Samuel Enoch Stumpf &
Donald C. Abel

NHẬP MÔN TRIẾT HỌC PHƯƠNG TÂY

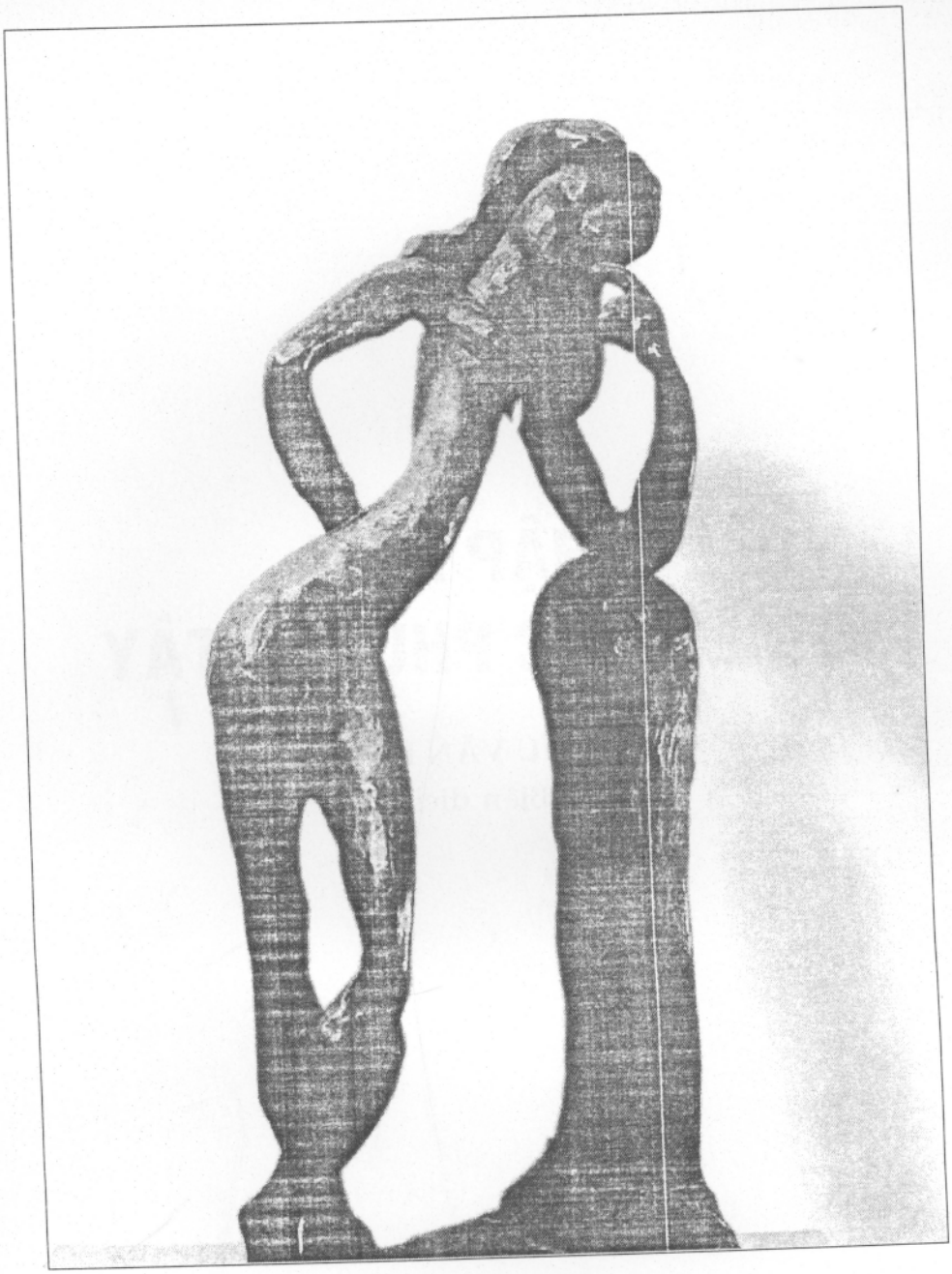
NHÀ XUẤT BẢN TỔNG HỢP THÀNH PHỐ HỒ CHÍ MINH

SAMUEL ENOCH STUMPF & DONALD C. ABEL

NHẬP MÔN TRIẾT HỌC PHƯƠNG TÂY

LƯU VĂN HY
(Biên dịch)

NHÀ XUẤT BẢN TỔNG HỢP THÀNH PHỐ HỒ CHÍ MINH



***Uốn lượn**, tượng đồng của Henri Matisse (1869-1954).*

DẪN NHẬP

TRIẾT HỌC LÀ GÌ?

Triết lý không dành cho riêng ai, mà dành cho mọi người. Mặc dù bao công việc thường nhật đã ngốn hết phần lớn thời giờ của chúng ta, nhưng đôi lúc chúng ta quay gót để tự vấn về "những vấn đề muôn thuở." Cuộc sống này có nghĩa gì không, hay tôi chỉ là sản phẩm của vụ Big Bang nào đó đã xảy ra cách đây 15 tỷ năm? Liệu rồi đây tôi có hoàn toàn trở về hư vô sau khi chết, hay biết đâu tôi có một linh hồn sẽ sống mãi? Có Thượng Đế chăng, hay Ngài chỉ là một sản phẩm của trí tưởng tượng? Phải chăng thực sự có thiện-ác, có phải-quấy, có lành-dữ trên đời này, hay luân lý chỉ là vấn đề phong tục, tập quán xã hội, hoặc quan niệm cá nhân nào đó?

Người Hy Lạp cổ đại đã gói ghém một từ để diễn tả tất cả công việc tìm kiếm những giải đáp cho những vấn nạn trên: *philosophia*. Theo sát nghĩa, *philosophia* có nghĩa lòng yêu mến *(philia)* sự khôn ngoan *(sophia)*. Qua từ "khôn ngoan," người Hy Lạp có ý nói đến sự hiểu biết sâu xa về sự vật, chứ không phải là một kiến thức về các sự kiện liên quan đến sự vật. Loại hiểu biết này không dễ gì đạt tới, và chúng ta chắc sẽ không bao giờ tìm thấy những "đáp án trọn gói" cho các vấn đề cơ bản của cuộc đời. Tuy nhiên, để trở thành một triết gia, không cần tìm hết những "đáp án trọn gói" ấy, nhưng chúng ta cần nghiêm túc *đi tìm* chúng. Đó là lý do tại sao người Hy Lạp gọi triết học là *lòng yêu mến* sự khôn ngoan, hơn là chính sự khôn ngoan. Tất cả chúng ta đều là những triết gia tiềm tàng, vì chúng ta, ai nấy, đều có thể đi tìm sự khôn ngoan, và trưởng thành trong khôn ngoan. Triết lý hệ tại *công việc suy tư triết lý* hơn là những lý thuyết do những suy tư của chúng ta đẻ ra.

Nhưng, nếu xem chừng chúng ta không thể tìm ra các giải đáp trọn vẹn cho những vấn nạn to lớn kia, thì tại sao lại phải *suy tư triết lý* làm gì cho phiền hà? Chẳng thà dành tâm lực của chúng ta vào những nghiên cứu thực tiễn, lại chẳng có ý nghĩa hơn *đi tìm* một sự khôn ngoan không thể đạt tới? Có điều, đã sinh ra làm người, ai ai cũng phải triết lý thôi.

Người Hy Lạp đã đáp lại thách thức này bằng cách coi việc suy tư triết lý là công việc vận dụng phần giá trị nhất của nhân tính chúng ta. Điểm khác biệt giữa con người với các thụ tạo khác là khả năng tìm kiếm sự hiểu biết. Chúng ta có xu hướng bẩm sinh là suy tư về những vấn nạn quan trọng của cuộc đời, và nếu chúng ta muốn "thành người", chúng ta phải vận dụng nét nhân tính độc đáo này. Khi suy tư triết lý, chúng ta khai mở tâm trí, nhìn mọi sự từ các viễn tượng mới để đánh giá rõ hơn sự lạ lùng và huyền bí cuộc đời của chúng ta và của vũ trụ. Không biết suy tư triết lý là không

thể thành người trọn vẹn, là không thể đạt tới sự ưu việt mà bản tính chúng ta dẫn đường chúng ta tới. Như Socrate đã nhận định, cách đây 2.400 năm "Đối với con người, cuộc sống mà chưa được thẩm tra thì chưa đáng sống." Chỉ cuộc sống luôn được tra vấn mới đáng sống, và chính tiến trình tra vấn ta là ai có thể *biến chuyển* cái ta là ai. Như triết gia người Đức thế kỷ XX, Martin Heidegger, đã trả lời một sinh viên khi anh thắc mắc ai mới có thể làm triết lý: "Vấn đề không phải là bạn có thể làm gì với triết học, mà là triết học có thể làm được gì với bạn."

Triết lý là một kỹ năng, và một trong những cách tốt nhất để phát triển kỹ năng này là học những tác phẩm của những triết gia lớn đã từng suy tư về những vấn đề cơ bản của cuộc sống. Việc nghiên cứu những suy tư của họ sẽ mở ra cho chúng ta những ý tưởng mới, sẽ giúp chúng ta làm sáng tỏ chính suy tư của mình, và kích thích chúng ta đào sâu hơn những vấn nạn cơ bản của cuộc sống. Cuốn sách này sẽ giới thiệu cho chúng ta những bài đọc, tuyển tập từ những triết gia cổ điển và đương thời về bảy chủ đề cốt lõi như bảy nguyên lý cơ bản của truyền thống triết học phương Tây: bản chất của kiến thức, sự hiện hữu của Thượng đế, các dạng thực tại, thân phận con người và sự sống sau khi chết, tự do chọn lựa, giá trị đạo đức, và đời sống chính trị xã hội. Sách được kết thúc bằng những suy tư của hai triết gia về giá trị của việc suy tư triết lý.

Các bài đọc trong mỗi Phần được giới thiệu (thường) theo thứ tự thời gian, nhờ đó độc giả có thể có được cái nhìn bao quát về sự phát triển của tư tưởng phương Tây ở mỗi chủ đề đang được bàn luận. Vì lẽ, đa phần các triết gia phương Tây đều là người châu Âu và là nam giới, nên chỉ, phần lớn những bài đọc đều là của những vị ấy cả. May là, trong những thập niên gần đây, ngày càng có nhiều phụ nữ trở thành những triết gia nổi tiếng, và các bài đọc của sáu nữ triết gia đương thời cũng được đưa vào sách này (một bài tuyển của nữ tác giả Mary Wollstonecraft, thuộc thế kỷ XVIII cũng được đưa vào đây). Mặc dầu việc cố gắng đưa ra một sơ khảo triết học ngoài-phương Tây vượt ngoài tầm của cuốn sách, nhưng để cung cấp cho độc giả một thoáng suy tư châu Á, và sự tương phản của nó với tư tưởng phương Tây, chúng tôi kèm thêm bài của Phật giáo về vấn đề con người, và một bài Ấn giáo về sự tự do chọn lựa.

Cũng nên lưu ý, văn phong (lối chấm câu, chính tả.v.v...) trong những bản văn của những triết gia Anh thế kỷ XVII đến thế kỷ XIX, đã được 'cách tân' để những bài đọc ấy dễ hiểu hơn. Văn phong của bản dịch cổ điển của những triết gia khác, cũng đã được nhuận sắc một cách tương tự. Nếu một bản văn nào đã được chỉnh duyệt như thế, thì ở cuối bài đọc ấy, sẽ xuất hiện một ghi chú "đã được cập nhật."

BIỆN CHỨNG PHÁP CỦA SOCRATE

Socrate đã dấn thân vào cuộc sống được khảo nghiệm, và ông đã triển khai một phương pháp khảo nghiệm gọi là *phương pháp biện chứng*. Biện chứng pháp (Hy ngữ: *dialektos*, có nghĩa là 'hội thoại', là một hình thức khảo nghiệm, qua đó người hỏi đưa ra những câu hỏi thăm dò, gợi ý, để giúp người khác suy nghĩ sâu xa hơn, và hệ thống hơn về một vấn đề quan trọng nào đó.

Trong nền văn hóa Hy Lạp vào thời Socrate, các huyền thoại thường đóng vai trò đưa ra những giải đáp cho những vấn đề then chốt của cuộc đời. Huyền thoại là những câu chuyện được lưu truyền từ đời nọ qua đời kia, ngợi ca chủ nghĩa anh hùng, tình bằng hữu, thần thánh, cùng đích của cuộc đời .v.v... Những huyền thoại này được chấp nhận như sự thực, mặc dầu không ai chứng kiến những biến cố được mô tả trong những cốt truyện ấy, và cho dù những bài học rút ra từ

những huyền thoại ấy không phải luôn đồng nhất với nhau. Những người Hy Lạp không cảm thấy cần biện minh cho những giải đáp của huyền thoại, hay đối phó với những điểm không đồng nhất của chúng. Huyền thoại cứ thế trôi đi, không bị ai đặt thành vấn đề, vì chúng đã có trong tay thẩm quyền của một truyền thống đáng kính, và lâu đời. Không ai có nhu cầu thắc mắc về những giải đáp cho những vấn đề quan trọng nhất của cuộc sống, vì trong huyền thoại đã có sẵn tất cả. Nhiệm vụ của Socrate lúc bấy giờ là giúp mọi người hiểu rằng, lâu nay họ đang nương dựa vào những giải đáp của truyền thống, và cho họ thấy rằng, chính họ phải tìm hiểu sâu sát những chủ đề này.

Socrate chủ trương rằng, chúng ta phải đấu tranh cho sự thiện hảo của con người (*arete* cũng có thể dịch là *"sự thiện"*, hay *"nhân đức"*), và ông cho rằng công đoạn thiết yếu để đạt được tính bản thiện nơi con người chính là công việc tra vấn, truy tìm, xem nhân đức là gì, sự thiện là gì? Ông đã dành phần lớn cuộc đời mình để đàm đạo với những người dân thành Athens, về những nhân đức (thiện hảo), như can đảm, công bằng, và đạo hạnh. Những người đối thoại với Socrate, thường hay tuyên bố họ đã biết một nhân đức cụ thể nào đó rồi, và ai nấy đều háo hức đưa ra định nghĩa. Thế nhưng, trong khi xem xét lại, Socrate khám phá rằng tất cả họ đều không thể hiểu nổi, hay giải thích được chính điều họ vừa phát biểu. Nhờ đưa ra những câu hỏi phê bình và gợi ý, Socrate cho người ta thấy định nghĩa họ vừa đưa ra, vẫn còn có những chỗ mù mờ, và không đồng nhất với những xác tín khác của chính họ. Thế rồi, người ta sẽ điều chỉnh định nghĩa ban đầu, để tránh tình trạng 'tiền hậu bất nhất.' Rồi Socrate lại cho họ thấy, định nghĩa mới này lại dẫn đưa họ tới chỗ không đồng nhất hơn nữa. Tiến trình này sẽ tiếp tục, và cuộc đối thoại sẽ kết thúc, một khi những xác tín trước đây của người đối thoại đã bị lung lay.

Phương pháp biện chứng (còn gọi là phương pháp Socrate) không lệ thuộc vào thuộc việc người hỏi có biết được đáp án những vấn đề đang được tìm hiểu hay chưa. Socrate chưa bao giờ tuyên bố là mình đã biết hết ý nghĩa chính xác của một nhân đức nào đó; quả thực, ông từng nói "cái túi khôn" của ông chỉ gồm có mỗi một thứ, là việc biết rằng ông *không biết* gì cả. Ông đã ra sức giúp người dân thành Athens tiến bộ trên đường nhân đức, bằng cách cho họ thấy rằng – trái với điều họ vẫn nghĩ – họ không biết gì. Trong khi những người đối thoại với Socrate không bao giờ đi đến tận cùng là biết được nhân đức đang được bàn ấy thực sự là gì, thì họ lại được giáp mặt với cách suy tư mới, về những vấn đề đó–cách này khai thông khả năng suy tư phê bình nơi bản thân họ.

Socrate và các vị tiền bối của triết học Hy Lạp *(ngày nay được gọi chung là nhóm "tiền-Socrate," một trong số đó là Thales [khoảng 625-547 trước Công nguyên] thuộc thành phố Miletus ở Tiểu Á)* đã khơi mào một cuộc cách mạng. Cuộc cách mạng ấy đã giúp cho suy tư triết học vượt quá suy tư huyền thoại. Triết học đã khuyến khích con người dùng suy tư phản tỉnh phê bình để xem xét lại những vấn đề quan trọng của nhân loại, mà huyền thoại đã đưa ra. Nhờ phương pháp biện chứng này, Socrate đã thôi thúc người ta giải thích và biện minh những xác tín của họ mà lâu nay vốn được dựa vào truyền thống và huyền thoại. Khi ông thấy họ không thể tiến xa hơn được nữa, ông ra tay khơi nguồn khả năng suy tư phê bình độc lập nơi họ, chỉ cho họ thấy cách thức dựa vào những niềm xác tín cơ bản của mình để suy tư sâu xa hơn. Nhờ dẫn đưa người đối thoại với mình bước vào con đường biện chứng pháp, Socrate đã nâng đỡ, dìu dắt họ đạt tới trình độ đạo đức, và trưởng thành hơn.

Ngày nay, phương pháp nghiên cứu của Socrate có thể được sử dụng, không chỉ để đối thoại giữa hai người, mà còn để đối thoại *với chính mình*. Chúng ta có thể dùng biện chứng pháp để khai thông tư tưởng của chính chúng ta, về những vấn đề cơ bản của cuộc sống, và đưa những xác tín của chúng ta đạt tới mức sâu sắc hơn, và sáng tỏ hơn. Trong khi chúng ta có thể chưa có khả năng tra vấn những xác tín của chúng ta một cách sắc bén như người khác (mà thường thì rất khó phân biệt, hay nhận ra đâu là những quan điểm xác tín của mình), thì nhờ thực hành biện chứng pháp, chúng ta cũng có thể trở nên nhuần nhuyễn, khéo léo hơn trong việc tự xét mình, và khám phá bản thân. Nếu Socrate nói đúng, việc xét mình này sẽ bắt đầu biến đổi cách nhìn cuộc đời này, cách hiểu thế giới này, và cả cách sống của chúng ta nữa. "Cuộc sống đã được chính chúng ta khảo nghiệm" thì mới đáng sống.

Chúng ta biết được biện chứng pháp của Socrate là qua bút tích của Plato, môn sinh của ông. Plato đã viết những bản tường thuật (dĩ nhiên không dưới hình thức từng câu từng chữ) về một số trong những cuộc đàm đạo giữa Socrate và những người khác, về nhân đức. Những tác phẩm này, nay được gọi là *Những cuộc đối thoại đầu tiên* của Plato. Các học giả phân biệt những mẩu đối thoại này với *những cuộc đối thoại giữa*, và *những cuộc đối thoại cuối*, mà qua đó, Plato hình như có ý trình bày những quan điểm riêng của chính ông, thông qua những những cuộc đối thoại giả tưởng, trong đó có Socrate là nhân vật chính. *Những cuộc đối thoại đầu tiên*, mà có lẽ minh họa rõ nét nhất cho biện chứng pháp, *chính là cuốn 'Euthyphro,'* một cuộc đối thoại giữa Socrate với một tư tế trẻ tên là Euthyphro về bản chất của đạo đức (thánh thiện). Tác phẩm *Euthyphro* này vì thế trở thành một bài đọc thích hợp cho phần Dẫn Nhập ở đây. Nhờ quan sát cách tiến hành biện chứng pháp của Socrate, chúng ta sẽ hiểu được quan điểm của ông về vấn đề triết học là gì: triết học là một suy tư bền bỉ, về những vấn đề tối thượng của cuộc sống, để rồi chúng sẽ dẫn chúng ta đi tới chỗ hiểu biết sâu xa hơn, và biến đổi, kiện toàn bản thân. Dĩ nhiên, có những quan điểm khác về bản chất triết học; nhưng tốt nhất, là chúng ta hãy 'đợi mà xem' những quan điểm ấy sẽ được lần giở trước mắt chúng ta, trong khi chúng ta khảo sát những bút tích triết học khác nhau này về 7 chủ đề lớn sẽ được bàn đến trong sách này.

TÁC PHẨM *EUTHYPHRO* CỦA PLATO

Chúng ta sẽ hiểu rõ hơn tác phẩm *Euthyphro*, nếu chúng ta biết được đôi điều về bối cảnh lịch sử của nó. Mặc dù mục đích của Socrate khi đưa ra những câu hỏi cho người đối thoại với ông là giúp họ trở nên nhân đức, đạo hạnh hơn, nhưng nhiều người đã nóng nảy, bực bội trước những câu hỏi liên tục ấy, và đã nghĩ rằng Socrate chỉ cố tỏ ra mình là 'khẻ cả' hơn người. Dân thành Athens cũng nghĩ rằng, khi liên tục nêu ra những câu hỏi về nhân đức, Socrate đã gây nguy hại cho thành phố ấy, bằng cách làm xói mòn niềm tin vào những giá trị công dân truyền thống. Hơn nữa, họ hoài nghi lòng đạo đức của ông, vì ông đã dám chất vấn sự thật của những tích truyện truyền thống về Thượng đế, và vì ông đã đòi phải có một "dấu chỉ thần linh", mà nhiều lúc đã buộc ông phải thoái lui trước điều ông định làm. Khi Socrate đã gần 70 tuổi, người Athens quyết định là, họ đã chịu đựng quá đủ rồi. Meletus và Anytus đã buộc ông phải chịu trách nhiệm về tình trạng vô đạo đức, băng hoại và suy đồi của thanh niên. Socrate đã bị đưa ra trước một bồi thẩm đoàn gồm 501 công dân, bị kết án tử hình, và bị hành hình, bằng cách cho uống độc dược.

Tác phẩm *Euthyphro* mở đầu bằng cảnh Socrate gặp Euthyphro tại tòa án của

Thượng thẩm (quan tòa chịu trách nhiệm về những vụ án liên quan đến tôn giáo cả nước). Socrate đã đến đấy để lo những thủ tục chuẩn bị cho vụ án của ông. Còn Euthyphro có mặt ở đó để kết án cha mình về tội giết người. Vì hồi ấy, việc dùng luật pháp chống lại cha mình, thường bị coi là hành vi vô đạo, Socrate mới bảo với Euthyphro (một cách hóm hỉnh, mỉa mai, mà chàng trai trẻ không nhận ra) rằng chàng chắc rất am hiểu về đạo đức, nếu không chàng đâu dám bắt tay vào một việc như thế. Euthyphro mau mắn nhận là mình "đã từng trải, khôn ngoan." Khi Socrate yêu cầu, chàng đồng ý giải thích ngay vấn đề bản chất của đạo đức. Socrate nói lời cảm ơn vì sự hiểu biết về đạo đức mà ông sắp nhận được từ Euthyphro, sẽ giúp ông tự bảo vệ mình trước tòa án, chống lại sự áp đặt vô đạo đức.

Khi được yêu cầu đưa ra một định nghĩa, Euthyphro nói ngay rằng đạo đức là làm những gì chàng đang làm: kết tội kẻ thủ ác. Socrate cho chàng thấy là 'kết tội kẻ thủ ác' mới chỉ là một *ví dụ* cho hành vi đạo đức, chưa phải là *định nghĩa*, vì nó chưa xác định rõ *ý niệm* (như *hình thức, đặc tính*) của đạo đức–vốn là yếu tố chung cho mọi trường hợp của đạo đức, và *làm* cho chúng trở nên những ví dụ tiêu biểu của đạo đức. Euthyphro tiếp tục định nghĩa đạo đức, như là điều "làm đẹp lòng thần thánh." Socrate tiếp tục hỏi tới nơi, cho Euthyphro thấy rằng, định nghĩa này chưa thỏa đáng, vì cứ theo niềm tin của Euthyphro, nếu có những điều làm đẹp lòng vị thần này, thì lại không làm đẹp lòng những vị thần khác–và như vậy, trong trường hợp này, sẽ có cùng một điều vừa *đạo đức*, vừa *phi đạo đức*. Euthyphro bèn sửa lại định nghĩa của mình, lên tiếng nói rằng đạo đức là những gì được *tất cả* thần thánh yêu thích. Nhưng Socrate lại cho Euthyphro thấy rằng định nghĩa này cũng chưa ổn, vì nó chưa cho chúng ta biết chủ thể của hành vi đạo đức (điều gì làm cho hành vi này hay kia trở nên đạo đức). Mặc dù, cũng có thể là *đúng*, khi nói rằng tất cả những gì thần thánh yêu thích đều là đạo đức, nhưng một hành vi không trở nên đạo đức *chỉ vì* các thần thánh yêu mến nó, mà đúng hơn, các thần thánh yêu mến hành vi ấy, *vì* trước hết nó có tính đạo đức. Thế là, Euthyphro đưa ra một định nghĩa khác: *yếu tố công chính mới thật phục vụ các thần minh*. Khi bị Socrate thúc ép đưa ra lời giải thích *phục vụ các thần minh* là gì, Euthyphro đã giải thích rằng nghĩa vụ phải làm *để phục vụ các thần minh*, là hiến tế và cầu nguyện. Nghĩa vụ này lần lượt có nghĩa là dâng lên thần thánh, và đón nhận từ thần thánh. Nhưng chúng ta dâng lên thần minh những gì? Euthyphro nói với Socrate rằng, chúng ta dâng lên thần minh những gì làm đẹp lòng các vị ấy. Đến đây, chúng ta đã đi giáp vòng: đạo đức là những gì làm đẹp lòng các thần minh.

Bây giờ là lúc Euthyphro bắt đầu hết sức bối rối. Chàng là tư tế, và cuộc đời chàng luôn hướng về đạo đức. Nhưng khi giáp mặt với biện chứng pháp của Socrate, chàng không thể nào giải thích, hay biện minh cho chính những xác tín mà chàng đã chấp nhận và không hề thắc mắc từ truyền thống huyền thoại Hy Lạp. Cuộc đối thoại này kết thúc, khi Socrate bày tỏ thất vọng là Euthyphro đã không bồi đắp thêm khôn ngoan cho ông. Dĩ nhiên, chuyện oái ăm ở đây lại là chính Euthyphro mới là kẻ đã không tận dụng được sự khôn ngoan của Socrate; chàng đã bỏ lỡ cơ hội để đào sâu suy tư về đạo đức, và sống một cuộc sống đã được khảo nghiệm.

Chúng ta cần nhớ rằng, biện chứng pháp của Socrate, như được minh họa trong tác phẩm *Euthyphro*, được hình thành trong bối cảnh của nền văn hóa Hy lạp cổ của ông. Socrate đã triển khai biện chứng pháp, như một phương pháp truy tìm "những vấn đề đại sự", và thúc đẩy cải thiện nơi con người một cách có hiệu quả hơn huyền thoại Hy Lạp đã làm. Trong suốt 14 thế kỷ, kể từ Socrate, triết

học phương Tây đã đưa ra thêm nhiều phương pháp bổ sung, để tra vấn, tìm hiểu những vấn đề cơ bản của cuộc sống– có phương pháp mà tự bản chất đã có tính biện chứng, có phương pháp thì lại không. Những phương pháp này cũng giống những phương pháp của Socrate, thường nổi lên để phản ứng lại những truyền thống văn hóa–thậm chí cả những truyền thống triết học– xem ra đã đến hồi mất quân bình. Nhiều trong số những truyền thống triết học này sẽ được trình bày sau trong quyển sách này. Nhưng cho dù các cách tiếp cận vấn đề của triết học có thay đổi từ thời đại này đến thời đại kia, và từ nền văn hóa này đến nền văn hóa khác, thì đặc tính cốt yếu của triết học, mãi mãi vẫn là: "yêu mến sự khôn ngoan."

BÀI ĐỌC
Euthyphro
Plato

Euthyphro: Thưa Socrates, tại sao ông rời Lyceum[1], và ông đang làm gì ở cái cổng công đường này? Chắc chắn là ông làm gì có nhiệm vụ ở chốn công đường này, như tôi.

Socrates: Vâng, không có liên quan gì trước công đường, thưa ngài Euthyphro; không có liên quan gì đến *bản cáo trạng*, nói theo cách nói mà người Athens thường dùng.

Euthyphro: Gì! Tôi cứ nghĩ là lâu nay có người muốn khởi tố ông đấy, vì tôi tin rằng ông không thể là người khởi tố kẻ khác.

Socrates: Chắn chắn là không.

Euthyphro: Thế thì, có người nào khác lâu nay đang muốn kết án ông chứ?

Socrates: Có đấy.

Euthyphro: Ai vậy?

Socrates: Một thanh niên chẳng được mấy ai biết đến, thưa ngài Euthyphro; mà tôi cũng khó lòng biết hắn là ai. Tên hắn là Meletus, thuộc hạt[1] Phitthis. Có lẽ ngài cũng nhớ ra hình dáng của hắn: có mũi khoằm, mái tóc thẳng dài, và hàm râu thưa.

Euthyphro: Không, tôi không nhớ hắn, ông Socrate ạ. Nhưng hắn tố cáo ông chuyện gì?

Socrates: Tố cáo chuyện gì à? À, một chuyện rất nghiêm trọng, cho thấy rõ tâm địa của thanh niên ấy, và hắn chắc chắn là không bị ai coi thường, vì chuyện đó. Hắn bảo là hắn biết được lý do tại sao thế hệ trẻ ngày nay đang bị hư hỏng, và ai là kẻ gây cho tuổi trẻ hư hỏng như thế. Tôi hình dung ra hắn là một con người rất khôn ngoan; và khi thấy tôi là mặt trái của một người khôn ngoan, hắn đã lôi tôi ra tố cáo, là tôi đã làm băng hoại những người bạn trẻ của hắn. Và Mẹ tổ quốc của chúng ta sẽ đứng ra phán xét chuyện này. Hắn chỉ là một trong số các chính trị gia của chúng ta, mà đối với tôi, hình như mới chỉ bắt tay vào việc giáo dục đạo đức cho giới trẻ được đúng phép. Giống như một nông dân giỏi giang, hắn ra tay chăm sóc những chồi non, khai quang và quét sạch chúng tôi ra như những kẻ phá hoại. Đây mới chỉ là bước đầu; sau đó, hắn sẽ chú ý những nhánh cây già hơn. Và rồi, nếu như hắn tiếp tục những gì đã khởi sự, hắn sẽ trở nên đại ân nhân của cả cộng đồng xã hội.

Euthyphro: Tôi hy vọng hắn sẽ làm được; nhưng thưa ông Socrates, đúng hơn, phải nói là tôi sợ rằng chuyện trái ngược lại thành sự thực. Tôi có ý kiến này, là chính khi tấn công vào ông, hắn chỉ nhắm một đòn vào nền tảng của quốc gia thôi. Nhưng cớ gì hắn lại nói là ông làm băng hoại giới trẻ?

---

(1) Lyceum: một nơi công cộng để tập thể dục, được đặt theo tên của Thần Apollo Lyceos.

(1) deme: đơn vị hành chánh địa phương.

Socrates: Lời tố cáo của hắn rất lạ, mới nghe đã làm tôi phải ngạc nhiên. Hắn bảo rằng tôi là một nhà thơ, hay là kẻ tạo ra các thần thánh, thế mà tôi lại phát minh ra thần thánh mới, và từ chối sự hiện hữu của các thần thánh cũ; đây là cơ sở nền tảng của *cáo trạng* mà hắn đã đưa ra.

Euthyphro: Ông Socrates, tôi hiểu rồi; hắn có ý tấn công ông về những dấu chỉ thần linh, mà như ông thỉnh thoảng nói là thường đến với ông. Hắn nghĩ rằng ông là một tay *tân-thần-học-gia*[3], và hắn sẽ đem ông ra trước tòa vì chuyện đó. Hắn biết rằng lời tố giác đó sẽ được cả thế gian này sẵn sàng chấp nhận, như chính bản thân tôi cũng quá biết thế; vì một khi đứng nói trước công nghị về những chuyện thần linh, mà có tiên báo về tương lai với họ, họ liền chế nhạo tôi, và cho tôi là một kẻ điên. Thế mà, từng câu từng chữ tôi nói, đều là sự thực. Nhưng họ đâm ra ghen tức với tất cả chúng ta. Chúng ta phải can đảm đối mặt với họ thôi.

Socrates: Anh bạn Euthyphro của tôi ơi, tiếng cười nhạo của họ chưa phải là hậu quả to tát gì. Vì một người có thể được người ta nghĩ là khôn ngoan; nhưng tôi hoài nghi người thành Athens sẽ không băn khoăn lo lắng gì nhiều về hắn, cho đến khi hắn gieo rắc cái khôn ngoan của hắn cho người khác. Và rồi lúc ấy, vì lý do này hay lý do khác–có lẽ như lời anh nói, vì ghen tức–họ sẽ trở nên giận dữ.

Euthyphro: Chắc tôi không bao giờ khuấy động, để chọc giận họ như thế.

Socrates: Tôi không dám nói như anh, vì anh có tính dè đặt, và ít khi tỏ ra mình khôn ngoan. Nhưng tôi có một thói quen cởi mở, hay bộc lộ mình cho mọi người, và thậm chí chẳng chịu làm người nghe bao giờ, nên tôi e rằng dân thành Athens có thể nghĩ tôi là người ba hoa, khoác lác quá. Nếu như lúc này, như tôi đang nói với anh, là họ sẽ chỉ chế nhạo tôi thôi, hay như anh nói, là họ chế giễu anh, thì thời gian ở tòa án sẽ trôi qua vui vẻ lắm đấy. Nhưng biết đâu, họ sẽ có thái độ nghiêm túc, và rồi kết cục sẽ là những gì, mà chỉ có nhà tiên tri như anh đây mới có thể tiên đoán được thôi.

Euthyphro: Tôi dám nói rằng mọi chuyện sẽ kết thúc êm thôi, ông Socrates ạ, và ông sẽ thắng vụ này mà. Còn tôi, tôi nghĩ là tôi cũng sẽ thắng vụ của tôi.

Socrates: Anh đang lo vụ gì vậy, Euthyphro? Anh đứng bên công tố, hay biện hộ?

Euthyphro: Tôi làm công tố viên.

Socrates: Kết tội ai?

Euthyphro: Ông sẽ cho là tôi điên, khi tôi nói với ông điều đó.

Socrates: Sao vậy, phải chăng người đào tẩu có đôi cánh?

Euthyphro: Không, ông ta không phải là người hay thay đổi.

Socrates: Ai vậy?

Euthyphro: Cha tôi.

Socrates: Cha của anh?

Euthyphro: Phải.

Socrates: Ông ta bị tố cáo về tội gì?

Euthyphro: Về tội giết người, ông Socrates ạ.

Socrates: Euthyphro! Bè lũ tầm thường ấy biết gì đến bản chất của công lý và sự thật! Một người phải sống phi thường, và từng trải, khôn ngoan lắm, trước khi có thể nhìn thấy cách sống của mình đã dẫn đến hành vi đó.

Euthyphro: Thật vậy, ông Socrates à, cha tôi chắc là thế.

Socrates: Tôi trộm nghĩ, người mà cha anh giết, là một trong số những người họ hàng thân thích. Rõ ràng phải là người thân thích–vì nếu là người lạ, thì anh sẽ không bao giờ nghĩ đến chuyện tố cáo, kết tội cha anh.

Euthyphro: Ông Socrates à, tôi cười vào chuyện ông đi phân biệt họ hàng với

không họ hàng. Vì chắc chắn là trong cả hai trường hợp, chuyện ô nhục, nhơ nhuốc ấy vẫn thế thôi, nếu ông cố ý liên kết với kẻ sát nhân, trong lúc ông phải làm sáng tỏ bản thân ông với hắn, bằng cách khởi tố hắn. Vấn đề thực sự ở đây là người bị giết có bị sát hại một cách 'công minh chính đại' hay không. Nếu công minh thì ông có nghĩa vụ phải bỏ vụ này sang một bên; nhưng nếu là bất công, thì cho dù kẻ sát nhân có sống chung một mái nhà, có ăn cùng một bàn, ông cũng phải khởi kiện hắn. Người bị giết chết là một trong những người làm đáng thương của tôi, đi cày ruộng ở nông trang cho gia đình chúng tôi ở Naxos. Một ngày nọ, sau khi quá chén, hắn đã cãi cọ với một trong số gia nhân của chúng tôi, và đã giết người này. Cha tôi đã trói tay chân nó lại và quẳng xuống cái mương, rồi sai người đi Athens để hỏi một người tư vấn đạo đức xem mình nên làm gì. Trong lúc đó, ông không hề để ý đến hắn, cũng không chăm sóc hắn, vì ông coi hắn là một tên sát nhân, và nghĩ rằng, cho dù hắn có chết ngay ra dấy, cũng chả có hại gì lắm. Bây giờ, mới là lúc chuyện gì đã xảy ra. Vì lạnh, đói, và chịu trói như thế, hắn đã chết, trước khi sứ giả kia trở về. Cha tôi và cả gia đình đều giận tôi, vì tôi đứng về phía kẻ sát nhân để khởi tố cha tôi. Họ nói họ đã không giết hắn, mà nếu hắn có chết thì hắn vẫn chỉ là tên sát nhân, và họ nói là tôi không được phê phán hay nhận xét gì hết, vì con trai mà đi khởi tố cha mình là kẻ vô đạo đức. Thưa ông Socrates, việc này cho thấy, họ chẳng biết thế nào là những gì thần minh nghĩ về đạo đức và vô đạo đức.

Socrates: Trời ơi, Euthyphro! Liệu kiến thức của anh về tôn giáo, và những chuyện đạo đức và vô đạo đức có chính xác trong trường hợp như anh nói, anh không sợ rằng chính anh cũng đang làm chuyện vô đạo đức, khi chống lại cha mình đó sao?

Euthyphro: Thưa ngài Socrates, nét độc đáo của Euthyphro, và cái phân biệt anh ta với những con người khác, chính là kiến thức chính xác về những vấn đề như thế. Nếu không có kiến thức chính xác ấy, tôi còn có gì hay ho nữa đây?

Socrates: Thật là anh bạn hiếm có! Tôi nghĩ rằng tôi không thể làm được gì tốt hơn, là làm đồ đệ của anh mất thôi. Vậy thì, trước khi phiên tòa với Meletus tiến hành, tôi sẽ thách thức hắn, và nói rằng lâu nay tôi vẫn luôn quan tâm đến những vấn đề đạo đức, và bây giờ, khi hắn vu cáo tôi gieo rắc 'những chuyện hoang đường', và 'vội vàng cải cách tôn giáo,' thì tôi đã là môn đệ của anh. Tôi sẽ nói với hắn thế này *"Hỡi Meletus, ông có biết Euthyphro là một nhà thần học lớn, và có nhiều ý kiến vững vàng. Nếu ông chấp nhận Euthyphro, thì ông cũng phải chấp nhận tôi, mà đừng mang tôi ra tòa. Nhưng nếu ông không chấp nhận ông ấy, ông nên bắt đầu từ ông ấy, bằng cách buộc tội sư phụ của tôi đi. Chính ông ấy mới là người sẽ hủy hoại, chẳng riêng những người trẻ, mà còn cả những người già–nghĩa là hủy hoại chính bản thân tôi đây, là người đã thọ giáo với ông ấy, và hủy hoại cả cha già của ông ấy, là người mà ông ấy muốn cảnh cáo và trừng trị."* Và nếu Meletus từ chối lắng nghe tôi và cứ tiếp tục, không chuyển lời buộc tội từ tôi sang ông, thì tôi không thể làm gì hơn, là sẽ lập lại thách thức này trước tòa.

Euthyphro: Đúng vậy, thưa ông Socrate. Và nếu hắn cố truy tố tôi, thì tôi sẽ sai lầm nếu không tìm ra một sai phạm nào trong con người hắn. Phiên tòa sẽ có nhiều điều để nói với hắn, hơn là nói với tôi.

Socrates: Ông bạn thân mến của tôi ơi, chính vì biết thế, nên tôi khao khát được làm môn đệ của ông. Vì tôi nhận thấy không ai có vẻ chú ý đến ông. Thậm chí, ngay cả tên Meletus này, cũng không được ai chú ý đến. Nhưng đôi mắt sắc của hắn sẽ tìm ra tôi ngay tức khắc, và hắn đã từng tố cáo tôi là quân vô đạo đức. Vì thế, hôm nay, tôi xin ông chỉ giáo cho tôi về bản chất đạo đức và vô đạo

đức mà nghe ông nói là ông biết rõ lắm, và tiện thể, cho tôi biết thêm về tội sát nhân, và những hành vi chống báng lại các thần minh nữa nhé. Tất cả những chuyện đó nghĩa là gì? Phải chăng tính đạo đức trong mỗi hành động không như nhau? Còn vô-đạo-đức, chẳng phải luôn đối lập với đạo đức hay sao? Và cũng vì luôn đồng nhất với chính nó, nên chi chuyện vô đạo đức cũng có một ý niệm bao quát, gói ghém tất cả những gì là không có đạo đức dấy hay sao?

Euthyphro: Đúng thế, ông Socrate ạ.

Socrates: Vậy đạo đức là gì, và vô đạo đức là gì?

Euthyphro: Đạo đức là làm những gì tôi đang làm đây này–có nghĩa là khởi tố tất cả những ai phạm tội sát nhân, phạm thánh, hay bất cứ tội ác nào tương tự. Cho dù đó là cha hay mẹ của ông, hay bất kỳ ai, vẫn không có gì khác biệt. Và *không* khởi tố họ, mới là chuyện vô đạo đức. Này ông Socrate, ông làm ơn xem trong số những lời nói chân thật của tôi đây, tôi sẽ cho ông thấy một bằng chứng đáng giá biết bao, bằng chứng mà tôi vẫn thường đưa ra cho những người khác–tôi có ý nói, một bằng chứng cho nguyên tắc của kẻ vô đạo đức, cho dù là ai đi nữa, không thể không bị trừng phạt. Vì chính người ta chẳng tôn kính thần Zeus, là vị thần thiện hảo nhất, và công bằng nhất trong số các thần minh đó hay sao? Rồi họ còn chấp nhận vị thần này trói cha mình lại, vì đã đối xử hung ác với các con. Và trước đó, vị thần này cũng đã trừng phạt cha mình, vì một lý do tương tự, nhưng không rõ bằng cách nào. Thế mà, nay *tôi* truy tố cha *của tôi*, họ lại giận dữ với tôi–và mỗi khi nhắc đến các thần minh, và khi có dịp nhắc đến tôi, lời lẽ của họ lúc nào cũng tỏ ra mâu thuẫn như vậy.

Socrates: Này Euthyphro, có lẽ *việc tôi không thể chấp nhận những câu chuyện về các thần minh như thế*, không phải là lý do tại sao tôi bị cáo giác là quân vô đạo chứ? Vì thế, tôi cho là người ta nghĩ sai về tôi. Nhưng ông là người biết rõ về họ, mà cũng đi tán thành ý của họ, nên tôi không thể làm gì hơn, là cũng tán thành với sự khôn ngoan cao siêu của ông. Tôi có thể nói được gì khác nữa, một khi, mà thú thật, là tôi không biết gì về những câu chuyện về các thần minh này? Vậy thì, vì lòng yêu mến thần Zeus, xin ông nói cho tôi biết là ông có thực sự tin rằng mấy câu chuyện đó là thực hay hư?

Euthyphro: Thưa ông Socrate, tôi tin là thế, và còn có những chuyện tuyệt vời hơn nữa, mà cả thế gian này không hề biết.

Socrates: Và ông có thực sự tin là các thần minh đã đánh nhau, cãi nhau ác liệt như những nhà thơ nói, và như ông có thể thấy tỏ hiện qua những công trình của các nghệ sĩ vĩ đại? Các đền thờ nay đầy dẫy những công trình ấy. Đáng kể đến, là *chiếc áo của nữ thần Athena*[1] được rước tới Acropolis[2] vào Đại hội Panathenaea[3]. Trên chiếc áo, nào người ta thêu đầy những tích truyện này đấy. Liệu tất cả những tích truyện về các thần minh này có thực không hả ông Euthyphro?

Euthyphro: Thưa ngài Socrate, có thực đấy. Và như tôi vẫn nói, tôi có thể nói với ông ngay, nếu ông có nhã ý muốn nghe, và luôn tiện cũng kể cho ông cả những chuyện khác, về các thần minh; những câu chuyện ấy có lẽ sẽ làm cho ông kinh ngạc không ít.

Socrates: Đúng thế, nhưng cho phép tôi đề nghị là ông sẽ kể cho tôi về những tích truyện ấy vào dịp khác, khi tôi thư thả. Nhưng bây giờ tôi muốn nghe từ miệng

---

(1) Athena là nữ thần, bổn mạng của thành phố Athens.

(2) Acropolis: khu thành lũy của Athens, nơi đây có đền Pantheon dâng kính các thần minh.

(3) Great Panathenaea: đại hội đặc biệt của Athens, tổ chức 4 năm một lần. Trong 3 năm giữa, người ta tổ chức các lễ hội nhỏ hơn (chỉ gọi là Panathenaea).

ông một câu trả lời chính xác hơn, mà ông bạn của tôi ơi, nãy giờ ông vẫn chưa trả lời gì cho vấn đề này, là: Đạo đức là gì? Nếu có ai hỏi ông, ông chỉ trả lời suông rằng đạo đức là làm như ông vẫn làm, là khởi tố cha ông vì tội giết người.

Euthyphro: Ông Socrate, những gì tôi vừa nói đều đúng đấy.

Socrates: Đúng thế, Euthyphro. Nhưng ông phải thừa nhận rằng có nhiều hành vi đạo đức khác nữa chứ?

Euthyphro: Có.

Socrates: Ông nên nhớ rằng, tôi đâu có yêu cầu ông đưa ra hai hay ba ví dụ về đạo đức, nhưng tôi muốn ông giải thích *cái ý niệm* tổng quát làm cho mọi hành vi đạo đức trở thành có giá trị đạo đức? Ông đã chẳng nhắc nhở rằng, có một ý niệm làm cho những hành vi đạo đức thành ra vô đạo đức, và những hành vi vô đạo đức trở nên đạo đức hay sao?

Euthyphro: Tôi nhớ, tôi nhớ ra rồi.

Socrates: Vậy ông hãy nói cho tôi biết đâu là bản chất của ý niệm này, nhờ đó tôi sẽ có một chuẩn mực để nhìn vào, và dựa vào đấy mà có thể cân nhắc các hành vi–của ông, của tôi hay của bất cứ ai khác. Và rồi, tôi mới có thể nói hành vi này là đạo đức, hành vi kia là vô đạo đức.

Euthyphro: Tôi sẽ nói, nếu ông muốn.

Socrates: Tôi muốn lắm mà.

Euthyphro: Vậy thì, đạo đức là những gì làm đẹp lòng các thần minh, còn vô đạo đức là những gì không làm đẹp lòng các thần minh.

Socrates: Rất hay, Euthyphro. Ông đã cho tôi một câu trả lời đúng loại như tôi muốn. Nhưng tôi chưa thể quyết là điều ông nói có đúng hay không, mặc dù tôi tin chắc là ông sẽ chứng minh lời ông nói là đúng.

Euthyphro: Dĩ nhiên.

Socrates: Vậy thì, chúng ta hãy xem xét những gì đang bàn ở đây: hành vi nào, hay con người nào làm đẹp lòng các thần minh thì được coi là đạo đức, và hành vi nào, hay con người nào không làm đẹp lòng các thần minh đều bị coi là vô đạo đức–hai chuyện này hết sức trái ngược nhau. Không phải thế sao?

Euthyphro: Đúng thế, hết sức trái ngược nhau.

Socrates: Và chính ông đã nói thế sao?

Euthyphro: Vâng, tôi đã nghĩ thế, thưa ông Socrate, chắc chắn là tôi đã nói thế.

Socrates: Còn nữa, ông Euthyphro à, phải chăng người ta thừa nhận là các thần minh cũng biết thù hận, và khác biệt nhau lắm sao?

Euthyphro: Vâng, đúng thế, người ta cũng nói thế.

Socrates: Như thế, sự khác biệt nào đã gây ra thù hận và giận dữ? Chẳng hạn, giả sử là ông và tôi có khác biệt nhau về một con số. Những sự khác biệt thuộc loại này có làm cho chúng ta trở thành thù địch và mâu thuẫn, bất hòa với nhau không? Hay chúng ta chỉ cần đi thẳng vào ngay môn số học và rồi đúc kết những khác biệt ấy bằng cách đưa ra một tổng số là xong?

Euthyphro: Có lý.

Socrates: Hay là giả sử chúng ta khác biệt nhau về tầm quan trọng. Chúng ta không vội vàng đúc kết sự khác biệt này bằng cách đo lường nhé.

Euthyphro: Chí lý.

Socrates: Rồi chúng ta sẽ kết thúc cuộc tranh luận về nặng và nhẹ bằng cách dùng đến một máy cân đo.

Euthyphro: Chắn chắn là thế.

Socrates: Nhưng rồi cũng có những khác biệt mà chúng ta không thể quyết định được chứ, và vì thế đã làm chúng ta đâm ra bực tức và thù địch với nhau? Tôi dám nói là ngay lúc này, ông không thể trả lời được câu hỏi này, và vì thế tôi đề nghị là những sự thù nghịch này sẽ nổi lên khi chúng ta gặp những vấn đề khác biệt, như công bằng và bất công, thiện

và ác, danh dự và ô nhục. Đây chẳng phải là những điểm thường làm cho con người ta ra khác nhau hay sao? Và là những lúc chúng ta không sao quyết định được là chúng ta khác nhau ở những điểm nào một cách thỏa đáng, chúng ta đâm ra tranh cãi nhau. Phải chăng chúng là những thời điểm để chúng ta tranh cãi?

Euthyphro: Vâng, đúng vậy, thưa ông Socrate, bản chất của những sự khác biệt mà chúng ta tranh cãi thì đúng như ông mô tả.

Socrates: Thế còn những tranh cãi của các thần minh thì sao, thưa ngài Euthyphro, khi chúng xảy ra, chúng cũng có cùng một bản chất như thế không?

Euthyphro: Chắc chắn là có.

Socrates: Người ta thường có những ý kiến khác nhau, như ông nói đấy, về thiện và ác, công bằng và bất công, danh dự và ô nhục. Có lẽ sẽ không có những tranh cãi giữa mọi người nếu không có những khác biệt này, phải không nào?

Euthyphro: Ông nói cũng khá chí lý.

Socrates: Mọi người ai mà lại không yêu mến những gì mà họ cho là đáng quý, công bằng và thiện hảo, và ghét những gì đối nghịch với chúng?

Euthyphro: Rất chí lý.

Socrates: Nhưng như ông nói, cũng cùng một thứ mà có người lại coi là công bằng, chính trực, người khác lại coi là bất công, bất chính–thế là họ lại tranh luận, cãi vã nhau về những chuyện này. Và vì thế mới nổi lên những cuộc chiến tranh giữa con người với nhau.

Euthyphro: Chí lý.

Socrates: Rồi cũng cùng một thứ mà có thần minh này ghét bỏ, trong khi có thần minh khác yêu mến; lại có những thứ mà các thần minh đều ghét hay ưa chuộng như nhau.

Euthyphro: Đúng vậy.

Socrates: Ông Euthyphro này, cứ theo quan điểm này thì cũng cùng một thứ, đều có thể vừa là đạo đức, vừa vô đạo đức hay sao?

Euthyphro: Tôi cũng cho là thế.

Socrates: Vậy thì, ông bạn của tôi ơi, tôi rất ngạc nhiên khi nhận thấy rằng ông vẫn chưa trả lời câu hỏi của tôi. Vì rõ ràng là tôi đâu có yêu cầu ông bảo tôi hành vi nào vừa đạo đức vừa vô đạo đức–nhưng đến giờ thì hình như đi đến chỗ là có những hành vi vừa được các thần minh yêu mến, vừa bị các thần minh chê ghét. Bởi vậy, ông Euthyphro ơi, chính khi trừng trị cha của ông, ông có vẻ như đang thực hiện một việc làm đẹp lòng thần Zeus, nhưng lại làm phật lòng các thần Cronos hay Uranus, một việc mà Hephaestus chấp nhận, còn Hera thì lại không chấp nhận, và có lẽ còn có những thần minh khác cũng có những ý kiến khác nhau như vậy.

Euthyphro: Nhưng thưa ông Socrate, tôi tin là tất cả các thần minh đều nhất trí với việc trừng phạt kẻ sát nhân; sẽ không có ý kiến khác biệt nào về vấn đề này đâu.

Socrates: Nhưng ông Euthyphro ơi, nói đến *con người*, ông có bao giờ nghe thấy ai cãi nhau về vấn đề phải loại bỏ một kẻ sát nhân hay bất cứ kẻ thủ ác nào chưa?

Euthyphro: Tôi muốn nói, đây là những vấn đề mà con người luôn tranh cãi, nhất là ở chốn pháp đình. Người ta phạm đủ thứ tội ác, thế mà không có gì mà người ta sẽ không nói hay không làm để tự biện hộ, để bảo vệ chính họ.

Socrates: Nhưng họ có khi nào thừa nhận tội lỗi của mình, và vẫn cứ nói rằng họ không đáng bị trừng phạt?

Euthyphro: Không, không khi nào.

Socrates: Thế thì, vẫn có những điều họ không dám nói, không dám làm. Họ không dám tranh cãi rằng tội lỗi thì sẽ không bị trừng phạt, nhưng họ cứ chối bỏ tội lỗi, phải không nào?

Euthyphro: Phải.

Socrates: Rồi họ không dám tranh cãi, rằng kẻ thủ ác sẽ không bị trừng phạt, nhưng họ lại tranh cãi về sự kiện ai mới là kẻ thủ ác–và kẻ ấy đã làm gì, và làm khi nào?

Euthyphro: Đúng thế.

Socrates: Và các thần minh cũng rơi vào cùng một hoàn cảnh tương tự nếu như các vị ấy cãi nhau về vấn đề công bằng và bất công, và một trong số các vị ấy công nhận rằng giữa các thần minh cũng có cảnh bất công, trong khi những vị khác lại cho là không. Vì chưng, chắc chắn một điều này, là cả con người lẫn các thần minh sẽ không bao giờ có ai dám bảo rằng kẻ gây bất công lại không bị trừng phạt.

Euthyphro: Nói chung là đúng, ông Socrate ạ.

Socrates: Nhưng rồi người ta lại bàn tới vấn đề về những cái đặc thù–các thần minh và con người cũng giống nhau. Và nếu họ còn tranh cãi với nhau nữa, họ lại quay sang một hành vi nào đó đang bị đặt thành vấn đề xem hành vi nào được một số người coi như là công chính, nhưng những người khác coi là bất chính. Có đúng vậy không nào?

Euthyphro: Cũng đúng thôi.

Socrates: Ông bạn Euthyphro thân mến của tôi ơi, nói cho tôi nghe đi nào, để tôi học hỏi thêm chút kiến thức, ông có ý kiến gì về chuyện này không? Có một người nô lệ phạm tội sát nhân, rồi bị chủ của nạn nhân xiềng xích lại, rồi chết vì bị xiềng xích trước khi người trói hắn có thể biết được phải làm gì với hắn. Người nô lệ ấy đã chết một cách bất công–và theo ý kiến của tất cả các thần minh, ông có ý kiến gì về chuyện một người con lại phải đi khởi tố cha mình tội sát nhân ấy không? Ông chứng minh thế nào về chuyện các thần minh hoàn toàn đồng ý chấp nhận hành vi của người con trai kia? Ông mà chứng minh cho tôi thấy các thần minh chấp nhận chuyện ấy, tôi sẽ khen ngợi sự khôn ngoan của ông suốt đời.

Euthyphro: Việc này khó lắm đây, nhưng tôi có thể làm cho vấn đề trở nên thực sự sáng sủa cho ông xem.

Socrates: Tôi hiểu. Ông có ý muốn nói rằng, tôi không mau hiểu như những quan tòa. Vì đối với họ, ông chắc sẽ chứng minh được hành vi này là vô đạo đức và bị các thần minh ghét bỏ.

Euthyphro: Thưa ông Socrate, thực sự là vậy–ít nhất là họ sẽ nghe tôi.

Socrates: Nhưng họ sẽ chỉ nghe ông nếu như họ thấy ông là một diễn giả hùng hồn. Có một ý chợt nảy ra trong tâm trí tôi trong lúc ông đang nói. Tôi tự bảo mình rằng "chuyện gì sẽ xảy ra nếu như Euthyphro chứng minh cho tôi thấy rằng tất cả các thần minh đều coi cái chết của người làm công kia là bất công–thì tôi biết làm thế nào để hiểu thêm về bản chất của đạo đức và vô đạo đức? Vì đã thừa nhận hành vi này có thể bị các thần minh ghét bỏ, hôm nay vấn đề đạo đức và vô đạo đức vẫn chưa xác định cho ra lẽ qua những sự phân biệt này, bởi những gì các thần minh ghét bỏ nay lại tỏ ra cũng làm đẹp lòng các thần minh."

Euthyphro: Chính thế.

Socrates: Và cũng cùng những hiểu biết như trong những trường hợp trước: Tình trạng được yêu mến đi theo sau hành vi được yêu mến, chứ không phải hành vi đi trước tình trạng.

Euthyphro: Chắc chắn là thế rồi.

Socrates: Còn anh, Euthyphro, anh nói gì về đạo đức? Theo định nghĩa của anh, phải chăng đạo đức không được *tất cả* các thần minh yêu mến?

Euthyphro: Đúng thế.

Socrates: Chỉ vì đạo đức có tính thánh thiện, đạo hạnh, hay vì lý do nào khác?

Eutyphro: Không vì lý do nào hết, đó mới là lý do.

Socrates: Phải chăng đạo đức được yêu mến vì nó thánh thiện, chứ không phải nó thánh thiện vì được yêu mến?

Euthyphro: Vâng, đúng thế.

Socrates: Và những gì làm đẹp lòng các thần minh thì được các thần minh yêu mến, và được sống trong tình trạng được yêu thương chỉ vì hành vi yêu thương của các vị ấy hay sao?

Euthyphro: Chắc chắn là thế.

Socrates: Rồi nữa, Euthyphro này, có những cái làm đẹp lòng các thần minh thì lại không thánh thiện, và cũng không phải những gì là thánh thiện cũng làm đẹp lòng các thần minh. Chúng là hai điều khác nhau.

Euthyphro: Ông có ý muốn nói gì hả, ông Socrate ?

Socrates: Tôi có ý nói là sự thánh thiện mà chúng ta lâu nay vẫn thừa nhận được các thần minh yêu mến chỉ vì nó thánh thiện, chứ không phải là nó trở nên thánh thiện vì được yêu mến.

Euthyphro: Đúng thế.

Socrates: Nhưng những gì các thần minh yêu mến, thì chúng làm đẹp lòng các vị ấy, vì chúng được các vị ấy yêu mến, chứ không phải chúng được yêu mến vì chúng làm đẹp lòng các thần minh.

Euthyphro: Đúng thế.

Socrates: Nhưng này, ông bạn Euthyphro của tôi ơi, nếu những gì thánh thiện lại đồng nhất với những gì làm đẹp lòng các thần minh, và được yêu mến chỉ vì chúng thánh thiện, thì những gì đẹp lòng các thần minh cũng sẽ được yêu mến chỉ vì chúng làm đẹp lòng các vị ấy. Nhưng nếu những gì đẹp lòng các thần minh tất sẽ làm đẹp lòng các thần minh vì chúng được các vị ấy yêu mến, thì những gì thánh thiện tất đã là thánh thiện vì được các thần minh yêu mến. Nhưng giờ ông đã thấy đó, mọi sự đã đảo lộn, và ông cũng thấy là chúng hoàn toàn khác nhau. Vì một bên (đích danh là những gì làm đẹp lòng các thần minh) là điều tốt lành đáng yêu *vì nó được yêu mến*, và bên kia (đích danh là sự thánh thiện) được yêu mến *vì nó là điều tốt lành đáng yêu.* Vậy thì, Euthyphro à, khi tôi thắc mắc đâu là yếu tính của sự thánh thiện, thì tôi thấy hình như ông chẳng nói chi đến yếu tính, mà chỉ cho tôi có một thuộc tính mà thôi–thuộc tính là được tất cả các thần minh yêu mến. Nhưng ông vẫn còn từ chối không giải thích gì cho tôi về bản chất của sự thánh thiện. Vì thế, nếu ông vui lòng, tôi xin ông đừng giấu kín kho tàng của ông, mà hãy nói cho tôi biết sự thánh thiện hay đạo đức thực sự là gì, phải chăng nó có thuộc tính là luôn làm đẹp lòng các thần minh, vì đây là vấn đề mà chúng ta sẽ không tranh cãi nhau đâu; và tiện thể cho tôi biết, vô đạo đức là gì nữa.

Euthyphro: Ông Socrate à, tôi thực sự không biết làm cách nào diễn tả được hết ý tôi muốn nói. Vì cho dù chúng ta có dựa trên bất cứ nền tảng nào đi nữa, những lập luận của chúng ta không thế này thì thế khác, cứ xoay như chong chóng và vụt mất khỏi tay chúng ta mà thôi.

Socrates: Này Euthyphro, những lời ông nói giống như là công trình nghệ thuật của Daedalus[1], tổ tiên của tôi đấy; và nếu như tôi đứng vào địa vị của người nói, hay của người đề xướng, có lẽ ông sẽ nói rằng lập luận của tôi tản mạn và sẽ không tồn tại, không nằm yên một chỗ, vì tôi là hậu duệ của ông ấy. Nhưng bây giờ, những ý nhận xét này là của chính ông, ông phải tìm ra một cách chế giễu nào khác, vì những ý niệm này chắc chắn (như chính ông nói ra) sẽ cho người ta thấy một khuynh hướng tiếp tục chuyển dịch mãi.

Euthyphro: Không dâu, ông Socrate ạ, tôi sẽ vẫn còn nói *chính ông* mới là Daedalus, người làm những lý luận cứ chuyển dịch mãi. Chắc chắn, không phải là tôi đâu, *chính ông* mới là người làm

---

(1) Daedalus là một nghệ sĩ, nhà phát minh, và là thợ thủ công thần kỳ. Người ta nói những bức tượng của ông sống động, đến nỗi như thể chúng cử động được.

cho chúng cứ vòng vo mãi; vì ở vào địa vị tôi, có lẽ tôi đã không bao giờ khơi lên những lý luận như thế.

Socrates: Thế thì, chắc là tôi còn vĩ đại hơn cả Daedalus–vì trong lúc ông ấy chỉ làm cho những lời bịa đặt của chính ông ấy biến hóa, còn tôi lại làm cho những lời bịa đặt của người khác cũng biến dịch luôn. Và cái hay ở đây chính là tôi đâu có muốn thế. Vì tôi muốn cho sự khôn ngoan của Daedalus và sự giàu sang của Tantalus[1] có khá năng cầm chân nhau. Nhưng thế là đủ rồi. Thấy ông lười biếng lắm, tôi sẽ đích thân ra tay chỉ cho ông thấy cách thức ông có thể dạy bảo tôi về bản chất của đạo đức; và tôi hy vọng là ông sẽ không miễn cưỡng bắt tay vào việc của ông đấy nhé. Nào, ông hãy nói cho tôi nghe: Liệu những gì mang tính đạo đức có nhất thiết phải là chính trực hay không?

Euthyphro: Có.

Socrates: Và tất cả những gì chính trực đều mang tính đạo đức hay sao? Hay là phải chăng những gì mang tính đạo đức, tất cả đều phải là chính trực, nhưng những gì chính trực thì chỉ mới có một phần nào mang tính đạo đức, còn một phần kia là cái gì khác, phải không?

Euthyphro: Ông Socrate ơi, tôi chẳng hiểu gì hết.

Socrates: Thế mà tôi lại thấy ông khôn ngoan hơn tôi nhiều, trẻ trung hơn tôi nữa chứ. Ông bạn đáng kính của tôi ơi, như tôi vừa nói, ông quá khôn ngoan nên đâm ra lười. Làm ơn cố gắng lên, vì thực sự để hiểu con người tôi không khó khăn gì đâu. Tôi có thể giải thích những gì tôi muốn nói ra bằng cách đưa ra một hình ảnh về những gì tôi không muốn nói đến. Nhà thơ kia thường ca xướng thế này:

Bạn sẽ không kể cho ai biết gì

về thần Zeus, đấng sáng tạo nên tất cả những vật thể này;

vì ở đâu có sợ hãi, ở đấy có sự tôn kính.[2]

Bây giờ, tôi lại không đồng ý với nhà thơ này, nên tôi biết nói với ông về phương diện nào đây?

Euthyphro: Tất nhiên là thế.

Socrates: Tôi sẽ không nói, vì tôi tin chắc nhiều người sợ cảnh nghèo túng, bệnh tật, mà lại thích cái xấu, cái ác, nhưng tôi không thấy họ kính trọng những đối tượng mà họ sợ hãi.

Euthyphro: Rất đúng.

Socrates: Nhưng *ở đâu có sự tôn kính, ở đấy có sự sợ hãi,* vì ai hay kính nể hoặc ngượng ngùng xấu hổ khi được ủy thác làm bất cứ việc gì, tất nhiên thường xuyên sợ sệt, hay e ngại bị mang tiếng xấu.

Euthyphro: Chắc chắn thế.

Socrates: Rồi chúng ta lại sai lầm khi nói *ở đâu có sợ hãi, ở đấy cũng có sự tôn kính;* thay vì nói thế, chúng ta nên nói *ở đâu có sự tôn kính, ở đấy cũng có sợ hãi.* Nhưng không phải luôn *có lòng tôn kính ở nơi nào có sợ hãi;* vì sợ hãi chỉ là một ý niệm nối dài, mở rộng của lòng tôn kính (kính sợ), và lòng tôn kính là một phần của sợ hãi–y như số lẻ là thành phần của số, và số là ý niệm mở rộng của số lẻ. Tôi cứ cho là bây giờ ông cũng đồng ý với tôi chứ?

Euthyphro: Cũng đúng thôi.

Socrates: Đấy chính là loại vấn đề mà tôi có ý muốn nêu ra khi hỏi ông xem chính trực có luôn đạo đức, hay đạo đức có luôn chính trực; và phải chăng, không có công lý ở nơi nào không có đạo đức. Vì công lý là ý niệm mở rộng, còn đạo đức chỉ là thành phần. Ông bất đồng với ý kiến sao?

Euthyphro: Không. Tôi nghĩ ông nói cũng phải.

Socrates: Còn nữa, nếu đạo đức là thành phần của công lý, tôi cho rằng chúng ta

(1) Tantalus, theo truyền thuyết, là một quân vương xứ Lydia.

(2) Câu trích ở đây có lẽ từ nhà thơ Stasinus, thành Cyprus (khoảng thế kỷ thứ VIII trước Công nguyên).

nên truy vấn xem nó là *thành phần nào* của công lý. Nếu ông cứ tiếp tục truy vấn theo một trong những trường hợp trên đây–chẳng hạn như, nếu trước đây ông hỏi tôi số chẵn là gì, và số chẵn thuộc về thành phần nào của số–có lẽ tôi đã không gặp khó khăn gì trong việc trả lời rằng số chẵn là một số biểu thị một hình ảnh có hai mặt bằng nhau. Ông lại không đồng ý sao?

Euthyphro: Có chứ, tôi nhất trí với ông.

Socrates: Với cách thức như thế, tôi muốn hỏi ông, đạo đức hay thánh thiện, thì thành phần nào thuộc công lý, để tôi có thể bảo Meletus đừng cho tôi là bất chính, hay cáo buộc tôi là vô đạo đức–vì bây giờ tôi đã được ông chỉ dẫn đầy đủ về bản chất của đạo đức và thánh thiện, và những mặt trái của chúng nữa.

Euthyphro: Ông Socrate này, đối với tôi, đạo đức hay thánh thiện có lẽ là thành phần công lý hướng về sự phục vụ các thần minh. Có thành phần công lý khác hướng về việc phục vụ con người.

Socrates: Đúng đấy, ông Euthyphro ạ. Vẫn còn có một điểm nhỏ mà tôi muốn biết thêm. "Phục vụ" ở đây có nghĩa là gì? Vì sự phục vụ khó lòng có thể được dùng cùng một nghĩa vừa áp dụng cho các thần minh, vừa áp dụng cho con người. Ví dụ như, người ta bảo là loài ngựa cần được để ý chăm sóc, và không phải là mọi người đều có thể chăm sóc loài ngựa, mà là những ai có kỹ năng ấy. Không phải vậy sao?

Euthyphro: Phải.

Socrates: Tôi nghĩ, phải chăng nghệ thuật cưỡi ngựa, cũng là nghệ thuật chăm sóc ngựa?

Euthyphro: Phải.

Socrates: Cũng không phải mọi người đều có khả năng chăm sóc chó. Mà chỉ người thợ săn mới có?

Euthyphro: Đúng.

Socrates: Và tôi có nên nghĩ rằng, nghệ thuật của người thợ săn chính là nghệ thuật chăm sóc chó?

Euthyphro: Nên.

Socrates: Cũng như nghệ thuật chăn bò là nghệ thuật chăm sóc bò sao?

Euthyphro: Rất đúng.

Socrates: Cũng vậy; thánh thiện hay đạo đức chính là nghệ thuật phục vụ các thần minh– đó là ý ông muốn nói, phải không?

Euthyphro: Đúng.

Socrates: Như thế, phục vụ đâu phải là luôn được thực hiện để mưu cầu thiện-ích của đối tượng được phục vụ hay sao? Trong trường hợp loài ngựa, ông có thể thấy rằng, khi được các tay nài chăm sóc phục vụ, chúng được hưởng lợi, và được hoàn thiện, phải không nào?

Euthyphro: Đúng vậy.

Socrates: Cũng thế, loài chó được hưởng lợi và được hoàn thiện từ bàn tay của các thợ săn, loài bò thì do mấy tay chăn bò, và tất cả mọi sự đều được chăm sóc và phục vụ để mưu cầu sự thiện hảo cho chúng chứ không phải để làm cho chúng bị thương tổn.

Euthyphro: Chắc chắn rồi, không phải để làm chúng bị thương tổn.

Socrates: Nhưng là để mưu cầu thiện hảo cho chúng?

Euthyphro: Dĩ nhiên rồi.

Socrates: Thế thì, đạo đức hay thánh thiện–vốn lâu nay thường được định nghĩa là nghệ thuật phục vụ các thần minh–liệu chúng có mưu cầu thiện hảo cho các vị ấy không? Ông muốn nói là mỗi khi thực hiện một hành vi thánh thiện, ông làm cho các thần minh hoàn thiện hơn chăng?

Euthyphro: Không, không dám! Chắc là tôi không có ý nói thế.

Socrates: Phần tôi, ông Euthyphro này, tôi không bao giờ nghĩ là ông có ý nói vậy đâu. Tôi có hỏi ông vấn đề bản chất của sự chăm sóc, phục vụ chẳng qua là vì tôi nghĩ ông đã không nghĩ đến.

Euthyphro: Ông Socrate à, ông đối xử với tôi công bằng chút đi. Đó không phải là loại phục vụ mà tôi có ý nói đâu.

Socrates: Được. Nhưng tôi vẫn còn phải hỏi cho biết việc phục vụ các thần mình là gì, việc nào được gọi là đạo đức.

Euthyphro: Ông Socrates, nó là công việc y như những người tôi tớ phục vụ chủ nhân của mình vậy.

Socrates: Tôi hiểu–một hình thức phụng sự các thần mình đây.

Euthyphro: Chính xác là thế.

Socrates: Y học cũng là một hình thức phụng sự hay phục vụ nào đó, đều nhằm vào việc đạt tới mục tiêu nào đó–chắc là ông muốn nói đến sức khoẻ?

Euthyphro: Đúng thế.

Socrates: Một lần nữa, thử hỏi xem, liệu có một nghệ thuật nào phục vụ những người đóng tàu với quan điểm là phải đạt tới một kết quả nào đó không nhỉ?

Euthyphro: Có đây, ông Socrate, hướng tới mục tiêu đóng xong một chiếc tàu.

Socrates: Cũng thế, chúng ta cũng có nghệ thuật phục vụ của người thợ xây hướng tới mục tiêu xây xong một căn nhà.

Euthyphro: Có đấy.

Socrates: Nào giờ đây, ông bạn quý của tôi ơi, làm ơn nói cho biết về cái nghệ thuật phục vụ các thần mình đi. Công việc nào có thể giúp hoàn thành nghệ thuật ấy? Vì như ông thường bảo, chắc chắn ông phải biết là trong số những người đang sống trên đời này, ông là người có nhiều kiến thức nhất về vấn đề tôn giáo hay không.

Euthyphro: Và tôi nói thật đấy, ông Socrate ạ.

Socrates: Vậy thì ông nói cho tôi đi nào! Các thần mình đạt được sự thiện hảo nào qua việc chúng ta phục vụ các vị ấy?

Euthyphro: Ông Socrate à, những công trình mà các vị ấy thực hiện thì cũng lắm và cũng tốt đẹp biết bao.

Socrates: Vâng chính thế, thưa ông bạn của tôi, những công trình của một tướng quân cũng thế mà thôi. Nhưng công trình chủ yếu còn dễ nói đến hơn. Ông không muốn nhắc đến chuyện chiến thắng trong chiến tranh mới là công trình chủ yếu của một tướng quân hay sao?

Euthyphro: Muốn chứ.

Socrates: Và nếu tôi không lầm, những công trình mà các nông dân làm được thì cũng lắm và cũng tốt đẹp biết bao. Nhưng công trình chủ yếu của một nông dân chính là sản xuất lương thực trên trái đất này.

Euthyphro: Đúng thế.

Socrates: Nhưng mà trong số vô vàn công trình tốt lành của các thần mình, đâu mới là công trình chính yếu?

Euthyphro: Ông Socrate ơi, tôi đã nói với ông biết bao lần rằng, để biết hết việc này một cách chính xác, thật là sẽ rất mệt mỏi. Cho phép tôi nói giản dị thế này, đạo đức và thánh thiện là học cách làm đẹp lòng các thần mình bằng lời nói và việc thiện, bằng lời cầu nguyện và những hy sinh. Lòng đạo đức như thế là ơn cứu độ của các gia đình và nhân dân các nước, cũng như sự vô đạo đức, tức làm phật lòng các thần mình, chính là sự tàn phá và hủy hoại.

Socrates: Này ông Euthyphro, tôi nghĩ rằng nếu ông muốn, chắc là ông cũng đã trả lời thắc mắc của tôi ngắn gọn hơn nhiều. Nhưng tôi thấy ngay, rõ ràng là ông đã không sẵn lòng chỉ vẽ cho tôi. Rõ ràng là không–nếu không, thì tại sao ông lái sang vấn đề khác khi chúng ta đã gần tới đích? Nếu như ông chú ý trả lời cho tôi, thì lần này, tôi đã thực sự nhờ ông mà hiểu được tường tận bản chất của đạo đức. Thế mà, bây giờ người hỏi lại nhất thiết phải lệ thuộc vào người trả lời, nên chi 'hắn' muốn dẫn đi đâu thì tôi phải đi theo tới đó thôi. Và tôi chỉ có nước hỏi lại ông một lần nữa. Hành vi đạo đức là gì? Đạo đức là gì? Ông có ý muốn nói rằng đạo đức chỉ là một thứ

khoa học hay nghệ thuật cầu nguyện và hy sinh hay sao?

Euthyphro: Vâng, chính thế.

Socrates: Và phải chăng hy sinh là dâng hiến cho các thần minh, còn cầu nguyện là nài xin các thần minh?

Euthyphro: Thưa ngài Socrate, đúng vậy.

Socrates: Theo quan điểm này, đạo đức là khoa học, là nghệ thuật xin và cho thôi sao?

Euthyphro: Thế là ông đã hiểu tôi rõ rồi, ông Socrate ạ.

Socrates: Vâng, ông bạn của tôi ơi. Được thế là vì tôi rất sùng thượng tri thức của ông và luôn để tâm vào đấy, vì vậy, không có gì ông nói ra mà tôi lại bỏ ngoài tai. Giờ ông vui lòng nói thêm cho tôi biết đâu là bản chất của việc phục vụ các thần minh? Phải chăng ông muốn nói là, chúng ta cầu xin ân huệ của các thần minh, và dâng hiến của lễ cho các vị ấy?

Euthyphro: Vâng.

Socrates: *Cầu xin thần minh những gì chúng ta muốn* không phải là cách cầu xin đúng đắn hay sao?

Euthyphro: Phải chứ.

Socrates: Và, để đáp lại, cách dâng hiến đúng đắn chẳng phải là *dâng lên các thần minh những gì các vị ấy muốn* nhận được từ chúng ta hay sao? Có lẽ sẽ không có ý nghĩa gì trong một nghệ thuật khi tặng cho ai những gì họ không muốn.

Euthyphro: Đúng đấy, ông Socrate ạ.

Socrates: Vậy thì, ông Euthyphro ơi, đạo đức chính là một nghệ thuật mà các thần minh và con người giao hảo 'qua lại' với nhau.

Euthyphro: Đó là một cách nói mà ông có thể dùng, nếu ông thích.

Socrates: Tôi không thích gì đặc biệt, ngoại trừ sự thật. Tuy nhiên, ước chi lúc này ông nói cho tôi biết là các thần minh hưởng được lợi ích gì từ những của lễ mà chúng ta dâng tiến. Tôi không hoài nghi gì về những gì các thần minh ban tặng cho chúng ta, vì không có gì tốt lành mà các vị ấy đã không ban tặng. Nhưng, để đáp lại những ân huệ ấy, làm thế nào chúng ta có thể dâng lên các thần minh điều gì là thiện hảo thì lại là một công việc mà tôi không thể nào hiểu rõ một cách tương xứng. Nếu các thần minh ban tặng cho chúng ta mọi sự mà chúng ta không dâng hiến được điều gì, thì chắc hẳn đây là một công việc 'làm ăn' mà chúng ta được hưởng lợi hơn.

Euthyphro: Thưa ngài Socrate, vì thế mà ông tưởng tượng là những của lễ mà chúng ta dâng lên sẽ đem lại một lợi ích nào đó cho các thần minh hay sao?

Socrates: Nhưng nếu không có thế, thử hỏi ông, đâu là ý nghĩa của những lễ vật mà chúng ta dâng lên các thần minh?

Euthyphro: Còn gì nữa đây, nếu không phải là những sự tôn kính vinh dự, và như nãy giờ tôi đang nói, là những gì làm đẹp lòng các vị ấy?

Socrates: Thế thì, đạo đức vốn làm đẹp lòng các thần minh, nhưng lại không có lợi–vui thú gì đối với các vị ấy sao?

Euthyphro: Tôi muốn nói là không có gì lại có nhiều lợi thú hơn.

Socrates: Như thế, một lần nữa, người ta lại lặp lại sự khẳng định cho rằng đạo đức là công việc làm đẹp lòng các thần minh.

Euthyphro: Đúng thế.

Socrates: Và khi nói thế, liệu ông có thể tự hỏi rằng, lời mình nói không đứng nguyên một chỗ, nhưng lại cứ lang thang tới tận đầu tận đâu đó sao? Chắc ông sẽ cáo giác tôi, chính là Daedalus đã làm cho chúng trôi nổi tới tận đâu đâu, mà không nhận ra rằng, có một nghệ sĩ khác tài ba hơn Daedalus nhiều, cũng hay nói vòng vo và nghệ sĩ ấy chính là ông chứ gì? Như ông thấy đấy, những lập luận đi vòng vo, rồi cũng trở lại chính điểm xuất phát. Chúng ta đã chẳng nói là, thánh thiện hay đạo đức đều không là những gì được các thần minh yêu mến hay sao? Ông đã quên rồi à?

Euthyphro: Tôi còn nhớ chứ.

Socrates: Nhưng bây giờ ông đâu còn nói những gì được các thần minh yêu mến thì thánh thiện? và những gì các thần minh yêu mến lại cũng không phải là những gì làm đẹp lòng các vị ấy hay sao? Ông thấy như vậy chứ?

Euthyphro: Thấy.

Socrates: Vậy thì, một là chúng ta đã sai ngay trong câu nói đầu tiên; hai là nếu lúc dầu chúng ta đúng, thì giờ đây chúng ta sai.

Euthyphro: Một trong hai trường hợp chắc là đúng.

Socrates: Vậy thì, chúng ta phải bắt đầu một lần nữa, và hỏi lại câu hỏi đạo đức là gì. Đó là thắc mắc mà tôi sẽ không bao giờ mệt mỏi vì đeo đuổi nó bấy lâu; nó vẫn nằm trong lòng tôi. Và tôi xin ông đừng khinh miệt tôi, mà hãy suy nghĩ cho tới nơi tới chốn để nói cho tôi biết sự thật. Vì nếu có ai biết được sự thật, thì chỉ có ông thôi–và vì thế tôi phải cầm chân ông lại đây, như Proteus[1] vậy, cho đến khi ông nói mới thôi. Nếu như trước đây ông không biết chắc chắn bản chất đạo đức và vô đạo đức là gì, thì tôi tin là ông đã không bao giờ thay mặt người nô bộc ấy mà tố cáo cha già của ông là kẻ sát nhân. Ông đã không liều mình làm điều sai quấy trước tôn nhan các thần minh, và ông cũng đã không quá nể vì ý kiến người phàm. Vì thế, tôi tin chắc là ông hiểu rõ bản chất đạo đức và vô đạo đức. Vậy, ông bạn Euthyphro thân mến của tôi ơi, cứ lên tiếng nói cho hết, và đừng giấu giếm sự hiểu biết của ông nữa.

Euthyphro: Ông Socrate này, để dịp khác vậy; vì bây giờ tôi đang vội và phải đi đây.

Socrates: Ôi chao, cái ông bạn quý hóa này! Ông nỡ để tôi lại đây mà thất vọng sao? Thế mà tôi cứ tưởng ông sẽ chỉ dẫn cho tôi biết về bản chất của đạo đức và vô đạo đức, và rồi tôi sẽ thoát khỏi Meletus và lời tố cáo của hắn ta. Lẽ ra, tôi đã nói với hắn rằng tôi đã được Euthyphro soi sáng và nay đã từ bỏ những canh tân vội vàng, và những nghiên cứu hấp tấp mà tôi đã say mê đeo đuổi chỉ vì không hiểu biết, và bây giờ tôi sẽ sống tốt đẹp hơn.

Plato, *Euthyphro.* Trong *Những Cuộc Đối Thoại với Plato.* Bản dịch Anh Ngữ của Benjamin Jowett. Ấn bản lần thứ 3, tập 2. New York: Macmillian, 1892 (có cập nhật về văn phong).

CÂU HỎI ÔN TẬP VÀ THẢO LUẬN

1. Hãy giải thích Socrate đã áp dụng biện chứng pháp như thế nào và những định nghĩa do Euthyphro đưa ra:

   a) Đạo đức là những gì làm đẹp lòng các thần minh.

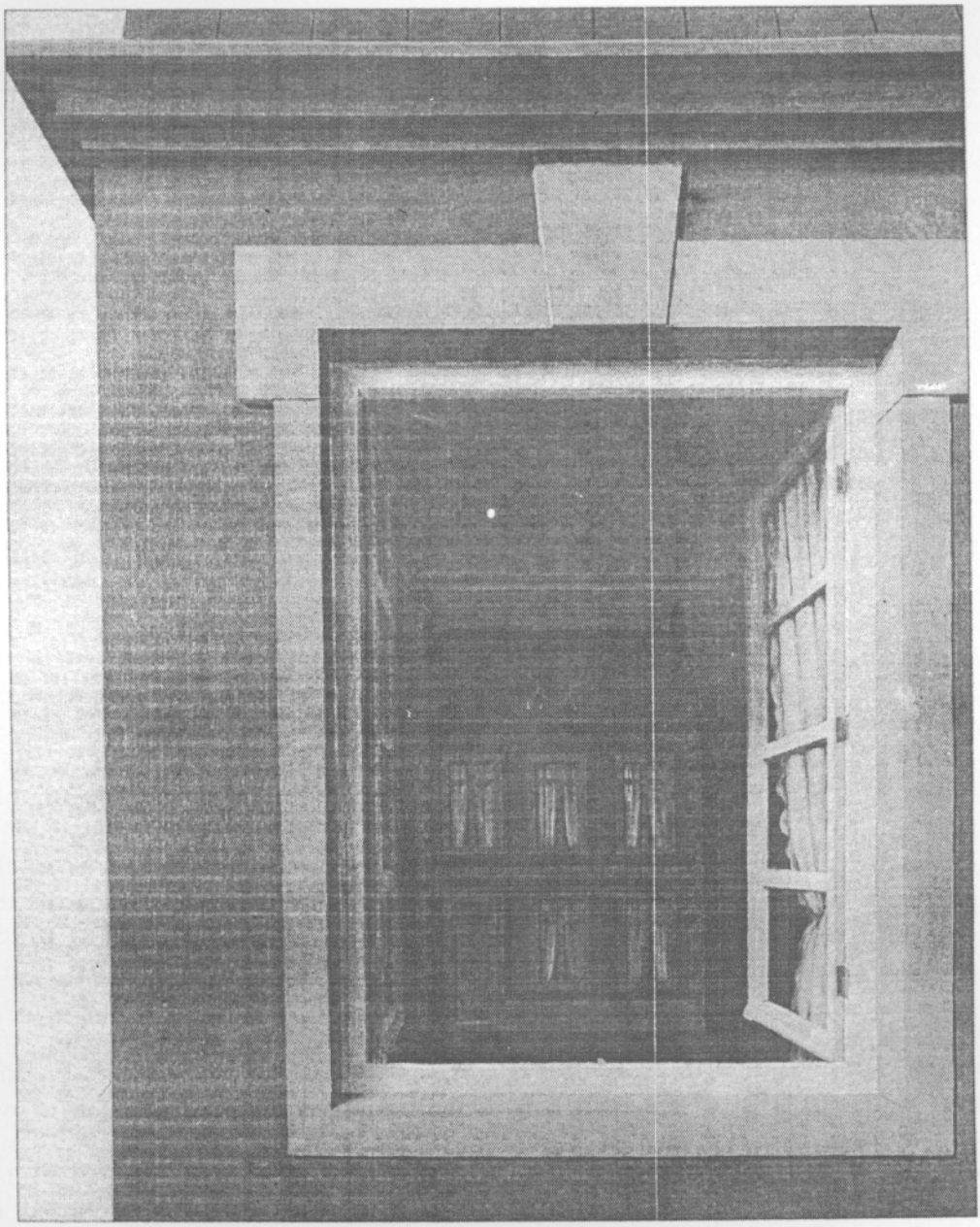
   b) Đạo đức là những gì được các thần minh yêu mến.

   c) Đạo đức là một phần công bằng phục vụ các thần minh

   d) Đạo đức là dâng hiến cho các thần minh và lãnh nhận từ các thần minh

2. Có thể xác định một hành vi là đạo đức, mà không cần biết trước đạo đức là gì không?
3. Hãy giải thích mối tương quan khác biệt giữa các thần minh và đạo đức mà người ta ngầm hiểu khi nói *một hành vi trở nên đạo đức vì được các thần minh yêu mến,* và khi nói *các thần minh yêu mến một hành vi vì hành vi ấy mang tính đạo đức.*
4. Phải chăng Socrate không thành thật khi nói rằng mình muốn học hỏi nơi Euthyphro?
5. Trong Từ Điển *New Collegiate Dictionary của Webster, in lần thứ 9,* đạo đức được định nghĩa là "nghĩa vụ trong đạo giáo." Socrate đã từng vận dụng biện chứng pháp của ông vào định nghĩa này như thế nào?

(1) Proteus là một thần biển có thể biến hóa những hình dạng khác nhau. Nếu bị giữ cho đến khi hiện nguyên hình, vị thần này sẽ trả lời các câu hỏi.



Tán dương tài Biện chứng *của René Magritte (1898–1967). Sự truy tìm tri thức dẫn tới chiếc cửa sổ; khi chúng ta mở ra, chúng ta thấy những điều mới mẻ, bao gồm những chiếc cửa sổ mới được mở ra; chúng dẫn tới nhiều cửa sổ hơn; và cứ thế tiếp tục. (Tranh dầu trên vải khổ 65 x 54cm)*

PHẦN MỘT

THUYẾT VỀ TRI THỨC

"Tôi đang ngồi đây, bên đống lửa hồng, khoác trên người chiếc áo mùa đông, đôi tay đang cầm mảnh giấy này, và v. v... Nhưng biết bao lần đang chìm trong giấc ngủ giữa đêm khuya, tôi vẫn cứ tin là có những khung cảnh quen thuộc như thế–là mình đang ngồi đây, bên đống lửa hồng, khoác trên người chiếc áo măng tô mùa đông–mà kỳ thực, tôi đang nằm trần trụi ngủ trên giường!... Cứ như thế tôi không hề nhớ được những dịp khác, tôi cũng bị lừa gạt bởi chính những ý nghĩ tương tự ấy trỗi lên trong giấc ngủ! Khi suy nghĩ về hiện tượng này kỹ hơn, tôi chợt thấy rõ là chẳng bao giờ có những dấu hiệu chắc chắn nào để nhờ đó mà người ta có thể phân biệt được tình trạng đang thức với tình trạng đang ngủ."

René Descartes

Lương tri nói cho chúng ta biết rất nhiều điều. Chúng ta biết rằng sáng mai mặt trời sẽ mọc, máy tính của chúng ta sẽ đưa ra tổng số chính xác, và nhấp thắng sẽ làm chiếc xe dừng lại. Nhưng mặc dầu chúng ta tin những điều ấy sẽ xảy ra, chúng ta có thực sự *biết* là chúng sẽ xảy ra hay không? Chẳng phải theo lý thuyết, có thể mặt trời sẽ không mọc, máy tính của chúng ta sẽ đưa ra tổng số sai, và nhấp thắng sẽ không làm chiếc xe dừng lại hay sao? Vì thế, chính xác hơn, chúng ta phải nói rằng điều chúng ta biết không phải là những điều *sẽ* xảy ra, mà là những điều *rất có thể sẽ* xảy ra. Nhưng chúng ta có thực sự biết rằng, *liệu* chúng có thể sẽ xảy ra hay không?

Phán đoán của chúng ta về khả-năng-có-thể-xảy-ra ấy luôn thừa nhận rằng, những biến cố trong tương lai sẽ rập khuôn với những biến cố trong quá khứ. Nhưng chúng ta có thực sự *biết* rằng, tương lai sẽ giống như quá khứ, hay chúng ta chỉ *tin* là sẽ mà thôi? Về vấn đề này, chúng ta có thực sự biết chuyện gì đã xảy ra trong quá khứ không? Phần đông, những xác tín của chúng ta há chẳng phải là những chuyện xảy ra trong quá khứ dựa vào những gì người khác đã nói? Chúng ta có thực sự *biết* rằng những người này đã tường thuật các biến cố quá khứ một cách chính xác, hay chúng ta chỉ *tin vào* lời họ nói? Bạn có thể trả lời rằng "Nhưng, ít ra *tôi* cũng đã từng trải nghiệm những chuyện đã qua. Tôi biết là, trước đây mỗi khi tôi nhấp thắng đủ mạnh và đủ lâu thì chiếc xe của tôi đã ngừng lại. Nhưng bạn có tuyệt đối tin chắc rằng, trí nhớ của bạn thật đáng tin cậy hay không? Nếu bạn nghĩ rằng trí nhớ của bạn thật đáng tin cậy, thì đấy là do bạn biết hay chỉ là do bạn tin mà thôi?

Mặc dầu chúng ta không tuyệt đối chắc chắn về tương lai và quá khứ, nhưng hình như 'hai năm rõ mười' là chúng ta biết hết mọi chuyện về *hiện tại*, nhất là những việc mà chính bản thân chúng ta đang trải nghiệm trong hiện tại. Ví dụ, bạn có lẽ không nghi ngờ bất cứ điều gì mà bạn đang đọc thấy trong sách này. Nhưng bạn có tuyệt đối *chắc chắn* mình đang đọc

cuốn giáo khoa của bạn không đấy? Theo lý thuyết mà nói, chẳng lẽ không có chuyện bạn chỉ *đang mơ* thấy mình đang đọc cuốn sách này hay sao? Có lẽ chuyện này cũng giống như một ý tưởng ngoại lai nào đó, vì bạn biết sự khác biệt giữa những giấc mơ và thực tại, và kinh nghiệm về việc đọc cuốn sách này thì chắc chắn là quá chặt chẽ (và có lẽ quá nản!) nên chẳng ai thèm mơ làm gì. Hơn nữa, bạn có thể nhớ đến chuyện bạn đã thức dậy hồi sáng nay. Nhưng thực tế, có chắc là không thể có chuyện bạn đang mơ? Và giấc mơ này chỉ mạch lạc hơn phần lớn các giấc mơ khác của bạn hay sao? Và cho dù bạn có thể nhớ là đã thức dậy hồi sáng nay, chẳng lẽ lại không có chuyện bạn đã thức dậy *trong một giấc mơ*, và bạn sẽ lại thức dậy thực sự trong năm phút nữa hay sao? Như bạn có thể thấy qua đoạn trích dẫn trên đây, những vấn đề loại này đã ám ảnh, quấy quả René Descartes, một triết gia người Pháp thế kỷ XVII, người đã tìm cách phân biệt rạch ròi tri thức ra khỏi niềm tin (biết và tin).

Triết học, như chúng ta đã thấy trong phần Dẫn nhập, luôn tìm kiếm tri thức về những vấn đề cơ bản của cuộc sống. Nghịch lý thay, một trong những vấn đề nền tảng về điều nó kiếm tìm tri thức, lại là chính tri thức. Ngành triết học nghiên cứu những vấn đề này, chính là *lý thuyết về tri thức*, còn được gọi là *tri thức luận (epistemology)*, một từ phát xuất từ tiếng Hy Lạp episteme (tri thức) và logos (lời nói, sự tường thuật). *Lý thuyết về tri thức (tri thức luận)* thường xuyên tra cứu những vấn đề như: *liệu* chúng ta có thể đạt được tri thức hay không, và làm thế nào chúng ta đạt được, và *liệu* có những giới hạn nào cho những gì chúng ta có thể biết.

NHỮNG YẾU TỐ CƠ BẢN CỦA LÝ THUYẾT VỀ TRI THỨC

Liệu chúng ta có thể biết

Như chúng ta đã thấy, một số điều chúng ta nghĩ rằng chúng ta *biết* là đúng, thì có thể chúng ta chỉ *tin* là đúng thôi. Nói cách khác, đối với chúng ta, những gì *có vẻ là* đúng, có thể thực tế *là không* đúng. Nếu tri thức đòi hỏi chúng ta phải biết chắc chắn một cái gì đó thực thụ như thế nào, thì liệu chúng ta có còn biết được tí gì về thế giới này hay không? Có lẽ tất cả những gì chúng ta biết chỉ là cách thức thế giới này xuất hiện ra cho chúng ta, chứ không phải thế giới này thực sự là thế nào.

Chúng ta biết rằng, đôi khi những dáng vẻ bề ngoài của chúng có thể đánh lừa chúng ta. Mặt trời có vẻ như di chuyển ngang qua bầu trời, nhưng thực ra mặt trời đứng yên trong tương quan với trái đất đang chu chuyển. Nếu chúng ta nhúng một phần cây gậy thẳng vào nước theo một góc nào đó, chiếc gậy ấy sẽ có vẻ cong. Bức hình chụp ở trang bên có vẻ cho chúng ta thấy một cây kèn clarinet to đùng được gắn vào bên hông tòa nhà, nhưng thực sự chiếc kèn clarinet ấy chỉ là một bức hoạ. Mặc dầu có những trường hợp như thế, trực giác luôn quả quyết với chúng ta rằng, dáng vẻ bề ngoài của sự vật cũng có thể cho chúng ta biết bản chất thực sự của sự vật ấy như thế nào. Ví dụ, khi chúng ta nhìn thấy trái táo, trực giác bảo rằng trái táo có vẻ đỏ vì nó thực sự *là* đỏ. Nhưng có thực chúng ta biết nó là màu đỏ không? Biết đâu nó chỉ có màu vàng nhạt, nhưng lại có vẻ đỏ, vì có một nguồn sáng đỏ nào đó đang chiếu lên trên nó. Mặc dù không có màu đỏ, làm thế nào tôi biết rằng sắc đó là một phẩm chất của chính trái táo? Có lẽ màu đỏ của trái táo đang nằm sẵn trong *người nhìn* hơn là trong trái táo. Dù sao, nếu bảo trái táo được kết hợp bởi những nguyên tử, mà nguyên tử lại vô sắc, làm sao có thể nói được là trái táo ấy có màu? Có lẽ tất cả những gì chúng ta biết được là, trái táo *đối với con người có vẻ là màu đỏ* (nói cách khác, trái táo xuất hiện ra trước thị giác của con người với màu đó). Nhưng làm sao tôi biết được

Cây kèn clarinet *của Robert Dafford (sinh ăm 1951). Trong bức hình "sự đánh lừa của thị giác" này, bích họa cây kèn clarinet trên tường khách sạn ở New Orleans (nơi khai sinh nhạc jazz), cây kèn clarinet xem ra có ba chiều, nhưng thực tế là bức họa.*

rằng những người khác khi nhìn thấy trái táo cũng nhìn ra cùng màu đỏ như tôi? Thậm chí, nếu người khác đồng ý với tôi rằng trái táo màu đỏ, thì không thể có chuyện *tôi thấy màu đỏ còn họ thấy màu xanh, và ngược lại* hay sao? Chuyện đó làm sao tôi biết chắc được?

Vậy thì, một lý thuyết về tri thức cần nói lên được vấn đề là liệu người ta có thể biết về thực tại nhiều hơn dáng vẻ bên ngoài của thực tại ấy hay không? Nếu chúng ta có thể biết được nhiều hơn thế này, thì làm thế nào người ta có được cái tri thức này? Vấn đề này đưa chúng ta tới yếu tố căn bản thứ hai của lý thuyết về tri thức.

Chúng ta biết cách nào

Các triết gia theo truyền thống phương Tây đã đề xuất ba cách lý giải tổng quát về con đường dẫn tới tri thức: chủ nghĩa

Duy lý, chủ nghĩa Thực nghiệm, và những chủ thuyết tổng hợp. *Chủ nghĩa Duy lý (Rationism* phát xuất từ tiếng La-tinh *ratio: lý do, lý lẽ)* nhấn mạnh rằng tri thức đạt được qua trí tuệ: những ý niệm bẩm sinh, trực giác, những mối tương quan giữa những ý niệm, phán đoán, suy luận v. v... *Chủ nghĩa Thực nghiệm (Empiricism* phát xuất từ tiếng Hy Lạp, *empeiria: kinh nghiệm)* nhấn mạnh kiến thức đạt được là nhờ kinh nghiệm của giác quan–nghĩa là, từ những giao tiếp của chúng ta với thế giới bên ngoài. *Những chủ thuyết tổng hợp* (không giống như hai từ ngữ *Chủ nghĩa Duy lý* và *Chủ nghĩa Thực nghiệm*, không phải là một thuật ngữ kỹ thuật) lại nhìn tri thức là con đẻ của một sự phối hợp giữa trí tuệ và giác quan, bên nào cũng đóng một vai trò quan trọng ngang nhau.

Cũng cần lưu ý rằng, tất cả hình thái chủ yếu của *Chủ nghĩa Duy lý* đều chấp nhận một số vai trò nào đó của giác quan, và tất cả hình thái chủ yếu của *Chủ nghĩa Thực nghiệm* đều chấp nhận một số vai trò nào đó của trí tuệ. Chủ nghĩa Duy lý cũng đặc biệt dành đôi chút quan tâm đến kinh nghiệm giác quan, nhưng không coi chúng hoàn toàn đáng tin cậy (giác quan đôi khi cũng đánh lừa chúng ta). Nó sử dụng kinh nghiệm giác quan như những viên đá lót đường để đạt tới những hình thái tri thức trừu tượng, cao hơn. Chủ nghĩa Thực nghiệm cũng đặc biệt sử dụng trí tuệ để xử lý kinh nghiệm giác quan, và đem lại cho những kinh nghiệm giác quan ấy tính mạch lạc và ý nghĩa, nhưng nó cũng hoài nghi tư duy trừu tượng quá xa khiến loại trừ thông tin được các giác quan cung cấp. Những lý thuyết tổng hợp chấp nhận quan điểm thực nghiệm cho rằng tâm trí có thể tìm ra ý nghĩa nơi kinh nghiệm, nhưng cũng chấp nhận quan điểm duy lý cho rằng tâm trí cũng có thể đạt tới những loại tri thức quan trọng nào đó, vượt xa kinh nghiệm giác quan. Những lý thuyết tổng hợp vẫn duy trì lập trường cho rằng cả tâm trí lẫn giác quan đều cần nhau để cung cấp tri thức cho chúng ta.

Chủ nghĩa Duy lý

Có lẽ những ví dụ rõ ràng nhất về loại tri thức mà các nhà duy lý thường nhấn mạnh chính là luận lý và toán học. Mặc dù những giác quan của chúng ta là nguồn tri thức không đáng tin cậy, nhưng luận lý giúp chúng ta đạt tới loại tri thức đích thực. Qua luận lý, chúng ta biết *nếu* một tiên đề nào đó đúng *thì* kết luận phải đúng. Ví dụ, *nếu* mọi triết gia đều rối trí, và *nếu* tôi là một triết gia, tôi cũng rối trí. Lập luận này vẫn đúng mặc dù trong thực tế không phải mọi triết gia đều rối trí–và cho dù ở đây không có triết gia nào hết. Toán học cũng cho chúng ta tri thức đích thực. Dựa trên một nền tảng bao gồm những định nghĩa và những tiên đề vốn không lệ thuộc vào một thực tại ngoại tại nào, toán học có thể giúp chúng ta xây dựng cả một khối kiến thức đồ sộ. Ví dụ, nếu chúng ta chấp nhận những định nghĩa và định đề của Euclide, nhà hình học Hy Lạp cổ đại, chúng ta sẽ biết rằng tổng các góc trong của bất kỳ tam giác nào luôn bằng hai góc vuông. Lý thuyết hình học này vẫn đúng, cho dù thế giới này không có những hình tam giác. Tri thức đạt được từ luận lý và toán học như thế được gọi là *tri thức tiên nghiệm* (priori, theo tiếng La tinh, "từ những cái đến trước") bởi tri thức loại này đi trước kinh nghiệm, hiểu theo nghĩa là độc lập với kinh nghiệm. Kinh nghiệm không bao giờ bác bỏ được một kiến thức tiên nghiệm, chỉ vì kiến thức loại này không lệ thuộc vào kinh nghiệm.

Những nguồn tri thức duy lý khác là những ý tưởng bẩm sinh và trực giác. Một số triết gia chủ trương rằng có một số nguyên lý và ý niệm nào đó đã 'được sinh ra' trong con người chúng ta (bẩm sinh là thế)–nghĩa là, hiện diện trong tâm trí chúng ta ngay lúc chào đời, như một phần của nhân tính chúng ta. Ví dụ, qua bản tính tự nhiên, chúng ta có thể có

những ý niệm về chân, thiện, mỹ, nhân, quả, hay về Thượng đế. Còn trực giác (sát nghĩa, là 'nhìn, xem, ngắm') là khả năng hiểu một điều gì đó ngay tức khắc, chỉ bằng cách để cho tâm trí lướt qua đối tượng mà không cần đi qua một quá trình lý luận hay suy diễn nào. Ví dụ, chỉ cần nhìn vào trong bản thân tôi đây, tôi có thể đạt ngay tới chỗ biết rằng tôi hiện hữu, rằng ý thức là gì, rằng cái gì tốt, cái gì xấu đối với tôi. Bằng cách kiểm tra những ý tưởng trong tâm trí của tôi, tôi có thể nhận thức ngay *một cái gì đó không thể đồng thời vừa có (hiện-hữu) vừa không có (không-hiện-hữu)*, hay *hai vật bằng với vật thứ ba thì bằng nhau.*

Chủ nghĩa Thực nghiệm

Chủ nghĩa Thực nghiệm nhìn các giác quan như nguồn khởi điểm của tri thức. Ví dụ: tôi biết rằng bên ngoài cửa sổ có một cái cây, vì tôi nhìn thấy nó; tôi biết đêm qua trời có sấm sét, vì tôi đã nghe thấy tiếng sấm. Không có gì nơi bản chất cái cây có khả năng ám chỉ cho trí tuệ biết rằng nó ở bên ngoài cửa sổ, và chúng ta không thể chỉ dựa vào ý niệm về bản chất sấm sét mà biết được đã có sấm sét đêm qua. Loại tri thức này không được gọi là tri thức tiên nghiệm, mà được gọi là *tri thức hậu nghiệm*– có nghĩa là được dựa trên kinh nghiệm (sát nghĩa La tinh, là "từ những cái đến sau"). Theo các thuyết duy nghiệm, mọi tri thức đích thực phải được xây dựng trên kinh nghiệm. Đành rằng chúng ta có sử dụng lý trí để xử lý kinh nghiệm giác quan và rút ra những kết luận từ những kinh nghiệm ấy, nhưng bất cứ ý niệm nào mà không có dấu vết là đã phát xuất từ những kinh nghiệm giác quan, thì không thể được coi là tri thức.

Những lý thuyết tổng hợp

Những chủ thuyết tổng hợp về tri thức chủ trương rằng tri giác và giác quan đều quan trọng như nhau trong quá trình tri thức. Theo những chủ thuyết này, phần lớn tri thức của chúng ta đều phát sinh từ sự phối hợp những cái nằm bên trong chúng ta và những thứ hiện hữu ở thế giới ngoại tại. Ví dụ, một chủ thuyết tổng hợp nọ quan niệm rằng chúng ta cần đến những thông tin từ thế giới bên ngoài để hoạt hóa quy trình nhận biết của tâm trí, nhưng những thông tin mà chúng ta tiếp nhận được tâm trí cấu trúc tự động và tất yếu theo những cách nào đó–và chính việc cấu trúc này là cái tạo ra ý nghĩa cho kinh nghiệm của giác quan. Cứ theo chủ thuyết ấy, chúng ta chỉ nhận biết được thế giới bên ngoài sau khi đã được lọc qua tâm trí của chúng ta, và biết tâm trí của chúng ta nhờ việc phản hồi về cách nó sàng lọc các kinh nghiệm của chúng ta về thế giới bên ngoài.

Những giới hạn của tri thức con người

Giả thiết rằng chúng ta có thể thủ đắc tri thức bằng cách nào đó (qua những tiến trình duy lý, thực nghiệm hay tổng hợp), vấn đề tiếp theo là tri thức luận phải giải quyết, xét xem tri thức của chúng ta có thể vươn được tới đâu. Liệu chúng ta có thể tin cậy vào ký ức của chúng ta để có được lượng chính xác về những điều mà chúng ta đã kinh nghiệm trước đó? Liệu chúng ta có thể biết được những gì sẽ xảy ra trong tương lai? Liệu chúng ta có còn biết được những gì *có thể* xảy ra trong tương lai, nếu những phán đoán về sự khả thể tùy thuộc vào tính đáng tin cậy của ký ức?

Có lẽ vấn đề cơ bản nhất về giới hạn của tri thức con người là liệu chúng ta có thực sự nhận biết được gì từ thế giới bên ngoài hay không? Lẽ thường mách bảo chúng ta rằng, khi chúng ta trải nghiệm sự vật từ thế giới bên ngoài, chúng ta sẽ biết được chúng như chúng thực sự là– như chúng là gì *tự thân*. Nhưng khi chúng ta phản hồi về quy trình nhận biết, dường như điều chúng ta thực biết là cách chúng *xuất hiện* cho chúng ta. Hãy nhắc lại ví dụ về trái táo. Liệu tôi có thể biết trái táo đỏ, hay chỉ là biết do tôi *kinh nghiệm*

nó là đỏ? Triệt để hơn, liệu tôi có thể biết có một trái táo nào ở đấy không, hay chỉ biết *hình như* có một trái táo ở đấy? Còn triệt để hơn nữa, liệu tôi có thể đoan chắc rằng có bất cứ thứ gì hiện hữu trong không gian và thời gian, hay chỉ là tôi có *kinh nghiệm* về các sự vật đang hiện hữu trong không gian và thời gian? Phải chăng, tôi là tù nhân của chính tâm trí của tôi, không thể nhảy ra khỏi nó để tới một vị trí trung lập, để từ đó tôi có thể kiểm tra từ đầu các ý nghĩ mà tôi có về các sự vật bên ngoài, để thấy là chúng có tương xứng không? Hay là, phải chăng tâm trí tôi có một khả năng đặc biệt (trực giác, chẳng hạn), có thể giúp nó nhìn thế giới đúng như nó là?

CÁC YẾU TỐ CỦA THUYẾT TRI THỨC

Chương 1. Ý niệm và Tri thức

Plato trong tác phẩm *Nền Cộng hòa (Republic)* đã đưa ra thuyết duy lý về tri thức. Ông đã thảo luận về sự khác biệt giữa ý niệm và tri thức, lập luận rằng mọi vật trong thế giới vật lý đang thay đổi và chưa hoàn thiện, và sự vật là ý niệm thuần túy, trong khi đó sự vật trong 'thế giới khả tri" thì vĩnh cửu và hoàn thiện, và là sự vật của tri thức đích thực. Có hai giai đoạn của ý niệm, hai giai đoạn của tri thức và quy trình tư duy hệ tại sự tiến bộ qua những giai đoạn này. Plato chủ trương tất cả chúng ta đều có khả năng bẩm sinh để đạt tới tri thức cao nhất, bằng cách dùng những thông tin do các giác quan cung cấp làm những viên đá lót đường dẫn đến kinh nghiệm về thế giới khả tri.

Chương 2. Tri thức qua Lý trí

Trong cuốn *Những Suy tư về Siêu hình học*, René Descartes đi tìm nền tảng chắc chắn tuyệt đối cho tri thức–điều mà chúng ta gọi là không thể sai lầm. Là một nhà duy lý, ông không tin những gì giác quan đem lại. Ông tìm thấy nền tảng này là sự hiện hữu của chính mình, xét như một hữu thể biết suy tư: "Tôi suy tư nên tôi hiện hữu (Cogito, ergo sum). Dựa trên nền tảng bất khả hoặc này, ông tiếp tục chứng minh Thiên Chúa hiện hữu, và thế giới bên ngoài (kể cả thân xác ông) hiện hữu. Các giác quan là những nguồn khả tín của tri thức, chỉ vì chúng ta có thể kiến tạo bằng lý luận rằng Thiên chúa không để chúng ta bị lầm lạc chung chung bởi khuynh hướng quá tin vào kinh nghiệm giác quan.

Chương 3. Tri thức qua Kinh nghiệm

Trong tác phẩm *Thẩm tra về sự hiểu biết của con người*, David Hume đã đưa ra một báo cáo rất thực nghiệm về cách thức chúng ta nhận biết: mọi tri thức đích thực phải được đặt nền tảng trên những nhận thức giác quan (tri giác). Bất cứ kết luận nào mà chúng ta rút ra từ các sự vật mà chúng ta không lĩnh hội được đều hoặc dựa vào những tương quan giữa các ý tưởng của chúng ta, hoặc vào nguyên lý nhân-quả. Nhưng vì chúng ta không bao giờ lĩnh hội được quan hệ nhân quả, chúng ta không biết gì về nó, và không thể có được tri thức chắc chắn bằng cách dùng nó để suy diễn.

Chương 4. Kinh nghiệm được Tâm trí Khuôn đúc

Immanuel Kant, trong *Phê Bình Lý trí Thuần túy*, đã lập luận rằng cả lý trí và giác quan đều góp phần quan trọng cho tri thức. Theo tri thức luận tổng hợp của Kant, mọi tri thức đều bắt đầu với kinh nghiệm, nhưng kinh nghiệm này nhất thiết phải được trí tuệ sàng lọc và khuôn đúc. Những cấu trúc mà chúng ta áp đặt lên kinh nghiệm của chúng ta bao gồm không gian, thời gian và tương quan nhân quả. Theo Kant, chúng ta không thể biết thực tại xét như tự thân nó, nhưng chỉ nhờ được tâm trí sàng lọc.

Chương 5. Tri-Hành

Trong chương này, chúng ta quay về những lý thuyết về tri thức của thế kỷ XX, tập trung vào các vấn đề khác hơn

là những tranh luận giữa những người theo thuyết duy lý, thực nghiệm cổ điển, và cả những ai đề xuất các lý thuyết tổng hợp. Trong tác phẩm *Chủ nghĩa Thực dụng*, William James, một triết gia người Mỹ, đã giải thích rằng Chủ nghĩa Thực dụng vừa là một phương pháp thẩm tra triết học, vừa là một thuyết lý về chân lý. Là một phương pháp, nó chủ trương không thể *có* sự khác biệt nào, mà theo cách nào đó, lại không *tạo ra* sự khác biệt trong thực hành. Còn xét như một thuyết lý về chân lý, Chủ nghĩa Thực dụng quan niệm việc bảo một ý tưởng là đúng, có nghĩa là bảo rằng nó đem lại một lợi ích nào đó cho cuộc sống của chúng ta.

Chương 6. Tri thức và cảm xúc

Alison M. Jaggar, nữ triết gia người Mỹ (gốc Anh) viết một bài báo "Tình yêu và Tri thức" đã phê bình triết học truyền thống phương Tây vì quá đề cao vai trò của lý trí trong quy trình nhận biết mà xem nhẹ vai trò thiết yếu của cảm xúc. Bà coi việc tán dương lý trí và miệt thị cảm xúc là do ý thức hệ, chỉ biết phục vụ lợi ích của giai cấp thống trị trong xã hội (chủ yếu là nam giới da trắng). Jaggar lập luận rằng chúng ta sẽ đạt được tri thức đầy đủ hơn về thế giới–nhất là nhờ các động năng của con người–nếu chúng ta chú ý đến các cảm xúc của các thành viên của những nhóm người cấp dưới, và tri thức sâu xa hơn này sẽ giúp phụ nữ và người da màu thêm quyền lực.

Chương 1

Ý NIỆM VÀ TRI THỨC

PLATO

Plato sinh tại Athens khoảng năm 428 trước Công nguyên. Khi còn trẻ, ông theo Socrates, một triết gia mà chúng ta đã bàn đến ở phần Dẫn nhập trên đây. Mối quan tâm đầu tiên của Plato là chính trị, nhưng chẳng bao lâu ông đâm ra vỡ mộng, nhất là khi dưới chế độ dân chủ vừa mới được phục hồi sau thời kỳ "Ba mươi Bạo Chúa" cai trị, Socrate bị vu cáo là vô tín ngưỡng và làm băng hoại giới trẻ, bị bắt, rồi bị kết án tử. Sau khi Socrate bị hành hình, Plato chuyển tới Megara gần đó được một thời gian, và có lẽ đã đi Ai Cập. Năm 388, ông viếng thăm Ý và thành phố Syracuse ở Sicily. Trở về Athens, Hy Lạp, ông sáng lập vườn Academy, ngôi trường vừa dành cho việc nghiên cứu triết học, vừa để đào tạo các chính trị gia về phương diện triết học. Plato đã dành phần lớn cuộc đời mình để giảng dạy tại vườn Academy này (Aristotle là sinh viên nổi tiếng nhất của ông), và soạn thảo những tác phẩm triết học. Ông đã thực hiện hai chuyến đi nữa tới Syracuse, năm 368 và 361, hình như nhằm mục đích biến đổi Dionysius, người cai quản thành ấy trở thành một 'quân-vương-minh-triết'. (Nếu đây là mục đích của ông, thì phải nói là ông đã thất bại). Plato qua đời tại Athens năm 347 trước Công nguyên, ở tuổi 81.

Plato là triết gia phương Tây đầu tiên đã đề xuất lý thuyết về tri thức chi tiết. Mặc dù ông bàn về tri thức trong nhiều tác phẩm của mình, nhưng phần nổi tiếng nhất của ông nằm trong cuốn *Nền Cộng hòa*. Trong tác phẩm này, ông giới thiệu hình ảnh đường phân chia, và ẩn dụ về cái hang. Plato đã viết *Nền Cộng hòa* trong thời kỳ giữa của ông, và mặc dầu Socrate đóng vai người dẫn truyện, nhưng các học giả thường cho rằng những lý thuyết được giới thiệu là của Socrate, và kỳ thực là phần Plato quảng diễn quan điểm của Socrate, hơn là những giáo huấn của một Socrate theo lịch sử.

ĐƯỜNG PHÂN CHIA

Ở cuối Cuốn VI, Plato qua nhân vật Socrate, đề nghị chúng ta tưởng tượng một đường được chia thành bốn phần, mỗi phần tượng trưng cho một *dạng thức tư duy* đặc thù. Mỗi *dạng thức tư duy* đều có *đối tượng* tư duy riêng của nó. Sự tiến triển trong tư duy hệ tại việc chuyển từ phần thấp nhất tới phần cao nhất. Sơ đồ sau đây minh họa đường phân chia mà Plato mô tả.

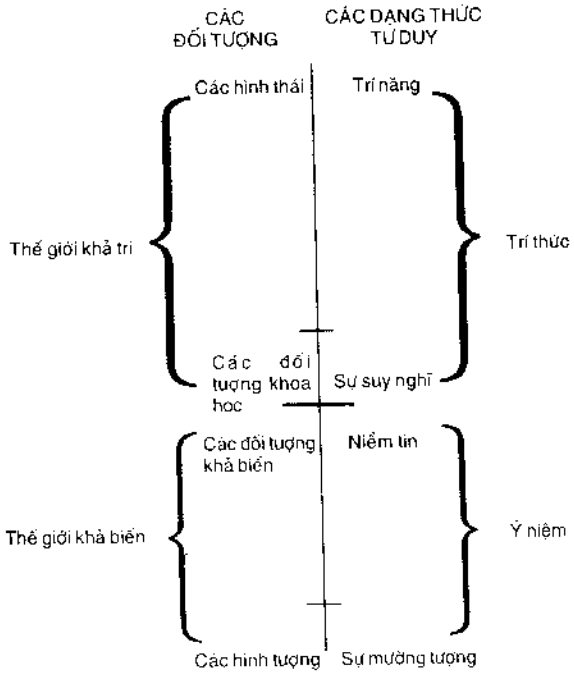
Đường chia chính của đường dọc nằm ở giữa (đường ngang), chia ra hai loại đối tượng chính (thế giới khả tri và thế giới khả kiến) với các dạng thức tư duy tương ứng (tri thức và ý niệm). Plato đã kẻ đường dọc phần trên dài hơn phần dưới, ngụ ý rằng thế giới khả tri thì thực hơn thế giới khả kiến. Những phần đỉnh của cả hai phần chính trên và dưới dài hơn những phần đáy cũng vì cùng lý do như thế: Các Hình thái (Forms) thì thực hơn các đối tượng khoa học, những sự vật

hữu hình lại thực hơn những hình tượng của chúng.

Trước khi thảo luận từng phần của đường chia này, hãy dẫn giải về đường chia chính, đường phân cách thế giới khả tri với thế giới khả kiến, và phân biệt tri thức với ý niệm, chắc sẽ có ích. Đường phân chia chính này được đặt là nền cho thuyết Hình thái của Plato.

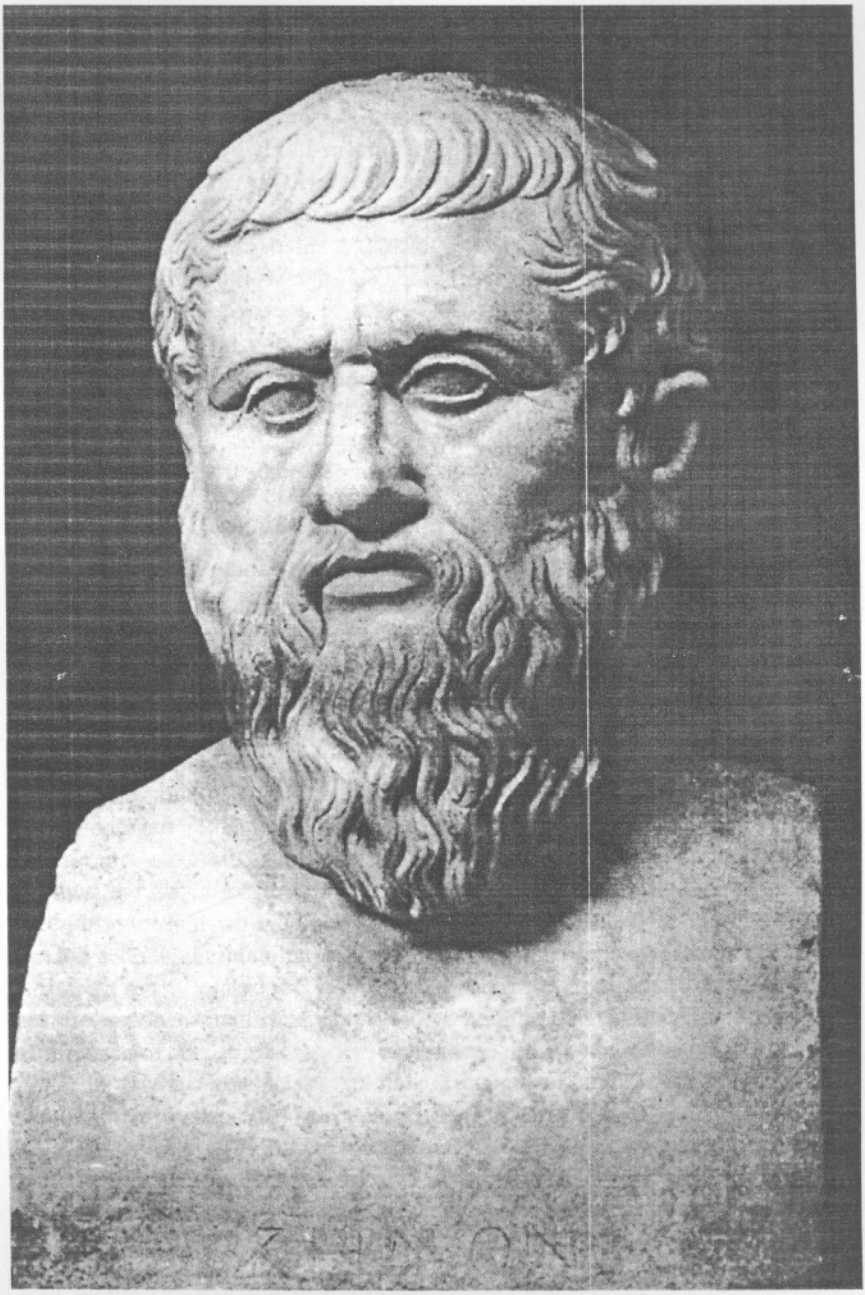
Lý thuyết về các Hình thái

Plato chủ trương rằng có nhiều cái dẫn tới thực tại hơn là những sự vật mà chúng ta có thể cảm nhận qua các giác quan. Trong khi một sự vật mà chúng ta cảm nhận là thật, nó còn *kém* thật hơn thực thể (entity) đã làm cho nó hiện hữu, và là cái mà nó là–ấy là Hình thái. Hình thái là yếu tính phi vật chất–một thực thể bất biến, vĩnh cửu, và chỉ trí tuệ mới nắm bắt được. Ví dụ, Hình thái của cái cây (tính cây, cái cây tuyệt đối, cái cây tự thân) là cái làm cho cây là cây, và làm cho nó hiện hữu. Không giống như những cây khả giác [sensible] (có thể cảm giác được [sense-able]), nó sẽ không bao giờ thay đổi, sẽ không bao giờ chết đi, và không ai có thể thấy, sờ mó, nếm, ngửi, hay nghe thấy được. Thế giới khả kiến bao gồm mọi Hình thái, trong khi thế giới khả tri gồm mọi sự vật đặc thù, vật chất. Chỉ có một Hình thái cho mỗi loại sự vật (tính cây, tính tam giác, công lý và .v.v...), nhưng có nhiều trường hợp cá biệt của các sự vật đặc thù (các cây, những tam giác, các hành động công bằng v.v...). Một số các học giả liên hệ các Hình thái của Plato với những Ý niệm (Ideas) (một cách chuyển tự của người Hy Lạp, *idea* là một trong những thuật ngữ mà Plato dùng để gọi các Hình thái), nhưng đó là sự lầm lẫn, vì từ ngữ "idea" trong tiếng Anh hàm ý một thứ gì đó hiện hữu chỉ ở trong tâm trí của một ai đó, trong khi các Hình thái của Plato hiện hữu độc lập với tâm trí.



Đường Phân chia của Plato

Tại sao lại thừa nhận thế giới các Hình thái? Tại sao lại nói là có một cái gì đó hiện hữu bên ngoài thế giới khả tri này và gồm những sự vật đặc thù? Một lập luận Plato thường dưa ra là người ta cần được giải thích tại sao một số vật được gọi cùng một tên. Chúng ta hãy trở lại thí dụ về cây. Khi chúng ta nhìn ra ngoài và thấy cây sồi, cây thích, và cây láng cò, chúng ta nhận ra chúng đều là cây. Việc chúng ta xếp cả ba vật này vào cùng phạm trù (category) không phải tùy tiện (nếu chúng ta thấy một hòn cuội nằm kế một trong các cây này, chúng ta cố gọi *nó* là cây), nhưng phải có cái gì đó mà cả ba cây cùng có cái chung–cái mà hòn cuội không có. Vậy, chúng có chung cái gì? Thoạt đầu, câu trả lời xem chừng hiển nhiên: các vật giống vỏ và các lá. Nhưng vỏ và lá *nào* khiến chúng cùng có cái chung–sồi, hay thích, hoặc láng cò. Rõ ràng, chúng không có vỏ hay lá đặc thù, vật chất cùng chung. Câu trả lời của Plato là, cái làm cho các cây ấy có cùng cái chung là tính cây (treeness), Hình thái của cây. Nếu sồi, thích và láng cò *quả thực* là cây, chúng phải *thực* có điểm nào đó chung, và thực thể (real thing) mà chúng có chung



Plato

là tính cây. Vì tính cây (không giống cây đặc thù) không hiện hữu trong thế giới khả kiến, chúng ta không thể thấy nó bằng mắt của chúng ta. Nhưng tính cây hiện hữu trong thế giới khả tri, và có thể được trí tuệ chúng ta nắm bắt. Và vì chúng ta *nắm bắt* điều gì đó bằng trí tuệ của chúng ta khi chúng ta hiểu yếu tính của cây, yếu tính của cây phải là thật–vì làm sao chúng ta có thể nắm bắt điều không hiện hữu?

Lập luận về các Hình thái này có lẽ rõ nhất trong toán học. Hãy xem những con số và những hình tam giác. Thực sự *có* những vật như thế, nếu không, toán học chẳng là gì cả. Thí dụ, số 2 phải hiện hữu, nếu không không thể có hai quả táo, hai quả cam, hai con ngựa. Các tam

giác phải là thật, nếu không, tam giác đều, tam giác nhọn và tam giác tù là những đa giác có ba cạnh không ở cùng một phạm trù. Thế nhưng, chưa ai thấy số 2 hay tính tam giác; chúng ta có thể thấy các cặp vật thể vật chất, và những tam giác đặc thù, mà không phải Hình thái của 2 hay Hình thái của tam giác. (Nói đúng ra, chúng ta cũng chẳng thể thấy một tam giác đặc thù, vì tam giác được ba đường cấu thành, mà những đường này không có bề rộng; tất cả những gì chúng ta thấy chỉ là *hình tượng* của một loại tam giác đặc thù).

Những sự vật trong thế giới khả kiến luôn biến dịch, hiện hữu trong không gian và thời gian, nên bất toàn, trong khi những vật thể trong thế giới khả tri thì bất biến, hiện hữu ngoài không gian và thời gian, và hoàn hảo. Cho dầu một cây đặc thù có thể là một mẫu vật tuyệt vời, nó sẽ chẳng thể tránh khỏi các khiếm khuyết–nếu không có khiếm khuyết nào đi nữa, nó vẫn có khiếm khuyết của sự hư nát và sự chết. Trái lại, Hình thái của cây là hoàn hảo: nó chứa đựng đầy đủ tính cây, đồng thời vĩnh viễn, vượt trên những giới hạn của không gian và thời gian.

Theo sự so sánh của đường phân chia, sự phân biệt giữa thế giới khả kiến và thế giới khả tri được thể hiện bằng đường ngang ở giữa. Sự phân biệt chính về *các đối tượng* của tri thức, khớp với sự phân biệt chính về các *phương thức* tư duy: quan điểm và tri thức. Những phân chia chính về các đối tượng và các phương thức này được tự phân chia, tạo ra bốn loại đối tượng và phương thức tư duy. Giờ chúng ta quay lại sự phân tích mỗi phần trong bốn phần của đường chia. Vì Plato có ý dùng đường này để minh họa sự tiến bộ về nhận thức, chúng ta sẽ bắt đầu với phần thấp nhất, và kết thúc với phần cao nhất.

Sự mường tượng

Hình thức hời hợt nhất của hoạt động trí tuệ là sự tưởng tượng, được Plato xếp ở mức thấp nhất của đường phân chia. Ở trình độ này, trí năng đối diện với một hình ảnh –vốn là một cái gì đó trong lớp vật thể có ít thực-tại-tính nhất–và trí năng thường nhầm lẫn hình ảnh đó với thực tại. Ví dụ, một đứa bé nhìn thấy cái bóng con chó, và cứ nghĩ là con chó thật, hay nhìn bức họa vẽ một bông hoa, lại cứ tưởng là bông hoa thật. Đứa bé ấy bị nhầm lẫn gấp hai lần, vì những cái bóng và những bức họa là hai bước khác biệt khỏi thực tại. Cái bóng là hình ảnh của một con chó đặc thù nào đó, và bức họa là một hình ảnh của một bông hoa đặc thù nào đó. Nhưng con chó đặc thù đó và bông hoa đặc thù ấy cũng chỉ là những hiện thân bất toàn của Hình thái con chó và Hình thái hoa. Nói tóm lại, cái bóng hay bức họa chỉ là những hình tượng của những hình tượng. (Nếu Plato viết vào thời nay, có lẽ ông dã dùng kỹ thuật tạo ảnh ba chiều và "thực tế ảo", thay vì những từ ngữ cái bóng và bức họa để minh họa hoạt động tưởng tượng của trí năng.)

Plato không mấy quan tâm đến việc chúng ta bị lường gạt bởi những hình tượng của vật thể (như chó và hoa) cho bằng bị lừa dối về những giá trị, như công lý và lòng dũng cảm. Thật đáng tiếc, khi lầm lẫn Công lý với Hình thái, thì linh hồn con người và xã hội còn gặp nhiều nguy hiểm thực sự hơn là khi nhầm lẫn *hình tượng* của một công lý nào đó (nghĩa là, một hành vi chưa phải là một trường hợp công lý, nhưng chỉ có vẻ là công bằng thôi) lại được coi là thực thể. Khi kết án Socrate, bồi thẩm đoàn đã tự lừa dối mình qua thái độ cứ nghĩ rằng hình tượng của họ về một hành vi công bằng là một hành vi công lý.

Niềm tin

Khi đi ngược lên đường phân khúc, chúng ta di chuyển từ tưởng tượng đến tin tưởng. Khi tin, chúng ta thừa nhận một trường hợp đặc thù của Hình thái là hoàn toàn có thực. Dường như là chuyện lạ, khi Plato lại sử dụng từ ngữ "tin

tưởng", thay vì "tri thức", để mô tả trạng thái cảm nhận của trí năng qua việc nhìn những vật thể thực thụ, vì chúng ta có khuynh hướng cảm thấy rất rõ tính chất chắc chắn khi quan sát các vật thể. Nhưng, như chúng ta đã biết, Plato chủ trương rằng các vật thế không thật như các Hình thái mà chúng hiện thân một cách bất toàn. Tương tự, không có trường hợp công lý, hay vẻ đẹp nào–cho dù có công bằng hay xinh đẹp đến đâu đi nữa–lại thật như tự thân công lý, và tự thân vẻ đẹp.

Tư duy

Bước từ tin tưởng lên trình độ suy tưởng là chuyển từ thế giới khả giác đến thế giới khả tri, từ lãnh vực ý niệm tới lãnh vực tri thức. Tưởng tượng và tin tưởng chưa phải là tri thức, vì dù chúng ta có *ý niệm* rằng các đối tượng của những dạng thức tư duy là thực hoàn toàn, chúng vẫn không thực. Theo Plato, chúng ta chỉ có thể *biết* những sự vật là bất biến và thực hoàn toàn, và vì thế cho nên không có gì trong thế giới khả giác này lại có thể là đối tượng của tri thức.

Trạng thái của lý trí mà Plato gọi là "suy tưởng" thì có tính chất đặc biệt đối với các nhà khoa học. Các nhà khoa học nghiên cứu những vật thể hữu hình, nhưng họ lại hiểu chúng như những biểu tượng của một thực tại mà con người có thể nghĩ tới, nhưng không thể nhìn thấy được. Một nhà hình học có thể nghiên cứu những hình ảnh hữu hình (của các tam giác, chẳng hạn), nhưng nhà toán học này chỉ chủ yếu quan tâm đến Hình thái của tam giác mà những tam giác đặc thù kia vay mượn. Nhà hóa học nọ có thể thí nghiệm với những hợp chất đặc thù, nhưng lại chỉ quan tâm những quy luật tổng quát mà những thí nghiệm này vén mở ra.

Plato giải thích rằng sự suy tưởng là dạng thức tư tưởng xuất phát từ những giả thiết. Nhắc đến giả thiết, Plato có ý nói đến một chân lý được thừa nhận là hiển nhiên, nhưng thực ra còn phải dựa vào một chân lý nào đó cao hơn. Các nhà khoa học xử lý những vấn đề của họ như thể chúng là những chân lý độc lập, không xét đến những tương quan của chúng với những chân lý khác. Suy tưởng không phải là dạng thức tư duy cao nhất, vì nó không hiểu trọn vẹn *vì sao* các chân lý của nó là đúng.

Trí năng

Khả năng cao nhất của lý trí là khả năng nắm bắt các Hình thái một cách trực tiếp, không cần dựa vào tính chất biểu tượng của các vật thể hữu hình. Plato gọi dạng thức tư duy này là trí năng. Trí năng không như suy tưởng, không dùng đến những giả thiết. Khi chúng ta nắm bắt Hình thái thuần túy, chúng ta hiểu quan hệ của nó với mọi Hình thái khác. Và nhờ thế, với mọi thực tại, trí năng cho chúng ta cái nhìn về tính đồng nhất của toàn bộ thực tại và làm lý trí thỏa mãn hoàn toàn.

Đối với Plato, khả năng biết các thực tại cao nhất (những Hình thái) như chính chúng, và không đơn thuần như được hiện thân trong những sự vật đặc thù, hay được người khác hình dung ra, là một phần của thiên tư tự nhiên của con người. Plato diễn giải trong các đối thoại của ông (cuốn Meno và cuốn Phaedo) là linh hồn của chúng ta có thể nhận ra những Hình thái, vì linh hồn hiện hữu trong thế giới các Hình thái trước khi chúng ta được sinh ra. Sau khi linh hồn của chúng ta được kết hợp với một thân xác và đi vào thế giới khả giác này, chúng ta kinh nghiệm những vật thể đặc thù (một con ngựa đặc thù, một hành vi can đảm đặc thù, và .v.v...) là những hiện thân bất toàn của những hình thái tương ứng với chúng. Khi chúng ta kinh nghiệm một vật thể đặc thù, chúng ta được nhắc nhớ trong thẳm sâu linh hồn chúng ta về Hình thái (tự thân con ngựa, tự thân lòng can đảm, và .v.v...) Plato giải thích rằng, tri thức là sự tái chọn lựa cuối cùng (sự hồi tưởng),

và quá trình tái chọn lựa được biện chứng pháp trợ lực (đã bàn trong phần Dẫn nhập của sách này).

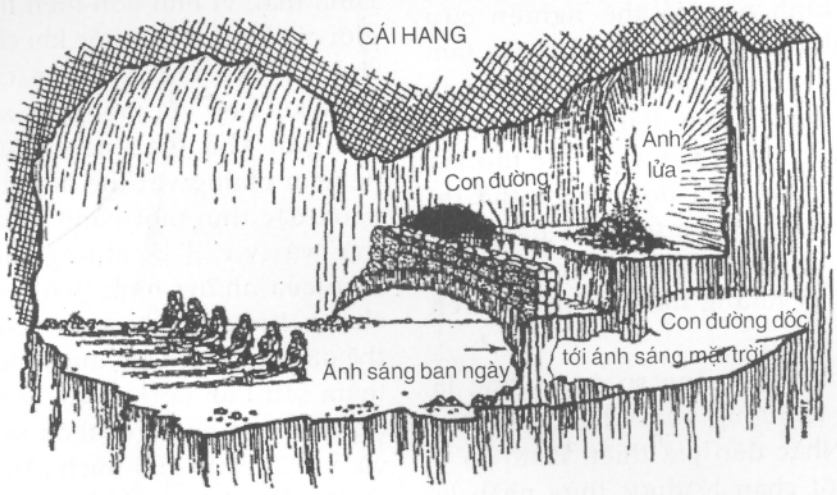
CÁI HANG

Trong Cuốn VII của tác phẩm *Nền Cộng Hòa*, Plato đã minh họa lý thuyết về đường phân chia bằng một ẩn dụ về những tù nhân bị nhốt trong một cái hang lớn. Plato (một lần nữa lại qua miệng của Socrate) yêu cầu chúng ta tưởng tượng những con người mà từ thuở thơ ấu đã bị xích tay và cổ trong một cái hang, không thể cử động đầu của họ, họ không thể thấy người bên cạnh họ; tất cả những gì họ thấy được chỉ là bức tường của cái hang, trước mặt họ. Ở phía trên và sau lưng những tù nhân này là một lối đi (con đường) có một bức tường thấp dọc theo lề. Có nhiều người qua lại trên lối đi ấy, vác theo những vật làm bằng gỗ và đá, được đẽo gọt hình những con thú và con người. Phía sau con đường là một ngọn lửa, và xa hơn nữa, về phía sau, là cửa hang. Ngọn lửa chiếu những cái bóng của những vật thể giả tạo lên bức tường trước mặt những tù nhân (xem sơ đồ ở trang sau). Những tù nhân không thấy những cái bóng của những người mang vác những đồ vật, vì bóng của họ bị bức tường thấp che khuất. Vì những tù nhân chỉ thấy bức tường, và những cái bóng được chiếu trên đó, họ cho rằng những cái bóng là những vật thể thật, mà không nghĩ rằng chúng chỉ là những hình tượng của những sự vật khác.

Thả tù nhân

Plato đưa ra câu hỏi, "Chuyện gì sẽ xảy ra nếu như một trong những tù nhân này (theo Plato là nam tù nhân) được tháo xiềng xích và buộc phải đứng lên, quay vòng, và đi về phía ánh lửa? Ánh sáng sẽ làm cho mắt anh ta bị thương tổn, và nếu bắt anh ta nhìn vào những vật thể di động trên bức tường thấp, anh ta sẽ thấy khó mà nhìn được chúng hơn những cái bóng mà anh vẫn nhìn thấy từ thời thơ ấu. Nếu người ta bắt anh ta nhìn thẳng vào ánh lửa, chắc chắn anh ta sẽ quay đi, và quay lại nhìn những cái bóng, vì anh ta có thể nhìn rõ hơn và thoải mái hơn.

Giả sử tù nhân ấy không được phép quay lại, và bị kéo lên con đường dốc tới cửa hang, bị đưa ra ánh mặt trời, và người ta bảo rằng những vật thể ngoài hang là thật. Ánh mặt trời làm mắt anh ta nhức nhối đến nỗi anh ta không thể thấy bất cứ vật thể nào mà người ta bảo là có thật. Nhưng rồi, đôi mắt anh ta cũng quen dần với thế giới tràn ngập ánh sáng bên ngoài hang. Trước hết, anh ta có thể thấy những cái bóng do mặt trời rọi lên các



Cái hang của Plato

sự vật, và có thể nhận ra vài trong số những cái bóng này. Chẳng hạn, anh ta sẽ lưu ý rằng, cái bóng người giống như hình dạng mà anh ta đã thấy trên tường trong cái hang. Một khi mắt đã điều tiết hơn nữa với sự chói chan ở thế giới bên ngoài hang, anh ta có thể nhìn vào những phản chiếu của vật thể trong nước. Đây là một tiến bộ chính yếu trong nhận thức của anh ta, vì những gì xưa kia anh ta biết chỉ như trạng thái mập mờ, tối đen, không phân biệt được, giờ xuất hiện rõ hơn và có màu sắc hơn. Kế tiếp, anh ta có thể nhìn vào bầu trời đêm và thấy các vì sao, mặt trăng, và các hành tinh. Cuối cùng, người tù được giải phóng sẽ có thể ngước nhìn lên bầu trời vào ban ngày mà nhìn ngắm cái vật sáng, hơn hết tất cả–chính là mặt trời. Anh ta sẽ nhận ra rằng, mọi vật thể trên trái đất này là khả kiến nhờ có mặt trời, và mặt trời giải thích các mùa trong năm, và cuối cùng là sự hiện hữu của muôn loài.

Trở lại hang

Nhờ ra khỏi hang, tù nhân kia hiểu những gì anh ta và các bạn tù của anh đã cho là thật, chỉ là những cái bóng–và những cái bóng ấy không phải của những vật thật, mà của những vật giả tạo. Anh ta có thể gợi lại điều mà những người trong hang coi là khôn ngoan, và cách họ trao giải thưởng cho những ai có thể nhớ được thứ tự những cái bóng xuất hiện, và cho những ai đoán được những cái bóng nào kế tiếp. Anh ta không còn ghen tỵ với những tù nhân đã nhận được các vinh dự trong hang nữa, nhưng thay vào đó, lại thương hại họ.

Nếu người-tù-được-giải-phóng kia quyết định quay lại hang để trở về nơi anh ta đã từng bị xiềng xích, anh ta có thể khó nhìn thấy gì, vì hiện đôi mắt của anh không còn quen với bóng tối nữa. Anh ta sẽ quờ quạng khi phải thử lại với những cái bóng trên tường. Các bạn bè sẽ chế nhạo anh ta, bảo rằng thị lực rất tốt của anh đã bị hư vì đi ra khỏi hang. Nếu anh ta ra sức giải thoát bạn bè khỏi bị xiềng xích, và dẫn họ tới ánh sáng ban ngày, biết đâu họ sẽ tìm cách giết anh ta.

Tri thức và giáo dục

Câu chuyện về cái hang của Plato là một ẩn dụ về tri thức và giáo dục (từ "giáo dục" trong tiếng Anh 'educate' phát xuất từ tiếng Latinh *educere* [e-ducere], có nghĩa là "dẫn ra, dẫn tới"). Những tù nhân trong hang tượng trưng cho những người thiếu tri thức thực, nhưng không biết mình thiếu; còn người được giải thoát khỏi xiềng xích và được dẫn ra ánh sáng ban ngày là đại diện người được giáo dục nhờ thấy được những vật thực hơn từ trước đến giờ, thực hơn những cái bóng mà họ đã thấy trong hang; và cuối cùng, mặt trời, vật thể thực nhất trong mọi vật, vì mặt trời làm cho mọi vật khác hiện hữu. Để trở nên có giáo dục, đồng nghĩa với việc vượt qua con đường từ *ý niệm đến tri thức*, để tiến từ những gì chỉ *có vẻ* thật đến những gì thực sự *là* thật.

Ẩn dụ này cho thấy rõ vai trò của một nhà giáo dục, là không đặt để tri thức vào trong tâm trí con người (người giải thoát tù nhân trong ẩn dụ này không đặt để thị lực vào mắt người tù), nhưng là hướng tâm hồn con người về phía thực tại (như người giải phóng kia xoay cơ thể người tù về phía những vật thể thực hơn). Giống như mắt có khả năng bẩm sinh để nhìn, tâm hồn con người cũng có năng lực bẩm sinh để đạt được tri thức.

Plato có ý định dùng câu chuyện về cái hang làm cách giới thiệu ngoạn mục về thuyết tri thức, mang tính trừu tượng hơn theo hình ảnh đường phân chia trước đó. Những nét tương đồng thể hiện như sau. Những tù nhân nào nhầm lẫn các cái bóng của những vật giả tạo là thực tại, thì còn nằm ở đáy đường phân chia. Dạng thức tư duy của họ mới chỉ là *tưởng tượng*, vì họ tin rằng các hình tượng (những cái bóng) của hình tượng (những vật giả tạo) là thật hoàn toàn. Người tù được giải thoát khỏi xiềng xích, và nhờ đó đã thấy những vật giả tạo in thành những cái bóng,

tin những vật thể ấy là thực, thì mới đạt tới trình độ *tin tưởng*. Việc người tù đi ngược lên, từ bên trong hang tới thế giới bên ngoài, tượng trưng cho việc dịch chuyển từ *thế giới khả giác* sang *thế giới khả tri*, từ ý niệm tới tri thức, và những vật thật bên ngoài cái hang tượng trưng các Hình thái. Kinh nghiệm về sự vật của người tù được giải thoát khỏi những cái bóng, và những thứ phản chiếu trong nước thay cho việc *suy tưởng*, chính là dạng thức tư duy kinh nghiệm về các Hình thái qua việc giáp mặt những vật thể đặc thù, nhưng không quan hệ với mọi Hình thái khác. Việc thấy những vật thật biểu tượng *trí năng*, dạng thức tư duy có khả năng nắm bắt trực tiếp các Hình thái và trong tương quan với toàn bộ thực tại. Thành công lớn nhất của người tù được giải thoát, là thấy được mặt trời. Mặt trời tượng trưng cho Hình thái về sự thiện. Giống như mặt trời làm cho thấy rõ sự hiện hữu của những vật thể khác bên ngoài hang, thì Hình thái về sự thiện cũng làm cho các Hình thái khác khả tri và hiện hữu như vậy.

Không có sự song hành trong phép so sánh của đường phân chia đối với phần cuối của ẩn dụ cái hang, ẩn dụ diễn giải số phận người tù đã được giải thoát sẽ ra sao, nếu anh ta quay lại hang, và cố nói cho những người khác những vật thể thực hơn những cái bóng trên tường. Phần này của ẩn dụ về cái hang không có phần đối chiếu ở đường phân chia, vì nó không phải là phần chính thức của thuyết tri thức của Plato. Nhưng nó chỉ là một ám chỉ chua chát của Plato về số phận của thầy mình là Socrate, người đã bị dân thành Athen sát hại với tội danh làm băng hoại đầu óc (của lớp trẻ).

BÀI ĐỌC
Nền Cộng hòa
Plato

CUỐN VI

[Socrate hỏi Glaucon], Thế giới khả giác và thế giới khả tri, con đã hình dung thật rõ hai trật tự sự vật này chưa?

Dạ thưa thầy, rồi ạ.

Con hãy lấy một đường thẳng, chia làm hai phần không bằng nhau, phần này tượng trưng cho trật tự khả giác, phần kia tượng trưng cho trật tự khả tri; và một lần nữa, con hãy chia mỗi phần theo cùng một tỷ lệ, tượng trưng cho những mức độ tương đối rõ ràng hay mù mờ. Rồi một trong hai phần trong thế giới khả giác [tức là một trong bốn phần của toàn thể đường thẳng đó] sẽ đại diện cho những hình tượng. Nhắc đến những hình tượng, trước hết ta muốn nói đến những cái bóng, và rồi đến những hình ảnh phản chiếu trong nước, những mặt phẳng bóng láng, và mọi vật cùng loại như thế, con hiểu không?

Vâng, con hiểu.

Hãy dành phần thứ hai [của cả đường thẳng] đại diện cho những vật thể thực thụ, mà trong số đó trước tiên phải kể là những vật giống nhau, những sinh vật như chúng ta, và tất cả những công trình của thiên nhiên hay của bàn tay con người.

Chính thế.

Con có thể chia theo tỷ lệ sao cho thế giới khả giác được chia tương ứng với những mức độ của thực tại và sự thật, để sự tương đồng bám sát nguyên bản theo cùng tỉ lệ, như phạm vi của những diện mạo và niềm tin đối với phạm vi tri thức, được không?

Được ạ.

Bây giờ chúng ta hãy nghĩ cách chia phần đại diện cho thế giới khả tri. Có hai khu vực. Ở khu vực đầu [phần thứ ba của cả đường thẳng], đối tượng của lý trí là những hình tượng thực mà chính chúng đã có các hình ảnh trong thế giới khả giác; và nó được thôi thúc theo đuổi việc thẩm tra khởi từ những giả thiết, và không phải đi tới một nguyên lý, nhưng là lần tới một kết luận. Ở khu vực thứ hai [phần thứ tư của cả đường thẳng], lý

trí chuyển theo hướng khác, từ một giả thiết lên tới một nguyên lý không có tính giả thuyết–và nó không sử dụng những hình tượng đã được dùng ở phần khác, nhưng chỉ sử dụng những Hình thái, và thực hiện việc thẩm tra chỉ bằng chính phương tiện của nó.

Con không hiểu ý thầy là gì.

Vậy chúng ta nói lại nhé; điều ta vừa nói sẽ giúp con hiểu. Dĩ nhiên, con vẫn biết là các học trò của những môn như hình học, số học, bắt đầu bằng cách đưa ra những con số lẻ và chẵn, hay những con số khác nhau và ba loại góc, cùng những dữ kiện khác về từng môn. Những dữ kiện này được họ thừa nhận; và, một khi đã chấp nhận chúng như những giả thiết, họ không cảm thấy cần giải thích cho bản thân họ hay cho bất cứ ai khác, nhưng cứ coi chúng như cái tự thân hiển nhiên. Rồi, khởi đi từ những giả thiết này, họ đi tiếp cho tới khi họ đạt được, bằng những bước kiên trì, mọi kết luận mà họ đã đề ra để nghiên cứu.

Vâng, con biết điều đó.

Con cũng biết là họ sử dụng những hình ảnh hữu hình và chuyện trò về chúng, mặc dầu những gì họ thực có trong đầu là những nguyên bản của cái mà những hình ảnh này mô tả bằng hình tượng. Ví dụ, họ không lý luận gì về hình vuông và đường chéo đặc thù mà họ vừa vẽ ra, nhưng lại bàn bạc về *sự* vuông và *sự* chéo; những trường hợp khác cũng vậy. Những sơ đồ mà họ vẽ, cùng những kiểu mẫu họ tạo nên là những vật thể thực, những vật thể có thể có những cái bóng, hay những hình ảnh của chúng trong nước, trong khi các học trò đang tìm cách thấy được những thực tại vốn chỉ có tư duy mới có thể hiểu nổi.

Thưa thầy, đúng thế.

Thế thì, đây là nhóm đối tượng mà ta gọi là vật thể khả tri, nhưng có hai đặc tính. Thứ nhất, trong khi nghiên cứu chúng, trí tuệ bị thôi thúc sử dụng những giả thiết, và vì không thể vượt lên trên chúng, nên không đi tới nguyên lý tiên khởi. Thứ hai, vì sử dụng khi hình dung, những vật thể thực có với những hình tượng của chính chúng trong phần dưới chúng [phần thứ hai của cả đường thẳng], và cũng là những vật thể khi so sánh với những cái bóng và những hình ảnh phản chiếu ấy, được cho là chắc chắn hơn và do đó có giá trị hơn.

Con hiểu. Thầy muốn nói đến chủ đề của hình học và các nghệ thuật tương tự.

Rồi qua phần thứ hai của thế giới khả tri [phần bốn của cả đường thẳng], con có thể hiểu thầy có ý nói đến toàn bộ điều một mình *lý trí* vẫn hiểu được, qua sức mạnh của biện chứng pháp, khi nó sử dụng những giả thiết, không phải là những nguyên lý đầu tiên, mà là những *giả thuyết* theo nghĩa đen, những sự vật "được đặt xuống" để *lý trí* có thể lướt lên trên chúng suốt con đường, cho đến lúc đạt tới một cái gì đó không phải là giả thuyết, mà là nguyên lý của tất cả; và khi đã nắm bắt điều này, lý trí có thể quay về, bám chặt những kết quả nào phải tùy thuộc vào nó, để cuối cùng đi tới một kết luận mà không bao giờ sử dụng bất kỳ đối tượng khả giác nào, trái lại chỉ sử dụng những Hình thái, và chuyển từ Hình thái này tới Hình thái khác, rồi kết thúc với các Hình thái.

Con hiểu, nhưng thưa thầy, con chưa hiểu hoàn toàn; vì trình tự mà thầy diễn tả nghe như một đại công trình. Có điều, con thấy thầy muốn phân biệt lãnh vực thực tại khả tri, được biện chứng pháp nghiên cứu, như có sự chắc chắn và chân thực cao hơn vấn đề chủ đề của "nghệ thuật," như người ta vẫn gọi thế, những lãnh vực coi các giả thiết của chúng như những nguyên lý ban đầu. Quả những học trò của các khoa nghệ thuật này bị thôi thúc thực tập tư duy bằng cách chiêm ngắm những đối tượng mà các giác quan không thể nhận biết được. Nhưng vì chúng bắt đầu khởi đi từ những giả thiết mà

không quay về nguyên lý ban đầu, con không coi chúng đã đạt được sự hiểu biết đích thực về những vật thể ấy, mặc dầu chính những vật thể ấy, khi được kết nối với nguyên lý ban đầu là khả tri. Và con nghĩ, thầy sẽ không gọi trạng thái lý trí của các học trò môn hình học và các môn nghệ thuật khác là *khả năng hiểu biết*, mà gọi nó là *sự suy tưởng*, là cái gì đó nằm giữa khả năng hiểu biết và sự chấp nhận đơn thuần các diện mạo.

Thầy đã nói rồi đấy, con đã hiểu thầy khá rõ. Và giờ con có thể nhớ kỹ bốn trạng thái này của lý trí: *khả năng hiểu biết* là cao nhất, *suy tưởng* xếp thứ nhì, *tin tưởng* là thứ ba, và *tưởng tượng* là cuối cùng. Con cũng có thể sắp xếp những trạng thái này theo tỷ lệ, gán cho mỗi trạng thái một mức độ chắc chắn và rõ ràng, tương ứng với hạn độ mà ở đó các vật thể chiếm hữu thật sự và thực tại.

CUỐN VII

Kế tiếp, thầy bảo đây là một ẩn dụ minh họa những mức độ mà bản tính của chúng ta có thể được soi sáng hoặc không được soi sáng. Hãy tưởng tượng thân phận của những người sống trong loại hang động sâu dưới đất, có một lối vào hướng ra ánh sáng và một lối đi dài xuôi vào hang. Những con người này đã ở đây từ thời thơ ấu, bị xiềng chân và cổ để họ không thể cử động và chỉ có thể nhìn thấy những gì đàng trước họ, vì xiềng xích sẽ không cho phép họ quay đầu lại đàng sau. Cao hơn một chút là một ngọn lửa đang cháy ở đàng sau họ. Và giữa những tù nhân ấy với ngọn lửa là một lối đi có một bức tường thấp xây dọc theo nó, giống như một bức màn che ở buổi diễn rối, dùng để che khuất những người trình diễn trong lúc họ biểu diễn các con rối ở trên cao.

Thưa con hiểu [Glaucon].

Bây giờ đàng sau bức tường thấp, con hãy tưởng tượng những người mang theo đủ loại vật thể giả tạo, gồm các hình nhân, hình thú bằng gỗ, hay bằng đá, hoặc các chất liệu khác, giơ lên cao khỏi bức tường. Dĩ nhiên, một số người nói năng, số khác thì yên lặng.

Quả là một bức tranh lạ lùng, anh ta nói, và cả loại tù nhân lạ lùng.

Giống như chúng ta thôi, tôi đã trả lời; vì ngay từ đầu, các tù nhân bị hạn chế đến nỗi đã không nhìn thấy gì về chính mình, hay về nhau, trừ những cái bóng nhờ ngọn lửa hắt lên tường hang đối diện với họ, phải không nào?

Dạ đúng, nếu như cả đời họ cứ bị ngăn cản không được quay đầu.

Và họ sẽ nhìn thấy khi một số ít những vật thể này được mang qua.

Dĩ nhiên.

Bây giờ, nếu họ có thể chuyện trò với nhau, chẳng lẽ họ sẽ không cho rằng những lời họ trao đổi chỉ nhắm tới những cái bóng đi ngang qua mà họ đã nhìn thấy sao?

Nhất định thế.

Và giả sử cái nhà tù của họ có tiếng dội từ bức tường đối diện. Khi một trong số những người băng ngang sau lưng họ, vừa đi vừa nói, họ chỉ có thể nghĩ âm thanh ấy phát xuất từ những cái bóng trước mắt họ.

Chắc chắn thế.

Vậy thì, cho dù thế nào đi nữa, thì ngoại trừ những cái bóng của các vật thể giả tạo kia, những tù nhân đó sẽ chẳng nhận ra điều gì là thực tại.

Chẳng tránh được chuyện đó.

Bây giờ, thử nghĩ xem chuyện gì sẽ xảy ra nếu họ được giải thoát khỏi xiềng xích và được chữa hết u mê theo hoàn cảnh này. Giả sử, một trong số họ được trả tự do, và bất ngờ bị buộc đứng lên, quay đầu, và bước đi với đôi mắt ngước lên, nhìn ra ánh sáng ngoài kia. Tất cả những cử động này sẽ đầy đau đớn, và anh ta sẽ quá kinh ngạc khi phát hiện những vật thể mà anh ta đã quen nhìn các cái bóng của chúng. Nếu có ai bảo với anh ta rằng,

những gì đã trông thấy trước đây đều là ảo ảnh vô nghĩa, nhưng bây giờ, hầu như có điều gì đó gần gũi hơn với thực tại, và biến thành những vật thể thực hơn, anh ta đang có cái nhìn đúng hơn, thì theo con nghĩ, anh ta sẽ nói gì đây? Giả sử, người ta còn chỉ thêm cho anh ta thấy nhiều vật thể khác nhau được mang qua, và người ta cũng bắt anh ta trả lời nếu được hỏi mỗi một vật thể ấy là gì. Liệu anh ta sẽ chẳng bối rối hay sao, và sẽ không chịu tin các vật thể đang thấy đấy là có thật bằng những gì đã thấy trước đây?

Vâng, gần đúng như vậy.

Và nếu anh ta bị ép buộc nhìn vào chính ánh lửa, liệu đôi mắt của anh ta sẽ nhức nhối chứ? Phải chăng anh ta muốn chạy thoát để quay về với những gì anh ta có thể nhìn rõ, vì anh ta tin rằng chúng thực sự rõ hơn những vật thể hiện đang xuất hiện trước mắt?

Vâng, chính thế.

Và giả sử có ai kéo anh ta đi ngược lên lối đi dốc và gồ ghề kia, ép anh ta đi cho đến khi đẩy anh ta ra giữa ánh nắng ban ngày. Liệu anh ta sẽ không hề đau đớn trong mỗi lần bị xô đẩy ép buộc như thế sao? Và khi đã ra khỏi hang, vào giữa ánh sáng, chẳng lẽ anh ta không thấy mắt mình tràn ngập ánh quang chói chan đến nỗi không thể thấy được gì, dù chỉ là một vật, mà hiện người ta đang bảo anh ta là có thật?

Vâng, chắc chắn anh ta không thể nhìn thấy tất cả vật thể ngay lập tức được.

Rồi ra anh ta sẽ quen dần với mọi thứ ấy cho đến lúc anh ta có thể nhìn ra mọi vật thể ở thế giới bên trên đó. Đầu tiên, việc dễ nhất là nhận ra những cái bóng, rồi những hình tượng con người và sự vật phản chiếu trong nước, rồi sau mới nhìn ra chính những vật thể. Tiếp theo, việc dễ hơn là nhìn ngắm những thiên thể và bầu trời ban đêm, ngắm ánh trăng, ánh sao hơn là nhìn mặt trời và ánh sáng mặt trời vào lúc ban ngày.

Vâng, gần đúng như vậy.

Cuối cùng, đến lúc anh ta có thể nhìn vào mặt trời và chiêm ngưỡng bản tính của nó– như là chính nó, ngay tại lãnh địa của nó–chứ không phải như nó xuất hiện lúc phản chiếu trong nước, hay qua một môi trường trung gian nào khác.

Vâng, đúng vậy.

Và bây giờ, anh ta sẽ rút ra kết luận rằng, chính mặt trời sản sinh các mùa và chu kỳ của năm tháng, cùng điều khiển mọi vật thể trong thế giới khả giác này, và hơn nữa, mặt trời chính là nguyên nhân của tất cả những gì anh ta và bạn bè đã thấy trước đây.

Hiển nhiên là cuối cùng anh ta sẽ đi tới kết luận ấy.

Rồi, nếu như anh ta chợt nhớ đến những bạn tù và những gì trải qua để đạt sự khôn ngoan ở chốn mình cư ngụ ngày trước, chắc chắn anh ta sẽ nghĩ mình là người hạnh phúc vì được thay đổi, mà cảm thương cho họ. Có lẽ, họ đã quen tôn vinh, khen ngợi nhau, bằng những giải thưởng dành cho người có đôi mắt tinh tường nhất đã nhìn ra những cái bóng vụt qua, và có trí nhớ dẻo dai nhất đã nhớ được thứ tự những cái bóng xuất hiện nối tiếp nhau, hay đi kèm nhau, nhờ đó, có thể đoán trước cái bóng nào sẽ xuất hiện kế tiếp. Liệu người tù được giải thoát nầy có còn ham muốn những giải thưởng kia và ganh tỵ với những người có đầy vinh dự và quyền lực trong hang đó nữa không? Phải chăng anh ta không cảm thấy mình như chàng Achilles của Homer, nghĩ mình phải "sống trên trái đất như người đầy tớ ở đợ trong ngôi nhà của một người không có lấy một mảnh đất cắm dùi", hay phải chịu đựng bất cứ chuyện gì, còn hơn là quay lại những niềm tin ngày trước và sống theo nếp cũ?

Vâng, anh ta sẽ thà chấp nhận bất cứ số phận nào còn hơn là sống một nếp sống như thế.

Bây giờ hãy mường tượng, điều gì xảy ra nếu anh ta xuống lại chỗ ở trước đây trong hang. Việc bất ngờ ra khỏi ánh sáng mặt trời, đôi mắt anh ta tối sầm lại. Thêm lần nữa, anh ta lại bị buộc phải dở bỏ quan niệm của anh ta về những cái bóng ấy, trong cuộc đua tranh với những tù nhân chưa hề được giải thoát, trong khi thị lực của anh ta còn lờ mờ và chập choạng; và phải mất một lúc mới quen với bóng tối. Họ sẽ cười nhạo anh ta, và bảo rằng, anh ta đi lên như vậy rồi lại xuống, chỉ khiến thị lực của anh bị hủy hoại, như vậy có đáng gì không. Nếu họ tóm được kẻ dã cố giải cứu họ và dẫn họ lên, họ sẽ giết hắn.

Phải, họ sẽ giết.

Glaudon thân mến của ta ơi, mọi chi tiết trong ẩn dụ này cốt để phù hợp với sự phân tích ban đầu của chúng ta. Nhà tù tương ứng với miền đất được thị giác vén mở cho chúng ta, và ánh lửa sáng, ví như quyền lực của mặt trời. Còn lối đi lên để thấy các vật thể ở thế giới bên trên, con có thể coi đó là hành trình hướng thượng của linh hồn để đi vào miền đất của thế giới khả tri; rồi con sẽ có trong tay những gì ta phỏng đoán, vì đó là điều con hằng ao ước muốn nghe nói đến. Chỉ có trời mới biết điều này có đúng hay không. Nhưng dây chính là tất cả những gì xuất hiện ra trước mắt ta, với một mức độ nào đó. Trong thế giới tri thức, điều cuối cùng được người ta nhận thức, và chỉ nhận thức được với biết bao khó khăn, chính là Hình thái của tính chất. Một khi nó được nhận thức, tất sẽ có một kết luận theo sau, như tất cả mọi sự vật, rằng đây là nguyên nhân của bất cứ điều gì tốt đẹp và chân thực; trong thế giới khả giác, nó khai sinh ánh sáng và chủ tể của ánh sáng, trong khi tự thân, nó là chủ tể trong thế giới khả tri, và là nguồn cội của trí năng và chân lý. Nếu không có cái nhìn này về Hình thái, chẳng ai có thể hành động khôn ngoan trong cuộc đời của chính mình, cũng như trong những vấn đề của quốc gia.

Con vẫn hiểu như thế, con vẫn tin như lời thầy dạy.

Thế thì, con cũng có thể đồng ý rằng, không lạ gì khi có những người đã đạt được trình độ cao này lại thường hay ngại ngần đứng ra lo toan những công việc nhân thế. Linh hồn của họ mong muốn dành được nhiều thời giờ để sống trong thế giới trên cao kia–cố nhiên là đủ dầy, nếu ở đó ẩn dụ của thầy lại vẫn đúng. Cũng không lạ gì, sau khi có người từ trên chốn cao vời kia, dã chiêm ngưỡng những chuyện thần linh rồi trở về với những nỗi khốn cùng của cuộc đời nhân thế, lại bị người ta đề phòng và chế giễu, vì bộ dạng của người ấy cứ ngờ nghệch và tức cười, khi mà đôi mắt vẫn còn choáng ngợp và chưa quen với bóng tối, người ấy bị thôi thúc tranh luận về những những cái bóng của công lý, hay của những hình tượng tạo nên những cái bóng ấy, và ra sức tranh cãi về những ý niệm đúng-sai ở trong tâm trí của những người chưa bao giờ được nhìn ngắm chính bản thân công lý.

Vâng, không có gì là lạ.

Đúng là không lạ; một con người nhạy cảm sẽ nhớ rằng, đôi mắt có thể bị rối loạn theo hai cách–một là thay đổi từ chỗ sáng vào chỗ tối, hai là từ chỗ tối ra chỗ sáng; và người ấy sẽ nhận ra rằng, điều ấy cũng xẩy ra đối với linh hồn. Khi người ấy thấy linh hồn khó phân biệt, và không thể phân biệt được gì rõ ràng, thay vì cười một cách vô ý thức, người ấy sẽ tự hỏi rằng, không biết thị giác mình sau khi từ cõi sáng láng trở về có bị mù mờ, vì chưa quen với bóng tối chăng? Trường hợp nào người ấy sẽ nghĩ thân phận mình là đáng thèm muốn, cuộc đời mình là hạnh phúc; hay là chỉ vì ngoi lên từ chốn u mê, nên giờ đây mình đã bị chói lòa do quá thừa ánh sáng hay chăng. Nếu đúng thế, người ấy sẽ thấy buồn sầu, tiếc nuối cho linh hồn; hay là, nếu như có tính châm biếm, người ấy sẽ cảm thấy buồn sầu, tiếc nuối như thế có lẽ còn đỡ lố bịch

hơn là chế giễu linh hồn trở về từ cõi sáng láng kia.

Quả là câu nói chí lý.

Nếu đúng như thế, chúng ta có thể kết luận rằng giáo dục không phải là những gì được nghe qua một số người nào đó tự cho mình quyền đặt để tri thức vào một người không có nó, cứ như thể họ có thể nhét thị giác vào trong mắt người mù vậy. Trái lại, chính cảm nhận của bản thân chúng ta mới thấy rằng linh hồn mọi người đều có khả năng học hiểu chân lý và cơ năng để nhìn thấy sự thật; và cũng giống như khi người ta có thể quay cả cơ thể lại để đôi mắt có thể nhìn thấy ánh sáng, thay vì bóng tối, thì toàn thể linh hồn cũng có lúc phải quay đi khỏi thế giới hay thay đổi này để cho mắt nó có thể kham nổi công việc chiêm ngưỡng thực tại và ánh quang tột đỉnh, mà chúng ta gọi là Cái Thiện. Vì thế, có thể có một nghệ thuật, mà mục đích của nó là gây ảnh hưởng đến chính sự thể này, sự chuyển hoán linh hồn theo cách sẵn sàng nhất; không phải nhằm đặt để thị lực cho con mắt của linh hồn vốn đã có sẵn rồi, mà để đảm bảo rằng, thay vì thấy theo hướng sai, nó được xoay theo hướng đúng.

Vâng có lẽ sẽ là thế.

CÂU HỎI ÔN TẬP VÀ THẢO LUẬN

1. Bạn hãy giải thích tiến trình của tư duy từ mường tượng đến khả năng hiểu biết, như Plato mô tả trong việc so sánh với đường phân chia.
2. Ẩn dụ cái hang là câu chuyện về giáo dục theo những cách nào?
3. Phải chăng tù nhân được giải thoát trong ẩn dụ cái hang kia là một con người ngốc nghếch khi quay trở về hang để cố gắng chia sẻ tri thức mới cho người khác?
4. Một hoàng hôn đẹp, một con ngựa đẹp, một bài hát tuyệt mỹ, và một bức họa đẹp, có điểm gì chung không? Nếu có, phải chăng đó là điểm chung về phương diện vật lý?
5. Plato có đúng không khi cho rằng những đối tượng của tri thức đích thực phải bất biến?

Chương 2

TRI THỨC QUA LÝ TRÍ

DESCARTES

René Descartes sinh tại La Haye (bây giờ gọi là Descartes), Pháp, năm 1596. Khi còn trẻ, ông theo học tại Đại học của các cha dòng Tên ở La Flèche. Vào quãng 1614, ông bắt đầu theo học tại Đại học Poitiers, tốt nghiệp năm 1616. Do quyết định du hành đây đó hơn là thực tập luật, ông sang Hà Lan vào năm 1618, làm người tình nguyện phục vụ. Một ngày vào tháng 11 năm 1619, trong một chuyến hành quân vòng quanh nước Đức, Descartes ngồi một mình trong phòng suy nghĩ miên man về hệ thống triết học mới có khả năng liên kết tất cả các ngành kiến thức lại và cung cấp cho chúng tính chắc chắn của toán học. Đêm đó, ông có ba giấc mơ, mà ông cắt nghĩa là thần linh ủy thác cho ông nhiệm vụ xây dựng hệ thống tri thức mới. Sau đó không lâu, ông rời quân ngũ và chu du vài năm. Vào năm 1628, ông định cư ở Hà Lan, và đã sống ở đấy hơn 20 năm, nghiên cứu khoa học và toán học (đặt nền tảng cho môn hình học giải tích), và phát triển hệ thống triết học của ông. Năm 1649, sau nhiều do dự, Descartes đã nhận lời đề nghị của Nữ hoàng Thụy Điển, Christina, di chuyển đến Stockholm làm gia sư triết học cho nữ hoàng. Mùa đông khắc nghiệt, và chương trình cứng nhắc do nữ hoàng đặt ra cho ông (những lớp triết học vào 5 giờ sáng, chẳng hạn) đã vắt kiệt sức khoẻ của ông: ông đã chết vì viêm phổi, năm 1850.

Những công trình chính yếu của Descartes gồm có *Những Quy tắc Hướng dẫn Lý trí* (viết năm 1528, xuất bản sau khi ông qua đời), *Phương pháp luận* (1637), *Những Suy tư về Siêu hình học* (1641), *Những Nguyên lý Triết học* (1644), và *Những Đam mê của Linh hồn* (1649).

Mục tiêu triết học của Descartes là đạt cho được tính xác thực tuyệt đối trong những kết luận của ông. Để thực hiện điều này, Descartes đã quyết định chấp nhận điều gì là đúng chỉ khi nào ông có thể kiểm chứng bằng khả năng lý trí của chính ông. Chỉ nguyên việc một ý tưởng nào đó đã được truyền thống thừa nhận cũng không phải là một bảo đảm cho tính xác thực của ý tưởng ấy. Cả thẩm quyền của các triết gia lớn trước đây *(như Plato, Aristote)*, lẫn thẩm quyền tôn giáo của Giáo hội Công giáo *(Descartes là người Công giáo)* cũng không có thể cho ông loại xác thực mà ông muốn tìm. Vì thế, ông nhất quyết đoạn tuyệt với quá khứ và đi tìm nền tảng của sự chắc chắn thuộc lý trí theo lý lẽ của riêng ông, và rồi việc sử dụng nền tảng này như cơ sở vững chắc cho việc thiết lập toàn bộ tri thức khác.

Descartes đã tìm cách xây dựng một hệ thống tư tưởng trong đó những nguyên lý khác nhau của hệ thống này phải đúng và liên quan với nhau một cách rõ ràng, đến nỗi lý trí có thể dễ dàng đi từ một nguyên lý đúng này đến một nguyên lý đúng

khác. Để đạt được một tập hợp các chân lý được liên kết một cách có hệ thống như thế, ông đã đề ra một *phương pháp*–một quy trình có hệ thống và trật tự, khả dĩ giúp ông tổ chức tri thức hiện thời và khám phá những chân lý mới.

TRỰC GIÁC VÀ DIỄN DỊCH

Descartes khám phá rằng, lý trí của con người tự nhiên đã có sẵn những năng lực trực giác và sự suy luận diễn dịch. Đây là những "con đường chắc chắn nhất dẫn đến tri thức" mà người ta có thể sử dụng thoải mái "hoàn toàn không sợ bị ảo giác." Qua từ "trực giác," Descartes có ý nói đến một chân lý đơn giản nào đó, một cách rõ ràng để không còn phải ngờ vực gì nữa. Không như những giác quan và những sản phẩm của trí tưởng tượng vốn thường mơ hồ và hằng thay đổi, trực giác rõ ràng và bất biến. Những ví dụ để minh họa cho trực giác thì thường là những sự kiện *tôi hiện hữu, hình cầu chỉ có một mặt phẳng,* và *hai vật cùng bằng vật thứ ba thì bằng nhau.*

Qua từ "diễn dịch", Descartes có ý nói đến "tất cả những suy luận cần thiết, rút ra được từ những sự kiện đã được chúng ta biết một cách chắc chắn." Bằng cách nói ngay rằng suy luận diễn dịch phải được tiến hành từ những tiền đề mà mọi người đều biết là đúng, Descartes đã điều chỉnh khái niệm truyền thống về suy luận diễn dịch, trước đây vốn đã được nhận diện là một hình thức suy luận gọi là *tam đoạn luận.* Phương pháp tam đoạn luận chú trọng đến *tính vững chắc* hơn là chân lý. Trong một tam đoạn luận giả trị, chúng ta có thể kết luận (suy diễn) rằng một điều nào đó là đúng, *nếu* các tiền đề của nó là đúng. Chẳng hạn, *nếu* tất cả loài người đều phải chết, mà *nếu* Socrate là người, *vậy* Socrate cũng phải chết. Nhưng tam đoạn luận không cho chúng ta biết các tiền đề kia trong thực tế có đúng hay không. Ở thuyết diễn dịch mới của Descartes, giá trị của lý lẽ chưa đủ: chúng ta còn phải chắc chắn rằng những tiền đề kia là đúng. Dạng chắc chắn và những tiền đề đúng sẽ mang lại kết luận mà chúng ta có thể hoàn toàn chắc chắn là đúng. Cuộc tranh cãi giữa Descartes với triết học và thần học thuở đầu chính là vấn đề những kết luận của những lý lẽ diễn dịch của họ đều rút ra từ những tiền đề hoặc là không đúng, hoặc là chỉ dựa trên thẩm quyền hơn là dựa vào trí thức; vì thế không có gì bảo đảm những kết luận đó là đúng. Việc Descartes xác định lại ý nghĩa của suy luận diễn dịch chính là một nỗ lực đạt tới tính chắc chắn tuyệt đối trong các kết luận do lý trí rút ra được.

Phương pháp kép vừa dùng trực giác, vừa dùng suy luận diễn dịch như thế này được minh họa rõ ràng trong toán học. Các nhà toán học dùng trực giác để nắm bắt những ý niệm cơ bản vững chắc với sự rõ ràng và phân định tuyệt đối, rồi lại dùng diễn dịch để phát triển theo cách có thứ tự, từ những gì đã biết được tới chỗ khám phá những chân lý mới. Ví dụ: một nhà hình học nắm được chiều dài của hai đường tạo thành góc vuông của một tam giác vuông, có thể dùng các trực giác này để suy ra chiều dài của cạnh huyền.

NHỮNG QUY TẮC CHO LÝ TRÍ

Descartes đã bỏ ra nhiều năm để hình thành những quy tắc, mà chúng ta có thể áp dụng để đảm bảo rằng lý trí chúng ta có thể dùng trực giác và diễn dịch nhằm thực hành suy luận một cách rõ ràng và thứ tự. Ông đã soạn thảo một danh sách có tới hai mươi mốt lời chỉ dẫn trong cuốn *Những Quy tắc Hướng dẫn Lý trí,* và chín năm sau trong cuốn *Phương pháp luận,* ông đã giản lược chỉ còn bốn chỉ dẫn. Bốn quy tắc đó tập trung vào việc phát triển từ cái đơn giản đến phức tạp:

> *[Quy tắc]* trước hết *là không bao giờ chấp nhận bất cứ điều gì là đúng, khi tôi không biết rõ có đúng như thế hay không để chẳng bao gồm thêm điều gì*

trong việc phán đoán của tôi ngoài những gì đã được phơi bầy trước lý trí của tôi một cách rõ rệt và phân minh, sau khi loại trừ tất cả những hoài nghi. Thứ đến, *phân chia mỗi khó khăn đang nghiên cứu ra thành nhiều phần nhỏ hơn, và là những điều cần thiết để có giải pháp tương xứng.* Thứ nữa, *để dẫn dắt những suy tư của tôi theo một trật tự, khởi đi từ những đối tượng đơn giản nhất và dễ hiểu nhất, tôi có thể từng bước một tiến tới tri thức của điều phức tạp hơn. Và sau cùng, trong mọi trường hợp, để tạo ra những liệt kê thật đầy đủ, và nhìn lại thật toàn diện, ngõ hầu tôi có thể chắc chắn rằng không điều gì bị bỏ sót.*

Phương pháp của Descartes hạ thấp vai trò của kinh nghiệm giác quan trong việc thủ đắc tri thức. Trong cuốn *Những suy niệm về Siêu hình học*, ông đã lập luận rằng, các giác quan của chúng ta không thể nói cho chúng ta biết miếng sáp ong thực sự là gì–vì tất cả những phẩm tính mà chúng ta cảm nhận được từ miếng sáp cứng kia (hình dáng, mầu sắc, mùi thơm, v.v...) đều thay đổi khi chúng ta đặt nó gần một ngọn lửa, tuy miếng sáp ấy vẫn còn là chất sáp như cũ. Ông nói rằng bản chất của sáp là có *trương độ* (tính chất ba chiều), và trương độ ấy chỉ một mình lý trí mới có thể nắm bắt được. Vì các giác quan của chúng ta cung cấp quá ít tri thức, Descartes tìm kiếm tri thức chủ yếu dựa vào những chân lý hiển hiện trong tâm trí từ khởi đầu, mà ông gọi là "những hạt ngọc của chân lý hiện hữu tự nhiên trong tâm hồn của chúng ta." Lý thuyết của Descartes về tri thức được xếp vào dạng duy lý, vì trọng tâm của nó là lý trí, những ý niệm bẩm sinh và vai trò nhỏ bé của những kinh nghiệm giác quan.

PHƯƠNG PHÁP HOÀI NGHI

Descartes muốn tìm một khởi điểm tuyệt đối vững chắc cho tri thức của chúng ta, nhằm làm nền tảng bền vững cho toàn bộ tri thức về sau. Để tìm ra khởi điểm này, ông sử dụng *phương pháp hoài nghi*. Tuân thủ sát những quy tắc đầu tiên trong *Phương pháp luận*, ông đã cố gắng nghi ngờ mọi thứ. Ý định của ông là quét sạch mọi quan niệm trước đây của ông, "ngõ hầu sau này chúng có thể được thay thế, hoặc bằng những ý niệm khác hay hơn, hoặc bằng cũng một ý niệm cũ, sau khi tôi đã làm cho chúng phù hợp theo tính đồng dạng của sơ đồ lý trí."

Bằng phương pháp hoài nghi này, Descartes đã chứng tỏ tri thức của chúng ta không chắc chắn ra sao, cả về những điều có vẻ là hiển nhiên nhất đối với chúng ta. Trong cuốn *Những Suy niệm về Siêu hình học*, ông đã hỏi điều gì có thể rõ ràng hơn sự kiện *"Tôi đang ngồi ở đây, bên đống lửa hồng, trên người đang khoác chiếc áo măng tô mùa đông, đang cầm mảnh giấy này trên tay, .v.v..."* Nhưng ngay cả điều này cũng không tuyệt đối chắc chắn, vì biết đâu trong thực tế, ông đang ngủ trên giường, *mơ thấy* mình đang ngồi bện đống lửa hồng. Rồi ông suy nghĩ rằng, mặc dù ông đang nằm mơ, những kết luận toán học phải luôn đúng, *"vì cho dù thức hay ngủ, thì 2 cộng với 3 luôn bằng 5, và một hình vuông không có nhiều hơn 4 cạnh"*. Nhưng càng suy nghĩ thêm, ông càng nghi ngờ cả những mệnh đề toán học này: Có lẽ có "con quỷ độc địa nào đó có quyền phép ghê gớm, và gian xảo tột cùng" đang đánh lừa ông cả về toán học. Lúc này, Descartes tự hỏi không biết còn *bất cứ điều gì* mà không thể nghi ngờ được chăng.

CÁI "TÔI" KHÔNG THỂ NGHI NGỜ

Descartes luôn tìm kiếm một chân lý chắc chắn, và ông tìm kiếm nó bằng cách khảo sát chính hành động hoài nghi. Ông nhận thấy rằng, để nghi ngờ hay để cho ma quỷ lừa gạt, ông phải hiện hữu trước đã. "Cuối cùng, tôi phải kết luận rằng mệnh đề *tôi là, tôi hiện hữu*, nhất thiết phải đúng, bất cứ khi nào tôi đặt nó trước tôi hay đang hình thành trong tâm trí tôi."

Hoài nghi là một hình thức hoạt động của lý trí, và Descartes nhận ra rằng bất cứ dạng thức hoạt động nào của lý trí (lý luận, tưởng tượng, khẳng định, phủ định, ước muốn, .v.v...) đều cần có một "cái tôi" làm chủ thể hành động ấy. Vì ông "suy tư" (Descartes dùng từ ngữ này để mô tả tất cả những dạng thức hoạt động của lý trí), nên ông phải hiện hữu. "Kết luận, *'tôi suy tư, nên tôi hiện hữu,'* là trước hết, và chắc chắn nhất trong toàn bộ điều xảy ra đối với ai triết lý một cách lớp lang."

Ở điểm này, Descartes chắc chắn là có một cái tôi đang hiện hữu. Và "cái tôi" ấy là gì? Ông trả lời ngay: là "một vật biết suy tư." Vì suy tư là một hành vi của lý trí chứ không phải là của thân xác, Descartes chưa an tâm chắc dạ rằng mình *có* một thân xác hay không, mặc dầu ông mới chỉ biết là *hình như* ông đang có một thể xác. Thật vậy, ông không chắc là có một thế giới ngoại tại nào không; mặc dầu *hình như* có một thế giới như thế, nhưng có lẽ toàn bộ điều ấy là thật, là "cái tôi", để với nó, dường như có một thế giới.

Để vượt quá tính chắc chắn về sự hiện hữu của chính mình, xét như một hữu thể biết suy tư, Descartes tiếp tục hỏi xem làm thế nào chúng ta biết được một điều gì là đúng. "Trong một mệnh đề, cần có yếu tố nào để cho nó là đúng và chắc chắn?" Ông tiếp tục suy tư thêm về cái mệnh đề không thể hoài nghi mà ông đã biết lâu nay (*'tôi hiện hữu'*), và đi tới kết luận, rằng tính chắc chắn của mệnh đề đó bắt nguồn từ sự kiện là nó có tính chất *rõ ràng và phân minh*. Vì thế, ông thừa nhận ngay cái "nguyên tắc chung này là những gì chúng ta có thể hình dung trong tâm trí một cách rất *rõ ràng và phân minh*, thì luôn luôn đúng." "Rõ ràng", có nghĩa là "hiện diện và tỏ tường cho tâm trí đang chú tâm;" "Phân minh", có nghĩa là "điều ấy chính xác và khác biệt mọi sự vật khác đến độ nó hàm chứa trong chính nó chẳng điều gì khác, ngoài điều là rõ ràng." Descartes nhận xét: những mệnh đề toán học đều có chung hai nét đặc trưng này: chúng rõ ràng và phân minh đến độ chúng ta không thể làm gì hơn là phải chấp nhận chúng.

Tuy thế, Descartes không hoàn toàn thỏa mãn với những tiêu chí rõ ràng và phân minh của ông. Vì mặc dầu chúng ta không thể giúp gì hơn là chấp nhận những ý niệm nào rõ ràng và phân minh là đúng, nhưng làm thế nào mà chúng ta *biết chắc* rằng những ý niệm dó là đúng? Để đảm bảo sự thật của chúng, Descartes theo đuổi để chứng minh rằng, Thiên chúa hiện hữu, và rằng Thiên chúa không phải một kẻ lừa dối, cứ để mặc chúng ta suy nghĩ sai lầm rằng những ý niệm nào rõ ràng và phân minh là đúng. Descartes đối mặt một thách đố khó khăn: chứng minh Thiên chúa hiện hữu chỉ bằng cách xem xét "cái tôi" của mệnh đề "tôi suy tư", và những ý niệm trong tâm trí của "cái tôi" ấy.

THIÊN CHÚA HIỆN HỮU

Descartes lý luận rằng, vì những ý niệm trong tâm trí ông là những kết quả, chúng ắt phải có một nguyên nhân. Và nó là "biểu thị bởi ánh sáng tự nhiên," cho thấy rằng nguyên nhân ít nhất phải có chừng ấy thực tại, như kết quả mà nó gây ra. Một trong những ý niệm mà Descartes tìm thấy trong tâm trí của ông là ý niệm về Thiên chúa, một hữu thể vô hạn. Ý niệm này là kết quả, và vì nguyên nhân ít nhất phải có chừng ấy thực tại như kết quả, và vì kết quả này là vô hạn, nên nguyên nhân của nó cũng phải là vô hạn. Do đó, nguyên nhân này không thể là lý trí của Descartes (vốn là hữu hạn); nó phải là chính hữu thể vô hạn–ấy là Thiên chúa. Vì thế, Thiên chúa hiện hữu. Và vì Thiên chúa là toàn hảo, không có khuyết điểm, và vì "nhờ ánh sáng của tự nhiên dạy chúng ta rằng dối gian và lường gạt thường phát sinh từ khuyết điểm nào dó," nên Thiên chúa không thể là kẻ lừa dối.

Vì thế, tôi có thể chắc rằng tôi không bị lừa gạt khi tôi cứ theo khuynh hướng tự nhiên của tôi, chấp nhận một ý niệm rõ ràng phân minh nào đó là đúng.

Descartes đưa ra bằng chứng thứ hai để minh chứng sự hiện hữu của Thiên chúa, một bằng chứng cũng chỉ dựa vào ý niệm của ông về Thiên chúa. Khi nghĩ đến Thiên Chúa, Descartes nghĩ về một đấng toàn hảo: toàn tri, toàn ái, toàn năng, .v.v... Nhưng sự toàn hảo cơ bản nhất trong mọi toàn hảo là *sự hiện hữu*. Do đó, nếu nghĩ về một hữu thể toàn hảo mà lại không hiện hữu, thì thật là mâu thuẫn tỏ tường–như khi nghĩ đến một tam giác mà không có ba cạnh. "Sau khi chúng ta đã nghiên cứu tính chính xác đầy đủ về bản tính của Thiên chúa, chúng ta hiểu rõ ràng và phân minh rằng, hiện hữu thuộc về bản tính thật của ngài. Vì thế, chúng ta có thể khẳng định sự thật về Thiên chúa là Ngài thực sự hiện hữu."

SỰ HIỆN HỮU CỦA THẾ GIỚI NGOẠI TẠI

Sau khi đã chứng minh Thiên chúa hiện hữu và Thiên Chúa không phải là kẻ lừa dối, Descartes xem xét tới thực tại của thế giới ngoại tại. Vì dù ông chắc chắn rằng ông có *các ý niệm* về những vật thể vật chất (những vật thể có trương độ), ông chưa chắc chắn những vật thể như thế có thực hiện hữu không. Những sự vật vật chất đang bàn ở đây bao gồm cả thân xác của ông, vì "cái tôi" mà ông biết đang hiện hữu chỉ là một vật biết suy tư, và theo ông, vật thể như thế "vẫn hoàn toàn khác với thân xác của tôi." Liệu những ý niệm về vật thể vật chất có phát xuất từ những vật thể vật chất, hay từ một nguồn nào khác? Descartes thấy ông có khuynh hướng mạnh mẽ để tin rằng chúng "được chuyển tới tôi qua những vật thể có thân xác." Và nếu thực tế chúng không phát xuất từ những vật thể vật chất, Thiên chúa sẽ cứ để cho ông bị lừa gạt tới cùng. Nhưng Thiên chúa không thể nào "được bảo vệ khỏi lời tố cáo là đã lừa dối, nếu những ý niệm này được phát sinh bởi những nguyên nhân nào khác hơn những vật thể có thân xác, nên chúng ta phải thừa nhận rằng những vật thể có thân xác phải hiện hữu."

An tâm bám vào tri thức mới của ông là ông hiện hữu, là Thiên chúa hiện hữu, và là thế giới ngoại tại hiện hữu, Descartes tin rằng giờ đây ông đã đứng vào đúng vị trí để sử dụng phương pháp của ông về trực giác và sự diễn dịch, cùng những quy tắc của ông về lý trí để thiết lập toàn bộ tri thức trên nền tảng vững chắc không thể lay chuyển. Đó là chương trình mà ông đã theo đuổi sau khi viết cuốn *Những Suy niệm*.

Bài đọc của chúng ta được trích từ hai suy niệm đầu trong sáu *Suy niệm* của Descartes, trong đó ông áp dụng phương pháp hoài nghi của ông đối với tất cả những ý niệm mà ông đã có trước đây, rồi kết luận rằng ông không thể lầm khi bảo "cái tôi" hiện hữu, và cho rằng "cái tôi" ấy là "một vật biết suy tư."

BÀI ĐỌC

Những Suy niệm về Siêu hình học
René Descartes

SUY NIỆM THỨ NHẤT: NHỮNG GÌ CÓ THỂ HOÀI NGHI

Cách đây vài năm, tôi giật mình trước vô số những sai lầm mà hồi còn nhỏ tôi đã cho là đúng, và tôi lại phải kinh ngạc trước bản chất rất đáng hoài nghi của cả cái cơ ngơi mà trước đây tôi đã dựa vào đó. Tôi nhận thấy rằng đã đến lúc cần phải, một lần trong đời, xóa bỏ toàn bộ mọi thứ và bắt đầu lại ngay từ những nền tảng, nếu như tôi muốn thiết lập bất cứ cái gì trong những khoa học vốn đã vững chắc và hầu như sẽ tồn tại. Nhưng công việc có vẻ rất đồ sộ, nên tôi bắt đầu chờ đợi cho đến khi tôi đủ chín chắn, để đảm bảo rằng không có quãng thời gian nào trong cuộc đời sau này sẽ thích hợp hơn cho công việc giải quyết những vấn nạn khúc mắc như thế. Công việc này đã đưa

tôi đến chỗ trì hoãn chương trình ấy quá lâu, đến nỗi bây giờ tôi sẽ bị trách móc, nếu cứ 'suy đi nghĩ lại' lâu hơn nữa, tôi đã lãng phí thời gian còn lại dành cho tôi thực hiện công việc ấy. Vì thế, hôm nay tôi nhất quyết từ bỏ mọi lo lắng và sắp xếp cho mình khoảng thời gian rảnh liên tục. Tôi ở đây một mình, và rốt cục tôi sẽ dành trọn cuộc đời tôi một cách thành thực, không chút dè dặt, cho công việc xóa bỏ những quan điểm của tôi.

Nhưng để hoàn thành công việc này, tôi sẽ không cần chứng minh tất cả quan điểm của tôi đều sai, là điều có lẽ tôi sẽ không bao giờ phải nhúng tay vào. Bây giờ lý luận sẽ giúp tôi suy nghĩ, rằng tôi nên rút lại sự chuẩn nhận của tôi khỏi những quan điểm không hoàn toàn chắc chắn và không thể nghi ngờ, y như tôi vẫn cẩn thận làm như thế đối với những điều sai lầm rành rành. Vì thế, nhằm bác bỏ tất cả quan điểm của tôi, chỉ cần tôi thấy ở mỗi quan điểm ấy ít nhất một lý do để hoài nghi. Và để thực hiện công việc này, tôi không cần phải rảo qua hết từng điều một, như thế sẽ là một công việc bất tận. Một khi nền tảng của tòa nhà bị phá hủy, bất cứ thứ gì xây trên nó cũng đều bị sụp đổ theo; vì thế, tôi sẽ đi thẳng từ những nguyên lý cơ bản mà những xác tín trước đây của tôi đã nương dựa vào.

Bất cứ điều gì tôi có cho đến bây giờ được thừa nhận là đúng mà tôi đã thủ đắc hoặc từ các giác quan, hoặc qua các giác quan. Nhưng dần dà, tôi khám phá ra các giác quan đã đánh lừa tôi, vậy thái độ khôn ngoan là không bao giờ tin tưởng hoàn toàn những gì đã đánh lừa chúng ta dù chỉ một lần.

Nhưng dù các giác quan thi thoảng đánh lừa chúng ta về những vật thể rất nhỏ, hoặc ở rất xa chúng ta, có nhiều xác tín khác mà chúng ta không thể nghi ngờ được, mặc dầu chúng phát xuất từ các giác quan–chẳng hạn, việc tôi đang ngồi ở đây, bên đống lửa hồng, trên người đang khoác chiếc áo măng tô mùa đông, đang cầm mảnh giấy này trên tay tôi. Lại nữa, làm sao có thể chối bỏ rằng đôi tay này, toàn bộ thân xác này không phải là của tôi? Có lẽ, nếu tôi không tự ví mình như những thằng điên, mà trí não đã bị hủy hoại do những nỗi u sầu ám ảnh dai dẳng, đến nỗi cứ nằng nặc bảo mình là vua trong khi họ là những kẻ cùng đinh nghèo khổ, hoặc cứ bảo là mình đang mặc áo tía trong khi họ trần trụi, hoặc đầu của họ được làm bằng đất nung, hay là những quả bí ngô, hay bằng thủy tinh. Nhưng những người như vậy dều bệnh hoạn, và tôi vẫn bị người ta cho là điên khùng, nếu tôi lấy bất cứ thứ gì trong số đó làm mẫu mực cho chính tôi.

Một lý luận thật sáng giá! Cứ như tôi chẳng phải là một người nằm ngủ ban đêm, và thường xuyên có cùng mọi kinh nghiệm trong khi ngủ, y như những người điên có trong khi thức–thực vậy, đôi khi còn cảm thấy là những chuyện 'không đâu' hơn thế nữa. Biết bao lần, giữa giấc ngủ khuya, tôi bị thuyết phục cũng bởi những chuyện quen thuộc như thế–rằng việc tôi ngồi đây, bên đống lửa hồng, trên người đang khoác chiếc áo măng tô mùa đông–mà kỳ thực tôi đang trần trụi ngủ trên giường! Thế mà, khi thức giấc, đôi mắt tôi mở rộng khi nhìn vào mảnh giấy này; tôi lắc đầu, thì ra đâu có ngủ; khi duỗi tay, sờ vào bàn tay một cách thận trọng, tôi biết tôi đang làm gì. Tất cả những chuyện này, sẽ không diễn ra rõ rệt như thế trong khi ngủ. Thật vậy! Cứ như là tôi không nhớ được những lần khác tôi đã bị đánh lừa bởi những tư tưởng hết sức tương tự trong khi đang ngủ! Khi nghĩ lại điều này cẩn thận hơn, tôi thấy ngay rằng không bao giờ có dấu hiệu nào để dựa vào đó mà phân biệt giữa lúc thức và lúc ngủ. Kết quả là tôi bắt đầu hoang mang, và cảm xúc này càng củng cố ý tưởng cho rằng, biết đâu tôi đang ngủ.

Thế thì, giả sử là tôi đang nằm mơ, và những những chuyện cụ thể này–đôi mắt

mở rộng, đầu quay lại, tay duỗi ra–đều không thật. Thực vậy, biết đâu tôi không có tay, cũng chẳng có đầu. Tuy nhiên, chắc chắn phải thừa nhận rằng những điều nhìn thấy được trong khi ngủ thì đẹp như những bức họa, chắc là được rập khuôn y như những vật có thực và vì thế, ít nhất là những vật thông thường này–mắt, đầu, tay và cả thân xác này –chẳng phải những vật ảo, nhưng là những vật có thực, và hiện hữu. Vì ngay cả khi cố gắng sáng tạo ra những mỹ nhân ngư hay những hình nhân với những thân thể khác thường (mình người đầu dê, chẳng hạn), các họa sĩ cũng không đem lại cho chúng bản chất gì mới mẻ hoàn toàn; họ chỉ ráp nối những phần thân của các con vật khác nhau. Hay là, biết đâu họ đang ra sức dựng nên một cái gì đó mới mẻ hoàn toàn, đến nỗi trước đây chẳng có ai thấy có chút tương tự nào như thế–một cái gì đó hoàn toàn giả tưởng và không có thực. Ít ra, những mầu sắc được sử dụng để sáng tác phải có thực. Bằng cách lý luận tương tự, mặc dù những sự vật thông thường này–như mặt, đầu, tay và vân vân–có thể là ảo, thì ít nhất chúng ta phải chấp nhận có những sự vật khác phổ biến hơn, đơn giản hơn là thật; Cứ như là những mầu sắc có thực để từ đó chúng ta hình dung ra được những hình ảnh của sự vật mà cho dù chúng có thực hay không, vẫn thường xuất hiện trong tâm trí chúng ta.

Loại sự vật này hình như bao gồm cả bản tính hữu hình nói chung, lẫn cả trương độ của nó; kể cả hình dáng của một vật thể có trương độ; chất lượng và kích cỡ, cùng số lượng của chúng; không gian hiện hữu của chúng, thời gian chúng có thể tồn tại, .v.v...

Vì thế, từ đấy chúng ta có thể rút ra một kết luận hợp lý rằng các bộ môn vật lý, thiên văn, y khoa, và tất cả những khổ luyện khác, mà cứ phải lệ thuộc vào việc nghiên cứu các vật thể phức hợp, thì vẫn đáng ngờ vực; trong khi đó, số học, hình học, và các bộ môn khác thuộc loại này, vốn chỉ dựa vào những sự vật đơn giản nhất và tổng quát nhất, bất kể những sự vật ấy có hiện hữu trong tự nhiên hay không, lại chứa đựng điều gì đó chắc chắn và không thể nghi ngờ. Vì, cho dù tôi thức hay ngủ, 2 cộng 3 vẫn luôn là 5, và hình vuông vẫn không có hơn 4 cạnh. Hình như những chân lý minh bạch như thế sẽ không bị nghi ngờ là sai lầm bao giờ.

Thế mà, bấy lâu nay trong tâm trí tôi vẫn cứ luẩn quẩn niềm xác tín rằng có một Thiên chúa toàn năng đã tạo thành loài thụ tạo, như tôi đang hiện hữu. Làm sao tôi biết được rằng Ngài chưa 'gây ra chuyện' chẳng có đất, chẳng có trời, chẳng có những vật thể có trương độ, cũng chẳng có hình dáng, kích cỡ, chẳng có nơi chốn, mà đồng thời ngài lại phải đảm bảo rằng tất cả những sự vật này, dưới mắt tôi hình như vẫn luôn hiện hữu, như chúng đang hiện hữu lúc này? Hơn nữa, vì đôi khi tôi thấy có người khác lạc lối, trong những trường hợp họ cho rằng mình có tri thức hoàn hảo nhất, nên biết đâu tôi lại không bị sai lầm tương tự mỗi khi tôi cộng 2 với 3, hay đếm các cạnh hình vuông, hay thậm chí trong những vấn đề còn đơn giản hơn, nếu còn có thể tưởng tượng được? Nhưng có lẽ Thiên chúa đã không muốn tôi bị đánh lừa như thế, vì ngài được tiếng là toàn thiện. Nhưng nếu sự thiện hảo nơi ngài lại mâu thuẫn, vì tạo dựng nên tôi và cứ để tôi *lúc nào cũng* bị lừa gạt như thế, mà ngay cả chỉ để tôi *thỉnh thoảng* bị lừa gạt, cũng quá là xa lạ với sự thiện hảo của ngài; may là chuyện này không thể có được.

Có lẽ còn có một số người, muốn thà từ chối sự hiện hữu của Thiên chúa toàn năng còn hơn là tin rằng mọi sự vật khác đều không chắc chắn. Chúng ta sẽ không tranh cãi với họ, nhưng nhắn gởi họ rằng, mọi điều nói về Thiên chúa cũng đều giả tưởng. Rồi cứ theo giả thiết của họ, thì tôi đang trong tình trạng bây giờ là do số phận hay do tình cờ, hoặc do một chuỗi

những biến cố liên tục, hay do những phương thế nào khác; mà bởi tình trạng bị lường gạt và lầm lẫn hình như là những bất toàn, nên họ càng làm cho nguyên nhân tối hậu của tôi trở nên yếu kém hơn, thì lại càng thấy là tôi bất toàn không khác gì lúc nào cũng bị lừa gạt. Tôi không trả lời những tranh cãi này, cuối cùng cũng bị thôi thúc thừa nhận rằng, không có xác tín nào trong những xác tín trước đây của tôi mà không hề nhuốm đôi chút nghi ngờ; mà đây không phải là những kết luận võ đoán và thiếu nghiêm túc, nhưng được dựa trên nền tảng của những lý luận mạnh mẽ đã được cân nhắc kỹ lưỡng. Vì thế, sau này tôi phải chối bỏ một chuẩn nhận nào khỏi những xác tín trước đây của tôi dều phải cẩn trọng y như khi tôi bác bỏ những điều giả dối hiển nhiên, nếu tôi muốn khám phá bất kỳ sự chắc chắn nào.

Nhưng lưu ý đến điều này cũng chưa hoàn toàn là đủ, tôi còn phải cố gắng ghi nhớ nó. Những quan điểm quen thuộc của tôi cứ quay trở lại, và bất chấp những ước muốn của tôi, chúng cứ chiếm giữ niềm tin của tôi, cứ như là niềm tin của tôi bị ràng buộc với chúng, kết quả của việc bị kìm giữ lâu ngày với luật lệ và phong tục. Tôi sẽ không bao giờ bỏ được thói quen tán thành những quan điểm này một cách hết sức tự tin, bao lâu tôi còn nghĩ chúng như là những gì chúng thực sự là những quan điểm mà chúng ta gọi là những quan điểm *hết sức cái nhiên (= rất-có-thể-có)*–những quan điểm mà bất chấp sự thể chúng bị nghi ngờ, như vừa được chứng minh ở trên, chúng vẫn còn có nhiều điểm hợp lý để tin hơn là chối bỏ. Với quan điểm này, tôi thiết tưởng rằng chương trình làm việc tốt nhất của tôi sẽ là hướng ý chí của tôi về phía hoàn toàn đối nghịch để và tự đánh lừa mình, bằng cách tạm thời giả vờ trong một thời gian rằng những quan điểm trước đây thì rõ ràng là sai lầm và do tưởng tượng. Tôi sẽ làm như thế cho đến khi sức nặng của quan điểm tiền nhận thức là đối trọng, và ảnh hưởng xuyên tạc của thói quen không còn ngăn cản trí phán đoán của tôi tiếp nhận mọi sự vật một cách chính xác. Đồng thời, tôi biết rằng chương trình của tôi sẽ không gây ra nguy hiểm nào hay sai lầm nào, và tôi không thể nào để cho thái độ hoài nghi của tôi đi quá xa. Chuyện phải hoài nghi như thế này chỉ vì công việc cần làm ngay lúc này, không có liên quan tới hành động mà chỉ hoàn toàn nhằm tới việc thủ đắc tri thức.

Vì thế tôi sẽ giả sử rằng không phải Thiên chúa là toàn thiện và là nguồn của chân lý, mà chính là một quỷ dữ nào đó có quyền năng mạnh mẽ và hết sức quỷ quyệt đã vận dụng mọi sức mạnh của nó để đánh lừa tôi. Tôi sẽ nghĩ rằng bầu trời kia, không khí kia, trái đất này, cùng với những sắc màu, hình dáng, âm thanh, và tất cả những vật thể bên ngoài hoàn hoàn là những ảo ảnh của giấc mơ mà hắn đã bày ra để giăng bẫy trí phán đoán của tôi. Tôi sẽ coi chính tôi đây không có tay hay mắt, không có da thịt hay máu huyết, nhưng cứ vờ vĩnh tin rằng tôi có tất cả những thứ này. Tôi sẽ nhất quyết kiên gan bền chí bám sát suy niệm này; và mặc dù không phải là do sức riêng mà tôi biết được một chân lý nào, ít ra tôi sẽ làm hết sức mình trong khả năng của tôi– nghĩa là cương quyết bảo vệ chống lại việc chuẩn nhận đối với bất kỳ những sai lầm nào, ngõ hầu tên lường gạt quỷ quyệt kia, cho dù nó có mạnh mẽ và quỷ quyệt đến đâu, cũng sẽ không thể nào áp đặt lên tôi dù ở mức độ nhẹ nhất...

SUY NIỆM THỨ HAI: BẢN CHẤT CỦA LÝ TRÍ CON NGƯỜI, VÀ LÀM THẾ NÀO NÓ ĐƯỢC BIẾT RÕ HƠN THÂN XÁC

Kết quả của suy niệm hôm qua, tôi đã rơi vào những nỗi hoài nghi nghiêm trọng đến nỗi tôi không thể nào dấy chúng ra khỏi tâm trí, cũng như không sao tìm ra cách giải quyết chúng. Cứ như là tôi đã bị bất ngờ rơi vào một xoáy nước sâu

làm tôi nhào lộn quay cuồng, chân không sao đứng chạm đáy, mà tay cũng chẳng với lên tới mặt nước. Tuy nhiên, tôi sẽ cố gắng, và một lần nữa cố gắng trở lại cùng con đường mà tôi đã bắt đầu đi hôm qua. Bất cứ cái gì thoáng một chút hoài nghi là tôi sẽ gạt sang một bên cứ như thể tôi đã thấy toàn bộ cái sai của nó; và tôi sẽ tiếp tục tiến hành theo cách này cho đến khi tôi nhận ra được một cái gì chắc chắn; hoặc là, nếu không có chuyện gì khác, thì cho đến khi tôi chắc chắn nhận biết rằng không có gì chắc chắn. Archimedes đã đề nghị chỉ cho ông ta một điểm tựa vững và chắc để ông ta nâng toàn bộ trái đất lên; vì thế tôi cũng hy vọng làm được nhiều chuyện lớn lao nếu tôi lo liệu tìm ra được chỉ một điều thôi, cho dù nhỏ, nhưng mà chắc chắn và không thể lay chuyển được.

Thế thì, tôi sẽ giả sử rằng mọi sự vật tôi nhìn thấy đây đều giả tạo. Tôi sẽ tin rằng trí nhớ của tôi nói với tôi những lời dối trá. Tôi sẽ không tin những gì nó thuật lại cho tôi là đã từng xảy ra. Tôi không có các giác quan. Thân xác, hình dáng, trương độ, chuyển động và không gian đều là những quái vật (đầu sư tử, mình dê, đuôi rắn). Vậy thì còn có cái gì là thực đây? Có lẽ chỉ có một điều thực là không có gì chắc chắn.

Thôi, bỏ qua mọi điều tôi vừa mới liệt kê ở trên, làm sao tôi biết được rằng không có điều gì khác mà lại không để lại cho chúng ta một chút nghi ngờ nhỏ nhất nào hay sao? Phải chăng không có Thiên chúa hay một thứ gì đại loại như thế, đã đặt vào tôi những ý nghĩ mà hiện tôi đang có? Nhưng tại sao tôi lại nghĩ thế, vì biết đâu chính bản thân tôi là tác giả của những tư duy này? Trong trường hợp không phải là tôi, thì ít nhất, phải là cái gì đó chứ? Hôm nay tôi vừa nói rằng tôi không có giác quan, không có thân xác. Đây là điểm bế tắc; nói thế sẽ kéo theo chuyện gì đây? Tôi đã chẳng bị trói chặt vào cái thân xác và các giác quan đến nỗi tôi không thể hiện hữu mà không có chúng. Nhưng tôi lại tự thuyết phục mình rằng tuyệt nhiên không có gì trên thế gian này–không trời, không đất, không tinh thần, không thể xác. Suy ra là phải chăng cả tôi cũng không hiện hữu? Thưa không, nếu tôi còn biết tự thuyết phục mình một điều gì đó, thì ắt hẳn là tôi hiện hữu. Nhưng có một tên lừa đảo cực kỳ mạnh mẽ và quỷ quyệt luôn cố tình và liên tục lường gạt tôi. Ngay cả trong trường hợp này, nếu nó đang lừa dối tôi, thì hẳn là tôi đang hiện hữu; và cứ để mặc nó muốn lừa dối tôi bao nhiêu cũng được, nó sẽ không bao giờ nói được là tôi không hiện hữu cho đến khi tôi vẫn còn nghĩ tôi là một thứ gì đó. Vì thế sau khi đã xem xét mọi vấn đề thật kỹ lưỡng, rốt cục tôi phải kết luận rằng mệnh đề *tôi hiện hữu* nhất thiết luôn đúng bất cứ khi nào tôi đặt ra hay tôi nghĩ trong tâm trí.

Nhưng tôi chưa hiểu đầy đủ "cái tôi" này là gì, cái tôi mà nhất thiết phải tồn tại, phải hiện hữu. Vì thế tôi phải cảnh giác không để mình bất cẩn nhận vơ điều gì khác làm cái "tôi" này của tôi, để vì thế mà mắc vào lầm lẫn ở ngay khoản về tri thức mà tôi luôn cho là chắc chắn và hiển nhiên nhất trong mọi điều. Vì thế tôi sẽ trở lại để suy niệm về chuyện hồi đầu tôi đã nghĩ mình là gì trước khi tôi leo lên con tàu tư tưởng này đây. Rồi tôi sẽ loại trừ bớt những gì có thể bị suy yếu, cho dù ở mức tối thiểu, do những lý chứng mà tôi sẽ giới thiệu lúc này, để cuối cùng cái gì còn sót lại thì có thể *đúng là* và *chỉ là* cái chắc chắn và không thể lay chuyển.

Vậy thì trước đây tôi nghĩ tôi là gì nhỉ? Một con người. Nhưng một con người là gì? Phải chăng tôi sẽ nói là "một con vật có lý trí"? Không; vì lúc ấy tôi sẽ phải thẩm tra một con vật là gì, lý trí là gì, và cứ theo cách này, mỗi một câu hỏi lại dẫn tôi trượt dốc đến những câu hỏi khác khó hơn, mà bây giờ tôi không có

thời giờ để lãng phí với những 'tiểu tiết' thuộc loại này. Thay vào đó tôi đề nghị tập trung vào những điều đã xuất hiện trong tâm trí của tôi một cách rất tự nhiên và ngẫu nhiên bất cứ khi nào tôi nghĩ mình là gì. Vâng, ý nghĩ đầu tiên xuất hiện trong tâm trí của tôi là tôi có một gương mặt, cánh tay, bàn tay, và toàn bộ cơ cấu vận hành của 'tứ chi' mà ai ai cũng có thể nhìn thấy trên cơ thể mà tôi gọi là thân xác. Ý nghĩ thứ hai là tôi đã được nuôi dưỡng, đã di chuyển đó đây, đã tham gia vào quá trình tri giác và tư duy; và những hành động này tôi gán cho linh hồn. Nhưng còn về bản chất của linh hồn thì sao, tôi cũng chẳng nghĩ đến cái này mà cũng chẳng tưởng tượng cái gì khác mong manh như gió, như lửa hay như ê-te, tràn ngập vào những bộ phận vững chắc hơn của con người tôi. Tuy nhiên, còn về phần thân xác, tôi không nghi ngờ gì về nó, nhưng tôi nghĩ là tôi biết nó từng ly từng tí. Nếu tôi thử mô tả khái niệm trí tuệ mà tôi có về thân xác, tôi sẽ diễn tả như sau: Nhờ có một thân xác tôi mới hiểu được tất cả những gì có một hình dạng nhất định, một vị trí nhất định, có khả năng chiếm một khoảng không gian theo cách là có thể lấn lướt để loại trừ bất cứ thân xác nào khác. Chúng ta có thể cảm nhận thân xác bằng cách sờ, nhìn, nghe, nếm hay ngửi và có thể bị xô đẩy, di chuyển bằng nhiều cách khác nhau, không bởi chính bản thân nó, mà là bởi bất cứ cái gì khác tiếp xúc, đụng chạm tới nó. Bởi vì, theo phán đoán của tôi, sức mạnh tự-vận-động, như sức mạnh của cảm giác hay của tư tưởng, thì vẫn còn rất xa lạ với bản chất của thân xác; quả là đó vẫn là nguồn ngỡ ngàng đối với tôi khi cho rằng có những thân xác nào đó đạt được những khả năng như thế.

Nhưng hiện tôi phải bảo tôi là gì đây, trong khi lòng tôi đang nghi ngờ rằng có một tên lường gạt cực kỳ mạnh mẽ và, nếu được phép nói, một tên độc địa xấu xa nào đó đang manh tâm lừa gạt tôi bằng mọi cách? Liệu giờ đây tôi có thể nói rằng, thậm chí tôi chỉ có được những cái vô nghĩa lý nhất trong số những thuộc tính mà tôi vừa mới bảo là thuộc về bản chất một thân xác? Tôi săm soi nhìn chúng, tôi nghĩ về chúng, nhìn lại chúng nhưng chúng không tự bộc lộ lên điều gì. Cứ rảo qua danh sách đó một lần nữa thì quả là chán ngán và không đi tới đâu. Nhưng còn về phần những thuộc tính mà tôi đã gán cho linh hồn thì sao? Dinh dưỡng và vận động ư? Vì lúc này tôi không có thân xác, nên những nhu cầu này hoàn toàn giả tạo. Còn tri giác (nhận thức qua các giác quan)? Việc này chắc chắn không xảy ra nếu không có thân xác, và ngoài ra, khi ngủ tôi có vẻ như là nhờ các giác quan mà đã nhận thức được nhiều điều nhưng sau đó tôi nhận ra là tôi đã không nhận thức qua các giác quan tí nào. Suy tư ư? Cuối cùng tôi khám phá ra nó– đó là tư tưởng; điều này không thể chia lìa với tôi. Tôi hiện hữu–đó là điều chắc chắn. Nhưng chắc chắn được bao lâu? Bao lâu tôi còn suy tư. Vì có thể chính khi tôi hoàn toàn ngừng suy tư, tôi sẽ hoàn toàn ngừng hiện hữu. Giờ thì tôi không chấp nhận điều gì ngoài sự thực cần thiết này là tôi hiện hữu, rồi theo sát nghĩa tôi chỉ là một vật biết suy tư; nghĩa là, tôi là trí óc, là trí tuệ, là trí năng, hay lý trí, những từ ngữ mà cho đến giờ tôi vẫn mù tịt, chẳng hiểu rõ hết ý nghĩa của chúng. Vì tất cả lẽ đó, tôi là một vật thể có thực và thực sự hiện hữu. Nhưng là loại vật thể nào mới được? Như tôi vừa mới nói–là một vật biết suy tư.

Tôi còn là cái gì khác nữa không? Tôi sẽ phải dùng trí tưởng tượng thôi. Tôi không phải là cái hình hài cấu trúc gồm các chi thể kia mà người ta gọi là thân thể con người. Tôi cũng không phải là một làn hơi nước mỏng manh len lỏi thâm nhập vào những chi thể đó–là gió hay lửa, là hơi thở hay bất cứ cái gì tôi tô vẽ trong trí tưởng tượng của tôi; vì chúng là những

sự vật mà tôi đã giả sử là chúng không có. Cứ để cho giả sử này đứng vững; thế nên, tôi vẫn cứ là một cái gì đó...

Nhưng rồi tôi là gì đây? Một vật biết suy tư. Thế nghĩa là gì? Một vật biết hoài nghi, hiểu biết, khẳng định hay từ chối, ước muốn và không ước muốn và còn biết tưởng tượng và nhận thức bằng giác quan.

Đây quả là một danh sách liệt kê đáng quan tâm, nếu tất cả mọi điều trên đều thuộc về tôi. Nhưng chúng có thực thuộc về tôi không? Nó chẳng phải một thứ và cùng "cái tôi" hiện đang hoài nghi mọi thứ, thế nhưng là cái "tôi" có khả năng hiểu được một số điều, khẳng định điều gì là đúng, khước từ điều gì khác, ước ao để biết thêm, đang chẳng muốn bị ai đánh lừa, vô tình mường tượng ra nhiều điều và biết được nhiều thứ rõ ràng là từ các giác quan đó sao? Mặc dù lúc nào tôi cũng ngủ, mặc dù đấng đã dựng nên tôi hiện đang làm bất cứ điều gì để có thể đánh lừa tôi đi nữa, há chẳng phải tất cả những sự vật này lại không có thực như là sự thể tôi hiện hữu hay sao? Hoạt động nào trong tất cả những hoạt động này hay kia khác biệt việc tôi suy nghĩ? Hoạt động nào được coi là tách khỏi chính bản thân tôi? Những sự kiện chính tôi đang hoài nghi, đang hiểu biết, và đang ước muốn là hiển nhiên đến độ tôi không thấy có cách nào làm cho nó rõ hơn nữa. Nhưng đó cũng là trường hợp "cái tôi" mường tượng thì cũng là cùng "cái tôi" ấy. Vì cả khi nếu tôi đã giả sử là chẳng có đối tượng nào của trí tưởng tượng là thực cả, thì sức mạnh của trí tưởng tượng là một cái gì đó thực sự hiện hữu và là thành phần của tư duy của tôi. Sau cùng, cũng cùng "cái tôi" ấy có tri giác, tức là biết được sự vật cụ thể qua các giác quan. Chẳng hạn, lúc này tôi đang nhìn thấy ánh sáng, nghe thấy tiếng động, cảm thấy hơi nóng. Nhưng khi tôi ngủ, tất cả chuyện đó đều giả tạo. Thế mà tôi cứ hình như là nhìn thấy, nghe thấy, và cảm thấy được hơi ấm. Việc này không thể lầm lẫn được; điều được gọi là "nhận thức qua giác quan" theo sát nghĩa thì đúng là thế, và trong ý nghĩa hạn hẹp của hạn từ này nó đơn thuần là việc suy tư.

Từ đây, tôi bắt đầu hiểu khá rõ hơn về chuyện tôi là gì. Nhưng hình như là những vật cụ thể *mà hình ảnh của chúng hình thành trong tư tưởng của tôi và bị giác quan của tôi sục sạo tìm kiếm* thì lại được người ta biết đến nhiều hơn, rõ từng chi tiết hơn là "cái tôi" rắc rối này, là cái mà ngay cả trí tưởng tượng cũng không thể hình dung ra được. Và quả là đáng ngạc nhiên khi tôi thấu hiểu rõ ràng những vật thể mà tôi thường cho là đáng hoài nghi, xa lạ với tôi hơn là tôi hiểu một sự vật có thực và quen thuộc–đó chính là tôi. Nhưng tôi thấy nó là gì rồi: tâm trí của tôi thích lang thang và không chịu bị ràng buộc trong vòng cương toả của sự thật. Thế thì rất hay, chỉ cần một lần cho phép nó hoàn toàn tự do, để rồi sau một thời gian, đã đến lúc xiết chặt 'dây cương', biết đâu có thể tâm trí sẵn sàng chịu kiềm chế hơn.

Chúng ta hãy xem xét những điều người ta thường nghĩ là họ hiểu rõ nhất, đó là những vật thể mà chúng ta đang sờ và nhìn thấy. Tôi không có ý nói đến những vật thể nói chung–những nhận thức tổng quát thì dễ dàng bị lẫn lộn–nhưng là một vật thể đặc thù. Chúng ta hãy lấy một miếng sáp ong vừa mới lấy từ trên tàng ong ra; nó hoàn toàn chưa mất mùi vị của mật; nó vẫn còn giữ được chút hương hoa tích tụ; màu sắc, hình dạng, và kích cỡ của nó xuất hiện rõ ràng. Cứng, lạnh, và dễ cầm không chút khó khăn; nếu lấy khớp ngón tay gõ vào, nó sẽ phát ra tiếng động. Nói tóm lại, nó có mọi thứ xem ra là cần thiết để nhận biết một vật thể thật rõ nét. Nhưng ngay cả khi tôi nói thế, tôi đặt miếng sáp ong bên ngọn lửa, và hãy xem này: mùi vị giảm dần, hương thơm bay đi, màu sắc thay đổi, hình dạng cũ mất đi, kích cỡ tăng lên, miếng sáp ong

tan chảy ra và nóng lên. Bạn khó có thể sờ vào nó, và nếu bạn gõ vào nó, nó không còn phát ra tiếng động. Nhưng chính miếng sáp ấy vẫn tồn tại chứ? Phải thừa nhận rằng miếng sáp ấy vẫn còn đấy. Không ai từ chối điều này, không ai nghĩ khác được. Vậy tôi đã hiểu rõ cái gì trong miếng sáp ấy đến thế. Hiển nhiên là không có chi tiết nào mà tôi đạt được bằng các giác quan đã giúp tôi biết rằng miếng sáp ấy vẫn còn đấy; vì cho dù những gì đã xuất hiện qua vị giác, khứu giác, thị giác, xúc giác, và cả thính giác thì giờ đây cũng đã thay đổi, nhưng miếng sáp ấy vẫn còn đấy.

Có lẽ câu trả lời nằm trong ý tưởng chợt đến với tôi lúc này; nói rõ là miếng sáp ấy không ẩn náu đằng sau tất cả vị ngọt của mật, mùi thơm của hoa, hay màu trắng, hình dạng hoặc âm thanh, nhưng đúng hơn là một vật thể tự xuất hiện trước mặt tôi cách đây một lúc dưới đủ loại hình thức, nhưng bây giờ lại lộ diện dưới những hình thức khác. Vấn đề là lúc này tôi đang tưởng tượng nó chính xác là cái gì? Chúng ta hãy tập trung tư tưởng, gạt bỏ tất cả những gì không phải là sáp ong và xem còn lại điều gì: chỉ là một thứ gì đó có trương độ, mềm, dễ thay đổi. Nhưng 'mềm dẻo', 'dễ thay đổi' ở đây có nghĩa là gì? Miếng sáp này có thể thay đổi từ hình tròn ra hình vuông, từ hình vuông ra hình tam giác, phải chăng đó là những gì tôi hình dung ra được trong trí tưởng tượng của tôi? Không phải vậy. Vì tôi có thể hiểu ngay rằng sáp ong có thể thay đổi thành vô kể các hình dạng, tôi không thể nào rảo qua hết mọi hình dạng thay đổi trong trí tưởng tượng của tôi, từ đó cho tôi biết rằng trí tưởng tượng của tôi không có khả năng giúp tôi thấu hiểu miếng sáp kia có tính mềm dẻo và dễ uốn nắn. Thế còn 'trương độ' nghĩa là gì? Phải chăng trương độ của miếng sáp vẫn còn mù mờ không thể nhận biết? Vì trương độ của nó tăng lên khi nó tan chảy, tăng thêm nữa khi nó sôi, và còn phồng to hơn nữa khi nhiệt độ tăng thêm. Tôi sẽ không phán đoán đúng về bản chất miếng sáp ấy nếu tôi không tin nó có thể "được trương nở" bằng nhiều cách khác hơn là tôi tưởng tượng. Vì thế tôi phải chấp nhận rằng bản chất miếng sáp không thể nào được trí tưởng tượng của tôi vén lên, nhưng chỉ được một mình lý trí nhận thức (tôi đang bàn đến một miếng sáp ong đặc thù này thôi; như thế còn rõ hơn so với sáp ong nói chung.) Nhưng thứ sáp ong mà chỉ được một mình lý trí nhận thức này là gì vậy? Dĩ nhiên nó cũng giống như miếng sáp mà tôi nhìn thấy, sờ thấy, và hình dung ra trong trí tưởng tượng của tôi–nói tóm lại là cũng cùng miếng sáp mà tôi đã nghĩ đến ngay từ lúc đầu. Thế mà, đây mới là điểm nhận thức, then chốt tôi có về nó mà không do tôi nhìn thấy, sờ thấy, hay tưởng tượng ra–cũng không phải là do trước đây tôi đã nhìn, đã sờ, hay đã tưởng tượng, mặc dù lắm lúc có vẻ như vậy–nhưng hoàn toàn là do cái nhìn của lý trí thuần túy; và cái nhìn này có thể là bất toàn và dễ lẫn lộn, như tình trạng trước đây, hay có thể là rõ ràng, phân biệt như bây giờ thì còn tùy thuộc vào chuyện tôi có chăm chú nhiều hay ít vào việc sáp ong kia gồm có những gì.

Nhưng khi đạt đến kết luận này, tôi ngạc nhiên vì thấy lý trí của tôi sao mà yếu đuối và dễ sai lầm đến thế. Vì lẽ, mặc dầu tôi đang nghĩ về những vấn đề này trong bản thân tôi, một cách lặng lẽ và không nói nên lời, thế nhưng ngôn từ thực tế làm tôi hụt hẫng và tôi hầu như bị lừa bởi những cách nói chuyện thông thường. Chúng ta nói là chúng ta nhìn thấy chính miếng sáp ong, nếu nó xuất hiện trước mắt chúng ta, chứ không nói rằng chúng ta *phán đoán* nó có ở đấy từ màu sắc, hình dạng của nó; và việc này có thể dẫn tôi đi đến những kết luận mà không phải cất công tìm tòi thêm rằng tri thức về miếng sáp ong phát xuất từ những gì đôi mắt nhìn được chứ không phải là do một mình lý trí nhìn ra. Nhưng

rồi nếu nhìn ra ngoài cửa sổ và thấy người người qua lại quảng trường, như tôi vừa mới chợt nhìn ra lúc này, tự nhiên tôi nói rằng tôi nhìn thấy chính những người đó y như tôi nói rằng tôi thấy miếng sáp ong kia. Thế mà tôi có nhìn được gì hơn là những mũ cùng áo là những thứ có thể che phủ lên những hình nhân tự động? Tôi suy ra chúng là những con người. Vì thế, cái mà tôi nghĩ là mình đang nhìn bằng mắt thì thực ra chỉ được cảm nhận bằng khả năng phán đoán trong lý trí của tôi.

Tuy nhiên, người nào muốn đạt cho được tri thức trên mức trung bình đều phải cảm thấy xấu hổ vì đã chọn những cách nói thông thường để làm cơ sở cho sự hoài nghi. Vậy chúng ta hãy tiến hành xem xét trong hoàn cảnh nào tri thức về bản tính của sáp ong trở nên hoàn hảo và hiển nhiên. Phải chăng đó là khi tôi nhìn thấy miếng sáp ong lần đầu tiên, và tin rằng tôi biết được nó là nhờ các giác quan bên ngoài con người tôi, hay ít ra là bằng cái mà người ta gọi là cảm giác "thông thường," nghĩa là, sức mạnh của trí tưởng tượng? Hay là lúc này tri thức của tôi trở nên hoàn hảo hơn, sau một thời gian nghiên cứu cẩn thận hơn về bản chất của sáp ong và về những phương thế để nhận biết bản chất ấy? Bất cứ nghi ngờ nào về vấn đề này đều rõ ràng là ngốc nghếch; vì trong nhận thức trước đây của tôi liệu đã có sự rõ rệt phân minh nào chưa? Liệu trong tri giác của tôi đã có được gì mà một con vật không thể có được? Nhưng khi tôi phân biệt chất sáp ong với những hình thức bên ngoài của nó–cứ như thể là lột trần nó ra mà xem xét– thì tri giác của tôi ít nhất cũng cần phải có lý trí của con người.

Nhưng tôi sắp nói gì đây về lý trí này, tức là về chính tôi? (Bạn nên nhớ là trước đây tôi đã không thừa nhận bất cứ điều gì khác trong tôi ngoại trừ lý trí). Tôi tự hỏi, "cái tôi" này là gì, "cái tôi" mà hình như có thể nhận thức được rất rõ chất sáp ong kia là gì? Chắc chắn là sự hiểu biết của tôi về bản thân tôi thì không chỉ đúng hơn hay chắc chắn hơn, mà còn rõ rệt hơn và hiển nhiên hơn sự hiểu biết của tôi về sáp ong. Vì nếu tôi phán đoán sáp ong hiện hữu nhờ sự kiện tôi nhìn thấy nó, thì cũng cùng một sự thể này sẽ suy ra một cách hiển nhiên hơn nhiều là chính tôi cũng hiện hữu. Có thể là điều tôi nhìn thấy thì không phải thực sự là sáp ong; có thể là tôi không có mắt nên cũng chẳng thấy gì. Nhưng khi tôi thấy, hay tôi nghĩ là tôi thấy (ở đây, tôi không có ý phân biệt hai điều này), thì tôi đây, người mà giờ đây đang suy nghĩ, không thể không là cái gì. Cũng cùng một cách lập luận như thế, nếu tôi phán đoán rằng sáp ong hiện hữu chỉ vì chuyện tôi sờ thấy nó, thì tôi sẽ cũng có cùng một kết quả như thế, là tôi hiện hữu. Nếu tôi phán đoán rằng nó hiện hữu chỉ vì sự kiện tôi tưởng tượng ra nó hay vì bất cứ lý do nào, thì tôi sẽ có cũng cùng một điều như thế. Kết quả là tôi hiểu ra ngay là trường hợp của sáp ong có thể được áp dụng với mọi thứ khác bên ngoài tôi. Hơn nữa, nếu tri thức của tôi về sáp ong có vẻ như rõ rệt hơn sau khi đã được xác định không chỉ bằng thị giác hay xúc giác mà còn bằng nhiều xem xét khác, thì người ta phải thừa nhận rằng lúc này tôi biết chính bản thân mình còn rõ rệt hơn nữa. Đấy là vì mỗi suy xét nào có góp phần để tôi hiểu thêm về sáp ong, hay về bất cứ vật thể nào khác, thì cũng không thể làm được gì hiệu quả hơn để củng cố bản chất của lý trí của tôi. Nhưng ngoài chuyện này ra, còn có nhiều thứ khác trong chính tâm trí có thể làm tri thức của tôi về nó phân minh hơn.

Tôi thấy rằng không có một chút nỗ lực nào mà hiện tôi đang có cuối cùng đã quay về đúng nơi tôi muốn. Lúc này tôi biết rằng cả những vật thể cũng không được nhận thức hoàn toàn bằng giác quan hay khả năng của trí tưởng mà chỉ bằng lý trí, và rằng tri giác này không phát

xuất từ chỗ đụng chạm hay nhìn thấy những vật thể ấy mà bắt nguồn từ chỗ thấu hiểu những vật thể ấy; và qua đó, tôi hiểu ngay rằng tôi có thể đạt sự nhận thức bằng lý trí dễ dàng và rõ rệt hơn bất kỳ thứ gì khác.

CÂU HỎI ÔN TẬP VÀ THẢO LUẬN

1- Descartes vận dụng giả thuyết "quỷ dữ" như thế nào để tiến hành phương pháp hoài nghi của ông?

2- Theo Descartes, tại sao mệnh đề "tôi hiện hữu" nhất thiết phải đúng "bất cứ khi nào nó xuất hiện ra trước ý thức hay còn đang hình thành trong lý trí?"

3- Hãy giải thích làm thế nào những suy tư của Descartes về một miếng sáp ong lại có thể dẫn ông trở lại "cái tôi" biết suy tư?

4- Nếu tôi không thể nghi ngờ sự hiện hữu của lý trí, nhưng lại có thể nghi ngờ sự hiện hữu của thân xác, vậy phải chăng điều này sẽ dẫn tới kết luận rằng tôi *là* lý trí (là một sự vật biết suy tư)?

5- Phải chăng những lý chứng của Descartes về "cái tôi" hiện hữu, và về "cái tôi" là "một vật biết suy tư" có dựa vào những giả thiết mà ông không thể hoài nghi?

Chương 3

TRI THỨC QUA KINH NGHIỆM

HUME

David Hume sinh năm 1711 ở Edinburgh, Scotland. Gia đình ông muốn ông trở thành luật sư, nhưng ông thấy mình thích những nghề tự do hơn là ngành luật. Sau 3 năm học ở Đại Học Edinburgh (1723–1725), Hume rời trường để ở nhà nghiên cứu những môn văn chương, lịch sử và triết học. Việc nghiên cứu tập trung chuyên sâu đó đã trả giá bằng sức khỏe của ông, và vào năm 1729 ông dã hầu như bị suy nhược thần kinh. Năm 1734, Hume đi Bristol, Anh quốc, làm nhân viên cho công ty dường, nhưng ông không thích cuộc sống thương mại nên chẳng bao lâu dã xin thôi việc. Rồi Hume sống ở Pháp 3 năm, nghiên cứu triết học. Năm 1744 ông dã nạp đơn xin làm giảng viên môn luân lý tại Đại học Edinburg; nhưng không dược chấp thuận, ông dành thêm 7 năm làm đủ thứ nghề ở Anh cũng như ở ngoại quốc. Hume sống ở Edinburg từ 1751 đến 1763 rồi đi Paris, làm thư ký cho tòa Đại sứ Anh trong 3 năm. Khi trở về quê hương, ông sống ở London nhưng rồi lại dọn đến Edinburg, và qua đời ở đó vào năm 1776.

Những tác phẩm chính của Hume là *Khảo luận về Nhân tính* (3 quyển, 1739-1740), *Thẩm tra về Tri thức Con người* (1748; hồi đầu có tựa là *Những Tiểu luận Triết học về Tri thức Con người*, nhưng được đặt tên lại vào lần xuất bản năm 1758), *Thẩm tra về các Nguyên tắc Đạo đức* (1751). *Lịch sử nước Anh* (6 tập 1754-1762), *Những Đối thoại về Tôn Giáo Tự Nhiên* (xuất bản sau khi ông chết, 1779).

Hume quan sát thấy rằng tư tưởng con người dường như vô tận. Qua sức mạnh của trí tưởng tượng, chúng ta có thể nhìn về quá khứ hay hướng tới tương lai, vòng quanh thế giới, hay đến tận cùng vũ trụ, và chúng ta có thể hình dung ra mọi điều không hiện hữu, chẳng hạn như là những ngọn núi bằng vàng. Nhưng mặc dầu viễn cảnh có vẻ bao la như thế, Hume khám phá ra rằng lý trí "thì thực sự bị giam hãm trong những giới hạn rất hạn hẹp." Những gì chất chứa trong lý trí được giới hạn vào *tri giác*–nghĩa là, vào những gì lý trí nhận được qua kinh nghiệm giác quan. Tri giác có hai loại, *ấn tượng* và *ý niệm*.

ẤN TƯỢNG VÀ Ý NIỆM

Ấn tượng là "tất cả những tri giác sống động hơn mà chúng ta có được–khi nghe, nhìn, cảm thấy, yêu thương hay giận ghét, ước vọng hay mong muốn." Ý niệm (tư tưởng) thì kém hơn, không sống động bằng những ấn tượng vì chúng là *những bản sao* của ấn tượng– những bản sao hiện lên trong tâm trí chúng ta khi chúng ta nhớ đến hay nghĩ lại những ấn tượng ban đầu. Để cảm nghiệm vị ngọt trái táo tức là có một ấn tượng; còn nhớ đến trái táo là có một ý niệm. Nói tóm lại, ấn tượng và ý niệm đều là một loại tri giác, chỉ được phân biệt "bằng những mức độ sống động và sâu sắc khác nhau."

Vì mỗi ý niệm là một bản sao của ấn tượng nên không thể có ý niệm nếu trước đó không có trước một ấn tượng. Tuy nhiên, không phải là bất cứ ý niệm nào cũng trực tiếp liên quan với một ấn tượng riêng biệt. Ví dụ: chúng ta có thể có *ý niệm* về trái núi vàng mà trước đó chưa hề có một *ấn tượng* nào về núi vàng ấy. Đó là vì lý trí chúng ta có thể tạo ra những ý niệm bằng cách "kết hợp, chuyển dịch hay giảm trừ những chất liệu do giác quan và kinh nghiệm cung cấp cho chúng ta." Vì thế mặc dù chúng ta không bao giờ thấy trái núi vàng, chúng ta vẫn có thể tưởng tượng ra nó nếu chúng ta biết kết hợp những ý niệm phát xuất từ những ấn tượng của chúng ta về vàng và về những ngọn núi.

Lý thuyết của Hume về tri thức là một hình thức của *chủ nghĩa duy nghiệm*, vì nó xác quyết rằng toàn bộ tri thức phát sinh từ kinh nghiệm. Nhưng làm thế nào chúng ta đi từ kinh nghiệm của những ấn tượng và ý niệm để tới tri thức về những vấn đề phức tạp hơn? Hume đã trả lời câu hỏi này bằng cách giải thích rằng năng lực hiểu biết có hai loại đối tượng: *những tương quan của các ý niệm* và *những vấn đề thực tế*.

NHỮNG TƯƠNG QUAN CỦA CÁC Ý NIỆM VÀ NHỮNG VẤN ĐỀ THỰC TẾ

Một ví dụ về tri thức có được qua những tương quan của các ý niệm là toán học. Những chân lý toán học không dựa vào những thực tại đang hiện hữu nhưng chỉ dựa trên những tương quan của các ý niệm. Ví dụ định lý Pythagore phát biểu mối tương quan đúng giữa cạnh huyền và hai cạnh kia của tam giác vuông, mặc dù không có tam giác vuông nào đang hiện hữu trong vũ trụ. Chúng ta gọi các loại chân lý này là *tiên nghiệm* (độc lập với kinh nghiệm; sát nghĩa tiếng La tinh là "từ những cái đến trước").

Những vấn đề thực tế gồm có những sự vật mà chúng ta gọi là *hậu nghiệm* (từ kinh nghiệm; sát nghĩa tiếng La tinh là "từ những cái đến sau"). Trong khi đi ngược với chân lý tiên nghiệm thì không thể nào đúng vì nó dính dáng sự mâu thuẫn, còn trái ngược với những thực tế lại nhiều khi là đúng, và một phát biểu về một sự kiện tương lai có thể là đúng, có thể là sai. Ví dụ mặt trời hôm nay đã mọc lên (một sự kiện), nhưng nó có thể được hình dung là đã không mọc. Và phát biểu rằng mặt trời sẽ mọc ngày mai cũng có thể là đúng, nhưng cũng có thể là sai.

NGUYÊN NHÂN VÀ KẾT QUẢ

Làm thế nào chúng ta biết được sự thực về những thực tại khác ngoài những thực tại mà chúng ta đã kinh nghiệm, hay nhớ là đã kinh nghiệm? "Tất cả những lý luận liên quan đến những thực tại dường như đều được xây nên trên *tương quan nhân quả*. Chỉ nhờ tương quan này, chúng ta có thể vượt qua sự hiển nhiên mà ký ức và giác quan đem lại. "Ví dụ, nếu tôi nghe thấy có tiếng nói (một ấn tượng), có lẽ tôi sẽ kết luận rằng có một người đang hiện diện (suy diễn từ ấn tượng). Dù tôi nhận thức rằng có lẽ không phải là một người (có thể là một con vẹt biết nói), tôi vẫn tin là những âm thanh mà tôi vừa nghe ấy có một nguyên nhân *nào đó*.

Nhưng làm thế nào chúng ta biết được rằng mọi sự vật đều có nguyên nhân? Kết quả mà một sự vật có không phải là tương quan của các ý niệm mà là một thực tế: nó không được gọi là tiên nghiệm, mà chỉ qua kinh nghiệm. Chính nhờ kinh nghiệm mà chúng ta biết được rằng thực phẩm làm cho cơn đói của chúng ta giảm đi, và ngọn lửa làm cho bàn tay chúng ta ấm dần lên. Nhưng, Hume đặt vấn đề, liệu chúng ta có thực sự biết được rằng hai biến cố nào đó lại có tương quan nhân quả?

Hãy nhớ rằng, theo Hume, lý trí của chúng ta chỉ chứa đựng những ấn tượng và những ý niệm. Nếu một ý niệm giả định nào đó không tìm được dấu vết của

nó nơi những ấn tượng, thì ấy là dấu chỉ nó không phải là một ý niệm đích thực. Như thế phải chăng chúng ta đã có một ấn tượng về tính nhân quả rồi hay sao? Phải chăng chúng ta đã có kinh nghiệm rằng A sinh ra B? Hume đã trả lời rằng 'Không.' Hume nêu ra trường hợp của hai trái banh bi-da: giả sử chúng ta thấy một trái bi-da này đụng vào trái khác và rồi thấy trái thứ hai chuyển động. Chúng ta sẽ kết luận không hề do dự rằng trái bi-da A là nguyên nhân làm cho trái bi-da B chuyển động. Nhưng chúng ta đã có những ấn tượng nào đây? Chúng ta chỉ thấy một sự kiện này (A đụng vào B) và một sự kiện kia (A làm B chuyển động), chúng ta không có ấn tượng về sự liên hệ cần thiết, không có ấn tượng nào về *quan hệ nhân quả*. Chuyển động của trái bi-da A và chuyển động của trái bi-da B là hai biến cố riêng rẽ, và bảo rằng chuyển động A có thể được tiếp nối bằng bất kỳ loại sự kiện nào cũng có thể là hợp lý. "Có thể nào cả hai trái bi-da đều không tuyệt đối nằm yên vị hay sao? Trái bi-da thứ nhất lại không dội ngược trở lại theo một đường thẳng hay dội ra khỏi trái thứ hai theo bất cứ đường nào hay hướng nào hay sao? Tất cả những giả thiết trên đều vững chắc và có thể hình dung ra được." Hume kết luận rằng, vì chúng ta không có ấn tượng về tương quan nhân quả, nên chúng ta cũng không có những ý niệm về tương quan nhân quả. Nói tóm lại, chúng ta không thể biết được sự kiện này là nguyên nhân của sự kiện kia.

HOÀI NGHI VÀ TẬP QUÁN

Vì chúng ta không có tri thức về tương quan nhân quả, và vì tất cả những lập luận về những sự kiện đều dựa trên tương quan nhân quả, Hume kết luận rằng khả năng suy luận không bao giờ sản sinh ra tri thức đích thực. Tính xác thực của những thực tại bị giới hạn vào những gì chúng ta kinh nghiệm. Quan niệm của Hume về suy luận liên quan đến những thực tại lại thuộc về *phái hoài nghi*–một từ triết học dành cho quan niệm mà chúng ta không thể nào biết rõ (từ này phát xuất từ tiếng Hy Lạp skeptesthai, có nghĩa là "nhìn vào, xem xét").

Nếu chúng ta không thể biết vật thể này là nguyên nhân của vật thể khác, tại sao chúng ta lại cảm thấy chắc chắn rằng thế giới này hoạt động dựa trên nguyên lý nhân quả? Hume giải thích rằng cảm giác về sự chắc chắn ấy không phát xuất từ lý luận mà từ *thói quen*. Trí tuệ của con người có sẵn một khuynh hướng tin rằng một loại sự kiện này sẽ được nối tiếp theo sau loại sự kiện kia, cái trước là nguyên nhân của cái sau. "Vì thế tất cả mọi suy diễn từ những kinh nghiệm đều là do thói quen chứ không phải là do lý luận."

BÀI ĐỌC
Thẩm tra về Tri thức Con người
David Hume

ĐOẠN II. VỀ NGUỒN GỐC CỦA CÁC Ý NIỆM

... Chúng ta có thể chia tất cả nhận thức của lý trí ra thành hai loại, được phân biệt bằng những mức độ sâu sắc và sống động khác nhau. Những loại ít sâu sắc và sống động thường được gọi là những *ý tưởng* hay *ý niệm*. Những loại kia muốn có một cái tên trong ngôn ngữ của ta và trong hầu hết các ngôn ngữ khác; tôi nghĩ, vì nó không cần thiết cho bất kỳ thứ gì ngoài những mục đích triết học để xếp chúng dưới cái tên chung hay danh xưng. Vì thế chúng ta hãy dùng chút tự do ấy mà gọi chúng là *những ấn tượng*, với một nghĩa nào đó khác với ý nghĩa thông thường. Rồi, qua từ ấn tượng, tôi có ý nói đến tất cả những nhận thức sống động hơn của chúng ta–khi chúng ta nghe, nhìn, sờ, yêu thương hay giận ghét, ước muốn hay mong muốn. Và những ấn tượng thì khác hẳn với những ý niệm, vốn là những nhận thức kém sống động hơn mà chúng ta biết đến chúng khi chúng

ta suy đi nghĩ lại bất cứ thứ nào trong số những cảm giác hay những chuyển động đã được nhắc đến trên đây.

Thoạt nhìn, không có gì có vẻ vô tận hơn tư tưởng của con người, không chỉ thoát khỏi tất cả quyền lực và quyền bính của con người mà còn không bị hạn hẹp trong những hạn chế của bản chất và thực tại. Để tạo thành những quái vật và nối kết những hình dạng và diện mạo phi lý không đòi trí tưởng tượng nhiều khó nhọc hơn tưởng tượng những vật tự nhiên và quen thuộc. Và trong khi thân xác này bị gắn liền với một hành tinh, trên đó nó bò lê đau đớn và khó nhọc, thì tư tưởng lại có thể ngay tức thì mang chúng ta đi đến những miền xa xôi trong vũ trụ, vào những khoảng không vô tận, ở nơi còn hỗn mang. Chúng ta còn có thể hình dung ra được cả những điều chúng ta chưa bao giờ xem thấy, nghe thấy, hay thậm chí hình dung ra; cả những gì vượt quá khả năng tư duy, không kể điều ẩn chứa sự mâu thuẫn tuyệt đối.

Nhưng dù xem chừng tư tưởng của chúng ta có được tự do vô hạn này, thế mà khi nghiên cứu sâu sát hơn, chúng ta sẽ thấy rằng nó thật sự bị giới hạn trong những giới hạn rất hẹp và toàn bộ năng lực sáng tạo này của lý trí không vượt quá khả năng kết hợp, hoán chuyển, gia tăng hay giảm bớt những chất liệu được các giác quan và kinh nghiệm đem lại. Khi chúng ta nghĩ tới ngọn núi bằng vàng, chúng ta chỉ liên kết hai ý nghĩa có sẵn, *vàng* và *núi*, mà chúng ta đã quen thuộc trước đó. Chúng ta có thể hình dung ra một con ngựa tuyệt vời vì từ cảm giác của chúng ta, chúng ta có thể hình dung ra tính chất hấp dẫn, và chúng ta có thể kết hợp nó với hình ảnh và hình dáng của con ngựa, vốn là một con vật quen thuộc với chúng ta. Tóm lại, tất cả những chất liệu để suy nghĩ đều rút ra từ tình cảm bên ngoài hoặc bên trong của chúng ta: tổng hợp những thứ này lại thuộc về một mình lý trí và ý chí. Hoặc là, để diễn tả chính mình bằng ngôn ngữ triết học, tất cả những ý niệm của chúng ta hay những nhận thức yếu ớt hơn cũng đều là những bản sao của những ấn tượng mà chúng ta ghi nhận được hoặc là những cái sống động hơn...

ĐOẠN IV. NHỮNG NGỜ VỰC MANG TÍNH HOÀI NGHI VỀ NHỮNG HOẠT ĐỘNG CỦA TRI THỨC

Phần I

Tất cả đối tượng của lý trí con người hay mọi thắc mắc đều tự nhiên được chia thành hai loại, đó là, những tương quan của các ý niệm và những vấn đề thực tại. Loại thứ nhất là những khoa học hình học, đại số học, và số học; nói ngắn gọn là mọi khẳng định là đúng do trực giác hay do chứng minh. *Bình phương cạnh huyền bằng tổng bình phương của hai cạnh* là một mệnh đề diễn tả mối tương quan giữa những số này. *Ba lần năm bằng ba mươi chia hai (3 x 5 = 30 : 2)* diễn tả tương quan giữa những con số này. Những mệnh đề thuộc loại này có thể được khám phá ra do hoạt động đơn thuần của tư tưởng, mà không lệ thuộc vào bất cứ điều gì hiện hữu ở bất cứ đâu trong vũ trụ. Mặc dầu không bao giờ có một vòng tròn hay một hình tam giác trong tự nhiên, nhưng những chân lý do Euclide chứng minh sẽ mãi mãi giữ được tính xác thực và sự hiển nhiên của chúng.

Vấn đề các thực tại vốn là đối tượng của lý trí con người, thì không được tìm hiểu chắc chắn y như vậy. Cũng thế, những bằng chứng mà chúng ta tìm được về chân lý cũng không được chắc chắn gì, cho dù có lớn lao thế nào đi nữa, thì cũng có bản chất như những điều đã đề cập trên đây. Vẫn có thể xảy ra những điều trái ngược với mọi thực tại vì chuyện đó không bao giờ ẩn chứa một mâu thuẫn nào và vẫn được lý trí hình dung ra một cách dễ dàng và rõ rệt cứ như là đã rập khuôn cùng thực tại từ đời nào rồi. *Ngày mai mặt trời sẽ không mọc lên* là một mệnh đề có tính khả tri không kém, và không

ẩn chứa thêm mâu thuẫn hơn là mệnh đề *ngày mai mặt trời sẽ mọc*. Vì thế chúng ta sẽ nhọc công chứng minh cái sai của nó. Cho dù có chứng minh rõ ràng mệnh đề đó là sai, thì vẫn còn ẩn chứa một mâu thuẫn mà lý trí sẽ không bao giờ hình dung ra một cách rõ rệt được.

Vì thế, nó có thể là một đề tài đáng tò mò để thẩm tra xem đâu là bản chất của sự hiển nhiên mà luôn bảo đảm với chúng ta về bất kỳ sự hiện hữu thực và vấn đề thực tế nào vượt quá chứng cứ hiện có của các giác quan hay của ký ức. Phần vụ này của triết học, mà con người xưa cũng như nay có thể quan sát được, có phần hơi tinh tế; và vì vậy những nghi ngờ và sai lầm của chúng ta có thể được miễn thứ nhiều hơn, trong khi chúng ta bước theo những lối mòn khó khăn đến thế mà chẳng được hướng dẫn tí nào cả...

Tất cả những lý luận về các vấn đề thực tế hình như được xây nền trên mối tương quan *nhân quả*. Chỉ cần cậy nhờ vào mối tương quan này, chúng ta có thể vượt qua chứng cứ của ký ức và giác quan của chúng ta. Nếu có khi nào bạn hỏi một ai đó tại sao lại tin vào bất cứ vấn đề thực tế nào đang không có mặt– ví dụ người bạn của bạn đang ở trong nước hay đang ở Pháp–người đó sẽ cho bạn biết lý do. Và lý do này có thể là một thực tế khác như một lá thư nhận được từ người ấy hay nhờ biết được những quyết định hay những lời hứa trước đây của người ấy. Một người tìm thấy chiếc đồng hồ hay một cái máy nào đó trên một hoang đảo sẽ kết luận rằng trước đây đã từng có người trên đảo ấy. Tất cả những lý luận của chúng ta liên quan đến vấn đề thực tế đều có cùng bản chất như thế. Về vấn đề này, người ta luôn giả thiết rằng có một sự kết nối giữa thực tế hiện tại với thực tế được suy diễn ra. Cho dù không có gì nối kết chúng lại với nhau, thì sự suy diễn này hoàn toàn chỉ là nhất thời. Nghe thấy một giọng nói, và một bài diễn từ hợp lý trong bóng tối cũng đủ đảm bảo cho chúng ta biết là có người nào đó đang hiện diện. Tại sao? Bởi vì đây là những kết quả do con người làm, và liên hệ chặt chẽ sự hiện diện của người ấy. Nếu chúng ta mổ xẻ tất cả những lý luận khác về bản chất này, chúng ta sẽ thấy rằng chúng đều được xây nền trên tương quan nhân quả, xa hay gần, trực tiếp hay gián tiếp, chính hay phụ. Sức nóng và ánh sáng là những kết quả phụ của ngọn lửa, và một kết quả có thể được suy diễn một cách đúng đắn từ kết quả khác.

Vì thế, nếu chúng ta muốn tự bằng lòng với những điều liên quan đến bản chất của chứng cứ đảm bảo cho chúng ta về các vấn đề thực tế, chúng ta phải tìm xem làm thế nào chúng ta biết được tương quan nhân quả.

Tôi sẽ liều lĩnh khẳng định một mệnh đề tổng quát, chấp nhận hoàn toàn rằng có thể hiểu được tương quan nhân quả trong bất cứ trường hợp nào, bằng những lý luận tiên nghiệm; nhưng sự hiểu biết ấy, hoàn toàn phát xuất từ kinh nghiệm, chính là khi chúng ta khám phá ra rằng bất cứ đối tượng đặc thù nào đều luôn kết nối với nhau. Hãy giới thiệu một đối tượng nào đó cho một người có lý trí tự nhiên lành mạnh và có nhiều khả năng, nếu đối tượng đó hoàn toàn mới mẻ đối với người ấy, người ấy sẽ không thể khám phá ra tương quan nhân quả trong sự vật ấy chỉ bằng cách khảo sát những tính chất khả giác của nó một cách chính xác nhất. Adam, mặc dầu được cho là có khả năng lý trí siêu phàm, ngay từ lúc đầu trong tình trạng toàn hảo, đã không thể từ đặc tính chất lỏng và trong suốt của nước mà suy diễn ra rằng nước sẽ làm cho ông bị ngạt thở, hay từ ánh sáng và ngọn lửa mà nghĩ rằng ông sẽ bị thiêu đốt. Chưa có đối tượng nào *chỉ nhờ những phẩm tính xuất hiện cho các giác quan* mà khám phá (hay biểu lộ) ra được những nguyên nhân đã tạo ra nó và những kết quả nó sẽ phát sinh; cũng thế, nếu không nhờ kinh

nghiệm hỗ trợ, lý trí của chúng ta cũng không thể rút ra được một suy diễn nào về sự hiện hữu thực và vấn đề thực tế.

Mệnh đề này cho rằng *các nguyên nhân và kết quả đều có thể được khám phá, không phải là bằng lý trí mà bằng kinh nghiệm.* Người ta sẵn sàng thừa nhận mệnh đề này đối với những đối tượng ấy, vì chúng ta nhớ là đã có lúc chúng ta không biết gì hết; vì chúng ta phải ý thức đến sự bất lực hoàn toàn mà chúng ta phải chịu, đến việc tiên đoán những gì sẽ phát sinh từ chúng. Đưa hai miếng cẩm thạch nhẵn phẳng cho một người không có chút kiến thức nào về khoa học tự nhiên, người ấy sẽ chẳng bao giờ khám phá ra rằng hai miếng cẩm thạch ấy có thể dính chặt vào nhau đến nỗi phải dùng một lực rất lớn mới có thể tách chúng ra theo phương thẳng góc được, trong khi chúng chỉ tạo ra lực cản rất nhỏ đối với sức ép từ bên hông. Những sự kiện như thế, chỉ là một ví dụ nhỏ đối với tiến trình tự nhiên, cũng được người ta sẵn sàng thú nhận là chỉ biết được là nhờ vào kinh nghiệm. Cũng chẳng có ai tưởng tượng ra khả năng nổ của thuốc súng, hay sự hút của đá nam châm lại có thể được khám phá bằng những lý luận tiên nghiệm. Cũng cùng một cách thức đó, khi một kết quả được người ta giả định là lệ thuộc vào một hệ thống máy móc phức tạp hay một cấu trúc bí mật nào đó, chúng ta không khó khăn gì gán ghép tất cả kiến thức của chúng ta về kết quả đó cho kinh nghiệm. Ai sẽ quả quyết rằng mình có thể đưa ra lý do tại sao sữa và bánh mì là chất dinh dưỡng phù hợp cho người chứ không phải là cho sư tử hay hổ báo?

Lúc thoạt nhìn, có thể không thấy được cùng một chân lý để có cùng một chứng cứ về những sự kiện mà nay đã quen thuộc với chúng ta, từ khi chúng ta lần đầu xuất hiện trên đời này, những sự kiện rất tương tự với tiến trình tự nhiên, mà người ta giả sử là chúng lệ thuộc vào những tính chất đơn giản của sự vật, mà không cần một cấu trúc bí mật nào cả. Chúng ta có khuynh hướng tưởng tượng ra rằng, chúng ta có thể khám phá những kết quả này hoàn toàn chỉ bằng hoạt động của lý trí, mà không cần kinh nghiệm. Chúng ta tưởng tượng ra rằng, mặc dầu chúng ta đã bị đột ngột đem đến thế giới này, đầu tiên chúng ta có thể suy ra rằng trái bi-da này sẽ truyền chuyển động tới trái bi-da khác qua lực dẫy; và chúng ta không cần phải đợi biến cố đó xảy ra để nói ra một cách chính xác những gì liên quan đến nó. Đó là do ảnh hưởng của thói quen, là chỗ mạnh nhất, nó không chỉ bao biện cả sự vô tri tự nhiên của chúng ta, mà còn tự che dậy và hình như không xảy ra, chỉ vì nó được khám phá ở mức độ cao nhất.

Nhưng để thuyết phục chúng ta rằng tất cả các luật tự nhiên, và tất cả hoạt động của các vật thể, ngoại trừ vài trường hợp, đều được con người khám phá chỉ qua con đường kinh nghiệm, thì những suy tư sau đây có lẽ mới đủ. Phải chăng bất kỳ sự vật nào xuất hiện ra trước mắt chúng ta, và chúng ta cần phát biểu những gì liên quan đến những kết quả sẽ xảy ra từ sự vật ấy mà không cần dựa vào những quan sát trong quá khứ hay sao? Tôi xin bạn cho biết là lý trí phải xử lý theo cách nào đây trong hoạt động này? Lý trí phải bịa ra hay tưởng tượng ra một biến cố nào đó để làm kết quả gán cho sự vật ấy; và thật rõ là sự bịa đặt này hoàn toàn tùy tiện. Có thể là lý trí không bao giờ tìm ra được đúng kết quả trong nguyên nhân cho sẵn, chỉ bằng cách kiểm tra và nghiên cứu xác đáng nhất. Vì kết quả hoàn toàn khác với nguyên nhân và do đó có thể không bao giờ tìm ra được kết quả trong nguyên nhân. Chuyển động ở trái bi-da thứ hai hoàn toàn khác với chuyển động ở trái bi-da thứ nhất. Cũng chẳng có gì ở trái bi-da này đưa ra chút gợi ý nhỏ nhoi nào về chuyển động của trái bi-da kia. Một viên đá, hay một miếng kim loại được nâng lên không khí, rồi bỏ

ra không có gì nâng đỡ, ngay lập tức sẽ rơi xuống; nhưng để xét vấn đề một cách tiên nghiệm, liệu có điều gì mà chúng ta khám phá trong tình huống này lại có thể phát sinh ra cái ý niệm 'rơi xuống' chứ không phải là 'đi lên' hay là bất cứ chuyển động nào khác ở viên đá hay miếng kim loại ấy?

Và vì trong mọi hoạt động của thiên nhiên, việc tưởng tượng hay bịa đặt đầu tiên về một kết quả đặc thù ấy thì rất tùy tiện, nên chúng ta không cậy dựa vào kinh nghiệm; vì thế chúng ta phải xét đoán mối dây hay sự nối kết giả định giữa nguyên nhân và kết quả, kết nối chúng lại với nhau và làm cho bất cứ kết quả nào khác không thể phát sinh ra từ hoạt động của nguyên nhân ấy. Ví dụ khi tôi nhìn thấy trái bi-da di chuyển theo đường thẳng hướng tới trái kia; rồi người ta có thể nói với tôi là chuyển động giả định nơi trái bi-da thứ hai là kết quả của lực đẩy khi bị va chạm; tôi có thể không nghĩ rằng một trăm lần biến cố ấy xảy ra cũng đều do một nguyên nhân hay sao? Biết đâu cả hai trái banh đều chẳng còn tuyệt đối nằm yên bất động? Biết đâu trái bi-da thứ nhất lại chẳng có thể dội ngược trở lại theo một đường thẳng hoặc là nhảy qua hay văng khỏi trái bi-da thứ hai theo bất cứ đường thẳng hay phương hướng nào? Thế thì tại sao chúng ta lại ưu tiên chọn trường hợp thứ nhất, vốn cũng chẳng chắc chắn hay dễ hiểu hơn trường hợp còn lại? Mọi lý luận tiên nghiệm của chúng ta sẽ không bao giờ cho chúng ta thấy nền tảng nào để có sự ưu tiên chọn lựa này.

Tóm lại, mọi kết quả đều là một biến cố khác biệt với nguyên nhân của nó. Vì thế nó không thể được phát hiện ngay trong chính nguyên nhân, và lần đầu tiên phát giác hay hình dung ra nó một cách tiên nghiệm, chắc chắn là hoàn toàn tuỳ tiện. Và ngay cả sau khi hậu quả đã được gợi ý ra, thì mối liên kết giữa hậu quả với nguyên nhân phải có vẻ uyển chuyển bằng nhau, vì lẽ luôn luôn có nhiều kết quả khác mà đối với lý trí thì cũng hoàn toàn tự nhiên ổn định. Vì thế, thật vô ích khi chúng ta vờ để xác định bất kỳ biến cố riêng lẻ hay suy diễn ra bất kỳ nguyên nhân hay kết quả nào, mà không cần nhờ đến sự trợ giúp của quan sát và kinh nghiệm...

ĐOẠN V. GIẢI PHÁP ĐẨY NGỜ VỰC CỦA NHỮNG HOÀI NGHI NÀY

Phần I

... Giả sử có một người, mặc dầu được phú ban những khả năng lý luận và suy tư mạnh mẽ nhất, đột ngột được đưa đến thế giới này. Quả là anh ta sẽ ngay tức khắc quan sát một loạt những đối tượng nối tiếp, và biến cố này nối tiếp biến cố kia; nhưng sẽ không thể khám phá thêm một điều gì. Thoạt tiên, có dùng bất cứ lý luận nào, anh ta cũng sẽ không có khả năng đạt tới khái niệm nhân quả, vì những sức mạnh đặc thù, mà nhờ chúng tất cả những hoạt động tự nhiên đã được thực hiện đều không bao giờ xuất hiện ra trước các giác quan. Cũng thế, nếu chỉ hoàn toàn dựa vào một biến cố, trong một khoảnh khắc nào đó, đi trước biến cố khác, để rồi kết luận rằng cái này là nguyên nhân, cái kia là kết quả thì cũng không hữu lý. Sự liên kết của chúng có thể là tùy tiện và ngẫu nhiên. Không có lý do nào để suy ra sự hiện hữu của sự vật này từ bóng dáng của sự vật kia. Tóm lại, một người như nói trên đây mà không có kinh nghiệm, không bao giờ có thể vận dụng phỏng đoán hay lý luận của mình về bất kỳ vấn đề thực tế nào, hoặc đoan chắc bất kỳ điều gì vượt quá những gì hiện có ngay ở ký ức và giác quan của họ.

Một lần nữa, giả sử rằng người ấy đã có thêm kinh nghiệm và đã sống trên đời này khá lâu đủ để quan sát những vật thể và biến cố quen thuộc cần hằng được liên kết với nhau. Kết quả của kinh nghiệm này là gì? Người ấy ngay lập tức suy ra

sự hiện hữu của một vật thể này qua dáng vẻ của một vật thể khác. Thế là người ấy vẫn chưa dùng hết mọi kinh nghiệm của mình để có được một ý niệm hay tri thức nào về năng lực bí mật giúp vật thể này phát sinh ra sự vật khác, cũng không phải là nhờ vào bất kỳ quá trình lý luận nào mà người đó tham gia vào việc rút ra suy diễn này; nhưng người ấy vẫn thấy mình kiên quyết suy diễn cho bằng được, và mặc dầu người ấy có chấp nhận rằng sự hiểu biết của mình không góp phần vào hoạt động này, người ấy vẫn sẽ tiếp tục suy nghĩ theo cùng một cách như vậy thôi. Có một nguyên tắc khác giúp người ấy đưa ra một kết luận như thế.

Nguyên tắc này là *nếp cũ* hay *thói quen*. Bất cứ ở đâu có sự lặp đi lặp lại của bất kỳ hành vi hay hoạt động nào, cũng đều phát sinh ra một xu hướng đổi mới chính hành vi hay hoạt động ấy, mà không cần được thúc đẩy bởi bất cứ lý luận nào hay quá trình tri thức nào, nên chúng ta luôn nói rằng xu hướng này là kết quả của nếp cũ, của thói quen. Bằng cách dùng từ này, chúng ta giả như không đưa ra lý do tối hậu của một xu hướng như thế; chúng ta chỉ đưa ra nguyên tắc của nhân tính mà ở đâu người ta cũng biết, cũng thừa nhận. Đó là điều mà mọi người đều biết rõ qua chính những kết quả của nó. Có lẽ chúng ta sẽ chẳng hơi đâu mà đẩy thắc mắc của chúng ta đi xa hơn hay phải giả vờ tạo ra nguyên nhân của nguyên nhân này, nhưng vẫn cứ phải bằng lòng với việc nó là nguyên tắc tối hậu mà chúng ta có thể giao phó cho nó mọi kết luận mà chúng ta có được qua kinh nghiệm. Chúng ta đi xa đến thế, mà không bực mình với khả năng hạn hẹp của chúng ta, thì cũng đủ mãn nguyện rồi, vì chúng cũng chẳng thể đưa chúng ta đi xa hơn được nữa. Và đến đây, chắc chắn ít nhất chúng ta cũng phải đưa ra trước một mệnh đề thật dễ hiểu, nếu không phải là một mệnh đề đúng, khi chúng ta khẳng định rằng đằng sau mỗi liên kết thường xuyên của hai đối tượng–sức nóng và ngọn lửa, sức nặng và độ rắn chắc–chỉ là do một mình thói quen cũ thôi thúc khiến chúng ta mong chờ sự vật này từ khi sự vật kia xuất hiện. Giả thuyết này hình như còn là giả thuyết duy nhất có thể giải thích cái khó khăn là tại sao, qua cả ngàn trường hợp, chúng ta suy diễn ra một điều mà chúng ta có thể rút ra được từ một trường hợp không khác gì với những trường hợp kia. Lý trí không tài nào biến hoá được như vậy. Những kết luận mà nó rút ra được từ việc xem xét một vòng tròn thì giống như kết luận có được khi khảo sát tất cả những vòng tròn trong vũ trụ. Nhưng không người nào, chỉ vì nhìn thấy *một* vật thể chuyển động sau khi bị vật thể khác tác động, lại có thể suy diễn ra rằng *mọi* vật thể khác đều chuyển động sau khi bị thôi thúc như thế. Vì thế, mọi suy diễn từ kinh nghiệm là những kết quả của tập quán, thói quen, chứ không phải là của lý luận...

Thế thì, đâu là kết luận cho toàn bộ vấn đề này? Một kết luận giản đơn, dù có phải thú nhận thế, khá xa rời những lý thuyết thông thường của triết học. Toàn bộ niềm tin về vấn đề thực tế hay sự hiện hữu thực đều chỉ xuất phát từ một đối tượng đang có trong ký ức hay các giác quan, và sự liên kết quen thuộc giữa đối tượng này với một đối tượng nào khác... Đó là hoạt động của linh hồn, những khi chúng ta rơi vào tình cảnh bất khả kháng phải cảm nhận đam mê của tình yêu khi đã nhận những điều lợi, hay theo lòng hận thù vì đã bị tổn thương. Mọi hoạt động này được xếp vào bản năng tự nhiên, chẳng lý luận hay suy nghĩ hoặc quan niệm nào có khả năng sản sinh hoặc ngăn cản được.

CÂU HỎI ÔN TẬP VÀ THẢO LUẬN

1. Theo Hume, tri thức của chúng ta về "những vấn đề thực tế" có thể mở rộng được bao xa?

2. Bạn hãy giải thích vì sao lý thuyết của Hume về ấn tượng và ý niệm đã dẫn ông đến chỗ phủ nhận rằng chúng ta chẳng có bất kỳ tri thức nào về quan hệ nhân quả.
3. Hume diễn giải xác tín của chúng ta vào quan hệ nhân quả như thế nào?
4. Theo ý kiến của bạn, liệu có bao giờ chúng ta có thể biết chắc rằng sự vật này là nguyên nhân của sự vật kia không?
5. Phải chăng là tự mâu thuẫn khi tuyên bố rằng chủ nghĩa hoài nghi là lý thuyết đúng về tri thức?

Chương 4

KINH NGHIỆM ĐƯỢC LÝ TRÍ KHUÔN ĐÚC

KANT

Immanuel Kant sinh năm 1724 ở Konigsberg, nước Phổ, nơi ông sống cả cuộc đời mình. Khi còn niên thiếu, ông theo học tại Collegium Fridericanum, một ngôi trường do phái Pietist (hệ phái Mộ đạo) điều hành (một hệ phái Tin lành mà gia đình ông tin theo). Năm 1740, ông ghi danh vào Đại học Konigsberg, nơi ông nghiên cứu đủ mọi bộ môn, kể cả thần học, triết học, toán học, vật lý học và y học. Ông rời Đại học năm 1747 để mưu sinh với nghề làm gia sư cho các gia đình trong vùng Konigsberg. Năm 1754, ông tiếp tục học tiếp và hoàn tất chương trình học tập vào năm sau đó. Làm giảng viên của Đại học Konigsberg, ông dạy đủ mọi môn như toán học, địa lý, khoáng vật học, và triết học. Mười lăm năm sau ông được bổ nhiệm làm giáo sư môn Luận Lý và Siêu hình học. Các tác phẩm của ông–đặc biệt là cuốn Phê bình Lý trí Thuần Túy (1781) *đáng nhớ của ông–đã làm ông ngày càng nổi tiếng, và có nhiều sinh viên từ xa lặn lội đến nghe ông giảng. Năm 1797, ông ngừng giảng dạy nhưng vẫn tiếp tục viết. Ông qua đời tại Konigsberg năm 1804, thọ 79 tuổi.*

Ngoài cuốn *Phê bình Lý trí Thuần túy (1781)*, còn có *Khai tâm cho Siêu hình học Tương lai (1783), Những Nguyên lý cơ bản của Siêu hình học về Đạo đức (1785), Phê bình Lý trí Thực tiễn (1788), Phê bình Phán đoán (1790) và Siêu hình học về Đạo đức (1797).*

Kant rất ngạc nhiên trước lý thuyết của Hume về tri thức. Kant nói: "Tôi công khai thú nhận rằng đề xuất của Hume chính là điều mà cách đây nhiều năm đã đánh thức tôi ra khỏi tình trạng trì trệ giáo điều và đem lại một hướng đi mới cho những nghiên cứu của tôi trong lãnh vực triết học chuyên biệt." Kant đã có công không chỉ trong lãnh vực thực nghiệm, mà còn trong lãnh vực duy lý của Descartes, khi nhấn mạnh vai trò của lý trí trong việc đạt tới tri thức.

Phương pháp tư duy thành công nhất trong thời đại của Kant đã giúp vật lý học thực hiện được những bước tiến vĩ đại dưới thời nhà vật lý người Anh, Isaac Newton (1642– 1727). Vật lý học không theo chủ nghĩa duy lý, vì nó tập trung vào các thực tại vật chất hơn là vào lý trí và những gì thuộc về lý trí; vật lý học cũng không hoàn toàn duy nghiệm vì những kết luận của nó dựa trên nguyên lý nhân quả. Suy tư của Kant về phương pháp của các khoa học như vật lý học đã giúp ông phát phát triển một lý thuyết mới để kết hợp những yếu tố cơ bản của duy lý và duy nghiệm thành một tổng hợp mới.

Tri thức luận của Kant thường được gọi là *Triết học phê bình* vì nó phê bình chính tri thức. Nó là lời phê bình theo sát nghĩa của từ này: một xét đoán về tri thức *(xét đoán = krisis trong tiếng Hy Lạp)*. Đặc biệt nó xét đoán xem chúng ta có thể tiếp nhận được tri thức nào (nếu có) một cách độc lập với kinh nghiệm. Theo

ngôn ngữ của Kant, triết học phê bình nghiên cứu về lý trí thuần túy–nghĩa là, lý trí hoạt động một mình, không cần phối hợp với ý chí và tình cảm. Do đó, chuyên luận chính của Kant về tri thức luận có tựa đề *Phê bình Lý trí Thuần túy*. Sau này Kant áp dụng những kỹ thuật phê bình của ông vào ý chí, trong *Phê bình Lý trí Thực hành* và vào tình cảm, trong *Phê bình Phán đoán*.

TRI THỨC TIÊN NGHIỆM VÀ HẬU NGHIỆM

Kant đồng ý với Hume rằng tri thức của chúng ta bắt đầu từ kinh nghiệm, nhưng không đồng ý với những kết luận của Hume rằng tri thức của chúng ta bị giới hạn vào những gì chúng ta kinh nghiệm. "Mặc dầu toàn bộ tri thức của chúng ta đều *khởi đi từ* kinh nghiệm, nhưng không thể suy ra là toàn bộ tri thức đều *phát xuất từ* kinh nghiệm." Ví dụ như, mặc dầu Hume đã nói đúng khi chứng minh rằng chúng ta không có kinh nghiệm nào về tương quan nhân quả và ý niệm về tương quan nhân quả của chúng ta mà lại bắt đầu từ những kinh nghiệm trên các biến cố được liên kết riêng rẽ, tuy nhiên chúng ta lại *biết* rằng hễ có xảy ra một thay đổi nào, phải có một nguyên nhân. Chúng ta biết điều này không phải là do kinh nghiệm, mà là do chính cơ cấu của lý trí của chúng ta. Kiến thức của chúng ta về tương quan nhân quả có tính *tiên nghiệm*–nghĩa là độc lập với toàn bộ kinh nghiệm. Tri thức *tiên nghiệm* thì tương phản với tri thức *hậu nghiệm*, tri thức lệ thuộc vào kinh nghiệm. Kant gọi tri thức tiên nghiệm là tri thức *thuần túy*, còn tri thức *hậu nghiệm* là tri thức *thực nghiệm*.

Yếu tố phân biệt tri thức *tiên nghiệmn* và tri thức *hậu nghiệm* chính là *tính tất yếu* và *tính phổ quát*. Kinh nghiệm cho chúng ta thấy rằng có cái gì đó *có thể xảy ra*, nhưng lại không thể cho chúng ta thấy nó *phải xảy ra* như thế nào. Hơn nữa, kinh nghiệm có thể cho chúng ta thấy rằng mọi trường hợp của một sự vật nào đó, mà chính chúng ta đã từng gặp, có một số chi tiết nào đấy, nhưng nó không thể cho chúng ta biết *tri thức phổ quát* được, vì nó không thể cho chúng ta biết hết mọi khoảnh khắc, mọi trường hợp mà chúng ta *không* gặp. Ta thử xét tương quan nhân quả: có thể là mỗi khi chúng ta trải qua biến cố A, thì thấy biến cố B theo sau, nhưng chúng ta không bao giờ có kinh nghiệm là biến cố A *nhất thiết* là phải có B theo sau, cũng không có kinh nghiệm về *mọi trường hợp* A và những gì theo sau A. Nhưng Kant có nhận xét, một số phán đoán của các nhà khoa học đã nắm được tính tất yếu và tính phổ quát. Ví dụ, trước đây vật lý học không chỉ nói rằng đun nước tới một nhiệt độ nào đó thì thấy sau đó nước sẽ sôi; điều đó phát biểu rằng việc đun nóng *phải* được tiếp theo bằng việc sôi, và tất cả *mọi* lượng nước nào cũng sẽ sôi nếu được đun như thế. Vì thế loại tri thức tất yếu và phổ quát mà khoa học đã đạt tới là tri thức *tiên nghiệm* chứ không phải tri thức *hậu nghiệm*.

Kiến thức khoa học không thể có được nếu chúng ta tuyên bố rằng tri thức hệ tại việc lý trí rập khuôn với những đối tượng. Ví dụ, tri thức của tôi về chuyện *khoảng cách ngắn nhất giữa hai vật thể là một đường thẳng* thì lại không là kết quả việc tôi tính toán đo đạc khoảng cách giữa từng hai vật thể trong vũ trụ–hiển nhiên là việc đo dạc này là không bao giờ có thể thực hiện được. Không phải là do kinh nghiệm về những đối tượng đặc biệt, nhưng chính là nhờ cách lý trí *sắp xếp* kinh nghiệm về các đối tượng đã giúp chúng ta có được tri thức khoa học này. Tôi kinh nghiệm các đối tượng đang hiện hữu trong không gian rồi tôi kinh nghiệm khoảng cách ngắn nhất giữa hai vật thể trong không gian là một đường thẳng, vì lý trí của tôi được cấu trúc sao cho nó có thể cảm nghiệm được các đối tượng theo những cách như thế. Bởi tri thức như thế đó phải tùy thuộc vào *cấu trúc của lý trí* hơn là vào *bản chất của các đối tượng* mà tôi cảm nghiệm, nên chi có

thể có được tri thức tất yếu và phổ quát về cách thức tôi sẽ cảm nghiệm sự vật. Nói cách khác, tri thức tiên nghiệm về sự vật là điều có thể không phải là vì lý trí của tôi phù hợp với các đối tượng mà là vì các đối tượng phù hợp với cấu trúc lý trí của tôi.

Theo Kant, lý trí của tôi không chỉ thu thập những kinh nghiệm một cách thụ động (như Hume chủ trương), mà còn chủ động hình thành kinh nghiệm của nó về các đối tượng. Y như một người đeo cặp kính màu sẽ nhìn thấy hết mọi sự theo màu sắc đó. Vì thế, mọi người, vì cấu trúc của lý trí con người, kinh nghiệm các sự vật phù hợp cấu trúc ấy.

CẤU TRÚC CỦA LÝ TRÍ

Kant phân biệt có hai chiều kích trong cấu trúc của lý trí, *tính khả giác* và *tính khả niệm*. Tính khả giác là khả năng tiếp nhận những biểu thị của sự vật vật chất; các hình thức của tính khả giác (còn gọi là các hình thức của trực giác) là những cách thế lý trí nhất thiết phải dùng để *cảm nhận* đối tượng. Có hai hình thức tính khả giác: không gian và thời gian. Mặc dầu tôi không thể biết các đối tượng có nằm trong không gian và thời gian hay không, nhưng tôi vẫn *tiên nghiệm* rằng tôi sẽ luôn *cảm nhận* chúng trong không gian và thời gian vì tôi cảm nhận chúng qua lý trí, mà lý trí lại cứ nhất thiết phải 'áp đặt' hai hình thức của tính khả giác này lên trên tất cả những biểu thị của sự vật vật chất. Trong khi đó tính khả niệm là cách suy nghĩ chủ động của lý trí về các đối tượng. *Các phạm trù của tính khả niệm* (còn gọi là *những khái niệm thuần túy của tính khả niệm)* là những phương cách mà lý trí nhất thiết phải dùng để *suy nghĩ* về các đối tượng. Các phạm trù này làm công việc tổng hợp những biểu thị của các đối tượng mà tôi cảm nhận được, tạo ra những mối dây nối kết vô số này và tạo ra tư tưởng về các đối tượng. Có mười hai phạm trù như thế: đơn nhất tính, đa tính, toàn thể tính, thực tại tính, phủ định tính, giới hạn tính, bản thể-tùy thể (bản thể chính là sự vật, còn tùy thể là phẩm tính gắn vào bản thể kia), nhân-quả, cộng thông (mối quan hệ hỗ tương chủ thể hành động và đối tượng hành động) khả thể/bất khả thể, hiện hữu/ phi hiện hữu, và tính tất yếu/ tính ngẫu nhiên (tính ngẫu nhiên là tính chất của sự *phi* tất yếu).

Phạm trù của tính khả niệm mà có lẽ sự minh họa rõ nét nhất tri thức luận của Kant chính là tương quan nhân quả. Lý trí của chúng ta có một cấu trúc đặc biệt đến nỗi mỗi khi suy nghĩ về các đối tượng là chúng ta cứ nhất thiết suy nghĩ về chúng theo phạm trù nhân quả. Chúng ta không thể nào nghĩ đến một điều gì đó vừa mới xảy ra mà không có nguyên nhân. Mặc dầu tôi không thể biết thế giới này *theo bản chất của nó* có hoạt động theo tương quan nhân quả hay không, thì tôi vẫn biết trước rằng tôi luôn *hiểu* mọi biến cố theo tương quan nhân quả chỉ vì cấu trúc của lý trí của tôi là thế.

HIỆN TƯỢNG VÀ BẢN CHẤT

Lý thuyết của Kant về những hình thức trực giác và các phạm trù của tư duy đã đưa ông đến chỗ phân biệt *hiện tượng* và *bản chất*. *Hiện tượng* là những biểu hiện bên ngoài– là những kinh nghiệm của chúng ta về sự vật sau khi đã được sàng lọc qua những hình thức của tính khả giác và các phạm trù của tính khả niệm. *Bản chất* là sự vật tự thân–xét như là những thực thể hiện hữu độc lập với lý trí. Kinh nghiệm của con người nhất thiết bị giới hạn vào *hiện tượng*. Chúng ta không bao giờ biết được *bản chất* vì kinh nghiệm của chúng ta luôn phải đi qua trung gian cấu trúc của lý trí. Để kinh nghiệm được *bản chất* cần đòi hỏi cả một kỳ công bất khả là nhảy ra khỏi lý trí của chúng ta mà khảo nghiệm trực tiếp thực thể, một cách hoàn toàn độc lập với lý trí. Chúng ta biết về thực thể trong chính bản chất đích thực của nó chẳng hơn gì một người đeo kính màu mà muốn xem mọi vật dưới màu sắc thực của nó.

Công trình nghiên cứu của Kant đã đặt ra những giới hạn rõ rệt của tri thức con người: chúng ta chỉ có thể biết thực tại qua dáng vẻ bên ngoài của nó, phần nào đã bị chúng ta dàn dựng (hiện tượng). Chúng ta không bao giờ có thể biết được thực tại như tự thân nó (bản chất). Nhưng công trình nghiên cứu của ông cũng đem lại cho chúng ta một cách biện minh cho tri thức tiên nghiệm: Chúng ta đã biết trước rằng kinh nghiệm của chúng ta về thực tại sẽ có một cấu trúc nào đó, vì những hiện tượng phải phù hợp với hai hình thức của tính khả giác và mười hai phạm trù của tính khả niệm.

NHỮNG PHÁN ĐOÁN PHÂN TÍCH VÀ TỔNG HỢP

Kant tin rằng công trình nghiên cứu của ông có một ưu điểm riêng là giải thích được vấn đề làm thế nào những phán đoán tiên nghiệm đạt được *tính tổng hợp* như thế. Một phán đoán thường khẳng định (hay phủ định) quan hệ giữa một thuộc tính với một chủ thể. "Bầu trời xanh" khẳng định một quan hệ giữa một thuộc tính "xanh" với một chủ thể "bầu trời." Một phán đoán *phân tích* thường khẳng định một điều gì đó có sẵn trong chủ thể mà đã có sẵn trong ý niệm về chủ thể đó. Ví dụ "những con ngựa là những sinh vật" là một phán đoán phân tích vì "những sinh vật" là một phần trong ý niệm "những con ngựa." Phán đoán này chỉ minh nhiên đưa ra điều đã có sẵn trong ý niệm. Trái lại, phán đoán *tổng hợp* nêu ra điều gì đó về chủ thể mà chưa hề có trong ý niệm về nó. "Sách giáo khoa thì đắt" là một phán đoán tổng hợp thì "đắt" chưa phải là một thành phần của ý niệm "sách giáo khoa." Người ta cũng có thể hình dung hay nghĩ ra (mặc dầu không may trong trường hợp này là sai) rằng "Sách giáo khoa thì không đắt." Như thế, không giống như phán đoán phân tích, phán đoán tổng hợp thường thêm một điều gì đó vào khái niệm.

Tất cả những phán đoán phân tích đều là tiên nghiệm, và hình như là tất cả những phán đoán tổng hợp đều là hậu nghiệm. Nhưng lý thuyết của Kant về lý trí có thể giúp ông quả quyết rằng có một số phán đoán tổng hợp là tiên nghiệm. Phán đoán "Mọi biến cố đều có một nguyên nhân" là phán đoán tổng hợp vì thuộc từ có "một nguyên nhân" không nằm trong khái niệm "mọi biến cố" (như Hume đã minh giải). Vậy mà phán đoán này lại là tiên nghiệm, vì chúng ta biết rằng mọi biến cố mà chúng ta sẽ trải qua đều sẽ có một nguyên nhân (tính phổ quát) và chúng phải có một nguyên nhân (tính tất yếu)–chứ không phải vì mọi biến cố *tự bản chất* của nó sẽ có và phải có một nguyên nhân, nhưng vì tương quan nhân quả *mà chúng ta biết đến* sẽ có và phải có một nguyên nhân, vì tương quan nhân quả lại là một phạm trù tư duy, một khuôn mẫu tư tưởng. Chính những lý chứng của Hume bênh vực chủ nghĩa hoài nghi về tính nhân quả đã đánh thức Kant tỉnh giấc mê giáo điều của ông và lý thuyết của Kant về những phán đoán tiên nghiệm tổng hợp đã là câu trả lời cho chủ nghĩa hoài nghi của Hume.

BÀI ĐỌC
Phê bình Lý trí Thuần túy
Immanuel Kant

GIỚI THIỆU VỀ ẤN BẢN THỨ HAI

I. Phân biệt giữa tri thức thuần túy và thực nghiệm

Chắc chắn rằng toàn bộ tri thức của chúng ta đều bắt đầu bằng kinh nghiệm. Vì cho dù khả năng tri thức của chúng ta có được đánh thức để tham gia vào hoạt động hay không, chẳng phải là các đối tượng đã không ảnh hưởng đến các giác quan một phần do các đối tượng sản sinh ra các biểu thị, một phần nhờ hoạt động của tư duy trỗi dậy để so sánh các biểu thị này, bằng cách kết hợp chúng lại hay tách bạch chúng ra, nhào nặn nguyên liệu,

vốn là những ấn tượng khả giác, thành ra tri thức về các đối tượng mà người ta quen gọi là kinh nghiệm hay sao? Vì thế, theo thứ tự thời gian, chúng ta không có tri thức trước khi có kinh nghiệm, và một khi đã có kinh nghiệm, tri thức của chúng ta mới bắt đầu.

Nhưng mặc dầu toàn bộ tri thức của chúng ta *bắt đầu* bằng kinh nghiệm, nhưng không thể suy ra rằng toàn bộ tri thức đều *phát xuất* từ kinh nghiệm, vì có thể thực chất là tri thức thực nghiệm của chúng ta được hình thành từ những gì chúng ta thu nhận được qua những ấn tượng và từ những gì khả năng tư duy của bản thân chúng ta tự cung cấp (những ấn tượng khả giác chỉ là những cơ hội để suy tư). Nếu khả năng tư duy của chúng ta có thêm thắt điều gì, biết đâu chúng ta lại không ở đúng vị trí để phân biệt tư duy với những nguyên liệu của tư duy, cho đến khi chúng ta chú ý lâu để thành thạo việc phân tách nó.

Đây là một vấn đề ít nhất cũng cần phải nghiên cứu sâu sát hơn, và không cho phép chúng ta có một câu trả lời cho qua: Liệu có chăng một tri thức nào độc lập với kinh nghiệm và với cả những ấn tượng của giác quan. Tri thức loại ấy được gọi là tiên nghiệm, và phân biệt với tri thức thực nghiệm vốn luôn bắt nguồn từ kinh nghiệm, nghĩa là do hậu nghiệm.

Từ 'tiên nghiệm' cho chúng ta một ý nghĩa đầy đủ về vấn đề của chúng ta một cách hết sức chính xác. Vì mặc dầu nhiều tri thức của chúng ta đều bắt nguồn từ thực nghiệm, nhưng lâu nay người ta vẫn quen nói rằng chúng ta *có* hay *có thể có* tri thức một cách tiên nghiệm. Do đó, có nghĩa là chúng ta không thu nhận được tri thức trực tiếp từ kinh nghiệm, mà từ một quy luật phổ quát–tuy nhiên, một quy luật là chính nó đã được chúng ta vay mượn từ kinh nghiệm. Vì thế, nếu chúng ta nói là một ai đó đã làm xói mòn nền móng ngôi nhà mà ông ta đang ở, hẳn ông ta biết rằng ngôi nhà ấy sẽ sụp–nghĩa là ông ta không cần phải chờ có kinh nghiệm về ngôi nhà thực sự sụp đổ. Nhưng ông ta cũng không thể biết việc này qua hoàn toàn tiên nghiệm. Vì trước đó ông ta đã phải học hỏi qua kinh nghiệm rằng những vật thể nặng sẽ đổ xuống nếu như người ta tháo gỡ những vật đỡ chúng.

Vì thế, chúng ta hiểu là nhờ tri thức tiên nghiệm, không phải sự độc lập tri thức về điều này hay kinh nghiệm ấy, nhưng là tri thức độc lập hoàn toàn với *toàn bộ* kinh nghiệm. Đối nghịch với tri thức này chính là tri thức thực nghiệm, loại tri thức chỉ có thể là hậu nghiệm (có nghĩa là phải qua kinh nghiệm). Những dạng tri thức tiên nghiệm được mệnh danh là *thuần túy* khi nó không có sự pha trộn nào với những yếu tố thực nghiệm. Ví dụ, mệnh đề "Mọi thay đổi đều có nguyên nhân," tuy là mệnh đề tiên nghiệm, nhưng không là mệnh đề thuần túy, vì "mọi thay đổi" là một khái niệm mà người ta có thể rút ra từ kinh nghiệm.

II. Chúng ta đang bị một số dạng tri thức tiên nghiệm chi phối, và nếu không có chúng, không bao giờ có được tri thức chung

Điều chúng ta cần ở đây là một tiêu chí để phân biệt một cách chắc chắn giữa tri thức thuần túy và tri thức thực nghiệm. Kinh nghiệm dạy cho chúng ta biết rằng một vật thể là thế này chứ không dạy cho chúng ta biết nó không thể là thế khác. Thế nên, trước tiên nếu chúng ta có một mệnh đề mà chúng ta nghĩ là *tất yếu*, mặc dù mệnh đề đó vẫn còn nằm trong đầu, thì đó là một phán đoán tiên nghiệm; còn nếu, nó không được rút ra từ bất kỳ mệnh đề nào trừ mệnh đề cũng có tính vững chắc của sự phán đoán tất yếu, nó là phán đoán tiên nghiệm *tuyệt đối*. Thứ đến, kinh nghiệm không bao giờ gán cho những phán đoán đó là đúng hay chặt chẽ, nhưng chỉ khẳng định và so sánh *tính phổ quát* qua diễn dịch. Vì thế, như chúng ta đã quan sát cho đến giờ,

thì đúng là chúng ta có thể nói rằng không có ngoại lệ cho luật này, luật kia. Nếu một phán đoán được cẩn thận nghĩ là phổ quát, thì nghĩa là, phán đoán ấy không do kinh nghiệm, nhưng đúng là hoàn toàn tiên nghiệm tuyệt đối, miễn là không được phép có một ngoại lệ nào. Tính phổ quát thực nghiệm chỉ là một sự tùy tiện nối dài tính xác thực trong *phần lớn* trường hợp, tới tính xác thực trong *tất cả mọi* trường hợp–ví dụ, trong mệnh đề: "Tất cả vật đều có trọng lượng." Trái lại, khi một phán đoán cần đến tính phổ quát tuyệt đối, thì nó cho chúng ta thấy có một nguồn kiến thức đặc biệt–gọi là khả năng tri thức tiên nghiệm. Vậy, tính cần thiết và tính phổ quát tuyệt đối là những tiêu chí vững chắc của tri thức tiên nghiệm, và chúng không thể tách rời nhau. Nhưng vì khi sử dụng những tiêu chí này, tính ngẫu nhiên trong những phán đoán đôi khi lại dễ dàng xuất hiện ra hơn là những giới hạn của thực nghiệm, hoặc là tính phổ quát vô hạn của chúng đôi khi lại được minh chứng một cách thuyết phục hơn là tính tất yếu của chúng (mà điều này đôi khi cũng xảy ra), nên chỉ người ta khuyên chúng ta nên sử dụng hai tiêu chí này một cách riêng biệt, mỗi tiêu chí tự nó không thể sai lầm được.

Giờ thì dễ dàng chứng minh rằng trong tri thức của con người thực sự có những phán đoán tất yếu và phổ quát tuyệt đối, và vì thế nó trở nên những phán đoán tiên nghiệm thuần túy. Nếu muốn có một ví dụ rút ra từ những ngành khoa học, chúng ta chỉ cần nhìn vào bất cứ mệnh đề toán học nào; nếu chúng ta muốn tìm một ví dụ từ những hiểu biết khá thông dụng, thì mệnh đề "Mọi thay đổi đều có nguyên nhân" sẽ đáp ứng cho mục đích của chúng ta. Thực vậy, trong trường hợp sau, chính ý niệm nguyên nhân đã chứa đựng quá rõ ý niệm về tính tất yếu có một mối liên hệ với một hậu quả đồng thời về tính phổ quát tuyệt đối của quy luật đến nỗi chúng sẽ cùng nhau biến mất, nếu như chúng ta cố suy ra chúng, như Hume đã từng làm, bằng cách cứ lặp đi lặp lại hành vi liên kết giữa cái xảy ra với cái có trước, và qua thói quen nối kết những biểu tượng–một thói quen phát xuất từ hành vi liên kết này và tạo ra một tính tất yếu hoàn toàn khách quan. Cho dù không viện dẫn những ví dụ như thế, người ta vẫn có thể chứng tỏ rằng những nguyên lý thuần túy tiên nghiệm thì không thể thiếu được đối với khả năng của kinh nghiệm, và vì thế chúng ta có thể chứng tỏ sự hiện hữu của chúng một cách tiên nghiệm. Vì, nếu tất cả những quy luật, mà kinh nghiệm thường diễn tiến theo chúng, lại luôn có tính thực nghiệm và vì thế luôn có tính ngẫu nhiên, thì kinh nghiệm có thể tìm ra tính vững chắc của chúng ở đâu? Những quy luật đó khó lòng có thể được xem như là những nguyên lý đầu tiên. Tuy nhiên, hiện nay, chúng ta có thể hài lòng vì đã thiết lập xong một cách sử dụng thuần túy, và đã trình bày được những tiêu chí để sử dụng.

Một nguồn gốc tiên nghiệm như thế còn được biểu hiện trong một số ý niệm không kém trong những phán đoán. Nếu chúng ta tháo gỡ từng chi tiết trong một vật thể cũng rất ư là thực nghiệm–màu sắc, độ cứng hay mềm, trọng lượng, ngay cả tính không thể xuyên qua được–ra khỏi ý niệm thực nghiệm của chúng ta về vật thể, thì vẫn còn đó cái khoảng không gian mà vật thể (mà hiện đã mất bóng) đã chiếm giữ, và khoảng không gian này không thể gỡ bỏ được. Một lần nữa, nếu chúng ta tháo gỡ tất cả những đặc tính mà kinh nghiệm đã dạy cho chúng ta ra khỏi ý niệm thực nghiệm về bất cứ vật thể nào, hữu hình hay vô hình, thì chúng ta vẫn chưa thể cất bỏ được cái đặc tính mà qua đó vật thể được người ta nghĩ là bản thể hay là cái gắn liền với bản thể (mặc dầu ý niệm bản thể có khi còn xác định rõ hơn là ý niệm của vật thể). Vì thế, nhờ vào tính tất yếu mà ý niệm bản thể dùng để ép buộc chúng ta, chúng ta không có cách nào đòi hỏi phải thừa nhận rằng ý niệm

bản thể đó có chỗ đứng trong khả năng tri thức tiên nghiệm của chúng ta.

III. Phân biệt giữa những phán đoán phân tích và tổng hợp

Trong tất cả những phán đoán có xuất hiện mối tương quan giữa chủ ngữ và vị ngữ (tôi chỉ xét đến những phán đoán khẳng định mà thôi, sau này cũng dễ áp dụng cho những phán đoán phủ định), thì mối tương quan này có thể thể hiện hai cách. Hoặc là vị ngữ B lệ thuộc chủ ngữ A, với tư cách là một cái gì đó đã được chứa sẵn (ngầm định) trong ý niệm A này; hoặc là B nằm bên ngoài ý niệm A, mặc dầu chúng thực sự có liên hệ với nhau. Trong trường hợp này, tôi gọi là *phân tích*, trong trường hợp kia tôi gọi là *tổng hợp*. Vì vậy, những phán đoán *phân tích* (khẳng định) là những phán đoán mà trong đó, nhờ tính đồng nhất, người ta nhận ra mối liên hệ giữa vị ngữ với chủ ngữ. Còn những phán đoán nào mà trong đó, *tuy chẳng có tính đồng nhất*, mà người ta vẫn nhận ra mối liên hệ này, thì chúng ta nên gọi là những phán đoán *tổng hợp*. Những phán đoán *phân tích* cũng có thể được gọi là những phán đoán *quảng diễn*, vì vị ngữ không thêm gì cho ý niệm chủ ngữ nhưng hoàn toàn chỉ có việc mổ xẻ, tách rời chủ ngữ ra thành những ý niệm cấu thành vốn đã được nghĩ là đã có sẵn, dù có phần hơi lộn xộn, trong chủ ngữ từ lâu rồi. Trái lại, những phán đoán *tổng hợp* tăng thêm cho chủ ngữ toàn bộ cả một vị ngữ mà dù sao thì lâu nay chưa hề được nghĩ tới là đã có trong chủ ngữ bất cứ cách nào, và không có cách phân tích nào có thể tách lìa vị ngữ ấy ra khỏi chủ ngữ; và vì thế chúng có thể được gọi là những phán đoán *khuyếch đại*. Ví dụ: nếu tôi nói *"mọi vật đều có trương độ,"* ở đây là một phán đoán phân tích. Vì lẽ tôi không cần đi xa hơn ý niệm liên kết với từ "vật thể" để tìm ra trương độ gắn liền với vật thể. Để bắt gặp vị ngữ này, tôi chỉ phải phân tích ý niệm ấy mà thôi–nghĩa là, tôi chỉ phải ý thức đến nhiều khía cạnh mà tôi luôn nghĩ đến trong ý niệm đó. Vì thế phán đoán đó mới là phân tích. Nhưng khi tôi nói *"tất cả mọi vật thể đều có trọng lượng,"* thì vị ngữ ở đây có điều gì đó hơi khác với bất cứ những gì tôi nghĩ đến chỉ nguyên trong ý niệm vật thể nói chung; việc thêm một vị ngữ như thế tạo ra một phán đoán tổng hợp.

Như thế, những phán đoán của kinh nghiệm đều hoàn toàn tổng hợp. Vì nếu xây dựng một phán đoán phân tích trên nền tảng kinh nghiệm, thì thật là phi lý. Vì khi xác định phán đoán, tôi không phải đi ra ngoài ý niệm của tôi, không cần cậy nhờ chứng cứ của kinh nghiệm hỗ trợ. Phán đoán *"mọi vật thể đều có trương độ"* là một mệnh đề tiên thiên và không có tính thực nghiệm. Vì, trước khi cậy nhờ kinh nghiệm, tôi đã tìm được trong ý niệm vật thể tất cả những điều kiện cần có để tôi phán đoán; từ đó tôi chỉ việc trích dẫn ra cái vị ngữ cần thiết, miễn là phù hợp với nguyên lý mâu thuẫn, và đồng thời khi làm thế tôi có thể ý thức đến tính tất yếu của phán đoán–và đó là những gì kinh nghiệm rất có thể là chưa bao giờ dạy cho tôi biết. Trái lại, mặc dầu tôi không gói ghém vị ngữ "có trọng lượng" vào trong ý niệm đối tượng nói chung, ý niệm này, tuy nhiên, cũng cho thấy một đối tượng của kinh nghiệm qua một trong số những thành phần của nó, và tôi có thể gộp thêm vào đấy những thành phần khác của cùng một kinh nghiệm này, như thế cùng thuộc về ý niệm này. Từ đầu, tôi có thể hiểu được ý niệm sự vật bằng cách *phân tích* ra những đặc tính như trương độ, tính bất khả xuyên thấu, hình hài, v.v... –tất cả những thứ đó đều được nghĩ tới trong ý niệm đó. Tuy nhiên, khi nhìn lại cái kinh nghiệm mà từ đó tôi đã rút ra được ý niệm về vật thể này, và khi khám phá ra rằng ý niệm "có trọng lượng" cũng có một mối liên hệ bất biến về những đặc tính trên đây, tôi liền gắn nó vào làm vị ngữ cho ý niệm đó; và khi làm thế, tôi đính kết nó *một cách tổng hợp*, để nhờ đó tôi mở rộng tri thức của tôi. Vậy thì khả

năng tổng hợp vị ngữ "có trọng lượng" với ý niệm "vật thể" nằm trên cả kinh nghiệm. Trong khi ý niệm này không chứa đựng ý niệm kia, nhưng chúng lại thuộc về nhau, mặc dầu chỉ là ngẫu nhiên, và trở nên những thành phần của toàn bộ cái–gọi là kinh nghiệm mà tự thân nó cũng là một tổng hợp các trực giác.

Nhưng trong những phán đoán tổng hợp tiên nghiệm, hoàn toàn thiếu vắng sự hỗ trợ này; ở đây tôi không có thuận lợi để rảo quanh toàn bộ kinh nghiệm. Thế rồi, thứ hỏi là tôi sẽ dựa vào cái gì, khi tôi tìm đường vượt qua ý niệm A, và biết rằng có một ý niệm B liên kết với nó? Việc tổng hợp được thực hiện nhờ cái gì? Chúng ta hãy lấy mệnh đề "mọi việc xảy ra đều có nguyên nhân." Trong ý niệm "một việc nào đó xảy ra," tôi thực sự nghĩ đến một sự hiện hữu nào đó có trước đây một thời gian nào đó, v.v..., và từ ý niệm này, người ta có thể nhận được những phán đoán phân tích. Nhưng còn ý niệm "nguyên nhân" lại hoàn toàn nằm ngoài mọi ý niệm khác, và có nghĩa là một cái gì đó khác hẳn với "việc xảy ra," và vì thế không nằm trong "việc xảy ra" này bằng bất cứ cách nào. Làm thế nào tôi đạt đến được vị ngữ của việc xảy ra nào đó rất khác, và biết được rằng ý niệm nguyên nhân, mặc dầu không nằm trong "việc ấy," mà vẫn thuộc về "việc ấy"–và thực sự nhất thiết phải thuộc về "việc ấy?" Ở đây có một ẩn số X, đứng ra giúp chúng ta hiểu khi nó tin rằng có thể khám phá ra bên ngoài ý niệm A còn có một vị ngữ B xa lạ với ý niệm này, mà đồng thời nó còn nghĩ rằng ý niệm này có liên hệ với chính nó. Vậy yếu tố X bí ẩn đó là gì? Nó không thể là kinh nghiệm, vì nguyên tắc được đề xuất trên đây đã liên kết cái thứ hai với cái thứ nhất, không chỉ với tính phổ quát rộng lớn hơn mà còn với tính tất yếu, và vì thế hoàn toàn tiên nghiệm tuyệt đối và dựa trên nền tảng của những ý niệm. Dựa trên những nguyên tắc tổng hợp (tức khuyếch đại) như thế, tất cả những tri thức tiên nghiệm ngoại suy của chúng ta phải hết sức bất biến; những phán đoán phân tích lại rất quan trọng, và thực sự cần thiết, nhưng chỉ để đạt được sự rõ ràng trong những ý niệm nào đòi hỏi có một sự tổng hợp chắc chắn và rộng lớn nhằm tiến tới một sự bổ sung thực sự mới mẻ cho tất cả những tri thức có trước.

CÂU HỎI ÔN TẬP VÀ THẢO LUẬN

1. Theo Kant, làm thế nào để có sự độc lập tri thức của kinh nghiệm?
2. Bạn hãy giải thích những sự phân biệt sau đây của Kant:

   a) Tri thức tiên nghiệm và hậu nghiệm

   b) Tính khả giác và khả niệm

   c) Hiện tượng và bản chất

   d) Những phán đoán phân tích và tổng hợp
3. Bạn hãy giải thích cách thức mà lý thuyết của Kant đã đưa ông tới chỗ kết luận rằng chúng ta không thể biết gì về chính thực tại.
4. Theo Kant, tại sao câu nói "mọi biến cố đều có nguyên nhân" là một phán đoán *tiên nghiệm tổng hợp*?
5. Nếu tương quan nhân quả là một phạm trù của tri thức con người, phải chăng nhất thiết bảo rằng bản chất là nguyên nhân của những hiện tượng mà chúng ta kinh nghiệm?

SO SÁNH VÀ ĐỐI CHIẾU

1. Liệu Kant có nhất trí với Descartes rằng bản chất của bản chất của một miếng sáp ong và của tất cả những vật thể khác chính là trương độ (có tính không gian ba chiều)?
2. Hãy giải thích giải đáp của Kant với chủ nghĩa hoài nghi của Hume và tri thức của chúng ta về quan hệ nhân quả.

Chương 5

TRI – HÀNH

JAMES

William James sinh năm 1842 tại New York. Lúc nhỏ, ông theo học nhiều trường ở Anh, Pháp, Thụy Sĩ và Đức. Ông cũng học hỏi được nhiều điều từ người cha của ông (một học giả đầy năng lực và xuất sắc) và từ việc năng đọc sách. Ông quan tâm cả về khoa học lẫn nghệ thuật và đã quyết định trở thành họa sĩ. Năm 18 tuổi, ông bắt đầu học hội họa, nhưng chẳng bao lâu sau, ông nhận ra mình không có năng khiếu để trở thành nghệ sĩ lớn. Năm sau ông ghi danh học Khoa học ở Đại học Harvard. Năm 1864, James chuyển sang học y khoa. Ông đã bỏ thời giờ học tập để tháp tùng nhà tự nhiên học Louis Agassiz trong chuyến đi tới vùng sông Amazone. Sau này ông dành thời gian học sinh lý thực nghiệm ở Đức. James đã tốt nghiệp y khoa ở Đại học Harvard năm 1869. Ông trải qua một thời gian dài sức khỏe yếu kém và đã sống vài năm tiếp theo tại nhà cha đẻ của ông. Năm 1873, ông bắt đầu dạy môn sinh lý tại Harvard, bốn năm sau ông bắt đầu dạy triết lý. Trừ hai năm dành ra để bình phục sau cơn trọng bệnh, ông tiếp tục dạy tại Harvard cho tới khi về hưu vào năm 1907. James qua đời năm 1910 tại Chocorua, New Hamphire.

Những tác phẩm lớn của James là *Những Nguyên tắc của Tâm lý học* (1890), *Ý chí để tin tưởng và những Khảo luận khác về Triết học Đại chúng* (1897). *Những Kinh nghiệm Tôn giáo khác nhau* (1902), *Chủ nghĩa Thực dụng: Danh xưng mới cho những Nếp Suy tư cũ* (1907) và *Hệ thống Đa nguyên* (1909).

James đã nghĩ rằng, thật là không may khi các triết gia đã bỏ quá nhiều thời gian và sức lực vào những khái niệm và lý thuyết mà chẳng đem lại một sự khác biệt thực tiễn nào trong cuộc sống của chúng ta. Đối với James, suy tư phải gắn liền với hành động, khái niệm và lý thuyết phải có "giá trị tiền mặt" (cash value). Để nhấn mạnh niềm tin của ông vào bản chất thực tiễn của suy tư, ông đã gọi triết học của ông là *chủ nghĩa thực dụng*, một từ ngữ phát xuất từ tiếng Hy Lạp *pragma* (công việc, hành động)–cũng chính từ Hy Lạp này lại là gốc của những từ practice (thực hành) và practical (thực hành, thực tiễn) trong tiếng Anh. Theo James, toàn bộ nhiệm vụ của triết học là phải tìm cho ra sự khác biệt nào đó mà nó sẽ đem lại cho bạn và cho tôi những khoảnh khắc nhất định của cuộc đời chúng ta, nếu thế giới này hay thế giới kia là thế giới đích thực.

CHỦ NGHĨA THỰC DỤNG XÉT NHƯ LÀ MỘT PHƯƠNG PHÁP

Chủ nghĩa thực hành không phải là một tập hợp các kết luận về thế giới này, nhưng trước tiên là một phương pháp đánh giá các khái niệm và lý thuyết, và liên hệ chúng với cuộc sống chúng ta. Nếu như chủ nghĩa thực hành bắt gặp một cuộc tranh luận triết học nào mà chỉ hoàn toàn có tính lý thuyết và không có những kết quả thực tiễn, thì nó loại bỏ

cuộc tranh luận ấy ngay và coi nó là vô nghĩa. "Không thể *có* sự khác biệt ở bất cứ nơi nào đó mà không *tạo ra* sự khác biệt ở nơi nào khác, không có sự khác biệt nào trong chân lý trừu tượng mà không tự bộc lộ qua một sự khác biệt trong một sự kiện cụ thể và trong những hành vi theo sau sự kiện đó, áp đặt vào người nào đó, một cách nào đó, ở một nơi nào đó và vào một lúc nào đó." Trong khi nhiều triết gia lấy việc tìm ra một lý thuyết nhất định làm mục đích của mình, thì các triết gia theo chủ nghĩa thực dụng lại nhìn những lý thuyết triết học của mình như những khởi điểm để truy tầm cách sống ở đời một cách tốt đẹp hơn.

CHỦ NGHĨA THỰC DỤNG XÉT NHƯ LÀ MỘT LÝ THUYẾT VỀ CHÂN LÝ

Trong khi *chủ nghĩa thực dụng* chủ yếu là một phương pháp, nó còn là một lý thuyết về chân lý. James nhất trí với các triết gia Mỹ, Charles Sanders Peirce (1839-1914) và John Dewey (1859-1952) và triết gia người Anh F. S. C. Schiller (1864-1937) rằng chân lý không phải là một đặc tính tĩnh của ý tưởng, nhưng là một biến cố xảy ra cho tư tưởng. Những ý tưởng trở nên đúng "chỉ vì chúng giúp chúng ta liên hệ đầy đủ với những thành phần khác của kinh nghiệm... Bất cứ ý tưởng nào mà chúng ta có thể rong ruổi với nó, nghĩa là–bất cứ ý tưởng nào cũng sẽ đưa chúng ta đi từ một lãnh vực kinh nghiệm này đến một lãnh vực kinh nghiệm khác một cách thuận lợi, nghĩa là liên kết mọi sự một cách đầy đủ, đảm bảo chắn chắn, giản dị, và tiết kiệm công sức–thì ý tưởng đó trở nên đúng một cách hết sức hợp lý."

Theo quan điểm truyền thống, một ý tưởng không *trở thành* đúng; nó chỉ *là* đúng nếu nó sao chép mô phỏng được thực tại. James đưa ra một ví dụ về một ý tưởng *người kia có chiếc đồng hồ*. Theo phương diện tiêu chuẩn, ý tưởng của người ấy là đúng nếu nó là bản sao chính xác của chiếc đồng hồ. Tuy nhiên, theo lý thuyết thực hành, một ý tưởng không có sẵn cái phẩm tính là thực (hay hư), nhưng được biến thành sự thực (hay giả) qua các biến cố. Tính chân thực của một ý tưởng là cả một quá trình–quá trình chứng thực. Ý tưởng chiếc đồng hồ của chúng ta được chứng thực (trở thành thực) bằng một chuỗi kinh nghiệm của chúng ta. Nếu việc sử dụng ý tưởng đồng hồ giúp tôi đến lớp đúng giờ, đến rạp trước khi phim khởi chiếu, v.v..., thì ý tưởng ấy mới trở nên vững chắc và vì thế là đúng.

Một trong số những vấn đề liên quan đến lý thuyết sao chép sự thực là nếu có nhiều ý tưởng, tất có nhiều bản sao không chính xác, và có một số ý tưởng hình như chẳng phải là bản sao của cái gì cả. Lý thuyết thực dụng sự thực, không giống lý thuyết truyền thống, có thể nói được rằng những ý tưởng nào không phải là bản sao chính xác hay không phải là bản sao của cái gì hết, vẫn có thể trở thành sự thực nếu chúng thành công trong việc thay đổi những đặc tính.

Chúng ta chấp nhận nhiều ý tưởng là đúng mặc dầu chúng ta không có đủ cơ hội kiểm chứng hay chứng thực chúng. James đã lấy lại hình ảnh "giá trị tiền mặt" ví von trên đây mà lưu ý rằng những chân lý ấy tồn tại dựa vào một hệ thống tín chấp. "Tư tưởng và niềm tin của chúng ta 'thông giao" với nhau, bao lâu không có gì cản trở chúng, y như tiền ngân hàng lưu thông bao lâu không có ai từ chối chúng. Nhưng tất cả việc này hướng đến chỗ cần được chứng nhận trực tiếp diện-đối-diện ở một nơi nào đó, không có chứng thực này, toàn bộ sự thực sẽ sụp đổ như một hệ thống tài chánh mà không có bất cứ cái gì làm cơ-sở-tiền-mặt.

CHÂN VÀ THIỆN

James nhận thức rằng nhiều người sẽ chống đối, bảo rằng lý thuyết thực dụng của ông về sự thực đã lẫn lộn giữa *cái thiện (tốt)* và *cái chân (sự thực)*. Để nói rằng một

ý tưởng nào đó thì *tốt* cho chúng ta, chắc chắn không giống như nói rằng ý tưởng đó là *đúng*. Câu trả lời của James là chân lý không phải là một cái gì đó khác hẳn với sự thiện, nhưng là một *loại* thiện hảo–thiện hảo quy chiếu về niềm tin. Nói rằng ý tưởng này là đúng thì cũng là nói rằng chúng ta tin nó thì tốt hơn (thiện hảo hơn) là không tin nó. Và nếu nó giúp chúng ta sống thành công hơn thì nó thực là tốt đẹp hơn.

BÀI ĐỌC
Thuyết Thực dụng
William James

BÀI ĐỌC II. THUYẾT THỰC DỤNG LÀ GÌ?

Cách đây vài năm, đang lúc cùng đi với một đoàn cắm trại ở miền núi, thay vì ngao du một mình, tôi đã quay về để tìm mọi người tham gia vào một cuộc thảo luận siêu hình học. Phần thân của cuộc thảo luận là một con sóc–con sóc còn sống hẳn hòi đang bám vào phía này của thân cây, trong khi có một người đang đứng tựa vào phía bên kia của thân cây đó. Người này cố nhìn thấy con sóc bằng cách chạy thật nhanh quanh cái cây, nhưng mặc dầu người này có chạy nhanh đến đâu, con sóc vẫn chạy nhanh như thế theo hướng đối diện và luôn giữ cái cây ở giữa nó và người kia, sao cho người kia không bao giờ thoáng nhìn thấy nó. Vấn đề siêu hình bây giờ là: *người kia có chạy quanh con sóc hay không?* Người đó chạy quanh cái cây, đúng rồi, và con sóc thì lại ở trên cái cây; vậy là người ấy chạy quanh con sóc chứ gì? Trong lúc nhàn rỗi giữa chốn rừng hoang, cuộc tranh luận đã ra nhàm chán. Mọi người chia làm hai phe, và phe nào cũng 'khăng khăng' bảo vệ quan điểm; và số người cả hai phe đều cân bằng. Cho đến khi tôi xuất hiện, mỗi phe đều kêu nài tôi ngả theo họ để làm nên đa số. Nhớ đến một ngạn ngữ kinh viện dạy rằng bất cứ khi nào phải đương đầu với mâu thuẫn, chúng ta cần biết phân biệt rõ ràng, ngay tức khắc tôi chọn lấy một cách, như sau: "Phe nào đúng thì còn tùy thuộc vào cách các ông hiểu trong thực tiễn thế nào là 'chạy quanh' con sóc. Nếu của ông có ý nói là chạy từ phía bắc con sóc rồi sang phía đông, rồi xuống phía nam, và rồi lại lên phía bắc của con sóc một lần nữa, thì rõ ràng là người ấy chạy quanh con sóc vì người ấy đã chiếm lĩnh những vị trí liên tiếp này. Nhưng trái lại, nếu các ông có ý nói là đầu tiên người ấy xuất hiện đằng trước con sóc, rồi ở bên phải con sóc, rồi đằng sau, rồi bên trái, và sau cùng trở lại đằng trước con sóc, thì khá rõ là người kia đã không chạy quanh con sóc, vì do những chuyển động bù trừ của nó, con sóc đã luôn giữ cái bụng của nó hướng về phía người kia, và lưng của nó thì luôn quay ra ngoài. Phân biệt rạch ròi và thế là không còn có cơ hội tranh luận thêm tí nào nữa. Cả hai phe các ông đều đúng, và cả hai phe đều sai tùy theo các ông quan niệm động từ 'chạy quanh' theo cách thực dụng này hay theo cách thực dụng khác."

Mặc dầu một hay hai người tranh luận 'nóng nảy hơn' đã gọi những lời lẽ của tôi là lập lờ, lảng tránh, và bảo rằng họ chẳng thích cái kiểu 'nói nước đôi' và 'chẻ-sợi-tóc-ra-làm-tư' như thế, mà chỉ muốn hiểu ý nghĩa đơn giản thẳng thắn của từ ngữ "vòng quanh," nhưng đa số mọi người hình như đều nghĩ rằng sự phân biệt này cũng làm nguôi ngoai cuộc tranh luận.

Tôi kể lại cái giai thoại tầm phào này vì nó là một ví dụ đơn giản nhưng kỳ quặc về những điều mà bây giờ tôi muốn được nói về *phương pháp thực dụng*. Phương pháp thực dụng này ban đầu chỉ là một phương pháp 'hạ nhiệt' cho những cuộc tranh luận siêu hình vốn chẳng thể nào có điểm dừng. *Thế giới này đơn hay đa? là định mệnh hay là tự do? vật chất hay tinh thần?* Đây là những ý niệm mà bất cứ ý niệm nào cũng có thể hay không thể đem lại tốt lành cho thế giới, và những cuộc tranh luận về những ý niệm này thì vô tận. Phương pháp thực dụng trong những trường hợp như thế chính là nỗ lực cắt

nghĩa mỗi ý niệm bằng cách theo sát dấu vết của những kết quả thực hành tương ứng. Nếu ý niệm này chứ không phải là ý niệm kia thì đúng, thì thực tế sẽ có gì khác biệt đối với bất cứ ai đâu? Nếu không thấy có khác biệt thực tế nào, thì thực tế những cái khác cũng đều như thế cả, và mọi tranh luận trở thành trì trệ không di đến đâu. Bất cứ khi nào tranh luận trở nên nghiêm túc, chúng ta phải có khả năng cho thấy rằng một số những khác biệt thực tế nào đó phát xuất từ phía này hay phía kia là đúng.

Nhìn qua lịch sử, ý tưởng sẽ cho bạn thấy rõ hơn về chủ nghĩa thực dụng nghĩa là gì. Từ ngữ này phát xuất từ tiếng Hy Lạp *pragma*, nghĩa là *hành động*, từ đây xuất hiện những từ practice (thực hành) và practical (thực hành, thực tiễn) trong tiếng Anh. Nó được dùng lần đầu tiên trong triết học do Charles Peirce vào năm 1878. Trong một bài báo có tựa đề là *"Làm thế nào để minh giải những ý tưởng của chúng ta"* trong tờ *The Popular Science Monthly số 12*, phát hành vào tháng Giêng năm đó (1878), Peirce, sau khi đã chứng minh rằng niềm tin của chúng ta cũng thực sự là luật lệ cho hành động, đã tuyên bố rằng để phát triển ý nghĩa của ý tưởng, chúng ta chỉ cần xác định ý tưởng ấy phù hợp với việc tạo ra cung cách cư xử nào: mà đối với chúng ta, mỗi cung cách cư xử đều có một ý nghĩa riêng. Và cái sự kiện sờ sờ ngay tại gốc rễ của những phân biệt tư tưởng của chúng ta, tuy có mơ hồ, nhưng lại là chuyện không có cái nào trong số những phân biệt ấy rõ ràng, tinh tế đến nỗi không thể có điều gì ngoài sự khác biệt trong thực hành. Để đạt được sự rõ ràng hoàn hảo trong tư tưởng của chúng ta về vật chất, chúng ta chỉ cần xét xem người ta có thể hình dung ra được những hiệu quả nào của loại hình thực dụng nào mà vật thể có thể có liên quan–những cảm giác nào chúng ta hy vọng sẽ có, những phản ứng nào chúng ta sẽ chuẩn bị. Vì thế quan niệm của chúng ta về những hiệu quả này, cho dù là hiệu quả gần hay xa, đối với chúng ta là toàn bộ quan niệm của chúng ta về sự vật đến nỗi quan niệm ấy có ý nghĩa tích cực đến tất cả mọi thứ.

Thật đáng ngạc nhiên khi thấy biết bao nhiêu cuộc tranh luận triết học lại rơi vào tình trạng vô nghĩa lý ngay đúng lúc bạn đem chúng ra thử nghiệm để truy tìm dấu vết của một kết quả cụ thể. Không thể *có* sự khác biệt ở bất cứ nơi nào đó mà không *tạo ra* sự khác biệt ở nơi nào khác–không có sự khác biệt nào trong chân lý trừu tượng mà không *tự bộc lộ* qua một sự khác biệt trong một sự kiện cụ thể và trong những hành vi theo sau sự kiện đó, áp đặt vào người nào đó, một cách nào đó, ở một nơi nào đó và vào một lúc nào đó. Toàn bộ nhiệm vụ của triết học là phải tìm cho ra sự khác biệt nhất định mà nó đem lại cho bạn và cho tôi vào những khoảnh khắc nhất định của cuộc đời chúng ta, nếu thế giới này hay thế giới kia là thế giới đích thực.

Chủ nghĩa thực dụng là một thái độ thực nghiệm rất quen thuộc trong triết học; nhưng đối với tôi hình như nó còn là một hình thức căn bản hơn và ít bị chống đối hơn trước đây. Một triết gia theo chủ nghĩa thực dụng thường dứt khoát quay lưng lại với tất cả những thói quen lâu đời mà các triết gia chuyên nghiệp ưa chuộng. Một triết gia theo chủ nghĩa thực dụng cũng quay lưng lại sự trừu tượng và bất túc, những giải pháp nói suông, những lý do tiên nghiệm giả tạo, những nguyên lý cố định, những hệ thống khép kín, những nguồn gốc ngụy tạo. Một triết gia theo chủ nghĩa thực dụng luôn hướng đến những cái cụ thể và quân bình, về phía những sự kiện, hành động và sức mạnh. Điều đó có nghĩa là khuynh hướng duy nghiệm lên ngôi, còn khuynh hướng duy lý phải thực lòng chào thua. Điều đó có nghĩa là có không khí cởi mở và khả năng tự nhiên, chống lại những tín điều, sự nhân tạo và giả tạo nơi cứu cánh của chân lý.

Đồng thời, nó không thay thế cho bất cứ kết quả đặc biệt nào. Nó chỉ là một

phương pháp. Nhưng cái thắng thế của phương pháp này lại có nghĩa là một sự thay đổi to lớn nơi "khí chất" của triết học.

Siêu hình thường theo sau một thứ truy tìm rất sơ khai. Bạn biết đấy con người đã luôn khao khát tìm kiếm ma thuật bất chính. Bạn cũng biết những lời phù phép đóng một vai trò quan trọng như thế nào. Nếu chúng ta biết được tên của ai, hay công thức cột trói người ấy, bạn có thể kiểm soát cả tinh thần, thần linh, quỷ ma, hay bất cứ quyền lực gì. Vua Solomon biết danh xưng các thần minh, và đã làm chủ các danh xưng ấy, nhà vua đã bắt các vị ấy tùng phục ý muốn của ông. Vũ trụ luôn xuất hiện ra trước lý trí tự nhiên như thế đó, dưới hình thức của một thứ huyền bí, mà chìa khóa khai mở huyền bí ấy phải được tìm kiếm dưới hình thức một từ ngữ hay một danh xưng nào đó có sức soi sáng hay tràn đầy quyền năng. Từ ngữ đó gọi là *nguyên lý của vũ trụ*, và nắm được nó là nắm được chính vũ trụ. "Thượng đế," "Chủ tể," "Lý lẽ," "đấng Tuyệt đối," "Năng lực" là những danh xưng có sức giải quyết tất cả. Bạn có thể yên tâm khi đã nắm được chúng trong tay. Bạn đang đến cuối con đường truy tìm siêu hình của bạn đấy.

Nhưng nếu bạn theo phương pháp thực tiễn này, bạn có thể dựa trên những từ như thế để kết thúc cuộc truy tìm của bạn. Bạn phải tìm cho ra giá trị cụ thể thực hành nơi từng từ ngữ, đem chúng ra hoạt động trong dòng kinh nghiệm của bạn. Vậy là nó ra mặt với tư cách là một giải pháp thì ít, mà đúng hơn là một chương trình hành động thì nhiều, và đặc biệt hơn, là một chỉ dẫn cho thấy những cách thức hiện hữu của những thực tại có thể thay đổi.

Vì thế những lý thuyết này trở thành công cụ, chứ không phải là những đáp án cho những bí ẩn, mà chúng ta thường tìm đến để an nghỉ. Chúng ta không ngủ yên trên những lý thuyết ấy, nhưng chúng ta tiến về phía trước và thỉnh thoảng nhờ những lý thuyết ấy đảo lộn lại cõi tự nhiên. Chủ nghĩa thực dụng khai thông tất cả những lý thuyết của chúng ta, khởi động và tạo đều kiện cho từng lý thuyết ấy hoạt động...

Không có kết quả đặc thù nào, ngoài một thái độ định hướng chính là những gì phương pháp thực dụng này mang lại: *thái độ tránh nhìn vào những điều đầu tiên, (những nguyên lý đầu tiên, những phạm trù đầu tiên, những điều kiện cần đầu tiên); để hướng về những điều cuối cùng, (những kết quả, hậu quả, sự kiện cuối cùng).*

Phương pháp thực dụng này phong phú biết bao! Bạn có thể nói rằng nãy giờ tôi cứ ca ngợi phương pháp này hơn là giải thích cho bạn. Bây giờ tôi sẽ giải thích thật đầy đủ bằng cách cho thấy cách thức hoạt động của nó trong một số vấn đề quen thuộc. Trong khi từ ngữ *chủ nghĩa thực dụng* lâu nay được dùng với một ý nghĩa rộng hơn, nó cũng có nghĩa là một lý thuyết tri thức nào đó...

Bây giờ đang lúc cưỡi trên đầu ngọn sóng của luận lý khoa học (mới mẻ) này, quý ông Schiller và Dewey lại xuất hiện với nghiên cứu thực dụng của các ông về sự thực ở mọi nơi có ý nghĩa gì. Các vị giáo sư này nói, ở mọi nơi, "chân lý" trong những ý tưởng và niềm tin của chúng ta có cùng một ý nghĩa như trong khoa học. Các ông ấy bảo rằng nó không có nghĩa gì hơn ngoài điều này: *những ý tưởng (mà bản thân chúng chỉ là những thành phần kinh nghiệm của chúng ta) sẽ trở nên đúng đến nỗi chúng giúp chúng ta tạo được mối liên hệ mỹ mãn với những thành phần khác của kinh nghiệm*, để tổng quát hóa chúng, cũng như là để len lỏi vào giữa chúng bằng những lối đi tắt thay vì phải theo sát đầy đủ những hiện tượng đặc thù nối tiếp nhau đến vô tận. Bất cứ ý tưởng nào chúng ta có thể rong ruổi với nó, nghĩa là–bất cứ ý tưởng nào sẽ đưa chúng ta đi từ một lãnh vực kinh nghiệm này đến lãnh vực kinh nghiệm khác một cách thuận lợi, nghĩa là liên kết mọi sự

một cách đầy đủ, đảm bảo tính chắc chắn, giản dị và tiết kiệm công sức–thì ý tưởng đó trở nên đúng một cách hết sức hợp lý, đúng ở bất cứ giá nào, đúng một cách hết sức cơ bản.

Để đến được khái niệm tổng quát về tất cả những sự thực này, các ông Schiller, Dewey và các đồng minh của các ông chỉ cần theo sát những mẫu gương của các nhà địa chất học, sinh học, và sinh ngữ học. Khi thiết lập các khoa học khác, giai đoạn thành công luôn là lúc chấp nhận một tiến trình đơn giản nào đó thực sự có thể quan sát được trong lúc đang vận hành–chẳng hạn như hiện tượng xói mòn do thời tiết, hay sự biến đổi loại bố mẹ hay sự thay đổi một thổ ngữ bằng cách kết tập những từ mới và những cách phát âm mới–và rồi tổng quát hóa nó, đem nó ra ứng dụng vào mọi lúc, và tạo được những kết quả to lớn bằng cách tổng kết những hiệu quả của nó qua các thời đại.

Tiến trình có thể quan sát ấy mà các ông Schiller và Deweyed đã chọn ra để tổng quát hóa là một tiến trình quen thuộc mà bất cứ ai cũng có thể nhờ đó làm quen với *những khái niệm mới*. Tiến trình ấy luôn y như nhau. Mỗi người đều có sẵn một đống những ý tưởng cũ, nhưng khi gặp được kinh nghiệm mới, bắt người ấy phải suy nghĩ. Có người lại nói ngược với những ý tưởng mới ấy, hay trong những lúc suy tư, người ấy khám phá ra rằng những ý tưởng ấy mâu thuẫn nhau, hay là người ấy có nghe nói đến những sự kiện mà chúng không tương thích với nhau, trong lòng người ấy dấy lên những ước muốn mà những ý tưởng ấy không thể thỏa mãn. Kết quả là xuất hiện một khó khăn nội tại, mà cho đến khi đó lý trí của người ấy vẫn còn xa lạ với nó, và người ấy tìm đường thoát khỏi tình huống khó khăn nội tại ấy bằng cách 'điều hòa' lại toàn khối ý niệm đã có trước đây của mình. Người ấy sẽ bảo vệ chúng càng nhiều càng tốt, vì lẽ trong vấn đề niềm tin, chúng ta ai nấy đều cực kỳ bảo thủ. Vì thế người ấy cố thay đổi ý niệm này trước, rồi sau mới đến ý niệm kia (vì mỗi ý niệm đề kháng lại việc thay đổi này một cách khác nhau), cho đến khi một ý niệm mới nào đó vượt trội lên để người ấy có thể ghép vào đống những ý tưởng cũ mà không làm xáo trộn chúng là bao–đó là một ý niệm nào đó làm trung gian giữa chúng và những kinh nghiệm mới, giúp chúng tiếp cận nhau một cách khéo léo và thích hợp nhất.

Rồi ý niệm mới này được thừa nhận là ý niệm đúng. Nó bảo tồn đống chân lý cũ hơn mà không phải 'điều hoà thay đổi' chúng là bao, đồng thời mở rộng chúng tới mức đủ để cho chúng đón nhận những cái mới, nhưng vẫn cứ nghĩ đến chúng một cách hết sức quen thuộc như thường lệ...

Tôi thừa biết chắc điều ấy cũng làm 'chướng tai' đối với một số các bạn khi nghe tôi nói rằng ý niệm này, kia là đúng, bao lâu chúng ta còn tin là chúng có ích lợi cho đời sống chúng ta. Vì nó có lợi bao nhiêu, bạn sẽ vẫn vui lòng thừa nhận nó *tốt đẹp* bấy nhiêu. Nếu những công việc chúng ta thực hiện được nhờ sự trợ giúp của nó mà *tốt đẹp*, bạn sẽ thừa nhận chính ý niệm ấy là tốt đẹp ở bất cứ mức độ nào, như thế chúng ta mới tốt hơn khi tiến hành việc đó. Nhưng nó không phải là một sự lạm dụng từ ngữ "chân lý" khi gọi những ý niệm là "sự thực" chỉ vì lý do này hay sao?

Hoàn toàn không thể trả lời những khó khăn này trong giai đoạn nghiên cứu này của tôi... Cho phép tôi chỉ nói đơn giản rằng, chân lý đó cũng là *một thứ loại thiện hảo*, và không phải là một loại nào khác biệt và đồng hạng với thiện hảo. *'Cái đúng' là danh xưng để gọi bất cứ điều gì tự chứng minh là tốt đẹp theo quan điểm của niềm tin và cũng là tốt đẹp vì những lý do nhất định và khả nhượng*. Chắc chắn bạn phải thừa nhận điều này là, nếu những ý niệm 'đúng' mà lại không đem lại 'tốt đẹp' cho cuộc sống, hay nếu những tri thức về những ý niệm đó lại là những ý

niệm hết sức bất thuận lợi và giả dối, mà chỉ có hữu dụng mà thôi, thì *quan niệm thông thường hiện nay*, cho rằng chân lý là điều linh thiêng và quý giá và sống theo chân lý là cả một bổn phận, *cũng đã chẳng bao giờ phát triển trở thành tín điều*. Trong một thế giới như thế đó, bổn phận của chúng ta thà là xa lánh chân lý mới phải. Nhưng trong thế giới này, y như một số thực phẩm không chỉ hợp với khẩu vị của chúng ta, mà còn tốt cho răng lợi, cho dạ dày, cho các mô cơ thể của chúng ta; thì cũng thế, một số những ý niệm không chỉ làm cho chúng ta dễ chịu, thư thái khi nghĩ đến, hay nâng đỡ những ý tưởng khác mà chúng ta yêu mến, mà còn hữu ích cho chúng ta trong cuộc đời đầy phấn đấu thực tế này. Nếu như có cuộc sống nào thực sự tốt đẹp hơn để cho chúng ta sống, và nếu như *có* một ý niệm nào, hay nếu *chúng ta tin vào* một ý niệm nào thực sự giúp chúng ta sống được cuộc sống đó, thì việc tin tưởng vào ý niệm ấy mới thực sự là điều tốt đẹp hơn cho chúng ta. Thực vậy, nếu không được như thế, thì niềm tin vào nó đã phải ngẫu nhiên đụng chạm với những lợi-ích sống-còn khác to lớn hơn.

"Tin tưởng có đem lại điều gì tốt đẹp hơn cho chúng ta?" Điều này nghe giống như là một định nghĩa về chân lý. Nó cũng gần như là nói rằng "chúng ta phải tin điều gì đây?"– Và không ai trong các bạn sẽ thấy định nghĩa kia là kỳ cục. Chúng ta chưa bao giờ phải tin vào những gì mà nếu tin thì sẽ tốt đẹp hơn cho chúng ta đấy hay sao? Và liệu chúng ta có thể giữ ý niệm cho rằng những gì tốt đẹp hơn cho chúng ta luôn luôn tách bạch với những gì là đúng đối với chúng ta hay không?

Chủ nghĩa thực dụng nói là 'không.' Và tôi hoàn toàn đồng ý. Có lẽ bạn cũng đồng ý rằng nếu về phương diện thực hành chúng ta cứ tin mọi sự đem lại thiện hảo cho cuộc sống riêng của chúng ta, chúng ta sẽ đâm ra hay ưa chuộng đủ thứ tưởng tượng về mọi sự nơi trần thế này, và đủ loại mê tín ảo tưởng về thế giới bên kia. Sự hoài nghi của bạn ở đây chắc chắn là có cơ sở nền tảng, và hiển nhiên là đã có điều gì xảy ra khi bạn vượt qua chốn trừu tượng để đến với cái cụ thể vốn thường làm cho hoàn cảnh vấn đề trở nên phức tạp.

Tôi vừa nói rằng những ý niệm nào *mà tin tưởng vào chúng, chúng ta sẽ được tốt đẹp hơn* thì mới là những ý niệm đúng *nếu không thì niềm tin vào nó sẽ phải ngẫu nhiên đụng chạm với lợi-ích sống-còn khác*. Bây giờ trong đời sống thực tế, niềm tin đặc thù nào đó trong số những điều đáng tin cậy nhất sẽ phải đụng chạm với lợi-ích sống-còn nào đây? Ngoài những lợi-ích sống-còn do những niềm tin khác phát sinh ra thực sự còn có gì khi những niềm tin này chứng tỏ là không tương hợp với những những lợi ích kia? Nói cách khác, kẻ thù lớn nhất của bất cứ sự thật nào trong số những sự thật mà chúng ta đang ôm ấp lại có thể là phần còn lại trong số những sự thật của chúng ta. Những sự thật mãi mãi duy trì một bản năng khủng khiếp này là tự bảo tồn và ước muốn tận diệt bất cứ điều gì mâu thuẫn với chúng.

BÀI ĐỌC VI. QUAN NIỆM VỀ CHÂN LÝ CỦA CHỦ NGHĨA THỰC DỤNG

... Theo bất cứ từ điển nào, chân lý là đặc tính của một số những ý niệm của chúng ta. Chân lý có nghĩa là sự "phù hợp" với "thực tại," cũng như sự giả dối là sự "không phù hợp" với "thực tại." Những người theo chủ nghĩa thực dụng cũng như những người theo chủ nghĩa duy lý đều chấp nhận định nghĩa này như là chuyện tất nhiên. Họ chỉ bắt đầu cãi nhau khi nêu ra vấn đề từ ngữ "phù hợp" và từ ngữ "thực tại" thực sự có nghĩa là gì, trong khi "thực tại" được đem ra làm đối tượng cho những ý niệm của chúng ta xem xét để chấp nhận.

Trong khi trả lời những vấn đề này, chủ nghĩa thực dụng tỏ ra phân tích hơn và cẩn

trọng hơn, còn chủ nghĩa duy lý thì tự nhiên hơn nhưng kém hiệu quả hơn. Quan niệm bình dân thì một ý niệm đúng phải đồng nhất với thực tại của nó. Giống như những quan niệm bình dân khác, quan niệm này thường so sánh, đối chiếu với kinh nghiệm thông thường nhất. Những ý niệm đúng của chúng ta về những sự vật khả giác thực sự có sao chép thực tại. Hãy nhắm mắt lại và nghĩ đến cái đồng hồ trên tường, và bạn chỉ giữ lại được một hình ảnh thực hay bản sao của mặt số của nó. Nhưng (nếu không phải là một thợ sửa đồng hồ) ý tưởng của bạn về "hoạt động" của nó không phải là, mà chỉ là một bản sao, vì ý tưởng của bạn không có cách nào va chạm với thực tại. Mặc dầu khi rút lại chỉ còn một từ "hoạt động," từ ngữ này vẫn còn giúp ích cho bạn thực sự, còn khi bạn nói đến nhiệm vụ "giữ thời giờ" của đồng hồ, hay "tính đàn hồi" của dây thiều, thì khó mà nhìn ra đúng những ý tưởng của bạn có thể sao chép cái gì.

Bạn nhận ra ở đay có một vấn đề. Ở nơi mà những ý tưởng của chúng ta không thể sao chép dứt khoát đối tượng của chúng, thì việc phù hợp với đối tượng đó còn có ý nghĩa gì? Một số những nhà triết học duy tâm hình như muốn nói rằng chúng là đúng bất cứ khi nào chúng còn là cái mà Thượng đế muốn nói rằng chúng ta phải nghĩ về vấn đề đó. Những người khác từ đầu đến cuối vẫn cứ duy trì quan niệm bản sao các vật thể, và phát biểu cứ như là những ý niệm của chúng ta đã đắc thú được chân lý tùy theo mức độ chúng có xích lại gần chỗ trở nên những bản sao của dường lối suy tư ngàn đời của Đấng Tuyệt đối hay không.

Bạn thấy đấy, những quan điểm này đã dẫn tới chỗ thảo luận theo phương pháp thực dụng. Nhưng thừa nhận quan trọng nhất của những người thuộc phái duy lý chính là chân lý nhất thiết phải là một mối tương quan nội tại không thay đổi. Khi bạn nắm được một ý niệm đúng về bất cứ điều gì, vấn đề sẽ kết thúc. Bạn đang chiếm hữu được nó; bạn biết; bạn đã hoàn thành cái định mệnh suy tư của mình. Bạn đã đến nơi phải đến trong tâm thức; bạn đã tuân thủ mệnh lệnh vô điều kiện; và trên đỉnh điểm của định mệnh lý trí ấy, bạn không cần phải theo đuổi cái gì nữa. Nói theo 'sách vở', bạn đã đạt tới trạng thái quân bình ổn định.

Trái lại, chủ nghĩa thực dụng luôn nêu câu hỏi thông thường của nó, và đặt vấn đề như sau "Hãy đưa ra một ý tưởng hoặc là cứ tin là đúng, việc ý tưởng ấy trở nên đúng sẽ tạo ra khác biệt cụ thể nào trong đời sống thực thụ của một người nào đó? Người ta làm thế nào để nhận thức được chân lý? Những kinh nghiệm nào sẽ khác với những kinh nghiệm sẽ có được nếu niềm tin bị lầm lẫn? Tóm lại, dâu là 'giá trị cụ thể' của chân lý nói theo ngôn ngữ của kinh nghiệm?"

Ngay khi đặt vấn đề, chủ nghĩa thực dụng đã nhìn thấy giải đáp: *những ý niệm đúng là những ý niệm mà chúng ta có thể đồng hóa, củng cố, chứng thực và xác nhận. Những ý niệm sai là những ý niệm mà chúng ta không có thể làm được gì.* Đây là sự khác biệt thực hành có thể giúp chúng ta có được những ý niệm đúng; và vì thế, đó là ý nghĩa của sự thật, vì đó là tất cả những gì người ta biết được về sự thật.

Chủ đề này là điều tôi phải báo vệ. Sự thật của một ý tưởng không phải là một đặc tính ù lì cố hữu. Sự thật *xảy ra* với một ý tưởng. Nó *trở thành* đúng, *được* các biến cố *biến thành* đúng. Tính xác thực của nó thực sự là một biến cố, một tiến trình: được gọi là tiến trình tự chứng thực, tức là chứng nhận là đúng. Tính hiệu lực của ý niệm được gọi là tiến trình tự củng cố.

Ví dụ: bạn hãy lấy một vật trên tường kia. Bạn và tôi coi nó là "cái đồng hồ." Mặc dầu không ai trong chúng ta nhìn thấy những hoạt động ẩn bên trong vốn làm cho nó thành một cái đồng hồ. Chúng ta thường để cho quan niệm của mình thông qua là đúng mà không cần thử xác minh. Nếu những chân lý nhất thiết muốn nói

đến tiến trình xác minh, thế thì chúng ta có phải gọi những chân lý chưa được xác minh như trên là 'đẻ non' chăng? Không, vì chúng lập thành quá nhiều chân lý trong cuộc sống chúng ta. Những xác minh trực tiếp hay gián tiếp đều được chấp nhận. Ở đâu có đủ chi tiết hiển nhiên, chúng ta có thể đi tới mà không cần tận mắt nhìn thấy bằng chứng tỏ tường. Cũng y như ở đây, chúng ta nói nước Nhật đang hiện hữu mà không cần phải đi đến đó bao giờ, vì nó *hoạt động* để làm thế, mọi sự chúng ta biết đều liên kết với niềm tin và không có gì can thiệp vào, vì thế chúng ta mới nói rằng vật thể đó là một cái đồng hồ. Chúng ta *sử dụng* nó làm cái đồng hồ, để điều chỉnh bài diễn văn của chúng ta. Việc xác nhận lời tuyên bố đó ở đây có nghĩa là sẽ chuốc lấy thất vọng hay là mâu thuẫn. Mức độ xác thực của các bánh xe, bánh trơn và quả lắc thì cũng quan trọng không kém công việc xác nhận này. Vì khi một tiến trình chứng thực hoàn tất, sẽ có một triệu tiến trình như thế trong cuộc sống của chúng ta hoạt động theo tình trạng mới mẻ này. Chúng hướng chúng ta *về phía* sự xác nhận trực tiếp, đưa chúng ta đi vào *môi trường ngoại vi* của những đối tượng chúng nhắm tới; và rồi nếu mọi chuyện tiếp tục hoạt động một cách đều hòa, chúng ta biết chắc rằng sự xác nhận là có thể có được đến nỗi chúng ta đã bỏ qua việc đó, và chúng ta thường biện minh cho việc ấy bằng tất cả những gì thường xảy ra.

Thực vậy, chân lý phần nhiều là sống dựa vào một 'hệ thống tín dụng' đấy. Tư tưởng và niềm tin "qua lại" với nhau, bao lâu không có gì thách thức chúng, y như những tờ giấy bạc lưu thông bao lâu không có ai từ chối chúng. *Nhưng việc này đều hướng về phía những xác nhận trực tiếp ở đâu đó*, không có chứng thực này, toàn bộ sự thực sẽ sụp đổ như một hệ thống tài chánh mà không có bất cứ cái gì làm cơ-sở-tiền-mặt. Bạn chấp nhận tôi chứng nhận về điều này, còn tôi chấp nhận bạn chứng nhận về điều khác. Chúng ta buôn bán trao đổi chân lý của nhau. Những niềm tin nào đã được ai đó chứng nhận cụ thể thì sẽ là những trụ cột của toàn bộ thượng tầng kiến trúc...

Cách giải trình sự thật của chúng ta là cách giải trình những sự thật trọn gói, là những tiến trình, được nhận thức *ngay tại chỗ*, nhưng rất có ảnh hưởng, và chỉ có tính chất này là chúng *trả giá*. Chúng trả giá bằng cách hướng dẫn chúng ta đi vào hay đi tới một phần nào của một hệ thống vốn luôn ẩn mình sâu vào trong vô số vấn đề nơi những ấn tượng do giác quan để lại, để rồi chúng ta có thể sao chép hay không sao chép vào tâm thức, nhưng bây giờ, cùng với chúng ở một mức độ nào đó, chúng ta đang tham gia vào một vụ trao đổi nào đó được mệnh danh mơ hồ là chứng nhận. Đối với chúng ta, chân lý chỉ là một danh xưng tập hợp để gọi tiến trình chứng nhận, y như sức khoẻ, của cải, sức mạnh .v.v... đều là những danh xưng dùng để gọi những tiến trình khác liên quan đến cuộc sống, và cũng phải đeo đuổi tìm kiếm mãi vì truy tìm chúng cũng là công việc đáng phải làm. Y như sức khoẻ, của cải, sức mạnh, chân lý được tạo ra ngay trong dòng kinh nghiệm này.

CÂU HỎI ÔN TẬP VÀ THẢO LUẬN

1. Hãy giải thích cách thức James dùng "phương pháp thực dụng" để dàn xếp tranh luận giữa các ông bạn của mình về con sóc.
2. James có ý nói gì qua câu nói "Chân lý xuất hiện cho một ý tưởng?"
3. Theo James, chân lý liên quan đến sự thiện hảo như thế nào?
4. Liệu có thể cải thiện cuộc sống của chúng ta bằng cách tin vào một ý tưởng *sai lầm* không?
5. Làm thế nào người ta xác định được một lý thuyết về chân lý là đúng hay không?

Chương 6

TRI THỨC VÀ CẢM XÚC

JAGGAR

Alison M. Jaggar sinh năm 1942 ở Sheffield, nước Anh. Bà lấy bằng cử nhân Triết học ở Đại học London năm 1964 và sau ba năm, lấy bằng thạc sĩ Triết ở Đại học Edinburgh, Scotland. Rồi bà qua Mỹ, tiếp tục học để lấy bằng tiến sĩ Triết ở Đại học New York. Sau khi hoàn tất học vị tiến sĩ năm 1970, Jaggar bắt đầu giảng dạy ở Đại học Maiami, Ohio. Hai năm sau, bà tới Đại học Cincinnati, được bổ nhiệm làm giáo sư Đạo đức học. Năm 1990, Jaggar đảm nhận chức vụ hiện nay là giáo sư Triết và Nghiên cứu về Phụ nữ ở Đại học Colorado, Boulder. Bà còn là giảng sư ở các Đại học Illinois, Chicago, Đại học California, LosAngeles, và Đại học Rutgers. Jaggar là thành viên sáng lập Hội Triết học Nữ và là thành viên của phong trào Nữ quyền.

Các tác phẩm của bà gồm: *Cơ cấu Nữ quyền: Những luận chứng về các Mối tương quan giữa Nữ và Nam* (cùng viết với Paula Rothenberg, 1978; tái bản lần thứ ba 1993), *Chính trị theo thuyết Nam Nữ Bình quyền* (1983), *Giống/Thể xác/Tri thức: Những Tài thiết về Hiện hữu và Tri thức theo thuyết Nam Nữ Bình quyền* (viết chung với Susan R. Bordo, 1989), và Sống chung với những Mâu thuẫn: *Những Tranh luận Đạo đức theo thuyết Nữ quyền Đương đại* (chủ biên, 1993).

Nhìn lại lịch sử triết học phương Tây, Jaggar thấy rằng các triết gia rõ ràng đã đánh giá thấp hoặc có khi còn loại trừ vai trò của cảm xúc trong quá trình hiểu biết. Theo truyền thống, lý lẽ và cảm xúc là những khả năng tách biệt nhau của con người; tri thức thủ đắc được nhờ lý luận, còn cảm xúc lại phá hủy tri thức do sự suy nghĩ bóp méo, cố tình. Trong khi truyền thống thừa nhận rằng cảm xúc có thể mang lại cho chúng ta những chủ đề để thăm dò, nó lại bảo rằng sự nghiên cứu đích thực về những đề tài này chỉ được lý lẽ dẫn dắt, vì hầu như cảm xúc cản trở sự phán đoán minh bạch, hữu lý. Loại tri thức luận này được Jaggar gọi là "huyền thoại về sự tra cứu vô hồn."

KHÔNG CÓ SỰ TRA CỨU NÀO LÀ VÔ GIÁ TRỊ

Phương pháp khoa học phương Tây đi theo kiểu nghiên cứu vô hồn-với ý hướng là, khoa học hoạt động khách quan, không bị làm sai lệch bởi những nhà nghiên cứu. Những phát hiện của khoa học được coi là vô giá trị vì nó dựa trên tính khả phỏng (replicability), nguyên lý lấy thực nghiệm dẫn tới kết luận khoa học giá trị phải có khả năng được các nhà khoa học khác mô phỏng. Jaggar cho là dù phương pháp này "thường thành công trong việc trung hòa những giá trị dặc ứng và độc đáo của riêng nhà nghiên cứu," nhưng nó không loại trừ hoàn toàn các giá trị. Vì các giá trị khẳng định những giả thuyết đáng thử nghiệm, và những kết luận nào đáng thừa nhận. Hơn nữa, những giá trị truyền thống

Alison M. Jaggar

đã ăn rễ sâu thường không bị nghi vấn vì chúng được coi là hiển nhiên.

TRI THỨC LUẬN VÀ Ý THỨC HỆ

Jaggar diễn giải rằng sự đề cao lý trí của tri thức luận và sự xem thường xúc cảm chỉ nhằm phục vụ chức năng của ý thức hệ. Xét về lịch sử, lý trí được liên quan với nhóm thống trị (trong xã hội, chủ yếu là đàn ông da trắng, còn cảm xúc liên quan các thành viên của nhóm cấp dưới (chủ yếu là người da màu và phụ nữ)). Nhóm thống trị được coi là hữu lý, khách quan, và khả tín, trong khi nhóm cấp dưới bị coi là ủy mị, chủ quan, và đáng ngờ về mặt nhận thức. Đấy là hệ tư tưởng vì nó bao hàm ý là, giai cấp thống trị xứng đáng cai trị. (Có lẽ Jaggar còn muốn cật vấn các kết luận của những nhà tri thức luận thực dụng về "giá trị tiền mặt," và rồi cả sự thật, về ý tưởng, vì "đồng tiền" của họ hầu như đặt cơ sở trên hệ tư tưởng của đàn ông da trắng).

Các ý thức hệ của giới thượng lưu hầu như tác động những đáp ứng tình cảm của mọi thành phần xã hội: những loại đáp ứng nào đối với những hoàn cảnh nào là phải lẽ và được khuyến khích. Những phản ứng tình cảm của nhóm thống trị được coi là "tự nhiên" và vì thế trở thành quy phạm. Nhưng số đáng kể những người thuộc các cấp dưới không thể trải nghiệm những cảm xúc được trông đợi ấy. Ví dụ như, những người hưởng trợ cấp xã hội cảm thấy phẫn uất hơn là biết ơn những gì mà họ

nhận được, và phụ nữ cảm thấy bị đe dọa hơn là được thỏa lòng trước những lời tán tỉnh của các bạn đồng nghiệp nam. Jaggar gọi những tình cảm trái thông lệ ấy của các nhóm người cấp dưới là "những cảm xúc ngoại lệ."

NHỮNG CẢM XÚC NGOẠI LỆ

Những cảm xúc ngoại lệ ấy là hệ trọng đứng về mặt tri thức luận và đáng được triết học quan tâm. Chúng làm chúng ta không thể thấy được thực tại–nhất là thực tại chính trị–theo cách khác mà chính xác hơn là theo cách mà chúng ta hiện đang thấy. Nhờ quan tâm những cảm xúc ngoại lệ, chúng ta có thể sẽ nhận ra là "những gì thường được coi là những sự kiện được đặt ra theo cách thức ấy đều làm che khuất thực tại của người cấp dưới, nhất là thực tại của phụ nữ." Jaggar lập luận rằng "những đáp ứng tình cảm của người cấp dưới nói chung, và thường là phụ nữ nói riêng, hầu như là để chiều theo hơn là những đáp ứng tình cảm của giai cấp thống trị." Những cảm xúc ngoại lệ giúp chúng ta nhìn ra các vấn đề nguyên trạng và phục vụ cho giai cấp thượng lưu.

BÀI ĐỌC
Tình yêu và Tri thức
Alison M. Jaggar

PHẦN MỞ

Trong phạm vi truyền thống triết học phương Tây, các cảm xúc thường được coi là có khả năng và thực sự phá hỏng tri thức. Từ Plato cho tới nay, với một vài ngoại lệ đáng nói, còn thì lý trí chứ không phải cảm xúc, được coi là tính năng tối cần trong việc truy tìm tri thức.

Điển hình, dù không là bất biến, lý lẽ thì nghịch lại với cảm xúc, rồi cặp trái nghịch ấy thường liên kết với những phân đôi khác. Không những lý trí nghịch với cảm xúc mà còn liên quan với trí tuệ, văn hóa, tính phổ quát, tính công khai, và nam tính, trong khi cảm xúc liên quan với sự phi lý, vật chất, tự nhiên, ngoại lệ, riêng tư và, dĩ nhiên, nữ tính nữa...

Một vài thách thức đã nổi lên vượt xa hố ngăn cách có ngụ ý giữa cảm xúc và tri thức. Ở đây, tôi muốn bắt đầu nối lại mối quan hệ qua việc gợi ý rằng cảm xúc có thể hữu ích và có khi cần thiết hơn là thù nghịch với sự kiến tạo tri thức.

HUYỀN THOẠI VỀ SỰ NGHIÊN CỨU VÔ CẢM

... thái độ xúc phạm của phương Tây đối với cảm xúc, giống như sự miệt thị của phương Tây lúc đầu khi bình phẩm về giác quan, đã không nhận ra rằng cảm xúc, giống như tri giác, là thiết yếu đối với sự tồn vong của con người. Cảm xúc thôi thúc chúng ta hành động phù hợp, thôi thúc chúng ta tới gần ai đó và tình cảnh nào đó và cần tránh những ai và tình cảnh khác, vuốt ve hay âu yếm, chống trả hay chạy trốn. Thật không thể mường tượng được cuộc sống con người không có cảm xúc. Hơn nữa, cảm xúc có giá trị thực cũng như giá trị công cụ. Dù rằng, như chúng ta thấy đấy, không phải mọi cảm xúc đều thú vị hoặc đều chính đáng, nhưng nếu cuộc sống chẳng có chút cảm xúc thì quả là cuộc sống chẳng có chút ý nghĩa nào.

Thế nhưng, trong phạm vi khung cảnh của nền văn hóa phương Tây, con người thường được khuyến khích kiềm chế hay có khi cả áp chế cảm xúc của họ. Vì thế, quả là bất thường để lơ đi tình trạng xúc động của mình, hoặc phủ nhận nó không có ở chính mình hay người khác. Sự thiếu thừa nhận này...được coi là hữu lý đối với huyền thoại về sự nghiên cứu vô hồn. Nhưng thiếu thừa nhận cảm xúc không có nghĩa là cảm xúc không hiện diện một cách tiềm thức hay vô thức, hoặc có nghĩa là cảm xúc ngầm không sử dụng nó ảnh hưởng liên tục lên những giá trị và những nhận xét, những tư duy, cùng những hành động chính yếu của con người.

Trong phạm vi truyền thống của nhà thực chứng, ảnh hưởng của cảm xúc thường chỉ được coi là sự nhận xét hay hiểu biết bóp méo, hay cản trở. Hẳn là thật khi sự xem thường, ghê sợ, xấu hổ, khiếp dám, hoặc sợ hãi có thể ngăn trở sự nghiên cứu những tình cảnh hay hiện tượng nào đó. Sự giận dữ dữ dội hoặc buồn đau quá mức thường được coi là mất ý thức hoàn toàn về môi trường chung quanh hay cả khi là các điều kiện của chính họ, có thể họ không còn nghe thấy hoặc diễn dịch sai một cách hệ thống điều người khác nói ra. Người đang yêu nổi tiếng là khinh xuất nhiều mặt của hoàn cảnh chung quanh họ.

Tuy nhiên, mặc cho những dẫn chứng này, tri thức luận của nhà thực chứng vẫn nhận ra là vai trò của cảm xúc trong việc kiến tạo tri thức thì lúc nào cũng vô hại, và cảm xúc có thể góp phần giá trị cho tri thức. Nhưng truyền thống của nhà thực chứng sẽ thừa nhận là xúc cảm chỉ đóng vai trò gợi ra những giả thuyết cho việc nghiên cứu. Cảm xúc được thừa nhận như thế vì được coi là lôgic của những bộ gút mở vô hạn về các phương pháp dặc ứng mà các nhà nghiên cứu có thể sử dụng cho các giả thuyết phát sinh.

Thế nhưng, khi các giả thuyết được thử nghiệm, tri thức luận của nhà thực chứng dặt ra quá nhiều lôgic nghiêm khắc hơn để biện minh. Cốt lõi của lôgic này là khả năng mô phỏng, một tiêu chí tin vào khả năng loại trừ hoặc bãi bỏ những gì được khái niệm như là những khuynh hướng cảm xúc cũng như ước lượng thuộc phần cá nhân của những nhà nghiên cứu. Vì thế, những kết luận của khoa học phương Tây được coi là "khách quan," đúng như ý nghĩ cho rằng chúng nhiễm bởi các giá trị và cảm xúc "chủ quan" theo giả thiết có thể tạo thành kiến cho các nhà nghiên cứu riêng lẻ.

Nhưng nếu... sự phân tách giữa nút mở và sự biện minh của nhà thực chứng thì không tồn tại được. Để rồi sự tách bạch như thế thì không có khả năng sàng lọc các giá trị trong khoa học. Thí dụ, mặc dù sự phân chia như thế, khi được gắn vào phương pháp khoa học phương Tây, thường là thành công để trung hòa các giá trị đặc ứng và ngoại lệ của nhà nghiên cứu riêng lẻ, nó vẫn bị cho là bất khả–thực tế là không thể–loại bỏ những giá trị xã hội được thừa nhận chung. Những giá trị này thì tiềm tàng trong việc nhận diện các vấn đề được coi là đáng nghiên cứu, trong việc thu thập các giả thuyết được coi là đáng thử nghiệm, và trong các giải pháp cho những vấn đề được coi là đang thừa nhận. Khoa học của những thế kỷ trước đưa ra bằng chứng phong phú về sự ảnh hưởng của những giá trị xã hội thuyết phục, bất kể là khoa vật lý ở thế kỷ XVII hay những diễn giải tuyển chọn của thế kỷ XIX về sự chọn lựa tự nhiên...

Chủ nghĩa thực chứng quan niệm các giá trị và các cảm xúc là những kẻ xâm lấn từ bên ngoài cần được sự ứng dụng nghiêm nhặt hơn về phương pháp khoa học đẩy lùi. Thế nhưng, nếu những xác quyết trước đó là đúng, phương pháp khoa học và cả những gì được nhà thực chứng dựng nên tự chúng kết hợp với các giá trị và các cảm xúc. Hơn nữa, sự kết hợp như thế xem ra là một tính năng thiết yếu của mọi tri thức và những khái niệm của tri thức. Vì thế, thay vì ức chế cảm xúc theo tri thức luận, ta cần nghĩ lại sự tương quan giữa tri thức và cảm xúc cũng như các mô hình khái niệm được đặt ra biểu thị tính cấu thành tương hỗ hơn là mối quan hệ đối lập giữa lý trí và cảm xúc. Vượt xa việc loại trừ khả năng của tri thức khả tín, cảm xúc cũng như giá trị phải được thể hiện cũng thiết yếu như tri thức. Mặc cho các tiền đề kinh điển và lý tưởng của sự tra vấn vô vị lợi, lý tưởng của sự tra vấn vô cảm là một giấc mơ bất khả, nhưng dù sao vẫn là giấc mơ–hoặc có lẽ là một huyền thoại–đã tác động mạnh mẽ lên tri thức luận phương Tây. Cũng như mọi huyền

thoại, nó là một hình thái của ý thức hệ nhằm thực hiện các chức năng xã hội và chính trị.

CHỨC NĂNG Ý THỨC HỆ CỦA HUYỀN THOẠI

Cho đến lúc này, tôi đã nói quá chung chung về con người và các cảm xúc của họ, dường như ai cũng trải nghiệm những cảm xúc như nhau và giải quyết chúng theo những cách giống nhau. Thế nhưng, đó là một tiên đề của thuyết nữ quyền mà mọi khái quát về "con người" đều đáng ngờ. Những phân chia trong xã hội của chúng ta quá sâu đậm, nhất là những phân chia về chủng tộc, giai cấp, và giống, mà nhiều nhà lý thuyết về nữ quyền xác quyết rằng việc nói về con người khái quát là nguy hiểm đứng về mặt ý thức hệ vì nói như vậy chỉ làm lu mờ sự thật là chẳng ai chỉ đơn thuần là người mà còn được kiến tạo cơ bản nhờ chủng tộc, giai cấp, và giống. Chủng tộc, giai cấp, và giống hình thành từng mặt của cuộc sống của chúng ta, và việc hình thành cảm xúc của chúng ta cũng không phải là loại trừ. Việc nhận thức điều này giúp chúng ta thấy rõ hơn các chức năng chính trị của huyền thoại của nhà nghiên cứu vô cảm.

Các nhà lý thuyết về nữ quyền đã chỉ ra cho thấy rằng truyền thống phương Tây đã không xem mọi người có cùng cảm xúc. Thay vào đó, lý trí đã có liên quan với các thành viên của các nhóm chính trị, xã hội, và văn hóa ưu thế; còn cảm xúc liên quan tới các thành viên của những nhóm cấp dưới. Nổi bật trong số các nhóm cấp dưới là người da màu và phụ nữ, trừ "những người phương Đông được cho là bí hiểm."

Mặc dù tính đa cảm của phụ nữ là một khuôn mẫu văn hóa quen thuộc, nền tảng của nó hết sức lung lay. Phụ nữ xem ra dễ xúc cảm hơn đàn ông vì họ, cùng với một số nhóm da màu, được phép như vậy, và cả khi được đòi hỏi phải xúc cảm công khai hơn. Ở nền văn hóa hiện đại, những phụ nữ không bộc lộ một cách cảm xúc bị coi là không phải phụ nữ thật, trong khi đàn ông nào quá dễ xúc cảm thì bị coi là đồng dục hay thuộc loại chẳng đàn ông tí nào. Đàn ông phương Tây hiện đại, tương phản với các anh hùng của Shakespeare, được yêu cầu thể hiện vẻ ngoài lạnh lùng, thiếu sôi động, và cả vẻ buồn chán, hiếm khi biểu lộ cảm xúc, vào những dịp có sự kiện gì mang tính chất thử thách, lúc mà cảm xúc được hiểu là kịch hóa và vì thế vô hại. Từ đó, phụ nữ trong xã hội của chúng ta hình thành nhóm chủ lực của những con người "được phép" hay có khi "được khuyến khích" là hãy bộc lộ cảm xúc. Một phụ nữ có thể khóc khi đứng trước thảm họa, và người đàn ông da màu có thể khoa chân múa tay, nhưng người đàn ông da trắng chỉ biết cắn răng lại.

Việc khống chế cảm xúc của đàn ông da trắng có thể đi quá xa, biến thành sự ức chế cảm xúc, không còn phát triển về mặt tình cảm, và có khi còn mất khả năng diễn cảm nhiều loại cảm xúc. Chẳng lạ gì khi những người đàn ông này không thể nhận ra điều họ đang cảm thấy, để rồi có khi họ ngỡ ngàng khi thấy họ thiếu đi sự đáp ứng tình cảm trước tình cảnh, như khi đứng trước cái chết, nơi mà việc bộc lộ cảm xúc được coi là thích đáng... Một cách nghịch lý là việc thiếu nhận ra những đáp ứng tình cảm của đàn ông thường dẫn đến tình trạng là họ dễ bị tác động tình cảm nhiều hơn thay vì ít đi.

Dù rằng chẳng có lý do gì để giả thiết rằng các suy nghĩ và các hành động của phụ nữ chịu tác động nhiều bởi cảm xúc hơn là những suy nghĩ và hành động của đàn ông, những khuôn mẫu của những người đàn ông lạnh lùng và những phụ nữ đa cảm còn tiếp tục phát triển vì chúng được củng cố bởi trải nghiệm được thừa nhận hàng ngày. Trong những hoàn cảnh này, ở đâu có sự phân chia khác biệt giữa lý trí và cảm xúc, người ta dễ thấy

chức năng của hệ tư tưởng về huyền thoại của nhà nghiên cứu vô cảm. Rõ ràng nó thể hiện chức năng để ủng hộ quyền lực tri thức của các nhóm thống trị hiện hành; mà hầu hết là đàn ông da trắng, và để làm mất uy tín những nhận định và những xác quyết của các nhóm cấp dưới hiện hành, dĩ nhiên là của những người da màu và phụ nữ. Những nhóm người sau càng đưa ra những nhận định và những xác quyết sinh động và dữ dội bao nhiêu, cảm xúc mà họ bộc lộ ra càng dễ bị làm mất uy tín bấy nhiêu. Quyền lực tri thức được vin vào của các nhóm thống trị được quyền lực chính trị biện minh.

Phần trước của trang này lập luận rằng sự thẩm tra vô cảm là một huyền thoại. Phần này cho thấy rằng huyền thoại khuyến khích khái niệm về sự biện minh bào chữa sự yên lặng của những ai, nhất là phụ nữ, được xác định theo văn hóa là những người mang cảm xúc và được coi là "chủ quan," thành kiến, và phi lý hơn. Vì thế, trong bối cảnh xã hội hiện nay của chúng ta, lý tưởng của nhà nghiên cứu vô cảm là một huyền thoại của nhà kinh điển, của người theo chủ nghĩa phân biệt chủng tộc, và nhất là của người theo thuyết bênh vực quyền lợi nam giới.

QUYỀN BÁ CHỦ CẢM XÚC VÀ SỰ LÀM BIẾN CHẤT CẢM XÚC

... Bằng việc hình thành thể chế cảm xúc theo những cách đặc biệt, xã hội của chúng ta giúp đảm bảo sự duy trì của chính nó. Những giá trị vượt trội thì ẩn tàng về những cách đáp ứng được lấy từ những đáp ứng tiền văn hóa hoặc từ văn hóa, được gọi là những đáp ứng từ bên trong của chúng ta. Như thế không chỉ làm cho những đáp ứng thủ cựu này gây cản trở và phá vỡ những nỗ lực sống theo hoặc hình dung trước những hình thức xã hội loại trừ nhau của chúng ta mà còn, tới mức độ là chúng ta coi chúng như những đáp ứng tự nhiên; hoặc chúng ngăn ngừa chúng ta đừng xem thường hoặc khuyến khích chúng ta xem thường; chúng mượn cơ sở hợp lý đều tin rằng sự tham lam và sự thống trị là những động cơ tất yếu của con người; nói tóm lại là chúng bịt mắt chúng ta trước khả năng của những phương cách khác nhau của cuộc sống.

Lúc đầu bức tranh này xem chừng ủng hộ xác quyết của người theo thuyết thực chứng cho rằng sự xâm phạm cảm xúc chỉ phá hủy quá trình đi tìm tri thức và bóp méo những kết quả của quá trình ấy. Tuy thế, bức tranh thì không trọn vẹn; nó lơ đi sự thể là con người không luôn trải nghiệm những cảm xúc khả ái theo thói thường. Họ có thể cảm thấy thỏa lòng hơn là lúng túng khi các lãnh đạo của họ xử sự như lũ ngốc. Họ có thể cảm thấy oán giận hơn là biết ơn về những chi trả phúc lợi và những hàng cứu trợ. Họ có thể bị thu hút vào những cách thức khơi gợi tình dục bị cấm đoán. Họ có thể cảm thấy khiếp sợ về những cách xử sự với trẻ em và xúc vật được xã hội thừa nhận. Nói cách khác, quyền lãnh đạo mà xã hội chúng ta thực hiện trên thể chế cảm xúc của con người thì không tuyệt đối.

Những ai trải nghiệm điều không được thừa nhận theo thói thường, hay cái mà chúng ta gọi là những cảm xúc "ngoại lệ" thường là những cá nhân bị lệ thuộc đã phải trả một giá cao không cân xứng để duy trì nguyên trạng. Hoàn cảnh xã hội của những con người như thế làm họ không thể trải nghiệm các cảm xúc được quy định theo lẽ thường. Ví dụ như, những người da màu hầu như cảm thấy tức giận hơn là thích thú khi được nghe thuật lại các trò cười của kẻ phân biệt chủng tộc, và những phụ nữ chịu sự chớt nhả dục tình của đàn ông dường như ít cảm thấy được tôn tạo hơn là tình cảm khó chịu và cả khi còn cảm thấy sợ hãi.

Khi những đáp trả cảm xúc bất thường được những con người bị cô lập trải nghiệm, họ cảm thấy bối rối, không thể gọi tên trải nghiệm của họ; có khi họ còn

ngờ vực cả sự đúng mực của chính họ. Phụ nữ đi đến chỗ tin rằng họ bị "quấy rối về mặt tình cảm" và họ lúng túng và lo sợ bị những lời châm chọc tình dục của nam giới khơi gợi nơi họ thì đáng xấu hổ và đáng ngờ. Tuy nhiên, khi những cảm xúc nào đó được người khác chia sẻ hoặc thừa nhận, nền tảng hiện có để hình thành nhóm văn hóa được minh định bởi những nhận thức, những quy phạm, và những giá trị kháng lại có hệ thống những nhận thức, những quy phạm, và những giá trị ưu thế. Bằng cách thiết lập nền tảng cho một nhóm văn hóa như thế, những cảm xúc ngoại lệ có thể lắm đòn phép, vì đứng về mặt tri thức luận, có tính chất phá hỏng. Những cảm xúc ngoại lệ được nhận ra bởi tính bất tương hợp của chúng với những nhận thức và những giá trị ưu thế, và một số, mặc dù chắc chắn không phải tất cả, những cảm xúc ngoại lệ này quá là những cảm xúc của nữ giới. Những cảm xúc trở thành nữ tính khi chúng kết hợp chặt chẽ những nhận thức và những giá trị của nữ giới, giống như những cảm xúc mang tính phân biệt giới tính và chủng tộc khi chúng kết hợp chặt chẽ với những nhận thức và những giá trị của người phân biệt giới tính và chủng tộc. Ví dụ như, sự giận dữ trở thành sự giận dữ mang tính chất nữ tính khi nó dính dáng nhận thức của một phụ nữ liên tục bị gạ gẫm, để rồi trở thành mẫu phổ biến về sự quấy rối tình dục, và niềm kiêu hãnh trở thành niềm kiêu hãnh mang tính chất nữ tính khi nó được khơi gợi do việc nhận ra rằng sự thành đạt của một người nào đó là khả dĩ chỉ vì cá nhân ấy đã vượt thắng những trở ngại về giống một cách cá biệt để đi đến thành công...

NHỮNG CẢM XÚC NGOẠI LỆ VÀ THUYẾT NAM NỮ BÌNH QUYỀN

... Những cảm xúc ngoại lệ có thể... làm chúng ta có khả năng lĩnh hội thế giới khác đi từ sự mô tả của nó theo những diện mạo quy ước. Chúng có thể mang lại những biểu thị đầu tiên cho rằng có điều gì đó là sai với cách mà các sự thể được vin vào đã được đặt ra, với những hiểu biết về cách thức hiện thân của sự vật được thừa nhận. Những cảm xúc không được khuyến khích hoặc không thích đáng theo lẽ thường có thể đến trước khi chúng ta nhận ra có ý thức để thừa nhận những diện mạo và những biện minh thường che đậy cũng như biểu lộ tình trạng ưu thế của các vấn đề. Chỉ khi nào chúng ta chỉ trích tính dễ cáu kỉnh, khiếp sợ, giận dữ hoặc sợ hãi gây hoang mang lúc đầu, chúng ta mới ý thức một cách thấm thía là chúng ta đang ở trong tình cảnh của sự áp bức, độc ác, bất công hoặc nguy hiểm. Vì thế, những xúc cảm bất khả luận theo lẽ thường, nhất là dù không ám chỉ riêng các cảm xúc được phụ nữ trải nghiệm, vẫn có thể dẫn chúng ta có những nhận định mang tính phá hủy, thách thức những khái niệm thống trị của hiện trạng. Chúng có thể giúp chúng ta nhận ra rằng điều mà chúng ta thường coi là những sự thật được thiết lập theo cách làm lu mờ thực tại của những người cấp dưới, nhất là thực tại của phụ nữ.

Nhưng vì sao chúng ta lại tin được những đáp ứng tình cảm của phụ nữ và những nhóm cấp dưới khác? Cách nào để chúng ta có thể minh định những xúc cảm ngoại lệ nào là đáng tán thành hoặc đáng khuyến khích còn những cảm xúc ngoại lệ nào là đáng loại bỏ? Làm thế nào chúng ta có thể nói những đáp ứng tình cảm nào là thích đáng hơn những đáp ứng khác? Lý do gì ở đây có thể giả thiết rằng những nhận thức khác nhau nào về thế giới được hình thành bởi những cảm xúc ngoại lệ lại được ưa chuộng hơn những nhận thức được các cảm xúc truyền thống cung cấp?...

Tôi đề nghị thừa nhận rằng những cảm xúc là thích đáng nếu chúng là đặc trưng của xã hội trong đó mọi người (và có lẽ cả những sự sống không phải con người) thăng tiến, hoặc nếu chúng hướng tới việc

thiết lập một xã hội như thế. Chẳng hạn, thật là thích đáng để cảm thấy vui khi chúng ta đang tăng tiến hoặc đang thực hiện những năng lực sáng tạo của chúng ta, nhưng cũng đáng giận hoặc có khi phải căm phẫn trong những hoàn cảnh mà ở đó con người bị tước đoạt tính sáng tạo và tự do.

Rõ ràng đề nghị này còn hết sức mơ hồ và có thể còn gần như là sự lập lại thừa. Làm sao chúng ta có thể ứng dụng nó vào các hoàn cảnh mà ở đó có sự bất đồng về điều đang hoặc không đang ghét bỏ hay hưng phấn hay bất công? Ở đây tôi kêu gọi sự xác quyết mà tôi đã lập luận ở một chỗ nào khác: Viễn cảnh về thực tại có giá trị từ quan điểm của lớp người cấp dưới, hay chí ít là của phụ nữ, là viễn cảnh đưa ra ít có tính cục bộ và ít bị bóp méo nên là quan điểm khả tín. Những người cấp dưới có một loại ưu tiên về tri thức luận tới mức họ dễ tiếp cận luận điểm này hơn nên họ có cơ hội tốt hơn để xác định những khởi điểm xã hội khả dĩ trong đó mọi người đều tăng tiến. Vì lý do này, tôi xác quyết rằng những đáp ứng cảm xúc của người cấp dưới nói chung, và thường của phụ nữ nói riêng, thì thích đáng hơn những đáp ứng cảm xúc của giai cấp thống trị. Vì vậy, họ hầu như phải kết hợp chặt chẽ hơn những đánh giá khả tín về các hoàn cảnh...

MỘT SỐ GỢI Ý VỀ VIỆC NHẬN THỨC KHẢ NĂNG TRI THỨC CỦA CẢM XÚC

Việc thừa nhận rằng những cảm xúc thích đáng là thiết yếu cho tri thức khả tín, dĩ nhiên không có nghĩa là tình cảm thiếu phê phán được thay thế bằng sự nghiên cứu vô cảm theo giả định. Cũng không có nghĩa là những đáp ứng cảm xúc của phụ nữ và những thành viên khác của cấp dưới phải được tín cẩn mà không cần thắc mắc. Mặc dầu các cảm xúc của chúng ta là thiết yếu về mặt tri thức luận, nó không phải là không thể tranh luận về mặt tri thức luận. Cũng như mọi khả năng của chúng ta, nó có thể dẫn sai lối, và những dữ kiện của chúng, như mọi dữ kiện khác, luôn là chủ đề cho việc tái diễn dịch và duyệt lại. Vì các cảm xúc không là những đáp ứng tiền xã hội, thuộc chức năng sinh lý đối với những hoàn cảnh rõ ràng, chúng mở vào sự thách thức về những lý lẽ khác nhau. Chúng có thể không trung thực hoặc tự lừa dối, chúng có thể kết hợp với những tri giác sai hoặc cục bộ, hoặc chúng có thể được cấu thành bởi những giá trị áp bức. Việc thừa nhận tính thiết yếu của những cảm xúc trái ngược với tri thức có nghĩa không hơn (và không kém) điều mà các cảm xúc đối nghịch phải được chú trọng một cách nghiêm túc và trân trọng hơn là bị lên án, lơ đi, không đếm xỉa đến, hoặc bị ức chế.

Cũng như những cảm xúc thích đáng có thể góp phần vào việc phát triển tri thức, thì sự lớn mạnh của tri thức cũng góp phần vào việc tăng trưởng những cảm xúc chính đáng. Thí dụ, những trực quan mạnh mẽ của thuyết nữ quyền thường kích thích những đáp ứng cảm xúc mới trước những hoàn cảnh quá khứ và hiện tại. Chắc chắn, các cảm xúc của chúng ta chịu ảnh hưởng bởi sự nhận ra rằng một bé gái là đối tượng của sự lạm dụng tình dục gấp bốn lần, và rằng chỉ một số phụ nữ đạt tới cực khoái khi quan hệ tình dục. Chúng ta hầu như cảm thấy những cảm xúc khác nhau về những phụ nữ cao tuổi hay người da màu khi chúng ta tái đánh giá các tiêu chuẩn của chúng ta về sự hấp dẫn tình dục hay cho rằng đen thì đẹp. Những cảm xúc mới được khơi gợi bởi những trực quan nữ tính thì lại càng khơi gợi sâu xa hơn những nhận xét và trực quan nữ tính, và những điều này có thể làm phát sinh những chiều hướng mới ở cả lý thuyết và thực hành chính trị. Có cái vòng phản hồi liên tiếp giữa thể chế cảm xúc và việc lý thuyết hóa như điều mà mỗi người liên tục sửa đổi và về nguyên tắc là bất khả phân...

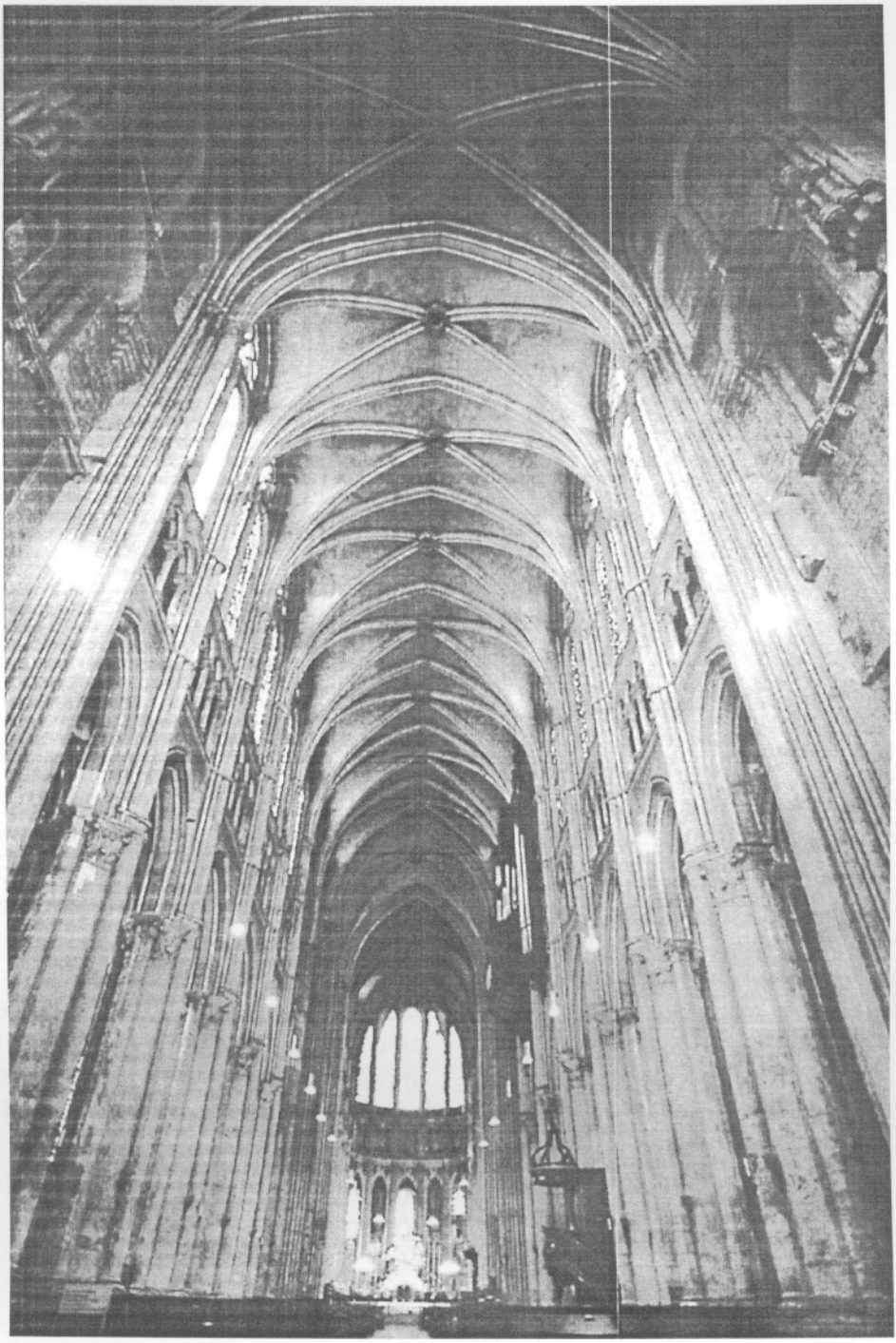
Những mẫu tri thức luận khác mà tôi thừa nhận sẽ phô bày tính tương tác tiếp diễn giữa cách chúng ta hiểu thế giới và chúng ta là ai với tư cách là con người. Chúng sẽ cho thấy cách đáp ứng cảm xúc của chúng ta rồi kích thích chúng ta tới những trực quan mới. Chúng sẽ chứng minh nhu cầu cho thuyết lý phản tỉnh, để tập trung không chỉ vào thế giới bên ngoài mà cả vào chính chúng ta và mối quan hệ của chúng ta với thế giới. Để kiểm nghiệm một cách nghiêm túc vị trí xã hội của chúng ta, những hành động những giá trị những nhận thức, và những cảm xúc của chúng ta. Những mẫu này cũng cho thấy cách mà người theo thuyết nữ quyền và những lý thuyết phê phán xã hội khác là những công cụ trị liệu tâm lý thiết yếu vì chúng mang lại một số trực quan cần thiết để hiểu đầy đủ về thể chế cảm xúc của chúng ta. Vì thế, những mẫu này sẽ diễn giải cách tái thiết tri thức là bất khả phân từ sự tái thiết về chính chúng ta.

CÂU HỎI ÔN TẬP VÀ THẢO LUẬN

1. Theo Jaggar, tại sao sự nghiên cứu khoa học không bao giờ là hoàn toàn vô giá trị?
2. Jaggar thấy được sự nối kết nào giữa sự xem thường cảm xúc và ý thức hệ chính trị?
3. Theo quan điểm của Jaggar, có thể quan tâm cách nào tới "những cảm xúc ngoại lệ" góp phần vào quá trình tri thức và xã hội?
4. Theo ý bạn, cảm xúc giúp hay cản trở tri thức?
5. Liệu có thể hiểu biết điều gì đó bằng các cảm xúc của chúng ta không?

SO SÁNH VÀ ĐỐI CHIẾU

1. Theo các thuyết về tri thức mà chúng ta đã đề cập tới ở các chương trước, thuyết nào rõ ràng làm xa rời lý trí và cảm xúc nhất?
2. Cảm xúc có đóng vai trò nào trong thuyết về tri thức của Plato không, như được mô tả trong ẩn dụ về cái hang?
3. Trong thuyết của William James, có chiều kích của cảm xúc đối với sự thật mà quan điểm đúng là cách giúp chúng ta sống thành công hơn không?



Nội cung Đại Thánh đường Đức Bà, Chartres, Pháp, được xây vào thế kỷ XII và XIII

PHẦN HAI

TRIẾT HỌC TÔN GIÁO

Nếu Thiên Chúa hiện hữu, ắt Ngài phải vô cùng khó hiểu, vì không có các bộ phận hoặc không có giới hạn, Ngài chẳng có gì giống chúng ta. Do vậy chúng ta không có khả năng hiểu Ngài là gì và Ngài có hiện hữu không?

-Blaise Pascal

Như chúng ta đã biết trong phần Dẫn nhập, triết học tìm kiếm những đáp án cho các "vấn nạn lớn." Đối với nhiều người, một trong các câu hỏi lớn nhất trong cuộc đời là, Thiên chúa có hiện hữu không và nếu có, thì Thượng đế này muốn chúng ta sống cuộc đời chúng ta thế nào. Nhiều tôn giáo đã xuất hiện trong dòng lịch sử của con người, và gần như tất cả đều khẳng định sự hiện hữu của Thượng đế hoặc các thần (có những ngoại lệ, như Phật giáo Theravada), chủ trương rằng Thượng đế mạc khải một số nguyên tắc chỉ đạo về việc chúng ta phải sống thế nào, và khẳng định rằng chính mối quan hệ với Thượng đế đã mang lại cho đời sống của chúng ta ý nghĩ tối thượng. Triết học về tôn giáo xem xét sự thật về các luận điểm tôn giáo. Nó cố gắng xác định xem, liệu chúng ta có thể chứng minh bằng lý lẽ rằng các luận điểm này là đúng hoặc là sai không. Nó cũng xem xét khả năng là chúng ta không thể xác định được các luận điểm tôn giáo là đúng hay sai.

Triết học về tôn giáo tương tự như thần học vì cả hai môn đều thẩm tra các vấn nạn liên quan đến Thượng đế (hoặc, trong trường hợp các tôn giáo phi-hữu thần, một thực tại tối cao nào đó), nhưng điều khác nhau nằm ở chỗ sự tra vấn các vấn nạn này không bao hàm đức tin tôn giáo. Nhà thần học bắt đầu với đức tin trong các học thuyết của một tôn giáo đặc thù và sau đó suy nghĩ về ý nghĩa, các quan hệ gắn liền với nhau, những ẩn ý của chúng .v.v... Ngược lại, triết gia về tôn giáo đưa tất cả các nguyên lý đức tin (và chính hiện tượng đức tin) ra nghiên cứu dựa trên lý trí, và không hàm ý là Thượng đế hiện hữu hoặc đã mặc khải bất kỳ điều gì cho người sáng lập hoặc các môn đồ của bất kỳ cộng đồng tôn giáo nào.

Trong khi mọi vấn đề gắn liền với tôn giáo là các chủ đề chính thống chất vấn triết học về tôn giáo, thì theo truyền thống phương Tây, ba câu hỏi đã chế ngự công cuộc nghiên cứu triết học về tôn giáo: chứng minh sự hiện hữu của Thượng đế, biện hộ các niềm tin tôn giáo, và đối diện với vấn đề sự ác.

NGUYÊN LÝ CƠ BẢN CỦA TRIẾT HỌC TÔN GIÁO

Sự hiện hữu của Thượng đế

Giáo lý nền tảng của hầu hết các tôn giáo là có một Thượng Đế (Supreme Being) tạo ra chúng ta và toàn thể vũ trụ, và muốn chúng ta sống cuộc sống của chúng ta theo một hướng nào đó. Lòng mộ đạo cốt ở chỗ thừa nhận quyền lực tối cao của Thượng đế, xưng tụng sự cao cả của Thượng đế, và tuân theo ý của

Thượng đế khi được mạc khải cho chúng ta. Vì Thượng đế không phải là một thực thể hữu hình nên không thể có được kinh nghiệm qua giác quan, vì đối với hầu hết các tôn giáo, sự hiện hữu của Thượng đế phải được chấp nhận dựa vào đức tin. Thực vậy, niềm tin vào Thượng đế vô hình được xem là một nhân đức lớn.

Nhiều nhà tư tưởng vĩ đại trong lịch sử triết học phương Tây chủ trương là sự hiện hữu của Thượng đế không buộc phải là một vấn đề về đức tin. Họ chủ trương chúng ta có thể *chứng minh* được là có Thượng Đế. Một số người chủ trương là chính sự kiện chúng ta có khái niệm về một hữu thể (being) vô cùng hoàn hảo cho thấy là hữu thể này phải hiện hữu, vì nếu nó đã *không* hiện hữu, thì khái niệm của chúng ta là tự mâu thuẫn vì hữu thể mà chúng ta đang suy nghĩ thì không vô cùng hoàn hảo nếu nó không có sự hiện hữu, mà sự hiện hữu là điều tuyệt mỹ vĩ đại nhất trong tất cả. Những người khác đặt nền tảng các lý lẽ của họ dựa vào kinh nghiệm của chúng ta về thế giới bên ngoài. Chúng ta biết rằng mọi thứ chúng ta có kinh nghiệm đều có một nguyên nhân. Thí dụ, chúng ta nhìn thấy một cây và biết rằng phải có sự giải thích nào đó cho việc vì sao nó tồn tại. Chúng ta biết rằng nó là con của các cây bố mẹ. Các cây bố mẹ đến từ các cây ông bà .v.v... Cuối cùng chúng ta lần theo một chuỗi nguyên nhân trở về tới cây đầu tiên, tới các sinh vật đầu tiên trên trái đất, tới sự hình thành hành tinh, và sau đó là vụ nổ Big Bang tạo ra vũ trụ cách đây mười lăm tỷ năm. Nhưng cái gì tạo ra vụ nổ Big Bang? Người theo thuyết hữu thần có thể lập luận rằng vụ nổ Big Bang (điều lùi về tận nơi khoa học có thể đưa dẫn chúng ta) tự nó phải có một nguyên nhân, và nguyên nhân cuối cùng của mọi vật trong vũ trụ phải là một thứ gì đó không cần có nguyên nhân cho sự hiện hữu của nó, vì nó là sự Hiện hữu tự thân (Existence itself), và do đó hiện hữu bởi chính bản tính của nó. Do trí tuệ chúng ta có hạn, chúng ta không thể hiểu thấu được hữu thể vô hạn đó là sự Hiện hữu tự thân (Thượng đế), song chúng ta có thể kết luận lôgic rằng Thượng đế phải hiện hữu, từ cái chúng ta hiểu thấu được bằng trí tuệ có hạn của mình.

Có lẽ lý lẽ phổ biến nhất về sự hiện hữu của Thượng đế là thiết kế phức tạp tinh vi của vũ trụ, và đặc biệt là các sinh vật. Dựa vào cả mức độ vũ trụ lẫn mức độ sinh vật cá thể, các vật cùng hoạt động theo một cách thức phức tạp tinh vi đến độ như thể mọi thứ này không thể xảy ra chỉ do ngẫu nhiên; phải có một nhà Thiết kế có ý thức và có chủ đích tạo ra vũ trụ và các sinh vật cư trú trong đó.

Dĩ nhiên, tất cả các bằng chứng này (và các bằng chứng tương tự) đều có người chỉ trích. Có phải hiện hữu là điều hoàn thiện? Có thực sự là chúng ta có khái niệm về một hữu thể toàn thiện không? Làm thế nào chúng ta biết rằng một chuỗi các nguyên nhân phải kết thúc ở một chỗ nào đó? Vì sao các định luật vật lý không thể giải thích thiết kế hiển nhiên của vũ trụ, và quá trình tiến hóa bằng đột biến gien ngẫu nhiên giải thích cho thiết kế hiển nhiên của các sinh vật không?

Lý lẽ biện hộ các niềm tin tôn giáo

Nếu xoay ngược lại rằng chúng ta không thể chứng minh Thượng đế hiện hữu, thì liệu có hữu lý không khi chúng ta *tin* Thượng đế? Nếu một Thượng đế vô hạn vượt quá tầm với của trí tuệ hữu hạn của chúng ta (như Blaise Pascal tranh luận trong lời trích dẫn ở đầu phần giới thiệu Phần Hai này), thì việc chấp nhận các học thuyết tôn giáo dựa vào đức tin có phải là trách nhiệm về mặt trí tuệ không?

Một số triết gia tranh luận rằng niềm tin vào Thượng đế, cùng với các niềm tin tôn giáo khác (đặc biệt những niềm tin chỉ đạo cho chúng ta cách sống cuộc đời mình) là chính đáng, và việc chấp nhận chúng là rất khôn ngoan. Giả sử chúng

ta không thể biết chắc chắn là Thượng đế hiện hữu hay không hiện hữu (có thể trong suốt cuộc đời này). Giả sử thêm nữa là, nếu Thượng đế hiện hữu và chúng ta tin vào Thượng đế, sống cuộc đời mình theo giáo huấn của đức tin tôn giáo, chúng ta sẽ nhận được hạnh phúc đời đời trong cuộc sống mai hậu; nếu Thượng đế hiện hữu mà chúng ta *không* tin, chúng ta sẽ bị trừng phạt đời đời. Vì mức cá cược quá cao (phần thưởng đời đời hoặc trừng phạt đời đời), và vì những hy sinh mà chúng ta phải thực hiện trong suốt cuộc đời tin vào Thượng đế của mình và sống đạo là quá bé nhỏ so với hạnh phúc đời đời hoặc đau khổ đời đời, nên không tin vào Thượng đế là điều dại dột. Nếu Thượng đế hiện hữu, chúng ta được phần thưởng đời đời: nếu Thượng đế không hiện hữu, chúng ta chỉ bỏ qua những lợi lộc có hạn, nhất thời. (Lý lẽ "cá cược" với đức tin tôn giáo này được Blaise Pascal trình bày nổi bật, trong bài đọc ở chương 8).

Các triết gia khác biện minh cho niềm tin vào Thượng đế dựa trên các nền tảng như, nếu Thượng đế thực sự hiện hữu, có thể Thượng đế sẽ ban phát những ân huệ nào đó cho chúng ta chỉ khi chúng ta nắm bắt ngay đức tin và tin vào Thượng đế cho dù chúng ta không có kinh nghiệm trực tiếp về một Hữu thể (Being) như thế. Thực tế, nếu chúng ta tiến đến việc tin vào Thượng đế, trong cách không thể diễn tả được, chúng ta sẽ tiến đến việc có kinh nghiệm về Thượng đế và *biết được* là Thượng đế hiện hữu.

Một luận điểm triết học khác là các niềm tin tôn giáo tắc trách về mặt trí tuệ vì chúng không dựa trên bằng chứng thực tế, mà chỉ dựa trên *ước nguyện*. Quả là rất đáng an lòng và tuyệt vời nếu có một Thượng đế ngôi vị (a personal God) tạo ra chúng ta, chăm sóc chúng ta, và mong ước chúng ta dự phần vào hạnh phúc vĩnh cửu đời sau. Ngoài ra, niềm tin vào Thượng đế có thể ban cho đời sống của chúng ta–và kể cả mọi khổ đau không thể tránh được–một ý nghĩa sâu sắc. Nhưng đối với tôi, việc tin vào Thượng đế đơn giản chỉ vì nó làm cho tôi cảm thấy an toàn, có vẻ như có thể so sánh với việc tôi tin rằng một ai đó vừa ký thác một triệu mỹ kim vào tài khoản ngân hàng của tôi vì niềm tin này làm tôi cảm thấy an toàn. Mặc dù đức tin an ủi tôi có thể là thật, song *tác động* như thế nó là thật đúng là không hợp lý, và có thể còn nguy hiểm nữa. Nếu tôi vẫn tiếp tục ăn chơi thỏa thích vì tôi tin rằng tài khoản ngân hàng của tôi đầy ắp tiền, tôi sẽ tự mình chuốc lấy rắc rối nếu sự thực là không hề có một ân nhân ẩn danh nào hết. Lập luận ở đây là chúng ta thật vô lý khi chấp nhận các niềm tin tôn giáo chỉ vì chúng ta cảm thấy an lòng khi tin rằng chúng là thật.

Vấn đề sự ác

Một trong những vấn đề khó khăn nhất cho những ai tin vào Thượng đế là sự hiện diện của quá nhiều sự ác trên trần gian–những khổ đau của loài người và loài vật ("sự ác thể lý" [physical evil]) và thói vô đạo đức, tính xấu xa của loài người ("sự ác tinh thần" [moral evil]). Trong triết học về tôn giáo, "vấn đề tội lỗi" (problem of evil) là vấn đề sự hiện hữu của một hữu thể có mọi quyền lực và có mọi sự tốt lành tương hợp thế nào với sự hiện hữu của sự ác trong thế gian. Nếu Thượng đế có mọi quyền lực, Thượng đế có thể ngăn chặn được tội lỗi, và nếu Thượng đế toàn thiện, ắt Thượng đế phải muốn làm như thế. Nhưng, sự ác vẫn tồn tại.

Người theo thuyết hữu thần có thể trả lời về vấn đề sự ác bằng cách cho rằng Thượng đế cho phép sự ác hiện hữu vì về lâu về dài nó sẽ mang lại điều thiện lớn hơn: Thượng đế không ngăn cho tội lỗi khỏi xảy ra, mặc dù điều này nằm trong quyền năng của Thượng đế, vì Thượng đế, đúng là một hữu thể yêu thương, muốn tạo ra điều thiện lớn hơn. Thí dụ, giả như tôi bị thương nặng trong một tai nạn xe hơi do tài xế say rượu gây ra. Có thể Thượng đế muốn sự tổn thương

này (sự ác thể lý) xảy ra để cho tôi cơ hội, trong thời gian nằm viện, đánh giá lại các giá trị của mình và trở nên một con người tốt hơn (sự thiện tinh thần [moral good]). Tuy không phải tôi luôn có khả năng *nhìn ra được* cách thức mà sự ác dẫn đến điều thiện lớn hơn (lưu ý đến sự ác thể lý và sự ác tinh thần của Holocaust), song nếu tôi là một tín đồ, tôi có thể lý luận rằng đau khổ luôn *phải* làm như thế: Vì Thượng đế đầy yêu thương (all-loving) và toàn năng (all-powerful), nên Thượng đế sẽ ngăn chặn bất kỳ trường hợp đau khổ nào không dẫn đến một điều thiện lớn hơn nào đó.

Tuy nhiên, có một số triết gia nhận thấy câu trả lời này không có sức thuyết phục: Cứ cho là sự ác dẫn đến điều thiện đi, thế thì sao Thượng đế không để điều thiện trực tiếp xảy ra, khỏi phải dùng đến tội lỗi làm cầu dẫn đến điều thiện? Quay trở lại thí dụ trước, nếu Thượng đế toàn năng và đầy yêu thương, thế thì sao Thượng đế không linh ứng cho tôi kiểm điểm lại cuộc đời mình khi tôi còn khỏe mạnh hơn là bắt tôi phải nằm viện vì tai nạn xe hơi? Một số triết gia nhận thấy vấn đề sự ác nghiêm trọng đến nỗi họ tuyên bố rằng nó chứng minh cho thấy là Thượng đế không hiện hữu.

Người theo thuyết hữu thần có thể trả lời cho trường hợp tai nạn xe hơi bằng cách nói rằng thương tổn của tôi là do người tài xế chọn lựa sai về đạo đức, đã uống rượu lại còn lái xe. Trong khi Thượng đế ắt có thể can thiệp và ngăn chặn sự chọn lựa này, thì Thượng đế lại cho phép nó xảy ra vì một thế giới có tự do ý chí vẫn tốt hơn một thế giới không có tự do ý chí–ngay cả tự do ý chí, do bản tính của nó, có thể bị lạm dụng và dẫn đến những chọn lựa tội lỗi. Người theo thuyết vô thần có thể thách đố bằng tuyên bố rằng thế giới này hẳn sẽ tốt hơn khi nó không có tự do ý chí, và cũng có thể tranh luận rằng sự bảo vệ này không giải thích cho các sự ác do tự do ý chí gây ra, chẳng hạn đau khổ do thiên tai gây ra như động đất, hoặc do loài thú ăn thịt lẫn nhau.

Người theo thuyết hữu thần lại có sự chọn lựa khác là chối bỏ một trong số các giả thuyết đưa ra vấn đề sự ác. Có thể Thượng đế rất quyền năng (very powerful), nhưng không toàn năng (not all-powerful); có thể Thượng đế rất tốt lành (very good), nhưng không toàn thiện (not all-good); hoặc nói đúng ra, có thể không có sự ác trong thế gian vì sự ác là một ảo giác, hoặc là sự vắng bóng sự thiện hơn là một thực thể rõ ràng.

DUYỆT QUA CÁC CHƯƠNG

Chương 7. Chứng minh sự Hiện hữu của Thiên Chúa

Chương này gồm bốn bài đọc. Ba tác giả đầu là ba thần học gia-triết gia tin vào Thượng đế nhưng lập luận rằng sự hiện hữu của Chúa có thể chứng minh được. Anselm (thế kỷ XVII), trong *Proslogion*, định nghĩa Thượng đế là "một điều gì đó mà ngoài điều đó không có điều gì lớn hơn có thể được luận ra" và lập luận rằng việc phủ nhận một hữu thể như thế hiện hữu là mâu thuẫn với chính mình: Vì hiện hữu lớn hơn không hiện hữu, nếu chúng ta nói rằng một điều gì đó mà ngoài điều đó không có điều gì lớn hơn có thể được luận ra lại không hiện hữu, rồi chúng ta sẽ *không* nghĩ đến điều gì đó mà ngoài điều đó không có điều gì lớn hơn có thể được luận ra, vì chúng ta có thể nghĩ đến điều gì đó lớn hơn–nghĩa là, hữu thể này *hiện hữu*. Trong *Tổng luận Thần học* (Summa Theologiae), Thomas Aquinas (thế kỷ XIII) trình bày năm cách chứng minh sự hiện hữu của Thượng đế. Ông lập luận rằng, suy luận từ kinh nghiệm của chúng ta, chúng ta có thể biết rằng phải có một động lực đầu tiên (first mover), một nguyên nhân có hiệu quả đầu tiên (tác nhân), một hữu thể thiết yếu đầu tiên, một nguyên nhân của các điều hoàn thiện hiện diện trong mọi hữu thể khác, và người

thống trị các hoạt động của các hữu thể tối dạ–và trong từng trường hợp, hữu thể này là Thượng đế. William Paley (thế kỷ XVIII) lập luận trong *Thần học tự nhiên* (Natural Theology) rằng, đúng như chúng ta kết luận, thiết kế phức tạp và có mục đích của cái đồng hồ đòi hỏi phải có người thiết kế, do đó thiết kế cực kỳ kỳ lạ của sinh vật cũng đòi hỏi phải có người thiết kế–đó là Thượng đế. Bài đọc thứ tư và cuối cùng là của Richard Dawkins, nhà khoa học đương thời người Anh thấy không cần phải thừa nhận Thượng Đế (Supreme Being). Trong *Người thợ đồng hồ ảo* (The Blind Watchmaker), Dawkins tranh luận rằng thuyết tiến hóa hiện đại đưa ra cho chúng ta lời giải thích về sự phức tạp của các sinh vật mà không có trong bài đọc của Paley. Theo Dawkins, không hề có một hữu thể thần thánh nào giống như người thợ đồng hồ của Paley: Người thiết kế ra mọi loài là sự chọn lọc tự nhiên, và sự chọn lọc tự nhiên thì vô hình.

Chương 8. Biện hộ Niềm tin Tôn giáo

Cả ba tác giả trong chương này đều nhất trí là sự hiện hữu của Thượng đế không thể chứng minh được. Tác giả thứ nhất lập luận rằng tin vào Thượng đế thì dựa vào lý trí hơn là không tin vào Thượng đế; tác giả thứ hai chủ trương là tin hay không tin đều có thể được biện minh dựa vào lý trí; tác giả thứ ba kiên định rằng đức tin không thể biện minh được. Blaise Pascal, trong *Những Suy tư* (Pensées), chủ trương là, vì việc ngăn trở không cho chúng ta phán đoán về việc Thượng đế có hiện hữu hay không, trên thực tế tương đương với không tin, nên chúng ta phải đánh cược là hoặc Thượng đế hiện hữu hoặc không hiện hữu. Ông cho rằng, vì lợi ích vô hạn hoặc thiệt hại vô hạn mà chúng ta sẽ phải gánh chịu nếu Thượng đế thực sự hiện hữu, nên tính khôn ngoan ra lệnh cho chúng ta tin vào Thượng đế. Trong "Ý chí để tin" (The Will to Believe), William James chủ trương là trong những trường hợp nào đó mà chúng ta không có đủ bằng chứng để quyết định một điều gì đó dựa vào trí tuệ, chúng ta được biện minh cho việc tin hoặc không tin, dựa vào "cảm xúc." Vì niềm tin vào Thượng đế là một trong những trường hợp này, nên chúng ta được biện minh cho việc tin hoặc không tin. Tuy nhiên, James chỉ cho thấy là dựa vào việc không tin, chúng ta có thể đang tự cắt đứt khỏi những lợi ích nhất định chỉ có được bởi đức tin. Tác giả thứ ba là Sigmund Freud, người sáng lập phân tâm học (psychoanalysis). Freud cho rằng đức tin tôn giáo là phi lý về mặt lý trí vì trước hết nó dựa trên việc chúng ta *ước muốn* nó là thật, chứ không dựa trên bất kỳ *bằng chứng* nào chứng thực nó là thật. Freud gọi đức tin bị thúc đẩy hoàn toàn bởi ước muốn là *ảo tưởng*, và đề nghị chúng ta đặt nền tảng đời sống chúng ta trên tri thức hơn là trên ảo tưởng.

Chương 9. Đối diện với vấn đề sự ác

Trong bài "Sự Ác và sự Toàn năng" (Evil and Omnipotence), triết gia người Úc của thế kỷ XX, J. L. Mackie cho rằng Thượng đế toàn năng và nhân từ vô cùng không cho phép sự ác tồn tại: Ngay cho dù sự ác không thực sự dẫn đến điều thiện, thì một Thượng đế toàn năng mà yêu thương mọi tạo vật sẽ tìm cách tạo ra điều thiện mà không cần bắt những tạo vật này phải chịu đựng sự ác. Triết gia đương thời người Anh, John Hick, trong cuốn *Triết học Tôn giáo* (Philosophy of Religion), giải thích hai nỗ lực giải quyết vấn đề tội lỗi của Thiên Chúa giáo: học thuyết của Augustin (thế kỷ IV–V) cho rằng sự ác là tình trạng vắng bóng điều thiện và do việc các tạo vật có lý trí lạm dụng tự do ý chí mà gây ra, và học thuyết Hick phát triển từ bài giảng của Irenacous (thế kỷ thứ II) về hai giai đoạn sáng tạo. Hick giải thích rằng sự hiện diện của sự ác trên thế gian có thể được xem là điều kiện cho "việc tạo ra linh hồn" mà chúng ta phải hoàn tất trong giai đoạn hai của sự sáng tạo.

Chương 7

CHỨNG MINH SỰ HIỆN HỮU CỦA THƯỢNG ĐẾ

Anselm, Aquinas, Paley, Dawkins

ANSELM

Anselm sinh tại Aosta, Ý, khoảng năm 1003. Mặc dù người cha muốn ông đi theo sự nghiệp chính trị, song ông vẫn gia nhập dòng Benedictine, sống tại tu viện Bec, Normandy, nước Pháp, năm 1060. Ông làm tu viện phó tu viện Bec năm 1063 và tu viện trưởng năm 1078. Khi làm tu viện trưởng, nhiều lần ông sang Anh thanh tra đất đai mà William Đại đế đã cấp cho tu viện. Anselm có nhiều bạn ở Anh và năm 1093 ông được William Rufus (con trai và người kế vị William Đại đế) bổ nhiệm làm tổng giám mục Canterbury. Cuối cùng Anselm dính líu vào một loạt các cuộc tranh luận về quyền lực của những nhà cai trị thế tục trong các vấn đề thuộc tu sĩ, bảo vệ mạnh mẽ quyền tự trị của Giáo hội. Ông qua đời tại Canterbury năm 1109. Các tác phẩm của ông gồm Độc thoại *[Monologion] ("Soliloquy" [Độc thoại] tựa gốc là "Một Dẫn chứng Suy niệm về Ý nghĩa Đức tin" [An Example of Meditation on the Meaning of Faith])*, Proslogion *("Bài diễn thuyết" [Discourse] tựa gốc là "Đức tin tìm kiếm sự hiểu biết" [Faith Seeking Understanding]*, Cur Deus Homo *("Vì sao Chúa làm Người" [Why God Became a Human Being]).*

Theo quan điểm của Anselm, thần học là sự nỗ lực sử dụng lý trí để tìm hiểu các học thuyết được chúng ta tin bằng đức tin. Theo tựa gốc *Proslogion*, Thần học là "đức tin tìm kiếm sự hiểu biết." Trong *Monologion*, Anselm sử dụng lý trí để sáng chế ra một số bằng chứng cho nguyên lý đức tin cơ bản nhất của mình là Thiên chúa hiện hữu. Suy nghĩ và cầu nguyện thêm dẫn ông đến việc khám phá ra tính duy nhất cơ bản cho nhiều bằng chứng về Thiên chúa trong *Monologion*, và trong *Proslogion* ông cô đọng chúng thành một chứng lý ngắn gọn, đơn giản. Bằng chứng về sự hiện hữu của Thiên chúa được đưa thành công thức trong *Proslogion* được hiểu biết là "chứng lý hữu thể học" (ontological argument) vì nó dựa vào khái niệm về bản tính, hoặc hữu thể, của Thiên chúa (*ont* là từ gốc tiếng Hy Lạp có nghĩa là "hữu thể" [being]).

CHỨNG LÝ HỮU THỂ HỌC

Anselm bắt đầu chứng lý hữu thể học bằng việc tuyên bố ông tin Thiên Chúa hiện hữu, và bằng việc lưu ý rằng không cần mọi người phải chia sẻ đức tin này. Thí dụ, người đàn ông ngu xuẩn trong Sách Thánh vịnh (Book of Psalms) tự nhủ trong thâm tâm mình là không có Chúa (Thánh vịnh 15:1; 14:1 trong một số bản dịch). Anselm nhận xét là, mặc dù người ngu xuẩn phủ nhận Chúa không hiện hữu, song người ngu xuẩn hiểu mình đang phủ nhận sự hiện hữu của ai: sự hiện hữu của "một điều mà không có điều gì lớn hơn điều đó có thể được luận ra." Giờ đây bất kỳ khi nào chúng ta hiểu một điều gì đó, thì điều đó hiện hữu trong tâm trí chúng ta. Do đó, người ngu xuẩn

phải thừa nhận rằng Chúa hiện hữu trong tâm trí mình. Dĩ nhiên, người ngu xuẩn có thể phủ nhận Chúa không hiện hữu trên thực tế.

Anselm nhận xét rằng hiện hữu trên thực tế lớn hơn chỉ hiện hữu trong tâm trí. Song điều này nghĩa là việc phủ nhận Chúa không hiện hữu trên thực tế là tự mâu thuẫn. Một người không thể luôn nói rằng "một điều mà không có điều gì lớn hơn điều đó có thể được luận ra" không hiện hữu trên thực tế, vì nếu hữu thể này đã *không* hiện hữu trên thực tế, người ấy *đã có thể* nghĩ về một hữu thể lớn hơn, tức là hữu thể không những hiện hữu trong tâm trí mà còn hiện hữu cả trên thực tế nữa. Và rồi hữu thể, theo định nghĩa, là một điều mà không có điều gì lớn hơn điều đó có thể được luận ra, sẽ là một hữu thể mà một điều gì đó lớn hơn hữu thể đó có thể được luận ra–một sự mâu thuẫn hiển nhiên.

PHẢN BIỆN CỦA GAUNILO

Gaunilo, một tu sĩ dòng Benedictine ở tu viện Marmontier, Pháp, không bị chứng lý của Anselm thuyết phục. Trong một tác phẩm ngắn (không nằm trong bài đọc của chúng ta) tựa là "Câu trả lời của đại diện người ngu xuẩn" (A Reply on Behalf on the Fool) (người ngu xuẩn ở đây là người ngu xuẩn trong Sách Thánh vịnh). Gaunilo cho rằng chứng lý không chứng minh được là Chúa hiện hữu. Phản biện chính của Gaunilo phát xuất từ sự kiện một điều gì đó hiện hữu trong tâm trí, "người ta không thể bằng mọi cách kết luận rằng nó cũng hiện hữu trên thực tế." Tôi chắc chắn không thừa nhận nó thực sự hiện hữu, trừ phi điều này hay được chứng minh cho tôi rằng chứng lý không thể nghi ngờ được." Gaunilo giải thích sai lầm của sự chuyển dịch từ sự hiện hữu trong tâm trí đến sự hiện hữu trên thực tế trở nên rõ ràng khi chúng ta biết rằng phương pháp chứng lý của Anselm có thể được sử dụng để chứng minh sự hiện hữu của các vật có thực không ai có thể khẳng định được. Thí dụ, nó có thể được sử dụng để chứng minh là một hòn đảo hoàn hảo phải hiện hữu, vì nó không thể hoàn hảo nếu nó chỉ hiện hữu trong tâm trí. Gaunilo viết:

Nếu... một ai đó mong ước khuyên nhủ tôi rằng hòn đảo này hoàn toàn thực sự hiện hữu, tôi sẽ nghĩ là anh ta dùa, hoặc tôi thấy là khó có thể quyết định ai trong chúng tôi là người ngu xuẩn hơn–tôi, nếu tôi đồng ý với anh ta, hoặc anh ta, nếu anh ta nghĩ anh ta đã chứng minh chắc chắn sự hiện hữu của hòn đảo này.

ANSELM TRẢ LỜI GAUNILO

Anselm soạn thảo một câu trả lời dài dòng đáp lại chỉ trích của Gaunilo. Ông đồng ý với Gaunilo là chiến lược được sử dụng trong chứng lý của ông về Thiên chúa không thể được ứng dụng vào hòn đảo hoặc vào bất kỳ hữu thể có hạn nào.Tuy nhiên, nguyên do không phải do một sai lầm nào đó trong chứng lý; mà là do chứng lý chỉ có hiệu lực đối với hữu thể "mà không có điều gì lớn hơn hữu thể đó có thể được luận ra"–tức hữu thể *vô hạn* (infinite being). Chúng ta *có thể* nghĩ đến một hữu thể lớn hơn một hòn đảo, hoặc lớn hơn bất kỳ một tạo vật nào, vì tất cả mọi tạo vật chỉ có sự hoàn hảo bị giới hạn. Nhưng chúng ta không thể nghĩ đến một hữu thể lớn hơn Thiên chúa vì Chúa không giống như bất kỳ tạo vật nào khác, sở hữu mọi sự hoàn thiện.

BÀI ĐỌC

Prologion
Anselm

LỜI MỞ

Thể theo yêu cầu của một số đồng đạo, sau khi tôi xuất bản tiểu luận ngắn *Monologion* như một mẫu suy gẫm về ý nghĩa đức tin từ quan điểm một người đi tìm, qua lý luận thầm lặng trong ông ta, những điều mà ông ta không biết–

phản ảnh rằng điều này được tạo ra bởi một chuỗi nhiều chứng lý nối kết với nhau, tôi bắt đầu tự hỏi nếu có thể tìm ra được một chứng lý đơn giản mà không cần có chứng cứ tự bảo vệ nào khác, và tự mình đủ chứng minh rằng Thiên chúa thực sự hiện hữu, Ngài là Đấng tốt lành không cần đến điều gì khác và Ngài là Đấng mà mọi vật cần có để hiện hữu và sống hạnh phúc; và cũng chứng minh được bất kỳ điều gì mà chúng ta tin về Đấng Thần thánh...

Do vậy, vì việc chỉ trích điều đã cung cấp cho tôi niềm vui khám phá như thế, sẽ tạo ra sự vui mừng, nếu điều này được viết ra cho bất kỳ ai có thể đọc được nó, mà tôi đã viết bài tiểu luận ngắn sau đây liên quan đến vấn đề này cũng như một số vấn đề khác, từ quan điểm về một người cố gắng nâng tâm trí lên để suy ngẫm về Thiên chúa và tìm cách hiểu những gì người ấy tin...

CHƯƠNG 2

Vậy thì, lạy Chúa, Ngài là người mang lại cho tôi sự hiểu biết để tin, đã thừa nhận rằng tôi có thể hiểu, như Ngài đã thấy, rằng Ngài hiện hữu như chúng tôi tin là Ngài hiện hữu, và Ngài là điều chúng tôi tin. Bây giờ chúng tôi tin rằng Ngài là một điều gì đó mà không có điều gì lớn hơn điều đó có thể được luận ra. Hoặc có thể nào lại là một sự vật có bản tính như thế không hiện hữu vì "người ngu xuẩn đã tự nhủ trong thâm tâm mình rằng không có Chúa?" (Thánh vịnh 15:1 [14:1 trong một số bản dịch]: Thánh vịnh 53:1 [52.1]). Nhưng rõ ràng là, khi cũng người ngu xuẩn này nghe được điều tôi đang nói về–tức, một điều gì đó mà không có điều gì lớn hơn điều đó có thể được luận ra– ông ta hiểu điều ông nghe được, và điều ông hiểu nằm trong tâm trí của ông ta, ngay cho dù ông không hiểu là nó thực sự hiện hữu. Vì đó là một điều dành cho một vật thể hiện hữu trong tâm trí, và một điều khác hiểu rằng một vật thể hiện hữu trên thực tế. Do đó, người họa sĩ phải lập kế hoạch trước những gì mình sẽ thực hiện, ông ta có [một bức tranh] trong tâm trí, nhưng ông ta chưa nghĩ là nó thực sự hiện hữu vì ông ta chưa thực hiện nó. Tuy nhiên, khi ông thực sự vẽ nó ra, ông vừa có nó trong tâm trí vừa hiểu rằng nó hiện hữu vì ông đã thực hiện nó. Ngay cả người ngu xuẩn bị ép buộc đồng ý rằng một điều mà không có điều gì lớn hơn điều đó có thể được luận ra, hiện hữu trong tâm trí, vì ông hiểu điều này khi ông nghe được, và bất kỳ điều gì được hiểu đều nằm trong tâm trí. Và chắc chắn điều mà không có điều gì lớn hơn điều đó không thể luận ra, không thể chỉ hiện hữu trong tâm trí. Vì, nếu nó chỉ hiện hữu trong tâm trí, nó có thể cũng được nghĩ là hiện hữu trên thực tế nữa, điều này mới lớn hơn. Sau đó, nếu điều mà không có điều gì lớn hơn không thể được luận ra lại hiện hữu trong tâm trí, thì cũng "điều mà không có điều gì lớn hơn điều đó *không thể* được luận ra này" chính là "điều mà không có điều gì có thể lớn hơn điều đó *có thể* được luận ra." Nhưng đây rõ ràng là điều không thể xảy ra. Do đó, có sự tuyệt đối chắc chắn là một điều gì đó mà không có điều gì lớn hơn điều đó không thể được luận ra, hiện hữu cả trong tâm trí lẫn trên thực tế.

Aquinas

Thomas Aquinas sinh tại Roccasecca, Ý, khoảng năm 1224. Sau khi nhận được sự giáo dục ban đầu từ các tu sĩ dòng Benedictine ở Monte Cassino, ông đã học tại Đại học Naples, nơi ông chạm trán với các thành viên của dòng Dominique. Bị hấp dẫn bởi các tu sĩ dòng Dominique, ông gia nhập tu hội này mặc cho gia đình ngăn cản. Ông học triết học và thần học ở Paris và ở Cologne, Đức, dưới thời Albert Thánh cả. Sau khi thụ phong linh mục, Aquinas theo đuổi những nghiên cứu cấp tiến về thần học tại Đại học Paris, tốt nghiệp năm 1256. Ngài giảng dạy vài

Thomas Aquinas

năm ở Đại học Paris và sau đó được bổ nhiệm dạy tại nhiều trường dòng Dominique ở Ý. Năm 1268, Aquinas quay về Đại học Paris, nhưng bốn năm sau Ngài về Ý để thành lập một viện nghiên cứu mới của dòng Dominique ở Đại học Naples. Ngài qua đời năm 1274 tại Fossanova, Ý, trên đường đi tới Lyons để phục vụ như người thay mặt Giáo hoàng ở Đại hội Lyon lần thứ hai.

Các tác phẩm chính của Aquinas bao gồm Tổng luận chống lại Gentiles *(Summa Contra Gentiles),* Tổng luận Thần học *(Summa Theologiae).* Những vấn nạn được Tranh luận *(Disputed Questions) (Những vấn đề tranh luận, tóm tắt các cuộc tranh luận do Ngài dẫn dắt về nhiều đề tài khác nhau với tư cách một giáo sư thần học), và các bài bình luận chi tiết về những tác phẩm chính của Aristotle.*

Aquinas biết Anselm cố gắng chứng minh sự hiện hữu của Thiên chúa từ khái niệm về một điều gì đó mà không có điều gì lớn hơn điều đó có thể được luận ra, song Ngài chủ trương rằng bằng chứng dịch chuyển là không đúng từ tâm trí đến thực tại bên ngoài. Từ sự kiện một ai đó đồng ý là thuật ngữ Thiên chúa biểu thị một điều gì đó mà không có điều gì lớn hơn điều đó có thể được luận

ra, "do đó không dẫn đến việc người đó hiểu rằng điều mà cái tên này biểu thị là có hiện hữu trên thực tế, mà chỉ hiện hữu trong tâm trí." Việc chứng minh Thiên chúa hiện hữu cần nại tới những điều nằm ngoài tâm trí, và Aquinas đưa ra công thức năm bằng chứng như thế trong Tổng luận Thần học. *Những bằng chứng này được biết đến như "năm phương cách," vì Aquinas giới thiệu các chứng lý của mình với lời tuyên bố, "Sự hiện hữu của Thiên chúa có thể chứng minh được bằng năm phương cách."*

CHỨNG CỨ TỪ SỰ CHUYỂN ĐỘNG

Chứng cứ đầu tiên bắt đầu với sự kiện hiển nhiên là một số vật đang chuyển động. Trong khi ngày nay chúng ta nhận biết sự chuyển động theo với sự thay đổi *vị trí* (location) ["locomotion"/sự di động], thì đối với Aquinas, thuật ngữ "chuyển động" (motion) bao gồm mọi loại thay đổi. Ngài định nghĩa sự chuyển động là "sự biến đổi một vật nào đó từ trạng thái tiềm năng (potentiality) sang trạng thái hiện thực (actuality)." Ở đây, *Tiềm năng* nghĩa là khả năng đạt được một đặc tính mới; *Hiện thực* nghĩa là trạng thái có đặc tính mới này. Một cuốn sách trong thư viện có tiềm năng trong văn phòng tôi; nếu tôi mang nó tới văn phòng, tiềm năng này *được biến thành hiện thực* (actualized). Aquinas đưa ra thí dụ về miếng gỗ: nó có tiềm năng là nóng, nhưng khi được ném vào lửa, tiềm năng nóng của nó *bị biến đổi* thành hiện thực–gỗ trở thành nóng.

Khi một điều gì đó bị chuyển động (thay đổi), nó đạt được một đặc tính mới. Nó đã không có chất lượng này trước khi thay đổi, chính xác hơn là đặc tính đã được biến thành hiện thực rồi và có thể không có sự thay đổi nào từ tiềm năng tới hiện thực. Nếu cuốn sách nằm sẵn trong văn phòng tôi, nó ắt không đạt được vị trí mới này; nếu gỗ không nóng sẵn, nó ắt không đạt được sức nóng. Đặc tính mới mà vật đang biến đổi nhận được phải được cung cấp bởi vật có đặc tính đó. Aquinas đưa ra một cách ngắn gọn, "bất kỳ một vật nào đang chuyển động đều phải được làm cho chuyển động bởi một vật khác." Nếu A được chuyển động, nó phải được chuyển động bởi B. Nhưng giả sử B cũng đang chuyển động. Vậy nó phải được chuyển động bởi C. Theo Aquinas, chúng ta không thể đưa tiến trình này quay ngược lại vĩnh viễn; không thể có sự đi ngược trở lại vô hạn, một chuỗi các động lực vô hạn. Cuối cùng bất kỳ sự chuyển động nào cũng đi trở lại động lực đầu tiên–động lực truyền sự chuyển động cho các vật khác, nhưng không tự chuyển động (vì nếu nó chuyển động, nó cần có một động lực). Có thể có một chuỗi dài các động lực–B chuyển động A, C chuyển động B, D chuyển động C, .v.v... Nhưng nếu không có động lực *đầu tiên* trong chuỗi (gọi là Z), hạng mục *cuối cùng* trong chuỗi (A) sẽ không chuyển động, vì các động lực *trung gian* (Y qua B) chỉ chuyển động tới chừng mực chúng được chuyển động bởi động lực đầu tiên. Và vì rõ ràng là các vật đều chuyển động, nên phải có "một động lực đầu tiên, không được chuyển động bởi một động lực nào khác; và động lực này mọi người đều hiểu là Thiên chúa."

Đối với chúng ta, điều có vẻ lạ lùng là Aquinas đồng nhất động lực đầu tiên với Thiên chúa, nhưng chúng ta phải ghi nhớ rằng động lực đầu tiên phải là thực tại thuần túy (nếu nó đã có bất kỳ tiềm năng nào rồi thì nó có thể được chuyển động và do đó có thể không phải là động lực đầu tiên). Là toàn thực phải là toàn thiện, và đối với Aquinas thì Thiên chúa chính xác là hữu thể toàn thiện.

CHỨNG CỨ TỪ NGUYÊN NHÂN KHẢ NĂNG

Bằng chứng thứ hai của Aquinas dựa vào khái niệm *nguyên nhân khả năng* (efficient causality). Nguyên nhân khả năng là một tác nhân, một người chế tạo–một vật làm vật khác hiện hữu. ("Efficient"[có

khả năng] từ tiếng La tinh *efficere* nghĩa là gây ra [bring about], đem lại [effect]; *efficere*, bắt nguồn từ *ex* nghĩa là do [out of], từ [from] và *facere* nghĩa là làm [to make, to do]). Aquinas tranh luận rằng nếu một vật mới ra đời, nguyên nhân khả năng của nó phải là một hữu thể khác ngoài chính nó; nói cách khác nó phải hiện hữu trước khi nó ra đời, để tạo ra chính nó–nhưng điều này không thể xảy ra.

Nếu A ra đời, thì nó phải có một nguyên nhân khả năng–được gọi là B. Nhưng nếu B ra đời, nó phải có một nguyên nhân khả năng C, .v.v... Đúng là không có một chuỗi vô hạn các động lực (bằng chứng thứ nhất), nên không thể có một chuỗi vô hạn các nguyên nhân khả năng. Phải có một nguyên nhân khả năng *đầu tiên*, điều này gây ra những kết quả nhưng không phải tự thân nó là một kết quả. Bất kể có bao nhiêu nguyên nhân *được gây ra* (caused causes) trong một chuỗi, thì vẫn phải có một nguyên nhân *không được gây ra* (uncaused cause) [nguyên nhân *đầu tiên*/a first cause] chịu trách nhiệm cho một chuỗi quan hệ nhân quả hoạt động xuyên suốt cả chuỗi. Mọi người cho nguyên nhân khả năng đầu tiên cái tên gọi là Thiên chúa (tức người sáng tạo ra mọi vật khác ngoài chính mình [nguyên nhân này không có người sáng tạo ra nó]).

CHỨNG CỨ TỪ TÍNH KHẢ HỮU VÀ TÍNH TẤT YẾU

Cách thứ ba chứng minh sự hiện hữu của Thiên chúa bắt đầu bằng sự phân biệt giữa các khả hữu thể (possible beings) và các tất hữu thể (necessary beings). *Khả hữu* thể là hữu thể có thể hiện hữu và có thể không hiện hữu, trong khi *tất* hữu thể là hữu thể *không thể* không hiện hữu. Một dẫn chứng về khả hữu thể là cuốn sách bạn đang đọc: Nó đang hiện hữu, nhưng đã có một thời điểm trong quá khứ khi nó chưa hiện hữu, và tại một thời điểm nào đó trong tương lai nó sẽ ngưng hiện hữu. Aquinas chủ trương mọi khả hữu thể hiện hữu, đủ thời gian quy định, sẽ ngưng hiện hữu. Ông còn chủ trương thêm là nếu *mọi* hữu thể đều là khả hữu thể, vậy thì ắt có thời gian trong quá khứ *phi hữu thể* trong số chúng đã tồn tại: Nói cách khác, ở một thời điểm nào đó trong quá khứ, không một hữu thể nào đã hiện hữu. Nhưng vì một vật không thể đến từ hư không, và vì bây giờ đang có một vật, nên việc mọi hữu thể đều là khả hữu thể là điều sai lầm. Do đó, ít nhất phải có một tất hữu thể, một hữu thể không thể không hiện hữu.

Tất hữu thể có tính tất yếu là một phần bản tính. Hữu thể này không tự động là Thiên chúa, vì tính tất yếu của nó có thể được gây ra bởi một hữu thể khác. (Theo Aquinas, mô hình về một tất hữu thể có tính tất yếu được gây ra bởi hữu thể khác, chính là thiên thần–một tạo vật do Thiên chúa tạo ra, ngay khi được tạo dựng thì sự hiện hữu đã là một phần của bản tính rồi.) Giả sử A là tất hữu thể, nhận tính tất yếu từ một tất hữu thể khác là B. Có thể đến lượt B nhận tính tất yếu từ C. Aquinas tranh luận rằng trong một chuỗi các tất hữu thể, cũng như trong một chuỗi các động lực (bằng chứng thứ nhất) hay nguyên nhân khả năng (bằng chứng thứ hai), không thể có sự đi ngược trở lại vô hạn. Chuỗi này phải ngừng lại ở đâu đó–tức, với tất hữu thể có tính tất yếu không được gây ra bởi bất kỳ một hữu thể nào khác. Tất hữu thể đầu tiên này, "tự mình có tính tất yếu của riêng, không nhận nguyên nhân gây ra tính tất yếu từ hữu thể khác," là hữu thể mà "mọi người gọi là Thiên chúa."

CHỨNG CỨ TỪ CÁC MỨC ĐỘ HOÀN THIỆN

Cách thứ tư được dựa trên sự kiện một số vật có mức độ (số lượng) hoàn thiện lớn hơn những vật khác. Thí dụ, một số vật tốt có nhiều tính tốt hơn những

vật tốt khác, một số vật đẹp có nhiều nét đẹp hơn các vật đẹp khác. Mọi bản thể sở hữu sự hoàn thiện đều nằm trong *phạm trù* (genus/category) hoàn thiện đó. Mọi vật tốt đều nằm trong phạm trù tính tốt, mọi vật đẹp đều nằm trong phạm trù cái đẹp, .v.v... Aquinas cho rằng trong mỗi phạm trù đều có một thành viên có số lượng tối đa tính hoàn thiện đó và thành viên này tạo ra các mức độ hoàn thiện kém hơn, hiện diện trong mọi thành viên của phạm trù đó. Thí dụ, có một vật có tối đa tính tốt, và vật này khiến cho tính tốt của mọi vật khác có ít tính tốt đi. Bây giờ, phạm trù cơ bản nhất của mọi vật là *hiện hữu*: nó chịu trách nhiệm về mọi sự hoàn thiện khác, vì chúng không thể *là* nếu không hiện hữu (being). Điều cực đại trong phạm trù hiện hữu là Thiên chúa: "Phải có một hữu thể nào đó cho mọi hữu thể như là nguyên nhân của sự hiện hữu, tính tốt, và mọi sự hoàn thiện khác của chúng, và chúng ta gọi đó là Thiên chúa."

CHỨNG CỨ TỪ SỰ THỐNG TRỊ THẾ GIỚI

Chứng cứ cuối cùng của Aquinas dựa trên tiền đề nếu một vật hành động vì một mục đích, thì phải có một hữu thể có trí thông minh để biết đâu là mục đích và làm gì để đạt được mục đích ấy. Aquinas nhận xét rằng "các vật thể tự nhiên" không tự mình có trí thông minh (như cây cối chẳng hạn), luôn hoặc gần như luôn hoạt động theo những cách có khả năng đạt tới điều tốt nhất cho nó (cây cắm rễ vào đất, phát triển lá để hấp thu ánh sáng mặt trời, .v.v...). Nhưng để hoạt động thường xuyên theo một cách có khả năng đạt được mục đích có lợi không thể là vấn đề ngẫu nhiên; nó đòi hỏi trí thông minh. Do đó, khi một vật thể tự nhiên như cây cối chẳng hạn không thể tự thông minh, thì những hoạt động tìm kiếm mục đích của chúng phải được tạo ra bởi một người thống trị (người điều khiển) thông minh. Người thống trị điều khiển mọi vật thể tự nhiên không thông minh hoạt động có mục đích chính là Thiên chúa. (Bằng chứng thứ năm này cũng được biết đến là *chứng lý từ sự thiết kế* (argument from design): Vì các vật thể tự nhiên hành động như thể chúng được thiết kế để đạt tới các mục đích nhất định, nên phải có một người thiết kế thần thánh. Chứng lý từ sự thiết kế sẽ được thảo luận thêm trong hai bài đọc cuối trong chương này).

BÀI ĐỌC

Tổng luận Thần học
Thomas Aquinas

PHẦN MỘT

Vấn nạn 2. Sự hiện hữu của Thiên chúa

Đề tài 3. Liệu Chúa có hiện hữu... Sự hiện hữu của Thiên chúa có thể được chứng minh bằng năm cách.

Cách thứ nhất và rõ ràng hơn là chứng lý từ sự chuyển động. Đối với giác quan của chúng ta, điều chắc chắn và hiển nhiên là có một số vật đang chuyển động trong thế giới. Bất kỳ vật gì đang chuyển động cũng đều được làm chuyển động bởi vật khác, vì không vật nào có thể chuyển động nếu nó không có tiềm năng hướng tới cái nó đang chuyển động tới. Nhưng một vật chuyển động vì nó đang hành động. Bằng chữ "chuyển động" (motion) chúng ta không có ý nói đến điều gì khác ngoài sự biến đổi một vật từ trạng thái tiềm năng (state of potentiality) sang trạng thái hiện thực (state of actuality). Tuy nhiên, không một vật nào có thể được biến đổi từ trạng thái tiềm năng sang trạng thái hiện thực, nếu không bởi một vật đã ở trong trạng thái hiện thực. Một vật trong trạng thái hiện thực là nóng, như lửa chẳng hạn, làm cho gỗ nóng trong trạng thái tiềm năng, thành nóng trong trạng thái hiện thực, và do đó chuyển động và biến đổi nó. Không thể có một vật vừa trong tiềm năng vừa trong hiện thực cùng lúc, cùng một khía cạnh mà chỉ có trong những khía cạnh khác nhau.

Vật là nóng trong hiện thực không thể đồng thời là nóng trong tiềm năng được; nhưng nó đồng thời là *lạnh* trong tiềm năng. Một vật không thể trong cùng một khía cạnh và trong cùng một cách thức vừa là vật tạo ra chuyển động (mover) vừa là vật bị chuyển động (moved) được–tức, tự chuyển động. Do đó, bất kỳ vật nào đang chuyển động cũng đều bị chuyển động bởi vật khác. Nếu một vật được chuyển động do tự mình chuyển động, thì vật này cũng phải được chuyển động bởi vật khác, và vật khác đó lại bởi một vật khác nữa. Điều này không thể truy được tới vô hạn, vì không có động lực đầu tiên, và do đó cũng không có động lực khác nào–hiểu rằng các động lực tiếp theo chỉ chuyển động vì chúng được chuyển động bởi động lực đầu tiên, giống như cây gậy chỉ chuyển động khi nó được bàn tay làm cho chuyển động. Do đó, cần thiết phải có một động lực đầu tiên, không được chuyển động bởi bất kỳ một động lực nào; và mọi người đều hiểu động lực đó là Thiên chúa.

Cách thứ hai là từ khái niệm về nguyên nhân khả năng. Trong thế giới vạn vật có thể cảm nhận được, chúng ta nhận thấy có một thứ tự các nguyên nhân khả năng. Không có một trường hợp nào được ghi nhận là tìm được một vật là nguyên nhân khả năng của chính nó–vì nó phải đến trước chính nó, điều này là không thể. Trong các nguyên nhân khả năng, chúng ta không thể truy ngược đến vô hạn, vì trong tất cả các nguyên nhân khả năng đi theo một trật tự, cái thứ nhất là nguyên nhân của nguyên nhân trung gian, và nguyên nhân trung gian là nguyên nhân của nguyên nhân cuối cùng, dù nguyên nhân trung gian có thể là vài nguyên nhân hoặc chỉ một nguyên nhân duy nhất. Lấy đi nguyên nhân là lấy đi kết quả. Do đó, nếu không có nguyên nhân đầu tiên trong số các nguyên nhân khả năng, thì sẽ không có nguyên nhân cuối cùng, cũng không có bất kỳ nguyên nhân trung gian nào. Nếu có thể truy ngược lại tới vô hạn trong các nguyên nhân khả năng, ta sẽ không có nguyên nhân khả năng đầu tiên và cũng không có nguyên nhân khả năng cuối cùng cũng như nguyên nhân khả năng trung gian–tất cả đều sai lầm rõ ràng. Do đó, cần thiết phải thừa nhận nguyên nhân khả năng đầu tiên, và mọi người gọi nguyên nhân đó là Thiên chúa.

Cách thứ ba được rút từ tính khả hữu và tính tất yếu. Chúng ta nhận thấy trong các vật thể tự nhiên có tính khả hữu và tính tất yếu hiện hữu hay không hiện hữu. Vì chúng được ghi nhận là được phát sinh và bị làm hư hỏng, nên chúng có thể hiện hữu hoặc không hiện hữu. Không thể xảy ra việc các hữu thể này luôn hiện hữu; vì vật có thể hiện hữu và không thể hiện hữu đôi khi không hiện hữu. Do đó, nếu điều này là thật, thì ngay bây giờ cũng có vật không hiện hữu, vì vật không hiện hữu chỉ bắt đầu hiện hữu qua một vật đã hiện hữu. Nếu ở thời điểm không có vật nào hiện hữu, thì ắt không thể có bất kỳ vật nào đã bắt đầu hiện hữu; và do đó không có bất kỳ vật nào đã hiện hữu–điều này vô lý. Do vậy, không phải tất cả mọi vật đều chỉ là khả hữu, mà phải hiện hữu một vật nào đó mà sự hiện hữu của nó là *tất yếu* (necessary). Mọi vật tất yếu hoặc có tính tất yếu được gây ra bởi vật khác, hoặc không có. Không thể truy ngược lại tới vô hạn trong các vật tất yếu có tính tất yếu được gây ra bởi vật khác, như đã được chứng minh ở phần các nguyên nhân khả năng. Do đó, chúng ta phải thừa nhận sự hiện hữu của một hữu thể nào đó tự có tính tất yếu của riêng mình, không nhận nguyên nhân gây ra tính tất yếu từ vật khác nhưng đúng hơn là gây ra trong những vật khác tính tất yếu của chúng. Một số người gọi đây là Thiên chúa.

Cách thứ tư được rút ra từ mức độ được ghi nhận trong các vật. Trong các hữu thể, một số hữu thể có nhiều hơn và một số có ít hơn tính tốt, tính thiện, tính

thật, tính cao quý và các tính giống như thế. Nhưng "nhiều hơn" hay "ít hơn" được khẳng định nơi các vật khác nhau tùy theo chúng tương tự theo nhiều cách khác nhau với vật có tính ấy tối đa. Một vật được cho là nóng hơn tùy vào việc nó gần giống hơn với vật nóng nhất. Do đó, có vật thật nhất, vật tốt nhất, vật cao quý nhất–và có vật *hiện hữu* nhất (most *being*), vì các vật càng thật hơn càng hiện hữu thật hơn, như được khẳng định trong Cuốn II về *Siêu hình học* [của Aristotle]. Cái đầy đủ nhất trong bất kỳ phạm trù nào chính là nguyên nhân của một vật trong phạm trù đó; như lửa; hình dạng đầy đủ nhất của sức nóng, là nguyên nhân của mọi vật được làm cho nóng (cũng được khẳng định trong Cuốn II về Siêu Hình học của Aristotle). Do vậy cũng phải có một vật là nguyên nhân gây ra sự hiện hữu, tính tốt, và bất kỳ sự hoàn thiện nào khác cho mọi hữu thể khác. Và chúng ta gọi đó là Thiên chúa.

Cách thứ năm được rút ra từ sự thống trị thế giới. Chúng ta thấy rằng những vật thiếu tri thức, chẳng hạn như các vật thể tự nhiên, hành động vì một mục đích. Đây là điều hiển nhiên xuất phát từ hành động, luôn hoặc gần như luôn theo cùng một cách thức, để đạt được kết quả tốt nhất. Do đó, rõ ràng là chúng đạt được mục đích không phải do ngẫu nhiên mà do hữu ý. Bất kỳ vật gì thiếu tri thức đều không thể đạt tới mục đích nếu nó không được chỉ đạo bởi một hữu thể nào đó được phú cho tri thức và trí thông minh; giống như mũi tên được bắn tới bia bởi người bắn cung. Do đó, một hữu thể thông minh nào đó hiện hữu mà bởi hữu thể đó mọi vật tự nhiên được chỉ đạo hướng tới mục đích của chúng. Và chúng ta gọi hữu thể này là Thiên chúa.

Paley

William Paley sinh năm 1743 tại Peterborough, nước Anh. Năm 1759 ông học toán tại Đại học Cambridge. Ông tốt nghiệp Đại học Cambridge năm 1763 và ba năm sau được chọn làm nghiên cứu sinh ở đó. Ông được thụ phong linh mục theo giáo phái Anh vào năm 1767 và năm sau ông trở thành trợ giảng ở Đại học Cambridge. Năm 1776 Paley chấm dứt sự nghiệp giảng dạy để đảm nhận chức vụ hiệu trưởng trường Musgrave. Sau đó ông được bổ nhiệm vào nhiều chức vụ khác nhau trong Giáo hội. Ông trở thành Phó Giáo chủ Carlisle năm 1782, nhưng dù thừa khả năng song ông vẫn không leo được lên cao hơn trong Giáo hội–rõ ràng là vì ông theo quan điểm tự do chính trị. Năm 1785, Paley xuất bản cuốn Các Nguyên lý Luân lý và Triết học Chính trị *(The Principles of Moral and Political Philosophy), dựa vào các bài giảng của ông tại Đại học Cambridge. Ông bảo vệ lẽ phải của đức tin Cơ đốc giáo trong cuốn sách xuất bản năm 1794,* Quan điểm về Chứng cứ của Cơ đốc giáo *(A View of the Evidence of Christianity), đây là bài đọc bắt buộc để được nhận vào Đại học Cambridge cho tới thế kỷ XX. Năm 1802, ông xuất bản tác phẩm nổi tiếng nhất* Thần học Tự nhiên *(Natural Theology); hay,* Các Bằng chứng về sự Hiện hữu và các Thuộc tính của Thiên Chúa, thu thập từ Diện mạo của Thiên nhiên. *Như đề phụ ngụ ý, "thần học tự nhiên" ám chỉ tới các chân lý về Thiên chúa có thể được biết đến bằng việc suy ngẫm về thiên nhiên. (Ngược lại, Thần học* mạc khải *[revealed theology] bao hàm các học thuyết được biết đến qua sự mạc khải của thần thánh). Paley qua đời ở London năm 1805.*

Trong *Thần học Tự nhiên*, Paley tranh luận rằng sự thiết kế kỳ diệu rõ ràng trong các sinh vật cho thấy sự thiết kế này phải là sản phẩm của một thợ thủ công thần thánh. Tuy nhiên, trước khi xem xét các sinh vật, Paley đưa ra một dẫn chứng về một vật thể nhân tạo. Ông nói, hãy tưởng tượng là chúng ta đi qua một cây thạch nam và thấy có một chiếc đồng

hồ nằm trên mặt đất. Chúng ta khó có thể kết luận là chiếc đồng hồ tình cờ hiện hữu; thật ra chúng ta có thể kết luận rằng nó được tạo ra do một thợ thủ công thông minh, là "người tạo ra nó với mục đích để chúng ta nhận thấy nó là câu trả lời trên thực tế; là người biết cách xây dựng ra nó và thiết kế ra việc sử dụng nó." Sự kiện chúng ta không nhìn thấy chiếc đồng hồ đang được chế tạo không có nghĩa là nó không có người tạo ra nó, cũng không có nghĩa là đồng hồ không chạy đúng giờ, và không có nghĩa là chúng ta không hiểu được công dụng của một số bộ phận trong đồng hồ.

SỰ SẢN SINH VÀ SỰ THIẾT KẾ

Tiếp đến, Paley đòi hỏi chúng ta tưởng tượng chiếc đồng hồ được phát hiện không những có thể đo lường thời gian mà còn có thể sản xuất ra một đồng hồ khác giống như nó. (Ở đây, Paley đang nghĩ đến chứng lý là các sinh vật không cần Thiên chúa như người thiết kế ra chúng, vì chúng chỉ là con cháu của các sinh vật cùng loài). Có phải điều này nghĩa là không cần người thiết kế không? Hoàn toàn không phải thế. Một người nào đó phải thiết kế chiếc đồng hồ "bố mẹ"–và người thiết kế này cho thấy có nhiều kỹ năng hơn người thiết kế ra chiếc đồng hồ *không* thể sản xuất ra chính mình. Cho dù có quay trở lại xa bao nhiêu đi nữa tới chuỗi đồng hồ được sản xuất bởi chiếc đồng hồ tái sản xuất trước, thì cuối cùng cũng phải có người thiết kế ra chiếc đồng hồ tái sản xuất *đầu tiên*. Trên thực tế, ngay cho dù một chuỗi các đồng hồ tái sản xuất có mở tới vô hạn, thì cũng vẫn cần phải có người thiết kế. Như Paley giải thích, "Một dãy nhiều mắt xích vô hạn không thể tự hỗ trợ cho chính nó hơn một dãy gồm một số những mắt xích hữu hạn."

SỰ THIẾT KẾ Ở CÁC VẬT THỂ TỰ NHIÊN

Parley cho rằng sự thiết kế hiển nhiên ở các vật thể nhân tạo như đồng hồ cũng hiện diện trong các tác phẩm của thiên nhiên, "với sự khác biệt, dựa vào khía cạnh thiên nhiên, về việc lớn hơn và nhiều hơn, và sự khác biệt trong mức độ vượt quá mọi tính toán." Thí dụ, sự thiết kế mắt nhiều phức tạp hơn sự thiết kế kính thiên văn. Do đó, nếu chúng ta thừa nhận kính thiên văn có người thiết kế, thì làm sao chúng ta có thể phủ nhận là mắt không có người thiết kế?

BÀI ĐỌC
Thần học Tự nhiên
William Paley

CHƯƠNG I. TRẠNG THÁI CHỨNG LÝ

Khi đi ngang qua cây thạch nam, giả sử tôi vấp chân vào một viên đá và được hỏi làm thế nào viên đá lại ở đây. Với bất kỳ điều gì tôi biết ngược lại, tôi có thể trả lời nó đã nằm ở đó mãi mãi; có lẽ cũng không dễ dàng gì để trình bày sự vô lý của câu trả lời này. Nhưng giả sử tôi đã tìm thấy một *chiếc đồng hồ* trên mặt đất, và có thể bị chất vấn là làm thế nào nó lại nằm ở chỗ đó. Tôi khó mà nghĩ đến câu trả lời tôi đã đưa ra trước đó, là, với những gì tôi biết, chiếc đồng hồ đã luôn nằm ở đấy. Nhưng vì sao câu trả lời này không có ý nghĩa cho chiếc đồng hồ giống như đã có ý nghĩa cho viên đá? Vì sao nó không được chấp nhận trong trường hợp thứ hai như trong trường hợp thứ nhất? Vì lý do này hoặc lý do khác–tức, khi chúng ta đi đến việc xem xét kỹ chiếc đồng hồ, chúng ta nhận thức (cái chúng ta không phát hiện ra ở viên đá) rằng một số phần của nó được chế tạo và đặt lại với nhau với một mục đích; thí dụ, chúng được tạo thành và điều chỉnh để mang lại sự chuyển động, và chuyển động được điều chỉnh để chỉ giờ trong ngày; nếu những bộ phận khác nhau được tạo hình dạng khác với hình dạng như chúng là, kích thước khác với kích thước mà chúng là, hoặc được đặt theo một hình dạng khác, theo một trật

tự khác ngoài hình dạng chúng được sắp đặt, hoặc không có sự chuyển động nào hoạt động trên máy, không có điều gì đáp ứng cách sử dụng mà nó đang phục vụ. Cơ chế này được quan sát (thực sự nó đòi hỏi sự kiểm tra dụng cụ, và có lẽ cả kiến thức trước đó về đề tài, để nhận thức và hiểu nó; nhưng hữu thể một khi, như chúng ta đã nói, được quan sát và được hiểu biết), và chúng ta nghĩ điều suy luận hiển nhiên sẽ là: đồng hồ phải có người sáng tạo; ở thời điểm nào đó và ở nơi này hay nơi khác ắt phải có người sáng chế hay những người sáng chế tạo ra nó với mục đích để chúng ta tìm được câu trả lời trên thực tế; ai hiểu được cấu trúc của nó và thiết kế ra mục đích sử dụng nó.

1. Tôi hiểu rõ là do dự gì khi kết luận rằng chúng ta chưa bao giờ nhìn thấy một chiếc đồng hồ được chế tạo; rằng chúng ta chưa bao giờ biết một nghệ sĩ có khả năng tạo ra nó; rằng chúng ta hoàn toàn không có khả năng tự mình thực hiện được một chút tài khéo léo ấy, hoặc hiểu nó được thực hiện thế nào–toàn bộ hữu thể này chẳng khác gì điều là thật về những thứ tinh tế của nghệ thuật cổ xưa, của một số nghệ thuật đã mất, và, đối với phần đông loài người, về những sản lượng kỳ lạ hơn của sự chế tạo hiện đại. Liệu có một người nào trong một triệu người biết các cấu trúc hình bầu dục xoay như thế nào không? Việc không biết về loại này càng nâng cao ý kiến đánh giá của chúng ta về tài năng của người nghệ sĩ, nếu người đó vô hình và không ai biết người ấy, nhưng chắc chắn làm nổi lên trong tâm trí chúng ta về sự hiện hữu và sự trung gian của một nghệ sĩ như thế ở một thời điểm xa xưa nào đó, ở nơi này hay nơi khác. Tôi cũng không thể nhận thức được là nó thay đổi mọi suy luận, cho dù câu hỏi phát sinh có liên quan đến tác nhân con người, hoặc liên quan đến tác nhân của loài khác, hoặc tác nhân sở hữu bản tính khác, ở một số phương diện.

2. Thứ hai, cũng không phải là không có căn cứ khi chúng ta kết luận rằng đôi khi đồng hồ chạy sai, hoặc hiếm khi nó chạy chính xác. Mục đích của máy móc, mẫu mã, và người thiết kế có thể rõ ràng, và trong trường hợp được giả sử là rõ ràng, thì bằng bất kỳ cách nào chúng ta cũng đã giải thích cho tính bất quy tắc của chuyển động, hoặc kể cả khi chúng ta có thể giải thích được hay không giải thích được. Không cần thiết là máy móc phải hoàn hảo, để cho thấy nó được tạo ra theo sự thiết kế nào; cũng không cần thiết hỏi câu duy nhất là liệu nó có được tạo ra với bất kỳ mẫu mã nào không.

3. Thứ ba, cũng chẳng phải không có gì chắc chắn khi lý luận là nếu có một vài bộ phận của đồng hồ liên quan đến điều chúng ta không thể khám phá ra, hoặc chưa khám phá ta, theo cách mà chúng dẫn tới kết quả chung; hoặc kể cả một số bộ phận liên quan đến việc chúng ta không biết chắc là chúng có dẫn đến kết quả đó theo bất cứ cách nào. Vì, về phần thứ nhất của trường hợp: Nếu do mất mát hoặc rối loạn hay hư hỏng các bộ phận được bàn đến, chuyển động của đồng hồ trên thực tế được nhận thấy là đã ngưng chuyển động hoặc bị rối loạn hay chạy chậm lại, thì chắc chắn còn lại trong tâm trí chúng ta về phần tiện ích hay mục đích của những bộ phận này, mặc dù chúng ta không thể điều tra, nghiên cứu cách thức mà theo đó, hay sự kết nối bởi đó, mà kết quả cuối cùng lệ thuộc vào tác động hay hỗ trợ của chúng, và máy móc càng phức tạp, thì sự khó hiểu này càng dễ nảy sinh hơn. Sau đó, về vật thứ nhì được giả sử–ấy là có những bộ phận có thể không cần đến, mà không tổn hại đến sự chuyển động của đồng hồ, và chúng ta đã chứng minh điều này bằng kinh nghiệm–các bộ phận thừa, ngay cho dù chúng ta hoàn toàn bảo đảm rằng chúng là như thế, sẽ hủy bỏ sự tranh luận mà chúng ta tạo ra liên quan đến các bộ phận khác. Sự biểu thị bộ phận

sáng chế vẫn giữ nguyên, đối với chúng, gần giống như trước kia.

4. Thứ tư, không phải bất kỳ người nào, bằng giác quan của mình, đều nghĩ sự hiện hữu của chiếc đồng hồ, với nhiều máy móc khác nhau, được giải thích cho biết rằng vật ấy do các sự kết hợp khả thi những hình thức vật chất; rằng bất kỳ vật gì mà người đó tìm thấy ở nơi mà người đó tìm được chiếc đồng hồ, phải bao hàm hình dạng bên trong nào đó hoặc một điều gì khác; và rằng hình dạng này có thể là cấu trúc hiện được trưng bày (ấy là, thuộc về các hoạt động của chiếc đồng hồ) đồng thời cũng có thể là một cấu trúc khác.

5. Thứ năm, cũng chẳng mang lại gì cho câu hỏi của người ấy thêm phần thỏa mãn hơn là, trong những vật có nguyên tắc về trật tự tồn tại và nguyên tắc này bố trí các bộ phận của chiếc đồng hồ theo hình thức và vị trí hiện tại của chúng. Người ấy chưa bao giờ biết chiếc đồng hồ được chế tạo theo một nguyên tắc về trật tự, người ấy cũng không thể tự hình thành cho chính mình một quan niệm về cái được gọi là nguyên tắc về trật tự khác với trí thông minh của người thợ đồng hồ...

6. Cuối cùng, người quan sát của chúng ta không thể được lái ra khỏi kết luận của mình, hoặc ra khỏi niềm tin vào chân lý, bằng cách được nói cho biết là ông đã không biết chút gì về vấn đề. Ông biết đủ về chứng lý của mình: tính hữu dụng của mục đích; sự phụ thuộc và sự thích nghi của phương tiện vào mục đích. Những điểm ông biết, những điểm ông không biết và những điểm ông nghi ngờ, không ảnh hưởng gì đến tính chắc chắn của lập luận của ông. Sự ý thức là mình hiểu biết đôi chút không cần gây ra sự không tin về điều ông biết.

CHƯƠNG II. TRẠNG THÁI CHỨNG LÝ TIẾP TỤC

Giả sử ở nơi tiếp theo, người tìm được chiếc đồng hồ sau một thời gian nào đó khám phá ra là, ngoài mọi thuộc tính cho đến nay ông đã quan sát thấy ở nó, nó còn sở hữu một thuộc tính ngoài sự mong đợi là sản xuất một chiếc đồng hồ khác giống như chính nó (một vật có thể hiểu được) trong quá trình chuyển động, bao hàm trong nó một cơ cấu, một hệ thống các bộ phận–một khuôn đúc chẳng hạn, hoặc sự điều chỉnh phức tạp các máy tiện, giũa và các dụng cụ khác–được tính toán rõ ràng và tách biệt. Chúng ta hãy thẩm tra xem sự khám phá như thế có kết quả gì đến kết luận trước kia của ông ta không.

1. Kết quả đầu tiên là làm ông ta càng thêm thán phục sáng kiến, và tin chắc vào tài khéo léo tột bực của người sáng chế. Cho dù ông quan tâm đến đối tượng của sáng kiến, bộ máy nhất định, nhưng nhờ sự phức tạp trong nhiều bộ phận cơ cấu dễ hiểu mà nó được thực hiện, thì trong lần quan sát mới này ông không nhận thức rõ điều gì ngoài lý do bổ sung để thực hiện điều ông đã làm–[ấy là,] quy cho cấu trúc của chiếc đồng hồ là thuộc loại thiết kế và nghệ thuật tột bậc. Nếu cấu trúc đó *không có* thuộc tính này (hoặc, nó là cùng một thứ, trước khi thuộc tính này được nhận biết) chứng minh khái niệm và nghệ thuật được sử dụng về nó, bằng chứng có vẻ còn mạnh hơn khi ông đạt được sự hiểu biết về thuộc tính xa hơn này, tất cả phần còn lại là đỉnh cao và sự hoàn thiện... của mọi phần còn lại...

3. Mặc dù lúc này có lẽ không còn là chiếc đồng hồ cá nhân mà người quan sát đã thấy là được làm trực tiếp bằng tay bởi người sáng chế, nhưng... dù bằng cách nào, sự biến đổi này [không] ảnh hưởng đến điều suy luận rằng người sáng chế được sử dụng từ đầu và liên quan đến việc sản xuất. Chứng lý từ sự thiết kế vẫn y nguyên. Lúc này, những chứng cứ về mẫu mã và sáng kiến không giải thích được nhiều hơn trước kia. Trong cùng một vật, chúng ta có thể hỏi đến nguyên nhân tạo ra màu sắc của một vật thể, độ cứng, sức nóng; và những nguyên nhân

này có thể hoàn hoàn khác biệt. Bây giờ chúng ta đang hỏi đến nguyên nhân sự lệ thuộc vào trường hợp, mối quan hệ với mục đích, mà chúng ta trông thấy trong chiếc đồng hồ ở trước mặt chúng ta. Không câu trả lời nào cho câu hỏi này bằng việc nói cho chúng ta biết rằng chiếc đồng hồ có trước đã sản xuất ra nó. Không thể có mẫu mã nếu không có người thiết kế; không thể có cái sáng chế nếu không có người sáng chế; không thể có trật tự nếu không có sự chọn lựa; không thể có sự sắp xếp nếu không có bất kỳ vật gì có khả năng sắp xếp; không thể có sự phụ thuộc và mối quan hệ vào một mục đích nếu không có vật có thể có ý định cho một mục đích; không thể có phương tiện phù hợp với mục đích và thực hiện chức năng của chúng trong việc hoàn thành mục đích đó nếu không có mục đích chưa từng được dự tính, hoặc phương tiện điều tiết nó. Sự sắp xếp, sắp đặt các bộ phận, sự phụ thuộc của phương tiện vào mục đích, mối liên quan của các dụng cụ với việc sử dụng, bao hàm sự hiện diện của trí thông minh và trí tuệ. Do đó, không ai có thể dựa vào lý trí mà tin rằng chiếc đồng hồ không hoạt động, không thể cảm nhận, mà từ đó chiếc đồng hồ trước mắt chúng ta được tạo ra, là nguyên nhân thích hợp của cơ cấu mà chúng ta đã hết sức ca ngợi–thực sự có thể được cho là đã tạo ra thiết bị, sắp đặt các bộ phận, ấn định chức năng, xác định trật tự, hành động, và sự phụ thuộc lẫn nhau, kết hợp một số chuyển động thành một kết quả, và cũng là một kết quả được kết nối với các tiện ích của các hữu thể khác. Do đó, tất cả các thuộc tính này cũng không được giải thích nhiều như chúng trước kia.

4. Cũng không có bất kỳ điều gì được thu thập bằng việc hướng sự khó khăn lùi xa hơn về phía sau–nghĩa là, nhờ việc giả sử chiếc đồng hồ trước mặt chúng ta được sản xuất từ một chiếc đồng hồ khác, từ một chiếc đồng hồ trước nữa, và tiếp tục đến vô hạn. Việc chúng ta quay trở về quá xa sẽ không đưa chúng ta đến gần hơn mức độ cuối cùng của sự thỏa mãn dựa vào chủ thể. Cái sáng chế ra cũng vẫn không được giải thích. Chúng ta vẫn cần người sáng chế. Trí tuệ thiết kế không được cung cấp cũng như không cần đến giả thuyết này. Nếu sự khó khăn được giảm dần theo độ xa mà chúng ta quay trở lại, thì bằng vào việc quay trở về vô hạn chúng ta có thể loại bỏ được nó. Và đây là trường hợp duy nhất mà loại lập luận này ứng dụng vào. Ở đâu có khuynh hướng, hay khi chúng ta gia tăng số lượng thuật ngữ, sự tiếp cận liên tục hướng tới một giới hạn, *ở đó*, bằng việc giả sử số lượng thuật ngữ là điều được gọi là vô hạn, chúng ta có thể nhận thức giới hạn được đạt tới. Nhưng ở đâu không có khuynh hướng hoặc sự tiếp cận như thế thì sẽ không có điều gì bị ảnh hưởng bởi việc kéo dài chuỗi ấy ra. Không có sự khác biệt nào đúng vào vấn đề đang đề cập (bất kỳ điều gì có thể đúng vào nhiều vấn đề) giữa chuỗi này và chuỗi khác, giữa chuỗi hữu hạn và chuỗi vô hạn. Một dãy bao gồm nhiều mối quan hệ vô hạn không thể tự hỗ trợ nhiều hơn một dãy nhiều mối quan hệ hữu hạn. Và chúng ta được bảo đảm về điều này (mặc dù chúng ta chưa bao giờ có kinh nghiệm) vì, bằng việc gia tăng nhiều mối quan hệ, thí dụ như từ mười đến một trăm, từ một trăm đến một ngàn, .v.v..., chúng ta không tạo ra sự tiếp cận gần nhất, chúng ta không quan sát khuynh hướng nhỏ nhất, hướng tới sự tự hỗ trợ. Không có sự khác biệt về phương diện này (nhưng có thể có sự khác biệt lớn trong một số phương diện) giữa một dãy có độ dài nhiều hơn hoặc ít hơn, giữa dãy này và dãy khác, giữa dãy hữu hạn và dãy vô hạn. Điều này rất giống với trường hợp ở trước mặt chúng ta, máy móc mà chúng ta đang nghiên cứu, bằng vào cấu trúc của nó biểu thị vật sáng chế và mẫu mã. Vật sáng chế phải có người sáng chế; mẫu

mã phải có người thiết kế–cho dù máy móc có trực tiếp bắt nguồn từ máy móc khác hay không. Tình huống này không làm thay đổi trường hợp trên.

CHƯƠNG III. SỰ ỨNG DỤNG CHỨNG LÝ

... Mọi sự biểu thị về cái sáng chế, mọi sự bộc lộ mẫu mã, đã hiện hữu nơi chiếc đồng hồ, đều hiện hữu trong các tác phẩm thiên nhiên; với sự khác biệt, về phương diện thiên nhiên, về việc ngày càng lớn hơn mãi, và sự khác biệt trong mức độ vượt quá mọi tính toán. Tôi có ý nói rằng các vật sáng chế trong thiên nhiên vượt trội hơn các vật sáng chế nghệ thuật về tính phức tạp, tinh vi, và tính kỳ diệu của cơ cấu; và hơn thế nữa, nếu có thể chúng còn vượt quá cả về số lượng lẫn tính đa dạng: nhưng, trong vô số trường hợp, rõ ràng là ít thuộc về cơ học, ít thuộc về các vật sáng chế, ít thích nghi với mục đích hoặc phù hợp với chức năng hơn các sản phẩm hoàn hảo nhất của tài khéo léo của con người.

Tôi không biết cách nào tốt hơn để giới thiệu một đề tài lớn như thế ngoài cách so sánh một vật đơn giản này với một vật đơn giản khác: thí dụ, con mắt với kính thiên văn. Tới chừng mực mà việc nghiên cứu dụng cụ đạt tới, sẽ chính xác có cùng một bằng chứng là mắt được tạo ra để có sức nhìn, vì có kính thiên văn được tạo ra để giúp đỡ nó. Chúng được tạo ra dựa vào cùng các nguyên tắc như nhau, cả việc làm cho phù hợp với các định luật mà nhờ đó sự chuyển giao và sự phản chiếu các tia sáng được điều chỉnh. Tôi không nói về nguồn gốc tự thân các định luật; nhưng khi các định luật như thế được định vị, cấu trúc trong cả hai trường hợp đều thích hợp với chúng. Thí dụ, để sản xuất ra cùng một kết quả, các định luật này đòi hỏi các tia sáng khi truyền qua nước đến mắt, sẽ bị khúc xạ bởi bề mặt lồi hơn là khi nó truyền qua không khí đến mắt. Do đó, chúng ta nhận thấy mắt loài cá, trong phần được gọi là thủy tinh thể, tròn hơn mắt của động vật sống trên đất. Còn có sự biểu thị mẫu mã nào đơn giản hơn sự khác biệt này không? Người tạo ra dụng cụ toán học đã làm được gì nhiều hơn để trình bày kiến thức về nguyên tắc của ông, sự ứng dụng của ông về kiến thức đó, việc ông làm cho phương tiện phù hợp với mục đích? Tôi sẽ không nói để phô bày phạm vi hoặc tính ưu việt của kỹ năng hoặc nghệ thuật của ông ta, vì trong những điều này, mọi so sánh đều không đúng mực, nhưng để chứng thực dự định, sự chọn lựa, sự quan tâm, mục đích.

Đối với một số điều, có vẻ như sự khác biệt đủ để phá hủy mọi tương tự giữa mắt và kính thiên văn, một bên là cơ quan có nhận thức và một bên là cơ quan không nhận thức. Vấn đề là cả hai đều là các dụng cụ. Và đúng với cơ cấu–ít nhất là đúng với cơ cấu đang được sử dụng, và đúng với loại của nó–trường hợp này không khác với sự tương tự chút nào ... Trong hoàn cảnh một mối quan hệ gần như thế và dưới sự hoạt động của bằng chứng ngang nhau, làm thế nào có thể loại trừ vật sáng chế từ vật này, mà lại thừa nhận bằng chứng không được sử dụng, như định đề đơn giản và rõ ràng nhất trong mọi định đề, ở vật khác?

Dawkins

Richard Dawkins sinh năm 1941 tại Nairobi, Kenya, nơi cha ông làm việc cho Sở thuộc địa Anh. Năm 1949, gia đình ông quay về Anh, nơi ông được giáo dục tại trường nội trú và sau đó ở Đại học Oxford. Ông chọn ngành động vật học, chủ yếu như con đường nghiên cứu quan hệ mật thiết triết học về tiến hóa và ảnh hưởng tiêu cực của thuyết tiến hóa về tôn giáo. Ông tốt nghiệp về động vật học tại Oxford cùng với nhà phong tục học đoạt giải Nobel, Niko Tinbergen, và nhận bằng tiến sĩ năm 1966. Sau đó Dawkins nhận một chức vụ tại Đại học California ở Berkeley, và dạy học tại đó từ năm 1967 đến 1969. Năm sau ông trở về Oxford, trở thành

giảng viên môn động vật học và là nghiên cứu sinh của New College. Năm 1990 ông được bổ nhiệm làm phó giáo sư môn động vật học tại Oxford. Khả năng đưa ra những giải thích minh bạch và dễ nhớ của ông về sự tiến hóa sinh vật học cho những người không chuyên về khoa học, có thể thấy trong các sách như Gien ích kỷ *[The Selfish Gene] (1976; tái bản lần 2 năm 1989; được dịch ra 15 thứ tiếng),* Người thợ đồng hồ Vô hình: Vì sao Chứng cứ về sự Tiến hóa Tiết lộ về Vũ trụ mà không cần sự Thiết kế *(The Blind Watchmaker: Why the Evidence of Evolution Reveals a Universe Without Design (1986), và* Dòng sông ngoài vườn Địa đàng: Quan điểm của Darwin về sự Sống *(River Out of Eden: A Darwinian View of Life (1995), đã giúp ông được bổ nhiệm làm giáo sư hàng đầu về Charles Simonyi về Kiến thức chung về Khoa học ở Oxford năm 1995. Trong số những giải thưởng ông nhận được là Giải thưởng Văn chương của Hoàng gia (1987), Giải Văn chương của Los Angeles Times (1987), Huy chương bạc của Hiệp hội Động vật học London (1989), Giải Michael Faraday của Hoàng gia (1990), và được bổ nhiệm vào Hiệp hội Văn học Hoàng gia (1997).*

Trong *Người thợ đồng hồ vô hình*, Dawkins sử dụng thuyết tiến hóa để thách thức lời tuyên bố của Paley trong *Thần học Tự nhiên* cho rằng cấu trúc phức tạp và có mục đích rõ ràng của các sinh vật đòi hỏi một thợ thủ công thông minh. Dawkins ca ngợi Paley về việc đã bày tỏ "sự tôn kính phù hợp cho tính phức tạp của thế giới sinh động." Căn cứ tình trạng kiến thức về sinh vật học trong thời đại mình, Paley có lý khi kết luận rằng sự giải thích đặc biệt là Thượng đế: Giống y như chiếc đồng hồ cần phải có người thợ đồng hồ, sinh vật cần phải có người thợ thủ công thần thánh. Nhưng nhà tự nhiên học người Anh Charles Darwin trong cuốn *Nguồn gốc loài qua sự chọn lọc tự nhiên* (The Origin of Species by Means of Natural Slection); hoặc, *Sự bảo tồn loài biệt dãi trong dấu tranh sinh tồn* (The Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life (1859) cung cấp cho chúng ta một giải thích đặc biệt khác và mới về các sinh vật: sự chọn lọc tự nhiên (natural selection). Thuyết của Darwin, đặc biệt khi được hội nhập với thuyết di truyền hiện đại (modern genetic theory), làm cho việc thừa nhận một thợ thủ công thần thánh thành là không cần thiết để giải thích cho tính phức tạp đến sửng sờ của các sinh vật. "Người thợ đồng hồ" (watcher) là lực lượng vô hình của thiên nhiên, lực lượng này không có sự nhìn xa thấy trước, các khái niệm hoặc sự hiểu biết.

SỰ CHỌN LỌC TỰ NHIÊN

Theo thuyết sự chọn lọc tự nhiên của Darwin, nếu một sinh vật phát triển các đặc điểm có khả năng làm cho nó thích nghi với môi trường quanh nó, nó có khuynh hướng sống sót và chuyển giao các đặc tính này cho con cháu; nếu nó *không thể* phát triển được các đặc tính thích nghi, nó thường bị diệt vong. Thuyết này được gọi là "sự chọn lọc tự nhiên" vì lực lượng *thiên nhiên* là cái *chọn lọc* các đặc tính nào, loài nào sẽ sống sót và các đặc tính nào, loài nào sẽ diệt vong. Thuyết di truyền hiện đại trình bày cho chúng ta biết các đặc tính mới xảy ra qua sự đột biến gien (genetic mutation) và các đột biến này được chuyển xuống con cháu qua tính di truyền. Đột biến gien không được tạo ra qua trí thông minh thần thánh, hoặc qua bất kỳ trí thông minh nào (trừ thời gian rất gần đây, với phát minh của con người về kỹ thuật biến đổi gien [gene-altering technology]), nhưng là sản phẩm của lực lượng tự nhiên tình cờ như phóng xạ hoặc sao chép lỗi lầm trong chuỗi các axit amin (amino acid) trong các tuyến phát triển DNA.

SỰ CHỌN LỌC BƯỚC ĐƠN

Dawkins nhất trí với Paley rằng một sinh vật, và ngay cả một *bộ phận* của sinh vật (như mắt chẳng hạn), hoàn toàn quá phức tạp để được phát sinh tất cả cùng một lúc bởi sự xảy ra tình cờ nào đó. Để làm rõ điều này, Dawkins xem xét hemoglobin, một phân tử trong các hồng cầu của loài vật có xương sống. Phân tử hemoglobin có bốn chuỗi axit amin, một trong bốn chuỗi này bao gồm 146 axit amin. Căn cứ vào 20 axit amin khả dĩ có thể kết thúc về mặt lý thuyết ở bất kỳ vị trí nào trong chuỗi, số lượng kết hợp có thể xảy ra là 20 với 146 lần lũy thừa, khoảng chừng số 1 với 190 số 0 đứng sau nó. Như thế, các số lẻ của chuỗi này xảy ra bởi biến cố tình cờ đơn thì nhỏ đến không ngờ. Và khi chúng ta xét thấy đây chỉ là một trong bốn chuỗi trong phân tử, và phân tử này chỉ là một phần nhỏ xíu hợp thành trong một động vật có xương sống, thì việc động vật xuất hiện hoàn toàn do may rủi là điều không thể hiểu được. Giải thích đặc biệt của Paley về động vật là một người thiết kế thần thánh; giải thích của Dawkins là sự chọn lọc tự nhiên lũy tích.

SỰ CHỌN LỌC LŨY TÍCH

Bất kỳ sự đột biến gien đặc biệt nào cũng xảy ra ngẫu nhiên. Nếu sự đột biến đó thích ứng, dù là rất nhỏ, thì sự đột biến có khuynh hướng được bảo tồn và được chuyển giao tới con cháu của sinh vật. Nếu con cháu phải trải qua thêm một sự đột biến thích ứng nữa, thì sự đột biến ấy có khuynh hướng được bảo tồn và được chuyển giao cho con cháu tiếp theo, cùng với sự đột biến thích ứng trước đó. Vì các đột biến có lợi này tích lũy theo thời gian, nên Dawkins gọi quá trình dần dần từng bước một này là sự chọn lọc tự nhiên *tích lũy*. Vì thế, khi không có một tính phức tạp đặc biệt của bất kỳ sinh vật đang sống nào có thể xảy ra do sự chọn lọc tự nhiên *một bước* (one-step natural selection), thì nó có thể–và đã–tiến hóa bởi một quá trình tích lũy dài của sự thay đổi hơi có lợi được bổ sung vào tổng số các thay đổi có lợi trước đó. Sự chọn lọc tự nhiên tích lũy "chính xác là cái đã xảy ra trên hành tinh này, và chính chúng ta nằm trong số những kết quả gần đây nhất, nếu không là kỳ lạ nhất và tuyệt vời nhất." Paley đúng khi lấy làm lạ trước tính phức tạp của các sinh vật, nhưng lại sai lầm khi quy nó cho người thợ thủ công thần thánh. "Người thiết kế" của chúng ta không phải là Thượng đế, nhưng là lực lượng chọn lọc tự nhiên vô hình (blind forces of natural selection).

BÀI ĐỌC
Người thợ đồng hồ vô hình
Richard Dawkins

CHƯƠNG III. TÍCH LŨY SỰ THAY ĐỔI NHỎ

... Các sinh vật không thể tồn tại và được thiết kế tốt đẹp chỉ để ngẫu nhiên hiện hữu. Vậy thì chúng đã hiện hữu cách nào? Câu trả lời của Darwin là bằng sự biến đổi dần dần, từng bước một từ khởi đầu đơn giản, từ các thực thể ban đầu đủ đơn giản để ngẫu nhiên hiện hữu. Mỗi sự biến đổi thành công trong quá trình tiến hóa dần dần, *liên quan đến tổ tiên của chúng*, đủ đơn giản để ngẫu nhiên xuất hiện. Nhưng toàn bộ kết quả của các bước tích lũy thiết lập mọi thứ trừ quá trình ngẫu nhiên, khi bạn xem xét tính phức tạp của thành phẩm cuối cùng liên quan đến điểm khởi đầu nguyên thủy. Quá trình tích lũy được hướng dẫn trực tiếp bởi sự tồn tại không ngẫu nhiên. Mục đích của chương này là chứng minh quyền lực của sự *chọn lựa tích lũy* này là quá trình không ngẫu nhiên về mặt cơ bản.

Nếu bạn đi tới đi lui trên một bãi biển đầy đá cuội, bạn sẽ nhận thấy là các viên đá cuội không được sắp đặt ngẫu nhiên. Những viên đá cuội nhỏ thường được tìm thấy ở những khu vực bị cách ly chạy

dọc theo chiều dài bờ biển, những viên lớn hơn nằm trong các khu vực khác. Những viên đá cuội được phân loại, sắp xếp và chọn lọc. Một bộ lạc sống gần bờ biển có thể ngạc nhiên về chứng cứ phân loại hay sắp xếp này trong thế giới, và có thể phát triển một thần thoại để giải thích về nó, có lẽ quy nó cho một Thần trí Vĩ đại trên trời có đầu óc minh mẫn và ý thức về trật tự. Chúng ta có thể cười nhạo một khái niệm mê tín như thế, và giải thích rằng việc sắp xếp thực sự được thực hiện bởi các lực vật lý vô hình, trong trường hợp này là hành động của các cơn sóng. Các cơn sóng không có mục đích, không có đầu óc minh mẫn, không có chút trí tuệ nào. Chúng chỉ ném mạnh các viên đá cuội ra xung quanh, và những viên lớn, viên nhỏ đáp ứng với hành động này khác nhau để cuối cùng chúng nằm ở các vị trí khác nhau trên bãi biển. Một lượng nhỏ trật tự đã đến từ tình trạng mất trật tự, và không có trí tuệ nào hoạch định nó.

Các cơn sóng và các viên đá cuội cùng nhau thiết lập một thí dụ đơn giản về một hệ thống tự động phát sinh tính không ngẫu nhiên (nonrandomness). Thế giới đầy rẫy những hệ thống như thế. Thí dụ đơn giản nhất tôi có thể nghĩ đến là cái lỗ. Chỉ có các vật nhỏ hơn cái lỗ mới có thể lọt qua được cái lỗ. Điều này nghĩa là, nếu bạn bắt đầu bằng sự thu thập ngẫu nhiên các vật thể nằm trên miệng lỗ, và một lực nào đó rung lắc và xô đẩy chúng một các ngẫu nhiên, một lúc sau các vật thể trên miệng lỗ và dưới lỗ sẽ được phân loại ngẫu nhiên. Không gian dưới lỗ sẽ có khuynh hướng chứa những vật nhỏ hơn lỗ, và không gian phía trên lỗ sẽ chứa những vật lớn hơn lỗ. Dĩ nhiên, nhân loại từ lâu đã khai thác nguyên lý đơn giản này để làm phát sinh tính không ngẫu nhiên, trong một thiết bị hữu dụng được gọi là cái giần (sàng).

Hệ mặt trời là sự sắp xếp ổn định các hành tinh, sao chổi và những mảnh vỡ đi theo quỹ đạo mặt trời, và có lẽ nó là một trong những hệ thống đi theo quỹ đạo trong vũ trụ. Vệ tinh càng gần mặt trời, nó càng phải di chuyển nhanh hơn nếu nó muốn đối lập với lực hút của mặt trời và ở lại trong quỹ đạo ổn định. Đối với bất kỳ quỹ đạo nào cho trước, đều chỉ có một tốc độ duy nhất mà vệ tinh phải theo để di chuyển và ở lại trong quỹ đạo đó. Nếu nó di chuyển theo một vận tốc khác, nó sẽ lọt ra ngoài không gian sâu thẳm hay vỡ vụn vào mặt trời, hoặc tham gia vào quỹ đạo khác. Và nếu chúng ta nhìn vào các hành tinh của hệ mặt trời, thì lạ chưa kìa, mỗi hành tinh đang di chuyển chính xác theo đúng vận tốc để giữ nó lại trong quỹ đạo ổn định quanh mặt trời. Một mầu nhiệm may mắn của một kế hoạch biết lo xa chăng? Không, đó chỉ là một "cái giần" tự nhiên khác. Hiển nhiên là mọi hành tinh mà chúng ta nhìn thấy đang đi theo quỹ đạo mặt trời đều phải di chuyển với một vận tốc chính xác để giữ chúng ở lại trong quỹ đạo, hoặc chúng ta sẽ không nhìn thấy chúng ở đó vì chúng không còn được ở đó nữa! Nhưng một điều hiển nhiên khác nữa là đây không phải là bằng chứng về kế hoạch có ý thức. Đó chỉ là một loại "giần" tự nhiên khác.

Việc giần sàng của trật tự đơn giản này, tự nó, không đủ sức giải thích cho các số lượng khổng lồ trật tự không ngẫu nhiên mà chúng ta thấy nơi sinh vật. Không thể đủ được ... Loại tính không ngẫu nhiên có thể được phát sinh bởi việc giần sàng đơn giản đại khái tương đương với việc mở ổ khóa bí mật có một số: Dễ dàng mở được hoàn toàn do may rủi. Nói cách khác, loại tính không ngẫu nhiên mà chúng ta nhìn thấy nơi các hệ thống đang sống tương đương với ổ khóa bí mật khổng lồ có vô vàn dãy số. Việc làm phát sinh một phần tử sinh vật học như hemoglobin, sắc tố đỏ trong máu, bằng việc giần sàng đơn giản tương đương với việc sử dụng tất cả các khối kiến tạo axit amin

của hemoglobin có sẵn, ngẫu nhiên đảo lộn chúng, và hy vọng phân tử hemoglobin sẽ tự tái thiết lập hoàn toàn do may rủi. Không thể nghĩ ra được số lượng may rủi mà kỳ tích này đòi hỏi, và được Isaac Asimov và những người khác sử dụng như điều không thể tin được. (Asimov [1920 –1992] là văn sĩ và nhà hóa sinh người Anh, được biết đến qua các tiểu thuyết khoa học giả tưởng).

Phân tử hemoglobin bao gồm bốn chuỗi axit amin xoắn lại với nhau. Chúng ta hãy xem xét một trong bốn chuỗi này. Nó bao gồm 146 axit amin. Có 20 loại axit amin khác nhau phổ biến trong sinh vật. Số lượng các cách sắp xếp khả thi 20 loại trong các chuỗi dài 146 là một con số lớn không thể tưởng tượng nổi, được Asimov gọi là "số hemoglobin" (hemoglobin number). Dễ dàng tính toán song lại khó thể hình dung ra câu trả lời. Mắt xích đầu tiên trong chuỗi dài 146 có thể là một số bất kỳ trong 20 loại, như thế số chuỗi mắt xích thứ hai khả thi là 20 x 20, hay 400. Số chuỗi mắt xích thứ ba khả thi là 20 x 20 x 20, hay 8.000. Số chuỗi mắt xích thứ 146 khả thi sẽ là 20 nhân với chính nó 146 lần. Đây là một số lớn khủng khiếp. Một triệu gồm sáu số không đứng sau số 1. Một tỷ gồm chín số không đứng sau số 1. Số mà chúng ta tìm kiếm, "số hemoglobin," là (gần bằng) 190 số không đứng sau số 1! Đây là cơ hội dựa vào việc xảy ra trúng vào hemoglobin do may rủi. Và phân tử hemoglobin chỉ có một phần nhỏ tính phức tạp của thân xác sống. Việc giần sàng đơn giản, tự mình, rõ ràng không có nơi nào gần với khả năng phát sinh số lượng trật tự trong sinh vật. Việc giần sàng là thành phần thiết yếu trong sự phát sinh trật tự sống, nhưng nó rất xa với toàn bộ câu chuyện. Cần thiết có một điều gì khác. Để giải thích vấn đề, tôi cần tạo ra sự khác biệt giữa sự "chọn lọc bước đơn" và sự chọn lọc tích lũy. Những cái giần đơn giản mà chúng ta đang xem xét trong chương này là tất cả các thí dụ thuộc về sự chọn lọc bước đơn. Cơ quan sống (living organization) là sản phẩm của sự chọn lọc tích lũy.

Sự khác biệt chủ yếu giữa sự chọn lọc bước đơn và sự chọn lọc tích lũy là điều này. Trong sự chọn lọc bước đơn, các thực thể được chọn lọc hay phân loại, các viên đá cuội hay bất kỳ vật gì, được phân loại một lần cho mãi mãi. Ngược lại, trong sự chọn lọc tích lũy, chúng "sinh sản;" hay bằng một cách khác nào đó, các kết quả của một quá trình giần sàng được nuôi dưỡng thành việc giần sàng tiếp theo, rồi lại nuôi dưỡng cho quá trình tiếp theo nữa.v.v... Các thực thể được đưa ra chọn lọc hoặc phân loại qua nhiều "thế hệ" liên tiếp. Thành phẩm của một thế hệ chọn lọc là điểm xuất phát của thế hệ chọn lọc tiếp theo và tiếp tục qua nhiều thế hệ. Việc vay mượn các từ ngữ như "sinh sản" (reproduce) và "thế hệ" (generation) là điều tự nhiên. Chúng có các liên kết với sinh vật, vì sinh vật là thí dụ chính mà chúng ta biết về những vật tham gia vào sự chọn lọc tích lũy. Trên thực tế chúng có thể là những vật duy nhất thực hiện điều đó. Nhưng trong một lúc, tôi không muốn coi như vấn đề đã giải quyết xong bằng cách nói toạc ra tất cả.

Qua các cơn gió bay lượn ngẫu nhiên, đôi khi các đám mây trông có vẻ như các vật thể quen thuộc. Có tấm ảnh được xuất bản nhiều lần, chụp viên phi công lái một chiếc máy bay nhỏ, có gì đó hơi giống gương mặt Chúa Giêsu, đang nhìn ra ngoài bầu trời. Tất cả chúng ta đều đã biết mây nhắc nhở chúng ta về một điều gì đó–một con hà mã, hoặc một khuôn mặt đang mỉm cười. Các sự giống nhau này đến từ sự chọn lọc bước đơn, có thể nói là sự trùng lắp ngẫu nhiên đơn. Do đó, chúng không quá ấn tượng. Sự giống nhau giữa các dấu hiệu hoàng đạo với các động vật được đặt theo tên chúng, cung Bọ cạp (Scorpio), cung Sư tử (Leo), v.v..., cũng không gây ấn tượng bằng các lời tiên đoán của nhà chiêm tinh. Chúng

ta không cảm thấy bị áp đảo bởi sự giống nhau như khi chúng ta bị áp đảo bởi cách thích nghi sinh vật học–các sản phẩm của sự chọn lọc tích lũy. Chúng ta mô tả như sự huyền bí, kỳ lạ, hoặc đặc biệt, sự giống nhau của sâu lá với lá hoặc con bọ ngựa với bụi hoa cẩm chướng. Sự giống nhau giữa một đám mây với con chồn chỉ đa dạng nhẹ nhàng, hoàn toàn có giá trị kêu gọi sự chú ý của chúng ta. Ngoài ra, chúng ta hoàn toàn có thể thay đổi ý kiến về việc đám mây chính xác giống cái gì nhất.

Hamlet: Bạn có nhìn thấy đám mây gần giống hình con lạc đà ở đằng kia không?

Polonius: Bằng vào khối lượng thì nó giống con lạc đà.

Hamlet: Tôi cho là nó giống con chồn.

Polorius: Nó rất giống con chồn.

Hamlet: Hay nó giống con cá voi?

Polonius: Rất giống con cá voi.

(William Shakespeare, Hamlet, Hồi III, Cảnh ii, dòng 384–390)

Tôi không biết ai là người đầu tiên chỉ ra rằng, khi đủ thời gian quy định, một con khỉ đánh hú họa trên một máy đánh chữ có thể sản xuất ra các tác phẩm của Shakespeare. Dĩ nhiên, cụm từ ý nghĩa nhất là, khi đủ thời gian quy định. Chúng ta hãy giới hạn nhiệm vụ đối mặt với con khỉ của chúng ta ở mức độ nào đó. Giả sử nó phải sản xuất ra, không phải các tác phẩm trọn vẹn của Shakespeare mà chỉ một câu ngắn "Tôi cho rằng nó giống con chồn," và chúng ta sẽ làm cho nó thành tương đối dễ dàng bằng việc đưa cho nó một máy đánh chữ với bàn phím giới hạn, chỉ với 26 chữ cái, và một thanh cách chữ. Phải mất bao lâu nó với viết được câu ngắn này?

Câu gồm 28 chữ cái, do đó chúng ta thừa nhận là con khỉ có một loạt các "cố gắng" rời rạc, mỗi cố gắng bao gồm 28 lần gõ vào bàn phím. Nếu nó đánh đúng câu, tức là đi hết cuộc thử nghiệm. Nếu không, chúng ta cho phép nó thử lại với 28 chữ cái. Tôi không biết bất kỳ con khỉ nào, nhưng may mắn là tôi có một đứa con gái mười một tháng tuổi có kinh nghiệm ngẫu nhiên hóa, và cháu chỉ chứng tỏ quá hăm hở bước vào vai trò con khỉ đánh máy. Đây là những gì cháu đã đánh ra trên máy vi tính:

UMMK JK CDZZ ZD DSDSKSM
S SS FMCV PU I DDRGLKDXRRDO
RDTE QDWFDVIOY UDSKZWDCCVYT
H CHVY NMGNBAYTDFCCVD D
RCDFYYYRM N DFSKD LD K WDWK
JJKAUIZMZI UXDKIDISFUMDKUDXI

Vì cháu còn có các yêu cầu quan trọng khác về thời gian, nên tôi buộc phải lập chương trình máy tính để tái tạo việc cháu bé hoặc con khỉ đánh máy:

WDLDMNLT DTJBKWIRZREZLMQCO P
Y YVMQKZPGJXWVHGLAWFVCHQYOPY
MWR SWTNUXMLCDLEUBXTQHNZVYQF
FU OVAODVYKDGXDEKYVMOGGS VT
HZQZDSFZIHIVOHZPETPWVOVPMZGF
GEWRGZRPBCTPGQMCKHFDBGW ZCCF

... Không khó để tính toán đúng lý ra chúng ta phải mong đợi bao lâu để chờ máy tính ngẫu nhiên (hoặc em bé hoặc con khỉ) đánh ra câu ME THINKS IT IS LIKE A WEASEL (Tôi nghĩ nó giống con chồn). Hãy nghĩ đến tổng số các câu *có thể xảy ra*, đúng theo chiều dài mà con khỉ hoặc em bé hoặc máy tính ngẫu nhiên *có thể* đánh máy được. Nó giống như sự tính toán khi chúng ta thực hiện cho hemoglobin, và nó sản xuất ra một kết quả lớn tương tự. Có 27 chữ cái có thể xảy ra (tính cả khoảng cách như một chữ cái) trong vị trí đầu tiên. Cơ hội để con khỉ có chữ cái đầu tiên–M–đúng là 1 trên 27. Cơ hội có hai chữ cái đầu tiên–ME–đúng là cơ hội có chữ thứ hai–E–đúng (1 trên 27) *được cho là* nó cũng có chữ thứ nhất–M–đúng, do đó 1/27 x 1/27, bằng 1/729. Cơ hội có chữ đầu tiên–ME THINKS–đúng là 1/27 cho mỗi một trong 8 chữ cái, do đó (1/27) x (1/27) x (1/27) x (1/27).v.v..., cả thảy tám

lần, hay (1/27) lũy thừa 8. Cơ hội có toàn bộ nhóm từ gồm 28 chữ cái đúng là (1/27) lũy thừa 28–tức, (1/27) nhân với chính nó 28 lần. Đây là các số lẻ rất nhỏ, 1 trên 10.000 triệu triệu triệu triệu triệu triệu. Nói một cách nhẹ nhàng là, nhóm từ mà chúng ta tìm kiếm sẽ mất một thời gian dài, chứ đừng nói gì đến toàn bộ các tác phẩm của Shakespeare.

Do đó, có nhiều biến đổi ngẫu nhiên đối với sự chọn lọc bước đơn. Còn đối với chọn lọc tích lũy thì sao; điều này sẽ ảnh hưởng nhiều hơn bao nhiêu? Rất nhiều, có lẽ nhiều hơn chúng ta nhận thức lần đầu tiên, mặc dù gần như hiển nhiên là khi chúng ta phản ảnh thêm nữa. Một lần nữa chúng ta lại sử dụng con khỉ đánh máy tính, nhưng với sự khác biệt quyết định trong chương trình. Nó lại bắt đầu bằng việc chọn một chuỗi ngẫu nhiên 28 chữ cái giống hệt như trước:

WDLMNLT DTJBKWIRZREZLMQCOP

Lúc này, nó "nuôi dưỡng từ" nhóm từ ngẫu nhiên. Nó nhân đôi nhiều lần, nhưng với một cơ hội sai lầm ngẫu nhiên nào đó–"đột biến"–trong việc sao chép. Máy tính chọn một nhóm từ gần giống nhất với nhóm từ mẫu, ME THINKS IT IS LIKE A WEASEL. Trong thí dụ này, nhóm từ quyết định của "thế hệ" kế tiếp xảy ra như sau:

WDLTMNLT DTJBSWIRZREZLMQCO P

Không có sự tiến bộ hiển nhiên nào! Nhưng thủ tục được lập lại, một lần nữa "dòng dõi" (progeny) đột biến được nuôi dưỡng từ nhóm từ, và "người chiến thắng" (winner) mới được chọn. Điều này tiếp tục, thế hệ tiếp theo thế hệ. Sau 10 thế hệ, nhóm từ được chọn để "nuôi dưỡng" (breeding) là:

MDLDMNLS MISWHRZREZ MECS P

Sau 20 thế hệ là:

MELDINLS IT ISWPRKE Z WECSEL

Lúc này, con mắt đức tin tưởng tượng là nó có thể nhìn thấy sự giống nhau với nhóm từ mẫu.

Sau 30 thế hệ, chắc chắn nó sẽ là:

METHINGS IT ISWLIKE B WECSEL

Sau 40 thế hệ thì chỉ còn sai một chữ so với nhóm từ mẫu:

METHINKS IT IS I WEASEL

Và cuối cùng mục tiêu được đạt tới ở thế hệ thứ 43. Chuyến vận hành thứ hai của máy tính bắt đầu với nhóm chữ:

Y YVMQKZPFJXWVHGLAWFVCHQXYOPY,

đi qua (một lần nữa ta lại ghi nhận sau mười thế hệ)

Y YVMQKSPFTXWSHLIKEFV HQYSPY

YETHINKSPITXISHLIKEFA WQYSEY

METHINKS IT ISSLIKE A WEFSEY

METHINKS IT ISBLIKE A WEASES

METHINKS IT ISJLIKE A WEASEO

METHINKS IT IS LIKE A WEASEP

và đạt tới nhóm từ mẫu trong thế hệ 64. Trong lần vận hành thứ ba máy tính bắt đầu với:

GEWRGZRPBCTPGQMCKHFDBGW ZCCF

và đạt tới ME THINKS IT IS LIKE A WEASEL trong thế hệ 41 của việc "nuôi dưỡng" chọn lựa.

Thời gian chính xác được máy tính sử dụng để đạt tới mục tiêu không quan trọng. Nếu bạn muốn biết, nó hoàn thành toàn bộ bài tập cho tôi, lần đầu tiên, trong khi tôi ra ngoài ăn trưa, khoảng nửa giờ (những người nhiệt tình với máy tính có thể nghĩ là quá chậm). Nguyên do là chương trình được viết ở BASIC, một loại bi bô máy tính. Khi tôi viết lại chương trình ở Pascal, thời gian là 11 giây. Các máy tính nhanh hơn loài khỉ, nhưng sự khác biệt thực sự không đáng kể. Điều có ý nghĩa là, sự khác biệt giữa thời gian dành cho sự chọn lọc *tích lũy*, và thời gian mà cùng máy tính ấy, làm việc với cùng tốc độ, phải sử dụng để đạt tới nhóm từ mẫu nếu nó bị ép buộc phải sử dụng thủ tục của *sự chọn lọc bước đơn*: khoảng một triệu triệu triệu triệu triệu năm. Điều này nhiều hơn một triệu triệu

triệu lần thời gian vũ trụ hiện hữu. Công bằng hơn thì phải nói rằng, khi so sánh với thời gian cho một con khỉ hoặc một máy tính được lập chương trình ngẫu nhiên đánh máy được câu mẫu mà chúng ta đưa ra, tổng số tuổi tác của vũ trụ là một số lượng nhỏ không đáng kể, nhỏ thích đáng trong phạm vi biên độ của sự sai lầm dành cho loại tính toán phía đàng sau màng bao. Ngược lại, thời gian dành cho máy tính làm việc ngẫu nhiên nhưng với sự ép buộc *chọn lọc tích lũy* hình thành cùng một nhiệm vụ là thuộc về cùng một trật tự như con người nói chung có thể hiểu được, là giữa 11 giây và thời gian sử dụng để ăn trưa.

Sau đó có sự khác biệt lớn giữa sự chọn lọc tích lũy (trong đó mỗi sự cải tiến, dù nhẹ thế nào đi nữa, cũng được sử dụng như điều cơ bản cho việc xây dựng trong tương lai) và sự chọn lọc một bước (trong đó mỗi "cố gắng" mới là một cố gắng mới tinh). Nếu sự phát triển tiến hóa phải dựa vào sự chọn lọc một bước, nó sẽ không bao giờ đến được bất kỳ nơi đâu. Tuy nhiên, nếu có bất kỳ cách nào mà ở đó các điều kiện cần thiết cho sự chọn lọc tích lũy có thể được thiết lập bởi lực lượng thiên nhiên vô hình, thì các kết quả có thể là xa lạ và phi thường. Thực tế đó chính xác là điều xảy ra trên hành tinh này, và chính chúng ta ở giữa những kết quả gần đây nhất nếu không muốn nói là xa lạ nhất và phi thường nhất trong các kết quả. Điều kinh ngạc là bạn vẫn có thể đọc được các tính toán giống như sự tính toán hemoglobin, được sử dụng như thể chúng thiết lập các chứng lý *chống lại* thuyết của Darwin. Những người làm điều này thường thành thạo trong lĩnh vực của riêng mình, như thiên văn học hoặc bất kỳ điều gì có thể, có vẻ chân thành tin rằng học thuyết của Darwin giải thích cơ quan sống chỉ dưới duy nhất một dạng may rủi–"sự chọn lọc bước đơn." Niềm tin này, cho rằng thuyết tiến hóa của Darwin là "ngẫu nhiên" (random), không chỉ là sai lầm. Nó chính xác là đối lập với chân lý. May rủi là thành phần thứ yếu trong công thức của Darwin, nhưng thành phần quan trọng nhất là sự chọn lọc tích lũy. Và điều này hoàn toàn là không ngẫu nhiên.

CÂU HỎI ÔN TẬP VÀ THẢO LUẬN

1. Từ *khái niệm* về Thiên chúa, Anselm làm cách nào chứng minh được Thiên chúa hiện hữu *trên thực tế*?
2. Bạn có đồng ý với Aquinas cho rằng không thể có một chuỗi vô hạn các động lực (movers) hoặc các nguyên nhân khả năng, mà phải có một động lực *đầu tiên* và *nguyên nhân khả năng* đầu tiên?
3. Theo ý bạn, Paley có trình bày rằng việc chiếc đồng hồ tìm được trên đất nhưng không có người thiết kế là *điều không thể* không?
4. Hãy giải thích cách Dawkins sử dụng khái niệm sự chọn lọc tự nhiên *tích lũy* để giải thích tính phức tạp của các cơ quan sống.
5. Có phải "quy luật tự nhiên" nằm dưới tiến trình sự chọn lọc tự nhiên là nhằm ngụ ý có một nhà làm luật thần thánh không?

SO SÁNH VÀ ĐỐI CHIẾU

1. Có những tương đồng nào giữa chứng lý hữu thể học của Anselm về sự hiện hữu của Thiên chúa và bằng chứng của Aquinas từ các mức độ hoàn thiện (cách thứ tư) không?
2. Bạn nghĩ sao về việc Paley trả lời chứng lý của Dawkins rằng sự thiết kế của các sinh vật không đòi hỏi phải có một nhà thiết kế thông minh.

Chương 8

BIỆN HỘ NIỀM TIN TÔN GIÁO

Pascal, James, Freud

PASCAL

Blaise Pascal sinh năm 1623 tại Clermont (hiện nay là Clermont-Ferrand), nước Pháp. Mẹ ông qua đời khi ông lên ba, và năm 1631 cha ông đưa cả gia đình lên Paris. Pascal không được đến trường: ông học qua người cha. Ông chứng tỏ mình là nhà toán học sớm phát triển. Ông công bố một bài thuyết trình về các mặt cắt hình nón khi mới mười sáu tuổi và phát minh ra máy tính khi mười chín tuổi. Sau đó Pascal chuyển hướng sang vật lý học. Ông thực hiện những khám phá quan trọng– và công bố những khám phá của mình– về những đề tài như áp suất khí quyển, sự thăng bằng các chất lỏng, và vấn đề về chân không. Tác phẩm sau này của ông về toán học xác suất đặt nền tảng cho thuyết xác suất hiện đại. Năm 1641, toàn bộ gia đình theo giáo phái Gianxen [Jansenism] (một hình thức rất khắc khổ của Giáo hội Công giáo La mã, sau này bị kết án là dị giáo). Một đêm tháng 11 năm 1654, Pascal có một kinh nghiệm tôn giáo mạnh mẽ, và từ đó về sau ông cống hiến năng lực trí tuệ chủ yếu cho các vấn đề tôn giáo. Ông bảo vệ giáo phái Gianxen bằng một loạt các lá thư trào phúng được biết đến là *Các lá thư tỉnh lẻ* (Provincial Letters), được viết năm 1656 và 1657 dưới một bút danh giả. Năm 1659, ông bắt đầu (nhưng không bao giờ kết thúc) sự bảo vệ Kitô giáo trong tác phẩm có tựa đề là *Lời biện bạch cho Kitô giáo* (Apologie de la religion chrétienne). Pascal qua đời tại Paris năm 1662 lúc mới ba mươi chín tuổi, hình như do viêm màng não và ung thư dạ dày. Tám năm sau khi ông qua đời, những ghi chép rời rạc của ông trong *Lời biện bạch* được xuất bản dưới hình thức được sắp xếp và rút ngắn lại. Nhà xuất bản gọi tác phẩm này là *Những Suy tư về Tôn giáo* (Pensées sur la religion), và từ đó được biết dưới tên tiếng Pháp là *Những Suy tư* (Pensées).

Ở Phần III trong *Những Suy tư*, Pascal trình bày chứng lý bất thường về việc tin vào Thiên chúa. Ông không nghĩ là chúng ta có thể chứng minh Thiên chúa hiện hữu vì, nếu có Thiên chúa, Chúa sẽ "khó hiểu vô cùng," vượt quá điều mà tâm trí chúng ta có thể hiểu thấu (đại khái trong cuộc đời này). Nhưng Pascal tuyên bố rằng có sự *biện hộ* chắc chắn cho niềm tin vào Thiên chúa. Lý do mà Pascal đề nghị đã được biết đến là "sự đánh cược của Pascal" (Pascal's wager).

TÍNH TẤT YẾU CỦA SỰ ĐÁNH CƯỢC

Vì lý do là không thể chứng minh Thiên chúa hiện hữu hay không hiện hữu, nên chúng ta phải "đánh cược" (wager) và, hoặc tin - hoặc không tin vào Thiên chúa. Căn cứ vào sự khó hiểu về Thiên chúa, thì việc tránh không đánh cược là điều xem ra có vẻ khôn ngoan. Nhưng trên thực tế, chúng ta không thể tránh được việc đặt cược: Từ chối không tin là đánh cược bên phía Thiên chúa không hiện hữu. Vì chúng ta "cần thiết phải chọn lựa,"

nên liệu việc tùy chọn này có phải là sự chọn lựa hợp lý hơn không?

BỐN TRIỂN VỌNG

Có bốn triển vọng liên quan đến việc chúng ta tin vào Thiên chúa và sự hiện hữu thực sự của Ngài: (1) chúng ta tin và Thiên chúa hiện hữu; (2) chúng ta tin và Thiên chúa không hiện hữu; (3) chúng ta không tin và Thiên chúa hiện hữu; (4) chúng ta không tin và Thiên chúa không hiện hữu. Nếu (1) là thật, sau đó (giả sử chúng ta sống đạo đức, theo như tôn giáo quan niệm, và có cuộc sống đời sau, ở đó Thiên chúa sẽ thưởng cho chúng ta đời đời vì đức tin và vì lối sống đạo hạnh của chúng ta), chúng ta sẽ đạt được lợi lộc vô hạn. Thế nhưng, việc từ bỏ lối sống vô đạo đức khiến chúng ta sẽ phải chịu một số tổn thất hữu hạn. Nếu (2) là thật, chúng ta sẽ chịu tổn thất hữu hạn nhưng không phải chịu tổn thất vô hạn. Nếu (3) là thật, chúng ta sẽ đạt được lợi lộc hữu hạn nhưng (giả sử Thiên chúa sẽ trừng phạt chúng ta ở đời sau vì chúng ta không tin và vì lối sống vô đạo đức của chúng ta) phải chịu tổn thất vô hạn. Nếu (4) là thật, chúng ta đạt được lợi lộc hữu hạn và không phải chịu tổn thất vô hạn. Căn cứ vào bốn triển vọng này và việc chúng ta bất lực không biết là Thiên chúa có hiện hữu hay không, liệu việc đánh cược Thiên chúa hiện hữu và việc biết chắc sự kết thúc là sự kiện 1 hoặc sự kiện 2 có ý nghĩa hơn không; hoặc việc đánh cược Thiên chúa không hiện hữu, và việc biết chắc sự kết thúc là sự kiện 3 hoặc sự kiện 4 có ý nghĩa hơn?

SỰ ĐÁNH CƯỢC KHÔN NGOAN

Pascal xem xét vấn đề từ hai quan điểm: tri thức (knowledge) và hạnh phúc (happiness). Vì chúng ta không thể biết Thiên chúa có hiện hữu không, nên cả các sự đánh cược đều bằng nhau đối với vấn đề tri thức. Nhưng các sự đánh cược *không* bằng nhau từ quan điểm hạnh phúc. Giả sử Thiên chúa không hiện hữu. Trong trường hợp này, (a) Nếu chúng ta tin vào Thiên chúa, chúng ta sẽ đạt được hạnh phúc vô hạn (triển vọng 1); (b) Nếu chúng ta không tin, chúng ta sẽ không có được hạnh phúc vô hạn (triển vọng 3). Bây giờ, giả sử Chúa *không* hiện hữu. Trong trường hợp này, (a) nếu chúng ta tin vào Thiên chúa, chúng ta sẽ phải chịu bất hạnh hữu hạn và không đạt được hạnh phúc vô hạn (triển vọng 4). Pascal kết luận rằng khi chúng ta đặt cược, chúng ta sẽ tập trung vào các triển vọng có thành phần *vô hạn* (triển vọng 2 và 4). Và nếu chúng ta làm thế, chúng ta sẽ chọn đánh cược là Thiên chúa hiện hữu: "Ở đây có tính vô hạn của đời sống hạnh phúc vô hạn có được, cơ hội được đối nghịch với số lượng hữu hạn các cơ hội bị mất, và cái bạn đặt cược là cái hữu hạn. Tất cả điều này phải được quyết định; bất kỳ ở đâu có sự vô hạn và không có tính vô hạn của các cơ hội mất đối nghịch với tính hữu hạn của các cơ hội được, ở đó không có thời gian để do dự; bạn phải cho đi tất cả." Có khả năng là Thiên chúa không hiện hữu, nhưng nếu chúng ta đã đặt cược là Thiên chúa hiện hữu, chúng ta gần như không xấu hoàn toàn bằng nếu chúng ta đặt cược là Thiên chúa không hiện hữu nhưng thực sự là Thiên chúa hiện hữu. Pascal nói, "Tôi lo lắng nhiều về việc phạm sai lầm và về việc nhận thấy Thiên Chúa giáo là thật, hơn là về việc không phạm sai lầm trong việc tin đó là sự thật."

BÀI ĐỌC

Những Suy tư
Blaise Pascal

PHẦN III. VỀ TÍNH TẤT YẾU CỦA SỰ ĐÁNH CƯỢC

Vô hạn–Không có gì... Nếu có Thiên chúa, thì Ngài vô cùng khó hiểu, vì chẳng có các bộ phận cũng chẳng có giới hạn, Ngài không có mối quan hệ với chúng ta. Chúng ta không có khả năng biết Ngài

là *gì* hoặc *có* Ngài hay không. Vì thế, với hữu thể này, ai dám đảm nhận việc giải quyết vấn đề? Không phải là chúng ta, những người không có mối quan hệ gì với Ngài.

Ai sẽ khiển trách Kitô hữu về việc không thể đưa ra được lý lẽ cho đức tin của họ, vì họ theo một tôn giáo mà họ không thể đưa ra được lý do? Khi dẫn giải điều đó cho thế giới, họ tuyên bố đó là tính ngu xuẩn (stultitia); và sau đó bạn phàn nàn rằng họ không chứng minh được điều đó! Nếu họ chứng minh được, họ sẽ không giữ lời của họ; do thiếu bằng chứng mà họ cho thấy rằng họ không thiếu ý thức. "Vâng, mặc dù điều này bào chữa cho những ai đưa nó ra như thế, và rút lại lời khiển trách về việc đưa nó ra mà không nêu được lý do, nhưng nó không bào chữa cho những ai nhận nó." Chúng ta hãy xem xét vấn đề này và nói "Thiên chúa hiện hữu, hoặc không hiện hữu." Nhưng chúng ta sẽ nghiêng về phía nào? Ở đây lý trí có thể không quyết định được gì. Có một sự hỗn loạn vô hạn phân cách chúng ta. Một trò chơi đang được chơi ở đầu khoảng vô hạn này, nơi mà đầu hay đuôi bị đảo lộn. Bạn sẽ đánh cược cái gì? Theo lý trí, bạn không thể làm điều này cũng không thể làm điều kia; theo lý trí, bạn có thể bảo vệ cả hai vấn đề.

Đừng khiển trách về lỗi lầm của những người đưa ra sự chọn lựa, vì bạn không biết gì về nó. "Không, nhưng tôi khiển trách họ về việc đã đưa ra, không phải sự chọn lựa ***này***, mà là ***một*** chọn lựa; vì một lần nữa cả người chọn đầu lẫn người chọn đuôi đều để mất tăm con mồi như nhau; cả hai đều sai lầm. Cách giải quyết thật sự không phải ở chỗ đánh cược."

Vâng; nhưng bạn phải đánh cược. Đây không phải là sự tùy chọn. Bạn bị bắt buộc. Vậy thì bạn sẽ chọn cái nào đây? Chúng ta hãy xem. Vì bạn phải chọn lựa, nên chúng ta hãy xem cái nào ít hấp dẫn chúng ta nhất. Bạn có hai điều để mất, sự thật và sự thiện; và hai điều để đặt cược: lý trí và ý chí của bạn (tri thức và hạnh phúc của bạn); và bản tính bạn có hai điều cần tránh: sai lầm và bất hạnh. Lý trí bạn không còn bị sốc trong việc chọn lựa cái này hơn cái kia, vì bạn nhất thiết phải chọn lựa. Đây là một vấn đề đã giải quyết. Nhưng còn hạnh phúc của bạn thì sao? Chúng ta hãy cân nhắc cái được và cái mất trong việc đặt cược là Thiên chúa hiện hữu. Chúng ta hãy đánh giá hai cơ hội này. Nếu bạn được, bạn được tất cả; nếu bạn thua, bạn không mất gì. Do vậy, đừng do dự gì, hãy đặt cược là Thiên chúa hiện hữu.

"Đó là điều rất tốt đẹp. Vâng, tôi phải đặt cược; nhưng có lẽ tôi đặt cược quá nhiều." Chúng ta hãy xem. Vì có độ may rủi cân bằng giữa được và mất, nên nếu bạn có được hai cuộc đời, thay vì một, bạn vẫn có thể đặt cược. Nhưng nếu bạn có được ba cuộc đời, bạn sẽ phải chơi (vì bạn ở dưới tính tất yếu của việc chơi), và bạn phải thận trọng, khi bạn bị buộc phải chơi, không phải là liều cuộc đời mình để được ba ở trò chơi, nơi có sự cân bằng may rủi giữa mất và được. Nhưng có tính bất diệt của cuộc đời và hạnh phúc. Và điều này là thế, nếu có sự vô hạn của các may rủi, mà một trong các may rủi đó chỉ là dành cho bạn, bạn vẫn đúng trong việc đặt cược một thắng hai, và bạn sẽ hành động một cách ngu ngốc, bị ép buộc phải chơi, bởi việc từ chối không đặt cược một cuộc đời chống lại ba cuộc đời tại trò chơi, trong đó, do tính vô hạn của các may rủi mà có một may rủi dành cho bạn, nếu có sự vô hạn của một đời sống hạnh phúc vô hạn có được. Nhưng ở đây có sự vô hạn của một đời sống hạnh phúc vô hạn có được, cơ hội được đối nghịch với số lượng hữu hạn các cơ hội bị mất, và cái mà bạn đặt cược là cái hữu hạn. Tất cả phải được quyết định; bất kỳ nơi nào có sự vô hạn và không có sự vô hạn của các cơ hội mất đối nghịch với sự vô hạn của các cơ hội được, ở đó

không có thời gian để do dự; bạn phải cho đi tất cả. Và do đó, khi một người bị ép buộc phải chơi, người ấy phải từ bỏ lý trí để bảo tồn đời sống của mình, đúng hơn là liều mạng để đạt được cái vô hạn, giống như xảy ra việc không mất gì cả.

Vì chẳng ích gì khi nói rằng nó không chắc chắn là chúng ta sẽ được, và chắc chắn là chúng ta có rủi ro, và khoảng cách vô hạn giữa *điều chắc chắn* của cái được đặt cược và *điều không chắc chắn* của cái sẽ được, ngang bằng sự thiện hữu hạn là được đặt cược một cách chắc chắn đối nghịch với cái vô hạn không chắc chắn. Không phải thế, khi mỗi người đặt cược điều chắc chắn để được điều không chắc chắn, và người ấy đặt cược điều chắc chắn hữu hạn để được điều không chắc chắn hữu hạn, mà không vi phạm chống lại lý trí. Không có khoảng cách vô hạn giữa điều chắc chắn được đặt cược và điều không chắc chắn của cái được; đó là điều không thật. Đúng là có tính vô hạn giữa điều chắc chắn của cái được và điều chắn của cái mất. Nhưng điều không chắc chắn của cái được tỷ lệ với điều chắc chắn của cái đặt cược theo tỷ lệ giữa các cơ hội được và mất. Do đó, nó dẫn đến việc nếu có đồng đều may rủi trên cả hai phía, cuộc chơi là sòng phẳng; và sau đó điều chắc chắn của cái đặt cược bằng với điều không chắc chắn của cái được, đến nỗi nó đến từ sự kiện có một khoảng cách vô hạn giữa chúng. Và như thế vấn đề của chúng ta thuộc về sự bắt buộc vô hạn, khi có cái hữu hạn để đặt cược trong trò chơi mà trong đó có các may-rủi, được-mất bằng nhau, và có cái vô hạn để được. Điều này có thể giải thích được; và nếu con người có thể có chân lý thì đây là một...

Mục đích của bài nghị luận này. Bây giờ bạn sẽ bị tổn hại gì khi sử dụng khía cạnh này không? Bạn sẽ trung thành, khiêm tốn, biết ơn, rộng lượng, sẽ là người bạn chân thành, thật thà. Chắc chắn bạn sẽ không có các khoái lạc độc hại đó, danh tiếng và đời sống xa hoa; nhưng bạn sẽ có những thứ khác không? Tôi sẽ cho bạn biết là bằng cách ấy bạn sẽ được trong cuộc đời này; và từng bước bạn đi trên con đường này, bạn sẽ nhìn thấy điều rất chắc chắn của cái được, nhiều điều vô giá trị trong cái bạn có cơ phải chịu rủi ro, đến nỗi cuối cùng bạn nhận ra rằng bạn đã đánh cược để có được điều gì đó chắc chắn và vô hạn, để có được cái bạn không bỏ ra.

"A! Bài nghị luận này làm xúc động tôi, mê hoặc tôi–"

Nếu bài nghị luận này làm bạn hài lòng và có vẻ gây ấn tượng, bạn hãy biết rằng nó được tạo ra bởi người đã quỳ gối, cả trước khi viết lẫn sau khi viết bài này, cầu nguyện trước Hữu thể đó, hữu thể vô hạn và không có bộ phận, trước Ngài ông đặt tất cả những gì ông có, vì bạn cũng đặt trước Ngài tất cả những gì bạn có, vì sự thiện của riêng bạn và vì vinh quang của Ngài, để sức mạnh đó có thể được ban cho điều tầm thường.

Nếu chúng ta chỉ phải hành động dựa vào điều chắc chắn, thì chúng ta không được hành động dựa vào tôn giáo, vì nó không chắc chắn. Nhưng biết bao nhiêu điều chúng ta làm dựa vào điều không chắc chắn–những chuyến vượt biển, những trận chiến. Tôi nói rằng chúng ta không phải làm bất kỳ điều gì, vì không có gì là chắc chắn, và có điều chắc chắn trong tôn giáo nhiều hơn điều chúng ta có thể nhìn thấy ngày mai–và điều chắc chắn có thể xảy ra là chúng ta có thể không nhìn thấy nó. Chúng ta không thể nói nhiều về tôn giáo. Không chắc chắn đó là thật; nhưng ai dám nói rằng điều chắc chắn có thể xảy ra là không thật? Bây giờ, khi chúng ta làm việc cho ngày mai, và vì thế dựa vào điều không chắc chắn, chúng ta hành động theo lý trí; vì chúng ta phải làm việc cho điều không chắc chắn theo học thuyết về triển vọng được giải thích [ở phần đầu] ...

Phản đối. Những người hy vọng ơn cứu rỗi linh hồn sẽ rất hạnh phúc; nhưng họ cũng có đối trọng là nỗi sợ hãi hỏa ngục.

Trả lời. Ai có lý nhất để sợ hỏa ngục–người không biết có hỏa ngục hay không và chắc chắn bị đọa đầy nơi hỏa ngục nếu có hỏa ngục, hoặc người tin chắc chắn có hỏa ngục, và hy vọng được cứu rỗi nếu có hỏa ngục?

Họ nói, "Tôi sẽ sớm từ bỏ khoái lạc nếu tôi có đức tin." Về phần tôi, tôi bảo bạn: "Bạn sẽ sớm có đức tin, nếu bạn từ bỏ khoái lạc." Bây giờ là lúc bạn phải bắt đầu. Nếu tôi có thể, tôi sẽ cho bạn đức tin. Tôi không thể làm được điều đó, và do đó cũng không thể kiểm tra được sự thật về điều bạn nói. Nhưng bạn có thể từ bỏ khoái lạc và kiểm tra được những gì tôi nói là thật hay không.

Trật tự. Tôi sẽ rất sợ hãi về việc phạm sai lầm, và về việc nhận thấy rằng Kitô giáo là thật, hơn là về việc không phạm sai lầm trong việc tin nó là thật.

JAMES

Trong bài tiểu luận "Đạo đức học về Niềm tin" (The Ethics of Belief) xuất bản năm 1877, nhà toán học và triết gia người Anh William Kingdom Clifford tranh luận rằng chúng ta có nghĩa vụ đạo đức là phải tìm kiếm bằng chứng về một điều gì đó trước khi chấp nhận nó là thật, và "dù ở bất cứ đâu, đối với bất kỳ ai, việc tin vào bất kỳ điều gì không đủ chứng cứ thì luôn là điều sai lầm." William James trả lời Clifford trong bài tiểu luận ông viết năm 1896 "Ý chí để tin" (The Will to Believe). Khi sử dụng thuyết tri thức thực dụng (pragmatic theory of knowledge) [được thảo luận trong chương 5 sách này], James cho rằng trong những trường hợp chắc chắn, lợi ích có được từ việc tin vào điều gì đó không đủ chứng cứ, thì về mặt đạo đức nó được cho là tin vào nguyên cớ cảm xúc hơn là dựa vào nền tảng chứng cứ. Việc chúng ta thực hiện "ý chí để tin" là điều có thể chấp nhận khi chúng ta phải đối mặt với điều mà James gọi là **sự chọn lựa đích thật** *(genuine option).*

KHÁI NIỆM VỀ SỰ CHỌN LỰA ĐÍCH THẬT

James định nghĩa *giả thuyết* (hypothesis) là điều được đề nghị cho chúng ta tin. Giả thuyết là *sống* (live) nếu có sự kiện có thể xảy ra thực sự được chúng ta chấp nhận; nó là *chết* (dead) nếu không có khả năng xảy ra như thế. Quyết định giữa hai giả thuyết là *sự chọn lựa* (option). Sự chọn lựa có thể sẽ sống hoặc sẽ chết, ép buộc hoặc có thể tránh được, trọng yếu hoặc tầm thường. Sự chọn lựa *sống* là sự chọn lựa trong đó cả hai giả thuyết đều sống đối với chúng ta; sự chọn lựa *chết* là sự chọn lựa trong đó một hoặc cả hai giả thuyết đều chết đối với chúng ta. Trong sự chọn lựa *bị ép buộc*, chúng ta không thể tránh chọn lựa giữa giả thuyết; trong sự chọn lựa *có thể tránh được* chúng ta có thể. Sự chọn lựa trọng yếu là sự chọn lựa trong đó một điều gì đó quan trọng đang lâm nguy, cơ hội chỉ có một, và hậu quả là không thể thay đổi được; sự chọn lựa *tầm thường* thì thiếu một hoặc nhiều hơn các đặc điểm này. Sự chọn lựa sống, ép buộc, và trọng yếu được James gọi là *sự chọn lựa đích thật*.

NIỀM TIN TÔN GIÁO LÀ SỰ CHỌN LỰA ĐÍCH THẬT

James ứng dụng các phân biệt này vào niềm tin tôn giáo. Tuy các tôn giáo khác nhau có các giáo lý riêng khác nhau, song tất cả cùng chia sẻ "giả thuyết tôn giáo" cơ bản, khẳng định rằng những điều tốt nhất là những điều bất diệt, và chúng ta sẽ tốt hẳn nếu chúng ta *tin* rằng những điều tốt nhất là những điều bất diệt. Nếu giả thuyết tôn giáo và sự phủ nhận giả thuyết này đều sống đối với chúng ta, vậy thì sự chọn lựa giữa chúng trở nên *thật* vì nó không những *sống* (vì cả hai sự chọn lựa đều sống), mà còn *ép buộc* và *trọng yếu* nữa. Sự chọn lựa là ép buộc vì nếu chúng ta từ chối không tin do chúng ta thiếu chứng cứ để quyết định, rồi, nếu giả thuyết tôn giáo hóa ra thật, chúng ta kết thúc bằng việc mất điều tốt của tôn

giáo (tức trở nên tốt hơn hẳn) cũng chắc chắn như nếu chúng ta trực tiếp bác bỏ giả thuyết tôn giáo. Sự chọn lựa là trọng yếu vì nó đáp ứng ba tiêu chuẩn mà James đặt ra: một điều gì đó quan trọng đang lâm nguy (được tốt hơn hẳn), cơ hội để tin chỉ duy nhất liên quan đến cuộc đời này, và sự chọn lựa của chúng ta là điều không thể thay đổi một khi chúng ta chết.

Khi sự chọn lựa thật không thể được quyết định dựa trên nền tảng lý trí có đủ chứng cứ, James chủ trương chúng ta được cho là đúng trong việc chấp nhận cả hai giả thuyết dựa vào nguyên cớ cảm xúc. (Do đó, Clifford sai khi nói rằng việc tin khi không đủ chứng cứ thì luôn là vô đạo đức).

Và vì cả giả thuyết tôn giáo lẫn điều đối lập với nó đều không được thẩm tra dựa vào nền tảng bằng chứng qua kinh nghiệm, nên việc tin (hay không tin) vào Thiên chúa đều có thể được cho là đạo đức.

TỰ LÀM CHO MÌNH SẴN SÀNG VỚI CHÂN LÝ

James lập luận rằng các loại chân lý nào đó chỉ có thể khả thi khi chúng ta tự đặt mình vào vị trí để chân lý hoàn toàn tự trở thành hiện thực. Nếu chúng ta không thể tự làm cho mình thành "sẵn sàng," chúng ta có nguy cơ đánh mất chân lý. Giả sử một thanh niên muốn biết người thiếu nữ kia có yêu mình hay không. Chúng ta cũng giả sử là thiếu nữ yêu chàng thanh niên, nhưng chàng thanh niên không biết điều đó. Nếu chàng cho rằng nàng không yêu mình–nói cách khác là, nếu chàng không dùng *ý chí để tin* rằng nàng yêu mình–sự ngờ vực của chàng sẽ ngăn không cho chàng nói hoặc làm điều gì có thể khiến nàng thổ lộ tình yêu của nàng, và chàng sẽ mất cái chân lý là nàng yêu chàng.

Nếu giả thuyết tôn giáo là thật, thì có thể chúng ta sẽ không bao giờ có kinh nghiệm về chân lý của nó nếu chúng ta không gặp Thiên chúa giữa đường, có thể nói, bằng việc tin nó là thật. Giống như chúng ta có thể phá hủy khả năng chúng ta có thể được người khác tin tưởng, nếu trước tiên chúng ta đòi hỏi bằng chứng tuyệt đối về tính đáng tin của họ; chúng ta có thể phá hủy khả năng có được kinh nghiệm về Thiên chúa nếu trước tiên chúng ta đòi hỏi Chúa phải cho chúng ta kinh nghiệm không thể chối cãi về thần thánh. Giống như James đưa ra, "Người mà tự đóng chặt mình trong việc làm rối beng tính lôgic, và cố gắng làm cho các thần thánh phải nặn ra sự chứng nhận cho dù thần thánh đó có muốn hay không muốn, hoặc không đạt được tí gì, có thể tự mình hủy bỏ mãi mãi cơ hội duy nhất được hiểu biết các thần thánh." Trong trường hợp tôn giáo, việc thực hiện ý chí để tin là điều được cho là phù hợp với lý trí và đạo đức.

BÀI ĐỌC
Ý chí để tin
William James

IV

... Nói ngắn gọn, luận án tôi bảo vệ là: *Bản tính đam mê của chúng ta, phải và đúng luật có thể quyết định sự chọn lựa giữa các định đề, bất kỳ khi nào nó là sự chọn lựa đích thật mà do bản tính không thể được quyết định dựa vào các nguyên cớ trí tuệ; vì để nói, trong những hoàn cảnh như thế, "Đừng quyết định, nhưng hãy để vấn đề mở ra," tự thân là một quyết định đam mê, chỉ giống như quyết định "có" hoặc "không"–và được đi kèm với cùng nguy cơ mất chân lý.* Do đó, tôi tin luận án diễn đạt ý chí một cách trừu tượng nhanh chóng trở nên hoàn toàn rõ ràng. Nhưng trước hết tôi phải say mê tác phẩm mở đầu hơn một chút.

X

... Các tôn giáo rất khác nhau về các điều phụ (accidents: các đặc tính không thiết yếu cho bản tính của vật) mà khi thảo luận vấn đề tôn giáo chúng ta phải

làm cho nó thành rất chung và rộng rãi. Chúng ta có ý nói gì với chữ giả thuyết tôn giáo? Khoa học nói những điều này *hiện hữu*; đạo đức nói một số vật này *tốt hơn* một số vật khác; và tôn giáo nói về bản chất của cả hai.

Thứ nhất, tôn giáo nói rằng những vật tốt nhất là những vật bất diệt hơn, những vật đan chéo nhau, có thể nói, những vật trong vũ trụ ném viên đá cuối cùng, và nói lời cuối cùng. "Sự hoàn thiện là bất diệt"–câu nói này của Charles Secrétan (1815–1895, triết gia và là nhà toán học người Pháp) có vẻ là cách tốt đưa ra lời khẳng định đầu tiên về tôn giáo, lời khẳng định rõ ràng không thể được thẩm tra về mặt khoa học.

Và lời khẳng định thứ hai về tôn giáo là chúng ta sẽ tốt hơn hẳn từ bây giờ *nếu chúng ta tin* chân lý tôn giáo thứ nhất đó.

Bây giờ chúng ta sẽ xem xét đâu là các yếu tố lôgic của tình huống này *trong trường hợp giả thuyết tôn giáo trong cả hai nhánh đều thực sự là thật*. (Dĩ nhiên chúng ta phải thừa nhận khả năng có thể xảy ra đó ngay từ đầu. Nếu chúng ta phải thảo luận vấn đề, nó phải liên quan đến sự chọn lựa sống. Nếu đối với bất kỳ ai trong các bạn, tôn giáo là giả thuyết, không thể là thật bằng bất kỳ triển vọng sống động nào, thì bạn không cần tiến xa thêm nữa. Khi tiến hành như thế, trước hết chúng ta thấy là tôn giáo tự đưa ra như sự chọn lựa *trọng yếu*. Chúng ta được cho là được, ngay cả lúc này, bởi chúng ta tin, và mất bởi chúng ta không tin, một điều tốt sinh động còn chắc chắn. Thứ hai, tôn giáo là sự chọn lựa *ép buộc*, tới chừng mức điều tốt xảy ra. Chúng ta không thể thoát ra khỏi vấn đề bằng việc tiếp tục hoài nghi và chờ đợi thêm ánh sáng, vì, mặc dù chúng ta tránh sai lầm theo cách *nếu tôn giáo không là thật*, song chúng ta lại mất điều tốt *nếu tôn giáo là thật*, chắc chắn giống như thế nếu chúng ta tích cực chọn không tin. Như thể một người đàn ông do dự vô hạn định trong việc yêu cầu một thiếu nữ nào đó kết hôn với mình vì ông không hoàn toàn tin chắc rằng nàng sẽ thành thiên thần sau khi ông đưa nàng về nhà. Liệu ông ta có sẽ không tự mình cắt đứt khỏi khả năng thiên thần đặc biệt có thể xảy ra đó một cách dứt khoát để đi và cưới một người khác không? Chủ nghĩa hoài nghi không phải là sự tránh chọn lựa; đây là sự chọn lựa một loại may rủi đặc biệt nào đó. *Nguy cơ mất chân lý tốt hơn cơ hội phạm sai lầm*–đó là lập trường chính xác của kẻ phủ quyết niềm tin. Ông ta tích cực chơi đánh cược nhiều như người tin; ông đang ủng hộ đấu thủ chống lại giả thuyết tôn giáo, giống như người tin đang ủng hộ giả thuyết tôn giáo chống lại đấu thủ. Đối với chúng ta việc thuyết phục chủ nghĩa hoài nghi là bổn phận cho tới khi "chứng cứ đầy đủ" dành cho tôn giáo được tìm thấy, tương đương với việc bảo chúng ta trong sự hiện diện giả thuyết tôn giáo, rằng việc khuất phục nỗi sợ phạm sai lầm của chúng ta là thông minh hơn và tốt hơn việc khuất phục niềm hy vọng rằng nó có thể là thật. Thật không hiểu biết khi chống lại mọi đam mê; nó chỉ là hiểu biết với một đam mê đang diễu võ dương oai. Và thực ra, bằng vào điều gì mà sự thông thái tột bậc của đam mê này được bảo đảm? Trò bịp đối với trò bịp, có chứng cứ nào là trò bịp qua hy vọng lại tệ hại hơn trò bịp qua sợ hãi không? Vì một điều, tôi không thể nhìn thấy chứng cứ. Và tôi chỉ từ chối không tuân mệnh lệnh của nhà khoa học là phải bắt chước loại chọn lựa của họ, trong trường hợp sự đặt cược của riêng mình đủ quan trọng để cung cấp cho tôi quyền chọn lựa hình thức may rủi của chính mình. Nếu tôn giáo là thật và chứng cứ dành cho nó vẫn thiếu, tôi không muốn, bằng việc đặt người dập tắt của bạn trên bản tính của tôi, bị tước mất cơ hội duy nhất trong cuộc đời là được dựa vào bên thắng–dĩ nhiên cơ hội đó lệ thuộc vào sự tự nguyện để điều khiển nguy cơ hành

động như thể nhu cầu đam mê sử dụng thế giới trên bình diện tôn giáo của tôi có thể là tiên đoán và đúng.

Tất cả điều này đều dựa vào giả thiết cho rằng nó thực sự có thể là tiên đoán và đúng, kể cả đối với chúng ta, những người đang thảo luận vấn đề tôn giáo là giả thuyết sống (live hypothesis). Giờ đây, đối với đa số chúng ta, tôn giáo đến trong cách vẫn còn xa hơn nữa tạo ra sự phủ quyết dựa vào đức tin tích cực của chúng ta kể cả nhiều phi lý hơn. Khía cạnh hoàn thiện hơn và bất diệt hơn của vũ trụ được trình bày trong các tôn giáo của chúng ta là có hình thức con người. Vũ trụ không còn chỉ là *Nó* (it) mà là *Bạn* (Thou), nếu chúng ta mộ đạo; và bất kỳ quan hệ nào có thể xảy ra giữa người với người thì đều có thể xảy ra ở đây. Thí dụ, mặc dù theo ý nghĩa này, chúng ta là các phần thụ động của vũ trụ, song theo ý nghĩa khác chúng ta trình bày sự tự do ý chí kỳ lạ như thể chúng ta là trung tâm tích cực nhỏ bé dựa vào tính toán của riêng mình. Chúng ta cũng cảm thấy như thể lời tôn giáo kêu gọi chúng ta được tạo ra cho thiện ý tích cực của riêng chúng ta, như thể chứng cứ có thể được rút ra khỏi chúng ta mãi mãi nếu chúng ta không gặp giả thuyết giữa đường. Lấy một minh họa thông thường: Giống như một người không tiến bộ, đi cùng với những ông khác, đòi hỏi sự bảo đảm cho mọi sự nhượng bộ, và không tin lời nói của bất kỳ ai không có chứng cứ, sẽ do tính ti tiện, tự tách mình khỏi các phần thưởng của xã hội mà một tinh thần tin tưởng hơn có thể kiếm được; ở đây, người mà tự đóng chặt mình lại trong việc làm rối beng tính lôgic và cố gắng làm cho thần thánh phải nặn ra sự chứng nhận cho dù thần thánh đó muốn hay không muốn, hoặc không đạt được tí gì, có thể tự mình hủy bỏ mãi mãi cơ hội duy nhất được hiểu biết các thần thánh. Cảm giác này, bị ép buộc trên chúng ta dù chúng ta không biết do đâu, bởi việc khăng khăng tin rằng có các thần thánh (mặc dù việc không làm như thế sẽ dễ dàng cho cả lôgic lẫn cuộc đời chúng ta), chúng ta đang cung cấp cho vũ trụ sự phục vụ sâu sắc chúng ta có thể, có vẻ là một phần của yếu tính sống (living essence) của giả thuyết tôn giáo. Nếu giả thuyết *là* thật trong mọi phần, kể cả điều này, thì thuyết duy lý trí (intellectualism) thuần túy, với sự phủ quyết dựa vào việc chúng ta sẵn sàng tạo ra các tiến bộ, sẽ là điều vô lý; và sự góp phần nào đó vào bản tính xúc cảm sẽ được đòi hỏi dựa vào lôgic. Do đó, với một điều là tôi không thể hiểu được cách để chấp nhận các nguyên tắc của người theo thuyết bất khả trị, loại bỏ những đánh giá về những vấn đề mà chúng ta không thể chứng minh được là đúng hay sai về việc tìm kiếm chân lý, hay cố ý bằng lòng giữ bản tính ý chí (willing nature) nằm ngoài cuộc chơi. Tôi không thể làm như thế vì lý do đơn giản là, *luật mà tuyệt đối ngăn cản không cho tôi thừa nhận các loại chân lý nào đó nếu các loại chân lý đó là có thực, sẽ là luật phi lý*. Đối với tôi, đây là tính lôgic chính thức, bất kể các loại chân lý đó có thể là thiết yếu hay không.

FREUD

Sigmund Freud sinh năm 1856 tại Freiberg, Moravia (trước kia thuộc Áo, nay thuộc Cộng hoà Séc). Gia đình ông chuyển đến Vienna khi ông được bốn tuổi. Năm 1873 ông trúng tuyển vào trường Đại học Y ở Vienna; tám năm sau ông tốt nghiệp. Freud thích nghiên cứu khoa học hơn là thực hành y khoa, nhưng vì ông là người Do Thái nên ông khó giành được chức vụ ở viện Hàn lâm. Vì thế, năm 1882 ông bắt đầu công việc của bác sĩ nội trú tại bệnh viện đa khoa Vienna. Công cuộc nghiên cứu liên tục của Freud về thần kinh học dẫn ông đến việc tin rằng các triệu chứng nơi bệnh nhân tâm thần có nguyên nhân tâm lý hơn là nguyên nhân sinh lý. Năm 1886,

ông mở phòng mạch tư về thần kinh học. Sau đó, ông bắt đầu nghiên cứu chung với Josef Breur, một bác sĩ điều trị các bệnh nhân tâm thần bằng thôi miên. Chính Freud đã sử dụng thôi miên trong một thời gian, nhưng sau đó phát triển các kỹ thuật khác để khảo sát tỉ mỉ tâm trí vô thức (unconscious mind). Nghiên cứu và kinh nghiệm lâm sàng của ông dẫn ông đến việc phát triển một học thuyết mới về cấu trúc và cách hoạt động của tâm trí (tâm thần/psyche), được ông gọi là phân tâm học *(psychoanalysis). Năm 1902, Freud được bổ nhiệm là giáo sư thần kinh học tại Đại học Vienna. Năm 1938, khi Quốc xã Đức chiếm Vienna, Freud di dân sang London lúc đó ông đã 82 tuổi và một năm sau ông mất ở đó.*

Nhiều tác phẩm đã xuất bản của Freud gồm *Diễn giải Giấc mơ*, 1900 (The Interpretation of Dreams); *Ba tiểu luận về Thuyết Giới tính*, 1905 (Three essays on the Theory of Sexuality); *Năm bài diễn thuyết về Phân tâm học*, 1909 (Five Lectures on Psychoanalysis); *Các bài diễn thuyết để giới thiệu về Phân tâm học*, 1916–1917 (Introductory Lectures on Psychoanalysis); *Tương lai của Ảo tưởng*, 1927 (The Future of an Illusion); và *Nền văn minh và những bất mãn nó*, 1930 (Civilization and Its Discontents).

"Phân tâm học" theo nghĩa đen là "phân tích tâm thần" (the anslysis of the psyche), và theo Freud, tâm thần (linh hồn/soul; tâm trí/mind) có thể được phân tích thành ba phần, hoặc ba vùng: xung động bản năng (id); bản ngã (ego), và siêu ngã (superego). Id (tiếng La tinh dịch từ tiếng Đức das Es, "the it") là phần gốc của tâm thần, "cốt lõi của hữu thể chúng ta" (the core of our being). Id là nhà của hai bản năng cơ bản, tình dục (sex) [trong thuyết của Freud có nghĩa là ước muốn được thỏa mãn bất kỳ loại cảm xúc nào] và sự gây hấn (aggression). Freud gọi vùng tâm thần này là "Id" vì nó có vẻ giống như một lực xa lạ nằm trong chúng ta, khác biệt với con người mà chúng ta nghĩ chúng ta là. Hai phần khác của tâm thần phát triển nhờ vào id. *Ego* (tiếng Latinh dịch từ das Ich, "the I") là biến thể của id phát sinh khi id cố gắng thỏa mãn các xung động tình dục và sự gây hấn theo cách có nhiều lý trí hơn và có nhiều hiệu quả sau cùng hơn qua sự thỏa mãn tức thời. Freud gọi nó là "the I" (bản ngã) vì phần lý trí của tâm thần chúng ta là con người mà chúng ta nghĩ chúng ta là. Phần thứ ba của tâm thần là *siêu ngã* [tiếng Latinh dịch từ das Uber-ich, "the over-I," "the above-I", vùng chứa những cấm đoán luân lý ("Bạn không được ...") và các lý tưởng tích cực ("Bạn phải ...") mà chúng ta hấp thu từ cha mẹ, thầy cô và nền văn hóa của chúng ta. Vùng này được gọi là "siêu ngã" vì nó có vẻ giống như con người có thẩm quyền cao hơn phán bảo trong chúng ta, hướng dẫn chúng ta làm "điều lành", tránh "điều dữ." Bản ngã phần lớn có ý thức, xung động bản năng và siêu ngã phần lớn không có ý thức.

NGUYÊN TẮC KHOÁI LẠC

Freud chủ trương tâm thần luôn hành động có mục đích bao quát toàn bộ: cực đại hóa khoái lạc. Luật tâm thần này được gọi là *nguyên tắc khoái lạc* (pleasure principle). Xung động bản năng (đặc biệt rõ ràng nơi trẻ nhỏ, ở chúng, bản ngã và siêu ngã chưa phát triển) tìm kiếm khoái lạc tức thời, bằng sự thỏa mãn trực tiếp bản năng; nó không có lý trí và không suy nghĩ đến hậu quả lâu dài của hành động. Ngược lại, bản ngã có lý trí và tinh vi phức tạp hơn trong việc truy tìm khoái lạc: Nó nhận thức là dôi khi chúng ta sẽ trải qua nhiều khoái lạc hơn trong một thời gian dài nếu chúng ta chịu đựng được đau khổ tạm thời nào đó. Freud gọi sự tiếp cận khoái lạc này là *nguyên tắc thực tại* (reality principle), vì nó quan tâm đến cấu trúc của "thế giới thực." Thí dụ, việc đi đến nha sĩ trám răng có thể là đau khổ (và xung động bản năng chống

đối), nhưng căn cứ vào hoạt động của chiếc răng sâu, chúng ta sẽ phải trải qua nhiều đau khổ hơn trong thời gian dài nếu chúng ta *không* đi đến nha sĩ–nên buộc chúng ta phải hẹn với nha sĩ.

TÔN GIÁO LÀ TÀI SẢN TINH THẦN

Trong *Tương lai của Ảo tưởng* (The Future of an Illusion), Freud ứng dụng học thuyết tâm thần của ông vào tôn giáo. Với từ "tôn giáo" (religion), Freud có ý nói đến niềm tin vào một Thiên chúa toàn năng và ngôi vị (all-powerful and personal God), Đấng chăm sóc chúng ta, và trong đời sau, Chúa sẽ thưởng người lành và trừng phạt kẻ tội lỗi. Freud xem tôn giáo là "tài sản tinh thần" (mental asset) của nền văn minh–tức là, sự đền bù mà các cá nhân nhận được cho các hy sinh họ phải tạo ra để sống chung hòa bình trong xã hội. Mọi cá nhân được dẫn dắt bởi các bản năng tình dục và sự gây hấn dựa vào xung động bản năng, nhưng nền văn minh sẽ sụp đổ nếu con người trực tiếp tuân theo nguyên tắc khoái lạc và chỉ tìm kiếm sự thỏa mãn bản năng tức thời. Để nền văn minh tồn tại, con người phải tuân theo nguyên tắc thực tại, và sẵn sàng từ bỏ hoặc hướng dẫn lại nhiều xung động bản năng để gặt được những lợi lộc mà sự hợp tác hài hòa và tương tác trong xã hội có thể sản sinh ra. Tôn giáo là tài sản tinh thần vì nó cống hiến sự đền bù tâm lý cho những khước từ bản năng: Mặc dù tôi từ bỏ khoái lạc nhất thời, song tôi có nguồn an ủi vì biết rằng Chúa hài lòng về tôi và sẽ thưởng công cho tôi ở đời sau (và có lẽ cả ở đời này nữa). Tôi còn có thêm nguồn an ủi là biết rằng Chúa công bằng vô cùng sẽ trừng phạt những kẻ sống cuộc sống ích kỷ, chiều theo bản năng–nếu không ở đời này thì cũng ở đời sau. Ngoài ra, tôn giáo còn cung cấp các đáp án cho các vấn đề quan trọng mà dường như không thể trả lời theo cách khác được, như ý nghĩa cuộc đời chẳng hạn.

NIỀM TIN TÔN GIÁO LÀ ẢO TƯỞNG

Trong *Tương lai của Ảo tưởng*, Freud không cố gắng đánh giá chân lý của các niềm tin tôn giáo; khoa học và lý trí không thể chứng minh hoặc không chứng minh các niềm tin này. Thay vào đó, ông xem xét *cội nguồn tâm thần* (psychical origin). Các giáo lý tôn giáo không phải là "các chất kết tủa của kinh nghiệm hay các kết quả cuối cùng của tư duy," mà tại sao chúng ta lại sẵn sàng chấp nhận chúng là thật? Trả lời của Freud là chúng ta chấp nhận chúng là thật vì chúng ta rất *muốn chúng* là thật. Khi còn là trẻ nhỏ, chúng ta cảm thấy không tự lực được và hết sức cần đến sự bảo vệ và tình yêu của cha chúng ta; chúng ta coi cha chúng ta là người có quyền lực, khôn ngoan và là người chắc chắn rằng công lý sẽ thắng. Khi chúng ta được học về giới hạn của người cha trên trái đất, tâm trí chúng ta sẵn sàng chấp nhận học thuyết về Người Cha Trên Trời (Heavenly Father), Đấng yêu thương chúng ta vô điều kiện và là đấng toàn năng, toàn trí, và công bằng vô cùng. Học thuyết về đời sau cung cấp phương tiện cho Người Cha Trên Trời để Ngài ban cho chúng ta hạnh phúc vĩnh cửu và trừng phạt kẻ tội lỗi với hình phạt đời đời. Tôn giáo cũng mang lại cho chúng ta các đáp án của các vấn đề gây phiền toái về nguồn gốc vũ trụ và "các điều bí ẩn khác kích thích tính ham hiểu biết của con người."

Freud lập luận rằng, chúng ta chấp nhận các niềm tin tôn giáo không phải vì chúng ta có chứng cứ về chúng mà vì chúng thỏa mãn các nhu cầu tâm lý học thâm căn cố đế, đáp ứng "các nhu cầu xa xưa nhất, mạnh mẽ nhất và cấp bách nhất của nhân loại." Freud gọi đó là niềm tin trước hết bị thúc đẩy bởi ước muốn thực hiện một *ảo tưởng*. Ông chỉ ra rằng ảo tưởng không phải là cùng một thứ với sai lầm. Một số sai lầm không phải là ảo tưởng, và một số ảo tưởng không phải là sai lầm. Niềm tin của Aristotle, cho rằng sâu bọ tự động

phát sinh từ phân thú vật, là một sai lầm, song không phải là ảo tưởng vì không bị thúc đẩy bởi ước muốn thực hiện điều mơ ước. Niềm tin của một thiếu nữ quê mùa, tin rằng cô muốn kết hôn với một hoàng tử đẹp trai, có thể đúng là một ảo tưởng, nhưng một cuộc hôn nhân như thế có thể xảy ra trên thực tế. Một thí dụ về ảo tưởng biến thành sai lầm là đức tin của Christopher Columbus cho rằng chuyến hải trình mang ông đến Ấn Độ.

Cho dù tôn giáo là ảo tưởng thì tại sao lại không chấp nhận ảo tưởng vì tôn giáo mang lại nguồn an ủi cho nhiều người? Trả lời của Freud là, việc chấp nhận niềm tin dựa vào nền tảng nhu cầu tâm lý hơn là dựa vào nền tảng chứng cứ và lý trí khoa học là thiếu trách nhiệm về phương diện tri thức. "Không biết là không biết; không có quyền tin vào bất cứ điều gì có thể bắt nguồn từ đó... Công việc khoa học là con đường duy nhất có thể dẫn chúng ta đến tri thức thực tại nằm ngoài chúng ta." Nếu chúng ta có được kiến thức về thế giới và giải quyết được các vấn đề về sống chung trong xã hội. Được làm việc và sử dụng trí tuệ của chúng ta thì tốt hơn là chạy trốn vào việc thực hiện những ước muốn ấu trĩ.

BÀI ĐỌC
Tương lai của Ảo tưởng
Sigmund Freud

CHƯƠNG VI

... Nếu chúng ta hướng sự chú ý sang cội nguồn tâm thần (psychical origin) của các quan niệm tôn giáo [chúng ta sẽ xem đến các quan niệm này], được đưa ra làm bài giảng, không phải là các chất kết tủa của kinh nghiệm hay các thành quả cuối cùng của tư duy: Chúng là các ảo tưởng, những đáp ứng các ước mong xa xưa nhất, mạnh mẽ nhất và cấp bách nhất của nhân loại. Bí mật sức mạnh của chúng nằm trong sức mạnh của những ước mong đó. Như chúng ta đã biết, ấn tượng kinh hãi về tình trạng không tự lực được trong thời thơ ấu khuấy động nhu cầu cần được bảo vệ–cần bảo vệ qua tình yêu–được cung cấp bởi người cha; và sự nhận ra rằng tình trạng không tự lực được này kéo dài suốt cuộc đời làm cho việc đeo bám vào sự hiện hữu của người cha thành cần thiết, nhưng giai đoạn này cần một người có quyền lực hơn. Do đó, luật nhân từ của một Thượng đế quan phòng sẽ làm dịu đi nỗi sợ hãi của chúng ta về các mối hiểm nguy trong cuộc đời; việc thiết lập một trật tự đạo đức trong thế giới bảo đảm đáp ứng các nhu cầu về công bằng, mà thường vẫn không được đáp ứng trong nền văn minh nhân loại; và việc kéo dài sự hiện hữu trần thế trong đời sống tương lai đưa tới cơ cấu cục bộ và tạm thời, trong đó các đáp ứng ước mong này sẽ xảy ra. Đáp án cho các điều bí ẩn kích thích tính ham hiểu biết của con người, như vũ trụ khởi đầu thế nào hoặc đâu là mối quan hệ giữa thể xác và linh hồn chẳng hạn, được phát triển theo đúng những thừa nhận cơ bản của hệ thống này. Nó là sự giải phóng to lớn cho tâm thần mỗi cá nhân nếu các xung đột thời thơ ấu phát sinh từ mặc cảm người cha (father complex) (father complex: một bộ các cảm giác tương tác hướng tới và các quan niệm về cha của một người được hình thành trong thời thơ ấu và ảnh hưởng đến tư cách đạo đức suốt cuộc đời. Các cảm giác này bao gồm cả yêu lẫn ghét) –các xung đột mà nó không bao giờ có thể hoàn toàn khắc phục được–bị loại khỏi nó và mang tới một giải pháp được chấp nhận rộng rãi.

Khi tôi nói rằng những điều này đều là các ảo tưởng, tôi phải định nghĩa ý nghĩa của từ. Ảo tưởng không phải là cùng một thứ như sai lầm; cũng không nhất thiết phải là sai lầm. Niềm tin của Aristotle (triết gia Hy Lạp [384–322 trước Công nguyên], cho rằng sâu bọ phát triển từ phân thú vật (niềm tin mà người không hiểu biết vẫn bám vào), là sai lầm; đó

cũng là niềm tin của các bác sĩ thế hệ trước, cho rằng bệnh tabes dorsalis (một loại rối loạn của hệ thần kinh) là hậu quả của sinh hoạt tình dục quá độ. Việc gọi các sai lầm này là ảo tưởng thì không đúng. Nói cách khác, việc Columbus cho rằng mình đã khám phá ra một lộ trình mới trên biển dẫn đến Ấn Độ đúng là một ảo tưởng. Vai trò được đóng bởi ước mong của ông trong sai lầm này rất rõ ràng. Người ta có thể mô tả như một ảo tưởng sự xác nhận được tạo ra bởi những người theo chủ nghĩa dân tộc nào đó cho rằng chủng tộc Indo-German là chủng tộc duy nhất có khả năng tạo ra nền văn minh; hoặc niềm tin, chỉ bị phá hủy bởi phân tâm học, rằng trẻ em là tạo vật không có bản năng giới tính. Đặc tính của ảo tưởng là cái được rút ra từ ước vọng của con người. Về khía cạnh này chúng gần với các ảo giác của bệnh tâm thần (psychiatric delusions). Nhưng chúng cũng khác với ảo giác, tách hẳn cái cấu trúc phức tạp hơn của ảo giác. Trong trường hợp ảo giác, chúng ta nhấn mạnh sự hiện hữu của chúng như yếu tố cần thiết đối lập với thực tại. Ảo tưởng không cần nhất thiết phải sai lầm–có thể nói là, không thể nhận thức được và đối lập với thực tại. Thí dụ, một thiếu nữ giai cấp trung lưu có thể có ảo tưởng là một hoàng tử sẽ đến và cầu hôn cô. Điều này có thể xảy ra, và một ít trường hợp như thế đã xảy ra. Việc Đấng Cứu thế sẽ đến và thiết lập một thời đại hoàng kim cũng ít nhiều xảy ra. Việc một người phân loại niềm tin này là ảo tưởng hoặc là điều gì đó tương tự với ảo giác sẽ lệ thuộc vào quan điểm cá nhân người đó. Những thí dụ về ảo tưởng đã chứng minh là thật thì không dễ tìm ra, nhưng ảo tưởng của các nhà giả kim cho rằng mọi kim loại có thể biến thành vàng có thể là một trong số đó. Ước vọng có được nhiều vàng–nhiều bao nhiêu có thể–đã được thấm sâu bởi kiến thức thời nay về yếu tố quyết định sự thịnh vượng và điều này là thật, nhưng ngành hóa học không còn quan tâm đến việc biến đổi kim loại thành vàng bao nhiêu có thể nữa. Do đó, chúng ta gọi niềm tin là ảo tưởng khi sự đáp ứng ước vọng là yếu tố nổi bật trong việc thúc đẩy nó, và khi làm thế chúng ta không quan tâm đến các mối quan hệ của nó với thực tại, giống như tự thân ảo tưởng không thiết lập sự dự trữ bằng chứng cứ.

Do đó, khi xác định các thái độ của chúng ta, một lần nữa chúng ta hãy quay trở lại vấn đề các học thuyết tôn giáo. Giờ đây chúng ta có thể lập lại rằng tất cả chúng đều là ảo tưởng và không tiếp thu chứng cứ. Không ai có thể bị buộc phải nghĩ chúng là thật, phải tin vào chúng. Một số trong chúng là không chắc, không tương hợp với mọi điều mà chúng ta cần mẫn khám phá ra về thực tại của thế giới, đến nỗi chúng ta có thể so sánh chúng với ảo giác–nếu chúng ta quan tâm đúng đến sự khác biệt tâm lý. Chúng ta không thể đánh giá về giá trị thực tại của hầu hết chúng; giống như chúng không thể được chứng minh, vì thế chúng không thể bị bác bỏ. Chúng ta vẫn hiểu ít đến nỗi không thể tạo ra phương pháp phê phán chúng. Các điều bí ẩn về vũ trụ chỉ tự tiết lộ từ từ theo sự điều tra nghiên cứu của chúng ta; có nhiều vấn đề mà khoa học ngày nay không thể đưa ra được câu trả lời. Nhưng công việc khoa học là con đường duy nhất có thể dẫn chúng ta đến tri thức thực tại nằm ngoài chúng ta. Một lần nữa đó chỉ là ảo tưởng mong đợi bất kỳ điều gì từ khả năng trực giác và sự tự xem xét nội tâm; chúng có thể không cho chúng ta điều gì ngoài bản tường thuật chi tiết về đời sống tinh thần của riêng chúng ta (điều này khó giải thích), không bao giờ có bất kỳ thông tin nào từ các vấn đề mà học thuyết tôn giáo tìm ra, lại dễ dàng có đáp án.

Ở điểm này, người ta phải mong đợi tình cờ gặp sự phản đối. "Xem nào, nếu cả những người theo chủ nghĩa hoài nghi

ngoan cố cũng thừa nhận rằng, các xác nhận của tôn giáo không thể bị bác bỏ bởi lý trí, thì tại sao tôi lại không tin vào chúng, vì chúng có quá nhiều thứ đứng về phía chúng–truyền thống, thỏa hiệp của nhân loại, và tất cả những nguồn an ủi mà chúng cống hiến?" Thực thế, tại sao lại không? Giống như không ai có thể bị ép buộc phải tin, không ai có thể bị ép buộc phải không tin. Nhưng đừng để cho chúng ta được thỏa mãn với việc tự lừa dối mình rằng các chứng lý giống như thế dẫn chúng ta đi theo con đường tư duy đúng. Nếu đã từng có trường hợp về một lời xin lỗi không thỏa đáng, thì chúng ta có nó ở đây. Không biết là không biết; không được quyền tin bất kỳ điều gì có thể được rút ra từ đó. Trong các vấn đề khác, không một người có nhận thức nào lại cư xử quá thiếu trách nhiệm hoặc vẫn hài lòng với những lý lẽ lờ mờ như thế ủng hộ các ý kiến của ông và ủng hộ ranh giới ông kẻ ra. Chỉ trong những điều lớn nhất và thần thánh nhất ông mới tự cho phép mình làm như thế. Trong thực tế, những điều này chỉ là những cố gắng đòi hỏi chính mình hoặc người khác rằng người ta vẫn gắn chặt vào tôn giáo, khi người ta từ lâu đã tự tách mình ra khỏi nó. Ở đâu những vấn đề tôn giáo còn có liên quan, con người có khả năng phạm tội không trung thực và tội nhẹ về trí thức. Các triết gia lạm dụng ý nghĩa của lời nói cho tới khi chúng hầu như không giữ lại bất kỳ điều gì về ý nghĩa nguyên thủy của nó. Họ đưa ra tên gọi "Chúa" cho khái niệm trừu tượng mơ hồ nào đó mà họ tự tạo ra cho chính họ; khi làm thế, họ có thể trình bày trước toàn thế giới như các nhà thần luận (deists), nhưng người tin vào Chúa, và họ có thể khoác lác rằng họ đã nhận ra một khái niệm lớn hơn, thuần túy hơn về Chúa, mặc dù Chúa của họ lúc này không hơn gì cái bóng không có thực và không còn là nhân cách phi thường của các học thuyết tôn giáo nữa. Các nhà phê bình khăng khăng mô tả là "rất mộ đạo" bất kỳ ai thừa nhận ý nghĩa của tính vô nghĩa của con người hoặc tính bất lực trong diện mạo vũ trụ, mặc dù điều tạo thành yếu tính của thái độ tôn giáo thì không là cảm nhận này nhưng chỉ là bước tiếp theo sau nó, phản ứng lại điều đi tìm phương thuốc cho nó. Con người không tiến xa hơn được nhưng những mặc nhận thấp kém trong phần nhỏ mà con người mang khoác trong thế giới rộng lớn này–trái lại, con người quả là không tín ngưỡng theo nghĩa thật nhất của trần gian.

CÂU HỎI ÔN TẬP VÀ THẢO LUẬN

1. Giải thích cách Pascal sử dụng các khái niệm về hạnh phúc và bất hạnh vô hạn và hữu hạn để lập luận rằng chúng ta phải "đánh cược" là Thiên chúa hiện hữu.
2. Bạn có nghĩ rằng Thiên chúa hài lòng nếu chúng ta tin vào Chúa vì cho rằng đấy có lẽ là sự đánh cược khôn ngoan nhất?
3. Theo James, tại sao niềm tin vào Thượng đế là lãnh vực hợp pháp, chính đáng để thực hành "ý chí để tin" của chúng ta?
4. Theo quan điểm của bạn, có đúng là Thiên chúa mạc khải sự thật về điều mà James gọi là "giả thuyết tôn giáo" trước hết chỉ cho những ai tin nó?
5. Liệu có thể tiếp tục tin vào Thượng đế khi bị Freud thuyết phục theo lập luận là niềm tin của một người dựa trên sự thỏa mãn ước vọng?

SO SÁNH VÀ ĐỐI CHIẾU

1. Liệu Pascal có bị xáo động bởi lập luận của Freud cho rằng niềm tin tôn giáo là sự thỏa mãn ước vọng?
2. Nếu niềm tin tôn giáo là điều mà James gọi là "sự chọn lọc đích thật," thì sự thỏa mãn ước vọng có biện hộ niềm tin này không?

Chương 9

ĐỐI DIỆN VỚI VẤN ĐỀ SỰ ÁC

Mackie, Hick

MACKIE

J. L. Mackie sinh năm 1917 tại Sydney, Úc. Ông vào Đại học Sydney năm 1935 và đậu cử nhân năm 1938. Sau đó ông sang Anh học tại Đại học Oxford, tại đây ông được giải Cromer Greek Essay năm 1941 với tiểu luận về Heraclitus. Trong Thế Chiến II, Mackie phục vụ trong quân đội Anh tại Trung Đông và Ý, lên tới cấp đại uý. Sau thế chiến, năm 1946, ông nhận chức giáo sư triết học tại Đại học Sydney và dạy tại đây cho tới năm 1963, trừ 4 năm làm thành viên phân khoa tại Đại học Otago ở New Zealand (1955-59). Năm 1963 ông trở về Anh, và trở thành người đầu tiên giữ ghế giáo sư Triết học tại Đại học York. Năm 1967 ông trở thành một cán bộ và phụ giảng tại Đại học Oxford. Mackie được bầu làm một thành viên của Hàn lâm viện Anh năm 1974. Ông mất tại Oxford năm 1981.

Các tác phẩm của Mackie gồm Truth, Probability, and Paradox: Studies in Philosophical Logic (1973), The Content of the Universe: A Study of Causation (1974), Problems from Locke (1976), Ethics: Inventing Right and Wrong (1977), Hume's Moral Theory (1980), và The Miracle of Theism: Arguments for and against the Existence of God (xuất bản sau khi ông qua đời, 1982).

Trong bài viết năm 1955 nhan đề "Sự Ác và Sự Toàn Năng," Mackie lý luận rằng vấn đề sự ác làm cho thuyết hữu thần truyền thống không đứng vững về lô gích. Nghĩa là, sự tồn tại của sự ác trong vũ trụ không hoà hợp được với niềm tin vào một vị Thượng Đế vừa toàn năng vừa hoàn toàn nhân hậu (toàn thiện). Vì nếu chúng ta giả định một cách hợp lý rằng một vị Thượng Đế hoàn toàn tốt lành sẽ loại bỏ được sự ác theo mức độ khả năng của Thượng Đế, thì nếu Thượng Đế hiện hữu, sẽ không thể có sự ác, vì Thượng Đế, đấng có quyền năng vô hạn, đã phải loại bỏ sự ác hoàn toàn. Mackie cho rằng những nhà hữu thần nhìn ra lô gích của lý luận này nhưng đồng thời muốn giữ lại thuyết hữu thần của mình, thì có thể chọn hoặc là một giải pháp thoả đáng về lô gích, hoặc một giải pháp sai lô gích cho "vấn đề sự ác." Ông thảo luận về các dạng khác nhau của mỗi loại giải pháp.

CÁC GIẢI PHÁP THOẢ ĐÁNG CHO VẤN ĐỀ SỰ ÁC

Cách thỏa đáng lô gích cho người hữu thần để giải quyết vấn đề sự ác là phủ nhận một (hay hơn) trong ba tiền đề phát sinh ra vấn đề sự ác: Hoặc là Thượng Đế không toàn năng, hay Thượng Đế không hoàn toàn nhân lành, hay không có sự ác trong vũ trụ. Nếu Thượng Đế không toàn năng, thì Thượng Đế không thể loại bỏ sự ác cho dù ngài muốn loại trừ nó. Nếu Thượng Đế không hoàn toàn tốt lành, thì Thượng Đế có thể không muốn loại trừ sự ác. Nếu sự ác không tồn tại, thì không

có nhu cầu hoà giải sự ác với một Thượng Đế toàn năng và toàn thiện.

Phủ nhận tính toàn năng hay tính toàn thiện tuyệt đối của Thượng Đế là một giải pháp lô gích thoả đáng cho vấn đề sự ác, nhưng nó lại có nghĩa là bác bỏ học thuyết hữu thần truyền thống về bản tính Thượng Đế. Trong khi không nhà hữu thần nào muốn phủ nhận rằng Thượng Đế hoàn toàn tốt lành, một số đã chủ trương rằng Thượng Đế không đủ toàn năng để loại bỏ mọi sự ác. Các nhà hữu thần muốn đưa một giải pháp lô gích thoả đáng cho vấn đề sự ác thường chấp nhận chọn lựa thứ ba: Họ phủ nhận sự tồn tại của sự ác trên thế giới. Một dạng lý thuyết phủ nhận này phát biểu rằng sự ác là một ảo tưởng—cái chúng ta gọi là sự ác thực ra không phải sự ác. Một dạng phủ nhận khác phát biểu rằng sự ác không có hữu thể tích cực, mà chỉ là một sự thiếu hữu thể—thiếu một tính chất nào đó mà thực thể đó lẽ ra phải có. Ví dụ, mù là sự ác, nhưng sự ác này không phải một thực thể tích cực mà là sự thiếu mất một cái gì mà một người lẽ ra phải có—đó là sự sáng mắt.

CÁC GIẢI PHÁP SAI LÔ GÍCH CHO VẤN ĐỀ SỰ ÁC

Một số nhà hữu thần tìm cách duy trì chân lý của cả ba tiền đề phát sinh sự ác: Họ không muốn từ bỏ học thuyết truyền thống rằng Thượng Đế vừa toàn năng vừa hoàn toàn nhân lành, và họ cũng không muốn phủ nhận thực tại của sự ác. Tuy một số cố gắng này thoạt đầu có vẻ hợp lý, Mackie lý luận rằng khi phân tích kỹ, các lý thuyết này tỏ ra sai lầm vì chúng dẫn đến việc phủ nhận một trong ba tiền đề mà chúng khẳng định lúc đầu. Nói khác đi, các lý thuyết này *có vẻ* bảo vệ cả ba tiền đề nhưng trong thực tế thì không. Mackie xem xét chi tiết bốn luận cứ như thế.

Luận cứ thứ nhất phát biểu rằng để có sự thiện thì phải có sự ác. Nhưng điều này giới hạn quyền năng Thượng Đế, vì nó cho rằng Thượng Đế không có khả năng tạo ra sự thiện mà không đồng thời tạo ra sự ác. Hơn nữa, không thấy rõ lý do tại sao sự thiện chỉ có thể tồn tại nếu có sự tồn tại của cái đối nghịch lô gích với nó; chẳng hạn về mặt lô gích, vẫn có thể có một vật là đỏ mà không có một vật có màu đối nghịch nó. Luận cứ thứ hai cho rằng sự ác là một phương tiện cần thiết để có sự thiện. Nhưng luận cứ này cũng giống như luận cứ thứ nhất, phủ nhận tính toàn năng của Thượng Đế. Một Thượng Đế toàn năng có thể tạo ra sự thiện mà không cần sự ác để làm việc đó. Theo luận cứ thứ ba, vũ trụ xét như một toàn thể theo cách nó đang xuất hiện, với sự ác trong đó, thì tốt hơn là không có sự ác. Mackie phân tích luận cứ này dựa theo sự thiện và sự ác "cấp một," sự thiện và sự ác "cấp hai," và có thể thêm các cấp sự thiện và sự ác khác. Ông kết luận rằng luận cứ này, nếu muốn tránh một chuỗi vô hạn các cấp bậc sự thiện và sự ác, sẽ phải dẫn đến phủ nhận tiền đề ban đầu của nó rằng Thượng Đế là hoàn toàn tốt lành. Luận cứ cuối cùng cho rằng sự ác không phải do Thượng Đế nhưng do việc lạm dụng tự do của ý chí con người. Các nhà hữu thần chấp nhận giải pháp này cho rằng ý chí tự do là một quà tặng tốt lành của Thượng Đế, và một đặc tính tất yếu của quà tặng này là khả năng chọn sai. Mackie lý luận rằng giải pháp này phủ nhận tính toàn năng và toàn thiện tuyệt đối của Thượng Đế, vì Thượng Đế đã có thể tạo dựng nên con người sao cho họ luôn luôn tự do chọn sự thiện.

BÀI ĐỌC
Sự Ác và sự Toàn Năng
J. L. Mackie

Các luận cứ truyền thống về sự hiện hữu của Thượng Đế từng bị phê bình khá thấu đáo bởi các nhà triết học. Nhưng nhà thần học, nếu muốn, có thể chấp nhận

sự phê bình này. Họ có thể nhìn nhận rằng không thể nào có một chứng minh bằng lý trí về sự hiện hữu của Thượng Đế. Và họ vẫn có thể giữ lại tất cả những gì cốt yếu cho lập trường của họ bằng cách chủ trương rằng có thể biết sự hiện hữu của Thượng Đế bằng những cách khác, không nhờ chứng minh bằng lý trí. Tuy nhiên, tôi nghĩ có thể có một phê bình sâu sắc hơn qua vấn đề sự ác. Ở đây người ta có thể cho thấy rằng, không phải các niềm tin tôn giáo thiếu sự hỗ trợ của lý trí, nhưng chúng là phi lý một cách tích cực, các phần khác nhau của học thuyết thần học cơ bản không hoà hợp lô gích với nhau, khiến cho nhà thần học chỉ có thể giữ lập trường toàn thể của mình bằng một sự phủ nhận lý trí một cách cực đoan hơn là trong trường hợp trước. Họ bây giờ phải sẵn sàng để không những tin vào những gì không thể chứng minh, mà cả những gì có thể bị *chứng minh ngược lại* bởi các niềm tin khác của chính họ.

Vấn đề sự ác, theo nghĩa tôi sẽ sử dụng, chỉ là một vấn đề đối với những ai tin rằng có một Thượng Đế vừa toàn năng vừa toàn thiện. Và nó là một vấn đề lô gích, vấn đề làm sáng tỏ và hoà giải một số niềm tin: Nó không phải một vấn đề khoa học có thể giải quyết bằng các quan sát xa hơn, hay một vấn đề thực hành có thể giải quyết bằng một quyết định hay hành động. Các điểm này là hiển nhiên; tôi nhắc đến chúng chỉ vì đôi khi chúng bị các nhà thần học phớt lờ đi, thỉnh thoảng khi người ta nhắc đến vấn đề, họ đánh trống lảng bằng những nhận xét như, "Sao? Bạn có thể tự mình giải quyết vấn đề ấy không?" hay "Đây là một mầu nhiệm sẽ được mặc khải cho chúng ta sau này" hay "Sự ác là một điều phải đối diện và khắc phục, không phải chỉ để tranh cãi."

Trong dạng đơn giản nhất, vấn đề này là như sau: Thượng Đế là toàn năng; Thượng Đế là toàn thiện; nhưng có sự ác. Có vẻ có sự mâu thuẫn giữa ba mệnh đề này, vì vậy, nếu bất cứ hai mệnh đề nào trong số đó là đúng, thì mệnh đề thứ ba phải sai. Thế nhưng trong khi ấy, cả ba đều là những phần thiết yếu của đa số các lập trường thần học: Hầu như nhà thần học cùng một lúc vừa *phải* chấp nhận vừa đồng thời *không thể hợp lý* chấp nhận cả ba. (Đây không chỉ là vấn đề riêng cho các nhà hữu thần, nhưng tôi sẽ thảo luận nó trong hình thức nó biểu thị cho thuyết hữu thần thông thường.)

Tuy nhiên, sự mâu thuẫn không phát sinh ngay lập tức; để vạch ra mâu thuẫn này, chúng ta cần có thêm một số tiền đề, hay có lẽ một số qui tắc cận lô gích liên kết các từ "thiện," "ác," và "toàn năng." Các nguyên tắc thêm vào này là: thiện thì nghịch với ác khiến cho một điều thiện thì có thể luôn luôn loại bỏ một điều ác, và một vật gì toàn năng thì không có gì mà nó không làm được. Hệ quả từ các tiền đề này là: một vật toàn năng và toàn thiện thì loại bỏ sự ác hoàn toàn, và các mệnh đề nói rằng một vật toàn năng và toàn thiện tồn tại, và sự ác tồn tại, thì không hoà hợp được với nhau.

A. CÁC GIẢI PHÁP HỢP LÔ GÍCH

Vậy, một khi vấn đề này được phát biểu đầy đủ, thì rõ ràng nó có thể được giải quyết, theo nghĩa là vấn đề sẽ không phát sinh nếu người ta từ bỏ ít nhất là một trong các mệnh đề tạo ra nó. Nếu bạn sẵn sàng nói rằng Thượng Đế không hoàn toàn tốt lành, hay không hoàn toàn quyền năng, hay sự ác không tồn tại, hay sự thiện không đối nghịch với loại sự ác đang hiện diện, hay một vật toàn năng có những giới hạn mà nó không làm được, thì khi ấy vấn đề sự ác sẽ không phát sinh đối với bạn.

Do đó, có khá nhiều giải pháp thoả đáng cho vấn đề sự ác, và một số giải pháp này đã được chấp nhận, hay hầu như được chấp nhận, bởi các nhà tư tưởng khác nhau. Ví dụ, một số đã sẵn sàng phủ

nhận sự toàn năng của Thượng Đế, và đúng hơn, nhiều người đã sẵn sàng giữ lại thuật ngữ "toàn năng" nhưng hạn chế ý nghĩa của nó, ghi nhận một số điều mà một hữu thể toàn năng không làm được. Một số tác giả nói rằng sự ác là một ảo tưởng, có lẽ vì họ cho rằng toàn thể thế giới các sự vật vật chất, biến dịch, đều là một ảo tưởng, và cái chúng ta gọi là sự ác chỉ thuộc về thế giới này, hay có lẽ vì họ cho rằng mặc dù các sự vật vật chất *là* đúng như chúng ta thấy, nhưng những cái chúng ta gọi là sự ác thực ra không phải sự ác. Một số nói rằng cái chúng ta gọi là sự ác chỉ là sự thiếu tốt lành, và không có sự ác theo nghĩa là một thực tại (như đối chọi với sự thiện). Nhiều người nhất trí với Pope rằng sự bất hoà là sự hoà hợp không được hiểu đúng, và cái ác riêng rẽ là cái thiện phổ quát.[1] Tất nhiên, các quan điểm này *đúng* hay không là một vấn đề khác. Nhưng mỗi quan điểm này đều cho một giải pháp thoả đáng cho vấn đề sự ác theo nghĩa là nếu bạn chấp nhận nó, vấn đề này sẽ không nảy sinh cho bạn, mặc dù tất nhiên bạn có thể phải đối diện với các vấn đề *khác*.

Nhưng thường thì các giải pháp này chỉ *gần như* được chấp nhận. Các nhà tư tưởng nào hạn chế quyền năng của Thượng Đế, nhưng giữ lại từ "toàn năng," có thể bị nghi ngờ một cách chính đáng là trong các trường hợp khác, họ vẫn nghĩ rằng quyền năng của Thượng Đế thực sự là vô giới hạn. Những người nói rằng sự ác là một ảo tưởng cũng có thể nghĩ một cách không nhất quán rằng sự ảo tưởng này tự nó là một sự ác. Những người nói rằng "sự ác" chỉ là thiếu sự thiện cũng có thể đang nghĩ một cách thiếu nhất quán rằng sự thiếu sự thiện là một sự ác. (Nguỵ luận ở đây cũng tương tự như nguỵ luận của thuyết tự nhiên trong đạo đức học, theo đó một số người cho rằng, chẳng hạn, "sự thiện" chỉ là cái gì góp phần cho qui trình tiến hoá, và qui trình tiến hoá tự nó là sự thiện.)

Vì vậy, ngoài các giải pháp thoả đáng, chúng ta phải nhận ra những giải pháp không thoả đáng, trong đó người ta chỉ tạm thời hay không hết lòng từ bỏ một trong các mệnh đề mà cùng hợp lại chúng tạo thành vấn đề. Trong những trường hợp này, một mệnh đề được bác bỏ một cách minh nhiên, nhưng nó ngầm được khẳng định lại ở một chỗ khác trong hệ thống của họ.

B. CÁC GIẢI PHÁP SAI LẠC

Ngoài các giải pháp lưng chừng này, minh nhiên bác bỏ nhưng mặc nhiên khẳng định một trong các mệnh đề tạo thành vấn đề, có các giải pháp dứt khoát sai lạc khi chúng minh nhiên giữ tất cả ba mệnh đề, nhưng mặc nhiên bác bỏ ít là một trong các mệnh đề trong quá trình lý luận để giải quyết vấn đề sự ác.

Thực vậy, có nhiều cái được gọi là giải pháp để loại bỏ mâu thuẫn mà không từ bỏ bất cứ mệnh đề nào. Các giải pháp này phải là những nguỵ luận, như chúng ta có thể thấy ngay khi bắt đầu phát biểu vấn đề, nhưng không dễ thấy được trong mỗi trường hợp nguỵ luận nằm chính xác ở chỗ nào. Tôi gợi ý rằng trong mọi trường hợp, nguỵ luận có hình thức chung như đã gợi ý ở trên: Để giải quyết vấn đề, người ta từ bỏ một (hay có thể hơn) trong số các mệnh đề tạo thành vấn đề, nhưng sao cho nó có vẻ vẫn được giữ lại, để có thể được khẳng định trong các trường hợp khác. Đôi khi có thêm một sự rắc rối: Giải pháp được giả thiết ở lấp lửng giữa hai trong số các mệnh đề, có lúc thì khẳng định mệnh đề thứ nhất nhưng ngầm từ bỏ mệnh đề thứ hai, lúc khác thì khẳng định mệnh đề thứ hai nhưng ngầm từ bỏ mệnh đề thứ nhất. Các giải pháp nguỵ luận này thường dựa vào một sự sử dụng

(1) *Alexander Pope (1688-1744), một thi sĩ Anh, viết trong* An Essay on Man *(Thư 1, dòng 290-291): "Mọi bất hoà, là hài hoà hiểu sai; / Mọi cái Ác riêng rẽ, là cái Thiện toàn thể."*

các từ "thiện" và "ác" theo hai nghĩa khác nhau, hay dựa vào sự mập mờ về cách thức mà thiện đối lập với ác, hay "toàn năng" được hiểu với mức độ nào. Tôi đề nghị xem xét một số cái gọi là giải pháp này, và vạch ra chi tiết các nguỵ luận của chúng. Tôi cũng sẽ xét xem liệu có thể đạt được một giải pháp bằng cách sửa đổi một chút ít hay hơn các mệnh đề tạo thành vấn đề, mà vẫn có thể thoả mãn những yêu cầu cơ bản của thuyết hữu thần thông thường.

1. "Thiện không thể tồn tại mà không có Ác" hay "Ác là một đối trọng cần thiết của Thiện"

Đôi khi người ta gợi ý rằng sự ác cần thiết như một đối trọng của sự thiện, rằng nếu không có ác thì cũng không có thiện, và như thế là giải quyết được vấn đề sự ác. Đúng là nó cho thấy một câu trả lời cho câu hỏi "Tại sao phải có sự ác?" Nhưng chỉ đúng như thế khi nó xác định rõ một số mệnh đề tạo thành vấn đề.

Thứ nhất, nó đặt một giới hạn cho những gì Thượng Đế có thể làm, bằng cách nói rằng Thượng Đế *không thể* tạo ra sự thiện mà không đồng thời tạo ra sự ác, và điều này có nghĩa Thượng Đế không phải là toàn năng, hay có *một số* giới hạn cho những gì mà một vật toàn năng có thể làm. Người ta có thể trả lời rằng luôn luôn có sự giả thiết về các giới hạn ấy, và sự toàn năng không bao giờ có nghĩa là khả năng làm điều không thể được theo lô gích, và trên quan điểm hiện tại thì sự tồn tại của sự thiện mà không có sự ác là một điều không thể được theo lô gích. Thực ra, lối cắt nghĩa này về sự toàn năng có thể được chấp nhận như một sự sửa đổi cách cắt nghĩa ban đầu của chúng ta mà không bác bỏ điều gì cơ bản cho thuyết hữu thần, và một cách chung chung tôi sẽ giả thiết nó trong phần thảo luận tiếp theo. Có lẽ nó là quan điểm hữu thần phổ biến nhất, nhưng tôi nghĩ, ít ra một số nhà hữu thần đã chủ trương rằng, Thượng Đế có thể làm những điều không thể được theo lô gích. Dù sao, nhiều nhà hữu thần đã chủ trương rằng bản thân lô gích đã được tạo ra hay định ra bởi Thượng Đế, rằng lô gích là đường lối mà Thượng Đế tự mình định ra để suy nghĩ. Rõ ràng lối giải thích về lô gích này không phù hợp với quan điểm rằng Thượng Đế bị ràng buộc vào các luật tất yếu của lô gích—trừ khi một hữu thể toàn năng có thể tự ràng buộc mình, là vấn đề chúng ta sẽ bàn đến sau này khi chúng ta sang đoạn nói về Nghịch lý của sự Toàn năng. Vì vậy, giải pháp này cho vấn đề sự ác không thể được chấp nhận một cách hợp lý song song với quan điểm rằng chính lô gích được tạo ra bởi Thượng Đế.

Nhưng, thứ hai, giải pháp này phủ nhận rằng sự ác đối chọi với sự thiện theo nghĩa nguyên thuỷ của chúng ta. Nếu sự thiện và sự ác là hai thực tại đối ứng, một vật gì tốt sẽ không "loại bỏ sự ác cho tới cùng." Thực vậy, quan điểm này gợi ý rằng thiện và ác không đúng nghĩa là hai tính chất của sự vật gì cả. Có lẽ nó gợi ý rằng thiện và ác tương quan với nhau giống như lớn và nhỏ. Chắc chắn, khi từ "lớn" được dùng một cách tương đối như một sự cô đọng của "lớn hơn thế này thế kia," và "nhỏ" được dùng tương ứng như thế, thì lớn và nhỏ là hai mặt đối ứng và cái này không thể tồn tại mà không có cái kia. Nhưng theo nghĩa này lớn không phải một tính chất, cũng không phải một đặc tính nội tại của một vật; và sẽ là vô lý khi nghĩ đến một chuyển động thiên về lớn và chống lại nhỏ theo nghĩa này. Một chuyển động như thế sẽ tự huỷ diệt, vì sự lớn tương đối chỉ có thể được tăng lên bằng cách tăng đồng thời sự nhỏ tương đối. Tôi cảm thấy chắc chắn rằng, không nhà hữu thần nào sẽ hài lòng khi nhìn sự tốt lành của Thượng Đế tương tự như với điều này—như thể những gì ngài nâng đỡ không phải là cái *tốt* mà là cái *tốt hơn*, và như thể ngài có một mục đích nghịch lý rằng mọi vật phải tốt hơn các vật khác...

Người ta có thể trả lời rằng thiện và ác là những thực tại đối ứng theo cùng kiểu như phẩm tính và cái đối lập lô gích của nó: Ví dụ, tính đỏ chỉ có thể xảy ra nếu tính không-đỏ cũng xảy ra. Nhưng trừ khi sự ác chỉ là thiếu sự thiện, chúng không phải các mặt đối lập lô gích, và người ta sẽ cần lý luận thêm để chứng minh rằng chúng là các mặt đối lập giống như các mặt đối lập lô gích đích thực, giả sử có thể chứng minh được như thế. Nhưng vẫn còn nghi ngờ về sự đúng đắn của nguyên lý siêu hình[1] rằng một phẩm tính phải có một phẩm tính đối lập thực của nó: tôi cho rằng thực sự không phải không có thể rằng mọi sự phải là đỏ, chẳng hạn, rằng sự thật đơn giản là nếu mọi sự chỉ là đỏ, chúng ta sẽ không thấy đỏ, và vì vậy chúng ta không thể có từ "đỏ"; chúng ta chỉ quan sát được và đặt tên cho các phẩm tính nếu chúng có các cái đối lập thật của chúng. Nếu thế, nguyên lý rằng một hạn từ phải có một từ đối lập sẽ chỉ thuộc về ngôn ngữ hay tư tưởng của chúng ta mà thôi, và sẽ không là một nguyên lý hữu thể học, và tương tự, nguyên tắc cho rằng thiện không thể tồn tại mà không có ác sẽ không phát biểu được tính tất yếu lô gích theo kiểu mà Thượng Đế phải tuân theo...

Nhưng sau cùng, cả khi chúng ta chịu chấp nhận rằng đây *là* một nguyên lý hữu thể, nó sẽ chỉ cung cấp một giải pháp cho vấn đề sự ác nếu chúng ta sẵn sàng nói rằng, "Sự ác tồn tại, nhưng chỉ đủ sự ác để làm đối trọng cho sự thiện." Tôi nghi ngờ có nhà hữu thần nào sẽ chấp nhận điều này. Dù sao, sự đòi hỏi *hữu thể học*[2] rằng tính chất không-đỏ phải xảy ra sẽ được thoả mãn nếu toàn thể vũ trụ là đỏ, ngoại trừ một điểm nhỏ li ti, và tương tự như thế, nếu có một đòi hỏi phải có sự ác như là đối trọng với sự thiện, thì một liều lượng nhỏ của sự ác đủ để làm nhiệm vụ đối trọng ấy. Nhưng các nhà hữu thần thường không muốn cho rằng, trong mọi hoàn cảnh, mọi sự dữ xảy ra chỉ là một liều nhỏ cần thiết.

2. "Sự Ác là phương tiện cần thiết của sự Thiện"

Đôi khi người ta gợi ý rằng sự ác là cần thiết cho sự thiện không phải như một đối trọng mà như một phương tiện. Dưới hình thức đơn sơ của nó, lối nhìn này ít có khả năng là một giải pháp cho vấn đề sự ác, bởi rõ ràng nó bao hàm một sự hạn chế nghiêm trọng quyền năng Thượng Đế. Nó sẽ là một luật *nhân quả* rằng bạn không thể đạt một mục đích nào đó nếu không có một phương tiện, nên nếu Thượng Đế phải đưa sự ác vào như một phương tiện để có sự thiện, thì ngài phải lệ thuộc ít là một số luật nhân quả. Điều này chắc chắn mâu thuẫn với điều mà người hữu thần thường hiểu về sự toàn năng. Quan điểm cho rằng Thượng Đế bị giới hạn bởi luật nhân quả cũng mâu thuẫn với quan điểm cho rằng chính các luật nhân quả là do Thượng Đế làm ra, và quan điểm này được chấp nhận nhiều hơn là quan điểm tương ứng về các luật lô gích. Sự mâu thuẫn này, thực ra, sẽ được giải quyết nếu một hữu thể toàn năng có thể tự ràng buộc mình, và khả năng này còn cần phải được xét lại. Trừ khi có một câu trả lời thuận lợi cho vấn nạn này, ý tưởng rằng sự ác là một phương tiện cho sự thiện chỉ giải quyết được vấn đề sự ác bằng cách phủ nhận một trong các mệnh đề tạo ra nó, hoặc là Thượng Đế toàn năng, hoặc "toàn năng" phải được hiểu theo ý của nó.

3. "Vũ trụ có sự ác thì tốt hơn là không có sự ác"

Một giải pháp quan trọng hơn nhiều, mà thoạt nhìn có vẻ chỉ là một hình thức thay đổi của giải pháp trên, đó là sự ác có thể góp phần cho sự thiện toàn diện

---

(1) Siêu hình: *liên quan tới* siêu hình học, *là ngành của triết học nghiên cứu về bản tính cơ bản của thực tại; xem nhập đề Phần Ba của sách này.*

(2) Hữu thể học: *siêu hình học (xem ghi chú trên).*

mà trong đó có sự ác, khiến cho vũ trụ xét như một toàn thể mà có sự ác trong đó thì tốt hơn một vũ trụ không có sự ác. Giải pháp này có thể triển khai theo một trong hai cách. Nó có thể được bênh vực bởi một sự loại suy về thẩm mỹ, bởi sự kiện là các sự tương phản làm nổi bật cái đẹp, ví dụ, trong một bản nhạc, có thể có những chỗ nghịch âm làm tăng thêm vẻ đẹp cho toàn thể bản nhạc. Một cách khác có thể được xét trong tương quan với khái niệm về sự tiến bộ, tổ chức tốt nhất có thể có của vũ trụ sẽ không ở trạng thái tĩnh, nhưng tiến triển, và sự khắc phục cái ác bằng cái thiện thực sự là một điều hay hơn là một sự thiện giữ quyền tối thượng vĩnh viễn không bị sự thách đố nào.

Trong cả hai trường hợp, giải pháp này thường bắt nguồn từ giả định rằng sự ác mà gây ra vấn đề sự ác thì chủ yếu là cái được gọi là sự ác thể lý, nghĩa là sự đau đớn. Trong mô tả khá lấp lửng của Hume về vấn đề sự ác, các cái ác mà ông nhấn mạnh là đau đớn và bệnh tật, và những người trả lời ông đều lý luận rằng, sự tồn tại của đau đớn và bệnh tật làm phát sinh sự cảm thông, ân cần, anh hùng, và các nỗ lực ngày càng thành công của các bác sĩ để khắc phục các sự ác này. Thực ra, các nhà hữu thần thường nắm lấy cơ hội này để tố cáo những người nhấn mạnh vấn đề sự ác là có một quan điểm thấp hèn, duy vật về thiện và ác, khi đồng hoá nó với khoái lạc và đau khổ, và làm ngơ đối với các sự thiện tinh thần hơn mà có thể phát sinh trong cuộc chiến chống lại các cái ác.

Nhưng chúng ta hãy xem xét vấn đề ở đây một cách chính xác. Chúng ta hãy gọi đau đớn và khốn khổ là "sự ác cấp một" hay "sự ác (1)." Cái tương phản với nó, đó là khoái lạc và hạnh phúc, sẽ gọi là "sự thiện cấp một" hay "sự thiện (1)." Phân biệt với nó là "sự thiện cấp hai" hay "sự thiện (2)," phần nào phát sinh trong một hoàn cảnh phức tạp, trong đó sự ác (1) là một yếu tố tất yếu—tất yếu lô gích, không chỉ tất yếu nhân quả. (Nó phát sinh chính xác *thế nào* thì không quan trọng: trong hình thức thô sơ nhất của giải pháp này, sự thiện (2) chỉ là sự làm tăng hạnh phúc bằng sự tương phản với khốn khổ; trong các hình thức khác, nó bao gồm sự cảm thông với đau khổ, anh hùng khi đối diện nguy hiểm, và sự giảm dần sự ác cấp một và tăng dần sự thiện cấp một). Người ta cũng giả thiết rằng sự thiện cấp hai quan trọng hơn sự thiện hay sự ác cấp một, đặc biệt nó vượt hẳn sự ác cấp một mà nó hàm chứa.

Đây là một cố gắng tinh vi để giải quyết vấn đề sự ác. Nó bênh vực sự tốt lành và toàn năng của Thượng Đế dựa trên cơ sở đây là thế giới tốt nhất trong các thế giới có thể hiện hữu, vì nó bao gồm các sự thiện cấp hai quan trọng, nhưng nó cũng nhìn nhận rằng các cái ác thực sự, ác cấp một, cũng tồn tại. Nhưng nó vẫn còn chấp nhận rằng thiện và ác đối lập với nhau không? Rõ ràng là không, theo nghĩa chúng ta đã đặt ra ban đầu: Thượng Đế không có ý loại bỏ sự ác nói chung. Ngược lại, chúng ta có một khuôn mẫu sửa đổi, phức tạp hơn. Sự thiện cấp một (ví dụ, hạnh phúc) *tương phản với* sự ác cấp một (ví dụ, sự khốn khổ): Hai cái này đối lập nhau một cách khá máy móc; một số sự thiện cấp hai (ví dụ, lòng nhân hậu) tìm cách tăng tối đa sự thiện cấp một và giảm tối đa sự ác cấp một; nhưng sự tốt lành của Thượng Đế không phải là điều này, nó là ý muốn tăng tối đa sự thiện *cấp hai*. Vì vậy, chúng ta có thể gọi sự thiện của Thượng Đế là một mẫu mực của sự thiện cấp ba, hay sự thiện (3). Trong khi lối giải thích này khác với lối giải thích ban đầu của chúng ta, nó có thể được coi như một sự cải tiến lối giải thích ấy, để cho một mô tả chính xác hơn về cách thức mà sự thiện đối lập với sự ác, và để nhất quán với lập trường hữu thần cơ bản.

Tuy nhiên, có thể có mấy vấn nạn cho giải pháp này.

Thứ nhất, một số người có thể lý luận rằng các đức tính như nhân hậu—huống hồ là sự thiện cấp ba tạo ra lòng nhân hậu—chỉ có một giá trị phát sinh, chúng không phải những loại sự thiện cao hơn, mà chỉ là những phương tiện cho sự thiện (1), nghĩa là, cho hạnh phúc, khiến sẽ là vô lý nếu Thượng Đế duy trì sự tồn tại của sự ác để làm phát sinh các nhân đức như nhân hậu, anh hùng, v.v...

Thứ hai, hệ quả từ giải pháp này là Thượng Đế không phải là nhân hậu hay cảm thông theo nghĩa chúng ta hiểu: Ngài không quan tâm tới việc giảm sự ác (1), nhưng chỉ quan tâm tăng sự thiện (2); và hệ quả này có thể là một kết luận khó chấp nhận đối với một số nhà hữu thần.

Nhưng, thứ ba, vấn nạn quyết định là vấn nạn sau đây. Phân tích của chúng ta cho thấy rõ có sự tồn tại của một sự ác *cấp hai*, một sự ác (2) tương phản với sự thiện (2), như sự ác (1) tương phản với sự thiện (1). Điều này sẽ bao gồm sự ác ý, tàn bạo, nhẫn tâm, hèn nhát, và các tình trạng trong đó sự thiện (1) giảm đi và sự ác (1) tăng lên. Và cũng như sự thiện (1) được coi là loại sự thiện quan trọng, loại sự thiện mà Thượng Đế quan tâm vun trồng, thì cũng thế, sự ác (2) sẽ là loại sự ác quan trọng, sự ác mà Thượng Đế muốn loại trừ, nếu ngài là toàn năng và toàn thiện. Thế nhưng rõ ràng sự ác (2) tồn tại, và trong thực tế hầu hết những người hữu thần (trong các trường hợp khác) đều nhấn mạnh sự tồn tại của sự ác (2) hơn là sự tồn tại của sự ác (1). Vì vậy, chúng ta phải phát biểu vấn đề sự ác theo loại sự ác (2), và với hình thức này thì giải pháp đang nói tới đây là vô ích.

Có thể tìm cách sử dụng lại giải pháp này ở một bình diện cao hơn, để giải thích sự tồn tại của sự ác (2); thực ra, giải pháp chính tiếp theo mà chúng ta sẽ xem xét sẽ làm công việc này, nhờ sự trợ giúp của một vài khái niệm mới. Ví dụ, chúng ta khó có thể nói rằng sự thiện thực sự quan trọng là sự thiện (3), như sự gia tăng lòng nhân hậu tương ứng với sự độc ác, là đòi hỏi lô gích phải có để có sự ác cấp hai. Nhưng cả khi sự ác (2) có thể được cắt nghĩa theo cách này, thì khá rõ là sẽ có các sự ác cấp ba tương phản với sự thiện cấp ba này; và thế là chúng ta cứ phải đi ngược về một chuỗi vô hạn, trong đó giải pháp cho một vấn đề sự ác, được phát biểu theo sự ác (n), cho thấy sự tồn tại của một sự ác ($n+1$), và lại có một vấn đề tiếp theo cần được giải quyết.

4. "Sự Ác là do ý chí tự do của con người"

Có lẽ giải pháp quan trọng nhất được đề nghị cho vấn đề sự ác là không gán nguồn gốc sự ác cho Thượng Đế, mà cho các hành động độc lập của con người, được giả thiết là được Thượng Đế ban cho ý chí tự do. Giải pháp này có thể kết hợp với giải pháp trước: Sự ác cấp một (ví dụ, đau đớn) có thể được biện minh như một yếu tố tất yếu lô gích trong sự thiện cấp hai (ví dụ, cảm thông), trong khi sự ác cấp hai (ví dụ, độc ác) không thể *biện minh*, nhưng được gán cho con người sao cho Thượng Đế không thể bị coi là chịu trách nhiệm về nó. Kiểu kết hợp này tránh được phê bình thứ ba của tôi về giải pháp trước.

Giải pháp ý chí tự do cũng bao gồm giải pháp trước ở một bình diện cao hơn. Để cắt nghĩa tại sao một Thượng Đế toàn thiện dã cho con người ý chí tự do mặc dù nó có thể dẫn tới một số sự ác quan trọng, phải lý luận rằng xét một cách toàn thể thì con người hành động tự do và đôi khi sai lầm thì tốt hơn để họ là những người máy vô tội, hành động đúng theo một cách thức hoàn toàn tất định. Nghĩa là bây giờ tự do được coi như một sự thiện cấp ba, và như là có giá trị hơn các sự thiện cấp hai (như cảm thông và anh hùng), và người ta giả thiết rằng các sự ác cấp hai, như độc ác, là những sự ác đi kèm theo tự do một cách tất yếu về lô gích, giống như sự đau khổ là

một điều kiện tất yếu lô gích đi trước sự cảm thông.

Tôi nghĩ giải pháp này không thoả đáng, chủ yếu vì sự thiếu nhất quán của nó trong khái niệm về tự do của ý chí. Nhưng tôi không thảo luận đề tài này chi tiết ở đây, tuy nhiên một số phê bình của tôi cũng sẽ đụng đến nó.

Thứ nhất, tôi phải đặt dấu hỏi cho giả thiết rằng các sự ác cấp hai đi kèm theo tự do một cách tất yếu lô gích. Tôi phải hỏi câu này: Nếu Thượng Đế đã tạo dựng nên con người với ý chí tự do khiến họ khi thì thích điều thiện khi thì thích điều ác, vậy tại sao ngài đã không thể dựng nên con người khiến cho họ luôn luôn tự do chọn điều thiện? Nếu việc con người có thể đôi khi hay nhiều khi tự do chọn điều tốt là một sự kiện không mâu thuẫn lô gích, thì cũng không thể là một mâu thuẫn lô gích nếu họ có thể luôn luôn chọn điều tốt. Như thế, Thượng Đế không phải đối diện với việc chọn lựa giữa việc làm ra những người máy vô tội và việc làm ra những con người có ý chí tự do và có khả năng đôi khi làm sai; rõ ràng đối với ngài khả năng tốt hơn là làm ra những con người sẽ hành động tự do nhưng luôn luôn làm đúng. Hiển nhiên, việc ngài không lợi dụng khả năng chọn lựa này là không phù hợp với tính toàn năng và toàn thiện của ngài.

Nếu người ta trả lời rằng vấn nạn này vô lý, rằng việc làm ra những chọn lựa sai là điều tất yếu lô gích cho tự do, thì có vẻ như "tự do" ở đây phải hiểu là sự ngẫu nhiên hay vô định hoàn toàn, bao gồm sự ngẫu nhiên liên quan tới các chọn lựa giữa thiện và ác—nói khác đi, các chọn lựa và các hành động theo sau của con người chỉ có thể là "tự do" nếu chúng không bị quyết định bởi tính cách của họ. Chỉ với giả thiết này Thượng Đế mới thoát được trách nhiệm về các hành động của con người; vì nếu ngài đã làm ra họ như thế, nhưng đã không quyết định các chọn lựa sai của họ, thì đó chỉ là vì các chọn lựa sai không được quyết định bởi con người như thực chất của họ. Nhưng nếu tự do là sự ngẫu nhiên, làm thế nào nó có thể là một đặc trưng của *ý chí*? Hơn nữa, làm sao nó có thể là sự thiện quan trọng nhất? Các chọn lựa tự do sẽ có công lao gì nếu đó là các hành động ngẫu nhiên không bị định đoạt bởi bản tính của chủ thể hành động.

Tôi kết luận rằng để làm cho giải pháp này được chấp nhận, phải dùng lẫn lộn hay nghĩa khác nhau của "tự do," một nghĩa biện minh quan điểm rằng tự do là một sự thiện cấp ba, giá trị hơn các sự thiện khác mà không có nó, và một nghĩa khác, là sự ngẫu nhiên hoàn toàn, để tránh cho chúng ta khỏi qui trách cho Thượng Đế đã quyết định làm con người khiến cho họ đôi khi làm sai, trong khi ngài đã có thể tạo ra họ để luôn luôn làm đúng.

Phê bình này đủ để bác bỏ giải pháp nói trên. Tuy nhiên, giải pháp này có thể được chấp nhận nếu nó cho rằng Thượng Đế đã tạo dựng con người tự do đến nỗi họ *không thể* kiểm soát ý chí của họ.

Điều này dẫn chúng ta tới cái mà tôi gọi là Nghịch lý của sự Toàn năng: Một hữu thể toàn năng có thể làm ra những vật mà sau đó nó không thể kiểm soát không? Hay, một câu hỏi tương đương, một hữu thể toàn năng có thể làm ra những luật để rồi những luật đó ràng buộc chính nó không?

Rõ ràng đây là một nghịch lý: Các câu hỏi này không thể trả lời thoả đáng hoặc là bằng khẳng định hay bằng phủ định. Nếu chúng ta trả lời "Có," hệ quả sẽ là, nếu Thượng Đế thực sự làm ra những vật mà ngài không thể kiểm soát, hay làm ra những luật sẽ ràng buộc chính ngài, thì ngài không còn toàn năng một khi ngài đã làm ra chúng; lúc đó có những cái mà ngài không thể làm. Sẽ hoàn toàn có nghĩa khi nói rằng một người thợ máy đã làm ra một cái máy mà nó không thể

kiểm soát. Nếu có khó khăn nào trong câu hỏi, khó khăn đó hệ tại khái niệm về chính sự toàn năng...

Trước khi gợi ý một giải pháp cho nghịch lý này, tôi muốn vạch ra rằng có một sự nghịch lý tương tự, đó là Nghịch lý về Quyền tối thượng. Một quyền lập pháp tối thượng có thể làm một luật hạn chế quyền lập pháp tương lai của chính nó không? Ví dụ, quốc hội Anh có thể làm một luật cấm mọi quốc hội trong tương lai xã hội hoá ngành ngân hàng, và cũng cấm huỷ bỏ luật này trong tương lai hay không? Hay quốc hội Anh, khi nắm quyền tối thượng ở Úc năm 1889, có thể thông qua một luật, hay một bộ luật làm cho nó không còn quyền tối thượng vào năm 1933 hay không? Một lần nữa, trả lời khẳng định hay phủ định cho các câu hỏi này đều không thoả đáng... Chúng ta có thể giải quyết nghịch lý này theo cách sau đây. Chúng ta phải phân biệt giữa các luật cấp một, nghĩa là các luật chi phối các cá nhân và tập thể không thuộc ngành lập pháp; và các luật cấp hai, nghĩa là các luật về luật, các luật chi phối chính hệ thống lập pháp. Tương ứng với các cấp luật, chúng ta phải phân biệt hai cấp quyền tối thượng, quyền tối thượng cấp một (quyền tối thượng (1)), là quyền vô giới hạn để làm các luật cấp một, và quyền tối thượng cấp hai (quyền tối thượng (2)), là quyền vô giới hạn để làm các luật cấp hai. Nếu chúng ta nói rằng quốc hội là tối thượng, có thể chúng ta muốn nói rằng mọi quốc hội ở mọi thời đều có quyền tối thượng (1), hay chúng ta có thể muốn nói rằng hiện tại quốc hội có cả quyền tối thượng (1) và quyền tối thượng (2), nhưng chúng ta không thể không mâu thuẫn khi muốn nói rằng quốc hội hiện tại có quyền tối thượng (2) và mọi quốc hội mọi thời có quyền tối thượng (1), vì nếu quốc hội hiện tại có quyền tối thượng (2), nó có thể sử dụng quyền này để tước bỏ quyền tối thượng (1) của các quốc hội tương lai. Điều mà nghịch lý cho thấy là chúng ta không thể gán cho bất cứ một cơ chế pháp luật tiếp nối nào một quyền tối thượng bao gồm cả hai nghĩa.

Sự tương tự giữa sự toàn năng và quyền tối thượng cho thấy Nghịch Lý về sự Toàn Năng có thể được giải quyết một cách tương tự. Chúng ta phải phân biệt giữa sự toàn năng cấp một (toàn năng (1)), nghĩa là quyền hành động vô giới hạn; và sự toàn năng cấp hai (toàn năng (2)), nghĩa là quyền vô giới hạn để xác định các vật sẽ có những quyền hành động nào. Sau đó, chúng ta có thể nói một cách nhất quán rằng Thượng Đế luôn luôn có sự toàn năng (1), nhưng nếu thế, không một hữu thể nào ở một thời nào có quyền hành động độc lập với Thượng Đế. Hay chúng ta cũng có thể nói rằng Thượng Đế đã có một thời có sự toàn năng (2), và ngài đã sử dụng nó để gán các quyền hành động độc lập cho một số vật, khiến từ đó Thượng Đế không còn có sự toàn năng (1) nữa. Nhưng nghịch lý cho thấy là chúng ta không thể nào một cách nhất quán gán cho bất cứ một hữu thể tiếp nối nào sự toàn năng theo nghĩa bao gồm cả hai.

Một giải pháp chọn lựa khác cho nghịch lý này là đơn giản phủ nhận rằng Thượng Đế là một hữu thể tiếp nối, và có thể gán một thời gian nào cho các hành động của Thượng Đế. Nhưng theo giả thiết này, chúng ta không thể gán một nghĩa nào cho khẳng định rằng Thượng Đế đã làm ra con người có ý chí tự do đến nỗi ngài không thể kiểm soát nó. Nghịch lý về sự Toàn năng có thể tránh được bằng cách đặt Thượng Đế ra ngoài thời gian, nhưng không thể cứu vãn giải pháp cho vấn đề sự ác theo cách này, và cũng không thể cho rằng một vị Thượng Đế toàn năng *tự ràng buộc mình* bởi các luật lô gích hay nhân quả.

KẾT LUẬN

Trong số các giải pháp dề nghị cho vấn đề sự ác, không giải pháp nào đứng

vững trước phê bình. Có thể có các giải pháp khác cần được xem xét, nhưng bài nghiên cứu này gợi ý rằng không một giải pháp thoả đáng nào cho vấn đề sự ác mà không sửa đổi ít là một trong các mệnh đề thành phần của vấn đề khiến nó ảnh hưởng nghiêm trọng tới cái cốt yếu của lập trường hữu thần.

Ngoài vấn đề sự ác, Nghịch lý về sự Toàn năng đã cho thấy sự toàn năng của Thượng Đế trong mọi trường hợp phải được giới hạn cách này hay cách khác, và sự toàn năng tuyệt đối không thể gán cho bất cứ hữu thể nào tiếp nối trong thời gian. Và nếu Thượng Đế và các hành động của ngài không ở trong thời gian, liệu sự toàn năng, hay quyền lực nào đó, có thể được gán một cách có ý nghĩa cho ngài hay không?

Hick

John Hick sinh năm 1922 tại Scarborough, nước Anh. Ông đậu thạc sĩ triết học tại Đại học Edinburgh năm 1948, và hai năm sau đậu tiến sĩ tại Đại học Oxford. Năm 1956 ông sang Hoa Kỳ, tại đây ông giảng dạy tại Đại học Cornell trong 3 năm và Đại Chủng viện Thần học Princeton trong 5 năm. Trở về Anh năm 1964, ông dạy tại Đại học Cambridge 3 năm rồi được bổ nhiệm chức Giáo sư H. G. Wood về Thần học tại Đại học Birmingham. Từ 1982 tới khi ông nghỉ hưu, 1992, Hick giữ chức Giáo sư Danforth về Triết học Tôn giáo và Giám đốc của Chương trình Blaisdell về các Tôn giáo và Văn hoá Thế giới tại Claremont Graduate School ở California. Ông hiện sống ở Birmingham, Anh, tại đây ông là Hội viên của Viện Nghiên Cứu Cao Cấp về Nhân văn tại Đại học Birmingham.

Các tác phẩm của Hick gồm *Faith and Knowledge* (1957; 1966), *Philosophy of Religion* (1963; 1990), *Evil and the God of Love* (1966; 1977), *Arguments for the Existence of God* (1971), *God and the Universe of Faiths* (1973; 1993), *God has Many Names* (1980), *Problems of Religious Pluralism* (1985), *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent* (1989; dựa trên các Bài Giảng của ông về Gifford, từ 1986-1987 tại Đại học Edingburgh), và *The Metaphor of God Incarnate* (1993).

Trong chương này về vấn đề sự ác trong tác phẩm *Triết Học Tôn Giáo* của ông, Hick trình bày hai giải đáp của Kitô giáo cho vấn đề sự ác: lý thuyết của Augustine (354-430) và một lý thuyết do chính Hick triển khai dựa trên giải thích của Irenaeus (khoảng 130-202) về bài mô tả cuộc sáng tạo trong Sách Sáng Thế. Hick sử dụng thuật ngữ *theodicy* (*thần lý học*) để mô tả các lý thuyết này. Thuật ngữ này (*theodicy*) phát xuất từ hai từ Hi Lạp *theos* (Thượng Đế) và *dike* ("luật, quyền"), nghĩa là một cố gắng hoà giải sự tồn tại của sự ác với sự tồn tại của Thượng Đế.

THẦN LÝ HỌC AUGUSTINE

Augustine cho rằng Thượng Đế là toàn thiện và vì thế mọi sự Thượng Đế tạo dựng đều là tốt lành. Sự ác không phải một thực thể tích cực, mà là một sự *thiếu* hữu thể. Mọi sự đều tốt lành theo mức độ nó *hiện hữu*, và chỉ là xấu theo mức độ nó thiếu các đặc tính phải có của nó. Trở lại với ví dụ chúng ta đã dùng khi thảo luận việc Mackie bác bỏ lý thuyết về sự thiếu hữu thể này, tật mù không phải một sự vật mà một người có, mà là sự thiếu mất một đặc tính mà một người hoạt động đầy đủ phải có. Sự thiếu mất này đã xảy ra như thế nào? Theo Augustine, chúng xảy ra khi các thiên thần và loài người lạm dụng ý chí tự do của mình và rời bỏ Thượng Đế để đến với các vật kém tốt lành hơn. Tóm lại, "Mọi sự ác đều hoặc là tội hoặc là hình phạt của tội."

Hick cho thấy một phê bình cơ bản về thần lý học của Augustine là, một Thượng Đế toàn năng và toàn thiện lẽ ra đã phải làm một cuộc tạo dựng hoàn hảo, trong đó các thiên thần và loài người cũng như môi trường của họ phải hoàn toàn không

có khuyết điểm. Và trong một thế giới hoàn hảo, thì cả thiên thần lẫn loài người đều đã không phạm tội. Vì thế, rốt cuộc có vẻ như Thượng Đế phải chịu trách nhiệm về sự ác trong vũ trụ, và do đó ngài không phải hoàn toàn tốt lành.

THẦN LÝ HỌC IRENAEUS

Sách Sáng Thế nói rằng Thượng Đế đã tạo dựng loài người "theo hình ảnh ngài và giống như ngài" (St 1:26). Irenaeus hiểu điều này chỉ về hai giai đoạn của việc tạo thành loài người. Khi Thượng Đế lần đầu tiên sáng tạo ra con người, Thượng Đế làm ra họ theo *hình ảnh* Thượng Đế—như những động vật thông minh nhưng chưa trưởng thành và còn có thể tăng trưởng về đạo đức và thiêng liêng. Nhưng bây giờ loài người đã tiến tới giai đoạn tạo thành thứ hai: Qua các chọn lựa tự do của chúng ta, chúng ta có thể đạt sự trưởng thành đạo đức và thiêng liêng, và vì vậy được biến đổi để trở nên *giống* Thượng Đế—nghĩa là, trở thành "con cái Thượng Đế." Hick xây dựng trên lý thuyết về hai giai đoạn tạo thành của Irenaeus để khai triển một thần lý học khác.

Trong thần lý học Irenaeus, sở dĩ có sự ác trong thế giới là vì mục đích của Thượng Đế khi sáng tạo không phải là làm ra một nơi ở hoàn toàn tiện nghi cho những con người hoàn toàn trưởng thành, nhưng đặt các tạo vật có lý trí với một tiềm năng phát triển con người vào trong một môi trường không hoàn hảo để trong đó họ có thể đạt tới sự trưởng thành, qua việc tự do chọn lựa các giải đáp cho các khó khăn họ gặp. Chúng ta đang ở giai đoạn thứ hai của cuộc tạo dựng theo Irenaeus, là giai đoạn chúng ta có cơ hội để trở thành con cái Thượng Đế nhờ các chọn lựa của chúng ta. Thượng Đế không có ý đặt chúng ta trong một vườn địa đàng đầy khoái lạc, nơi không có cơ hội để phát triển đạo đức và thiêng liêng, nhưng đặt chúng ta trong một thế giới không hoàn hảo để cung cấp cho chúng ta một môi trường để "tạo dựng linh hồn." Trong thần lý học Irenaeus, Hick giải thích, "thế giới chúng ta, với các góc cạnh gồ ghề, là khung cảnh trong đó diễn ra giai đoạn thứ hai và vất vả hơn của quá trình sáng tạo." Tuy nhiên, Hick nhìn nhận rằng, để một thần lý học Irenaeus trở thành hoàn toàn thoả đáng, cần phải giả thiết có đời sau—và cho dù có đời sau, người ta vẫn có thể vấn nạn rằng lẽ nào một vị Thượng Đế hoàn toàn tốt lành lại làm ra một quá trình tạo dựng linh hồn quá đau khổ như thế.

BÀI ĐỌC
Triết Học Tôn Giáo
John Hick

CHƯƠNG 4. VẤN ĐỀ SỰ ÁC

Thần lý học Augustine

Câu trả lời chính của truyền thống Kitô giáo cho vấn đề sự ác được trình bày bởi thánh Augustine (354-430) và là lập trường của phần lớn các tác giả Kitô giáo qua nhiều thế kỷ, mặc dù nó bị chỉ trích trong thời gian gần đây. Nó bao gồm cả các triển tư tưởng triết học lẫn thần học. Lập trường triết học chính là ý tưởng về bản chất tiêu cực hay thiếu hữu thể của sự ác. Augustine vững vàng theo niềm tin của Do thái-Kitô giáo rằng vũ trụ là *tốt*-nghĩa là, vũ trụ là tạo vật của một vị Thượng Đế tốt lành vì một mục đích tốt lành. Theo Augustine, có vô vàn những điều tốt lành đa dạng và ở các mức độ khác nhau; tuy nhiên, bất cứ vật gì có hữu thể thì đều là tốt theo cách thức và mức độ riêng của nó, trừ khi nó trở nên hư hỏng hay bị huỷ hoại. Sự ác-dù là một ý chí xấu, một tình trạng đau khổ, hay một sự rối loạn hay hư hỏng trong thiên nhiên-không hề là do Thượng Đế tạo ra nó như thế, mà là quá trình trở nên xấu của một vật tự bản chất là tốt. Augustine lấy tật mù làm ví dụ. Mù không phải là một 'sự vật'. Sự vật duy nhất liên quan tới mù là mắt, nhưng mắt

tự bản chất là tốt; sự ác của tật mù hệ tại sự thiếu chức năng hoạt động đúng của mắt. Tổng quát hóa thành một nguyên tắc, Augustine chủ trương rằng sự ác luôn luôn hệ tại sự rối loạn hoạt động của một vật gì tự bản chất vốn là tốt.

Cho nên, vũ trụ nguyên thuỷ khi phát sinh từ bàn tay của Thượng Đế là một sự hài hoà hoàn hảo diễn tả ý định sáng tạo của Thượng Đế. Nó là một trật tự các mức độ hữu thể cao hơn và thấp hơn, mỗi hữu thể đều tốt theo vị trí của nó. Vậy thì sự xấu đã phát sinh thế nào? Nó phát sinh ban đầu ở các loại hữu thể có ý chí tự do trong vũ trụ: ý chí tự do của các thiên thần và của loài người. Một số thiên thần rời bỏ Sự Thiện tuyệt đối là Thượng Đế, để tìm đến các sự thiện kém hơn, và do đó nổi loạn chống lại Tạo Hóa của chúng; rồi đến lượt chúng cám dỗ người đàn ông và đàn bà đầu tiên làm cho họ sa ngã. Sự sa ngã của thiên thần và loài người là nguồn gốc của sự ác luân lý hay tội. Các sự ác tự nhiên của bệnh tật, động đất, bão táp, v.v... . là hậu quả do hình phạt của tội, vì loài người được tạo dựng để cai quản trái đất, và sự sa ngã này của loài người làm cho toàn thể thiên nhiên bị hư hỏng. Vì vậy, Augustine có thể nói, "Mọi sự ác đều là tội hay hình phạt của tội."...

Thuyết thần lý của Augustine đạt được ý định của nó là làm cho tạo hóa hoàn toàn không chịu trách nhiệm gì về sự tồn tại của sự ác bằng cách trút trách nhiệm đó lên tạo vật. Sự ác bắt nguồn từ việc lạm dụng tự do bằng một hành vi bi thảm, có ảnh hưởng hoàn vũ, trong tiền sử của nhân loại-một hành vi đã được biểu trưng trước kia trong thế giới thần linh bằng sự sa ngã khó hiểu của một số thiên thần, mà thủ lĩnh là Satan, Địch thủ của Thượng Đế.

Vào thời cận đại, thuyết thần lý này đã bị phê bình bởi nhà phê bình lớn nhất là nhà thần học nổi tiếng người Đức Friedrich Schleiermacher (1768-1834).

Phê bình cơ bản nhắm vào ý tưởng rằng một vũ trụ mà Thượng Đế đã tạo dựng với quyền năng tuyệt đối, để nó trở thành đúng như Thượng Đế muốn, không có bất cứ sự ác nào, nhưng vũ trụ đó đã đi sai ý định của Thượng Đế. Đúng là các tạo vật tự do của vũ trụ này có khả năng tự do sa ngã. Tuy nhiên, vì chúng có bản chất hoàn hảo một cách hữu hạn, không có một khuyết điểm hay dấu vết sự ác nơi chúng, và vì chúng sống trong một môi trường hoàn hảo một cách hữu hạn, nên trong thực tế chúng sẽ không bao giờ rơi vào tội lỗi. Vì vậy sẽ là tự mâu thuẫn khi cho rằng một tạo vật hoàn hảo lại có thể đi sai một cách ngẫu nhiên và không có nguyên nhân. Nói thế không khác gì nói sự ác tự phát sinh từ hư vô! Điều đáng lưu ý là chính Augustine, khi ông được hỏi tại sao một số thiên thần sa ngã trong khi một số khác vẫn trung thành, ông đã phải kết luận rằng "Vì vậy, các thiên thần này hoặc là nhận được ân sủng tình yêu của Thượng Đế ít hơn các thiên thần trung thành; hay là nếu cả hai nhận được cùng sự tốt lành như nhau, thì trong khi số thiên thần sa ngã là do ý chí xấu của họ, số thiên thần trung thành được Thượng Đế nâng đỡ nhiều hơn, nên đã đạt tới đỉnh cao của hạnh phúc khiến từ đó họ chắc chắn sẽ không bao giờ sa ngã."

Phê bình cơ bản cho rằng một tạo vật hoàn hảo sẽ không bao giờ làm xấu và nếu trong thực tế nó có làm xấu thì trách nhiệm cuối cùng phải gán cho người tạo dựng nên nó-vì "Muốn đổ lỗi thì phải đổ lỗi cho nó!"...

Thần lý học Irenaeus

Ngay từ trước thời của Augustine, đã từng có một giải đáp khác cho vấn đề sự ác được trình bày trong truyền thống Kitô giáo đang phát triển. Giải đáp này có cơ sở trong tư tưởng của các Giáo Phụ nói tiếng Hi Lạp thời kỳ đầu, có lẽ người quan trọng nhất là Thánh Irenaeus (khoảng năm 130 – 202 C.N.). Ông phân biệt hai

giai đoạn của cuộc sáng tạo loài người. Trong giai đoạn thứ nhất, loài người xuất hiện như những động vật trí khôn được phú bẩm khả năng phát triển vô hạn về đạo đức và thiêng liêng. Họ không phải là những Adam và Evà hoàn hảo trước khi sa ngã của truyền thống Augustine, nhưng là những tạo vật chưa trưởng thành, khởi đầu của một tiến trình tăng trưởng lâu dài. Trong giai đoạn thứ hai của việc sáng tạo loài người, bây giờ đang diễn ra, họ dần dần được biến đổi qua các sự đáp ứng tự do của chính họ từ các động vật người sang thành các "con cái Thượng Đế." (Chính Irenaeus mô tả hai giai đoạn như là nhân loại được tạo dựng trước tiên theo "hình ảnh" của Thượng Đế và sau đó trở nên "giống" Thượng Đế—ám chỉ đoạn sách Sáng Thế 1: 26).

Nếu chúng ta hỏi tại sao loài người đã phải được tạo dựng ban đầu là những tạo vật chưa trưởng thành và khiếm khuyết thay vì như một loài tạo vật hoàn hảo, câu trả lời tập trung vào giá trị tích cực của tự do con người. Hai suy tư hỗ trợ cho nhau có thể được xét đến ở đây. Một dựa trên phán đoán trực giác rằng một sự tốt lành của con người được thể hiện qua việc làm các chọn lựa đạo đức tự do và có trách nhiệm, trong những hoàn cảnh khó khăn và cám dỗ thực sự, thì có giá trị nội tại cao hơn là một sự tốt lành đã được cho sẵn khi tạo dựng, mà không có sự tham dự tự do của con người. Trực giác này cho thấy sự tạo dựng loài người, không ở trong trạng thái hoàn hảo, mà ở trong một trạng thái bất toàn nhưng từ đó có thể tiến tới một sự nhân hoá hoàn toàn qua các cố gắng đạo đức.

Suy tư thứ hai là, nếu loài người, đàn ông và đàn bà, đã được tạo dựng ngay từ ban đầu trong sự hiện diện trực tiếp của Thượng Đế (đấng là vô hạn về sự sống, quyền năng, tốt lành, và thông minh), thì loài người đã không có sự tự do đích thực trong quan hệ với Tạo Hoá của mình. Để trở nên các hữu thể có nhân cách đầy đủ và hoàn toàn tự do về đạo đức, họ đã được tạo dựng cách xa Thượng Đế—không phải về khoảng cách không gian, mà về khoảng cách tri thức, một khoảng cách về chiều kích hiểu biết. Họ được hình thành ở trong và như một thành phần của một vũ trụ tự trị trong đó Thượng Đế không hoàn toàn hiển hiện nhưng có thể nhận biết được ngài qua sự đáp trả tự do của đức tin. Như thế tình huống loài người là một sự giằng co giữa tính ích kỷ tự nhiên của bản năng sinh tồn, và tiếng gọi của cả đạo đức và tôn giáo để vượt lên trên tính qui ngã của mình. Trong khi thần học Augustine nhìn sự hoàn hảo của chúng ta như nằm trong một quá khứ xa xăm, trong một trạng thái nguyên thuỷ đã bị phá vỡ từ lâu bởi tai hoạ đầu tiên của sự sa ngã, thì kiểu thần học của Irenaeus nhìn sự hoàn thiện của chúng ta như đang bày ra trước chúng ta trong tương lai, ở cuối một tiến trình dài và vất vả của sự sáng tạo mới xuyên qua thời gian.

Như thế câu trả lời của thần lý học Irenaeus cho câu hỏi về nguồn gốc sự ác luân lý là, nó chính là một điều kiện cần thiết của việc sáng tạo loài người ở một khoảng cách tri thức với Thượng Đế, trong một trạng thái mà con người có một sự tự do đích thực trong quan hệ với Tạo Hoá của mình và có thể tự do phát triển để hướng tới sự thể hiện mình hoàn toàn như là con cái Thượng Đế, qua việc đáp lại sự hiện diện không cưỡng bức của Thượng Đế.

Bây giờ chúng ta có thể trở lại vấn đề đau khổ. Mặc dù phần lớn các đau khổ hiện nay của con người có thể qui về một nguyên nhân là sự lạm dụng tự do của con người, nhưng cũng còn các nguồn đau khổ khác hoàn toàn không lệ thuộc ý chí con người—ví dụ, vi trùng, động đất, giông tố, bão táp, lũ lụt, hạn hán, và thiên tai. Trong thực tế, không thể nào vạch ra được ranh giới giữa sự đau khổ do tính ác độc và điên rồ của con người với sự đau khổ đổ xuống trên con người

từ bên ngoài; cả hai đều trộn lẫn với nhau trong kinh nghiệm của chúng ta. Tuy nhiên, vì mục đích của chúng ta lúc này, điều quan trọng là ghi nhận rằng loại đau khổ thứ hai này thực sự tồn tại, và có vẻ như nó nằm trong chính cấu trúc của thế giới chúng ta. Để trả lời cho nó, thần lý học, nếu được làm một cách khôn ngoan, thường đi theo một con đường tiêu cực. Không thể chứng minh một cách tích cực rằng từng đau khổ của con người đều phục vụ mục đích của Thượng Đế là dẫn đến điều thiện; ngược lại, có vẻ có thể chứng minh rằng mục đích của Thượng Đế, như được hiểu trong thần lý học Irenaeus, không thể được thể hiện trong một thế giới đã được thiết kế sẵn như một địa đàng khoái lạc vĩnh cửu...

Theo thần lý học Irenaeus, ý định của Thượng Đế không phải là xây dựng một địa đàng mà những người sống trong đó sẽ cảm nghiệm khoái lạc tối đa và đau khổ tối thiểu. Ngược lại, thế giới được nhìn như một nơi để "tạo dựng linh hồn" hay tạo dựng con người, trong đó những con người tự do, bằng việc gánh vác trách nhiệm và những thách đố của đời sống trong một môi trường chung, có thể trở thành các "con cái Thượng Đế" và "thừa hưởng đời sống vĩnh cửu." Thế giới cua chúng ta, với những góc cạnh gồ ghề, là khung cảnh trong đó giai đoạn thứ hai và đầy vất vả của tiến trình tạo dựng đang diễn ra...

Vì vậy câu trả lời của thần lý học Irenaeus cho câu hỏi, "Tại sao có sự ác tự nhiên?" là: chỉ có một thế giới có đặc tính chung như thế mới có thể là một môi trường hiệu quả cho giai đoạn thứ hai (hay bắt đầu giai đoạn thứ hai) của công trình sáng tạo của Thượng Đế, từ trong thế giới ấy các động vật người dần dần được biến đổi để trở thành các "con cái Thượng Đế" thông qua các đáp ứng tự do của chính họ.

Ở điểm này, thần lý học Irenaeus nêu lên vấn đề đời sống mai sau theo ba cách...

Thứ nhất, mặc dù có những ví dụ rất ngoạn mục cho thấy sự thiện được rút ra một cách thắng lợi từ cái ác qua phản ứng của con người với nó, nhưng có nhiều trường hợp khác mà điều ngược lại đã xảy ra. Đôi khi các chướng ngại nuôi dưỡng sức mạnh của tính cách, các nguy hiểm khơi dậy lòng can đảm và sự vị tha, và các tai ương tạo nên lòng kiên nhẫn và sự kiên định đạo đức. Nhưng ngược lại, đôi khi chúng dẫn tới sự bất mãn, sợ hãi, ích kỷ, và làm mất tính cách. Vì vậy, có vẻ như nếu ý định của Thượng Đế là tạo dựng linh hồn thông qua sự nỗ lực ở trần gian, thì nó phải tiếp tục ở bên kia cuộc sống này nếu nó muốn đạt tới một cái gì cao hơn là một sự thành công cục bộ và rời rạc.

Thứ hai, nếu chúng ta hỏi câu cuối cùng—liệu việc tạo dựng con người bằng quá trình đau khổ và buồn phiền có đáng với đời sống con người không—câu trả lời phải dựa trên một sự thiện tương lai đủ lớn để biện minh cho những gì đã xảy ra trên con đường đạt tới nó. Câu trả lời này là sự vui hưởng vĩnh cửu đời sống và niềm vui sung mãn, vượt quá trí tưởng tượng hiện tại của chúng ta, là sự thể hiện tột đỉnh của tình yêu Thượng Đế đối với chúng ta, sẽ rõ ràng làm cho mọi đau khổ và lao nhọc của cuộc hành trình dài của con người là xứng đáng, cả ở đời này và đời sau.

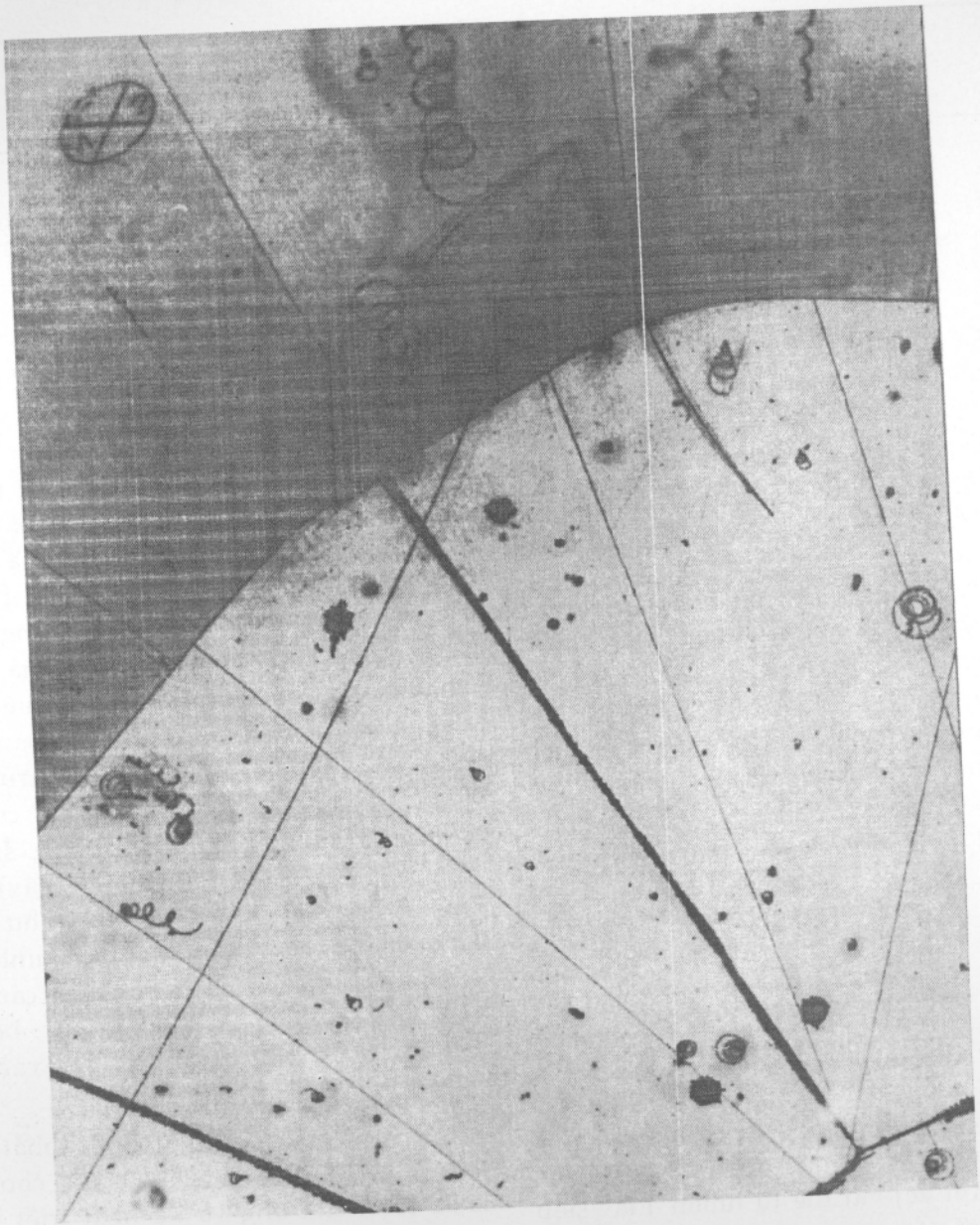
Thứ ba, không những một thần lý học theo kiểu Irenaeus đòi hỏi một giáo lý tích cực về đời sống sau khi chết, nhưng để cho thần lý học này đầy đủ, nó cũng đòi hỏi rằng cuối cùng mọi người cũng sẽ phải đạt được tình trạng đời sống thiên đàng.

Kiểu thần lý Irenaeus này từng bị phê bình bởi nhiều quan điểm khác nhau. Một số nhà thần học Kitô giáo phản đối việc lý thuyết này phủ nhận các giáo lý truyền thống Kitô giáo về sự sa ngã của loài người lẫn án phạt chung thẩm. Các nhà phê bình triết học thì lý luận rằng, trong

khi có vẻ hợp lý rằng một thế giới xây dựng con người không thể là một thiên đàng, nó không vì thế lý giải được mức độ to tát hiện nay của sự đau khổ của con người, bao gồm những sự ác tầy trời như cuộc tàn sát người Do Thái. Tuy nhiên, những nhà phê bình khác cho rằng thuyết thần lý này quá thực đã thành công trong việc cho thấy tại sao thế giới của Thượng Đế, như một khung cảnh chứa dựng sự ngẫu nhiên và tự do, lại là thế giới mà những sự việc như thế lại phải có thể xảy ra—mặc dù lịch sử loài người lẽ ra phải là tốt hơn nếu không có những tội ác và sự kinh hoàng ghê gớm ấy. Cũng có những sự bất đồng không giải quyết được là liệu một tiến trình sáng tạo đau đớn như thế, dù rằng nó dẫn đến một sự thiện vô hạn, liệu nó có thể nói là diễn tả sự nhân lành của Thượng Đế hay không.

CÂU HỎI ÔN TẬP VÀ THẢO LUẬN

1. Giải thích quan điểm của Mackie rằng các nhà hữu thần chấp nhận các giải pháp "thoả đáng" cho vấn đề sự ác, thực ra thường chỉ "hầu như" chấp nhận chúng mà thôi.
2. Giải thích làm thế nào, theo Mackie, mỗi một trong bốn giải pháp "nguỵ biện" cho vấn đề sự ác đều dẫn đến chỗ phủ nhận một trong các tiền đề ban đầu của nó.
3. Đối chiếu để làm rõ sự tương phản giữa cắt nghĩa của Augustine và Irenaeus về tình trạng của loài người ở khởi đầu của cuộc tạo dựng.
4. Sự ác là một thực thể tích cực, hay một sự thiếu sự thiện?
5. Những lợi ích phát sinh từ ý chí tự do của con người có nặng ký hơn các sự ác mà ý chí tự do có thể và thực sự gây ra không?



Lần đầu tiên quan sát được những thành phần của hạt neutrino một phản ứng tách phân tử nước tại phòng thí nghiệm quốc gia Argonne, Argonne, Illinois, 13-11-1970.

PHẦN BA

SIÊU HÌNH HỌC

Có nhiều nghĩa khi nói rằng một vật tồn tại, nhưng tất cả đều chỉ về một điểm xuất phát: Một số vật được nói là tồn tại vì chúng là các bản thể, vật khác vì chúng là các thuộc tính của bản thể, vật khác nữa vì chúng là một tiến trình dẫn tới bản thể hay là những sự phá huỷ hay thiếu mất hay tính chất của một bản thể, hay sản xuất hay sinh ra bản thể, hay các sự vật liên quan đến bản thể, hay là những sự phủ nhận một trong những điều trên hay phủ nhận chính bản thể... Bản thể chính là cái mà nhà triết học phải thấu triệt các nguyên lý và nguyên nhân.

—Aristotle

Khi nhà triết học Hi Lạp Andronicus Rhodes (thế kỷ I tr. C.N.) xuất bản sưu tập các tác phẩm của Aristotle, ông gọi nhóm tác phẩm đến sau các tác phẩm về vật lý (*ta physica* trong tiếng Hi Lạp, "các [tác phẩm về] vật thể tự nhiên") là "siêu hình học"—*ta meta ta physica*, "các tác phẩm đến sau các tác phẩm về vật thể tự nhiên." Trong khi hiển nhiên ý của Andronicus về từ "sau" là hiểu theo nghĩa vị trí của các tác phẩm này trong toàn bộ các tác phẩm xuất bản, các khảo luận này cũng đặt "sau" *Vật lý học* theo một nghĩa sâu xa hơn: Chủ đề của nó ở "sau" vật lý học, nghĩa là người ta chỉ có thể học hỏi nó một cách hiệu quả *sau khi* người ta đã có một kiến thức cơ bản về các vật thể tự nhiên, vì chủ đề của nó vượt qua *bên kia* (một nghĩa khác nữa của *meta*) chủ đề của vật lý học.

Bản thân Aristotle mô tả việc nghiên cứu trong các khảo luận này như là "đệ nhất triết học" (đôi khi cũng như là "khôn ngoan" hay "thần học"). Nó là *đệ nhất* triết học không phải theo nghĩa người ta phải học nó trước, mà theo nghĩa nó là chủ đề cơ bản nhất của việc nghiên cứu triết học. Lý do tại sao nó là cơ bản nhất đối với Aristotle chính là vì nó truy tìm điều mà ông coi là loại thực tại cơ bản nhất: bản thể. Các bản thể là các sự vật tồn tại tự lập (ví dụ một cái cây) chứ không dựa vào một vật khác (như màu xanh của cái cây). Như Aristotle minh giải trong đoạn trích ở đầu phần này, các bản thể là "hữu thể" theo nghĩa gốc, bởi vì mọi sự vật khác tồn tại đều dựa vào các bản thể để có hữu thể của mình.

Có thể rất chắc là Aristotle phải tán thành tựa đề mà Andronicus đặt cho các khảo luận của ông về đệ nhất triết học, vì ở đó có cả các bản thể vật lý (ví dụ, nước), mà sự tồn tại của chúng là hiển nhiên, lẫn các bản thể phi vật lý (ví dụ, Thượng Đế), mà sự tồn tại đòi hỏi phải được phân định sâu hơn. Người ta cần có một hiểu biết vững chắc về các bản thể vật lý (ví dụ chúng có tiềm thể chuyển động) thì mới có thể đạt được hiểu biết về các bản thể phi vật lý (Aristotle cho rằng mọi chuyển động, chẳng hạn, đều lệ thuộc một vật tác động phi vật lý đầu

tiên, tự nó không bị tác động). Cho nên, "siêu hình học" thực sự đến "sau" và nằm ở "bên kia" vật lý học.

Trong triết học hiện đại, siêu hình học có nghĩa là môn học về bản chất cơ bản của thực tại. Ba chủ đề chúng ta sẽ xem xét là: Câu hỏi tổng quát rằng thực tại có phải hoàn toàn là vật lý, hoàn toàn là phi vật lý, hay một phần vật lý và một phần phi vật lý; câu hỏi chuyên biệt rằng tinh thần có phải là phi vật lý hay không và, nếu thế, nó tương quan thế nào với thân xác; và các hệ quả siêu hình học của cách thức mà vật lý học hiện đại hiểu về bản chất của vật chất.

CÁC YẾU TỐ CỦA SIÊU HÌNH HỌC

Thực tại: Vật lý, phi vật lý, hay vừa vật lý vừa phi vật lý?

Nếu siêu hình học truy tìm về bản chất cơ bản của thực tại, có vẻ hợp lý để bắt đầu việc truy tìm với cái xem ra là có thực không thể chối cãi: các sự vật vật lý. Bản thân Aristotle, như chúng ta vừa nói, bàn về vật lý học trước khi bàn về siêu hình học. Sự tồn tại của các thực thể phi vật lý còn phải bàn cãi; còn thực tại của thế giới vật chất có vẻ là điều hiển nhiên.

Các nhà triết học thường nổi tiếng là những người đặt câu hỏi về mọi sự, và một số còn đi tới độ đặt câu hỏi về thực tại của các sự vật vật chất. Như đã thấy ở chương 2, René Descartes mở đầu *Các Suy Niệm* bằng cách tự hỏi liệu thế giới bên ngoài—bao gồm thân xác của chính ông—có thực hay chỉ là một ảo tưởng được tạo ra trong trí khôn của ông bởi một "yêu quái ác độc vô cùng mạnh và quỷ quyệt." Tuy nhiên, đến cuối *Các Suy Niệm*, Descartes tin là mình đã chứng minh được rằng thế giới bên ngoài tồn tại thực sự. Thế nhưng một số các nhà triết học khác phủ nhận sự tồn tại của các sự vật vật chất—không phải vì họ tin rằng họ bị yêu quái đánh lừa, nhưng vì họ không thấy bằng chứng về sự tồn tại của chúng. Các nhà triết học ấy được gọi là các nhà *duy tâm*, vì họ chủ trương rằng mọi cái tồn tại là các ý tưởng và các trí khôn có các ý tưởng ấy. Theo các nhà triết học này, chúng ta chỉ biết các ý tưởng của mình. Với những ai lý luận rằng phải có một thế giới vật lý bởi vì một ý tưởng (ví dụ, ý tưởng của tôi về một tảng đá) *giống với* một vật thể vật lý tương ứng (một tảng đá "ở ngoài kia") trong thế giới ngoại tại), các nhà duy tâm trả lời rằng cái giống với một ý tưởng chỉ là một ý tưởng khác.

Các nhà triết học khác, gọi là các nhà *duy vật* hay *duy vật thể*, chọn một lập trường đối nghịch hẳn với lập trường duy tâm. Họ cho rằng chỉ có các sự vật vật chất tồn tại, và cái mà chúng ta gọi là các ý tưởng hay trí khôn thực ra bản chất của chúng là vật chất. Các nhà duy vật thấy quan điểm của họ được hỗ trợ bởi cả phán đoán thông thường lẫn các khám phá của khoa học tự nhiên, bao gồm khoa thần kinh học hiện đại. Họ nhìn nhận rằng các hiện tượng tinh thần, ví dụ như ý thức, chưa được giải thích hoàn toàn dưới dạng vật chất, nhưng họ thấy khoa học đang dần dần nhưng tất yếu tiến đến một sự giải thích đầy đủ về bản chất vật chất của mọi thực tại.

Một lập trường siêu hình học thứ ba cho rằng thực tại bao gồm cả các thực thể vật chất lẫn phi vật chất, được gọi là thuyết *nhị nguyên*. Thuyết nhị nguyên có nhiều điểm hấp dẫn, nhưng nó phải đối diện với vấn đề nan giải là cắt nghĩa sự tương tác giữa hai loại thực tại khác nhau một cách cơ bản.

Tinh thần và Thân xác

Trong triết học hiện đại, vấn đề bản chất của thực tại là vật lý hay phi vật lý tập trung vào vấn đề bản tính con người. Và vì ngày nay ít nhà triết học nào còn chủ trương thuyết duy tâm, nên cuộc tranh luận chính là giữa những người chủ trương rằng con người hoàn toàn là vật chất và những người chủ trương rằng con

người không chỉ có một thân xác mà còn có một tinh thần vô chất. Thách đố cho các nhà duy vật là chứng minh rằng các tư tưởng, ý tưởng, tri giác về các phẩm chất như màu sắc và âm thanh, các niềm tin, tình cảm, ý thức, v.v... , là các trạng thái của não, hơn là các trạng thái của tinh thần vô chất. Thách đố cho các nhà triết học nhị nguyên là giải thích làm thế nào một tinh thần phi vật chất có thể ảnh hưởng và bị ảnh hưởng bởi thân xác vật lý: Làm thế nào một thực tại phi vật chất như cảm giác sợ có thể làm cho tim tôi đập nhanh hơn và lòng bàn tay tôi toát mồ hôi? Làm thế nào việc ăn cây cà rem (là một qui trình vật chất) có thể tạo cho tôi một cảm giác khoái (là một thực tại phi vật chất)?

Hai câu hỏi này—phải chăng cái mà chúng ta gọi là các sự kiện "tinh thần" có thể được *giản lược* về các sự kiện của thân xác, và (nếu các sự kiện này *không thể* giản lược) tinh thần tương quan với thân xác như thế nào—tạo thành cái mà trong siêu hình học gọi là "vấn đề tinh thần-thân xác."

Các Hệ quả của Vật lý học Hiện đại

Một chủ đề quan trọng trong siêu hình học là các hệ quả phát sinh từ các khám phá của vật lý học hiện đại về bản chất của thực tại. Như ta đã thấy, ngay từ lúc bắt đầu, siêu hình học đã có tương quan chặt chẽ với vật lý học. Chúng ta ngưỡng mộ những thành tựu của khoa vật lý, và một phần hào quang của nó chính là việc chúng ta có khuynh hướng tin rằng nó cho chúng ta một cái nhìn khách quan về thế giới, không bị chi phối bởi tính chủ quan của con người. Ví dụ, nhờ vật lý học, chúng ta biết trái đất xoay quanh mặt trời, mặc dù phán đoán thông thường của chúng ta cho chúng ta thấy có vẻ mặt trời xoay quanh trái đất; và nhờ vật lý học, chúng ta biết rằng các vật thể vật lý mà chúng ta tưởng là đặc, thực ra không đặc, đó là sự kết hợp của các phân tử, mà phần lớn là khoảng trống rỗng.

Thuyết cơ học lượng tử, được phát triển vào thế kỷ XX và đã tăng thêm sự hiểu biết sâu xa của chúng ta về vật chất ở bình diện dưới nguyên tử, thách thức nhiều quan điểm thông thường của chúng ta về bản chất vật chất là gì. Theo cơ học lượng tử, các thuộc tính mà chúng ta gán cho các sự vật vật chất của kinh nghiệm hằng ngày, như việc ở một nơi nhất định vào một lúc nhất định, không áp dụng được vào các vi hạt dưới nguyên tử. Nếu các vật thường ngày được cấu tạo bởi các vi hạt dưới nguyên tử, chúng ta cắt nghĩa thế nào là sự chuyển đổi từ các phần tử vô định sang các toàn thể nhất định? Nếu các toàn thể không phải là cái mà chúng xuất hiện như chúng ta thấy, thì chúng có tồn tại thực sự không?

ĐẠI Ý CÁC CHƯƠNG

Chương 10. Thuyết Duy vật và Duy tâm

Chương này giới thiệu các bài đọc trích từ một nhà duy tâm ở thế kỷ XVIII và một nhà duy vật ở thế kỷ XX. Trong *Ba Đối Thoại giữa Hylas và Philonous*, là các cuộc đối thoại tưởng tượng, George Berkeley nói qua nhân vật Philonous, cho rằng thực tại chỉ là các ý tưởng và các trí khôn, chứ không hề có cái được gọi là vật chất. Phản ứng đầu tiên của Hylas là cho rằng lý thuyết này hoàn toàn vô lý, nhưng khi cuộc đối thoại diễn tiến, ông không thể tìm thấy một khuyết điểm nào trong lời bênh vực của Philonous cho thuyết duy tâm. Trong "Thuyết Tự nhiên, Duy vật và Siêu hình học," D. M. Armstrong bênh vực thuyết duy vật. Ông bác bỏ thuyết duy tâm bằng cách cho rằng nó dựa trên chứng cớ thường nghiệm, và bác bỏ thuyết nhị nguyên vì nó không thể cắt nghĩa làm thế nào hai lãnh vực vật chất và vô chất tương tác với nhau.

Chương 11. Vấn đề Tinh thần-Thân xác

Tác giả đầu tiên trong chương này là Descartes, nhà triết học ở thế kỷ XVII mà thuyết nhị nguyên tinh thần-thân xác của ông là cơ sở cho cuộc tranh luận về "vấn

đề tinh thần-thân xác" vẫn còn tiếp tục cho tới ngày nay. Trong bài đọc của chúng ta từ bài suy niệm thứ sáu và cuối cùng của *Các Suy Niệm Siêu Hình Học* của ông, Descartes lý luận rằng tinh thần và thân xác, tuy là hai bản thể khác nhau về cơ bản, nhưng có thể tương tác vì chúng "hoà trộn vào nhau." Bài đọc thứ hai trích của nhà triết học hiện đại Mỹ John Searle; trong *Tinh thần, Não và Khoa học*, Searle cho rằng vấn đề tinh thần-thân xác mà Descartes để lại cho chúng ta có thể được giải quyết một khi chúng ta nhận ra rằng các trạng thái tinh thần vừa được *tạo ra bởi não* vừa được *thể hiện* trong não.

Chương 12. Vật lý học và Siêu hình học

Chương cuối của Phần Ba giới thiệu một đoạn trong cuốn sách *Dẫn Nhập vào Triết học Khoa học* bởi nhà triết học người Anh Anthony O'Hear. Ông lý luận rằng vật lý học có thể giúp chúng ta tiến gần hơn tới "một quan niệm tuyệt đối về thế giới," nhưng ông cho rằng lý tưởng này không thể đạt tới hoàn toàn. Rồi O'Hear thảo luận các giải pháp khác nhau mà các nhà vật lý học đã đưa ra để giải thích làm thế nào các vi hạt dưới nguyên tử "lập lờ" mà thuyết cơ học lượng tử giả thiết phát sinh ra các vật xác định mà chúng ta kinh nghiệm hằng ngày.

Chương 10

THUYẾT DUY TÂM VÀ DUY VẬT

Berkeley, Armstrong

BERKELEY

George Berkeley sinh gần Thomastown ở Quận Kilkenny, Ai Len, năm 1685. Sau khi học ở Kilkenny College, ông vào Đại học Trinity ở Dublin, và đậu cử nhân tại đây năm 1704. Ba năm sau ông trở thành một thành viên của nhà trường Trinity; ba năm sau đó ông thụ phong linh mục trong Giáo hội Anh giáo. Ông đến Luân Đôn năm 1713 và sau đó thực hiện hai chuyến đi dài tới lục địa châu Âu (1713-1714 và 1716-1720). Năm 1724 ông được bổ nhiệm chức quản hạt của Derry. Berkeley ngày càng quan tâm tới Tân Thế Giới và quyết định mở một chủng viện ở Bermuda để dào tạo các chủng sinh từ những người thực dân, những thổ dân Mỹ, và những người da đen. Tin chắc được chính phủ Anh tài trợ, năm 1728 Berkeley đến Newport, Đảo Rhode, để thiết lập các trang trại với mục đích cung cấp lương thực cho chủng viện. Năm 1731, khi biết rõ không nhận được tài trợ, Berkeley trở về Luân Đôn. Ba năm sau ông được thụ phong giám mục của Cloyne, Ai Len. Năm 1752, sau khi phục vụ trong chức giám mục 19 năm, ông về hưu tại Oxford. Năm sau, ông qua đời tại đây.

Các tác phẩm chính của Berkeley là *An Essay Towards a New Theory of Vision* (1709), *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* (1710), *Three Dialogues between Hylas và Philonous* (1713), và *Alciphron* (1732).

Nghiên cứu của Berkeley về tri giác trong *An Essay Toward a New Theory of Vision (Một Tiểu Luận Hướng Tới một Lý Thuyết Mới về Thị Giác)* và các suy tư sau đó đã khiến ông chấp nhận học thuyết về nhận thức của thuyết duy nghiệm, là thuyết (như chúng ta thấy ở nhập đề Phần Một) nhấn mạnh vai trò của kinh nghiệm giác quan trong nhận thức. Người ta mong đợi lý thuyết nhận thức này sẽ dẫn đến một học thuyết siêu hình của *thuyết hiện thực*, cho rằng các sự vật vật chất là có thực. Nhưng lạ thay, thuyết duy nghiệm của Berkeley đã dẫn ông tới thuyết *duy tâm*, là quan điểm cho rằng thực tại chỉ là các ý tưởng và các tinh thần, còn các sự vật vật chất thì không tồn tại.

Berkeley lý luận rằng các đối tượng của nhận thức giác quan (tri giác) không phải là các sự vật vật lý mà là các thực thể tinh thần (các ý tưởng), và nếu suy xét kỹ chúng ta sẽ thấy rằng một vật tồn tại không có nghĩa là một cái gì "ở ngoài đó," độc lập với trí khôn, nhưng phải được tri giác bởi một trí khôn. Berkeley tóm tắt lý thuyết này về bản chất của các sự vật bằng câu La Tinh cô đọng *esse est percipi*, "tồn tại [đối với một vật] là được tri giác." Và bởi vì không thể có tri giác mà không có một trí khôn nhận thức, nên thành phần kia của thực tại là trí khôn (hay tinh thần), mà bản chất của nó là tri giác.

Sau khi trình bày lý thuyết quá khích của ông về thuyết duy tâm siêu hình dưới một dạng chuyên môn trong tác phẩm

Khảo Luận về các Nguyên Tắc của Nhận Thức Con Người, Berkeley trình bày nó một cách dễ hiểu hơn trong *Ba Đối Thoại giữa Hylas và Philonous*. Trong tác phẩm này, Philonous (tên này lấy từ gốc Hi Lạp có nghĩa là "người yêu mến tinh thần" tìm cách thuyết phục Hylas (lấy từ gốc Hi Lạp có nghĩa là "vật chất") rằng vật chất không tồn tại, và thực tại chỉ gồm các ý tưởng và các trí khôn (hay tinh thần).

BẢN CHẤT CỦA CÁC SỰ VẬT

Hylas mở đầu bằng lời nhận xét cho Philonous rằng "ý kiến quá khích nhất chưa từng có trong đầu óc con người, đó là, không có cái gì gọi là *bản thể vật chất* trong thế giới." Hylas thấy thuyết duy tâm của Philonous là "quá khích" bởi vì các sự vật vật chất tồn tại là điều quá hiển nhiên. Theo Hylas, một ví dụ cho thấy một vật vật chất có thực là một bông hoa uất kim hương mà anh trông thấy. Nhưng Philonous ép Hylas giải thích chính xác anh ta thấy cái gì.

> Philonous: *Bạn nói về hoa uất kim hương nào? Có phải bông hoa bạn xem thấy không?*
>
> Hylas: *Chính nó.*
>
> Philonous: *Và bạn thấy gì ngoài màu sắc, hình ảnh, và trương độ?*
>
> Hylas: *Không gì cả.*

Nếu tất cả những gì Hylas thấy chỉ là các tính chất về màu sắc, hình thù và tính ba chiều, và nếu các tính chất này là những kinh nghiệm trong trí khôn, thì tại sao anh ta cần nói rằng hoa uất kim hương là *cái gì đó hơn* chỉ là những tính chất được tri giác này. Hylas trả lời rằng phải có một cái gì đó *có* những tính chất này—một vật vật chất tồn tại độc lập với trí khôn của anh hay của bất cứ ai đang tri giác các tính chất ấy. Hylas cho rằng có một *substratum*[1] hay *bản thể* nằm bên dưới các tính chất này. Nhưng Philonous tự hỏi cái gì có thể nằm bên dưới hay đứng bên dưới các tính chất như màu sắc, hình thù, và trương độ. Chúng ta không kinh nghiệm trực tiếp cái được giả thiết là bản thể tồn tại độc lập này, vì chúng ta chỉ kinh nghiệm các ý tưởng, và các ý tưởng chỉ tồn tại trong trí khôn chúng ta mà thôi.

Philonous phân biệt các đối tượng *trực tiếp* và các đối tượng *gián tiếp* của tri giác. Các đối tượng trực tiếp của tri giác là các đối tượng chúng ta tri giác trực tiếp mà không thông qua một trung gian hay "môi giới" giữa trí khôn chúng ta và đối tượng của tri giác. Các đối tượng gián tiếp là các đối tượng mà chúng ta suy ra từ các tri giác trực tiếp của chúng ta, nhưng bản thân chúng thì chúng ta không kinh nghiệm trực tiếp. Theo Philonous, các đối tượng duy nhất chúng ta tri giác trực tiếp được là các ý tưởng (các cảm giác và các tri giác); chỉ những đối tượng này là "khả giác" (có thể cảm giác được). Nếu vật chất tồn tại, nó phải là một đối tượng *gián tiếp* của tri giác, vì chúng ta chỉ cảm giác được các tính chất của các sự vật khả giác chứ không bao giờ cảm giác được chính vật chất.

Sự tin tưởng của Hylas vào vật chất (các sự vật vật chất) là một sự suy diễn của anh từ các tri giác trực tiếp (các ý tưởng của anh) về các tính chất của các sự vật khả giác. Philonous không thấy được sự giải thích đúng nào cho suy diễn này. Hylas không thể nói rằng, mặc dù anh chỉ tri giác trực tiếp các tính chất khả giác, anh tri giác được các sự vật vật chất một cách gián tiếp bởi vì các ý tưởng này *giống* với các sự vật vật chất. Bởi vì cái duy nhất giống với một ý tưởng là một ý tưởng khác.

> Philonous: *Các vật tự thân là cái gì—cái có thể tri giác hay cái không thể tri giác?*
>
> Hylas: *Chính xác và trực tiếp thì chỉ có các ý tưởng có thể được tri giác. Mọi vật vật chất, vì vậy, tự chúng là không thể tri giác, và chỉ được tri giác bởi các ý tưởng của chúng ta.*

---

(1) Substratum: *một từ Latinh có nghĩa là một cái gì đứng bên dưới một cái gì khác.*

Philonous: *Vậy các ý tưởng là khả giác, và các nguyên mẫu hay gốc của chúng là không khả giác?*

Hylas: *Đúng.*

Philonous: *Nhưng làm thế nào cái khả giác lại có thể giống cái không khả giác? Có thể nào một vật hiện thực, tự nó vô hình, lại giống được một màu không? Hay một vật hiện thực, không thể nghe thấy, lại có thể giống một âm thanh không? Tóm lại, có thể có vật gì giống với một cảm giác hay một ý tưởng, ngoại trừ một cảm giác hay một ý tưởng khác không?*

Hylas: *Phải thú nhận, không có.*

Vì nhận thức của chúng ta về các sự vật khả giác bị giới hạn vào các ý tưởng của chúng ta, và vì các ý tưởng chỉ tồn tại trong trí khôn, nên kết luận hợp lý duy nhất là bản chất của các sự vật khả giác chính là chúng được tri giác: *Esse* của chúng là *percipi* (*Tồn tại* là *được tri giác*).

CÁC TRÍ KHÔN HỮU HẠN VÀ TRÍ KHÔN VÔ HẠN

Trong thuyết duy tâm của Berkeley, không những chỉ có các ý tưởng (các tri giác) tồn tại, mà cũng tồn tại các trí khôn có các ý tưởng ấy. Và cũng như bản chất của một vật thể khả giác là được tri giác (*esse* của nó là *percipi*), thì bản chất của một trí khôn là tri giác (*esse* của nó là *percipere*). Berkeley lý luận rằng có hai loại trí khôn: các trí khôn hữu hạn, như của con người, và một Trí khôn vô hạn, là Thượng Đế.

Hiển nhiên các trí khôn hữu hạn không liên tục tri giác mọi vật thể khả giác. Ví dụ, bây giờ tôi đang thấy cái bàn trong phòng học của tôi, nhưng khi tôi rời phòng học tôi không còn thấy nó nữa. Giả sử không có ai khác ở trong phòng học nhìn vào cái bàn khi tôi đi khỏi, liệu tôi có thể kết luận rằng cái bàn không còn tồn tại cho tới khi có người nào đó trở vào phòng, lúc đó cái bàn lại bắt đầu tồn tại lại không? Kết luận này nghe có vẻ kỳ quặc đấy. Và cho dù cái bàn có bắt đầu tồn tại lại đi nữa, tại sao cái bàn mới này lại quá giống cái bàn mà tôi đã rời bỏ như thế? Phải chăng, có nghĩa là dù sao cái bàn ở đó phải là một vật thể vật chất—một bản thể tồn tại qua thời gian và tạo ra các tri giác của tôi?

Berkeley không hề phủ nhận rằng các sự vật khả giác vẫn tiếp tục tồn tại khi chúng ta không tri giác chúng. Ông cũng không tuyên bố rằng con người tạo ra các sự vật khả giác bởi khả năng tư tưởng của họ. Ông phát biểu rằng "rõ ràng các ý tưởng mà tôi tri giác... thì tồn tại độc lập với trí khôn *tôi*, vì tôi biết tôi không phải tác giả của chúng, tôi không có khả năng quyết định tuỳ thích các ý tưởng nào mình sẽ bị ảnh hưởng khi mình mở mắt hay tai ra." Vậy cắt nghĩa thế nào sự kiện các sự vật khả giác tồn tại độc lập với các trí khôn hữu hạn? Vì các sự vật khả giác là các ý tưởng, và ý tưởng chỉ có thể tồn tại trong một trí khôn, nên phải có một Trí Khôn vô hạn trong đó tất cả các sự vật khả giác này tồn tại, một cách liên tục không gián đoạn. "Con ngựa ở trong chuồng, các quyển sách vẫn ở trong phòng học như trước, cho dù tôi không còn ở đó. Nhưng vì chúng ta không biết một trường hợp nào có gì tồn tại mà không được tri giác, cái bàn, con ngựa, và các quyển sách vẫn *tồn tại* cả khi tôi không tri giác chúng, bởi vì có một ai đó tri giác chúng." Berkeley kết luận rằng "chắc chắn rằng thế giới khả giác tồn tại thực sự, nên cũng chắc chắn rằng có một Tinh Thần vô hạn hiện diện khắp nơi, chứa đựng và nâng đỡ nó." Và Tinh Thần này là Thượng Đế.

BÀI ĐỌC

Ba Đối Thoại giữa Hylas và Philonous

George Berkeley

ĐỐI THOẠI MỘT

Philonous: Chào Hylas. Không ngờ hôm nay anh ra ngoài sớm thế.

Hylas: Đúng là một chuyện lạ; nhưng tư tưởng tôi cứ quanh quẩn với đề tài tôi trò chuyện tối qua, khiến tôi không ngủ được, vì thế tôi quyết định ra khỏi giường và đi một vòng quanh vườn... Đêm qua anh xuất hiện trong cuộc đối thoại trong vai người chủ trương ý kiến quá khích chưa từng có, anh bảo không có cái gì gọi là *bản thể vật chất* trong thế giới.

Phil: Không hề có cái mà các nhà triết học gọi là *bản thể vật chất*, tôi xác tín một cách nghiêm túc như thế đấy. Nhưng nếu có ai chỉ cho tôi thấy có gì vô lý hay đáng nghi trong điều này, thì tôi sẽ phải có cùng lý do như thế để từ chối điều mà tôi tưởng là tôi phải bác bỏ ý kiến ngược lại.

Hylas: Sao! Có thể có điều gì kỳ quái, ghê tởm đối với lương tri, hay rõ ràng có mùi hoài nghi, hơn là tin rằng không hề có cái gọi là *vật chất* không?

Philonous: Nói nhỏ thôi, anh bạn Hylas. Bạn nghĩ sao nếu tôi chứng minh được rằng bạn, người chủ trương có vật chất, bạn còn là người hoài nghi hơn, và chủ trương nhiều điều nghịch lý và ghê tởm hơn tôi, người tin rằng không có các thứ đó?

Hylas: Bạn sẽ thuyết phục tôi ngay khi bạn chứng minh được rằng thành phần thì lớn hơn toàn thể, để tránh rơi vào vô lý và thuyết hoài nghi, tôi sẽ buộc phải từ bỏ ý kiến của tôi về điểm này.

Philonous: Vậy thì được. Bạn có sẵn lòng nhận một ý kiến là đúng nếu xét kỹ bạn thấy nó phù hợp với lương tri và trái ngược với thuyết hoài nghi không?

Hylas: Hoàn toàn sẵn lòng. Vì bạn đang gây tranh cãi về những điều hiển nhiên nhất trong thiên nhiên, tôi sẵn lòng ngay lập tức nghe bạn nói...

Philonous: Bạn hãy cắt nghĩa cho tôi hiểu sự khác biệt giữa cái gì được tri giác trực tiếp và cái gì là một cảm giác.

Hylas: Theo tôi *cảm giác* là một hành vi tri giác của trí khôn; ngoài nó ra, còn có một cái gì được tri giác; và cái này tôi gọi là *đối tượng*. Ví dụ, có màu đỏ và vàng ở hoa uất kim hương. Nhưng khi ấy hành vi tri giác các màu chỉ ở trong tôi mà thôi, không ở trong hoa uất kim hương.

Philonous: Bạn nói về hoa uất kim hương nào? Có phải bông hoa bạn xem thấy không?

Hylas: Chính nó.

Philonous: Và bạn thấy gì ngoài màu sắc, hình ảnh, và trương độ?

Hylas: Không gì cả... Anh Philonous, tôi nhìn nhận rằng, qua quan sát kỹ của tôi về những gì xảy ra trong trí khôn tôi, tôi không thể khám phá ra điều gì khác ngoài việc tôi là một hữu thể suy nghĩ, chịu ảnh hưởng bởi các cảm giác đa dạng; cũng không thể quan niệm được làm sao cảm giác có thể có nơi một bản thể không tri giác. Nhưng ngược lại, khi tôi nhìn vào các sự vật khả giác với một góc nhìn khác, xem xét chúng dưới nhiều cách thức và phẩm tính khác nhau, tôi thấy cần giả thiết một bản thể vật chất, tôi không thể quan niệm được rằng chúng tồn tại.

Philonous: Bạn gọi nó là *bản thể vật chất* à? Vậy bạn biết được cái đó bằng giác quan nào vậy?

Hylas: Tự nó không phải là khả giác; chỉ có các cách thức và phẩm tính của nó là được các giác quan nhận ra.

Philonous: Tôi giả thiết bạn đạt tới ý tưởng về nó nhờ suy tư và lý trí?

Hylas: Tôi không nói là có ý tưởng tích cực nào về nó. Tuy nhiên, tôi kết luận nó tồn tại, vì các phẩm chất không thể được quan niệm là tồn tại mà không có gì chống đỡ nó.

Philonous: Như thế có vẻ như bạn chỉ có một khái niệm tương đối về nó, hay bạn không quan niệm nó một cách nào khác ngoài việc quan niệm sự tương quan của nó với các phẩm tính khả giác?

Hylas: Đúng.

Philonous: Vậy xin bạn làm ơn cho tôi biết sự tương quan đó hệ tại điều gì?

Hylas: Diễn tả nó bằng thuật ngữ *substratum* hay *bản thể* là đủ chứ?

Philonous: Nếu thế, từ *substratum* phải bao hàm ý nghĩa là nó nằm bên dưới các phẩm tính hay tuỳ thể chứ?

Hylas: Đúng.

Philonous: Và ẩn bên dưới trương độ nữa?

Hylas: Tôi hiểu như thế.

Philonous: Như thế nó là một cái gì tự bản chất hoàn toàn phân biệt với trương độ?

Hylas: Tôi cho bạn biết, trương độ chỉ là một cách thức, mà vật chất là một cái gì chống đỡ các cách thức. Bạn không thấy rõ là vật được chống đỡ thì khác với vật chống đỡ sao?

Philonous: Nghĩa là một cái gì phân biệt với trương độ và không có trương độ được coi là *substratum* của trương độ?

Hylas: Đúng thế.

Philonous: Hylas, xin trả lời tôi. Một vật không có trương độ có thể trải rộng được không? Hay ý tưởng về trương độ tất yếu bao gồm sự *trải rộng?*

Hylas: Nó bao gồm sự trải rộng.

Philonous: Vậy là bạn cho rằng bất cứ cái gì trải rộng dưới một cái gì đó đều tự nó phải có trương độ phân biệt với trương độ của vật mà nó trải ra bên dưới?

Hylas: Phải như thế.

Philonous: Vậy là mọi bản thể vật chất làm nền cho trương độ phải có trong chính nó một trương độ khác, nhờ đó nó có tính chất của một *substratum*, và cứ thế cho tới vô hạn? Tôi tự hỏi liệu điều này tự nó có phải vô lý và mâu thuẫn với điều bạn vừa nhìn nhận hay không, nghĩa là *substratum* là một cái gì phân biệt và độc lập với trương độ?

Hylas: Trời! Bạn hiểu sai tôi rồi, Philonous. Tôi không có ý nói Vật chất được *trải rộng* theo nghĩa hẹp bên dưới trương độ. Từ *substratum* chỉ được dùng để diễn tả chung chung cùng một điều như *bản thể*.

Philonous: Thôi được, chúng ta hãy xét đến sự tương quan hàm chứa trong từ *bản thể*. Có phải nó nằm dưới các tuỳ thể không?

Hylas: Đúng thế.

Philonous: Nhưng một vật gì ẩn bên dưới hay chống đỡ một vật khác, tự nó phải có trương độ chứ?

Hylas: Tất nhiên.

Philonous: Vậy phải chăng giả thiết này cũng rơi vào sự vô lý như giả thiết trước?

Hylas:: Bạn vẫn còn hiểu sự việc theo nghĩa đen; không hay chút nào, *Philonous.*

Philonous: Tôi không áp đặt một nghĩa nào cho từ bạn sử dụng: bạn được tự do giải thích chúng theo ý bạn. Tôi chỉ xin bạn, hãy giúp tôi hiểu chút gì ở những từ đó. Bạn báo tôi vật chất chống đỡ hay đứng bên dưới các tùy thể. Sao? Giống như chân bạn chống đỡ thân thể bạn phải không?

Hylas: Không; bạn lại hiểu theo nghĩa đen mất rồi.

Philonous: Làm ơn nói rõ cho tôi, theo nghĩa đen hay không phải nghĩa đen, bạn hiểu từ này như thế nào... Tôi phải đợi câu trả lời của bạn bao lâu nữa, Hylas?

Hylas: Tôi thú nhận không biết nói thế nào. Trước kia tôi vẫn nghĩ tôi hiểu khá rõ vật chất chống dỡ các tuỳ thể là gì. Nhưng bây giờ, càng nghĩ về nó tôi càng ít hiểu nó hơn; tóm lại tôi thấy mình chẳng biết gì về nó cả.

Philonous: Có vẻ như bạn không có ý tưởng gì, dù tương đối hay tích cực, về vật chất; bạn không biết bản thân nó là gì, cũng không biết nó tương quan thế nào với các tuỳ thể.

Hylas: Tôi nhìn nhận điều này.

Philonous: Thế nhưng bạn vẫn khẳng định bạn không thể quan niệm được làm sao các phẩm tính hay tuỳ thể có thể tồn tại mà không có vật chất chống đỡ chúng?

Hylas: Đúng thế.

Philonous: Nghĩa là, khi bạn quan niệm sự tồn tại thực sự của các phẩm tính, bạn đồng thời quan niệm một điều mà bạn không thể quan niệm?

Hylas: Tôi e rằng có một sai lầm nào đó trong lý luận. Tôi vừa chợt nhận ra rằng cơ sở của mọi sai lầm của chúng ta là ở việc bạn xét mỗi phẩm tính một cách độc lập. Bây giờ, tôi giả thiết rằng mỗi phẩm tính không thể tồn tại độc lập mà không có tinh thần. Màu sắc không thể tồn tại mà không có trương độ, cũng như hình thù không thể tồn tại mà không có một phẩm tính khả giác nào khác. Nhưng vì nhiều phẩm tính kết hợp lại tạo thành toàn thể các vật khả giác, nên không có gì ngăn cản chúng ta nghĩ rằng chúng tồn tại mà không có tinh thần.

Philonous: Hylas, hoặc là bạn nói đùa, hay là trí nhớ bạn quá dở. Mặc dù trong thực tế chúng ta gặp các phẩm tính với từng tên gọi một, nhưng các lý luận của tôi không bao giờ nhằm chứng minh rằng các phẩm tính phụ không tồn tại độc lập, nhưng chúng hoàn toàn không thể tồn tại ngoài trí khôn. Thực ra, khi đề cập tới hình dạng và chuyển động, chúng ta đã kết luận rằng chúng không thể tồn tại ngoài trí khôn, vì ngay cả trong tư tưởng cũng không thể tách rời chúng với mọi phẩm tính phụ để quan niệm chúng như là tồn tại độc lập. Nếu bạn có thể quan niệm rằng một tập hợp các phẩm tính hay bất cứ vật khả giác nào có thể tồn tại ngoài trí khôn, tôi có thể chấp nhận nó thực sự là như thế.

Hylas: Nếu đạt tới chỗ đó thì mọi sự sẽ sớm được giải quyết. Còn gì dễ hơn là quan niệm một cái cây hay một căn nhà tồn tại độc lập ngoài bất kỳ trí khôn nào? Ngay bây giờ tôi thực sự quan niệm chúng tồn tại theo cách đó.

Philonous: Hylas, bạn có thể nói rằng bạn thấy một vật mà đồng thời vật ấy không được thấy không?

Hylas: Không, nói như thế là mâu thuẫn.

Philonous: Vậy không phải là một mâu thuẫn lớn khi nói rằng bạn *quan niệm* một vật mà vật ấy không được quan niệm không?

Hylas: Đúng thế.

Philonous: Vậy cái cây hay căn nhà mà bạn nghĩ đến thì *được quan niệm* bởi bạn?

Hylas: Làm sao có thể khác được?

Philonous: Và cái gì được quan niệm thì chắc chắn ở trong trí khôn?

Hylas: Không thắc mắc. Cái gì được quan niệm thì ở trong trí khôn.

Philonous: Vậy làm sao bạn nói bạn quan niệm một căn nhà hay một cái cây tồn tại độc lập và ở ngoài bất kỳ trí khôn nào?

Hylas: Đó là do tôi sơ ý; nhưng xin bạn để tôi nghĩ lại xem điều gì đã khiến tôi suy nghĩ như thế. Đó là một sai lầm khá thú vị. Khi tôi nghĩ về một cái cây đơn độc ở một nơi mà không có ai để thấy nó, điều đó làm tôi quan niệm một cái cây tồn tại mà không được ai nhìn thấy hay nghĩ tới-nhưng tôi không nhớ rằng bản thân tôi luôn luôn có nó trong tư tưởng. Nhưng bây giờ tôi thấy rõ rằng tất cả những gì tôi có thể làm là tạo ra những ý tưởng trong trí khôn tôi. Tôi có thể quan niệm trong tư tưởng của tôi ý tưởng về một cái cây, hay một căn nhà, một ngọn núi, nhưng chỉ có thế thôi. Và như vậy tôi hoàn toàn chưa chứng minh được rằng tôi có thể quan niệm chúng *tồn tại ngoài các trí khôn của mọi Thần thiêng*.

Philonous: Vậy là bạn nhìn nhận rằng bạn không thể quan niệm làm sao một vật thể khả giác có thể tồn tại ngoài trí khôn?

Hylas: Đúng thế.

Philonous: Nhưng bạn vẫn nghiêm túc nhìn nhận sự thật của cái mà bạn không thể quan niệm được?

Hylas: Tôi thú thực không biết phải nghĩ thế nào; nhưng vẫn còn một số thắc mắc tôi chưa giải quyết được. Tôi *thấy* các sự vật ở đàng xa, chắc chắn chứ? Chúng ta

thấy các ngôi sao, mặt trăng, ở rất xa, chắc chắn chứ? Điều này là chắc chắn đối với giác quan của tôi, đúng không?

Philonous: Khi mơ ngủ bạn cũng thấy các vật ấy mà?

Hylas: Có.

Philonous: Và chúng cũng có dáng vẻ giống như thế khi nhìn xa xa?

Hylas: Đúng.

Philonous: Nhưng không vì thế mà bạn kết luận rằng các hình ảnh như thế là ở ngoài trí khôn?

Hylas: Hoàn toàn không.

Philonous: Vì thế, từ dáng vẻ và cách thức chúng được tri giác, bạn không được phép kết luận rằng các sự vật khả giác tồn tại ngoài trí khôn.

Hylas: Đồng ý. Nhưng giác quan của tôi không đánh lừa tôi trong các trường hợp ấy chứ?

Philonous: Hoàn toàn không. Ý tưởng hay sự vật mà bạn tri giác trực tiếp, thì dù giác quan hay lý trí đều không nói cho bạn biết rằng nó thực sự tồn tại ngoài trí khôn. Nhờ giác quan bạn chỉ biết rằng bạn bị chi phối bởi một số cảm giác về ánh sáng và màu sắc, v.v... . Những điều này, bạn sẽ không nói là chúng tồn tại ngoài trí khôn chứ?

Hylas: Đúng. Nhưng bên cạnh đó, bạn không nghĩ rằng thị giác cho bạn nghĩ đến tính chất *ở ngoài* hay *khoảng cách* chứ?

Philonous: Khi đến gần một vật ở đàng xa, kích thước và hình thù có thể thấy được của chúng thay đổi liên tục, hay chúng luôn luôn giống nhau ở mọi khoảng cách?

Hylas: Chúng thay đổi liên tục.

Philonous: Vì vậy, thị giác không gợi ý hay cho bạn biết bằng bất cứ cách nào rằng vật mà bạn tri giác trực tiếp tồn tại ở một khoảng cách hay sẽ được tri giác khi bạn đến gần nó hơn; có một chuỗi liên tục các đồ vật khả giác nối tiếp nhau trong suốt thời gian bạn đến gần nó.

Hylas: Đúng. Nhưng khi thấy một vật, tôi vẫn biết mình sẽ thấy vật gì sau khi đã đi qua những khoảng cách để đến gần nó; bất luận nó có là cùng một vật hay không, điều đó không quan trọng; vẫn có một cái gì về khoảng cách được gợi ý trong trường hợp này...

Philonous: Chưa hết đâu. Các vật tự thân là cái gì—cái có thể tri giác hay cái không thể tri giác?

Hylas: Chính xác và trực tiếp thì chỉ có các ý tưởng có thể được tri giác. Mọi vật vật chất, vì vậy, tự chúng là không thể tri giác, và chỉ được tri giác bởi các ý tưởng của chúng ta.

Philonous: Vậy các ý tưởng là khả giác, và các nguyên mẫu hay gốc của chúng là không khả giác?

Hylas: Đúng.

Philonous: Nhưng làm thế nào cái khả giác lại có thể giống cái không khả giác? Có thể nào một vật hiện thực, tự nó vô hình, lại giống được một màu không? Hay một vật hiện thực, không thể nghe thấy, lại có thể giống một âm thanh không? Tóm lại, có thể có vật gì giống với một cảm giác hay một ý tưởng, ngoại trừ một cảm giác hay một ý tưởng khác không?

Hylas: Phải thú nhận, không có.

Philonous: Có thể nào còn nghi ngờ được về điểm này không? Anh không hoàn toàn biết các ý tưởng của mình sao?

Hylas: Tôi biết chúng rất rõ, vì cái mà tôi không tri giác hay không biết thì không phải là thành phần của ý tưởng tôi.

Philonous: Vậy bạn hãy nghĩ kỹ rồi cho tôi biết có cái gì trong chúng mà có thể tồn tại ở ngoài trí khôn không? Hay bạn có thể quan niệm cái gì giống chúng mà có thể tồn tại ở ngoài trí khôn không?

Hylas: Khi xem xét kỹ, tôi thấy không thể nào quan niệm hay hiểu được làm sao một vật gì ngoại trừ một ý tưởng có thể giống với một ý tưởng. Và hết sức hiển nhiên rằng *không ý tưởng nào có thể tồn tại ở ngoài trí khôn.*

Philonous: Vì vậy, theo nguyên tắc của chúng ta, bạn buộc phải phủ nhận thực tại của các sự vật khả giác; vì bạn coi nó là một sự tồn tại tuyệt đối ở ngoài trí khôn. Nghĩa là, bạn là một người hoài nghi tuyệt đối. Vì vậy, tôi đã đạt được mục tiêu của tôi là chứng minh rằng các nguyên tắc của bạn dẫn tới thuyết Hoài nghi.

Hylas: Tạm thời, tuy không hoàn toàn xác tín, ít ra tôi không thể nói gì được.

ĐỐI THOẠI HAI

Philonous: Theo tôi thì hiển nhiên là các vật khả giác chỉ có thể tồn tại trong trí khôn hay tinh thần mà thôi. Từ đó tôi kết luận, không phải chúng không có thực tại, nhưng vì thấy chúng không lệ thuộc tư tưởng của tôi, và có một thực tại phân biệt với việc tôi tri giác chúng, nên chúng phải tồn tại trong một Tinh thần nào đó. Vì vậy, chắc chắn rằng thế giới khả giác tồn tại thực sự, nên cũng chắc chắn rằng có một Tinh thần vô hạn hiện diện khắp nơi, chứa đựng và nâng đỡ nó.

Hylas: Ủa! Đó cũng chính là những gì tôi và mọi người Kitô hữu đều tin-và không chỉ riêng chúng tôi, mà tất cả những ai tin có Thượng Đế và Người biết và chứa đựng mọi sự.

Philonous: Đúng, nhưng ở đây có sự khác biệt. Người ta thường tin rằng mọi vật được biết hay được tri giác bởi Thượng Đế, bởi vì họ tin sự tồn tại của Thượng Đế; còn tôi thì khác, tôi kết luận ngay lập tức và tất yếu sự tồn tại của một Thượng Đế, bởi vì mọi sự vật khả giác phải được tri giác bởi Người... Hiển nhiên, những vật tôi tri giác là các ý tưởng của tôi, và không ý tưởng nào có thể tồn tại nếu nó không ở trong một trí khôn. Và cũng hiển nhiên không kém rằng các ý tưởng hay sự vật được tri giác bởi tôi này, dù là bản thân chúng hay các biểu tượng của chúng, tồn tại độc lập với trí khôn *tôi*, vì tôi biết mình không phải tác giả của chúng—vì tôi không có khả năng tuỳ thích mà quyết định ý tưởng đặc thù nào sẽ ảnh hưởng tới tôi khi tôi mở mắt hay tai tôi ra. Vì thế, chúng phải tồn tại trong một Tinh thần nào đó, mà ý muốn của Tinh thần ấy cho chúng tỏ hiện ra cho tôi... Từ tất cả những điều trên, tôi kết luận rằng có một Tinh thần ảnh hưởng đến tôi mọi lúc bằng mọi ấn tượng khả giác mà tôi nhận thức. Và từ sự đa dạng, trật tự, và cách thức của chúng, tôi kết luận rằng tác giả của chúng phải là khôn ngoan, quyền năng, và tốt lành vượt quá mọi hiểu biết của chúng ta.

Armstrong

D. M. Armstrong sinh năm 1929 tại Melbourne, Úc. Ông đậu bằng cử nhân triết học tại Đại học Sydney năm 1950, sau đó sang Anh học tại Đại học Oxford, và nhận bằng cử nhân triết học tại đây năm 1954. Rồi Armstrong trở về Úc, nhận một chức giảng dạy tại Đại học Melbourne. Trong khi giảng dạy tại Melbourne, ông tiếp tục học cao hơn và nhận bằng tiến sĩ triết học năm 1959. Năm 1964 ông được bổ nhiệm chức Challis Professor of Philosophy tại Đại học Sydney, và giữ chức vụ này cho đến khi ông nghỉ hưu năm 1991. Ông từng làm giáo sư thỉnh giảng tại nhiều đại học, gồm Đại học Yale, Đại học Stanford, Đại học Texas ở Austin, Đại học California ở Irvine, và Đại học Notre Dame. Ông cũng được phong tặng danh hiệu Fellow of the Australian Academy of the Humanities năm 1969, danh hiệu Officer of the Order of Australia năm 1993, và danh hiệu Corresponding Fellow of the British Academy năm 1998.

Armstrong đã xuất bản nhiều sách trong đó có *Berkeley's Theory of Vision* (1960), *Perception and the Physical World* (1961), *A Materialist Theory of the Mind* (1968), *Belief, Truth and Knowledge* (1973), *Universals and Scientific Realism* (1978), *The Nature of Mind and Other Essays* (1980), *A World of States of Affairs* (1997), và *The Mind-Body Problem: An Opinionated Introduction* (1999).

Ngược hẳn với Berkeley, người chủ trương rằng thực tại chỉ là các ý tưởng và các trí khôn, và vật chất không tồn tại, Armstrong chủ trương quan điểm rằng thực tại hoàn toàn là vật chất, và các ý tưởng và các trí khôn là những thực thể vật lý. Trong bài viết "Thuyết Tự nhiên, Thuyết Duy vật, và Siêu hình học," ông phân biệt giữa thuyết tự nhiên và duy vật và bênh vực cả hai học thuyết này.

THUYẾT TỰ NHIÊN

Armstrong định nghĩa thuyết tự nhiên là "học thuyết cho rằng thực tại chỉ gồm một hệ thống thời gian và không gian duy nhất bao gồm tất cả." Ông bác bỏ lý thuyết duy tâm của các nhà triết học như Berkeley bởi ông tin rằng việc họ phủ nhận sự tồn tại của vật chất dều dựa trên các luận cứ *a priori* (các luận cứ độc lập với kinh nghiệm) thay vì dựa trên chứng cớ của kinh nghiệm. (Tất nhiên, Berkely sẽ nói rằng không phải thuyết duy vật, mà thuyết duy tâm mới là siêu hình học dựa trên kinh nghiệm.) Tiếp đến, Armstrong xem xét một vấn nạn chống lại thuyết tự nhiên có thể phát sinh từ các suy tư trong vật lý học cơ bản rằng không gian và thời gian là sản phẩm của những yếu tố cơ bản hơn. Ông trả lời rằng dù không gian và thời gian là phát sinh, không có nghĩa chúng không hiện thực.

Thuyết tự nhiên không chỉ nói rằng một hệ thống thời gian và không gian là hiện thực, nó còn cho rằng không có gì hiện thực *khác hơn là* những gì tồn tại trong không gian và thời gian. Các cái được nghĩ là những thực tại vượt ra ngoài thời gian và không gian, như Thượng Đế, linh hồn, con số, hay các giá trị siêu nghiệm như Công bằng và Tốt lành, đều không tồn tại. Armstrong trả lời cho những người chống thuyết tự nhiên (những người cho rằng các thực thể siêu nghiệm tồn tại) bằng cách hỏi họ liệu những thực thể này có thể hoạt động trong thế giới thời gian và không gian hay không. Ông lý luận rằng câu hỏi này đặt những người chống thuyết tự nhiên vào một tình thế khó xử, vì họ sẽ gặp các khó khăn triết học dù họ nói các thực thể này *có* hoạt động trong thế giới hay nói chúng *không* hoạt động trong thế giới.

THUYẾT DUY VẬT

Thuyết duy vật (cũng gọi là thuyết vật thể, *physicalism*) là một học thuyết hẹp hơn thuyết tự nhiên. Nó đồng ý với thuyết tự nhiên rằng tất cả thực tại là thời gian và không gian, nhưng nó xác định thêm rằng tất cả thực tại thời gian và không gian gồm các thực thể được nhận ra bởi vật lý học—các thực thể như phân tử, nguyên tử, và các hạt vi lượng. Lưu ý rằng thuyết duy vật có thể sai trong khi thuyết tự nhiên vẫn đúng. Ví dụ, nếu tinh thần là một cái gì không hợp thành bởi các đơn vị được vật lý học nhìn nhận, nhưng vẫn là một thực thể tồn tại trong không gian và thời gian, thì thuyết duy vật sẽ sai và thuyết tự nhiên vẫn có thể đúng. Cũng lưu ý rằng thuyết duy vật chấp nhận lý thuyết của *thuyết hiện thực khoa học*, cho rằng các thực thể được vật lý học mô tả tồn tại tự chúng, độc lập với người quan sát. (Lý thuyết này tương phản với *thuyết chống hiện thực khoa học*, cho rằng các thực tại cần phải có người quan sát thì mới tồn tại."

Armstrong chấp nhận thuyết duy vật và bênh vực nó bằng cách trả lời cho hai vấn nạn chính được đưa ra chống lại nó: đó là ý hướng tính không thể giản lược vào các thực thể vật lý, và các phẩm tính phụ cũng không thể được giản lược như thế.

Ý hướng tính chỉ về thuộc tính của một trạng thái tinh thần để chỉ về một cái gì, nói *về* một cái gì. Vấn nạn về ý hướng tính chống lại thuyết duy vật là ở chỗ các trạng thái tinh thần không thể giản lược vào các trạng thái của não bởi vì không trạng thái nào của não có tính chất "về cái gì." Não gồm các phân tử, và các

phân tử thì không bao giờ có thể hướng về một cái gì, không bao giờ có thể chỉ đến một cái gì; chúng chỉ *tồn tại* một cách đơn thuần. Vì vậy, (theo vấn nạn)một trạng thái tinh thần không chỉ gồm các thực thể được vật lý học nhìn nhận; nó không thể được giản lược vào các thực thể như thế.

Các *phẩm tính phụ* là các khả năng mà các vật thể vật chất có để tạo ra nơi chúng ta, trong một số điều kiện, các kinh nghiệm cảm giác như màu sắc, và mùi vị. Chúng khác với các *phẩm tính chính*, là các tính chất vật lý gắn liền trong các sự vật, như hình dáng, kích thước, và chuyển động. Một phẩm tính phụ chỉ dành cho một giác quan chuyên biệt, trong khi một phẩm tính chính có thể được kinh nghiệm bởi nhiều giác quan khác nhau. Vấn nạn chống lại thuyết duy vật là ở chỗ các phẩm tính phụ không thể được giản lược vào các thực thể vật lý: trong khi kinh nghiệm về màu đỏ, chẳng hạn, *gồm* các sóng ánh sáng đập vào mắt tôi và các nơ-ron nóng lên trong não tôi, nó không *đồng nhất* với các sự kiện vật lý; kinh nghiệm về 'tính chất đỏ' là một sự kiện chủ quan mà không thể giản lược vào các trạng thái hoạt động khách quan của các vi hạt được mô tả bởi vật lý học.

Để trả lời hai vấn nạn này chống lại thuyết duy vật, Armstrong dùng cùng một chiến lược ông đã dùng chống lại những người chống thuyết tự nhiên: Ông hỏi một câu hỏi đặt những người phản đối vào một tình thế khó xử. Ý hướng tính và các phẩm tính phụ có tạo ra các lực nhân quả nào trên các vật mang chúng hay không? Armstrong lý luận rằng dù những người chống thuyết duy vật trả lời Có hay Không cũng đều gặp các vấn đề nghiêm trọng.

BÀI ĐỌC

Thuyết Tự Nhiên, Thuyết Duy Vật, và Siêu Hình Học[1]

D. M. Armstrong

Trong đoạn thứ nhất của bài này, tôi định nghĩa và bảo vệ một giải thích thời gian và không gian về bản chất tổng quát của thực tại. Tôi gọi học thuyết này là "thuyết tự nhiên." Trong đoạn thứ hai, tôi định nghĩa và bảo vệ một học thuyết chuyên biệt hơn, tuy vẫn rất tổng quát, đó là thuyết duy vật hay thuyết vật thể (tôi coi nó là một phụ loại của thuyết tự nhiên)...

I. THUYẾT TỰ NHIÊN

Tôi định nghĩa thuyết tự nhiên là thuyết cho rằng thực tại chỉ gồm một hệ thống thời gian và không gian duy nhất, bao gồm tất cả. Ở đây, tôi thấy thích hợp để phân biệt mệnh đề này với một mệnh đề yếu hơn, cho rằng thực tại ít ra chứa một phần của hệ thống thời gian và không gian. Tôi sẽ nói đôi điều để bảo vệ lý thuyết yếu hơn trước, sau đó sẽ bảo vệ quan niệm rằng thực tại chỉ là hệ thống thời gian và không gian này.

Khó phủ nhận rằng một hệ thống thời gian và không gian *có vẻ* tồn tại. Nhưng tất nhiên có nhiều nhà triết học đã phủ nhận cái vẻ này là một thực tại. Leibniz[2] là một ví dụ. Ông cho rằng thực tại gồm các đơn tử, còn không gian và thời gian là những ảo tưởng, cho dù những ảo tưởng này có chút dính dáng hệ thống với thực tại. Leibniz ít ra cũng là một nhà đa nguyên luận. Nhưng còn đối với Parmenides, Hegel, và Bradley[3], thực tại không phải là nhiều mà chỉ là một. Hệ thống thời gian và không gian là một cái vẻ bề ngoài biểu thị sai hoàn toàn hay gần như hoàn toàn thực tại nhất nguyên.

---

(1) First Philosophy: Đệ nhất Triết học hay Siêu hình học.

(2) Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) là một nhà triết học và toán học Đức. Ông cho rằng các đơn vị cơ bản nhất của thực tại là các bản thể phi vật chất và không thể phân chia, và ông gọi chúng là các đơn tử (monads).

(3) Parmenides (thế kỷ 5 tr. C.N.) là một triết gia Hi Lạp; George Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) là triết gia Đức; F. H. Bradley (1846-1924) là triết gia Anh.

Tôi sẽ không bỏ nhiều thời giờ xét đến các quan điểm này, tuy chúng quan trọng. Chúng được thiết lập dựa trên các luận cứ hoàn toàn *a priori*. Tôi tin rằng có thể trả lời cho tất cả các luận cứ ấy. Nhưng dù sao, là một nhà duy nghiệm, tôi bác bỏ toàn thể khái niệm về việc thiết lập các kết quả ấy bằng các luận cứ *a priori*.

Nhưng hình như người theo thuyết tự nhiên có thể đối diện với một thách đố cho quan điểm rằng có một hệ thống thời gian và không gian từ một nguồn mà họ phải nghiêm túc xét đến: từ chính khoa học tự nhiên. Một người ở ngoài giới khoa học như tôi có cảm tưởng rằng *một số* suy tư trong vật lý học cơ bản dẫn tới kết luận rằng, ở bình diện giải thích sâu xa nhất, không gian và thời gian sẽ tan biến và đòi phải được thay thế bằng các nguyên lý khác cơ bản hơn.

Tuy nhiên, tôi gợi ý rằng người theo thuyết tự nhiên không nên bối rối vì những suy tư như thế. Tôi tin rằng họ phải vạch ra đường phân biệt quen thuộc giữa việc phủ nhận rằng một thực thể tồn tại với việc giải thích thực thể ấy bằng các thực thể khác. Phủ nhận rằng thế giới có các tính chất thời gian và không gian là một quan điểm rất cực đoan. Tôi thấy khó tin rằng các suy tư dù là cường điệu nhất trong vật lý học cơ bản phải đòi hỏi sự phủ nhận này. Nhưng không cần có sự phủ nhận như thế để khẳng định rằng các tính chất thời gian và không gian của sự vật có thể được phân tích một cách kỳ cùng bằng những cách không cần phải nại đến các khái niệm thời gian và không gian. Người theo thuyết tự nhiên muốn khẳng định rằng có một hệ thống thời gian và không gian. Nhưng tại sao họ cần khẳng định rằng tính thời gian và không gian không thể được phân tích dựa trên những nguyên tắc không có tính thời gian và không gian? Cái không phải là kỳ cùng vẫn có thể là hiện thực...

Hãy xét... thái độ của những người duy vật đối với các mục đích. Có một số nhà duy vật phủ nhận rằng con người và một số sinh vật khác có các mục đích. Điều này theo tôi có vẻ là chấp nhận một lập trường khá điên rồ. Thuyết duy vật có thể đúng—tôi giả thiết là nó đúng—nhưng nó là một học thuyết lý thuyết. Ngược lại, sự tồn tại của các mục đích là một sự kiện hiển nhiên. Vì thế, nhà duy vật thận trọng sẽ lý luận như thế này. Không có lý do nào để tin rằng sinh vật có các mục đích không có nghĩa gì khác hơn là hoạt động thuần tuý vật lý của các qui trình trong sinh vật (các qui trình này có thể là rất phức tạp.) Theo cách này, một giải thích về mục đích được đề nghị dưới dạng các qui trình mà tự chúng không bao gồm mục đích. Chắc hẳn lối giải thích này là một quan niệm phần nào thu hẹp ý nghĩa của mục đích. Nhưng nó là một quan niệm về bản chất của mục đích, không phải một sự phủ nhận mục đích.

Tính thời gian và không gian có thể được phân tích, giống như người duy vật cho rằng mục đích có thể được phân tích. Tuy nhiên, không phải vì thiếu một phân tích rất độc đáo về tính thời gian và không gian—ví dụ bằng những nguyên tắc tinh thần—mà thuyết tự nhiên bị chứng minh là sai. Nhưng, cũng như không thể tin được một quan niệm cho rằng các mục đích có thể được phân tích để rồi *phủ nhận* chúng, thì cũng không thể tin được một quan điểm cho rằng có thể phân tích tính thời gian và không gian để rồi *phủ nhận* nó. Hay, như tôi vừa nói, hoàn toàn không thể tin được rằng một suy luận *a posteriori*[1] sẽ có thể đẩy chúng ta tới một kết luận như thế.

Tôi tóm tắt sự bênh vực nội dung tích cực của thuyết tự nhiên như thế là tạm đủ. Bây giờ tôi sang nội dung tiêu cực của nó: rằng thế giới không gì *hơn* là một

(1) Suy luận a posteriori: *suy luận hậu nghiệm, dựa trên các sự kiện của kinh nghiệm; đối lại với suy luận* a priori, *tiên nghiệm.*

hệ thống thời gian và không gian. Ở đây, chúng ta thấy rằng các triết gia và các người khác đã giả định ra vô số các thực thể khác nhau. Đa số các học thuyết về Thượng Đế đều đặt ngài vượt ra ngoài thời gian và không gian. Rồi có các phổ quát thể siêu nghiệm[1], các con số, các tiêu chuẩn siêu nghiệm về giá trị, các mệnh đề phi thời gian, các vật không hiện hữu (như quả núi vàng), các khả thể vượt bên trên các hiện thực ("các thế giới khả hữu"), và các loại "trừu tượng"...

Mặc dù các giả định này là vô kể, xem ra người theo thuyết tự nhiên chỉ cần đưa ra một triển lý luận duy nhất và rất mạnh đã đủ gây khó khăn cho tất cả các giả định như thế. Lý luận có dạng một song đề. Các thực thể này có hay không có khả năng tác động trên hệ thống thời gian và không gian? Các thực thể này có tác động hay không tác động trên thiên nhiên?

Trong trường hợp của đa số các thực thể này, ít là ban đầu chúng thường được coi là có tác động trong thiên nhiên. Thượng Đế tác động trong vũ trụ. Các Mô thể (x. chương 1) của Plato trong tác phẩm *Phaedo* của ông là các nguyên nhân, và các Mô thể là các phổ quát thể siêu nghiệm, cũng như các con số siêu nghiệm và các tiêu chuẩn siêu nghiệm về giá trị. Các bản thể tinh thần của Descartes (xem chương 11) tương tác với vật chất, và "thế giới thứ ba" của Popper[2] tương tác với "thế giới thứ hai" của tinh thần, rồi thế giới này tương tác với các sự vật vật chất.

Tuy nhiên, có nhiều khó khăn lớn khi chủ trương rằng các thực thể siêu nghiệm này tác động trên hệ thống thời gian và không gian.

Thứ nhất, có các khó khăn lô gích hay khái niệm. Nhiều trong số các thực thể này được nghĩ là không có khả năng thay đổi. Điều này đúng đối với các phổ quát thể, lãnh vực các con số và giá trị, các mệnh đề, các vật không hiện hữu, các thế giới khả hữu, và các loại trừu tượng. Trong nhiều hệ thống thần học, Thượng Đế được coi là không thay đổi. Vậy mà trong các trường hợp nhân quả điển hình, một sự *thay đổi* dẫn đến một sự thay đổi khác. Do đó, nếu các thực thể này tác động nhân quả trong thế giới, chúng không tác động theo kiểu điển hình này. Vậy thì chúng tác động thế nào? Liệu có thể quan niệm như là chúng *nâng đỡ* một số tính chất của thế giới tự nhiên, hay như là chúng tạo một loại *sức ép* đều, không thay đổi, trên thế giới tự nhiên, khiến cho khi một số hoàn cảnh nào xảy ra trong tự nhiên, thì sẽ làm phát sinh một số hiệu quả nào đó không? Một khái niệm như thế có lẽ có thể được, nhưng sự *xác định* thực tế của cái được nghĩ là hoạt động nhân quả này là một khó khăn lớn.

Tuy nhiên, là người theo thuyết tự nhiên, tôi không coi nặng các khó khăn của khái niệm này nhất. Ngược lại, tôi muốn nhắc đến khoa học tự nhiên. Có vẻ sự phát triển của các khoa học tự nhiên gợi ý rất mạnh rằng Thiên nhiên, hệ thống thời gian và không gian, là một *hệ thống nhân quả khép kín trong chính nó*. Chúng ta có các lý do khoa học khá vững để tin rằng, bất cứ sự gì xảy ra trong hệ thống này, nếu nó có một nguyên nhân, nó bị tác động nhân quả chỉ bởi các sự kiện khác (các qui trình, v.v...) ở trong hệ thống thời gian và không gian. Tất nhiên, phát biểu này khó có thể chứng minh trong thực tế. Nhưng trong tình trạng hiện thời của hiểu biết khoa học, nó có vẻ là một sự đánh cược đầy triển vọng...

Chúng ta bây giờ xét đến vế bên kia của song đề. Giả sử không có một thực thể nào tác động trong thiên nhiên. Tôi cho rằng phương thuốc này còn tệ hơn là căn bệnh. Người chống thuyết tự nhiên đi từ cái chảo chiên nóng bỏng tới lửa cháy bừng bừng.

---

(1) Phổ quát thể: *các thực tại tương ứng với các khái niệm hay từ ngữ tổng quát.*

(2) *Karl Popper (1902-1994) là nhà triết học Anh (gốc Úc).*

Lý luận đơn giản là thế này. Chắc chắn, hệ thống thời gian và không gian tồn tại. Có cái gì khác tồn tại hay không thì còn phải xét. Nếu giả định có các thực thể khác tồn tại bên ngoài hệ thống thời gian và không gian, nhưng không tác động trên hệ thống này, thì không có lý do bắt buộc nào để giả định chúng. Dao cạo Occam[1] dạy chúng ta không được tạo ra chúng...

Nếu người chống thuyết tự nhiên không gán được cho các khả thể siêu nghiệm, các con số, các loại trừu tượng, v.v... các khả năng của thế giới thứ ba này, thì họ chẳng cắt nghĩa được gì cả. Chúng ta phải nhấn mạnh, chống lại họ, rằng các phát biểu về các khả thể, con số, loại, v.v... phải có một sự giải thích thuộc loại thế giới thứ ba này.

Các giải thích loại này là thế nào, tất nhiên, là vấn đề rất khó. Ví dụ, trong trường hợp các phát biểu của toán học, tôi không biết chúng ta hiện nay có một giải thích thoả đáng nào theo loại thế giới thứ ba không. Nhưng chắc chắn phải có một giải thích như thế. Tính hữu dụng vô cùng của toán học trong suy luận về thiên nhiên có vẻ bảo đảm điều này. Vì thế, thái độ đúng phải là chọn loại giải thích như thế hơn là loại giải thích giả định các thực thể vô tích sự ở ngoài thế giới ấy.

Trong *Nhà Nguỵ Biện* của Plato, Người lạ vùng Êlêa gợi ý rằng năng lượng là dấu hiệu của sự tồn tại. Tôi nghĩ điều này đúng, ít ra là cho tới bây giờ: nếu một vật không có năng lượng, nó không thể có hiệu quả gì, và do đó, cho dù nó có tồn tại, chúng ta không bao giờ có thể có *lý do chính đáng* để tin rằng nó tồn tại...

Do đó, có vẻ như người chống thuyết tự nhiên, tuy vẫn nhìn nhận sự tồn tại của một thực tại thời gian và không gian, phải tìm cách gán cho các thực thể phụ trội của họ một năng lượng tác động trên thực tại ấy, bằng không, giả định của họ là vô ích. Thế nhưng, trong tình trạng hiện thời của hiểu biết khoa học, có vẻ việc gán năng lượng cho các loại thực thể ấy là không hợp lý. Tôi kết luận rằng chúng ta có những lý do khá tốt để chấp nhận thuyết tự nhiên.

II. THUYẾT DUY VẬT

Tôi coi thuyết duy vật (hay thuyết vật thể) hiện đại đồng nghĩa với quan điểm rằng thế giới không bao gồm vật gì khác ngoài các thực thể được vật lý học nhìn nhận. Thuyết duy vật hiện đại lấy một quan điểm hiện thực[2] về các thực thể lý thuyết của vật lý học—phân tử, nguyên tử, vi hạt cơ bản, v.v...—và rồi khẳng định rằng mọi sự vật tồn tại đều hoàn toàn được cấu tạo bởi các thực thể như thế, các liên kết và xếp đặt của chúng...

Các khó khăn chính đối với thuyết duy vật hiện đại, được nêu ra bởi các nhà triết học hiện đại, là các khó khăn về *ý hướng tính không thể giản lược* của các qui trình tinh thần, và *tính đơn giản không thể giản lược* của các phẩm tính phụ. Tôi sẽ nói đôi lời về mỗi điểm này.

Thứ nhất, ý hướng tính. Giả thiết rằng thuyết hành vi[3] hoàn toàn không thể chấp nhận được, thì có vẻ người duy vật phải theo Hobbes và đồng nhất các qui trình tinh thần với một bộ phận con của các qui trình trong hệ thần kinh trung ương. Nhưng bây giờ ta hãy xét đến các ví dụ điển hình về các qui trình tinh thần như là các mục

(1) Dao cạo Occam (Occam's razor): *là nguyên tắc, được gán cho nhà triết học Anh William Occam (cũng viết là Ockham; khoảng 1285-1349), "Không được tăng số các thực thể vượt mức cần thiết."*

(2) Hiện thực: *thuộc về* thuyết hiện thực khoa học (scientific realism) *(đã cắt nghĩa ở phần dẫn nhập vào bài đọc).*

(3) Thuyết hành vi (behaviorism): *thuyết cho rằng hành vi con người có thể được cắt nghĩa và tiên đoán dựa vào môi trường và di truyền học, mà không cần dựa vào các trạng thái tinh thần. Một số nhà triết học theo thuyết hành vi phủ nhận rằng các trạng thái tinh thần tồn tại; số khác chỉ phủ nhận rằng chúng có tác động đối với hành vi con người.*

đích và các niềm tin. Chúng có những nét đặc trưng của *ý hướng tính:* Chúng chỉ về một thực tại khả hữu—điều được nhắm tới hay tin tưởng—mà có thể tồn tại hay không tồn tại... Nếu ý hướng tính là không thể giản lược, thì thuyết duy vật sai. (Ý hướng tính không thể giản lược có thể hoà hợp với *thuyết tự nhiên.*) Bởi vì một tính chất không thể giản lược như thế không có chỗ đứng trong vật lý theo quan niệm của chúng ta hôm nay về vật lý học. Nhà duy vật vì thế muốn cho một giải thích theo hướng có thể giản lược của ý hướng tính của các qui trình tinh thần. Một loại giải thích như thế hoàn toàn không phải chuyện dễ làm.

Một vấn nạn thứ hai là về cái được nghĩ là tính không thể giản lược của các phẩm tính phụ... Nếu chúng không thể giản lược, chúng nằm ngoài phạm vi của vật lý học... (Ở đây cũng thế, các phẩm tính phụ không thể giản lược có vẻ vẫn hoà hợp được với *thuyết tự nhiên.*)

Tuy nhiên, tôi tin nhà duy vật hiện đại có thể lý luận chống lại sự không thể giản lược của ý hướng tính và của các phẩm tính phụ bằng cùng một cách như người theo thuyết tự nhiên có thể lý luận chống lại các thực thể siêu nghiệm. Lý luận bao gồm việc đặt ra một song đề song song với song đề được đặt ra cho thuyết tự nhiên. "Ý hướng tính, và các phẩm tính phụ, có mang một năng lượng nhân quả hay không?"

Trước hết giả sử chúng mang năng lượng nhân quả. Nếu có, và nếu năng lượng này có thể tìm thấy, thì bất cứ thực thể nào có các thuộc tính này, đều sẽ hành động theo các luật khác nhau từ các vật mà không có các thuộc tính này. Các thực thể không có các thuộc tính này chỉ tuân theo các luật vật lý. Nhưng các vật đặc thù mà có các thuộc tính phụ trội này cũng sẽ tuân theo các luật phụ trội.

Tôi đã lý luận trong đoạn trước rằng người chống thuyết tự nhiên tốt nhất nên coi các thực thể siêu nghiệm của họ có các năng lượng nhân quả. Cùng một cách như thế, người chống thuyết duy vật mà tin vào sự không giản lược của ý hướng tính và của các phẩm tính phụ thì tốt nhất nên coi các đặc tính phụ trội này như có các năng lượng phụ trội. Tuy nhiên, như tôi sẽ lý luận ngay dưới đây, theo triển tư tưởng này tức là chọn một quan điểm khoa học khó chấp nhận.

Tất nhiên ở đây chúng ta hiểu người ta giả thiết theo một quan điểm hiện thực về các thực thể lý thuyết của vật lý học. Các vật vật lý sẽ là sự sắp xếp của các vi hạt cơ bản và sẽ tuân theo các định luật vật lý. Tuy nhiên, khi có một số sắp xếp rất phức tạp của các vi hạt cơ bản, thì sẽ xuất hiện thêm những thuộc tính của các sự sắp xếp phức tạp này—thuộc tính của ý hướng và các phẩm tính phụ. Các sắp xếp phức tạp này có các thuộc tính mới nên cũng phải theo các luật mới ngoài các luật vật lý. Xem ra không có khó khăn nào về khái niệm trong giả thiết này, nhưng, với tình trạng hiểu biết hiện nay, nó khó được chấp nhận về phương diện khoa học... Ví dụ, có ít bằng cớ cho thấy não tuân theo các luật nào khác từ các vật vật lý khác. Thế nhưng, nếu có các luật mới phát sinh thì chúng chỉ có thể phát sinh ở não.

Bất luận thế nào, giống như trong trường hợp chống thuyết tự nhiên, nhiều người chống thuyết duy vật không muốn gán một năng lượng phụ trội nào cho các thuộc tính phụ trội của họ. Ý hướng tính và các phẩm tính phụ, họ kết luận, là thuộc lãnh vực hiện tượng phụ,[1] chúng hoạt động tự do nơi một số cấu trúc của vật chất, nhưng tự chúng không gây tác dụng nào. Bằng cách này, những người chống duy vật tìm cách thỏa hiệp với thuyết duy vật, nhưng tôi nghĩ chỉ là thoả hiệp chống lập trường chống-duy-vật của họ.

---

(1) Hiện tượng phụ (epiphenomenal): *liên quan tới các hiện tượng* (phenomena) *tạo ra bởi các qui trình vật chất nhưng tự chúng không có năng lượng nhân quả.*

Lý luận chống lại vế thứ hai này của song đề thì cũng giống như lý luận chống lập trường chống-tự-nhiên trên kia. Nếu các đặc điểm này không cho thấy rằng các tính chất đặc thù có các năng lượng nhân quả, thì với phần còn lại của thế giới, nó vẫn tồn tại như thể các năng lượng ấy không có. Thế giới vẫn hoạt động giống như chúng không có ở đó—và lưu ý rằng "thế giới vẫn tiếp diễn" bao gồm tất cả những gì mà bất cứ ai *nói* hay *nghĩ*. Chúng ta không có lý do gì để giả định các thuộc tính nhân quả vô tác dụng như thế, cũng như không có lý do gì để giả định các vật có tác dụng nhân quả vô tác dụng...

Thay vì vậy, tôi đề nghị tốt hơn chúng ta nên lý luận như sau:

1. Nguyên nhân của mọi chuyển động của con người (và loài vật) chỉ nằm trong các qui trình vật lý hoạt động theo các luật vật lý mà thôi.

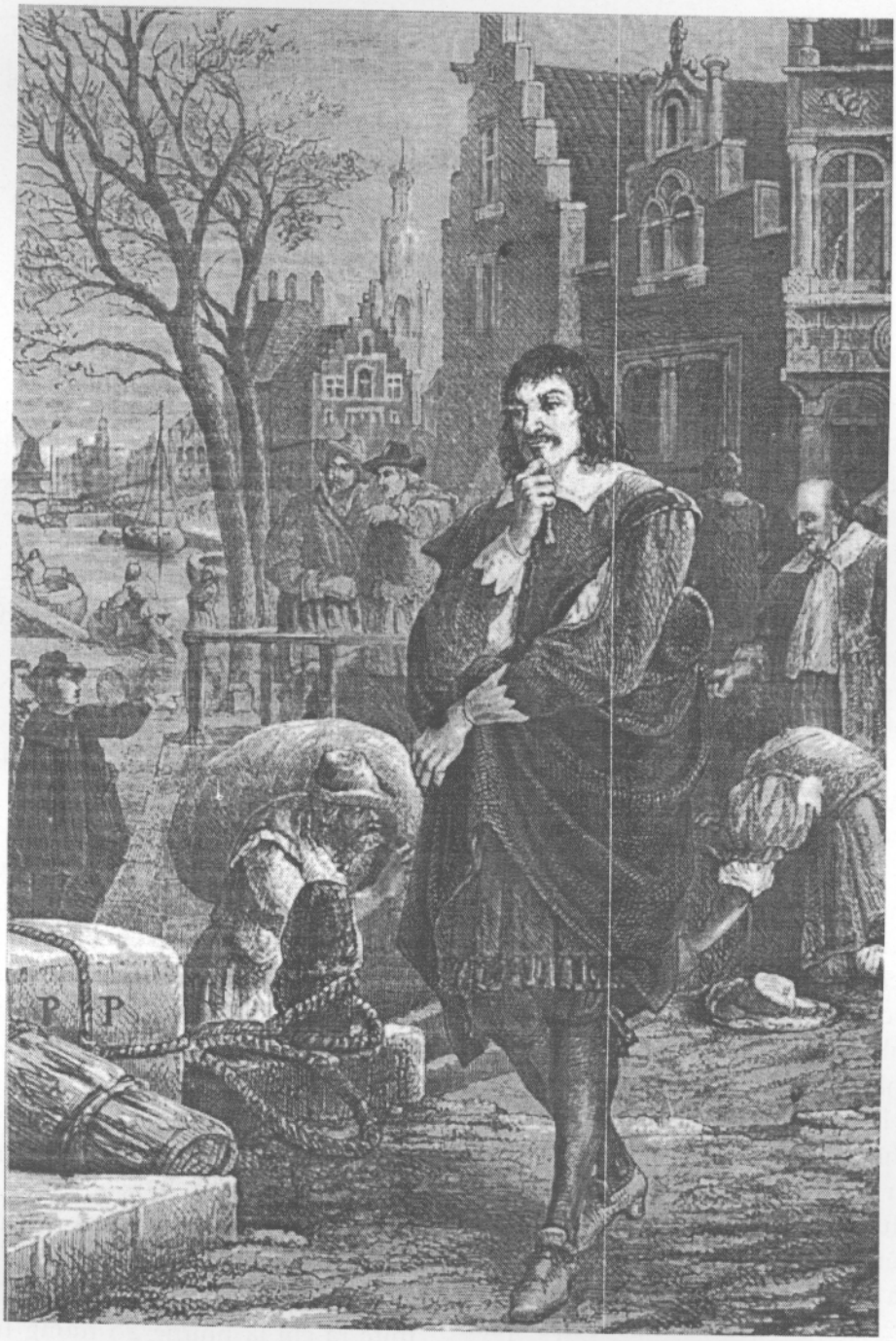
2. Các mục đích và các sự tin tưởng, trong tính cách đặc trưng mục đích và tin tưởng của chúng, tạo ra các chuyển động của con người (và loài vật).

3. Vì vậy, các mục đích và các sự tin tưởng không là gì khác ngoài các qui trình vật lý chỉ hoạt động theo các luật vật lý...

Trong trường hợp thuyết tự nhiên, chúng ta thấy rằng các lý luận bênh vực nó đòi hỏi được bổ túc bằng cách có những giải thích dựa trên cơ sở thế giới này về những phát biểu rõ ràng gợi ý về các thực thể siêu nghiệm. Đây không phải nhiệm vụ dễ dàng, và cũng không phải điều tôi muốn làm trong bài này. Cũng vậy, trong trường hợp thuyết duy vật, chúng ta cần một giải thích tích cực, ít ra là phù hợp với thuyết duy vật, về bản chất của các quy trình tinh thần của ý hướng tính và của các thuộc tính phụ.

CÂU HỎI ÔN TẬP VÀ THẢO LUẬN

1. Giải thích quan điểm của Berkeley rằng chúng ta không có tri giác trực tiếp về các vật vật chất.
2. Theo Berkeley (Philonous), tại sao chúng ta không thể "quan niệm làm thế nào một vật khả giác chỉ có thể tồn tại trong một trí khôn"?
3. Samuel Johnson (quen gọi là Dr. Johnson), một nhà văn và nhà soạn từ điển người Anh sống cùng thời với Berkeley, thấy thuyết duy tâm siêu hình của Berkeley quá lố bịch đến nỗi ông đá một hòn đá lớn và nói, "Tôi bác bỏ ông ta như thế đó." Theo quan điểm của bạn, đây có phải một cách hiệu quả để bác bỏ thuyết duy tâm không?
4. Giải thích lý luận song đề mà Armstrong sử dụng để bênh vực thuyết tự nhiên, và lý luận song đề của ông để bênh vực thuyết duy vật.
5. Anh có nghĩ rằng ý hướng tính hay các phẩm tính phụ sẽ có thể được giải thích hoàn toàn dựa theo thuyết duy vật không?



René Descartes

Chương 11

VẤN ĐỀ TINH THẦN-THÂN XÁC

Descartes, Searle

DESCARTES

Tiểu sử René Descartes, xem trang 77

Như ta đã thấy ở chương 2, Descartes muốn đặt toàn thể tri thức trên một nền móng hoàn toàn vững chắc và không thể hoài nghi, và ông kết luận rằng một sự kiện mà ông không thể sai lầm là sự kiện ông hiện hữu. Như Descartes giải thích trong Suy Niệm thứ hai của Các Suy Niệm Siêu hình học của ông, dù một yêu quái xảo trá có khả năng gieo vào trí khôn của ông những ảo tưởng thuyết phục, cũng không thể lừa dối ông về sự hiện hữu của ông:

> Nhưng [giả sử] có một tên lừa đảo vô cùng quyền thế và quỷ quyệt không ngừng cố ý đánh lừa tôi. Trong trường hợp ấy chắc chắn tôi vẫn hiện hữu, nếu hắn đánh lừa tôi; và bất kể hắn đánh lừa tôi thế nào mặc sức hắn, hắn cũng không bao giờ làm tôi không tồn tại, bao lâu tôi còn nghĩ rằng tôi là một cái gì đó. Vì vậy, sau khi suy xét mọi sự một cách hết sức kỹ lưỡng, cuối cùng tôi phải kết luận rằng mệnh đề này, "Tôi tồn tại, tôi hiện hữu", là đúng một cách tất yếu mỗi khi nó được đặt ra bởi tôi hay được quan niệm trong trí khôn của tôi.

Lý luận của Descartes, như ông đã tóm tắt bằng câu nói nổi tiếng, là "Tôi suy nghĩ, vậy tôi hiện hữu." (Với từ "suy nghĩ," ông không chỉ muốn nói là lý luận mà là tất cả mọi hoạt động tinh thần.) Nếu tôi tưởng tượng, ước muốn, vui mừng, cảm thấy, hay thậm chí hoài nghi rằng tôi hiện hữu, thì phải có một cái "tôi" làm những điều đó. Sự chắc chắn tuyệt đối về sự hiện hữu của chính ông là nền móng, trên đó Descartes xây dựng hệ thống triết học của ông.

MỘT SỰ VẬT SUY TƯỞNG

Cái "tôi" này là gì mà sự hiện hữu của nó không thể nghi ngờ và là cơ sở của mọi nhận thức? Trong Suy Niệm thứ hai, Descartes giải thích:

> Vì vậy, theo nghĩa hẹp 'tôi' chỉ là một sự vật suy tưởng; nghĩa là, tôi là một tinh thần, hay trí thông minh, hay trí tuệ, hay lý trí-những từ mà chỉ bây giờ tôi mới biết ý nghĩa của chúng. Nhưng dù vậy, tôi là một sự vật có thật và hiện hữu thật sự. Nhưng là loại sự vật gì? Như tôi vừa nói-một sự vật suy tưởng.

Tới chỗ này trong *Các Suy Niệm*, Descartes vẫn không chắc rằng có cái gì khác tồn tại ngoài tinh thần của chính ông hay không. *Hình như* có một thế giới bên ngoài gồm các sự vật vật lý, mà thân xác ông hình như là một phần của thế giới ấy. Nhưng về mặt lý thuyết, có thể những cái có vẻ là những sự vật vật lý thực ra chỉ là những ảo tưởng trong tinh thần ông, do một yêu quái hiểm độc nào đó luôn luôn muốn đánh lừa ông. Trong Suy Niệm Thứ Hai, Descartes hỏi rằng nếu các sự vật vật lý ấy tồn tại thật sự, thì bản chất của chúng là gì? Ông kết luận rằng yếu tính của chúng là *trương độ* (tính ba chiều). Như chúng ta thấy ở

chương 2, Descartes tiến hành chứng minh ở các Suy Niệm tiếp theo rằng Thượng Đế hiện hữu, rằng Thượng Đế tốt lành và không phải một kẻ đánh lừa ta, và thế giới bên ngoài phải tồn tại thật sự, vì nếu không, Thượng Đế sẽ là một kẻ đánh lừa-vì Descartes tin tưởng rất chắc rằng các ý tưởng của ông về các sự vật vật lý có trương độ là do các sự vật đang tồn tại thật sự tạo ra.

THUYẾT NHỊ NGUYÊN VỀ TINH THẦN VÀ THÂN XÁC

Thế giới bên ngoài mà Descartes đã chứng minh là tồn tại thì bao gồm thân xác của chính ông. Vì vậy, bây giờ ông phải đối diện với một vấn đề triết học mới: tương quan giữa tinh thần và thân xác. Trong Suy niệm Thứ hai, ông đã kết luận rằng bản tính thật sự của ông là tinh thần (một sự vật suy tưởng không có trương độ). Nhưng bây giờ ông đã chứng minh rằng ông có một thân xác-hay có lẽ phần nào *là* một thân xác (một sự vật suy tưởng, có trương độ). Bây giờ Descartes suy xét về sự kiện rằng một cách nào đó có vẻ như ông gồm hai bản thể khác biệt nhau một cách cơ bản, và ông không chỉ là một bản thể suy tưởng. Lý thuyết của ông đã trở thành một *thuyết nhị nguyên* về tinh thần và thân xác.

Nếu tinh thần và thân xác là hai loại bản thể rất khác biệt nhau, thì có vẻ như chúng không thể nào tương tác với nhau. Làm thế nào một cái gì vô chất có thể tác động trên một cái gì vật chất, hay ngược lại? Thế nhưng hình như có những sự tương tác đó: Cái gì xảy ra cho thân xác tôi hình như ảnh hưởng đến tinh thần tôi (ví dụ, nếu tôi bị trật mắt cá, tôi cảm thấy đau), và cái gì xảy ra trong tinh thần tôi hình như ảnh hưởng đến thân xác tôi (ví dụ, nếu tôi muốn nâng cánh tay lên, thì cánh tay tôi giơ lên). Descartes tìm cách giải quyết vấn đề khó khăn về tương quan tinh thần-thân xác này-sau này được gọi đơn giản là "vấn đề tinh thần-thân xác" trong Suy Niệm Thứ Sáu, mà bài đọc của chúng ta được trích từ đó.

Trong Suy niệm 6, ông giải thích rằng "không có gì mà thiên nhiên dạy cho tôi một cách rõ ràng hơn, hay hợp lý hơn, là tôi có một thân xác bị ảnh hưởng xấu khi tôi cảm thấy đau, và cần ăn và uống khi tôi cảm thấy đói hay khát, v.v..." Descartes kết luận rằng ông (cái "tôi," tinh thần) thì "được nối kết mật thiết, và có thể nói là được hoà trộn với" thân xác ông, khiến ông và thân xác ông "tạo thành một toàn thể duy nhất." Vì vậy, theo một nghĩa nào đó, "tôi" không còn chỉ là một sự vật suy tưởng, mà là một hỗn hợp của một bản thể suy tưởng không trương độ, và một bản thể không suy tưởng, có trương độ.

VẤN ĐỀ TINH THẦN-THÂN XÁC

Trong *Các Suy Niệm*, Descartes bỏ qua không cắt nghĩa vấn đề lý thuyết về cách thức làm sao hai loại bản thể khác biệt cơ bản-một vật chất và có trương độ, một vô chất và không trương độ-lại có thể "hoà trộn" với nhau. Trong một cuộc đối thoại với Frans tám năm sau khi xuất bản *Các Suy Niệm*, Descartes nhìn nhận rằng thật "rất khó giải thích" làm thế nào tinh thần có thể tương tác với thân xác "khi các bản chất của chúng hoàn toàn khác nhau." Một năm sau, trong tác phẩm tựa đề *Các Đam Mê của Linh Hồn* ("linh hồn" ở đây đồng nghĩa với "tinh thần"), Descartes thử giải quyết vấn đề tinh thần-thân xác bằng cách đề nghị một giả thuyết về cơ cấu vận hành nhờ đó mà tinh thần và thân xác tương tác với nhau.

GIẢ THUYẾT VỀ TUYẾN YÊN

Từ "đam mê" trong tựa đề *Các Đam Mê của Linh Hồn* chỉ về những điều mà tinh thần trải qua một cách *thụ động*-đó là, các tri giác và các loại tri thức tiếp thụ khác. (Đam mê tương phản với *hành động*, là những điều được làm một cách *chủ động* bởi tinh thần). Để giải thích sự tương tác giữa tinh thần-thân xác,

Descartes phân tích đam mê của các tri giác giác quan về các sự vật bên ngoài. "Các sự vật tạo ra một số chuyển động trong các cơ quan cảm giác bên ngoài và, nhờ các dây thần kinh, tạo ra các chuyển động khác trong não, làm cho linh hồn có các tri giác giác quan về các sự vật." Sự tương tác diễn ra trong tuyến yên, là một "tuyến rất nhỏ nằm ở giữa chất não." Descartes chọn tuyến yên làm nơi xảy ra sự tương tác vì ông tin rằng nó là phần não duy nhất không có đôi, và cần phải có một bộ phận duy nhất để thống nhất các cảm giác kép từ hai mắt, hai tai, v.v...

Descartes giải thích rằng tuyến yên là trung tâm nối kết tất cả các bộ phận cảm giác của cơ thể (gồm các dây thần kinh và mạch máu). Như thế tuyến yên giúp cho các phần khác của cơ thể tác động lên linh hồn, và linh hồn tác động lên thân xác. Ví dụ, khi chúng ta thấy một con vật tiến lại gần, một hình ảnh được tạo thành trong mỗi con mắt của chúng ta; các hình ảnh được truyền tới bề mặt của não nhờ dây thần kinh thị giác; sau đó, mỗi hình ảnh được truyền đi bởi các "khí động vật" (một chất thể vật chất tinh vi, giống như hơi nước) đến cùng một địa điểm trong tuyến yên, ở đây chúng hợp lại thành một hình ảnh duy nhất; và hình ảnh duy nhất này tác động trực tiếp trên linh hồn và làm cho nó thấy hình thù của con vật. Nói tóm, sự tương tác tinh thần-thân xác xảy ra trong tuyến yên, mà Descartes gọi là "trung ương của linh hồn."

BÀI ĐỌC

Các Suy niệm về Siêu hình học[1]

René Descartes

BÀI SUY NIỆM 6. VỀ SỰ TỒN TẠI CỦA CÁC SỰ VẬT VẬT CHẤT VÀ SỰ PHÂN BIỆT GIỮA TINH THẦN VÀ THÂN XÁC CON NGƯỜI

... Nguyên chỉ bởi việc tôi biết rằng mình hiện hữu, và đồng thời biết rằng tôi không thấy có sự vật nào khác hiển nhiên thuộc về bản tính của tôi (nghĩa là, thuộc về yếu tính của tôi) ngoại trừ điều này mà thôi, đó là tôi là một sự vật suy tưởng, tôi có lý để kết luận rằng yếu tính của tôi chỉ hệ tại điều này mà thôi, đó là tôi là một sự vật suy tưởng (nghĩa là, một bản thể mà tất cả bản chất hay yếu tính của nó hệ tại suy tưởng). Và mặc dù có thể là (hay đúng hơn *chắc chắn là*, như tôi sắp phát biểu ngay dưới đây) tôi có một thân xác mà tôi gắn liền rất mật thiết với nó, nhưng vì một đàng tôi có một ý tưởng rõ ràng và phân biệt về bản ngã tôi, trong tư cách tôi chỉ là một sự vật suy tưởng không có trương độ, và đàng khác một ý tưởng phân biệt về thân xác, trong tư cách nó chỉ là một sự vật không suy tưởng có trương độ, nên chắc chắn tôi thật sự phân biệt với thân xác tôi, và tôi có thể tồn tại mà không có thân xác...

Tôi cũng ý thức trong tôi có một số khả năng, như khả năng di chuyển, có những tư thế khác nhau, và những thứ giống như thế, những thứ đó chỉ có thể được nghĩ đến, và vì vậy chỉ có thể tồn tại... nhờ một bản thể mà chúng ở trong đó. Nhưng hiển nhiên, vì sự lĩnh hội rõ ràng và phân biệt về các khả năng này bao gồm tính trương độ, nhưng không bao gồm sự hiểu biết nào, nên nếu thực sự chúng tồn tại, chúng phải thuộc về một bản thể vật chất nào đó-nghĩa là có trương độ và không có suy tư...

Vậy mà không có gì mà thiên nhiên dạy tôi rõ ràng hơn, hay dễ cảm thấy hơn, là tôi có một thân xác bị ảnh hưởng xấu khi tôi cảm thấy đau, và cần thức ăn thức uống khi tôi cảm thấy đói hay khát, v.v... , và vì vậy tôi không thể nghi ngờ là có một sự thật nào trong tất cả những điều đó. Thiên nhiên cũng dạy tôi bằng những cảm giác về đau, đói, khát, v.v... , rằng tôi không ở trong thân xác tôi giống

(1) First Philosophy: *Đệ nhất Triết học hay siêu hình học (*metaphysics*).*

như người hoa tiêu ở trong con tàu, nhưng rất mật thiết, và có thể nói, như hoà trộn với nó, khiến tôi với nó làm thành một toàn thể thống nhất.

Ngoài ra, thiên nhiên dạy tôi rằng thân xác tôi tồn tại như một vật thể giữa các vật thể khác, một số cần được theo đuổi, số khác cần xa tránh. Và chắc chắn khi cảm thấy màu sắc, âm thanh, mùi vị, nóng lạnh, cứng chắc và những điều như thế, tôi có lý để kết luận rằng nơi những vật thể mà từ đó phát sinh các cảm giác khác nhau này, có những sự khác biệt tương ứng với chúng, tuy có lẽ không tương tự như chúng; và vì trong những cảm giác này, một số tạo sự thích thú cho tôi, một số làm tôi khó chịu, không thể nghi ngờ gì rằng thân xác tôi, hay đúng hơn là toàn thể bản thân tôi, xét như tôi được cấu tạo bởi tinh thần và thân xác, có thể bị chi phối nhiều cách khác nhau, lợi hay hại, bởi những vật thể chung quanh...

Nhiều điều bao gồm trong cái toàn thể đó [của tinh thần và thân xác] chỉ thuộc về tinh thần mà thôi-ví dụ, khái niệm tôi có về sự thật rằng cái gì đã xảy ra một lần thì không thể *không* xảy ra, và tất cả các sự thật khác mà tôi chỉ biết nhờ ánh sáng tự nhiên mà không nhờ đến thân xác... Thiên nhiên, hiểu theo nghĩa này [về cái toàn thể tinh thần và thân xác], thực sự dạy tôi xa tránh tất cả những gì làm tôi cảm thấy đau khổ, hay theo đuổi những gì làm tôi cảm thấy sung sướng, và mọi thứ khác giống như thế. Nhưng tôi không thấy nó dạy tôi, bằng những sự lĩnh hội của cảm giác mà không có sự suy xét kỹ lưỡng và chín chắn của tinh thần, rằng chúng ta phải rút ra các kết luận giống như thế về các sự vật ở trong thế giới bên ngoài chúng ta; vì, hình như việc phân định chân lý trong những vấn đề này chỉ là nhiệm vụ của tinh thần mà thôi, chứ không phải của cái hỗn hợp tinh thần-thân xác...

Trong việc tìm hiểu này, tôi nhận thấy trước hết một sự khác biệt giữa tinh thần và thân xác, sự khác biệt này là ở chỗ thân xác tự bản chất của nó thì luôn luôn có thể phân chia, còn tinh thần thì hoàn toàn không thể phân chia. Vì quả thực, khi tôi xét đến tinh thần, nghĩa là, bản ngã tôi xét như là một sự vật suy tưởng, thì tôi không thể phân biệt nơi tôi có các phần riêng biệt nào; tôi ý thức về tôi như một vật duy nhất và hoàn toàn. Mặc dù toàn thể tinh thần có vẻ như hợp nhất với toàn thể thân xác, nhưng nếu một bàn chân, một cánh tay, hay một phần nào khác của thân xác bị cắt lìa, tôi biết rằng tinh thần của tôi vẫn không vì thế mà bị bớt đi. Cũng không thể nói các khả năng của nó như ý muốn, cảm giác, hiểu biết, v.v... là các phần của nó; chỉ có một tinh thần duy nhất muốn, cảm giác, hiểu biết. Với một vật thể vật chất, ví dụ một vật thể có trương độ thì lại khác. Tôi chỉ có thể nghĩ về nó như sẵn sàng có thể chia thành nhiều phần, và vì thế nhận ra nó là có thể phân chia. Điều này tự nó đủ thuyết phục tôi rằng tinh thần hoàn toàn khác với thân xác, dù tôi chưa kết luận như thế dựa vào các lý do khác.

Searle

John Searle sinh tại Denver, Colorado, năm 1932. Ông bắt đầu học đại học tại Đại học Wisconsin ở Madison năm 1949 rồi sau đó đến Đại học Oxford ở Anh, tại đây ông đậu bằng cử nhân năm 1955. Ông ở lại Oxford để tiếp tục nghiên cứu triết học, và năm 1957 trở thành giảng sư Triết học tại đây. Sau khi hoàn tất luận án tiến sĩ ở Oxford năm 1959, Searle chấp nhận ghế giáo sư ở Đại học California, Berkeley. Hiện ông là giáo sư môn Triết học Tinh thần và Ngôn ngữ ở Berkeley.

Các tác phẩm của Searle gồm Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language (1969), The Campus War: A Sympathetic Look at the University in Agony (1971), Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind (1983), Minds, Brains and Science (1984), The Rediscovery of the Mind

(1992), The Construction of Social Reality (1995), và Mind, Language and Society: Philosophy in the Real World (1998).

Searle lý luận rằng vấn đề tinh thần-thân xác, vốn đã là một vấn đề nan giải trong triết học phương Tây kể từ khi Descartes giả định về thuyết nhị nguyên tinh thần-thân xác, thực ra có thể giải quyết khá dễ dàng. Vấn đề đối với Descartes, như ta đã thấy, là hai loại bản thể khác nhau-tinh thần, là bản thể suy tư và không trương độ, và thân xác, là bản thể không suy tư và có trương độ-có thể ảnh hưởng lẫn nhau như thế nào. Searle nhận thấy rằng, do những tiến bộ vượt bực trong các khoa học vật lý thời đại chúng ta, đa số các nhà tư tưởng hiện đại tìm cách giải quyết vấn đề tương tác giữa tinh thần và thân xác bằng cách hoặc là phủ nhận sự tồn tại của tinh thần hay là hạ thấp vai trò của nó trong hoạt động con người. Vì thế giới vật chất có thực một cách hiển nhiên và vì tinh thần quá khó nắm bắt và vượt quá tầm với của việc tra cứu khoa học, nên có vẻ là điều hợp lý để giản lược tinh thần vào vật chất, cái chủ quan vào cái khách quan, ý thức vào các qui trình của não.

Searle giải thích rằng, điều đã thúc đẩy các nhà lý thuyết phủ nhận thực tại hiển nhiên của các trạng thái tinh thần chủ quan, đó là cái khó trong việc hoà giải bốn đặc tính của các trạng thái này với một quan niệm khoa học về thế giới: ý thức, ý hướng tính, tính chủ quan, và tác động nhân quả tinh thần. Tuy nhiên, trước khi xem xét bốn đặc tính chuyên biệt này của các hiện tượng tinh thần, Searle đề nghị hai luận đề tổng quát về tương quan của các hiện tượng tinh thần với não bộ vật lý.

HAI LUẬN ĐỀ

Luận đề tổng quát đầu tiên của Searle là mọi hiện tượng tinh thần được tạo ra bởi các quy trình diễn ra trong não. Giống như cảm giác đau được tạo ra bởi sự kích thích một số vùng trong não, thì các tư tưởng và tình cảm và mọi hình thức sự kiện tinh thần khác cũng được tạo ra bởi các qui trình của não. Không có hoạt động của não, thì cũng không có các sự kiện tinh thần nào.

Luận đề thứ hai là mọi hiện tượng tinh thần đều chỉ là những tính năng của não. Các sự kiện tinh thần không những *được tạo ra* bởi não (luận đề một); chúng còn là những *đặc tính của* não. Trong khi có vẻ như nghịch lý khi nói rằng một điều gì là một tính năng của não mà cũng có thể được tạo ra bởi nó, Searle chủ trương rằng tình huống kép này có thể giải thích bằng một lý thuyết hai bình diện về nhân quả.

Các sự vật vật lý có thể được quan niệm trên một bình diện vi mô và trên một bình diện vĩ mô. Trên bình diện vi mô, nước chỉ là các phân tử H_2O, và không một phân tử riêng rẽ nào có tính chất của chất lỏng. Nhưng trên bình diện vĩ mô (ví dụ, một xô nước), nước rõ ràng là chất lỏng. Tính lỏng của nước chỉ là một tính chất của mọi phân tử H_2O tập hợp lại. Áp dụng sự loại suy này vào não, Searle giải thích rằng trong khi không một tế bào thần kinh riêng rẽ nào (bình diện vi mô) có một thuộc tính tinh thần, tất cả các phân tử của não tập hợp lại (vĩ mô) thì có những thuộc tính ấy. Ví dụ, trong khi không một tế bào thần kinh riêng rẽ nào có ý thức, thì ý thức là một tính năng của mọi tế bào thần kinh của não hợp chung lại. Cũng giống như chất lỏng không phải một thực thể vượt lên trên nước, thì ý thức cũng không phải là một thực thể vượt lên trên não.

Searle tóm tắt hai luận đề của ông bằng phát biểu rằng một sự kiện tinh thần "vừa *được tạo ra bởi* hoạt động của các yếu tố vĩ mô, vừa đồng thời được *thể hiện trong* hệ thống được tạo thành bởi các yếu tố vi mô. Có một tương quan nhân quả, nhưng đồng thời các tính chất ở bề mặt chỉ là các tính chất ở bình diện

cao hơn của chính hệ thống mà hoạt động của nó ở bình diện vi mô tạo ra các tính chất ấy." Dựa trên hai luận đề này, Searle đưa ra những giải thích của ông về bốn đặc tính của các hiện tượng tinh thần mà các nhà triết học đã không thể hoà giải với khoa học vật lý: ý thức, ý hướng tính, tính chủ quan, và tác động nhân quả tinh thần.

GIẢI PHÁP CHO BỐN VẤN ĐỀ

Ý thức là một mầu nhiệm đối với các nhà triết học hiện đại, cũng giống như sự sống từng là một mầu nhiệm đối với các nhà triết học của các thế hệ trước. Đã từng có tranh cãi lâu dài giữa các nhà triết học *duy sinh*, chủ trương rằng các sinh vật có một lực sống không thể xác định, vượt ra ngoài lãnh vực vật lý học và hoá học, và các nhà triết học *cơ giới*, tin rằng các sinh vật có thể được cắt nghĩa hoàn toàn bằng vật lý học và hoá học. Searle giải thích rằng cuộc tranh cãi này sẽ tan biến một khi chúng ta hiểu được những qui trình sự sống của các sinh vật. Tương tự, cách để giải quyết vấn đề ý thức là hiểu rõ hơn các qui trình sinh lý thần kinh của não.

Ý hướng tính, như chúng ta đã thấy khi bàn về bài của Amstrong ở chương 10, là đặc tính mà các trạng thái tinh thần có để chỉ về hay hướng tới một cái gì, nhắm "về" một cái gì. Searle lý luận rằng vấn đề làm thế nào các trạng thái tinh thần có thể nhắm về một cái gì có thể được giải quyết (cũng giống như vấn đề ý thức) bằng cách hiểu rõ hơn các qui trình sinh lý thần kinh. Sau đó chúng ta sẽ có thể giải thích làm thế nào, chẳng hạn, tâm trạng khát nước vừa được tạo ra bởi các sự kiện của não vừa được thể hiện trong các sự kiện này.

Tính chủ quan rõ ràng là một đặc tính của con người và một số động vật khác. Các khía cạnh ý thức của não của tôi có cho tôi một cách mà chúng không có cho bạn, và ngược lại. Nếu khái niệm về "khoa học" của chúng ta quá chật hẹp không bao gồm tính chủ quan, chúng ta phải mở rộng sự hiểu biết của chúng ta về khoa học thay vì chỉ đơn giản loại bỏ tính chủ quan. Vì khoa học phải đề cập tới các sự kiện về thế giới, và "sự tồn tại của tính chủ quan là một sự kiện khách quan của sinh vật học."

Vấn đề thứ tư và cuối cùng-vấn đề mà Descartes phải ray rứt-là làm thế nào tinh thần có thể tác động nhân quả trên thân xác. Làm thế nào một tư tưởng, vốn là vô trọng lượng và vô chất thể, lại có thể tạo cử động cho cánh tay tôi, là cái có trọng lượng và rõ ràng là vật chất? Searle trả lời rằng các tư tưởng *không phải là* vô trọng lượng và vô chất thể, vì các tư tưởng là những hoạt động của não. "Tinh thần và thân xác tương tác với nhau, nhưng chúng không phải là hai sự vật khác nhau, bởi vì các hiện tượng tinh thần cũng chính là các đặc tính của não."

BÀI ĐỌC
Tinh thần, Não, và Khoa học
John Searle

CHƯƠNG 1. VẤN ĐỀ TINH THẦN-THÂN XÁC

Hàng nghìn năm nay, con người không ngừng cố gắng tìm hiểu tương quan của mình với phần còn lại của vũ trụ. Vì những lý do khác nhau, nhiều nhà triết học ngày nay ngại đụng đến các vấn đề to lớn như thế. Tuy nhiên, các vấn đề vẫn tồn tại, và trong sách này tôi sẽ đối diện với một số vấn đề ấy.

Bây giờ, vấn đề lớn nhất là: Chúng ta có một hình ảnh thông thường về chính mình như là những con người, một hình ảnh rất khó hoà hợp được với khái niệm 'khoa học' toàn diện về thế giới vật lý. Chúng ta nghĩ về mình như là những tác nhân có *ý thức, tự do, quan tâm, hợp lý* trong một thế giới mà khoa học nói với chúng ta là nó hoàn toàn gồm những vi hạt vật lý vô ý thức và vô nghĩa. Vậy

làm thế nào hoà hợp được hai quan niệm này? Chẳng hạn, làm thế nào có thể có chuyện thế giới chỉ gồm những vi hạt vật lý vô ý thức, mà đồng thời nó cũng bao gồm ý thức? Làm thế nào một vũ trụ cơ học bao gồm những con người có ý hướng-nghĩa là những con người có thể biểu thị thế giới cho mình? Tóm lại, làm thế nào một thế giới cơ bản là vô nghĩa lại có thể chứa đựng các ý nghĩa?

Những vấn đề như thế được tản ra thành những vấn đề nghe hiện đại hơn: Làm thế nào giải thích công trình của khoa học máy tính và trí thông minh nhân tạo-công trình nhằm làm các bộ máy thông minh? Và tại sao các khoa học xã hội nói chung không cho chúng ta nhận thức sâu xa về mình khi sánh với các tri thức mà các khoa học tự nhiên cho chúng ta về phần còn lại của thiên nhiên? Đâu là tương quan giữa các cách giải thích thông thường mà chúng ta chấp nhận về các hành động của con người và các cách giải thích của khoa học?

Trong chương đầu này, tôi muốn đi thẳng vào điều mà nhiều nhà triết học cho là vấn đề gay go nhất: Tương quan của tinh thần chúng ta với phần còn lại của vũ trụ là gì? Vấn đề này, tôi chắc chắn các bạn nhận ra ngay là vấn đề truyền thống về tương quan tinh thần-thân xác hay tinh thần-não. Trong hình thức hiện đại, nó được phát biểu là: tinh thần tương quan thế nào với não.

Tôi tin vấn đề tinh thần-thân xác có một giải pháp khá đơn giản, một giải pháp hoà hợp được với những gì chúng ta biết về sinh lý thần kinh cũng như với khái niệm thông thường của chúng ta về bản chất của các trạng thái tinh thần-đau khổ, tin tưởng, v.v... Nhưng trước khi trình bày giải pháp này, tôi muốn hỏi tại sao vấn đề tinh thần-thân xác lại có vẻ nan giải như thế? Tại sao sau biết bao thế kỷ mà chúng ta vẫn còn để tồn tại trong triết học và tâm lý học một 'vấn đề tinh thần-thân xác', đang khi chúng ta không còn vấn đề chẳng hạn như 'vấn đề tiêu hóa-dạ dày'? Tại sao tinh thần có vẻ bí ẩn hơn các hiện tượng sinh vật học khác?

Tôi tin một phần của khó khăn là ở chỗ chúng ta vẫn tiếp tục nói về một vấn đề của thế kỷ XX bằng ngôn ngữ lỗi thời của thế kỷ XVII. Khi tôi còn là một sinh viên chưa tốt nghiệp, tôi nhớ mình luôn luôn bất mãn với những chọn lựa có sẵn trong triết học tinh thần: bạn có thể hoặc là người nhất nguyên hay người nhị nguyên. Nếu bạn là nhất nguyên, bạn có thể là người duy vật hay là người duy tâm. Nếu bạn là duy vật, bạn có thể là người theo thuyết hành vi hay theo thuyết thể lý .v.v... Một trong những mục tiêu của tôi trong bài này là phá vỡ các phạm trù chán ngấy này. Chúng ta thấy chẳng ai cảm thấy phải chọn giữa nhất nguyên và nhị nguyên trong những gì liên quan tới 'vấn đề tiêu hóa-dạ dày'. Vậy tại sao phải có gì khác với 'vấn đề tinh thần-thân xác'?

Nhưng, không kể chuyện từ ngữ, còn có một vấn đề hay cả một họ vấn đề. Từ thời Descartes, vấn đề tinh thần-thân xác đã mang hình thức sau: làm thế nào chúng ta có thể giải thích các tương quan giữa hai loại sự vật hoàn toàn khác biệt nhau? Một mặt là các sự vật tinh thần, như tư tưởng và tình cảm của chúng ta; chúng ta coi chúng là chủ quan, ý thức, vô chất. Mặt khác là các sự vật vật lý; chúng ta coi chúng như có khối lượng, có trương độ trong không gian, và tương tác một cách nhân quả với những sự vật vật lý khác. Phần lớn các cố gắng giải đáp vấn đề tinh thần-thân xác đều đi đến chỗ phủ nhận sự tồn tại của một trong hai loại sự vật này. Với những thành công lớn của các khoa học vật lý, không lạ gì ở giai đoạn phát triển tri thức hiện nay, người ta bị cám dỗ hạ thấp chỗ đứng của các thực thể tinh thần. Cho nên, đa số các khái niệm duy vật về tinh thần thịnh hành trong thời gian gần đây-như thuyết hành vi, thuyết chức năng, và thuyết thể lý-

đều đi tới chỗ phủ nhận, một cách mặc nhiên hay minh nhiên, rằng không hề có cái gọi là tinh thần như chúng ta thường hiểu. Nghĩa là họ phủ nhận rằng chúng ta không thực sự có những trạng thái ý thức, tinh thần *một cách nội tại*, và các trạng thái này cũng chỉ hiện thực và không thể giản lược như bất cứ điều gì khác trong vũ trụ.

Vậy tại sao họ chủ trương như thế? Tại sao có quá nhiều nhà lý thuyết đi đến chỗ phủ nhận rằng tính chất tinh thần nội tại của các hiện tượng tinh thần? Nếu chúng ta trả lời được câu hỏi này, tôi tin chúng ta sẽ hiểu được tại sao vấn đề tinh thần-thân xác lại dã có vẻ nan giải suốt một thời gian dài như thế?

Có bốn đặc tính của hiện tượng tinh thần đã làm chúng có vẻ không thể hoà hợp với khái niệm 'khoa học' của chúng ta về thế giới như được làm thành bởi các sự vật vật chất. Và chính bốn đặc tính này đã làm cho vấn đề trở nên khó khăn thực sự. Chúng quá gây bối rối khiến nhiều nhà tư tưởng trong triết học, tâm lý học, và khoa trí óc nhân tạo nói những điều khó chấp nhận về tinh thần.

Đặc tính quan trọng nhất là ý thức. Tôi, lúc viết bài này, và bạn, lúc đọc bài này, cả hai chúng ta đều ý thức. Thế giới có chứa các trạng thái ý thức như thế là sự kiện quá hiển nhiên, nhưng thật khó thấy được làm sao những hệ thống vật lý đơn thuần có thể có ý thức. Làm sao chuyện này có thể xảy ra? Làm thế nào, chẳng hạn, cái chất xám và trắng bên trong hộp sọ của tôi lại là ý thức?

Tôi nghĩ sự tồn tại của ý thức phải là điều kỳ diệu đối với chúng ta. Khá dễ tưởng tượng ra một vũ trụ không có ý thức, nhưng nếu bạn tưởng tượng như thế, bạn đã tưởng tượng ra một vũ trụ thực sự vô nghĩa. Ý thức là sự kiện trọng tâm của hiện hữu đặc trưng con người vì không có nó mọi khía cạnh đặc trưng con người khác của chúng ta-ngôn ngữ, tình yêu, sự hài hước, v.v... -sẽ không thể có.

Đặc tính nan giải thứ hai của tinh thần là cái mà các nhà triết học và tâm lý học gọi là 'ý hướng tính', là đặc tính nhờ đó các trạng thái tinh thần của chúng ta hướng tới, hướng về, hay chỉ về, hay thuộc về những sự vật và những trạng thái sự việc trong thế giới khác với chính nó. Thực ra 'ý hướng tính' không đơn thuần chỉ về các ý hướng mà thôi, mà còn chỉ về các sự tin tưởng, ước muốn, hi vọng, sợ, yêu, ghét, thèm muốn, chán ghét, xấu hổ, kiêu ngạo, tức giận, vui thú, và tất cả những trạng thái tinh thần (ý thức hay không ý thức) chỉ về thế giới bên ngoài tinh thần. Vậy câu hỏi về ý hướng tính rất giống câu hỏi về ý thức. Làm thế nào cái chất trong óc của chúng ta có thể chỉ *về* một cái gì? Làm thế nào nó có thể *hướng tới* một cái gì? Dù sao, cái chất trong hộp sọ cũng chỉ gồm những 'nguyên tử trong khoảng không', giống như mọi thực tại vật chất khác gồm những nguyên tử trong khoảng không. Vậy, nói một cách đơn giản, làm thế nào các nguyên tử trong khoảng không có thể biểu thị một cái gì?

Đặc tính thứ ba của tinh thần có vẻ khó hoà hợp với khái niệm khoa học là tính chủ quan của các trạng thái tinh thần. Tính chủ quan này được đặc trưng bởi các sự kiện như tôi cảm thấy cái đau của tôi, còn bạn thì không. Tôi thấy thế giới từ quan điểm của tôi; bạn thấy nó từ quan điểm của bạn. Tôi ý thức về mình và về các trạng thái tinh thần của mình như là phân biệt với các bản ngã và các tâm trạng của người khác. Từ thế kỷ XVII chúng ta đã có thói quen nghĩ về thực tại như là một cái gì mà mọi người có thể quan sát được-nghĩa là chúng ta nghĩ nó phải là khách quan. Vậy làm thế nào chúng ta có thể hoà hợp thực tại của các hiện tượng tinh thần *chủ quan* với các khái niệm khoa học về thực tại như là hoàn toàn *khách quan*?

Sau cùng, vấn đề thứ tư, vấn đề tác động nhân quả của tinh thần. Tất cả chúng

ta đều giả thiết rằng các tư tưởng và tình cảm của chúng ta tạo một sự khác biệt thực sự về cách cư xử của mình, rằng chúng thực sự có một tác động *nhân quả* trên thế giới vật lý. Ví dụ, tôi quyết định giơ cánh tay lên-và thế là cánh tay tôi đưa lên cao. Nhưng nếu các tư tưởng và tình cảm của chúng ta là tinh thần thực sự, làm sao chúng có thể ảnh hưởng tới cái gì là vật lý? Làm thế nào một cái gì là tinh thần lại tạo được một sự khác biệt vật lý? Liệu chúng ta có nghĩ rằng các tư tưởng và tình cảm của chúng ta có thể một cách nào đó tạo ra các hiệu ứng hoá học trên não của chúng ta và phần còn lại của hệ thần kinh? Làm thế nào một chuyện như thế có thể xảy ra?

Nhưng trừ khi có sự tương quan giữa tinh thần và não, phải chăng chúng ta chỉ còn lại quan điểm rằng tinh thần chẳng có ảnh hưởng gì, chẳng có ý nghĩa quan trọng gì về mặt tác động nhân quả.

Bốn đặc tính trên đây, ý thức, ý hướng tính, tính chủ quan, và tác động nhân quả của tinh thần là cái làm cho vấn đề tinh thần-thân xác có vẻ khó khăn đến thế. Tuy nhiên, tôi muốn nói rằng tất cả chúng là những đặc tính hiện thực của đời sống tinh thần của chúng ta. Không phải mọi trạng thái tinh thần đều có tất cả những đặc tính ấy. Nhưng bất cứ giải thích thoả đáng nào về tương quan giữa tinh thần và thân xác đều phải xét đến tất cả bốn đặc tính này. Nếu lý thuyết của bạn kết luận bằng việc phủ nhận bất cứ đặc tính nào, bạn biết rằng hẳn bạn đã phạm phải sai lầm ở một chỗ nào đó rồi. Luận đề đầu tiên tôi muốn đưa ra nhằm "giải quyết vấn đề tinh thần-thân xác" là:

> *Các hiện tượng tinh thần, mọi hiện tượng tinh thần dù ý thức hay vô thức, thuộc thị giác hay thính giác, đau đớn, nhột, ngứa ngáy, các tư tưởng, trong thực tế, tất cả đời sống tinh thần của chúng ta, đều được tạo ra bởi các qui trình diễn ra trong não.*

Để cảm giác được điều này tác động thế nào, chúng ta hãy cố gắng mô tả chi tiết một chút các qui trình nhân quả ít là một loại trạng thái tinh thần. Ví dụ, chúng ta hãy xét về sự đau đớn. Tất nhiên, bất cứ điều gì chúng ta nói bây giờ có thể một thế hệ sau sẽ có vẻ vô cùng kỳ quặc, vì sự hiểu biết của chúng ta về cách hoạt động của não sẽ gia tăng. Thế nhưng, *hình thức* của lối cắt nghĩa này có thể vẫn còn giá trị cho dù có những thay đổi về *chi tiết*. Theo các quan điểm hiện nay, các tín hiệu đau đớn được truyền đi từ các đầu dây thần kinh cảm giác dến tuỷ sống bởi ít là hai loại sợi-có các sợi Delta A chuyên biệt về các cảm giác như kim châm, và các sợi C, chuyên biệt về các cảm giác cháy bỏng và đau nhức. Trong tuỷ sống, chúng đi qua một vùng gọi là ống Lissauer và kết thúc ở các tế bào thần kinh của tuỷ sống. Khi các tín hiệu đi lên cột sống, chúng đi vào não qua hai đường riêng biệt: đường đau kim châm và đường đau cháy bỏng. Cả hai đường này đi qua khu đồi não, nhưng đường đau kim châm tập trung nhiều hơn ở sau vỏ não cảm giác cơ thể, còn đường đau cháy bỏng truyền đi các tín hiệu, không chỉ lên phía trên tới vỏ não, nhưng cũng về cả hai bên, tới vùng dưới đồi và các vùng khác ở đáy não. Vì các khác biệt này, chúng ta dễ định vị một cảm giác kim châm hơn - chúng ta có thể nói khá chính xác chỗ nào một người bị mũi kim chích vào da chẳng hạn - trong khi các cái đau cháy bỏng và đau nhức có thể khó chịu hơn, bởi vì chúng tác động vào hệ thần kinh nhiều hơn. Cảm giác đau thực sự có vẻ như được tạo ra cả bởi sự kích thích của các vùng dáy não, đặc biệt ở đồi não, và sự kích thích của vỏ não cảm giác cơ thể.

Bây giờ vì mục đích của bài thảo luận này, điểm chúng ta phải tập trung tìm hiểu là điểm này: Các cảm giác đau của chúng ta được tạo ra bởi một chuỗi sự kiện bắt đầu ở các đầu dây thần kinh tự

do và kết thúc ở đồi não và ở các vùng khác của não. Thật ra, về các cảm giác hiện có, các sự kiện bên trong hệ thần kinh trung ương đã đủ để tạo ra đau- chúng ta biết điều này dựa vào các đau đớn tưởng tượng ở chân của những người cụt chân và các đau đớn do việc kích thích nhân tạo các phần liên quan của não. Tôi muốn gợi ý rằng điều gì đúng đối với cảm giác đau thì cũng đúng với các hiện tượng tinh thần nói chung. Nói một cách đơn giản, và kể cả hệ thần kinh trung ương như là một phần của não tạm thời cho bài thảo luận này, tất cả những gì liên quan đến đời sống tinh thần chúng ta, tất cả các tư tưởng và tình cảm của chúng ta, đều được tạo ra bởi các qui trình bên trong não. Liên quan tới việc tạo ra các trạng thái tinh thần, giai đoạn quyết định là giai đoạn xảy ra trong đầu, mà không phải là sự kích thích từ bên ngoài hay ở ngoại vi. Và lý luận cho điều này khá đơn giản. Nếu các sự kiện bên ngoài hệ thần kinh trung ương diễn ra, nhưng không có gì xảy ra trong não, thì sẽ không có các sự kiện tinh thần. Nhưng nếu những điều đích thực xảy ra trong não, thì các sự kiện tinh thần sẽ diễn ra, cho dù không có kích thích bên ngoài. (Và đây cũng là nguyên tắc tác động của việc gây mê trong giải phẫu: Kích thích bên ngoài được kiểm soát để không tạo ảnh hưởng trên hệ thần kinh trung ương.)

Nhưng nếu cảm giác đau và các hiện tượng tinh thần được tạo ra bởi các qui trình trong não, người ta muốn biết: Đau là gì? Chúng thực sự là gì? Vâng, trong trường hợp đau, câu trả lời hiển nhiên là chúng là những loại cảm giác khó chịu. Nhưng câu trả lời này không làm chúng ta thoả mãn bởi vì nó không cho chúng ta biết sự đau đớn hoà hợp thế nào với khái niệm tổng thể của chúng ta về thế giới.

Một lần nữa, tôi nghĩ câu trả lời cho câu hỏi là rõ ràng, nhưng cần phải làm sáng tỏ thêm. Với luận đề thứ nhất trên đây - rằng đau đớn và các hiện tượng tinh thần khác được tạo ra bởi các qui trình trong não - chúng ta phải thêm một luận đề thứ hai:

> *Cảm giác đau và các hiện tượng tinh thần khác chỉ là các đặc tính của não (và có lẽ của mọi phần khác của hệ thần kinh trung ương).*

Một trong các mục tiêu chính của bài này là chứng minh làm thế nào *cả hai* mệnh đề này có thể cùng đúng. Làm thế nào có thể đúng rằng não tạo ra tinh thần nhưng đồng thời tinh thần chỉ là các đặc tính của não? Tôi tin rằng chính việc không thấy được rằng cả hai mệnh đề này đều có thể cùng đúng đã cản trở giải pháp cho vấn đề tinh thần-thân xác quá lâu như thế. Có những mức độ lẫn lộn khác nhau mà cặp ý tưởng loại này có thể tạo ra. Nếu các hiện tượng tinh thần và thể lý có các tương quan nhân quả với nhau, làm thế nào cái này có thể là đặc tính của cái kia? Phải chăng điều đó có nghĩa là tinh thần tự tạo ra chính nó - là học thuyết *causa sui* (tiếng La Tinh có nghĩa là: *nguyên nhân của chính mình*) đáng sợ? Nhưng ở tận đáy sự bối rối của chúng ta là một sự hiểu sai về nhân quả. Đó là cám dỗ nghĩ rằng mỗi khi *A* tạo ra *B* thì phải có hai sự kiện riêng biệt, một được coi là nguyên nhân, một được coi là hiệu quả; rằng mọi tác động nhân quả đều theo kiểu các quả bi-da đụng lẫn nhau. Kiểu mẫu nhân quả thô sơ này về tương quan giữa não và tinh thần khiến chúng ta có khuynh hướng chấp nhận một loại nhị nguyên; chúng ta có khuynh hướng nghĩ rằng các sự kiện trong một lãnh vực vật chất, cái "thể lý," tạo ra các sự kiện trong một lãnh vực vô chất khác, cái "tinh thần." Nhưng theo tôi đây hình như là một sai lầm. Để chứng minh điều này, tôi sẽ tạm thời gác qua một bên các tương quan giữa tinh thần và thân xác để quan sát một số loại tương quan nhân quả khác trong thiên nhiên.

Một sự phân biệt thông thường trong vật lý học là giữa các thuộc tính vi mô và

vĩ mô của các hệ thống - các mức độ nhỏ và lớn. Ví dụ, hãy xem cái bàn tôi đang ngồi, hay ly nước đang ở trước mặt tôi. Mỗi đồ vật được cấu thành bởi các vi hạt. Các vi hạt có các tính chất ở mức độ phân tử và nguyên tử cũng như ở mức độ các hạt dưới nguyên tử. Nhưng mỗi đồ vật cũng có một số thuộc tính, như tính cứng của cái bàn, tính lỏng của nước, và tính trong suốt của cái ly thuỷ tinh, là những tính chất ở bề mặt hay tổng thể của các hệ vật lý. Nhiều tính chất bề mặt hay tổng thể như vậy có thể được giải thích theo nhân quả bởi hoạt động của các yếu tố ở bình diện vi mô. Ví dụ, tính cứng của cái bàn trước mặt tôi được cắt nghĩa bởi cấu trúc mắt lưới do các phân tử tạo thành cái bàn. Tương tự, tính lỏng của nước được giải thích bởi bản chất của các tương tác giữa các phân tử H_2O. Các tính chất vĩ mô này được giải thích theo nhân quả bởi hoạt động của các yếu tố ở cấp vi mô.

Tôi muốn gợi ý rằng điều này cho ta một mẫu hoàn toàn bình thường để giải thích những tương quan nan giải giữa tinh thần và thân xác. Trong trường hợp tính lỏng, cứng, và trong suốt, chúng ta không có khó khăn gì trong việc giả thiết rằng các tính năng bề mặt được *tạo thành* bởi hoạt động của các yếu tố ở cấp vi mô, và đồng thời chúng ta chấp nhận rằng các hiện tượng bề mặt *chỉ là* những thuộc tính của chính hệ thống đang được nói đến. Tôi nghĩ cách rõ nhất để phát biểu điểm này là nói rằng tính chất bề mặt thì vừa *được tạo ra* bởi các yếu tố vi mô, vừa đồng thời *được thể hiện trong* hệ thống mà các yếu tố vi mô tạo thành. Có một tương quan nhân quả, nhưng đồng thời các tính chất bề mặt chỉ là các tính chất ở bình diện cao hơn của chính hệ thống mà hoạt động của nó ở bình diện vi mô tạo ra các tính chất ấy.

Người phản đối điều này có thể nói rằng tính lỏng, cứng, v.v... , thì đồng nhất với các tính chất của cấu trúc vi mô. Cho nên, chẳng hạn, chúng ta có thể chỉ định nghĩa tính cứng như là cấu trúc mắt lưới của sự sắp xếp các phân tử, giống như nhiệt thường được đồng nhất với động năng trung bình của các chuyển động phân tử. Điểm này theo tôi có vẻ đúng nhưng không thực sự là một vấn nạn đối với sự phân tích mà tôi đang đề nghị. Một điểm đặc trưng của tiến bộ khoa học chính là một phát biểu mà ban đầu được định nghĩa theo kiểu các tính chất bề mặt, các tính chất có thể cảm giác được, nhưng sau đó lại được định nghĩa theo kiểu cơ cấu vi mô tạo ra các tính chất bề mặt. Chẳng hạn, lấy ví dụ tính cứng, cái bàn trước mặt tôi là cứng, theo nghĩa thông thường là nó rắn chắc, nó chống lại sức ép, nó đỡ lấy các quyển sách, nó không dễ bị thâm nhập bởi đa số các vật khác như các cái bàn khác, v.v... Đó là khái niệm thông thường về vật cứng. Và trong kiểu nói khoa học, người ta có thể định nghĩa tính cứng như là bất cứ cấu trúc vĩ mô nào tạo ra các tính chất có thể quan sát được bề ngoài như thế. Vì vậy, hoặc người ta có thể nói rằng tính cứng chỉ là cấu trúc mắt lưới của hệ phân tử và tính cứng theo định nghĩa ấy tạo ra kháng lực khi sờ vào hay ép xuống. Hoặc người ta có thể nói rằng tính cứng bao gồm các tính chất ở bình diện cao hơn tức là sự rắn chắc và kháng lực khi sờ vào hay ép xuống, và nó được tạo ra bởi hoạt động của các yếu tố thuộc bình diện vi mô.

Nếu đem áp dụng các bài học này vào việc tìm hiểu tinh thần, tôi thấy có vẻ không có khó khăn trong việc giải thích các tương quan của tinh thần với não theo kiểu hoạt động của não tạo ra các trạng thái tinh thần.

Bây giờ chúng ta quay trở lại bốn vấn đề mà tôi nói mọi cố gắng giải quyết vấn đề tinh thần đều phải đối diện.

Thứ nhất, làm thế nào có thể có ý thức?

Cách tốt nhất để chứng minh một điều gì có thể xảy ra, là cho thấy nó thực sự xảy ra như thế nào. Chúng ta biết rằng

cảm giác đau đớn thực sự được tạo ra bởi các qui trình sinh lý thần kinh diễn ra trong đồi não (thalamus) và vỏ não cảm giác. Vậy tại sao nhiều người không hài lòng với câu trả lời này? Tôi nghĩ bằng cách loại suy từ một vấn đề trước kia trong lịch sử khoa học, chúng ta có thể xua tan sự bối rối này. Suốt một thời gian rất dài, các nhà sinh vật học và triết học nghĩ rằng trên nguyên tắc không thể giải thích sự tồn tại của *sự sống* mà chỉ dựa trên cơ sở sinh vật thuần tuý. Họ nghĩ rằng ngoài các qui trình sinh học, còn cần một yếu tố nào khác, một *lực sống (élan vital)* phải được giả định để đưa sự sống vào vật chất vốn là chết và bất động. Ngày nay chúng ta khó hiểu được tại sao đã có cuộc tranh cãi nóng bỏng như thế giữa thuyết duy sinh và thuyết cơ giới dù chỉ mới một thế hệ trước đây thôi, nhưng ngày nay, các vấn đề này không còn được coi là quan trọng bao nhiêu. Tại sao không? Tôi nghĩ không phải vì thuyết cơ giới thắng và thuyết duy sinh thua, nhưng vì chúng ta đã tới lúc hiểu rõ hơn tính chất sinh học của các qui trình đặc trưng của các sinh vật. Một khi chúng ta hiểu làm thế nào các tính chất đặc trưng của các sinh vật có một sự giải thích sinh vật học, chúng ta không còn thấy chuyện vật chất có sự sống là một điều bí ẩn nữa. Tôi nghĩ các suy xét y hệt như thế cũng phải được áp dụng cho các tranh luận của chúng ta về ý thức. Trên nguyên tắc, cái mớ vật chất này, cái chất xám trắng này của não mà có ý thức thì cũng là điều bí ẩn hơn cái mớ vật chất kia, cái tập hợp của các phân tử nucleo-protein dính vào một khung calcium mà có sự sống. Nói tóm, cách để xua tan sự mầu nhiệm là hiểu các qui trình. Chúng ta vẫn chưa hiểu hết các qui trình, nhưng chúng ta hiểu *tính chất* chung của chúng, chúng ta hiểu rằng có một số hoạt động điện hóa chuyên biệt diễn ra giữa các nơ-ron và có thể cả các đặc tính khác của não và các qui trình này tạo ra ý thức.

Vấn đề thứ hai của chúng ta là, làm thế nào các nguyên tử trong khoảng không có thể có ý hướng? Làm thế nào chúng có thể chỉ về một cái gì?

Giống như với câu hỏi thứ nhất, cách tốt nhất để chứng minh làm thế nào một điều gì có thể tồn tại, là chứng minh nó thực sự tồn tại như thế nào. Vậy chúng ta hãy xem sự khát nước. Theo những gì chúng ta biết về nó, ít là có một số loại khát nước được tạo ra trong đồi não bởi các chuỗi sợi tơ thần kinh. Các sợi tơ này lại được tạo ra bởi hoạt động của chất angiotensin trong phần dưới đồi não, và đến lượt angiotensin lại được tổng hợp bởi renin, là chất do thận tiết ra. Khát nước, ít là thuộc loại này, được tạo ra bởi một chuỗi các sự kiện trong hệ thần kinh trung ương, chủ yếu trong phần dưới đồi não, và được thể hiện trong phần dưới đồi não. Khát là có ước muốn uống. Khát vì vậy là một trạng thái tinh thần: nó có nội dung; nội dung của nó xác định trong những điều kiện nào nó được thoả mãn và nó có mọi đặc tính khác của các trạng thái ý hướng.

Giống như với các 'mầu nhiệm' về sự sống và ý thức, cách để vượt qua mầu nhiệm về ý hướng tính là mô tả càng nhiều chi tiết càng tốt bằng cách nào các hiện tượng được tạo ra bởi các qui trình sinh vật đồng thời được thể hiện trong các hệ thống sinh vật. Các kinh nghiệm thị giác và thính giác, xúc giác, đói, khát, và các ước muốn tính dục, tất cả được tạo ra bởi các qui trình não và được thể hiện trong cấu trúc của não, và tất cả là những hiện tượng có ý hướng.

Vấn đề thứ ba của chúng ta là: làm thế nào để hoà hợp tính chủ quan của các trạng thái tinh thần với một khái niệm khách quan về thế giới hiện thực?

Theo tôi có vẻ là một sai lầm khi giả thiết định nghĩa về thực tại phải loại bỏ tính chủ quan. Nếu 'khoa học' là tên gọi của tập hợp các chân lý khách quan và

hệ thống mà chúng ta có thể phát biểu về thế giới, thì sự tồn tại của tính chủ quan là một sự kiện khoa học khách quan như bất cứ sự kiện nào khác. Nếu một giải thích khoa học về thế giới muốn mô tả sự vật là như thế nào, thì một trong những đặc tính của sự mô tả này sẽ là tính chủ quan của các trạng thái tinh thần, vì một sự kiện cũng hiển nhiên về sự tiến hoá sinh vật đó là nó đã tạo ra một số loại hệ thống sinh vật, đó là não của con người và một số động vật, mang những đặc tính chủ quan. Trạng thái tinh thần hiện tại của tôi là một đặc tính của não của tôi, nhưng các khía cạnh ý thức của nó thì tôi biết được mà bạn không biết được. Và trạng thái tinh thần hiện tại của bạn là một đặc tính của não của bạn, nhưng các khía cạnh ý thức của nó thì bạn biết được mà tôi không biết được. Như vậy sự tồn tại của tính chủ quan là một sự kiện khách quan của sinh vật học. Thật là một sai lầm khi tìm cách định nghĩa 'khoa học' bằng những đặc tính của các lý thuyết khoa học hiện hành. Nhưng một khi sự gò bó này được nhận ra là có hại, thì bất cứ lãnh vực sự kiện nào cũng là đề tài để nghiên cứu một cách hệ thống. Vì thế, ví dụ, nếu Thượng Đế hiện hữu, thì sự kiện đó phải là một sự kiện như bao sự kiện khác. Tôi không biết Thượng Đế có hiện hữu hay không, nhưng tôi biết chắc chắn rằng mọi trạng thái tinh thần chủ quan tồn tại, vì bây giờ tôi đang ở trong một trạng thái như thế, và bạn cũng vậy. Nếu sự kiện tính chủ quan đi ngược lại một định nghĩa nào đó về 'khoa học', thì định nghĩa ấy phải bị loại bỏ, chứ không phải sự kiện.

Thứ tư, vấn đề tác động nhân quả của tinh thần là cắt nghĩa làm thế nào các sự kiện tinh thần có thể tạo ra các sự kiện vật lý. Làm thế nào, chẳng hạn, một vật gì 'vô hình vô tướng' như tư tưởng lại có thể làm phát sinh một hành động?

Câu trả lời là các tư tưởng không phải là vô hình vô tướng. Khi bạn có một tư tưởng, hoạt động của não diễn ra. Hoạt động của não tạo ra các chuyển động thể lý bởi các qui trình sinh lý. Vậy, vì các trạng thái tinh thần là các đặc tính của não, chúng có hai bình diện mô tả-một bình diện cao hơn bằng kiểu mô tả tinh thần, một bình diện thấp hơn bằng kiểu mô tả sinh lý. Cùng những lực tác động nhân quả của một hệ thống có thể được mô tả ở bình diện này hay bình diện kia.

Một lần nữa chúng ta có thể dùng loại suy từ vật lý học để minh hoạ cho các tương quan này. Hãy xem việc đóng đinh bằng một cây búa. Cả búa lẫn đinh đều có một loại đặc tính cứng chắc nào đó. Những cây búa làm bằng bông hay bằng bơ thì vô dụng, và búa làm bằng nước hay bằng khí thì không phải là búa gì cả. Tính cứng chắc là một thuộc tính thực của cây búa. Nhưng sự cứng chắc này tự nó lại được tạo ra bởi hoạt động của các vi hạt ở bình diện vi mô và được thể hiện trong hệ thống gồm các yếu tố vi mô. Sự tồn tại của hai bình diện mô tả nhân quả thực trong não, một ở bình diện vĩ mô của các qui trình tinh thần và một ở bình diện vi mô của các qui trình nơ-ron thì tương đương một cách chính xác với sự tồn tại của hai bình diện mô tả nhân quả thực về cái búa. Ý thức, chẳng hạn, là thuộc tính thực của não có thể làm cho các sự việc xảy ra. Cố gắng có ý thức của tôi để làm một hành động như nâng tay lên tạo ra cử động của cánh tay. Ở bình diện mô tả cao hơn, ý hướng nâng tay tạo ra cử động của cánh tay. Nhưng ở bình diện mô tả thấp, một chuỗi các tơ nơ-ron bắt đầu một chuỗi sự kiện làm cho các cơ co lại. Như với trường hợp cây búa và cái đinh, cùng một chuỗi sự kiện có hai bình diện mô tả. Cả hai đều có thực về tác động nhân quả, và các đặc tính nhân quả ở bình diện cao hơn thì vừa được tạo ra bởi, và vừa được thực hiện trong cấu trúc của các yếu tố thuộc bình diện thấp hơn.

Tóm lại, theo quan điểm của tôi, tinh thần và thân xác tác động lẫn nhau, nhưng

chúng không phải hai sự vật khác nhau, vì các hiện tượng tinh thần cũng chỉ là các tính chất của não. Một cách để định nghĩa lập trường này là xem nó như một sự khẳng định về cả thuyết thể lý lẫn thuyết tinh thần. Giả sử chúng ta định nghĩa 'thuyết thể lý ngây thơ' như là quan điểm cho rằng mọi cái tồn tại trong thế giới đều là các vi hạt với các thuộc tính và các tương quan của chúng. Sức mạnh của kiểu mẫu vật lý về thực tại quá lớn khiến khó thấy được làm cách nào có thể thách thức thuyết thể lý ngây thơ'. Và chúng ta hãy định nghĩa 'thuyết tinh thần ngây thơ' như là quan điểm cho rằng các hiện tượng tinh thần tồn tại thực sự. Thực sự có các trạng thái tinh thần; một số là ý thức; nhiều trạng thái có ý hướng tính; tất cả có tính chủ quan; và nhiều trạng thái có tác động nhân quả trong việc quyết định các sự kiện vật lý trong thế giới. Luận đề của chương thứ nhất này giờ đây có thể được phát biểu khá đơn sơ. Thuyết tinh thần ngây thơ và thuyết thể lý ngây thơ hoàn toàn hoà hợp được với nhau. Thực vậy, với những gì chúng ta biết về cách thức hoạt động của thế giới, chúng không chỉ hoà hợp với nhau, mà chúng đều đúng cả hai.

CÂU HỎI ÔN TẬP VÀ THẢO LUẬN

1. Làm thế nào Descartes đi tới kết luận rằng ông có hai bản thể, tinh thần và thân xác?
2. Thuyết nhị nguyên của Descartes dẫn tới "vấn đề tinh thần-thân xác" như thế nào?
3. Giải thích quan điểm của Searle rằng các sự kiện tinh thần vừa *được tạo ra* bởi não vừa *được thể hiện trong* não?
4. Searle có đúng không khi cho rằng ý thức, ý hướng tính, và tính chủ quan là những "đặc tính vĩ mô" của các tế bào thần kinh, giống như kiểu tính lỏng là một đặc tính vĩ mô của các phân tử H_2O?
5. Bạn có đồng ý với Searle rằng tư tưởng có trọng lượng và là vật chất không?

Chương 12

VẬT LÝ HỌC VÀ SIÊU HÌNH HỌC

O'HEAR

Anthony O'Hear sinh tại Lincolnshire, nước Anh, năm 1942. Ông học tại Heythrop College, và đậu cử nhân triết học tại đây năm 1965. Sau đó ông tiếp tục nghiên cứu cao hơn về triết học ở Đại học Warwick, và đậu thạc sĩ năm 1968 và tiến sĩ năm 1971. Ông là giảng sư Triết học tại Đại học Hull từ năm 1972 tới 1976, và tại Đại học Surrey từ năm 1976 tới 1984. Năm 1985 ông được bổ nhiệm chức Giáo sư Triết học tại Đại học Bradford. Ngoài việc giảng dạy, O'Hear từng là Giám đốc Viện Hoàng Gia Triết học từ năm 1994, và chủ biên tạp chí *Triết học* từ năm 1995.

Các sách của O'Hear gồm Karl Popper (1980), Experience, Explanation, and Faith: An Introduction to the Philosophy of Religion (1984), What Philosophy Is: An Introduction to Contemporary Philosophy (1985), The Element of Fire: Science, Art, and the Human World (1988), Introduction to the Philosophy of Science (1989), và Beyond Evolution: Human Nature and the Limits of Evolutionary Explanation (1997).

Trong chương với đầu đề "Thuyết Duy thực Khoa học" của cuốn *Introduction to the Philosophy of Science*, O'Hear xem xét vấn đề liệu các vi hạt vật chất do khoa vật lý học hiện đại giả định, như các điện tử, có thực sự tồn tại hay không. Dù sao, chưa hề có ai và cũng sẽ không bao giờ có ai nhìn thấy một điện tử hay bất cứ một vi hạt dưới phân tử nào-đơn giản là vì các thực thể giả thiết này cực nhỏ khiến mắt thường không thể nào phát hiện ra được, dù là dưới một kính hiển vi cực mạnh. Tuy không thể nhìn thấy các vi hạt này, chúng ta vẫn *có thể* thấy các đường đi được tạo ra trong một buồng khí (một thùng kín hơi với một cửa sổ, được các nhà vật lý sử dụng để nghiên cứu vật chất) khi một chất phóng xạ được đặt vào trong một chất khí quá bão hoà. Các nhà duy thực khoa học cho rằng cách giải thích tốt nhất về các đường đi này là giả thiết rằng các vi hạt dưới nguyên tử tồn tại thực sự.

Tranh luận của O'Hear về thuyết duy thực khoa học dẫn ông tới chỗ xét xem liệu khoa học có bao giờ có thể cho chúng ta một cái nhìn "tuyệt đối" về thế giới hay không-nghĩa là, một sự hiểu biết về thực chất của thế giới là gì, mà không bị chi phối bởi quan niệm của chúng ta. Ông lý luận rằng, mặc dù khoa học có thể giúp chúng ta đến gần lý tưởng về tri thức tuyệt đối hơn, nhưng chúng ta sẽ không bao giờ đạt được nó. Do những giới hạn của quan niệm con người, sự hiểu biết của chúng ta về thế giới bao gồm những sự hiểu biết cục bộ mà chúng ta khó có thể tổng hợp chúng lại để có một hình ảnh thống nhất và nhất quán. Có lẽ vấn đề nhất quán tri thức được minh hoạ rõ ràng nhất trong khoa vật lý học hiện đại-đặc biệt, trong khoa cơ học lượng tử.

KHOA HỌC VÀ TRI THỨC TUYỆT ĐỐI

Khoa học hiện đại đã có tiến bộ to lớn khi cho chúng ta một cái nhìn về thế giới vật chất vượt qua những quan niệm chúng ta vốn thừa hưởng từ bản tính con người chúng ta và từ nền văn hoá của chúng ta. Ví dụ, các công trình tiên phong của nhà thiên văn Ba Lan Nicolaus Copernicus (1473-1543) đã giúp chúng ta khắc phục được thành kiến coi trái đất như là trung tâm của vũ trụ, và thay thế nó bằng quan niệm rằng trái đất và các hành tinh khác quay quanh mặt trời.

Khoa học cũng đã giúp chúng ta có một cái nhìn khách quan về bản chất của các sự vật vật lý. Trong khi vật chất xuất hiện trước mắt chúng ta như có các phẩm tính như màu sắc, mùi vị, thì vật lý học dạy chúng ta rằng các sự vật thực chất là không có màu sắc hay mùi vị, mà chỉ là những sự phối hợp của các phân tử không màu không vị. Màu và vị là kết quả của sự tác động của các phân tử này với cơ quan cảm giác của con người. Một người có thể cảm thấy một quả táo có màu đỏ và vị ngọt, trong khi một con mèo có thể cảm thấy quả táo có màu xám và vị chua. Ai đúng? Khoa học hiện đại sẽ nói rằng cả con người lẫn con mèo đều chẳng ai "đúng" theo nghĩa mô tả thực chất của quả táo: Quả táo không có màu hay vị, nhưng được *tri giác* như có một màu hay vị nhất định nào đó bởi những loài động vật khác nhau.

O'Hear giải thích rằng mặc dù khoa học có thể giúp chúng ta đến gần lý tưởng về một quan niệm tuyệt đối về thế giới hơn, nhưng nó sẽ không bao giờ có thể giúp chúng ta thể hiện được mục tiêu này hoàn toàn. Vì khi chúng ta làm khoa học, chúng ta không thể tránh không làm khoa học theo quan điểm của con người. Như O'Hear viết, "hình ảnh của khoa học mà chúng ta đang có vào bất cứ lúc nào thì luôn luôn bị chi phối bởi mọi lợi ích và quan niệm con người của chúng ta."

CƠ HỌC LƯỢNG TỬ VÀ CON MÈO CỦA SCHRODINGER

Ngành vật lý học mà có lẽ minh hoạ rõ nhất sự khó khăn trong việc đạt được một quan niệm tuyệt đối về thế giới là ngành cơ học lượng tử (thuyết lượng tử). Một *lượng tử* (*quantum*, tiếng La Tinh có nghĩa là "bao nhiêu") là một dúm năng lượng cực nhỏ, rời rạc. Cơ học lượng tử được xây dựng trên giả thuyết rằng năng lượng chỉ có thể được phát ra hay hấp thu dưới dạng các lượng tử mà thôi. Theo cơ học lượng tử, một đồ vật là một tập hợp các trạng thái của các vi hạt dưới nguyên tử. Tuy nhiên, các phẩm tính của các trạng thái vi mô này thì khác biệt cơ bản với các phẩm tính của các đồ vật mà chúng ta kinh nghiệm trên bình diện vĩ mô. Sự tương phản rõ nét nhất là việc chúng ta không thể nào nói một vi hạt dưới nguyên tử là ở một trạng thái xác định nào, trong khi các đồ vật ở bình diện vĩ mô thì có những trạng thái xác định. Ví dụ, vị trí hay hướng "quay" của một điện tử chỉ có thể được mô tả bằng những xác suất thống kê; chúng ta không thể nói nó đang ở một chỗ xác định nào hay nó đang quay "lên" hay "xuống." Điện tử có một sự phối hợp của các trạng thái "chồng lên nhau" (như ở đây và ở kia, lên và xuống). Một đồ vật ở bình diện vĩ mô, như một con quay chẳng hạn, có những trạng thái xác định: Nó ở một chỗ xác định nào đó và nó đang quay theo một hướng xác định. Một con quay không thể vừa ở trên bàn, vừa đồng thời ở dưới nền nhà, cũng không thể vừa quay theo chiều kim đồng hồ vừa đồng thời quay ngược chiều kim đồng hồ.

Nghịch lý về những khác biệt giữa các trạng thái vi mô và các trạng thái vĩ mô đã được minh hoạ trong một thí nghiệm tư tưởng nổi tiếng của nhà vật lý học Áo Erwin Schrodinger (1887-1961), một trong các nhà sáng lập cơ học lượng tử. Schrodinger xin chúng ta tưởng tượng ra một con mèo bất hạnh bị mắc bẫy trong

một buồng kín có chứa một lượng nhỏ chất phóng xạ, một cái thiết bị đo Geiger, và một cái búa treo trên một bình axít. Tất nhiên hạt nhân là một thực thể vi mô, và vì thế, theo thuyết lượng tử, không thể gán cho các trạng thái của nó những giá trị xác định, mà chỉ có thể mô tả các trạng thái ấy bằng phép tính xác suất. Schrodinger gán một giá trị xác suất 50% rằng hạt nhân, sau thời gian một giờ, sẽ bị tiêu huỷ. Nếu nó bị tiêu huỷ, nó sẽ kích hoạt thiết bị đo Geiger khiến cho cái búa rơi xuống và đập vào bình axít, làm đổ axít và giết chết con mèo. Nếu hạt nhân không bị tiêu huỷ, con mèo sẽ tiếp tục sống. Chúng ta không nhìn thấy bên trong buồng. Schrodinger đặt câu hỏi là liệu sau một giờ đồng hồ con mèo còn sống hay chết.

Vì chúng ta không thể gán một giá trị xác định cho hạt nhân nói trên, mà chỉ có thể nói rằng nó ở trạng thái "lập lờ" có mức xác suất 50% là sẽ bị tiêu huỷ, nên có vẻ như chúng ta cũng không thể gán một giá trị xác định cho con mèo; cũng như không thể nói chắc hạt nhân sẽ tiêu huỷ hay không, mà chỉ nói được là nó có những trạng thái tiêu huỷ và không tiêu huỷ đan chồng lên nhau, nên cũng không thể nói là con mèo còn sống hay đã chết, mà chỉ nói được rằng nó ở trong các trạng thái còn sống và đã chết đan chồng lên nhau. Nhưng theo phán đoán thông thường thì kết luận này không thể chấp nhận được: Mặc dù chúng ta không thể trông thấy con mèo, chúng ta vẫn biết rằng con mèo phải là *hoặc* sống *hoặc* chết-không thể có một sự phối hợp của cả hai.

Vấn đề triết học được đặt ra bởi thí nghiệm tư tưởng của Schrodinger là sự không cân xứng giữa các trạng thái vi mô và vĩ mô. Làm thế nào các vật vĩ mô, như các tảng đá và các con mèo, có những phẩm tính xác định, trong khi các vi hạt dưới nguyên tử tạo nên chúng lại *không* có các phẩm tính xác định? Làm thế nào cái vô định lại tạo ra cái xác định, cái lập lờ lại tạo ra cái không lập lờ? Nói chính xác hơn, vấn đề là phải giải thích "sự tiêu huỷ của dúm phóng xạ"-nghĩa là sự thay đổi từ những trạng thái vô định của các "dúm phóng xạ" vi mô (các thực thể dưới nguyên tử có hoạt động một phần như là các sóng điện tử và một phần như là các dúm, hay lượng) sang các trạng thái xác định của các đồ vật vĩ mô. O'Hear mô tả bốn cố gắng đã được thực hiện nhằm giải quyết vấn đề này.

BỐN GIẢI PHÁP ĐỀ NGHỊ

Nhà vật lý học Mỹ (gốc Hungary) Eugene Wigner (1902-1995) tuyên bố rằng cái làm cho một dúm phóng xạ bị tiêu diệt là sự kiện nó được một người nào đó để ý quan sát nó. Theo Wigner, việc con mèo của Schrodinger chết hay còn sống là chuyện xảy ra khi người quan sát trông thấy hạt nhân bị tiêu diệt hay không bị tiêu diệt (tất nhiên người ấy quan sát một cách gián tiếp, vì các hạt nhân quá nhỏ, mắt thường không thể thấy được). Nếu không có người quan sát ý thức làm cho hạt nhân chuyển từ trạng thái vô định sang xác định, thì hạt nhân đó sẽ không *bị tiêu diệt* mà cũng không *không bị tiêu diệt*, và con mèo sẽ không chết mà cũng không tiếp tục sống.

Lý thuyết thứ hai-được nhiều người chấp nhận hơn-được gọi là "lối giải thích Copenhagen" bởi vì tác giả chính của lý thuyết này, nhà vật lý học Đan Mạch Niels Bohr (1885-1962), sinh tại Copenhagen và dạy tại Đại học Copenhagen.Theo Bohr, sự tiêu diệt của mớ phóng xạ xảy ra không lệ thuộc người quan sát. Về các vi hạt dưới nguyên tử (như hạt nhân phóng xạ trong buồng với con mèo của Schrodinger), chúng ta không thể nói chúng có trạng thái xác định nào; chúng ta chỉ có thể gán một mức xác suất cho một vi hạt nhất định nào đó (ví dụ một mức xác suất 50% rằng hạt nhân phóng xạ sẽ bị tiêu huỷ). Nhưng khi các đồ vật

(được cấu tạo bởi các vi hạt dưới nguyên tử) có kích thước đủ lớn, thì chúng có những trạng thái xác định và chúng ta có thể biết chúng ở trạng thái nào.

Một chọn lựa thứ ba là lý thuyết "biến số bí ẩn" do nhà vật lý học Mỹ David Bohm (1917-1992) đề xướng. Theo Bohm, mặc dù *có vẻ* có sự vô định ở bình diện vi mô, nhưng điều này là do chúng ta không hiểu được hoàn toàn tình huống. Tính lập lờ mà chúng ta gán cho các vi hạt dưới nguyên tử là do chúng ta không hiểu biết một số biến số có liên quan tới chúng. Cái hạt nhân đe doạ con mèo của Schrodinger thì hoặc ở trạng thái bị tiêu diệt hoặc không bị tiêu diệt, và vì thế nói con mèo sống hay chết không có vấn đề gì, còn hơn là ở trong một trạng thái xác suất gồm sự sống và sự chết chồng chéo lên nhau. Vấn đề chuyển từ bình diện vi mô sang vĩ mô là một vấn đề của sự thiếu hiểu biết nơi con người, chứ không phải một vấn đề trong bản chất của thực tại vật lý.

Một giải pháp đề nghị thứ tư là giả thuyết "nhiều thế giới" của các nhà vật lý học Mỹ Hugh Everett (1930-1982), John Archibald Wheeler (sinh 1911), và Neill Graham (sinh 1941). Theo học thuyết này, bất cứ điều gì *có thể* xảy ra trên một bình diện lượng tử thì *thật sự* xảy ra trong một thế giới nào đó-không trong thế giới này, thì cũng trong một thế giới nào khác. Các trạng thái khác nhau chồng chéo lên nhau thực ra là các trạng thái xác định riêng rẽ được thể hiện trong các thế giới khác. Ví dụ, trong cảnh con mèo của Schrodinger, các trạng thái bị tiêu diệt và không bị tiêu diệt chồng chéo nhau của hạt nhân, có nghĩa là trong một thế giới thì hạt nhân (hay một bản sao) *sẽ* bị tiêu diệt trong một giờ, còn trong một thế giới khác thì hạt nhân (hay một bản sao) sẽ *không* bị tiêu diệt trong một giờ. Hệ quả là, trong một thế giới, con mèo (hay một bản sao) sẽ chết, còn trong một thế giới khác, con mèo (hay bản sao) sẽ còn sống.

O'Hear thấy có khó khăn với cả bốn giải pháp nói trên về vấn đề chuyển từ trạng thái vô định của bình diện vi mô sang trạng thái xác định của bình diện vĩ mô. Tuy ông thừa nhận tự ông không cống hiến giải pháp nào, "vấn đề do con mèo đặt ra chắc chắn phải làm chúng ta thận trọng để đừng nghĩ rằng mình đã đến gần một hình ảnh tuyệt đối về thế giới, trong đó mọi yếu tố trộn lẫn với nhau một cách hài hoà và trôi chảy."

BÀI ĐỌC
Dẫn vào Triết lý Khoa học
Anthony O'Hear

CHƯƠNG 6. CHỦ NGHĨA DUY THỰC KHOA HỌC

Quan niệm Tuyệt đối về Thế giới

... Nhà triết học khoa học hiện đại... thường có khuynh hướng lấy khởi điểm là sự giải thích về thế giới do giác quan và văn hoá cống hiến cùng với những gì có trong thế giới ấy. Họ đặt câu hỏi về mức độ chúng ta có thể vượt qua khởi điểm này để đạt tri thức về thế giới trong thực chất của nó mà không lệ thuộc quan điểm cá biệt của loài người chúng ta về nó.

Hiển nhiên, khoa học hiện đại ngay từ đầu đã rất phấn khởi với niềm hi vọng vượt qua được quan điểm của con người về thế giới. Chính ý tưởng của cuộc cách mạng Copernicus là muốn đảo lộn những gì xem ra phải là hiển nhiên đối với mọi người khi không suy tư về nó. Mặc dù Aristarchus ở Samos[1] đã từng giả thiết một vũ trụ nhật tâm vào thời Hi Lạp, những người đương thời của Copernicus vẫn thấy rất khó chấp nhận rằng trái đất không phải là trung tâm của vũ trụ. Copernicus khẳng định rằng sự chắc chắn của chúng ta chỉ phát xuất từ quan điểm nhất định của chúng ta trên trái đất, và một quan điểm rộng lớn hơn về các sự

---

(1) Aristarchus (khoảng 217-145 tr. C.N.) là một nhà thiên văn Hi Lạp ở đảo Samos.

vật sẽ chứng minh điều này. Những người quan sát từ các chỗ đứng khác nhau có thể xác định tâm điểm của vũ trụ ở một nơi nào đó, nhưng chắc chắn họ sẽ không đặt nó ở trái đất.

Ví dụ của Copernicus vạch ra một kiểu sửa sai cái nhìn của con người mà khoa học thực hiện. Nó cho thấy rằng có những điều tự nhiên chúng ta cho là đúng thì lại hoàn toàn không phải như thế, nhưng nó không tạo một sự hoài nghi nào về các khả năng tri giác hay những gì mà tri giác mang đến cho chúng ta. Có lẽ khi đứng từ rất nhiều điểm trong không gian chúng ta sẽ có thể thấy trái đất quay quanh mặt trời thì hợp lý hơn là ngược lại. Như khi nhìn các vệ tinh của sao Mộc qua một kính viễn vọng, chúng ta có thể dễ dàng nghĩ rằng, từ một điểm đứng thích hợp, chúng ta có thể thấy các sự vật đúng theo bản chất của chúng với giác quan bình thường của chúng ta, và nếu chúng ta không thấy được chúng theo thực chất của chúng, thì đó chỉ là vì các sự kiện ngẫu nhiên do vị trí không gian nơi chúng ta đang đứng. Do đó, có thể có những sự sửa sai về nhãn quan con người trong khoa học mà không ảnh hưởng tới những khẳng định cơ bản về sự giới hạn hay khiếm khuyết trong các giác quan của chúng ta.

Mặt khác... có thể có những trường hợp mà khoa học đưa chúng ta vượt qua lãnh vực các giác quan tự nhiên của chúng ta... Chúng ta có thể tăng cường các khả năng quan sát của mình bằng việc sử dụng các dụng cụ. Khi xảy ra điều này, sẽ hoàn toàn hợp lý khi nghĩ về khoa học như là thứ cung cấp cho chúng ta một cái nhìn rộng và đầy đủ về thế giới hơn là cái nhìn tự nhiên của chúng ta. Nếu chúng ta có thể vượt lên trên ngôn ngữ sinh học hay tự nhiên theo kiểu này, chúng ta có thể coi khoa học như là thứ cung cấp cho chúng ta một giải thích ít tương đối hơn, nhưng tuyệt đối hơn về thế giới. Nó là một cái nhìn ít tương đối đối với các nhãn giới và quan điểm của chính chúng ta. Nó tuyệt đối hơn theo nghĩa là trong khoa học chúng ta có thể đạt tới các thực thể và thuộc tính của các thực thể có tính chất nhân quả cơ bản hơn là những thuộc tính mà thế giới tỏ lộ cho chúng ta như chúng ta xem thấy.

Thực ra, trong các lý thuyết về sinh lý và tri giác từng thống trị trong khoa học tự nhiên từ thế kỷ XVII, khoa học khẳng định rằng thế giới không xuất hiện cho chúng ta đúng như thực chất của nó. Có một sự phân biệt giữa hình ảnh hiển hiện (thế giới như nó xuất hiện cho chúng ta) và hình ảnh khoa học (thế giới trong thực chất của nó). Theo loại hình ảnh thứ nhất, thế giới gồm các đồ vật có màu sắc, ồn ào, cứng hay mềm khi sờ vào, và có một mùi vị nhất định; nhưng trong khoa học, chúng ta biết rằng tất cả những thuộc tính khả giác này của các sự vật không nằm trong chính các sự vật, mà là do sự tương tác của các vi hạt với các giác quan của chúng ta, mà các vi hạt thì không có các thuộc tính này. Chẳng hạn, chúng ta thấy màu là do sự tương tác của các quang tử (photon) không màu với các nón thị giác. Thế giới trong thực chất của nó không chứa màu sắc như một thuộc tính cơ bản. Màu và tri giác về màu là do sự tương tác của các thuộc tính nhân quả cơ bản hơn của thế giới, và điều này cũng đúng như thế đối với các phẩm tính giác quan khác mà chúng ta tri giác.

Nhìn từ quan điểm của hình ảnh khoa học, chúng ta có thể thấy mình như là một phần bao gồm trong thế giới và nhãn giới của chúng ta về thế giới cũng chỉ là như thế. Các loài vật có các khả năng và năng lực cảm giác khác rất có thể có một loại hình ảnh hiển hiện khác. Theo một nghĩa nào đó, chúng ta có thể chấp nhận là như thế: Ai cũng biết rằng các loài chó và dơi, chẳng hạn, có thể cảm nhận âm thanh và sự chấn động mà chúng ta không cảm nhận được, trong khi chúng không cảm nhận được nhiều thứ mà chúng

ta cảm nhận được. Có thể giả thiết rằng hình ảnh về thế giới của chúng khác hẳn của chúng ta... . Như thế, chúng ta đạt tới ý tưởng về một khái niệm tuyệt đối về thế giới-một khái niệm về thế giới đúng theo thực chất của nó, độc lập với mọi cách chúng ta tri giác nó, và mọi cách tri giác đặc biệt về nó đều có thể có sự liên hệ với nhau...

Ý tưởng về thế giới, vừa trên nguyên tắc mở rộng cho mọi chủ thể quan sát và vừa vượt qua mọi điều kiện và nhãn giới của tri giác để cho chúng ta hình ảnh về thế giới đúng theo thực chất của nó, độc lập với mọi tư tưởng, là một lý tưởng triết học hơn là một thành tựu hiện thực của khoa học. Về một vài phương diện, hình ảnh thế giới do khoa học hiện đại trình bày vượt lên trên các cách thức tri giác đặc thù của chúng ta, như chúng ta đã thấy, khi nó giải thích bản tính và sự phát sinh các cách thức tri giác ấy. Nhưng hình ảnh hiện nay mà khoa học cho chúng ta vào bất cứ lúc nào đều không hoàn toàn không bị chi phối bởi mọi mối quan tâm và nhãn giới của con người.

Nếu ai hoài nghi... khả năng chúng ta có thể đạt tới một khái niệm thực sự tuyệt đối về thế giới... sẽ... có thể cho rằng các lý thuyết và tri thức của chúng ta về thế giới có thể có các giới hạn do vị trí và trạng thái tri giác của chúng ta trong thế giới, khiến chúng có thể không đưa chúng ta vào tới yếu tính sâu xa của thế giới vật chất- nếu thực có một thế giới như thế-và cũng khiến cho sự hiểu biết này của chúng ta về thế giới là rời rạc và không dễ phối hợp thành một hình ảnh duy nhất. Tất nhiên, các điều chúng ta biết ở một bình diện hay trong một lãnh vực không thể trực tiếp mâu thuẫn nhau, nhưng như thế không có nghĩa là nói rằng các sự liên kết và tương quan của chúng là không có vấn đề.

Các Bức Tranh Rời Rạc: Con Mèo của Schrodinger

... Để minh hoạ cho việc khó phối hợp các lý thuyết khác nhau thành một bức tranh duy nhất... chúng ta có thể vắn tắt xem xét một khó khăn đáng kể trong cơ học lượng tử. Thực vậy, đó là *chính* cái khó mà cơ học lượng tử đặt ra cho chúng ta, vấn đề làm thế nào phối hợp bức tranh của cơ học lượng tử về thực tại-nói về các tập hợp của các trạng thái vi mô tồn tại đồng thời ở bất kỳ một thời điểm và một nơi nào-với các mô tả thông thường hay truyền thống về thế giới vật lý, trong đó chúng ta nghĩ về các sự vật và các trạng thái sự việc như là có một trạng thái xác định vào một lúc nào đó, thay vì là những tập hợp hay sự chồng chất các trạng thái khác nhau. Ngoài vấn đề hiểu được làm thế nào chuyển động quay của một điện tử có thể ở một lúc nào đó vừa "lên" và vừa "xuống," chứ không xác định, chúng ta còn phải cắt nghĩa làm thế nào một số thực thể vĩ mô liên quan một cách nào đó với vi hạt hay hệ thống vi mô lại có thể hoạt động như thể vi hạt đó ở trong một trạng thái xác định. Đây chính là vấn đề nan giải được đặt ra bởi ví dụ nổi tiếng của Schrodinger về con mèo.

Schrodinger mời chúng ta quan sát con vật khốn khổ này bị kẹt trong một cái buồng kín, trong đó chứa một thiết bị đo Geiger và một cái búa treo lơ lửng trên một bình axít. Thiết bị đo này chứa một vệt chất phóng xạ mà sau một giờ sẽ có 50% xác suất là một hạt nhân của chất phóng xạ đó sẽ bị tiêu huỷ. Nếu nó bị tiêu huỷ, thiết bị đo sẽ bật lên, chiếc búa sẽ rơi xuống, bình axít bị bể, và con mèo sẽ chết ngay tức khắc. Đương nhiên, nếu không nhìn vào trong cái buồng, chúng ta sẽ không biết là sau một giờ ấy con mèo còn sống hay chết. Vậy mà sự mô tả của cơ học lượng tử không cho phép chúng ta xác định được liệu hạt nhân phóng xạ đó có sẽ bị tiêu huỷ sau một giờ hay không. Hệ thống này không được trình bày như có một giá trị độc nhất về phương diện này, nhưng như là bao gồm một sự

chồng chéo các giá trị khác nhau-ở đây là sự tiêu huỷ và không tiêu huỷ.

Mặt khác, và điều này hoàn toàn hiển nhiên, với một người quan sát nhìn vào trong cái buồng ấy, sau một giờ sẽ không có trạng thái chồng chéo của con mèo vừa chết vừa sống, và cũng đúng như thế đối với chính con mèo, nó hoặc là sống hoặc chết, chứ không có trạng thái phối hợp của cả cái sống và cái chết. Vấn đề khó ở đây là thấy được làm thế nào một hệ thống cơ học lượng tử cơ bản là lập lờ (một hạt nhân trong trạng thái vừa bị tiêu huỷ vừa không) lại liên quan tới trạng thái vĩ mô xác định (con mèo nhất định là hoặc sống hoặc chết). Điểm mấu chốt của ví dụ của Schrodinger là trong đó trạng thái xác định của con mèo được thấy như là lệ thuộc nhân quả vào trạng thái không xác định của một vi hạt, mà nhìn bề ngoài thì có vẻ phù hợp với con mèo ở trong trạng thái này hay trạng thái kia. Chúng ta có thể nhìn vấn đề theo kiểu chuỗi sự kiện dẫn từ trạng thái cơ học lượng tử vô định sang sự kiện vĩ mô xác định. Làm thế nào và lúc nào thì chuỗi sự kiện tự kết hợp lại thành một cái gì xác định? Và đây không chỉ là một vấn đề về các chuỗi sự kiện theo thời gian, từ đó một cái gì vô định cuối cùng trở thành xác định. Các trạng thái vi mô xác định hiện tại được duy trì bởi các trạng thái lượng tử lập lờ, vô định.

Đã từng có một số cố gắng nhằm giải quyết vấn đề về cái gọi là "sự tan vỡ của mớ phóng xạ," từ sự tan vỡ đó các trạng thái lượng tử chồng chéo nhau trở thành một trạng thái xác định. Chúng ta có thể kể trước tiên giải pháp của Eugene Wigner, vì có lẽ nó dễ bác bỏ nhất. Theo Wigner, sự can thiệp của ý thức của người quan sát kích hoạt sự chồng chéo các trạng thái của một hệ thống để chúng trở thành một trạng thái xác định. Người quan sát nhìn và con mèo hoặc là sống hoặc là chết. Chính cái tín hiệu đo lường được đưa vào ý thức của người quan sát là nguyên nhân kích hoạt dẫn tới kết luận là kết quả nào sẽ xảy ra. Nhưng có thể nói chắc chắn rằng con mèo đã hoặc là sống hoặc là chết trước khi người quan sát nhìn vào, và không lệ thuộc việc chúng ta nhìn vào nó. Tuy nhiên, Wigner nhấn mạnh rằng ý thức có thể tác động trên vật chất và coi sự tương tác tinh thần-vật chất như một vấn đề thực sự và là một vấn đề mấu chốt để chúng ta hiểu thế giới. Tuy chúng ta có thể cảm thông với Wigner về điểm này, nhưng ý tưởng rằng ý thức là cái làm cho mớ phóng xạ tan vỡ là một ý tưởng vô cùng khó nuốt.

Ngược với quan điểm Wigner, lối giải thích tiêu chuẩn hay Copenhagen về cơ học lượng tử không cho rằng sự tan rã của mớ phóng xạ hay sự tiêu huỷ của một hạt nhân phóng xạ lệ thuộc sự can thiệp của ý thức. Ngược lại, thuyết Copenhagen nói rằng phải loại bỏ sự chồng chéo các trạng thái lập lờ và sự việc trở thành xác định khi các đồ vật liên hệ có kích thước đủ lớn. Một loại đồ vật lớn đặc biệt quan trọng trong khía cạnh này là các dụng cụ do của chúng ta. Chúng ta đọc một cách xác định trên một dụng cụ rằng một điện tử quay "lên" hay "xuống; chúng ta nghe một cách xác định tiếng bật của thiết bị Geiger. Tuy nhiên, trước lúc đó, chúng ta chỉ có thể nói về hệ thống đang quan sát rằng chúng ta có một công thức chỉ có giá trị gán một mức xác suất thống kê cho một hệ thống đang trong một trạng thái nhất định nào đó mà thôi. Theo quan điểm này, công thức phải được đọc như không nói gì về một trạng thái riêng rẽ, mà chỉ nói về tỷ lệ bị tiêu diệt hay không bị tiêu diệt, ví dụ, trong một tập hợp các vi hạt phóng xạ. Sự chồng chéo các trạng thái không được hiểu theo nghĩa đen, và tính lập lờ phải được coi như chỉ là để phục vụ các lý thuyết của chúng ta chứ không phải như là chính thực tại.

Không thể chối cãi rằng lý thuyết trên đây rất hấp dẫn khi nó tránh được lối

iểu theo nghĩa đen về sự chồng chéo ác trạng thái, nhưng nó không cắt nghĩa được làm thế nào hay tại sao các hệ thống ớn hơn thì có thể biết một cách xác định, trong khi các hệ thống nhỏ hơn ẩn bên dưới chúng thì không bao giờ là xác định. Nó cũng không cắt nghĩa được làm thế nào sự tiêu huỷ hiện thực của một hạt nhân và hậu quả của sự tiêu huỷ này- như trong trường hợp con mèo của Schrodinger-lại có liên quan tới công thức xác suất tiên đoán về 50% khả năng xảy ra việc hạt nhân sẽ bị tiêu huỷ trong vòng một giờ... và cho dù chấp nhận điều này, chúng ta vẫn còn nhiệm vụ giải thích tại sao lại có sự tiêu huỷ thay vì không tiêu huỷ đối với bất cứ hạt nhân nhất định nào.

Một ý tưởng khác cho rằng có một sự thiếu sót cơ bản trong lý thuyết lượng tử, ý tưởng này được gọi là quan điểm "biến số bí ẩn," là lý thuyết gần đây được gắn liền với tên tuổi của David Bohm. Trực giác trong ý tưởng này là mỗi khi lý thuyết lượng tử giả thiết về sự vô định hay mô tả một hệ thống bằng lối diễn tả xác suất mà thôi, thì chúng ta phải kết luận rằng nếu chúng ta biết rõ hơn về tình hình, chúng ta sẽ có thể thấy được rằng mọi sự đều là hoàn toàn xác định. Ví dụ, liên quan tới hiện tượng ánh sáng, có cả các vi hạt (có thể thấy) lẫn các sóng (được suy ra như là nguyên nhân tạo ra các hiện tượng nhiễu trong thí nghiệm hai khe hở). Trong trường hợp con mèo của Schrodinger, có lẽ trong hệ thống chất phóng xạ có các lực hay vi hạt (tuy chưa biết là gì) xác định một hạt nhân phóng xạ sẽ bị tiêu huỷ hay không. Những khó khăn chúng ta gặp với sự tiêu huỷ phóng xạ khiến chúng ta suy ra có các trạng thái mâu thuẫn chồng chéo nhau là do chúng ta không hiểu biết đầy đủ về tình hình.

Hiển nhiên, giải thích bằng các biến số bí ẩn rất phù hợp với phán đoán thông thường của chúng ta, cũng như được ưa chuộng bởi Einstein, là người không ưa lối giải thích Copenhagen về cơ học lượng tử... Theo quan điểm biến số bí ẩn, thế giới lượng tử thì hoàn toàn xác định và nhất định, và vấn đề con mèo của Schrodinger hay sự chuyển từ bình diện nhỏ sang lớn không gặp phải khó khăn lý thuyết nào; khó khăn chỉ là do chúng ta không đủ hiểu biết về toàn thể những yếu tố hoạt động trong bình diện vi mô. Tuy không cho rằng vấn đề này đã được khép lại, phải nhìn nhận rằng lý thuyết về biến số bí ẩn không được đa số nhà vật lý học ủng hộ... Theo Polkinghorne, lý thuyết của Bohm "khá kỳ lạ" khi giả thiết có một sóng không thể quan sát và cho tới nay chưa từng có ai nghĩ tới và đưa sóng này vào thí nghiệm hai khe hở của ông khi cả hai đều mở, để tạo ra kiểu nhiễu do các vi hạt bộc lộ khi đi qua hai khe. Làm thế ông tránh được tính nhị nguyên sóng-hạt, nhưng phải nhìn nhận rằng giải thích này chỉ áp dụng được cho trường hợp nhất định này mà thôi. Sóng, cùng với các biến số bí ẩn khác, được đưa vào chỉ để giải thích một hiệu quả cơ học lượng tử bí ẩn mà thôi.

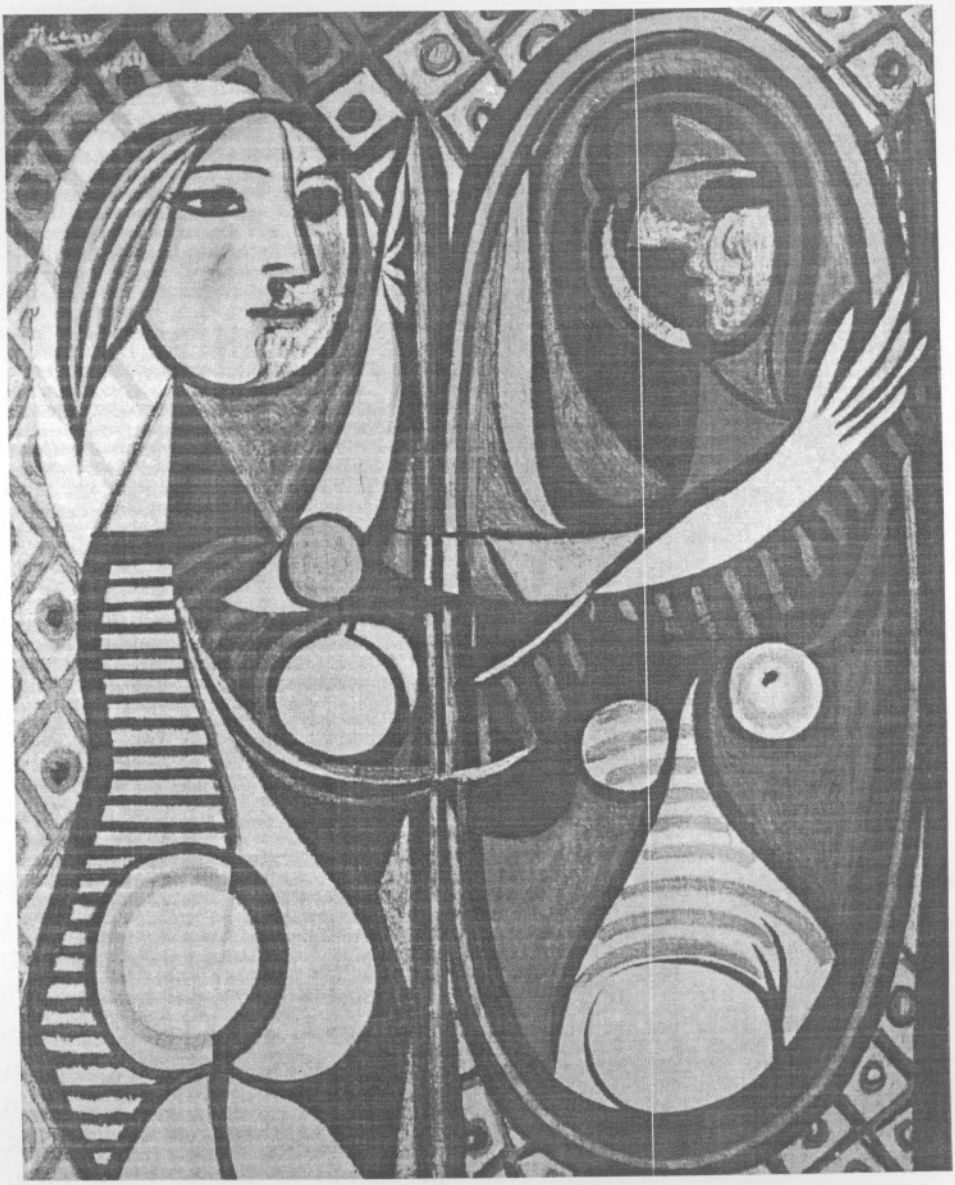
Giả sử không có các biến số bí ẩn và nếu chúng ta không giải thích cơ học lượng tử theo một cách hoàn toàn chủ quan, như không nói gì cả về một thế giới hiện thực và vì thế không giải thích theo nghĩa đen, thì vấn đề về con mèo của Schrodinger vẫn chưa được giải quyết gì cả. Chúng ta phải giải thích làm thế nào một hệ thống trong một trạng thái hoàn toàn không xác định lại có thể bước sang trạng thái xác định. Một lối giải quyết nữa cho vấn đề này mà chúng ta chưa nói đến, chủ yếu vì nó khó chấp nhận về mặt siêu hình, đó là giả thuyết có nhiều thế giới của Everett, Wheeler, và Graham, theo đó tất cả những gì có thể xảy ra trong cơ học lượng tử thì đều thực sự xảy ra trong một thế giới này hay một thế giới khác. Chẳng hạn, nếu trong thế giới này con mèo của Schrodinger sống,

thì trong một thế giới khác, nó hay bản sao của nó chết. Khi chúng ta nói đến sự chồng chéo các trạng thái trong một hệ thống, thực ra phải hiểu là chúng ta chỉ về mỗi thế giới trong nhiều thế giới khác nhau, trong đó một trạng thái này hay một trạng thái khác đang là hiện thực. Không kể sự khó chấp nhận nội tại trong giả thuyết này, nó cũng không giúp gì cho việc giải quyết vấn đề con mèo của Schrodinger. Nó không cắt nghĩa được tại sao, trong thế giới mà "tôi" đây đang viết bài này, con mèo sống (hay chết). Tôi nghĩ chẳng ích lợi gì khi nói rằng, song song với mỗi thế giới mà tôi đang viết bài này bây giờ và con mèo sống, còn có thế giới nào khác nữa trong đó một bản sao của tôi đang viết bài này và con mèo (hay một con gì khác?) chết. Tôi chỉ quan tâm tới cái thế giới này, thế giới tôi đang sống bây giờ, và muốn biết tại sao con mèo chết hay sống ở đây, chứ không quan tâm gì tới các bản sao của tôi hay của con mèo trong các thế giới khác. Vì thế, vấn đề con mèo của Schrodinger vẫn chưa có giải đáp, cũng như vấn đề làm thế nào kết hợp một bình diện mô tả thế giới với một bình diện mô tả khác. Làm thế nào chúng ta có thể liên kết một bình diện mô tả về thực tại trong đó có sự lập lờ, ngẫu nhiên, và vô định, với một bình diện mô tả hoàn toàn xác định?

Tôi không... cho rằng mình có một giải đáp cho vấn đề chuyển từ trạng thái vô định sang trạng thái xác định mà con mèo của Schrodinger đặt ra. Nhưng "vấn đề do con mèo đặt ra chắc chắn phải làm chúng ta thận trọng để đừng nghĩ rằng mình đã đến gần một hình ảnh tuyệt đối về thế giới, trong đó mọi yếu tố trộn lẫn với nhau một cách hài hoà và trôi chảy."

CÂU HỎI ÔN TẬP VÀ THẢO LUẬN

1. Theo O'Hear, tại sao một quan điểm tuyệt đối về thế giới là "một lý tưởng triết học hơn là một thành tựu hiện thực của khoa học"?
2. Nếu chúng ta không bao giờ có thể đạt được một quan điểm tuyệt đối về thế giới, làm sao chúng ta có thể chắc chắn rằng một giải thích về các sự kiện (ví dụ, trái đất xoay quanh mặt trời) thì *đúng hơn* quan điểm ngược lại (ví dụ, trái đất là trung tâm của vũ trụ)?
3. Ví dụ về con mèo của Schrodinger nêu lên vấn đề triết học nào?
4. O'Hear tìm thấy những khó khăn gì trong bốn giải pháp cho vấn đề con mèo của Schrodinger?
5. Theo ý bạn, trong bốn giải pháp cho vấn đề con mèo của Schrodinger, giải pháp nào có vẻ hợp lý nhất?



"Girl before a Mirror" - *3/1932. Tranh của Pablo Picasso (1881-1973)*

PHẦN BỐN

BẢN NGÃ CÁ NHÂN VÀ SỰ BẤT TỬ

Có một số nhà triết học nghĩ rằng mọi giây phút chúng ta đều ý thức về cái mà chúng ta gọi là BẢN NGÃ của mình; chúng ta cảm thấy nó hiện hữu và nó tiếp tục tồn tại... . Phần tôi, khi tôi đi sâu vào đáy thẳm của cái mà tôi gọi là bản thân tôi, tôi luôn luôn vấp phải một tri giác đặc thù nào đó, về nóng hay lạnh, sáng hay tối, yêu hay ghét, đau hay sướng. Tôi không bao giờ có thể nắm bắt được bản thân tôi vào bất cứ lúc nào mà không có một tri giác và không bao giờ có thể quan sát được điều gì ngoài tri giác... Cái bản ngã mà chúng ta gán cho tinh thần của con người chỉ là một chuyện hoang đường.

-David Hume

Một từ rất đơn sơ mà chúng ta sử dụng nhiều lần mỗi ngày là từ "tôi." Có vẻ như hoàn toàn rõ ràng đại từ này chỉ về cái gì: Nó chỉ về tôi, người đang nói nó. Nó có nghĩa là tôi khi tôi nói nó mười năm trước, mười ngày trước, và mười giây trước. Nhưng con người đã nói nó trong quá khứ xa hay gần có phải cùng là một con người đang nói nó bây giờ không? Tôi không chính xác là cùng một người như tôi từng là nhiều năm trước, nhiều ngày trước, hay thậm chí nhiều giây trước. Tôi thay đổi liên tục: khi tôi viết xong câu này, tư thế của tôi sẽ thay đổi đôi chút, máu trong mạch tôi sẽ chảy, ý thức của tôi về sự vật xung quanh sẽ phần nào khác đi, v.v... vậy chính xác thì từ "tôi" chỉ về cái gì? Nếu nó chỉ về người đang nói nó, và nếu người nói nó không bao giờ là cùng một người từ lúc này sang lúc khác,vậy thì người nói từ ấy một lần sẽ không bao giờ là cùng một người sẽ nói nó sau đó. Có vẻ như hoàn toàn không có một "bản ngã" thường xuyên nào cả-khái niệm về một "tôi" tồn tại thường xuyên qua thời gian chỉ là một ảo tưởng. Người nói "tôi" vào lúc này có thể *giống* với người đã nói nó lúc trước, nhưng không *đồng nhất với* cùng một người. Thế nên, kết luận sau đây nghe có vẻ lạ, hình như không có cái *tôi* liên tục.

Các nhà triết học gọi vấn đề khám phá cái gì (nếu có) làm chúng ta là cùng một người trong suốt cuộc đời chúng ta là vấn đề về *bản ngã cá nhân*. Và trong khi khá khó cắt nghĩa cái gì tạo nên bản ngã một người từ lúc này sang lúc khác và từ năm này qua năm khác, vấn đề lại càng sâu sắc hơn đối với những ai tin vào sự bất tử của cá nhân. Nếu có "ai đó" còn tồn tại sau cái chết của thân xác tôi và tiếp tục sống ở một thế giới khác, "ai đó" có thể là *chính tôi* không? Nếu hữu thể này là một tinh thần với một bộ tư tưởng và ký ức rất giống với các ký ức tôi đã có trong đời này (tạm thời không xét đến sự kiện là các tư tưởng và ký ức ấy luôn luôn thay đổi), hữu thể ấy có thể là tôi không, hay chỉ là một hữu thể rất *giống* tôi? Nếu có sự sống lại của thân xác (như một số tôn giáo tin tưởng), phải chăng thân xác này sẽ là thân xác *của tôi*

(hay có lẽ là tôi), hay chỉ là một bản sao của thân xác tôi (hay của tôi)?

Các nhà triết học đã đưa ra rất nhiều quan điểm khác nhau về vấn đề bản ngã cá nhân và sự bất tử. Đa số ngả theo quan điểm truyền thống rằng, theo một nghĩa quan trọng, chúng ta vẫn là cùng một con người trong cả cuộc đời mình, và họ đề nghị nhiều lý thuyết khác nhau để giải thích cái gì làm cho chúng ta vẫn là cùng một con người. Một số các lý thuyết về bản ngã cá nhân này cho rằng con người có thể tiếp tục tồn tại ở đời sống mai sau; một số khác thì không. Tuy nhiên, không phải hết mọi nhà triết học đều ngả theo ý kiến truyền thống về vấn đề bản ngã cá nhân. Một số nhìn thấy những khiếm khuyết trong mọi lý thuyết được đề nghị về bản ngã cá nhân, và kết luận rằng cái "tôi," hay bản ngã, chỉ là một ảo tưởng.

CÁC YẾU TỐ CỦA BẢN NGÃ CÁ NHÂN VÀ SỰ BẤT TỬ

Các Nền tảng đề nghị cho Bản ngã

Các nhà triết học đã đề nghị nhiều nền tảng vật lý và phi vật lý cho bản ngã cá nhân. Cái làm cho tôi luôn luôn là cùng một người xuyên qua tất cả những đổi thay tôi trải qua, có thể là một cái gì phi vật lý hay một cái gì vật lý.

Có lẽ cách thông thường nhất để bảo vệ khái niệm về bản ngã cá nhân là giả thiết có sự tồn tại của một yếu tố nòng cốt phi vật lý của con người chúng ta, nó tồn tại xuyên qua mọi đổi thay trong cuộc đời chúng ta. Cái cốt lõi này được gọi một cách điển hình là "bản ngã" hay "linh hồn." Bản ngã không đồng nhất với các tư tưởng, tình cảm, cảm xúc, v.v... (vì những thứ này rõ ràng có thay đổi), nhưng là một thực thể tinh thần *có* những trạng thái tinh thần thay đổi ấy. Một số nhà triết học lý luận rằng nếu chúng ta nhìn vào "trong" chúng ta, chúng ta có thể cảm nghiệm trực tiếp bản ngã này. Các nhà triết học khác nói rằng mặc dù chúng ta không biết bản ngã qua kinh nghiệm trực tiếp, chúng ta có thể biết nó qua suy luận: Bản ngã chính là cái phải tồn tại để cắt nghĩa sự duy nhất và liên tục trong đời sống chúng ta.

Một giải thích phi vật lý khác về bản ngã là nói rằng cái làm tôi là *tôi* thì không phải là một *thực thể* tinh thần mà là một *khả năng* tinh thần. Một khả năng thường được các nhà triết học nhấn mạnh là trí nhớ. Theo lý thuyết này, cái làm cho tôi là cùng một người một năm trước và một ngày trước và một phút trước là khả năng tôi nhớ lại một bộ các kinh nghiệm. Trong khi số lượng ký ức của tôi gia tăng theo thời gian, chỉ mình tôi có bộ ký ức đặc thù này, và các ký ức này là cái làm cho tôi là *tôi*. Một khả năng nữa gắn liền mật thiết với trí nhớ, có thể cắt nghĩa bản ngã tôi xuyên qua thời gian, là khả năng tôi xây dựng và kể về lịch sử của chính tôi. Tôi có khả năng diễn tả tôi là ai cho người khác (và cho chính tôi). Có lẽ chính hành vi diễn tả bản ngã tôi là cái *tạo ra* bản ngã tôi.

Các nhà triết học nào chấp nhận niềm tin thông thường rằng chúng ta là cùng một người xuyên qua thời gian, nhưng không thoả mãn với các giải thích phi vật lý về bản ngã, đều tìm đến một cái gì cụ thể hơn: thân xác. Có lẽ cái cắt nghĩa cho bản ngã cá nhân chính là *sự liên tục* của các thay đổi trong thân xác tôi. Mặc dù thân xác tôi lúc này đây không *chính xác* như nó tỏ lộ vào bất cứ lúc nào khác, nhưng nó rất *giống* với cách thức nó tỏ lộ một phút trước, và cách thức nó tỏ lộ một phút trước rất giống với cách thức nó tỏ lộ một phút trước nữa, v.v... , lần ngược trở về cho tới lúc tôi sinh ra (hay được thụ thai). Tuy đúng là gần như mọi tế bào trong thân xác đều được thay thế qua một thời kỳ bảy năm (trừ một số tế bào thần kinh trong não), nhưng các sự thay thế này rất giống với những cái nguyên thuỷ. Theo lối giải thích bản ngã qua thân xác này, "bản ngã" không có

nghĩa là "tuyệt đối đồng nhất" mà là "rất giống từ lúc này sang lúc khác."

Bản ngã là Ảo tưởng

Không một lý thuyết nào trên đây về bản ngã cá nhân do các nhà triết học qua các thời đại đề nghị nhận được sự tán thành rộng rãi. Một số nhà triết học tin rằng mỗi lý thuyết trên đều mắc những khuyết điểm trầm trọng, và họ đã kết luận rằng *không có* bản ngã cá nhân: Tôi không phải là cùng một người tôi từng là ở một thập niên trước hay một phút trước đây, và đại từ "tôi" chỉ về một cái gì khác nhau mỗi lần tôi nói nó. Mặc dù ý kiến truyền thống khẳng định mạnh rằng tôi vẫn là cùng một người xuyên qua thời gian (nếu không sẽ là bất công, ví dụ, nếu phạt cái *tôi này* vì một tội do một cái *tôi khác* phạm), nhưng đó là một ảo tưởng. Theo quan điểm này, sự thành thật triết học (và, trong một số tôn giáo châu Á, sự cứu rỗi) đòi hỏi tôi phải rời bỏ niềm tin vào một bản ngã.

Sự Bất tử và Bản ngã

Nếu có một cái gì thuộc tinh thần hay thể lý duy trì bản ngã cá nhân của chúng ta qua suốt cuộc đời này, thì có lẽ cái gì ấy (bất kể là gì) sẽ tồn tại sau khi tôi chết và tiếp tục còn tồn tại ở một dời sau. Nếu thế, và nếu cái gì đó là tôi, và nếu đời sống trong thế giới bên kia tiếp tục tồn tại mãi mãi, thì-bất chấp cái chết không tránh khỏi ở đời này-tôi là bất tử.

Nhiều tôn giáo tin rằng một phần của tôi tồn tại sau khi tôi chết-đó là linh hồn tôi. Theo niềm tin này, linh hồn tôi được kết hợp với thân xác tôi ở đời này, nhưng khi chết, nó rời bỏ thân xác và bước vào thế giới bên kia (ở đó, theo đa số các tôn giáo, nó được Thượng Đế phán xét và tuỳ nghi được thưởng hay chịu phạt). Trong khi lý thuyết về linh hồn bất tử có thể là một vấn đề thuộc niềm tin tôn giáo, một số nhà triết học tin rằng nó có thể được giải quyết bằng triết học. Tuy nhiên, những tác giả bênh vực sự bất tử của linh hồn dựa trên tôn giáo hay triết học cần phải giải thích liệu linh hồn còn tồn tại ấy có phải là *tôi* hay không. Liệu cái linh hồn tách khỏi thân xác ấy có là tôi, hay chỉ là một *phần* của cái hỗn hợp thân xác/linh hồn là tôi đích thực? Mà cho dù linh hồn tôi tiếp tục sống, *tôi* có tiếp tục sống không?

Nếu tôi cần thân xác để có thể là tôi, có lẽ tôi vẫn có thể là bất tử. Có thể, như giáo lý của một số tôn giáo dạy, thân xác tôi sẽ phục sinh vào một lúc nào đó sau khi chết và kết hợp lại với linh hồn đã rời thân xác trước kia. Nhưng một thân xác phục sinh chắc chắn sẽ rất khác với (và tốt hơn!) thân xác tôi có ở trần gian này. Liệu một thân xác phục sinh có giống đủ để chúng ta gọi nó (dù là theo nghĩa rộng), là *cùng một* thân xác không? Nếu nó không cùng một thân xác, vậy thì cái hỗn hợp này của cùng một linh hồn và một thân xác khác có là tôi thực sự không? Có phải *tôi* đã đạt được sự bất tử không?

ĐẠI Ý CÁC CHƯƠNG

Chương 13. Bản ngã Cá nhân

Chương này gồm bốn bài đọc về bản ngã cá nhân. David Hume lý luận trong *Khảo Luận về Bản Tính Con Người* rằng chúng ta không có kinh nghiệm nào về bản ngã và vì thế không có lý do nào để nghĩ rằng một bản ngã tồn tại. Tinh thần không phải là một thực thể, mà chỉ là một chùm tri giác luôn luôn thay đổi. Thomas Reid, một người đương thời của Hume, bác bỏ phân tích của Hume và lý luận trong *Các Khảo Luận về các Khả Năng Tri Thức của Con Người* rằng khả năng trí nhớ chứng minh cho niềm tin thông thường của chúng ta rằng chúng ta là cùng một người trong suốt đời sống chúng ta. Trong tiểu luận nhan đề "Nguồn gốc các Bản ngã," nhà triết học hiện đại Mỹ Daniel C. Dennett xem xét bản chất của ngã bằng cách tìm hiểu sự xuất hiện đầu tiên, trong dòng tiến hoá, của các tạo vật có bản ngã. Các bản ngã

con người phát xuất từ các bản ngã ban đầu này nhưng chúng độc đáo ở chỗ chúng dựa trên từ ngữ và tường thuật. Vì vấn đề bản ngã cá nhân không phải là chỉ riêng triết học phương Tây mới có, và vì có thể học hỏi được nhiều điều khi xem các truyền thống khác tìm cách giải quyết vấn đề này như thế nào, nên bài đọc cuối là một trích tuyển từ một cuộc đối thoại được nói là của Đức Phật. Trong bài đối thoại này từ Kinh điển Pali cổ, Đức Phật lý luận rằng ngã là một ảo tưởng. Sử dụng thuật ngữ "các chùm" (như Hume sẽ sử dụng nhiều thế kỷ sau đó ở phương Tây), Đức Phật cho rằng một con người chỉ là một chùm các sự vật thay đổi vô thường, và không có ngã thường hằng.

Chương 14. Sự Bất tử

Chương này bắt đầu với một bài đọc trích từ *Phaedo* của Plato, trong đó Plato chủ trương rằng con người có một linh hồn, rằng linh hồn là nguyên lý sự sống, rằng sự sống tự bản chất loại trừ sự chết, và rằng cái gì không bị chết thì sống mãi. Bài đọc hai lấy của nhà triết học hiện đại người Canada Terence Penelhum. Ông lý luận rằng thân xác là một thành phần cần thiết cho sự tồn tại của bản ngã, và vì thế một thực thể tồn tại sau cái chết của thân xác cần phải có một thân xác phục sinh. Nhưng ông nói tiếp, cho dù có sự kết hợp với thân xác ở đời sau, vẫn khó kết luận rằng một con người có thân xác đó là *chính tôi*, mà không phải là một ai đó rất *giống* tôi.

Chương 13

BẢN NGÃ CÁ NHÂN

Hume, Reid, Dennett, Kinh điển Pali

HUME

Tiểu sử David Hume, xem trang 102

Như ta đã thấy ở chương 3, Hume chủ trương học thuyết duy nghiệm rằng mọi nhận thức đều bắt đầu với kinh nghiệm giác quan (mà ông gọi là *những tri giác*), và có hai loại kinh nghiệm giác quan, các *ấn tượng* và các *ý tưởng*. Các ấn tượng là các tri giác "sinh động hơn" của chúng ta, còn các ý tưởng là những bản sao của các ấn tượng và không "mạnh mẽ và linh hoạt" bằng các ấn tượng. Vì ý tưởng là bản sao của ấn tượng, nên mọi ý tưởng của chúng ta đều đến từ các ấn tượng; và không thể có ý tưởng nào nếu không có một ấn tượng trước đó. Trong *Khảo Luận về Bản Tính Con Người*, Hume áp dụng lý thuyết nhận thức của ông vào khái niệm về bản ngã cá nhân.

BẢN NGÃ

Học thuyết về bản ngã cá nhân là học thuyết cho rằng có một cái gì đó làm cho con người là cùng một người, đồng nhất với chính mình trong cả cuộc đời họ. Có vẻ như "cái gì đó" này không phải bất cứ cái gì chúng ta kinh nghiệm bằng giác quan, vì mọi tính chất khả giác có vẻ như thay đổi không ngừng. Một số tính chất khả giác thay đổi nhanh hơn một số khác (tư thế thân thể tôi thay đổi nhanh hơn màu tóc tôi), nhưng chung tất cả đều ở trong qui trình thay đổi. Vì vậy, có vẻ là hợp lý để kết luận rằng cái làm cho tôi là cùng một con người trong cả cuộc đời là một cái gì không thể cảm giác được. Và ứng viên có khả năng nhất cho "cái gì đó" không khả giác này là "bản ngã." Mặc dù tôi chưa hề trông thấy bản ngã, *phải có* một bản ngã để lý giải sự kiện tôi là cùng một con người từ lúc này sang lúc khác, từ ngày này qua ngày khác. Bản ngã là một thực thể cơ bản, phi vật lý, nó cắt nghĩa bản ngã cá nhân.

Hume sử dụng lý thuyết nhận thức của ông để phủ nhận thực tại có vẻ hiển nhiên của bản ngã. Vì mọi ý tưởng phải đến từ các ấn tượng, ông hỏi ấn tượng nào phát sinh ý tưởng về bản ngã. Các nhà triết học nhìn nhận thực tại bản ngã thì nói rằng họ gặp nó nhờ *nội quan*, bằng cách nhìn vào bên trong chính họ. Nhưng khi Hume nhìn vào trong chính ông, ông chẳng thấy có ý tưởng nào về bản ngã, hay ấn tượng nào để từ đó có thể phát sinh một ý tưởng về bản ngã.

> Phần tôi, khi đi sâu vào đáy thẳm của cái mà tôi gọi là bản thân tôi, tôi luôn luôn vấp phải một tri giác đặc thù nào đó, về nóng hay lạnh, sáng hay tối, yêu hay ghét, đau hay sướng. Tôi không bao giờ có thể nắm bắt được bản thân tôi vào bất cứ lúc nào mà không có một tri giác và không bao giờ có thể quan sát được điều gì ngoài tri giác... Cái bản ngã mà chúng ta gán cho tinh thần của con người chỉ là một chuyện hoang đường.

David Hume

MỘT CHÙM TRI GIÁC

Vì không có một ấn tượng nào về bản ngã và do đó không có ý tưởng nào về bản ngã, nên đơn giản là bản ngã không tồn tại. Cái tôi *gọi là* bản ngã, Hume giải thích, chỉ là "một chùm hay một tập hợp các tri giác khác nhau, tri giác này nối tiếp tri giác khác với một tốc độ nhanh không tưởng tượng nổi, và ở trong một dòng chảy và một chuyển động không ngừng." Ông giải thích rằng cái mà chúng ta gọi là tinh thần thật ra là "một loại rạp hát trong đó các tri giác nối tiếp nhau xuất hiện; đi qua, trở lại, biến mất, và hoà trộn vào nhau trong vô vàn vị trí và tình huống đa dạng." Nhưng chúng ta không được hiểu ẩn dụ này về rạp hát quá sát nghĩa, vì trong khi một rạp hát có một sân khấu để các diễn viên xuất hiện, thì tinh thần không phải một sân khấu (vì chúng ta không có một ấn tượng hay ý tưởng nào về một "sân khấu" tinh thần như thế), mà chỉ có những ấn tượng đến rồi đi *như thể* trên một sân khấu.

NGUỒN GỐC TÂM LÝ CỦA BẢN NGÃ

Kế đến, Hume nêu câu hỏi tại sao chúng ta có khuynh hướng quá tin rằng có một bản ngã, mặc dù chúng ta không bao giờ có kinh nghiệm về nó. Ông giải

thích rằng sở dĩ có khái niệm này là do sự lười biếng tinh thần. Mọi người chúng ta đều biết sự phân biệt giữa *đồng nhất* (giống nhau) và *đa dạng* (khác biệt). Chúng ta biết các sự vật thay đổi không ngừng, nhưng vì sự thay đổi diễn ra quá từ từ và vật đến sau lại quá giống với vật đến trước, và vì trí khôn cần phải rất cố gắng để duy trì ý thức rằng vật đến sau không đồng nhất với vật đến trước, khiến cho chúng ta dễ mình bị ảo tưởng rằng nó thực sự là cùng một vật từ lúc này sang lúc khác. "Mặc dù chúng ta không ngừng tự sửa sai bằng suy tư... chúng ta không thể duy trì lâu dài triết học của mình hay gạt bỏ ảnh hưởng này khỏi trí tưởng tượng. Thái độ cuối cùng của chúng ta là chiều theo nó và mạnh dạn khẳng định rằng các vật khác nhau nhưng có liên quan với nhau này thực ra là cùng một sự vật, tuy rằng chúng bị dứt quãng và thay đổi."

BÀI ĐỌC
Khảo luận về Bản tính Con người
David Hume

QUYỂN I. VỀ NHẬN THỨC

Phần IV. Về Triết học Hoài nghi và các Hệ thống Triết học khác

Đoạn VI. Về Bản Ngã Cá Nhân. Có một số nhà triết học tưởng tượng ra rằng mọi giây phút chúng ta đều ý thức về cái mà chúng ta gọi là BẢN NGÃ của mình; họ nói chúng ta kinh nghiệm được sự hiện hữu và tiếp tục tồn tại của nó; và chúng ta chắc chắn cả về sự đồng nhất lẫn sự đơn giản hoàn toàn của nó, mà không cần bằng chứng để chứng minh.

Tiếc thay tất cả những khẳng định tích cực này đều đi ngược với chính kinh nghiệm được đưa ra để bênh vực chúng, và chúng ta cũng không có ý tưởng nào về *bản ngã*, theo kiểu nó được giải thích ở đây. Vì ý tưởng này có thể đến từ ấn tượng nào? Không thể trả lời câu hỏi này mà không mắc phải một sự mâu thuẫn và vô lý—thế nhưng, nó là một câu hỏi buộc phải trả lời nếu chúng ta muốn ý tưởng về bản ngã là rõ ràng và có thể hiểu được. Phải có một ấn tượng duy nhất nào đó để phát sinh mọi ý tưởng thực sự. Nhưng bản ngã hay nhân vị không phải là bất kỳ một ấn tượng duy nhất nào, mà là cái mà mọi ấn tượng và ý tưởng khác nhau của chúng ta phải qui chiếu về nó. Nếu một ấn tượng nào làm phát sinh ý tưởng về bản ngã, thì ấn tượng ấy phải tiếp tục tồn tại một cách không thay đổi suốt cuộc đời chúng ta, vì bản ngã được chúng ta hiểu như là tồn tại theo cách ấy. Nhưng không có một ấn tượng nào là liên tục và không thay đổi. Đau khổ và sung sướng, buồn và vui, các đam mê và cảm giác nối tiếp nhau và không bao giờ tất cả chúng tồn tại cùng một lúc. Vì vậy, ý tưởng về bản ngã không thể nào phát xuất từ bất cứ ấn tượng nào; và do đó không hề có một ý tưởng như thế...

Tôi dám khẳng định rằng, con người không là gì khác ngoài một chùm hay tập hợp các tri giác khác nhau, chúng nối tiếp nhau với một tốc độ nhanh không thể tưởng tượng nổi và ở trong một dòng chảy và một chuyển động liên tục. Cặp mắt chúng ta không thể quay vào trong hốc mắt mà không làm thay đổi các tri giác của chúng ta. Tư tưởng của chúng ta còn thay đổi nhiều hơn là thị giác của chúng ta; và mọi giác quan và khả năng khác của chúng ta góp phần vào sự thay đổi này; cũng không có một khả năng nào của linh hồn mà cứ y nguyên không thay đổi, dù trong chốc lát. Tinh thần là một loại rạp hát, trong đó các tri giác nối tiếp nhau xuất hiện; đi qua, trở lại, và pha trộn thành những dáng điệu và tình huống đa dạng vô hạn. Thực ra, không có *sự đơn sơ* trong đó vào bất cứ lúc nào, cũng không có *sự đồng nhất* vào những lúc khác nhau, mặc dù xu hướng tự nhiên của chúng ta có thể làm chúng ta tưởng tượng ra sự đơn sơ và đồng nhất. Ví nó với rạp hát có thể làm chúng ta hiểu sai.

Chúng chỉ là những tri giác nối tiếp nhau để tạo thành tinh thần; chúng ta cũng không có ý niệm nào cả, dù rất mơ hồ, về nơi mà những cảnh này diễn ra, hay những chất liệu mà chúng được tạo thành.

Vậy cái gì làm cho chúng ta có xu hướng mạnh đến thế để cho rằng có sự đồng nhất trong các tri giác này và giả thiết rằng bản thân chúng ta có sự hiện hữu liên tục và không thay đổi trong cả dòng đời chúng ta?

Chúng ta có một ý tưởng phân biệt về một đối tượng, ý tưởng đó tồn tại liên tục và không thay đổi qua tất cả những đổi thay của thời gian; và chúng ta gọi ý tưởng này là *sự đồng nhất* hay *sự giống nhau*. Chúng ta cũng có một ý tưởng phân biệt về một số đối tượng khác nhau nối tiếp nhau tồn tại và liên kết với nhau bằng một tương quan mật thiết; và đối với một quan niệm chính xác thì điều này cống hiến một khái niệm hoàn hảo về *sự đa dạng*, như thể không có kiểu tương quan nào giữa các đối tượng. Nhưng mặc dù hai ý tưởng này về sự đồng nhất và sự nối tiếp của các đối tượng liên quan với nhau tự chúng là hoàn toàn phân biệt, và thậm chí đối nghịch nhau, nhưng chắc chắn trong lối suy nghĩ thông thường, chúng ta thường lẫn lộn chúng với nhau... Chúng ta có xu hướng quá mạnh trong việc tưởng lầm những sự giống nhau nói trên khiến chúng ta rơi vào sai lầm ấy trước cả khi chúng ta ý thức tới. Và mặc dù chúng ta không ngừng tự sửa sai bằng suy tư và quay về với một phương pháp suy nghĩ chính xác hơn, song chúng ta không thể duy trì lâu triết học của mình hay loại bỏ xu hướng sai lầm này khỏi trí tưởng tượng của mình. Thế là rốt cuộc chúng ta lại chiều theo nó và mạnh dạn khẳng định rằng những đối tượng khác nhau nhưng liên quan với nhau này thực ra là cùng một đối tượng, mặc dù chúng thay đổi và không liên tục. Để biện minh cho sự vô lý này của mình, chúng ta thường phịa ra một nguyên tắc mới và khó hiểu nào đó để nối kết các đối tượng với nhau và loại bỏ sự thay đổi hay đứt quãng. Thế là chúng ta phịa ra sự tồn tại liên tục của các tri giác của giác quan chúng ta, để loại bỏ sự đứt quãng; và đi đến khái niệm về *linh hồn*, *bản ngã*, và *bản thể*, để ngụy trang cho sự thay đổi.

Thế nên, tranh luận về bản ngã không chỉ là tranh luận về ngôn từ. Vì khi chúng ta gán bản ngã theo một nghĩa không thích đáng cho các đối tượng thay đổi hay không liên tục, sai lầm của chúng ta không chỉ giới hạn vào cách diễn tả, mà thường kèm theo việc bịa đặt ra một điều gì không thay đổi và không liên tục, hay một điều gì bí ẩn và không thể cắt nghĩa được, hay ít là với một xu hướng bịa ra những điều như thế...

Bản ngã mà chúng ta gán cho tinh thần con người chỉ là một bản ngã hư cấu, và thuộc một loại giống như chúng ta vẫn gán cho các cây cỏ và động vật. Do đó, bản ngã không thể có một nguồn gốc nào khác, mà nó phải xuất phát từ một hoạt động giống như thế của trí tưởng tượng trên các vật giống như thế.

REID

Thomas Reid sinh năm 1710 tại Strachan, Scotland. Ông theo học tại Phân khoa Marischal của Đại học Aberdeen, tốt nghiệp năm 1726. Sau đó, ông học thần học ít năm và năm 1732 trở thành thư ký toà án của Giáo phái Presbyterian. Năm sau, Reid trở thành thủ thư tại Phân khoa Marischal-vị trí này cho ông cơ hội theo đuổi việc nghiên cứu, đặc biệt trong lãnh vực toán học. Năm 1736 ông từ chức và đi du lịch sang Anh. Sau khi trở về Scotland năm 1737, ông được bổ nhiệm làm mục sư ở New Machar, một thành phố gần Aberdeen. Trong thời gian này ông tiếp tục nghiên cứu triết học, tập trung vào các vấn đề về tri giác. Năm 1751 Reid trở thành giáo sư triết học ở King's College tại Đại học Aberdeen. Tại đây ông lập Hội Triết

học Aberdeen, các thành viên của hội soạn và thảo luận các bài viết về các đề tài khác nhau. Năm 1764 ông được bổ nhiệm làm giáo sư Triết học Đạo đức tại Đại học Glasgow. Năm 1780 ông từ chức giáo sư để dành trọn thời giờ cho việc viết sách. Reid qua đời ở Glasgow năm 1796. Các tác phẩm của ông gồm An Inquiry into the Human Mind on the Principle of Common Sense *(1764),* Essays on the Intellectual Powers of Man *(1785), và* Essays on the Active Powers of Man *(1788).*

Reid bắt đầu thảo luận về vấn đề bản ngã với nhận xét rằng chúng ta có một niềm xác tín không lay chuyển về bản ngã chúng ta xuyên qua thời gian, mà không triết học nào có thể làm nó suy yếu "trừ khi trước hết nó tạo ra một mức điên khùng nào đó." Nhưng triết học có thể một cách hợp pháp tìm hiểu *nguyên nhân* của sự xác tín này, và tìm cách chứng minh tại sao niềm xác tín này có thể được *biện minh.*

Reid bình luận về ý nghĩa của hai thuật ngữ trong "bản ngã cá nhân." Thuật ngữ "bản ngã" thì quá cơ bản không thể định nghĩa; chỉ cần nói nó ngược với sự đa dạng, và "mọi người có phán đoán bình thường đều có một khái niệm rõ ràng" rằng bản ngã là gì. Nghĩa của "cá nhân" thì không rõ bằng, nhưng tất cả những gì chúng ta cần biết về nhân tính (nhân vị) để xét vấn đề bản ngã cá nhân là biết rằng một nhân vị thì không có thành phần và vì thế không thể phân chia. Bằng cách kết hợp sự hiểu biết thông thường của chúng ta về bản ngã với khái niệm về tính liên tục cơ bản của nhân vị, Reid định nghĩa bản ngã cá nhân là "sự tồn tại liên tục của một vật không thể phân chia mà tôi gọi là bản thân tôi."

BẢN NGÃ ĐƯỢC CHỨNG MINH BỞI TRÍ NHỚ

Chúng ta có niềm xác tín sâu xa rằng chúng ta có một bản ngã liên tục, nhưng có thể biện minh cho niềm xác tín này một cách triết học, hay (như Hume đã lý luận khoảng bốn mươi năm trước tiểu luận của Reid) có thể bênh vực nó một cách triết học hay không? Reid lý luận rằng niềm tin vào bản ngã cá nhân được chứng minh bởi hiện tượng trí nhớ: Bởi vì chúng ta nhớ các điều chúng ta đã làm trong quá khứ, chắc chắn chúng ta phải đã tồn tại liên tục từ thời gian quá khứ tới thời gian hiện tại.

Tôi nhớ rằng hai mươi năm trước, tôi đã từng nói chuyện với một người như thế: Tôi nhớ nhiều chuyện đã xảy ra trong cuộc đối thoại ấy; trí nhớ tôi không chỉ làm chứng rằng điều này đã xảy ra, mà còn làm chứng rằng cuộc đối thoại ấy đã được thực hiện bởi tôi là người bây giờ nhớ lại cuộc đối thoại ấy. Nếu nó được thực hiện bởi tôi, thì tôi phải đã tồn tại vào lúc ấy, và tiếp tục tồn tại từ lúc ấy cho tới bây giờ.

Chúng ta không cần giới hạn thời gian dài bao nhiêu chúng ta đã tồn tại trong quá khứ mà chúng ta có thể nhớ lại. Chúng ta có bằng chứng rằng chúng ta đã tồn tại từ trước những ký ức đầu tiên của chúng ta-chẳng hạn, là chính tôi đã sinh ra từ lòng mẹ tôi. Reid cũng vạch ra rằng tuy trí nhớ của tôi *chứng minh cho niềm tin của tôi* về bản ngã, nó không *tạo ra* bản ngã.

SỰ ĐỒNG NHẤT CỦA CÁC SỰ VẬT

Sự đồng nhất của một người từ lúc này sang lúc kế tiếp thì *hoàn hảo,* vì một nhân vị là không thể phân chia và vì thế không thể có một phần giống và một phần không giống. Còn sự đồng nhất của các sự vật xuyên qua thời gian thì *không hoàn hảo.* Như Hume, Reid cho rằng, nói đúng ra, các sự vật mà chúng ta gọi là đồng nhất ở hai lúc khác nhau thực ra không phải là đồng nhất mà chỉ là *giống nhau.* Vì các sự vật được hợp bởi các thành phần, và các thành phần có thể thay đổi và thay thế. Nhưng chúng ta thường có

khuynh hướng nói rằng sự vật đồng nhất từ lúc này sang lúc khác, mặc dù chúng ta biết rằng không thực sự đúng như thế. Có thể được phép nói rằng một vật mà một phần của nó đã được thay thế thì vẫn là "cùng một vật" trước kia theo một nghĩa lỏng lẻo-nghĩa là theo nghĩa là nó có một sự đồng nhất không hoàn hảo. Khái niệm về sự đồng nhất không hoàn hảo thậm chí cho phép chúng ta nói rằng, một vật khi sau một thời gian *tất cả* các phần của nó đã được thay thế thì vẫn là cùng vật ấy. Reid nêu ví dụ về một con tàu đã "thay đổi liên tục các mỏ neo, trục kéo, buồm, cột buồm, boong tàu và vỏ tàu, nhưng nó vẫn giữ nguyên tên của nó." Vì sự đồng nhất trong trường hợp này không hoàn hảo, chúng ta được phép gọi nó bằng cùng một tên sau khi đã có tất cả các sự thay thế này. Nói về sự đồng nhất không hoàn hảo thì chẳng có hại gì về phương diện triết học miễn là chúng ta hiểu rằng kiểu nói này là "để nói cho tiện" chứ không phải là chân lý theo nghĩa hẹp.

BÀI ĐỌC
Tiểu luận về Khả năng Trí tuệ của Con người
Thomas Reid

TIỂU LUẬN III. VỀ TRÍ NHỚ

Chương 4. Về Bản ngã

Sự xác tín rằng mỗi người đều có một bản ngã, lần ngược trở về tới tận ký ức xa nhất của họ, là điều không cần phải củng cố bằng triết học; và cũng không có triết học nào có thể làm suy yếu niềm xác tín ấy trừ khi trước hết nó tạo ra một mức điên khùng nào đó.

Tuy nhiên, nhà triết học rất có thể xem xét niềm xác tín này một cách thích hợp như là một hiện tượng của bản tính con người đáng được họ chú ý. Nếu họ có thể khám phá ra nguyên nhân của nó, thì họ có thể tăng thêm vốn hiểu biết của họ. Nếu không, phải coi nó như là một phần cấu tạo nguyên thuỷ của chúng ta, hay như là một kết quả của sự cấu tạo ấy mà chúng ta không hiểu biết.

Trước hết, chúng ta có thể thấy rằng sự xác tín này là không thể thiếu cho mọi việc suy luận của chúng ta. Các hoạt động của lý trí, dù trong hành động hay lý thuyết, đều được cấu tạo bởi các thành phần. Thành phần trước là cơ sở cho thành phần tiếp theo, và nếu không tin rằng thành phần trước đã được thấy hay làm bởi tôi, thì tôi không có lý do nào để tiến tới thành phần tiếp theo trong bất cứ suy tư hay kế hoạch hoạt động nào của chúng ta.

Không thể có trí nhớ về những gì đã xảy ra trong quá khứ nếu không có sự xác tín rằng chúng ta đã tồn tại vào lúc được chúng ta nhớ lại. Có thể có những lý luận tốt để thuyết phục tôi rằng tôi tồn tại từ trước khi có điều đầu tiên mà tôi có thể nhớ; nhưng nếu giả thiết rằng trí nhớ của tôi đi ngược về tới một thời điểm xa hơn sự tin tưởng và xác tín của tôi về sự tồn tại của mình, thì sự giả thiết ấy là mâu thuẫn.

Lúc một người mất sự xác tín này, như thể họ đã uống phải nước Lêtê,[1] họ quên hết quá khứ của họ, và họ tin rằng họ bắt đầu hiện hữu. Tất cả những gì họ đã nghĩ, nói, hay làm hay chịu đựng trước thời kỳ đó có thể là của một người nào khác chứ không phải họ.

Do đó, ta thấy rõ là chúng ta phải tin chắc về sự tồn tại và bản ngã liên tục của riêng mình, ngay khi chúng ta có khả năng suy nghĩ hay làm một điều gì, vì những gì chúng ta đã nghĩ hay làm hay chịu đựng trước đó-nghĩa là ngay khi chúng ta là những loài có lý trí.

Để có thể hình thành một khái niệm rõ ràng về hiện tượng tinh thần con người,

---

(1) Lêtê: trong thần thoại Hi Lạp, là tên một con sông ở Âm phủ, nơi cư ngụ của người chết. Khi những người đã chết uống nước sông này, họ quên hết kiếp sống trước của họ.

cần phải xét xem bản ngã nói chung nghĩa là gì, bản ngã cá nhân mỗi người chúng ta là gì, và làm thế nào chúng ta đạt tới được niềm xác tín và tin tưởng không thể lay chuyển mà mỗi người có về bản ngã của mình, tới mức mà trí nhớ của họ đạt đến được.

Theo tôi, bản ngã nói chung là sự tương quan giữa một vật được biết là tồn tại vào một thời điểm, với một vật được biết là đã tồn tại vào một thời điểm khác. Nếu bạn hỏi chúng có phải là cùng một vật không, hay là hai vật khác nhau, mọi người có trí óc bình thường đều hiểu hoàn toàn ý nghĩa câu hỏi của bạn. Từ đó, chúng ta có thể kết luận một cách chắc chắn rằng, mọi con người có trí khôn bình thường đều có một khái niệm rõ ràng và phân biệt về bản ngã.

Nếu bạn xin một định nghĩa về bản ngã, tôi thú thực tôi không có định nghĩa nào; nó là một khái niệm quá đơn giản không thể có một định nghĩa lô gích được. Tôi có thể nói nó là một tương quan, nhưng tôi không thể tìm được từ nào để diễn tả sự khác biệt đặc thù giữa tương quan này và các tương quan khác, mặc dù tôi không có nguy cơ lầm lẫn nó với bất cứ tương quan nào khác. Tôi có thể nói sự đa dạng là một tương quan ngược với nó, và sự tương đồng và khác nhau là một cặp tương quan trái ngược khác mà mọi người đều có thể dễ dàng phân biệt được trong khái niệm của họ về sự đồng nhất (hay bản ngã) và sự khác biệt.

Tôi thấy hiển nhiên rằng bản ngã giả thiết một sự tiếp tục tồn tại không gián đoạn. Cái đã ngưng tồn tại thì không thể là cùng một cái với cái bắt đầu tồn tại sau đó; vì như thế sẽ là giả thiết rằng một hữu thể tồn tại sau khi nó đã hết tồn tại, và đã có sự tồn tại trước khi nó được tạo ra, rõ ràng là một mâu thuẫn. Vì vậy, sự tồn tại liên tục, không gián đoạn, bao hàm bản ngã một cách tất yếu.

Do đó, chúng ta có thể kết luận rằng bản ngã, theo đúng nghĩa của nó, không thể áp dụng cho các nỗi đau, các niềm vui, các tư tưởng, hay bất cứ hoạt động nào của tinh thần chúng ta. Nỗi đau tôi cảm thấy ngày hôm nay không phải cùng là một nỗi đau tôi đã cảm thấy hôm qua, mặc dù chúng có thể giống nhau về loại và mức độ, và có cùng một nguyên nhân. Cũng có thể nói như thế về mọi tình cảm và mọi hoạt động khác của trí khôn. Tất cả chúng nối tiếp nhau trong bản chất của chúng, giống như chính thời gian, không hai lúc nào của thời gian có thể là cùng một lúc.

Với các thành phần của không gian tuyệt đối thì lại khác. Chúng luôn luôn là, đã là, và sẽ là cùng một cái. Cho đến đây, tôi nghĩ chúng ta đã đang suy luận trên một cơ sở rõ ràng để xác định ý nghĩa của khái niệm bản ngã nói chung.

Có lẽ xác định chính xác ý nghĩa của nhân vị thì khó hơn nhiều, nhưng trong đề tài này điều đó không cần thiết. Mục đích của chúng ta là nhận ra rằng mọi con người đều đặt nhân vị của mình trên một cái gì không thể phân chia, hay có các thành phần. Một phần của một nhân vị thì là một sự vô lý hiển nhiên.

Khi một người mất tài sản, sức khoẻ, sức mạnh, họ vẫn còn là cùng một người và đã không mất gì về nhân vị của họ. Nếu họ bị cắt một chân hay một tay, họ vẫn là cùng một người như trước. Phần chi bị cắt mất không phải thành phần của nhân vị họ; nếu không nó phải có một quyền lợi trong tài sản của họ và chịu trách nhiệm một phần về hành động của họ; nó sẽ phải có quyền chia sẻ công và tội của họ-là điều rõ ràng vô lý. Một con người là một cái gì không thể phân chia-và là cái mà Leibniz gọi là một *đơn tử*.

Bản ngã tôi, vì vậy, bao hàm sự tồn tại liên tục của vật không thể phân chia mà tôi gọi là bản thân tôi. Bất luận cái ngã này là gì, nó là một vật suy nghĩ, cân nhắc, quyết định, hành động và chịu đựng. Tôi không phải là tư tưởng, không

phải là hành động, không phải là cảm giác; tôi là một cái gì suy nghĩ, hành động, và chịu đựng. Các tư tưởng, hành động, và tình cảm của tôi thay đổi mỗi giây phút-chúng không có sự tồn tại liên tục, mà chỉ có sự tồn tại nối tiếp nhau. Nhưng cái *ngã* hay *tôi* mà chúng thuộc về thì liên tục, và có cùng tương quan với mọi tư tưởng, hành động, tình cảm nối tiếp nhau mà tôi gọi là của tôi.

Đó là những khái niệm tôi có về bản ngã cá nhân của tôi. Nhưng có lẽ có bạn sẽ hỏi: "Tất cả những điều đó có thể chỉ là những tưởng tượng không có thực tại. Làm sao ông biết được? Có bằng chứng nào rằng đó là một bản ngã thường hằng làm chủ của mọi tư tưởng, hành động, và tình cảm mà ông nói là của ông?"

Tôi có thể trả lời rằng chứng cớ thích hợp tôi có về tất cả điều này là sự nhớ lại. Tôi nhớ rằng hai mươi năm trước, tôi đã từng nói chuyện với một người như thế: Tôi nhớ nhiều chuyện đã xảy ra trong cuộc đối thoại ấy; trí nhớ của tôi không chỉ làm chứng rằng điều này đã xảy ra, mà còn làm chứng rằng cuộc đối thoại đã được thực hiện bởi tôi là người bây giờ nhớ lại cuộc đối thoại ấy. Nếu nó được thực hiện bởi tôi, thì tôi phải đã tồn tại vào lúc ấy, và tiếp tục tồn tại từ lúc ấy cho tới bây giờ. Nếu cùng con người mà tôi gọi là bản thân tôi đã không dự phần vào cuộc đối thoại ấy, thì trí nhớ tôi sai lạc-nó cho một bằng chứng rõ ràng và tích cực về điều gì không có thật. Mọi người với giác quan của họ tin rằng điều gì họ nhớ lại một cách rõ ràng, và mọi điều họ nhớ lại đều thuyết phục họ tin rằng họ tồn tại vào lúc được nhớ lại.

Mặc dù trí nhớ cho tôi là bằng chứng không thể chối cãi về việc tôi là cùng một con người đã làm điều này điều nọ vào lúc này lúc nọ, tôi cũng có thể có các bằng chứng khác về các điều khác xảy ra cho tôi mà tôi không nhớ: tôi biết ai sinh ra tôi và cho tôi bú mớm, nhưng tôi không nhớ những sự kiện ấy.

Có thể nhận thấy ở đây rằng không phải việc tôi nhớ lại hành động nào của tôi là cái làm tôi là con người đã làm hành động ấy. Sự nhớ lại này làm tôi biết chắc chắn tôi đã làm điều ấy, nhưng tôi có thể đã làm điều đó dù tôi không nhớ được nó. Sự tương quan với tôi được diễn tả bằng cách nói rằng tôi đã làm điều ấy, sẽ là cùng sự tương quan ấy mặc dù tôi không nhớ lại nó một chút nào. Nói rằng việc tôi nhớ lại đã làm một điều như thế-hay, như có người thích diễn tả, việc tôi ý thức rằng tôi đã làm điều ấy-khiến tôi là người đã làm điều ấy, tôi sẽ thấy nói như thế là một sự vô lý to lớn chẳng khác gì nói rằng việc tôi tin thế giới được tạo dựng khiến cho nó được tạo dựng...

Thế nên, xem ra bằng chứng mà chúng ta có về bản ngã của mình, xa tới mức chúng ta có thể nhớ lại, thì hoàn toàn thuộc một loại khác với bằng chứng mà chúng ta có về các người khác hay về các đối tượng của giác quan. Loại thứ nhất thì dựa trên trí nhớ và cho chúng ta sự chắc chắn không thể nghi ngờ. Loại sau thì dựa trên sự giống nhau và các hoàn cảnh khác, mà trong nhiều trường hợp không có tính quyết định để có thể loại hết nghi ngờ.

Tương tự như thế, có thể nhận thấy rằng các đối tượng của giác quan thì không bao giờ hoàn hảo. Mọi vật thể, vì chúng gồm vô số các thành phần có thể được tách rời khỏi chúng do vô số các nguyên nhân khác nhau, nên chúng chịu sự thay đổi về bản chất của chúng-tăng, giảm, thay đổi chút ít. Khi những sự thay đổi ấy diễn ra từ từ, nó vẫn giữ lại cùng tên gọi cũ và vẫn được coi là cùng một vật. Chẳng hạn chúng ta nói về một trung đoàn xa xưa đã từng lập một chiến công nào đó một thế kỷ trước, mặc dù bây giờ những người từng thuộc về trung đoàn ấy không ai còn sống. Chúng ta nói một cái cây vẫn là cùng cái cây ấy khi nó mới được trồng và khi nó đã

thành một cái rừng. Một tàu chiến đã thay đổi lần lược mỏ neo, trục kéo, cánh buồm, cột buồm, sàn tàu, và vỏ tàu, tuy nhiên nó vẫn giữ cùng tên cũ, vẫn là cùng con tàu cũ.

Vì vậy, sự đồng nhất dù chúng ta gán cho các vật thể tự nhiên hay nhân tạo, đều không phải một sự đồng nhất hoàn hảo; đúng hơn, nó là một cái gì đó mà chúng ta gọi là đồng nhất để nói cho tiện. Nó chấp nhận những thay đổi lớn nơi chủ thể, miễn là những thay đổi ấy diễn ra từ từ-đôi khi thậm chí cả một sự thay đổi toàn diện. Và những thay đổi mà chúng ta gọi một cách chung chung là phù hợp với sự đồng nhất, thì khác với những thay đổi phá huỷ sự đồng nhất, không phải về loại mà về số lượng và mức độ. Nó không có bản tính cố định khi áp dụng cho các vật thể; và các vấn đề về sự đồng nhất của một vật thể rất thường là các vấn đề về ngôn từ. Nhưng sự đồng nhất, khi áp dụng cho con người, không có sự mơ hồ, và không chấp nhận các mức độ hay tình trạng hơn kém. Nó là cơ sở của mọi quyền lợi và nghĩa vụ, và của mọi sự giải thích nguyên nhân; và khái niệm này thì cố định và chính xác.

DENNETT

Daniel C. Dennett sinh tại Boston năm 1942. Sau khi đậu bằng cử nhân triết học ở Đại học Harvard năm 1963, ông tới Đại học Oxford, tại đây ông học với thầy Gilbert Ryle và hoàn tất luận án tiến sĩ năm 1965. Sau đó, Dennett chấp nhận một vị trí ở Đại học California, Irvine. Ông bắt đầu giảng dạy tại Đại học Tufts năm 1971, và tại đây ông hiện là Giáo sư các Nghệ thuật và Khoa học, Giáo sư Triết học, và Giám đốc Trung tâm Nghiên cứu Nhận thức. Ông từng là giáo sư thỉnh giảng tại Đại học Harvard, Đại học Pittsburgh, Đại học Oxford, và Đại học Sư phạm ở Paris. Ông từng được giải thưởng của Hội Thân hữu Guggenheim và Fulbright và được bầu vào Hàn lâm viện Nghệ thuật và Khoa học Mỹ năm 1987.

Dennett đã xuất bản nhiều tác phẩm gồm *Content and Consciousness* (1969; 1986), *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind Psychology* (1978), *Elbow Room: The Varieties of the Free Will Worth Wanting* (1984), *The Intentional Stance* (1987), *Consciousness Explained* (1991), *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life* (1995), *Kinds of Minds: Toward an Understanding of Consciousness* (1996), và *Brainchildren: Essays on Designing Minds* (1998).

Khi Hume nhìn vào bên trong con người mình, ông không tìm thấy một "bản ngã" và ông kết luận rằng bản ngã là một ảo tưởng. Dennett có một lối giải quyết khác cho vấn đề bản ngã. Ông giả thiết rằng từ "bản ngã" chỉ về một cái gì đó-mặc dù không nhất thiết là một *thực thể*, và không nhất thiết chỉ giới hạn cho con người-rồi ông hỏi về *nguồn gốc* bản ngã. Để trả lời câu hỏi làm thế nào có thể có những tạo vật *có* (hay *là*) những bản ngã, Dennett đi theo một quan điểm tiến hoá.

TIẾN HOÁ CỦA CÁC BẢN NGÃ

Sự phân biệt giữa ngã và tha bắt đầu với sự tiến hoá của các sinh vật. Nguyên lý tiến hoá cơ bản là sự bảo tồn sự sống mình, và bảo tồn sự sống, có nghĩa là bảo tồn cái "ngã." Nếu một sinh vật muốn sống còn và có dòng giống, nó phải có thể tự phân biệt mình một cách nào đó với các sức mạnh ở thế giới bên ngoài đe doạ sự sống của nó. Nó phải vạch ra một đường ranh giới giữa "trong" và "ngoài," giữa "ngã" và "tha." Dennett giải thích rằng bản ngã của một sinh vật không phải một *sự vật* bên trong nó, mà là một *tổ chức*-là cái tổ chức "có khuynh hướng phân biệt, kiểm soát và bảo tồn các phần của thế giới [và] nhờ đó tạo ra và duy trì các ranh giới." Các ranh giới được vẽ dựa trên nguyên tắc "Bạn là cái mà bạn kiểm soát và chăm sóc."

Không có những ranh giới cố định để xác định những gì mà một sinh vật kiểm soát và chăm lo cho. Một sinh vật, thậm chí có thể chiếm hữu làm của riêng những vật xa lạ với mình và biến nó thành một phần của bản ngã mình. Dennett nêu ví dụ về loài cua ở nhờ, mượn các vỏ sò để vào sống trong đó và biến cái vỏ sò thành một phần của cái nó kiểm soát và chăm sóc.

BẢN NGÃ CỦA CON NGƯỜI

Đương nhiên, con người là loài sinh vật phức tạp hơn rất nhiều so với các loài sên, sò hay cua. Do đó, bản ngã con người-mà chúng ta phải nhớ nó là sản phẩm của tiến hoá, cũng giống như mọi ngã khác-thì phức tạp và tinh vi hơn các ngã khác. Dennett vạch ra rằng sự khác biệt cơ bản giữa con người và các sinh vật khác là ở chỗ chúng ta *biểu thị chính mình* cho người khác. Một phần chủ yếu của môi trường con người chúng ta là các *ngôn từ*, và cũng như con nhện dệt tơ để trở thành một phần của bản ngã chúng, thì con người cũng dệt ngôn từ thành các *tường thuật* để trở thành một phần của cái chúng ta là gì. Và cũng như một phần của bản tính con nhện là dệt tơ, thì một phần của bản tính con người là tạo ra "các sợi chỉ hay dòng suối tường thuật" trong đó chúng ta là nhân vật trung tâm. Dennett giải thích rằng mặc dù bản ngã có vẻ là *nguồn* của tường thuật này, thực ra nó không phải là nguồn mà là sản phẩm của tường thuật. Có vẻ đối với chúng ta, và chúng ta muốn nó đối với những người khác cũng thế, bản ngã chúng ta là một vật từ đó dòng suối câu truyện của chúng ta phát sinh. Nhưng bản ngã không phải một sự vật mà là một sự trừu tượng-mà Dennett dùng một kiểu loại suy từ vật lý học để gọi nó là "tâm trọng lực của tường thuật."

Trong vật lý học, một sự vật vật chất có một tâm trọng lực-một điểm mà tất cả khối lượng của nó được coi là tập trung vào. Một tâm trọng lực không phải một sự vật (như một điểm, nó có vị trí nhưng không chiếm chỗ trong không gian và không thể nhìn thấy) mà là một sự trừu tượng hoá. Thế nhưng một tâm trọng lực thì có thật-một sự vật vật chất, một tảng đá chẳng hạn, thật sự có một tâm trọng lực và tâm của nó thực sự có một vị trí. Tương tự, bản ngã, như là tâm trọng lực của *tường thuật*, là có thật mặc dù nó là một sự trừu tượng hoá.

ĐA BẢN NGÃ

Một bản ngã con người là một tâm trọng lực của tường thuật, và thường mỗi người đều có một tâm trọng lực như thế. Cũng như người đứng đầu một nước dân chủ là người phát ngôn được chọn để đại diện cho nước mình với các nước khác, thì trong một con người bình thường, bản ngã là người đứng đầu của Tinh thần "được chọn" để đại diện cho con người với các con người khác. Nhưng không may, trong một số trường hợp, không có một tường thuật duy nhất được chọn làm người đứng đầu Tinh thần; ngược lại, có những sự tương tranh tiếp diễn và không giải quyết được việc tường thuật nào phải đại diện cho con người. Những con người ấy mắc phải cái mà các nhà tâm lý học gọi là rối loạn đa nhân cách, và những "người phát ngôn" khác nhau đại diện cho họ vào những lúc khác nhau.

BÀI ĐỌC

Nguồn gốc các Bản ngã
Daniel C. Dennett

Bản ngã là gì? Từ thời Descartes vào thế kỷ XVII chúng ta đã từng có một cái nhìn về bản ngã như là một loại con ma vô hình làm chủ và cai quản thân xác giống như bạn làm chủ và điều khiển chiếc xe của bạn.

Gần đây hơn, với việc bác bỏ thuyết nhị nguyên[1] và sự xuất hiện của thuyết

---

(1) Thuyết nhị nguyên: lý thuyết cho rằng con người gồm hai bản thể, thân xác và tinh thần (linh hồn, bản ngã).

duy vật-ý tưởng cho rằng tinh thần chỉ *là* não-chúng ta đã tập trung vào quan điểm cho rằng bản ngã phải là một hạt nhân của não, là tổng hành dinh chịu trách nhiệm việc tổ chức và điều khiển mọi bộ phận tuỳ thuộc để giữ cho sự sống và thân xác liên kết với nhau.

Hay phải chăng chính ý tưởng về bản ngã chỉ là một sự bịa đặt không thể tránh, một niềm tin đã lỗi thời, như một số nhà lý thuyết nhấn mạnh, một truyện thần thoại mà chính chúng ta tiếp tục kể mặc dù những tiến bộ của khoa học bác bỏ nó?

"... một truyện thần thoại mà chính chúng ta tiếp tục kể." Một truyện thần thoại mà chúng ta tiếp tục kể *cho ai*? Phải chăng bản ngã là một cái gì khác, thậm chí có thể là một sự phối hợp khó tưởng tượng nào đó về chính các ý tưởng khác nhau này?

Vào chuyến đi Luân Đôn lần đầu tiên của tôi nhiều năm trước, đang lúc tôi đi kiếm một ga xe điện ngầm gần nhất, tôi chợt nhìn thấy một cầu thang ở trên vỉa hè có đề chữ "Đường ngầm," mà *theo tôi* hiểu là chỉ về đường xe điện ngầm, thế là tôi tin tưởng bước xuống theo bậc thang và đi thẳng về phía trước để tìm xe điện. Sau khi vòng đi vòng lại qua nhiều hành lang, tôi thấy một cầu thang khác, nhưng trời ơi, nó lại dẫn lên trên, và tôi nghĩ ngờ leo lên theo các bậc thang này để rồi cuối cùng tôi thấy mình lại ở phía bên kia chỗ giao lộ nơi tôi đã xuất phát. Tôi nghĩ chắc là mình đã quẹo lộn đường, và lại đi ngược trở lại chỗ cũ. Sau khi lộn qua lộn lại khắp nơi để tìm lối ra, tôi lại thấy mình trở về chỗ vỉa hè nơi tôi đã bắt đầu, coi như mình bị đánh lừa rồi. Cuối cùng, tôi chợt hiểu rằng một đường ngầm ở Luân Đôn chỉ có nghĩa là một lối đi ngầm dưới đất để băng qua đường. Đi tìm bản ngã có thể cũng là một cái gì tương tự như thế. Bạn đi vào trong óc bạn bằng con mắt của bạn, đi lên dây thần kinh thị giác, rảo vòng quanh vỏ thần kinh, tìm ở phía sau mọi tế bào thần kinh, và rồi, trước khi bạn kịp biết, bạn đã ra tới ngoài ánh sáng dưới sự kích thích của một dây thần kinh vận động, gãi đầu gãi tai không biết bản ngã ở đâu cả.

Đó không phải cách để đi tìm bản ngã hay để hiểu bản ngã là gì. Vậy thì chúng ta phải tìm ở đâu? Chúng ta có thể tìm trước tiên về các nguồn gốc của bản ngã. Như nhà sinh học người Anh D'Arcy Thompson từng nói, "Mọi cái là như thế bởi vì nó xuất hiện như thế."

Nếu các bản ngã thực sự là một cái gì, thì chúng phải tồn tại. *Bây giờ* có các bản ngã. Có một lúc, hàng triệu (hay tỉ) năm trước, khi không có bản ngã nào cả-ít là không có bản ngã nào trên hành tinh này. Vậy theo lô gích, phải từng có một câu truyện để kể về việc làm sao các tạo vật có bản ngã đã xuất hiện. Câu truyện này theo lô gích sẽ phải kể về một qui trình (hay một chuỗi qui trình) gồm các hoạt động của các sự vật vốn chưa *có* các bản ngã-hay chưa *là* bản ngã-nhưng cuối cùng đã dẫn tới một sản phẩm mới là các hữu thể có bản ngã. Đó là câu truyện thật mà tôi muốn kể, nhưng khá hiển nhiên là bây giờ và có lẽ sẽ không bao giờ có thể *biết* được các chi tiết của câu truyện đó, vì vậy chúng ta sẽ phải suy tư một chút, nhờ các sự kiện đã có để hướng dẫn chúng ta một cách chắc chắn như có thể...

SINH VẬT BẮT ĐẦU VỚI VIỆC TỰ BẢO TỒN SỰ SỐNG

Câu truyện phải kể thì giống như bao câu truyện khác mà khoa học đang bắt đầu kể. Ví dụ, hãy so sánh nó với câu truyện thích thú về sự tiến hoá của giới tính. Nhiều sinh vật ngày nay không có giới tính và sinh sản bằng cách vô tính, và chắc chắn đã từng có một thời mà mọi sinh vật đều không hiện hữu với các giống khác nhau, đực và cái, và không tham dự vào sự sinh sản *tính dục*. Một cách nào đó, bằng một số bước có thể tưởng tượng ra, một số sinh vật này đã

phải tiến hoá thành các sinh vật có giới tính, và sau cùng, tất nhiên tiến hoá thành chúng ta và các sự biến hoá và khai triển khá lạ kỳ mà chúng ta đã thêm vào cho hiện tượng sinh học cơ bản về giới tính. Đã cần có những điều kiện nào để phát triển hay thúc dẩy các sự đổi mới này? Tóm lại, tại sao mọi sự thay đổi này đã xảy ra?

Có sự song đối rất hay giữa hai câu hỏi, về nguồn gốc của *giới tính* và nguồn gốc của các bản ngã. Hầu như không có gì là *gợi dục* (theo kiểu nói con người) về đời sống tính dục của các loài côn trùng, nhuyễn thể, và các loài sinh vật đơn giản khác, nhưng chúng ta vẫn có thể nhận ra điều đó nơi các hoạt động sinh sản thường xuyên một cách máy móc và hầu như không có sự sung sướng, của chúng các nền tảng và nguyên lý của thế giới tính dục của chúng ta hấp dẫn hơn của chúng rất nhiều. Tương tự, không có gì có tính *bản ngã* đặc thù nơi những tiền thân nguyên thuỷ của các bản ngã con người, nhưng chúng đặt nền tảng cho những đổi mới và biến hoá phức tạp đặc thù của loài người chúng ta.

Sự phân biệt nguyên thuỷ giữa ngã và tha là một nguyên lý sinh vật sâu xa; có thể nói nó là nguyên lý sâu xa nhất, vì sinh vật học bắt đầu với sự bảo tồn sự sống-trong sự xuất hiện của các thực thể kháng cự lại sự huỷ diệt và tiêu tan, đấu tranh ít là trong một thời gian ngắn chống lại định luật thứ hai của nhiệt động lực học[1], và di truyền khả năng của chúng lại cho con cháu của chúng.

Ngay khi một vật gì lao vào việc tự bảo tồn sự sống, thì các ranh giới trở nên quan trọng, vì nếu bạn bắt đầu đi vào việc tự bảo tồn sự sống của mình, bạn không muốn vung vãi các cố gắng của bạn để bảo tồn tất cả thế giới; bạn vẽ ra đường ranh giới. Tắt một lời, bạn trở thành *ích kỷ*. Hình thức ích kỷ nguyên thuỷ này là một trong những dấu hiệu của sự sống. Chỗ mà một miếng đá hoa cương kết thúc và một miếng kế tiếp bắt đầu chỉ là một khoảng cách rất nhỏ; đường gãy là chỗ có thật, nhưng không có gì tác động để bảo vệ lãnh địa, để đẩy lui đường ranh giới hay rút lui. "Tôi chống lại cả thế giới"-sự phân biệt này giữa mọi sự *bên trong* một ranh giới đóng kín và mọi sự ở *thế giới bên ngoài*, là tâm điểm của mọi qui trình sinh vật-không chỉ là sự tiêu hoá và bài tiết, hô hấp và thoát hơi nước...

Nguyên lý sinh học cơ bản phân biệt ngã và thế giới, trong và ngoài này, có những âm hưởng đáng kể trong những lãnh vực cao nhất của tâm lý chúng ta. Nhà tâm lý học Paul Rozin trong một loạt thí nghiệm thú vị về bản chất của sự *chán ngán* đã chứng minh rằng có một dòng chảy ngầm rất mạnh của sự kháng cự mù quáng chống lại một số hành vi mà nếu xét theo lý trí thì không đáng để chúng ta lo ngại. Ví dụ, bạn có thể vui lòng nuốt nước bọt trong miệng bạn ngay lúc này không? Hành vi này không làm bạn ghê tởm. Nhưng giả sử tôi đưa cho bạn một chiếc cốc uống nước sạch bóng và xin bạn nhổ nước bọt vào trong ly rồi uống nước bọt ấy. Ghê quá! Có vẻ như đối với nhận thức của chúng ta, cái gì một khi đã ra ngoài cơ thể chúng ta thì không còn thực sự là một phần của chúng ta nữa; nó trở thành xa lạ và đáng ngờ; nó đã từ khước quyền công dân và trở thành một cái gì phải bị loại bỏ.

Trong mọi trường hợp, nguồn gốc của những dạng sự sống phức tạp hơn trên hành tinh này cũng là sự sinh ra từ loại bản ngã sơ đẳng nhất, nên bất kỳ loại bản ngã nào được bao hàm trong sự tự bảo tồn sự sống cũng ngăn cản con tôm hùm khi đói không tự ăn thịt chính mình.

Con tôm hùm có bản ngã không? Hay, chúng ta nên nói, có những bản ngã mà

---

(1) Định luật thứ hai của nhiệt động lực học: *luật vật lý phát biểu rằng khi một hệ thống nhiệt và năng lượng khép kín, nó có khuynh hướng tăng* entropy *(mức rối loạn) của nó.*

có các thân xác con tôm hùm không? Câu hỏi này rõ ràng là hậu thân phàm tục của một câu hỏi đã từng làm rối đầu các nhà thần học hàng ngàn năm trước: Loài động vật có linh hồn không? Loài côn trùng có linh hồn không? Tôi phải thú nhận tôi thích câu hỏi phàm tục hơn câu hỏi tôn giáo, và tôi sẽ không tìm cách diễn tả ý kiến của tôi về sự tồn tại của *linh hồn*. Mặt khác, ngay cả nhà khoa học/duy vật/cơ giới cứng đầu nhất cũng phải đối diện với câu hỏi là làm thế nào phân biệt được giữa con tôm hùm với cái hốc đá mà con tôm hùm nằm phía sau-chỉ một trong hai thứ đó được gọi theo nguyên lý tự bảo tồn sự sống mà thôi. Đây là tính bản ngã tối thiểu, nhưng chúng ta phải bắt đầu từ đầu.

Vì vậy, một bản ngã tối thiểu không phải một *sự vật* bên trong một con tôm hùm hay con chim sáo,và nó cũng không phải "toàn thể con tôm hùm" hay "toàn thể con chim sáo"; nó là một cái gì trừu tượng tương đương với chính sự tồn tại của một sự tổ chức có khuynh hướng phân biệt, kiểm soát, và bảo tồn các phần của thế giới, một sự tổ chức nhờ đó nó tạo ra và duy trì các ranh giới. Nguyên lý vạch ranh giới có thể phát biểu một cách đại khái bằng câu phương châm này: *Bạn là cái mà bạn kiểm soát và chăm sóc.*

BẢN NGÃ CHÚNG TA LÀ SẢN PHẨM CỦA TƯỜNG THUẬT

Chúng ta hầu như liên tục dấn mình vào việc tự giới thiệu mình cho người khác, và cho chính mình, và do đó *diễn tả* mình-bằng ngôn ngữ và điệu bộ, bên trong và bên ngoài. Sự khác biệt hiển nhiên nhất trong môi trường của chúng ta có thể giải thích sự khác biệt trong các cư xử của chúng ta là chính cách cư xử. Môi trường nhân bản của chúng ta không chỉ là cái để ăn dế ở, các kẻ thù phải đánh hay trốn chạy, và các đồng loại phải kết bạn, mà là các ngôn từ, ngôn từ và ngôn từ. Các ngôn từ này là các yếu tố mạnh của môi trường chúng ta mà chúng ta sẵn sàng kết nạp, tiêu hoá và thải ra, se dệt chúng giống như những màng nhện thành các sợi dây *tường thuật* tự bảo vệ. Chiến thuật tự bảo vệ cơ bản, tự kiểm soát, và tự xác định mình không phải là xây dựng các đập tràn hay dệt các màng nhện, mà là kể các câu truyện-và đặc biệt hơn, sắp đặt và kiểm soát câu truyện chúng ta kể cho người khác, và cho chính mình, về việc chúng ta là ai.

Bây giờ chúng ta đã sẵn sàng đi vào ý tưởng kỳ lạ nhất trong bài này của tôi, nhưng theo tôi nghĩ, cũng là ý tưởng quan trọng nhất: có một sự giống nhau lớn hơn giữa loài nhện, loài hải ly, và chúng ta. Con nhện không cần phải suy nghĩ một cách ý thức và cố tình về việc làm thế nào dệt màng nhện; đó chỉ là cái mà tự nhiên các bộ não của loài nhện được cấu tạo để làm như thế. Và ngay cả loài hải ly, không giống các kỹ sư chuyên nghiệp của chúng ta, chúng không cần phải ý thức và cố tình thiết kế ra các cấu trúc để chúng xây dựng. Và sau cùng, *chúng ta* (không giống các người kể truyện *chuyên nghiệp*), chúng ta không ý thức và cố tình hình dung ra chúng ta phải kể những truyện gì và kể làm sao; giống như các màng nhện, các tường thuật của chúng ta *được chính chúng ta dệt nên;* ý thức con người của chúng ta, và cái ngã của câu truyện của chúng ta là *sản phẩm*, chứ không phải *nguồn gốc* của các câu truyện của chúng ta.

Các sợi chỉ hay dòng suối của tường thuật xuất phát *như thể* từ một nguồn mạch duy nhất-không chỉ theo nghĩa hiển nhiên vật lý của việc trào ra chỉ từ một cái miệng, một cây viết chì hay viết mực, mà theo một nghĩa tinh vi hơn: Hiệu quả của chúng đối với thính giả hay độc giả là cổ võ họ cố gắng giả định một tác nhân thống nhất mà chúng là các ngôn từ của tác nhân ấy, và chúng kể về con người ấy-nói tóm, là giả định cái mà tôi gọi là một *tâm trọng lực của tường thuật.*

Đây lại là một sự trừu tượng hoá nữa, không phải một sự vật trong não, nhưng vẫn là một trung tâm thu hút các đặc tính rất mạnh và hầu như có thể sờ mó thấy, là "chủ nhân của sổ ghi chép" về tất cả những đề mục và những tính chất ẩn bên dưới những gì không được tuyên bố. Ai làm chủ chiếc xe của bạn? Chính bạn. Ai làm chủ quần áo bạn? Chính bạn. Và ai làm chủ thân xác bạn? Chính bạn. Khi bạn nói, "Đây là thân xác tôi," chắc chắn bạn không có ý nói rằng "Thân xác này tự làm chủ chính nó." Vậy thì bạn có ý nói gì? Nếu điều bạn muốn nói không phải là một điệp ngữ kỳ quặc hay vu vơ (cái thân xác nay tự làm chủ chính nó, hay điều gì tương tự như thế) cũng không phải một điều đáng nghi ngờ về siêu hình học như nói rằng bạn là một linh hồn phi vật chất hay là một người ma điều khiển con rối làm chủ thân xác và điều khiển thân xác, vậy thì bạn muốn nói điều gì khác? Tôi nghĩ chúng ta có thể thấy rõ hơn "Đây là thân xác tôi" có nghĩa gì, nếu chúng ta có thể trả lời câu hỏi: nó đối chọi với cái gì? Làm sao đối chọi với điều này? "Không, không phải vậy; nó là thân xác của tôi, và tôi không muốn chia sẻ nó!"

Nếu chúng ta có thể thấy tình huống nào sẽ xảy ra nếu có hai (hay nhiều) bản ngã tranh nhau làm chủ một thân xác duy **nhất**, chúng ta sẽ thấy rõ hơn một bản ngã duy nhất thật sự là gì. Là các nhà khoa học về bản ngã, chúng ta muốn làm các thí nghiệm mà trong đó, bằng cách thay đổi các điều kiện ban đầu, chúng ta có thể thấy đúng điều gì phải xảy ra, theo trật tự nào và đòi hỏi những nguồn lực nào, để một bản ngã phong phú như thế xuất hiện. Có những điều kiện nào mà sự sống tồn tại mà không có sự xuất hiện của bản ngã không? Có những điều kiện nào mà nhiều hơn một bản ngã xuất hiện không? Tất nhiên, về đạo đức chúng ta không thể làm các thí nghiệm như thế, nhưng như trong các nghiên cứu khác về các hiện tượng con người, thỉnh thoảng thiên nhiên cũng làm những thí nghiệm đáng sợ, từ đó chúng ta có thể thận trọng rút ra được các kết luận.

LUÔN LUÔN CHỈ CÓ MỘT BẢN NGÃ CHO MỘT THÂN XÁC

Một thí nghiệm như thế là thí nghiệm về sự rối loạn đa nhân cách (MPD)[1], trong đó một thân xác duy nhất *hình như* được chia sẻ bởi nhiều bản ngã khác nhau-mỗi bản ngã điển hình mang một tên gọi và một tiểu sử riêng. Nicholas Humphrey và tôi đã từng nghiên cứu về MPD nhằm trả lời cho những câu hỏi này về bản ngã.

Ý tưởng về rối loạn đa nhân cách có thể làm nhiều người sửng sốt vì coi nó như một điều kỳ quặc quá chướng tai gai mắt và không thể chấp nhận về mặt siêu hình học-một hiện tượng "giả bình thường" phải loại bỏ cùng với loại nhận thức ngoại cảm giác, chẳng khác gì chuyện phù thuỷ bay trên cây chổi. Tôi nghi rằng một số những người này đã phạm phải một lỗi *số học* đơn giản: Họ đã không nhận ra được rằng hai hay ba hay mười bảy bản ngã nơi một thân xác thực ra cũng không kỳ quặc về *siêu hình* hơn gì một bản ngã trong một thân xác. Một cũng là quá tệ rồi!

"Tôi vừa thấy một chiếc xe với năm bản ngã lái trong đó."

"Cái gì? Có sự vô lý siêu hình học như thế sao?"

"Thực ra, cũng có năm thân xác trong cái xe."

"Thì ra thế. Sao anh không nói rõ? Nếu vậy thì OK cả."

"Hay có thể chỉ có bốn, hay ba thân xác gì đó-nhưng chắc chắn có năm bản ngã."

"Cái gì??!!"

---

(1) Rối loạn đa nhân cách (MPD: multiple personality disorder): rối loạn tâm lý khiến cho một người mang nhiều nhân cách khác nhau.

Nguyên tắc "mỗi khách hàng một món" chắc chắn là chuyện sắp đặt bình thường, nhưng nếu một thân xác có thể một bản ngã, thì tại sao không thể có nhiều hơn một bản ngã trong hoàn cảnh bất bình thường?

Tôi hoàn toàn không có ý bảo rằng rối loạn đa nhân cách không phải là chuyện đáng kinh ngạc hay gây bối rối sâu sắc. Thực ra, nó là một hiện tượng vượt quá cả mức kỳ lạ-tôi nghĩ không phải vì nó nghịch với các giả thiết của chúng ta về cái gì là có thể *trên bình diện siêu hình*, nhưng hơn nữa vì nó nghịch với các giả thiết của chúng ta về cái gì là có thể *trên bình diện con người* về một bên là những giới hạn của sự độc ác và đồi truỵ, và một bên là những giới hạn của tính sáng tạo của con người. Bởi vì, bây giờ có vô số bằng chứng cho thấy không chỉ có một ít hay một trăm mà cả hàng ngàn trường hợp mắc chứng rối loạn đa nhân cách tại Mỹ, và nguyên nhân của hiện tượng này hầu như luôn luôn là vì những đứa trẻ bị hành hạ quá lâu trong thời kỳ tuổi thơ, thường là về tính dục, và sự nghiêm khắc bệnh hoạn.

Những đứa trẻ này từng thường xuyên phải sống trong những điều kiện kinh khủng và lộn xộn quá đáng, khiến tôi sẽ phải ngạc nhiên hơn nếu chúng hoàn toàn không bị ảnh hưởng gì về tâm lý, nhưng tôi sẽ không ngạc nhiên nếu chúng có khả năng bảo vệ được bản thân chúng nhờ quyết liệt vẽ lại các lằn ranh của chúng. Khi phải đối diện với những mâu thuẫn và đau khổ tràn ngập, điều chúng làm là: "bỏ đi." Chúng tạo ra một lằn ranh để sự kinh khủng không xảy ra *cho chúng*; hoặc điều khiếp sợ không xảy ra cho một bản ngã nào cả, hoặc là cho một bản ngã khác có khả năng tốt hơn để giữ vững tổ chức của nó dưới một cuộc tấn công ghê gớm như vậy-ít là đây là điều chúng *nói* khi chúng làm, theo như chúng nhớ lại được một cách rõ nhất.

Làm thế nào có thể có chuyện này? Chúng ta có thể giải thích thế nào, cơ bản trên bình diện sinh học, về một qui trình chia tách bản ngã như thế? Phải chăng cần phải có một bản ngã duy nhất được tế phân ra một cách nào đó theo kiểu tế phân của con amíp? Làm thế nào có thể có chuyện ấy nếu một bản ngã không phải là một phần vật lý thực sự của một cơ thể hay một bộ não, nhưng, như tôi đã gợi ý, là một sự trừu tượng hoá? Hơn nữa, phản ứng trước sự chấn động tâm lý có vẻ quá sáng tạo khiến người ta trước tiên dễ đi đến kết luận là nó phải là tác động của một loại giám sát nào đó-như một chương trình giám sát của não, một trung tâm điều khiển, hay bất cứ cái gì. Nhưng chúng ta phải nhớ lại về tổ chức của đàn kiến, thoạt nhìn nó có vẻ cũng đòi phải có một con điều hành trung ương để thể hiện những kế hoạch thông minh như thế. Có lẽ chúng ta có thể tự thuyết phục mình về khả năng có một qui trình sáng tạo như thế bằng cách khai thác một sự loại suy mở rộng.

KINH ĐIỂN PALI

Phật (nghĩa chữ là "người giác ngộ" hay "người được soi sáng") là một tước hiệu được đặt cho Siddhatta Gotama (đây là dạng viết tên ngài theo tiếng Pali; tiếng Phạn viết là Siddhartha Gautama) sau khi ngài đạt giác ngộ hoàn toàn. Thích Ca Cồ Đàm sinh khoảng năm 563 tr.C.N. thuộc tộc người Sakya, là chủng tộc sống ở vùng bình nguyên mà nay là Nêpal. Là thái tử của vua và hoàng hậu, có lẽ ngài sinh ra tại kinh đô Kapilavatthu (nay là Lumbini) của người Sakya. Thời niên thiếu ngài sống trong lạc thú và xa hoa nhưng lớn lên ngài từ bỏ đời sống vương giả để trở thành một nhà tu khổ hạnh đi lang thang đó đây. Theo truyền thuyết, năm 29 tuổi, ngài đột nhiên ý thức rằng đời người toàn là đau khổ và ngài đột ngột rời bỏ hoàng cung (vợ và đứa con nhỏ của ngài còn đang ngủ) để bắt đầu

đi tìm giải đáp cho sự aau khổ của con người. Gotama phiêu du khắp các khu rừng vắng, các thành phố và dọc sông Hằng, học các giáo thuyết và luyện tập tu đức-gồm việc hành xác nghiêm nhặt-với một số thầy tu hành nổi tiếng. Khi không tìm thấy nơi các bậc thầy này câu giải đáp cho vấn đề đau khổ, ngài quyết định tự mình đi tìm câu trả lời. Truyền thống kể rằng một đêm, lúc ấy ngài khoảng 35 tuổi, khi đang ngồi trầm tư mặc tưởng dưới gốc một cây vả (giống cây này bây giờ được gọi là cây bồ đề ["giác ngộ"] hay cây bồ), ngài được giác ngộ hoàn toàn. Phật bèn tụ tập các môn đệ và lập thành các cộng đoàn các tỳ kheo nam và nữ. Khoảng năm 483, sau 45 năm giảng dạy giáo pháp và huấn luyện môn đệ, Đức Phật qua đời tại làng Kusinara (nay là Kasia). Chính Đức Phật không viết ra giáo pháp của ngài, nhưng sau khi ngài qua đời, các môn đệ ngài đã ghi chép lại các lời giảng dạy của thầy mình. Sưu tập cổ xưa và đầy đủ nhất về Kinh Phật thời nguyên thuỷ được viết bằng tiếng Pali, và được gọi là Kinh điển Pali.

Tuy đây là một sách nhập môn triết học trình bày các vấn đề trọng tâm của truyền thống triết học phương Tây, nhưng đa số các vấn đề này cũng được các nhà tư tưởng ngoài phương Tây đề cập đến. Khái niệm về bản ngã vốn là một khái niệm đặc biệt quan trọng trong triết học châu Á. Một học thuyết cơ bản trong Ấn giáo cho rằng con người có một ngã thường hằng (*atman* trong tiếng Phạn, ngôn ngữ của kinh thánh Ấn giáo cổ; *atta* trong tiếng Pali, ngôn ngữ của kinh thánh Phật giáo nguyên thuỷ), và sự khôn ngoan này hệ tại việc nhận thức rằng ngã thường hằng của chúng ta, theo một nghĩa sâu xa, là đồng nhất với *Brahman*, Ngã Tuyệt Đối, Nền tảng của Hữu thể. Một học thuyết cơ bản của Phật giáo, ngược lại, chủ trương vô ngã, không có ngã thường hằng.

Chúng ta sẽ học được nhiều điều khi xem xét một trong các lý thuyết triết học châu Á về ngã và so sánh nó với cách các nhà triết học phương Tây giải quyết vấn đề khó khăn này. Vì vậy, chương này bàn về bản ngã cá nhân kết thúc bằng một bài đọc trình bày một lý thuyết như thế. Bài đọc này trích từ Phật pháp-chính xác hơn là từ một đoạn của Kinh điển Pali chứa các bài "thuyết pháp" của Đức Phật. Phần này của Kinh điển Pali giới thiệu các học thuyết của Phật giáo bằng cách trình bày chúng dưới dạng các bài đối thoại giữa Đức Phật (hay một trong các môn đệ thân tín của ngài) với các môn đệ của ngài (hay đối thủ của ngài). Các bài thuyết pháp được xếp thành năm nhóm. Bài đọc của chúng ta, "Bài Thuyết Pháp vấn cho Saccaka," là một phần thuộc nhóm thứ hai, gọi là "Các Bài Thuyết Pháp Trung" (tiếng Pali gọi là *Majjhima-Nikaya*).

Xét về nhiều phương diện, học thuyết triết học mà Đức Phật trình bày trong bài giảng cho Saccaka thì giống với học thuyết của Hume ở phương Tây hai thiên niên kỷ sau Đức Phật. Cả Đức Phật lẫn Hume đều nhìn vào trong bản thân mình mà không tìm thấy một cái gì thường hằng, mà chỉ thấy một "chùm" (từ được Hume dùng cũng là dịch sát chữ của từ *skandha* do Đức Phật dùng trong tiếng Pali) gồm những thực tại nay còn mai mất. Nhưng hai học thuyết cũng có những khác biệt quan trọng. Ví dụ, Đức Phật không chia sẻ thuyết duy nghiệm của Hume về tri giác, và các *skandha*[1] mà Đức Phật dùng không chỉ bao gồm tâm mà còn bao gồm cả thân nữa. Hai học thuyết trên cũng xuất phát từ các bối cảnh khác nhau. Trong khi học thuyết của Hume được đề nghị như một suy tư lý thuyết

(1) Skanda *(theo chữ Pali; chữ Phạn viết là* khanda*): dịch tiếng Việt là uẩn, chùm, hay tập hợp. Thân người là tập hợp của năm uẩn: Sắc (*rupa, *tướng dạng, vật chất); thọ hay cảm thọ (*vedana, *các tình cảm); tưởng (*sanna, *tri giác, cảm giác); hành (*sankhara, *các hành vi của ý chí), thức (*vinnana, *ý thức).*

về bản ngã và sự khác biệt, Đức Phật trình bày giáo lý của ngài với mục đích thực tiễn là giúp con người được giải thoát khỏi đau khổ. Hume không rút ra kết luận thực hành nào từ lý thuyết của ông, trong khi Đức Phật tin rằng chấp nhận học thuyết vô ngã là chìa khóa để diệt dục và đạt sự giải phóng khỏi vòng luân hồi sinh-tử-tái sinh và khỏi sự đau khổ do nó gây ra. Nhận ra vô ngã là đạt *niết bàn* (nghĩa là "tận diệt" [tham dục]; tiếng Pali là *nibbana*, tiếng Phạn là *nirvana*,) và đạt sự cứu rỗi. Suy tư về sự tương đồng và tương phản giữa hai lý thuyết của Đức Phật và Hume có thể giúp chúng ta hiểu rõ mỗi lý thuyết hơn.

NGŨ UẨN

Trong "Bài Thuyết Pháp vấn cho Saccaka," Saccaka, một người tranh luận thông minh và tự phụ, không chấp nhận học thuyết "vô ngã" của Đức Phật, đã hỏi Đức Phật ngài huấn luyện các học trò thế nào. Đức Phật giải thích rằng ngài dạy như sau: "Sắc là vô thường, thọ là vô thường, tưởng là vô thường, hành là vô thường, thức là vô thường. Sắc không phải là ngã, thọ không phải là ngã, tưởng không phải là ngã, hành không phải là ngã, thức không phải là ngã."

Ở đây Đức Phật nói về năm điều mà chúng ta tưởng là ngã của chúng ta: sắc (hình dáng, thân xác chúng ta), thọ (hay cảm thọ, các tình cảm của chúng ta), hành (các hành vi của ý chí chúng ta), tưởng (các tri giác, cảm giác của chúng ta), và ý thức của chúng ta. Chúng ta có khuynh hướng nghĩ rằng một hay nhiều điều ấy là một cái gì tồn tại xuyên qua thời gian, nằm bên dưới mọi thay đổi chúng ta trải qua, và làm cho tôi là *tôi*. Chúng ta đồng nhất mình với cái ngã giả thiết này, và dành tất cả sức lực của chúng ta để bảo tồn và phát huy nó.

Thế nhưng Đức Phật vạch ra rằng không điều nào trong năm điều này có thể là ngã thường hằng của chúng ta, vì không có điều nào tự nó là thường hằng. Trong khi các từ như "sắc" hay "thức" có thể *có vẻ* là chỉ về một cái gì đó thường hằng, nhưng suy xét kỹ chúng ta sẽ thấy chúng chỉ là một tập hợp các trạng thái thay đổi không ngừng. Đức Phật gọi mỗi thứ trong năm thứ này là *uẩn*, *skandha*-theo nghĩa đen là "một chùm, một mớ, một tập hợp." Mỗi uẩn đều ở trong trạng thái lưu chuyển liên tục-tướng mạo, các tình cảm, cảm giác, hành vi của ý chí, và ý thức của tôi. Một con người không là gì khác ngoài một tập hợp trong năm tập hợp này, một uẩn trong ngũ uẩn. Không có bản ngã thường hằng, không có "tôi."

KHÔNG CÓ CÁI NGÃ LÀM CHỦ

Saccaka lý luận rằng phải có một cái ngã, vì phải có một ai đó để nhận công hay tội vì các việc mình làm: Giống như một cái cây có đất làm nền để nó mọc lên, thì một người cũng có một cái ngã làm nền để từ đó họ nhận công hay tội. Đức Phật trả lời bằng cách vạch ra rằng, nếu có một cái ngã, nó phải có khả năng kiểm soát các *skandha*, giống như một ông vua có khả năng cai quản các thần dân của mình. Nhưng ở đây rõ ràng không phải như thế: Không có người làm chủ nào có thể truyền khiến tướng mạo, tình cảm, hành vi, cảm giác, hay ý thức của chúng ta một cách nào đó. Vì vậy, không có cái ngã làm nền để nhận công hay tội.

Hơn nữa, vì các uẩn là vô thường, và vô thường là khổ, vậy nên đồng nhất cái ngã với các uẩn tức là đồng nhất nó với đau khổ. Và nếu chúng ta loại bỏ đau khổ (mục tiêu của cuộc đời theo cả Đức Phật lẫn Sacca), chúng ta cũng loại bỏ cái ngã thường hằng mà chúng ta giả thiết là có.

[Phật:] "Bây giờ, cái gì là vô thường, khó chịu, và dễ thay đổi, có thể thích hợp để được gọi là: 'Đây là của tôi, đây là tôi, đây là bản ngã của tôi không'?"

[Saccaka:] "Không, thưa thầy Gotama."

"... Khi một người gắn bó với đau khổ, tìm đến đau khổ, chấp nhận đau khổ, luôn luôn coi đau khổ như là 'Đây là của tôi, đây là tôi, đây là ngã của tôi,' liệu chính người ấy có bao giờ hiểu hết được đau khổ là gì, hay chịu đựng đau khổ một cách mệt mỏi không?"

"Tại sao họ phải làm thế, thưa Thầy Gotama? Không, thưa Thầy Gotama."

ĐƯỜNG DẪN TỚI GIẢI THOÁT

Con người vốn tự phụ của Saccaka giờ đây hiểu ra rằng lý thuyết của mình về cái ngã thường hằng đã bị Đức Phật bẻ vỡ, và ông khiêm tốn xin làm một học trò của Đức Phật, để ông có thể diệt được mọi ham muốn và đạt tới giải thoát khỏi vòng luân hồi. Đức Phật giải thích cho ông rằng người ta đạt tới niết bàn nhờ chứng ngộ được về ngã. Và sự chứng ngộ nói về từng uẩn rằng, "Đây không phải của tôi, đây không phải là tôi, đây không phải ngã của tôi." Ai chứng ngộ được rằng không có ngã thường hằng, người đó "đã sống cuộc đời mình, đã làm điều phải làm, đã trút được gánh nặng, đạt tới mục tiêu cao nhất, bẻ gẫy các xiềng xích của hiện hữu, và được giải thoát nhờ sự giác ngộ sau cùng."

BÀI ĐỌC
Kinh điển Pali

CÁC BÀI THUYẾT PHÁP TRUNG CỦA ĐỨC PHẬT

Bài Thuyết pháp 35. Bài Thuyết pháp ngắn cho Saccaka

Tôi đã nghe thế này[1]. Một dịp kia Đấng Thánh[2] đang ở tại Vesali trong khu Rừng Lớn và trong một phòng lớn có mái nhọn... Saccaka, con trai của Nigantha,[3] đến đó cùng với một đoàn tuỳ tùng đông đảo người dân Licchavis[4] và chào hỏi ngài. Sau mấy câu chuyện chào hỏi xã giao thân mật, ngài ngồi xuống một bên. Một số người Licchavis bày tỏ lòng tôn kính Đấng Thánh và ngồi xuống một bên; một số trao đổi những lời chào thăm ngài. Và khi xong câu chuyện xã giao thân mật, họ ngồi xuống một bên. Một số giơ bàn tay lên chào hỏi và ngồi xuống một bên; một số xưng tên mình và tên bộ tộc trước mặt Đấng Thánh rồi ngồi xuống một bên; một số giữ thinh lặng và ngồi xuống một bên.

Khi Saccaka, con trai Nigantha, đã ngồi xuống rồi, ông nói với Đấng Thánh, "Con muốn hỏi Thầy Gotama về một số điểm, xin Thầy Gotama chỉ giáo cho con."

"Anh cứ hỏi như anh thích, Aggivessana."

"Thầy Gotama dạy dỗ các học trò của thầy như thế nào, và thầy thường trình bày giáo huấn của thầy giữa các học trò bằng cách nào?"

"Đây là cách tôi dạy dỗ các học trò, Aggivessana, và tôi thường trình bày giáo huấn của tôi cho các học trò như thế này: Sắc là vô thường, thọ là vô thường, tưởng là vô thường, hành là vô thường, thức là vô thường. Sắc không phải là ngã, thọ không phải là ngã, tưởng không phải là ngã, hành không phải là ngã, thức không phải là ngã. [Các sự vật có điều kiện] tất cả đều là vô thường, các sự vật [*dhamma*] tất cả không phải là ngã. Đó là cách tôi dạy dỗ các học trò, và đó là cách tôi thường trình bày giáo huấn của tôi cho các học trò."

"Con vừa nảy ra một hình ảnh so sánh, thưa Thầy Gotama."

---

(1) Mỗi bài thuyết pháp trong Kinh Phật đều bắt đầu bằng câu, "Tôi đã nghe thế này." Người kể là Ananda, một học trò tận tuỵ của Đức Phật. Theo truyền thống, Ananda đã viết lại các bài thuyết pháp của Đức Phật bằng trí nhớ một thời gian ngắn sau khi Đức Phật qua đời.

(2) Đấng Thánh: Đức Phật.

(3) Con trai của Nigantha: con trai của một phụ nữ Jaina giáo. Jaina giáo là một giáo thuyết phát sinh vào thời Đức Phật, và còn tồn tại đến ngày nay giống như Phật giáo.

(4) Licchavis: dân của một bộ lạc từng giúp xây dựng thành phố Vesali, nơi diễn ra bài thuyết pháp này.

"Anh cứ để hình ảnh đó xuất hiện, Aggivessana," Đấng Thánh nói.

"Giống như khi các hạt giống và cây cỏ, bất kể loại nào, đạt mức trưởng thành, tất cả chúng lớn lên dựa vào đất, đặt nền trên đất; và giống như khi các loại công việc phải làm bởi người mạnh khoẻ đã làm xong, tất cả được làm dựa vào đất, đặt nền trên đất-thì cũng vậy, thưa Thầy Gotama, một người có sắc (hình dạng, thân xác) là ngã, họ tạo ra công hay tội dựa trên sắc dạng; có thọ (tình cảm) là ngã, họ tạo ra công hay tội dựa trên thọ; có tưởng (tri giác, cảm giác) là ngã, họ tạo ra công hay tội dựa trên tưởng; có hành (hành vi của ý chí) là ngã, họ tạo ra công hay tội dựa trên hành; có ý thức là ngã, họ tạo ra công hay tội dựa trên ý thức.

"Aggivessana, anh khẳng định thế này: Sắc là ngã của tôi, thọ là ngã của tôi, tưởng là ngã của tôi, hành là ngã của tôi, thức là ngã của tôi, phải thế không?"

"Con khẳng định như thế, thưa Thầy Gotama: Sắc là ngã của tôi, thọ là ngã của tôi, tưởng là ngã của tôi, hành là ngã của tôi, thức là ngã của tôi. Và đông đảo những người ngồi đây cũng khẳng định như thế."

"Những người ngồi đây thì có liên quan gì đến anh, Aggivessana? Anh làm ơn giới hạn riêng anh cho lời khẳng định của anh mà thôi."

"Vậy thưa Thầy Gotama, tôi khẳng định thế này: Sắc là ngã của tôi, thọ là ngã của tôi, tưởng là ngã của tôi, hành là ngã của tôi, thức là ngã của tôi."

"Nếu vậy, anh Aggivessana, tôi sẽ hỏi lại anh một câu hỏi. Anh trả lời theo cách anh thích. Aggivessana, anh nghĩ thế nào về điều này: Một ông vua là chiến binh cao quí đã được xức dầu có quyền trong vương quốc của ông ta để hành hình những người phải bị hành hình, phạt những người phải bị phạt, trục xuất những người phải bị trục xuất hay không-ví dụ, Vua Pasendi của Kosala hay Vua Ajatasattu Vedehiputta của Magadha?"

"Thưa Thầy Gotama, một ông vua là chiến binh cao quí đã được xức dầu thì có quyền trong vương quốc ông để hành hình những người phải bị hành hình, phạt những người phải bị phạt, trục xuất những người phải bị trục xuất-ví dụ, Vua Pasendi của Kosala hay Vua Ajatasattu Vedehiputta của Magadha. Bởi vì cả những cộng đồng và xã hội theo chế độ quân chủ như dân Vajjians và Mallians còn có quyền trong vương quốc của họ để hành hình những người phải bị hành hình, phạt những người phải bị phạt, trục xuất những người phải bị trục xuất, huống hồ là một ông vua là chiến binh cao quí đã được xức dầu như Vua Pasenadi của Kosala hay Vua Ajatasattu Vedehiputta của Magadha. Họ có quyền đó, thưa Thầy Gotama, và họ xứng đáng có quyền đó."

"Aggivessana, anh quan niệm thế nào về điều này: Khi anh nói 'Sắc là ngã của tôi,' anh có quyền nào trên sắc ấy để nói: 'Sắc của tôi hãy là thế này; sắc của tôi không được là thế này' không?"

Khi ngài nói câu này, Saccaka, con trai của Nigantha, giữ im lặng.

Lần thứ hai Đấng Thánh hỏi anh ta, "Aggivessana, anh quan niệm thế nào về điều này: Khi anh nói, 'Sắc là ngã của tôi,' anh có quyền nào trên sắc ấy để nói 'Sắc của tôi hãy là thế này; sắc của tôi không được là thế này' không?"

Lần thứ hai Saccaka, con trai của Nigantha, lại giữ im lặng.

Rồi Đấng Thánh nói với anh: "Aggivessana, bây giờ anh hãy trả lời. Bây giờ không phải lúc giữ im lặng. Nếu ai không trả lời khi được hỏi đến lần thứ ba bởi Đấng Tathagatha[1] một câu hỏi hợp với Dhamma[2], đầu người ấy sẽ bị chẻ ra bảy mảnh ngay lập tức.

---

(1) Tathagatha: *Đấng Hoàn Hảo (nghĩa đen là "người đã đi như thế," "người đã đạt đến như thế"), một tĩnh từ về Đức Phật mà ngài dùng khi nói về chính ngài.*

(2) Dhamma, Giáo Pháp, *là luật dẫn tới giải thoát. Ở đây* hợp với Giáo Pháp *có nghĩa là "một cách chính đáng."*

Vừa lúc ấy một thần khí sấm sét với một làn chớp trong đầu, nóng bỏng, rực lửa và chói loà, xuất hiện lơ lửng trên đầu Saccaka, con trai của Nigantha, [và nghĩ], "Nếu thằng Saccaka này không chịu trả lời khi được hỏi tới lần thứ ba một câu hỏi theo Pháp, ta sẽ chẻ đầu nó thành bảy mảnh ngay lập tức."

Đấng Thánh trông thấy thần khí sấm sét và Saccaka, con trai của Nigantha cũng trông thấy. Thế là Saccaka, con trai của Nigantha kinh hồn bạt vía, tóc anh ta dựng đứng. Và chạy lại tìm chỗ trú ẩn phía sau Đấng Thánh, anh nói: "Thưa Thầy Gotama, xin hãy hỏi, con sẽ trả lời."

"Aggivessana, anh quan niệm thế nào về điều này: Khi anh nói, "Sắc là ngã của tôi,' anh có quyền gì trên cái sắc ấy để nói 'Sắc của tôi hãy là như thế này; sắc của tôi không được là như thế này' không?"

"Không, thưa Thầy Gotama."

"Hãy để ý, Aggivessana, hãy để ý cách anh trả lời. Điều anh nói trước không hợp với điều anh nói sau, hay điều anh nói sau không hợp với điều anh nói trước. Aggivessana, anh quan niệm thế nào về điều này: Khi anh nói, 'Thọ là ngã của tôi,' anh có quyền nào trên thọ ấy để nói: "Thọ của tôi hãy là như thế này; thọ của tôi không được là như thế này' không?"

"Không, thưa Thầy Gotama."

"Hãy để ý, Aggivessana, hãy để ý cách anh trả lời. Điều anh nói trước không hợp với điều anh nói sau, hay điều anh nói sau không hợp với điều anh nói trước. Aggivessana, anh quan niệm thế nào về điều này: Khi anh nói, 'Tưởng là ngã của tôi,' anh có quyền nào trên tưởng ấy để nói: "Tưởng của tôi hãy là như thế này; tưởng của tôi không được là như thế này' không?"

"Không, thưa Thầy Gotama."

"Hãy để ý, Aggivessana, hãy để ý cách anh trả lời. Điều anh nói trước không hợp với điều anh nói sau, hay điều anh nói sau không hợp với điều anh nói trước. Aggivessana, anh quan niệm thế nào về điều này: Khi anh nói, 'Hành là ngã của tôi,' anh có quyền nào trên hành ấy để nói: "Hành của tôi hãy là như thế này; hành của tôi không được là như thế này' không?"

"Không, thưa Thầy Gotama."

"Hãy để ý, Aggivessana, hãy để ý cách anh trả lời. Điều anh nói trước không hợp với điều anh nói sau, hay điều anh nói sau không hợp với điều anh nói trước. Aggivessana, anh quan niệm thế nào về điều này: Khi anh nói, 'Thức là ngã của tôi,' anh có quyền nào trên thức ấy để nói: "Thức của tôi hãy là như thế này; thức của tôi không được là như thế này' không?"

"Không, thưa Thầy Gotama."

"Hãy để ý, Aggivessana, hãy để ý cách anh trả lời. Điều anh nói trước không hợp với điều anh nói sau, hay điều anh nói sau không hợp với điều anh nói trước. Aggivessana, anh quan niệm thế nào về điều này: Sắc là thường hằng hay vô thường?

"Vô thường, thưa Thầy Gotama."

"Vậy cái là vô thường thì dễ chịu hay khó chịu?"

"Khó chịu, thưa Thầy Gotama."

"Vậy cái vô thường, khó chịu, và hay thay đổi ấy có thích hợp để được gọi là: 'Đây là của tôi, đây là tôi, đây là ngã của tôi' không?"

"Không, thưa Thầy Gotama."

"Aggivessana, anh quan niệm thế nào về điều này: Thọ là thường hằng hay vô thường?"...[1] "Aggivessana, anh quan niệm thế nào về điều này: Tưởng là thường hằng hay vô thường?"... "Aggivessana, anh quan niệm thế nào về điều này: Hành là thường hằng hay vô thường?"... "Aggivessana, anh

---

(1) Vì các lý luận liên quan đến bốn uẩn kia (thọ, tưởng, hành, thức) được phát biểu y hệt như lý luận về sắc, nên người dịch không lặp lại đầy đủ ở đây. Các dấu chấm lửng trong các đoạn tiếp theo cũng chỉ về các lý luận được lược bỏ vì chúng y hệt lý luận trước.

quan niệm thế nào về điều này: Thức là thường hằng hay vô thường?"...

"Vô thường, thưa Thầy Gotama."

"Vậy cái là vô thường thì dễ chịu hay khó chịu?"

"Khó chịu, thưa Thầy Gotama."

"Vậy cái vô thường, khó chịu, và hay thay đổi ấy có thích hợp để được gọi là: 'Đây là của tôi, đây là tôi, đây là ngã của tôi' không?"

"Không, thưa Thầy Gotama."

"Aggivessana, anh quan niệm thế nào về điều này: Khi một người gắn bó với đau khổ, tìm đến đau khổ, chấp nhận đau khổ, luôn luôn coi đau khổ như là 'Đây là của tôi, đây là tôi, đây là ngã của tôi,' liệu chính người ấy có bao giờ hiểu hết được đau khổ là gì, hay chịu đựng đau khổ một cách mệt mỏi không?"

"Tại sao họ phải làm thế, thưa Thầy Gotama? Không, thưa Thầy Gotama."

"Cũng giống như một người cần gỗ cứng, anh ta đi lang thang khắp nơi để tìm gỗ cứng, cầm một cây búa rất bén và đi vào rừng. Tại đây anh thấy một cây chuối to, thẳng, còn non, chưa có hoa chuối. Thế là anh lấy búa chặt hết rễ chuối và các tàu lá, rồi bóc các vỏ chuối ra. Nhưng khi anh tiếp tục bóc vỏ cây chuối, anh không bao giờ gặp được một lớp gỗ mềm, huống hồ là gỗ cứng. Cũng vậy, Aggivessana, khi anh bị ép buộc, bị chất vấn và bị vặn hỏi bởi tôi về các lời khẳng định của chính anh, anh tỏ ra trống rỗng, không một ý tưởng, và sai lạc..."

Saccaka, con trai của Nigantha, ngồi lặng thinh và buồn bã, hai vai co lại và cúi gằm mặt xuống... [Rồi anh nói:] "Xin thầy bỏ qua cho, thưa Thầy Gotama. Những câu con nói cũng giống như của nhiều thầy tu và thần thánh, chỉ là lắm lời thôi, con nghĩ vậy. Nhưng làm thế nào một học trò của thầy Gotama thể hiện lời dạy, đáp ứng các lời khuyên bảo, vượt qua sự mơ hồ, hết nghi ngờ, đạt được dũng cảm, và trở thành độc lập với những người khác trong lời giảng dạy của Thầy?"

"Đây, Aggivessana, [liên quan tới] bất cứ loại sắc nào-dù trong quá khứ, hiện tại, hay tương lai, trong chính mình hay ở ngoài, thô thiển hay tinh tế, thấp hay cao, xa hay gần-một học trò của tôi đều chứng ngộ mọi sắc trong chân tướng của nó, chẳng hạn, 'Đây không phải của tôi, đây không là tôi, đây không là ngã của tôi.' [Liên quan tới] bất cứ loại thọ nào... [Liên quan tới] bất cứ loại tưởng nào... [Liên quan tới] bất cứ loại hành nào... [Liên quan tới] bất cứ loại thức nào-dù trong quá khứ, hiện tại, hay tương lai, trong chính mình hay ở ngoài, thô thiển hay tinh tế, thấp hay cao, xa hay gần-một học trò của tôi đều chứng ngộ được mọi ý thức trong chân tướng của nó, chẳng hạn, 'Đây không phải của tôi, đây không là tôi, đây không là ngã của tôi.' Đó là cách mà một học trò của tôi thể hiện lời dạy, đáp ứng các lời khuyên bảo, vượt qua sự mơ hồ, hết nghi ngờ, đạt được dũng cảm, và trở thành độc lập với những người khác trong lời dạy của Thầy."

"Thưa Thầy Gotama, làm thế nào một tỳ kheo trở thành một a-la-hán[1], người đã tận diệt mọi tục luỵ, sống đời thành toàn, làm điều phải làm, dứt mọi phiền não, đạt tới mục tiêu tột đỉnh, phá vỡ nghiệp chướng, và được giải thoát nhờ giác ngộ hoàn toàn?"

"Đây, Aggivessana, [liên quan tới] bất cứ loại sắc nào-dù trong quá khứ, hiện tại, hay tương lai, trong chính mình hay ở ngoài, thô thiển hay tinh tế, thấp hay cao, xa hay gần-một tỳ kheo đều chứng ngộ mọi sắc trong chân tướng của nó, chẳng hạn, 'Đây không phải của tôi, đây không là tôi, đây không là ngã của tôi,'và nhờ không quyến luyến, người ấy được giải thoát. [Liên quan tới] bất cứ loại thọ nào... [Liên quan tới] bất cứ loại tưởng nào... [Liên quan tới] bất cứ loại hành nào...

(1) Arahant: *A la hán, người thành toàn.*

[Liên quan tới] bất cứ loại thức nào-dù trong quá khứ, hiện tại, hay tương lai, trong chính mình hay ở ngoài, thô thiển hay tinh tế, thấp hay cao, xa hay gần-một tỳ kheo đều chứng ngộ được mọi thức trong chân tướng của nó, chẳng hạn, 'Đây không phải của tôi, đây không là tôi, dây không là ngã của tôi,'và nhờ không quyến luyến, người ấy được giải thoát. Đó là cách mà một tỳ kheo trở thành một a la hán, người đã tận diệt mọi tục luỵ, sống đời thành toàn, làm điều phải làm, dứt mọi phiền não, đạt tới mục tiêu tột đỉnh, phá vỡ nghiệp chướng, và được giải thoát nhờ giác ngộ hoàn toàn."

CÂU HỎI ÔN TẬP VÀ THẢO LUẬN

1. Giải thích lý luận của Hume rằng chúng ta không có kinh nghiệm về ngã. Bạn có đồng ý không?
2. Theo Reid, tại sao trí nhớ bao hàm sự tồn tại của một bản ngã? Bạn thấy lý luận của ông có thuyết phục không?
3. Dennett có ý nói gì bằng thuật ngữ về ngã *tối thiểu*? Ngã này liên quan thế nào với ngã *tường thuật* của con người?
4. Theo Đức Phật, tại sao chúng ta không thể nói về năm uẩn (*skanda:* sắc, thọ, tưởng, hành, và thức) là "Đây là của tôi, đây là tôi, đây là ngã của tôi"?
5. Theo quan điểm bạn, bạn hiểu theo nghĩa nào khi nói bạn là cùng một người như mười năm trước, mười ngày trước, mười phút trước?

CÁC ĐIỂM GIỐNG NHAU VÀ KHÁC NHAU

1. So sánh các quan điểm của Hume và Reid về sự đồng nhất của các vật vật lý từ một lúc sang lúc tiếp theo.
2. Lý thuyết của Dennett rằng ngã là một tổ chức có phù hợp với lý thuyết của Hume rằng ngã là một chùm tri giác không?
3. Lý thuyết của Hume về "chùm tri giác" và lý thuyết của Đức Phật về "ngũ uẩn," bạn thấy lý thuyết nào thuyết phục hơn để cắt nghĩa về ngã?

Chương 14

SỰ BẤT TỬ

Plato, Penelhum

PLATO

Tiểu sử Plato, xem trang 53

Socrates, như chúng ta đã thấy trong phần Nhập Đề cuốn sách này, đã bị người dân Nhã Điển kết tội vô đạo và làm hư hỏng thanh thiếu niên và bị kết án tử hình bằng uống chén thuốc độc. Bài đối thoại gọi là *Phaedo* là bài tường thuật của Plato về ngày cuối cùng của Socrates trong nhà tù và cái chết của ông. Câu chuyện được Plato trình bày dưới dạng một tường thuật của Phaedo, người đã ở với Socrates vào ngày cuối, cho Echecrates. Phaedo lặp lại cho Echecrates toàn bộ cuộc đối thoại mà ông và những người khác, trong đó có Cebes và Simmias, đã có với Socrates ngày hôm ấy. Sau khi mô tả về cách thức diễn ra cái chết của Socrates bằng chén thuốc độc chết người, Phaedo kết luận tường thuật của mình với những lời vắn tắt nhưng cảm động, "Anh Echecrates, đó là kết cục cuộc đời của người bạn chúng ta, người mà chúng ta có thể nói là người tốt nhất, khôn ngoan nhất, và chính trực nhất trong tất cả những người đương thời mà chúng ta quen biết."

Cần lưu ý rằng, các lý luận về sự bất tử được trình bày bởi nhân vật Socrates trong *Phaedo* có thể không phải các lý luận của con người Socrates lịch sử. *Phaedo* là một đối thoại được viết bởi Plato vào thời kỳ giữa của ông, và nói chung, các nhà nghiên cứu coi các học thuyết trong những tác phẩm của thời kỳ này (khác với các học thuyết trong các đối thoại thời kỳ đầu của Plato) như là sự triển khai của Plato về các ý tưởng của Socrates, hơn là các tư tưởng của chính Socrates. Trong tác phẩm *Biện hộ* (một bài đối thoại thời kỳ đầu của Plato bình luận về phiên toà xét xử Socrates) Socrates từng phát biểu rằng ông không biết liệu linh hồn có còn tồn tại sau khi thân xác chết hay không.

Trong cuộc đối thoại dài mà Socrates trong *Phaedo* có với các bạn bè ông trước khi bị hành hình, Cebes nói với Socrates rằng, mình muốn biết Socrates có nghĩ rằng linh hồn tiếp tục sống sau khi thân xác chết, hay, "ngay sau khi lìa khỏi thân xác, linh hồn tan đi như làn hơi hay làn khói, và bay đi, biến mất vào hư vô." Socrates vẫn tỏ ra vô cùng điềm tĩnh mặc dù sắp chết, đã đưa ra một số lý luận cho thấy tại sao linh hồn không bị tiêu diệt cùng với thân xác. Bài đọc của chúng ta trình bày lý luận cuối cùng của ông, mà Plato có vẻ cho là thuyết phục nhất.

LÝ THUYẾT CÁC MÔ THỂ

Lý luận của Plato dựa trên lý thuyết các Mô thể của ông (được bàn tới ở chương 1 của sách này); lý thuyết này phát biểu rằng, ngoài thế giới khả giác tồn tại trong không gian và thời gian, và được kinh nghiệm bởi giác quan, còn có một thế giới khác-đó là, thế giới thuần lý, tồn tại ngoài không gian và thời gian và chỉ được lãnh hội bởi tinh thần. Thế giới khả giác gồm các sự vật đặc thù, như cây này, con

chó kia, cái tam giác nọ, buổi hoàng hôn đẹp kia. Thế giới thuần lý gồm các Mô thể-là các thực thể như cây tự thân (tính cây, cây tuyệt đối, Mô thể cây), chó tự thân, tam giác tự thân, và dẹp tự thân. Theo Plato, các sự vật khả giác xuất phát nhờ "tham dự" một cách nào đó vào Mô thể tương ứng với chúng. Chúng chỉ tồn tại theo mức độ chúng phán ánh Mô thể ấy. Vì vậy, các sự vật khả giác chỉ là hiện thực một phần mà thôi; vì không có vật khả giác nào chứa đầy đủ và hoàn hảo Mô thể tương ứng của nó. Ví dụ, không một cây nào chứa tính cây hoàn hảo; một cây khả giác sẽ luôn luôn có một số khiếm khuyết, bao gồm sự khiếm khuyết của việc cuối cùng nó sẽ thôi tồn tại. Cây tự thân, ngược lại, thì hoàn hảo và vĩnh cửu.

SỰ LOẠI TRỪ CÁC ĐỐI LẬP

Trong *Phaedo*, nhân vật Socrates (có thể, như chúng ta thấy, là người diễn tả các học thuyết của chính Plato trong bài đối thoại thuộc thời kỳ giữa của Plato) giải thích rằng Mô thể là hoàn toàn đúng theo bản chất của nó, và không chứa mặt đối lập nào của nó. Ví dụ, tính lớn tuyệt đối sẽ không bao giờ chứa tính nhỏ tuyệt đối. Và cũng đúng như thế trong thế giới các sự vật khả giác. Nếu Simmias cao lớn hơn Socrates, đó là vì Simmias tham dự vào Mô thể của tính lớn, và theo mức độ ông chia sẻ Mô thể của tính lớn này, ông không thể đồng thời chia sẻ Mô thể của tính nhỏ. Đương nhiên, Simmias có thể trở nên nhỏ hơn Socrates, nhưng trong trường hợp ấy một trong hai điều sẽ xảy ra: "Hoặc là cái lớn hơn sẽ trốn đi hay rút lui khỏi cái đối lập, nghĩa là nhỏ hơn, hay đã không còn tồn tại khi nó đến gần cái nhỏ hơn."

Mặc dù chúng ta không hoàn toàn hiểu rõ Plato muốn nói gì về cặp đối lập này, nhưng hình như ông muốn ám chỉ điều này. Vì tính lớn có trong Simmias là một sự cụ thể hoá Mô thể của tính lớn, khi Simmias trở nên bé hơn Socrates và bắt đầu tham dự vào Mô thể của tính nhỏ, thì sự cụ thể hoá của Mô thể của tính lớn trước kia trong thân thể Simmias bây giờ sẽ hoặc là trở về ("trốn đi hay rút lui") với thế giới Mô thể khi Mô thể đối lập của nó (Mô thể của tính nhỏ) lại gần, hay đã phải rút đi ("không còn tồn tại," bị tiêu diệt) trước khi Mô thể đối lập của nó đến gần.

LỬA, TUYẾT, VÀ HỒN

Plato áp dụng lý thuyết loại trừ các mặt đối lập vào các trường hợp của lửa và tuyết. Đặc tính cơ bản của lửa là nóng (tính nóng), và đặc tính cơ bản của tuyết là lạnh (tính lạnh). Nóng là cái đối lập với lạnh, và nếu nóng gặp tuyết, nó sẽ không hợp dược với cái lạnh của tuyết. Vì tuyết cần phải có tính lạnh để vẫn là tuyết, nên khi nóng trội hơn lạnh, thì "tuyết sẽ hoặc là rút đi hoặc là bị tiêu diệt." Tương tự, lửa sẽ hoặc là rút đi hay bị tiêu diệt (hết tồn tại) khi lạnh trội hơn nóng.

Plato giải thích rằng trong khi đúng là một vật là nóng vì có nhiệt, thì việc chúng ta xác định cụ thể cái gì truyền nhiệt vào cho vật đó sẽ giúp chúng ta dễ hiểu hơn. Ví dụ, trong khi đúng là một tảng đá trở nên nóng vì có nhiệt, chúng ta sẽ thấy dễ hiểu hơn khi nói rằng nó đã trở nên nóng do *lửa*, mà lửa có đặc tính cơ bản là nhiệt. Rồi Plato áp dụng sự phân biệt này vào một cơ thể sống. Tại sao nó sống? Trong khi đúng là nó sống vì nó có sự sống, chúng ta sẽ dễ hiểu hơn nếu xác định rõ cái đặc thù gì truyền sự sống cho cơ thể. Và cái đặc thù này là *hồn*. Một cơ thể sống là vì nó có một nguyên lý sự sống, và tên gọi nguyên lý sự sống này là "hồn." Sự phân biệt giữa một vật sống và một vật không sống chính là ở chỗ vật sống thì có một hồn, trong khi vật không sống thì không có hồn. (Lưu ý rằng hồn theo Plato không chỉ loài người mới có; *mọi* sinh vật, cả cây cỏ, cũng có một nguyên lý sự sống.) Cũng như nhiệt là đặc tính cơ bản của lửa, thì sự sống là đặc tính cơ bản của hồn.

SỰ SỐNG LOẠI TRỪ SỰ CHẾT

Không vật nào có thể lấy một tính chất đối lập với tính chất cơ bản của bản tính vật ấy. Như ta đã thấy, lạnh là đối lập của nóng, và vì nóng là một phần cơ bản của bản tính của lửa, nên lửa không thể nhận lạnh mà vẫn còn là lửa. Vậy mà đối lập của sự sống là sự chết. Và vì sự sống là một phần của yếu tính của linh hồn, linh hồn không thể lấy sự chết mà vẫn còn là linh hồn. Vì linh hồn không thể nhận sự chết, nó là bất tử:

> *[Socrates:] Chúng ta gọi cái nguyên lý mà không chấp nhận sự chết là gì?*
>
> *Cái bất tử, anh [Cebes] nói.*
>
> *Và linh hồn có chấp nhận cái chết không?*
>
> *Không.*
>
> *Vậy thì linh hồn là bất tử?*
>
> *Vâng, anh nói.*

CÁI BẤT TỬ VÀ CÁI BẤT DIỆT

Plato đã chứng minh rằng linh hồn là bất tử, nhưng "bất tử" theo nghĩa nào? Ông đã chứng minh linh hồn là "không chết" (theo nghĩa đen của từ Hi Lạp *athanaton* được Plato dùng ở đây-cũng giống như nghĩa đen của tính từ "bất tử" trong tiếng Việt). Nghĩa là linh hồn mà chết thì không còn là linh hồn nữa, cũng như lửa mà lạnh thì không còn là lửa nữa. Nhưng để có thể trả lời cho câu hỏi ban đầu của Cebes là liệu khi thân xác chết linh hồn có "bay đi và tan biến vào hư vô" hay không, Plato phải chứng minh một điều gì hơn là chỉ nói rằng linh hồn không thể chấp nhận sự chết. Vì mặc dù linh hồn không thể cùng tồn tại với sự chết, nhưng khi thân xác chết, đời sống của linh hồn có lẽ cũng rút lui-và nếu xảy ra chuyện này, thì linh hồn không còn có thể là linh hồn và vì thế nó bị huỷ diệt (hết tồn tại). Do đó, số phận của linh hồn của một thân xác đã chết thì giống như số phận của lửa mà đã bị cái lạnh lấn át: Nhiệt của lửa rút lui, và khi điều này xảy ra, lửa không còn có thể là lửa nữa và vì thế nó bị huỷ diệt (bị tắt).

Để chứng minh linh hồn còn tồn tại sau khi thân xác chết, Plato phải chứng minh rằng linh hồn không chỉ là *bất tử* (theo nghĩa nó không thể chấp nhận sự chết), mà còn là *bất diệt* (*anolethron* theo thuật ngữ của Plato, có nghĩa là *"không bị huỷ diệt"*) Plato lý luận rằng linh hồn bất diệt bởi vì tất cả những cái gì bất tử thì cũng bất diệt.

Tại sao cái gì bất tử thì cũng phải bất diệt? Plato thấy hiển nhiên rằng phải có *một số* sự vật không thể bị huỷ diệt, và lý luận rằng trong nhóm những sự vật bất diệt, phải kể các sự vật *bất tử*.

[Socrates:] Nếu cái bất tử cũng là bất diệt, thì linh hồn sẽ là bất diệt cũng như bất tử. Nhưng nếu không, cần phải chứng minh một cách khác về tính bất diệt của linh hồn.

Không cần chứng minh nào khác, anh [Cebes] nói; vì nếu cái bất tử, vì là vĩnh cửu, mà có thể bị huỷ diệt, thì chẳng có gì là bất diệt cả.

Đúng, Socrates đáp, thế nhưng mọi người đều phải đồng ý rằng Thượng Đế, và Mô thể của đời sống, và cái bất tử nói chung, sẽ không bao giờ bị huỷ diệt.

Đúng, mọi người, anh nói-đúng là thế. Và còn hơn thế nữa, nếu tôi không nói sai, cả các thần cũng như loài người.

Đặc tính cơ bản của lửa là nóng, và không có gì nghịch lý về chuyện lửa rút lui và bị diệt khi cái lạnh đến gần. Nhưng *sẽ là* điều nghịch lý về chuyện linh hồn rút lui và bị diệt khi cái chết đến gần. Vì đặc tính cơ bản của linh hồn là *sự sống*, và sự sống tự bản chất là sống. Sẽ là chuyện kỳ quặc nếu một cái gì cơ bản là sống mà phải rút lui khi cái chết đến gần và hết tồn tại.

Vì linh hồn là bất tử (theo nghĩa được định nghĩa), nó phải là bất diệt, giống như các thần và các Mô thể. Như thế câu hỏi của Cebes đã được trả lời. Linh hồn

không tan biến vào hư vô, nhưng tiếp tục sống sau khi thân xác chết.

BÀI ĐỌC
Phaedo
Plato

... [Socrates nói với các bạn ông:] Tôi muốn các anh đồng ý với tôi về ý tưởng này là, không những sự to lớn tuyệt đối không bao giờ có thể vừa là to vừa là nhỏ, nhưng sự to lớn nơi chúng ta hay nơi sự vật cụ thể không bao giờ có thể chấp nhận cái nhỏ hay chấp nhận bị vượt trội. Nếu không như thế, một trong hai điều này sẽ xảy ra: Hoặc cái lớn hơn sẽ trốn đi hay rút lui trước cái đối lập là cái nhỏ hơn, hay nó đã hết tồn tại khi cái nhỏ hơn đến gần... Và cũng như Mô thể của sự to lớn không bao giờ có thể hạ xuống để trở thành nhỏ hơn, thì cũng thế, cái nhỏ bé trong chúng ta không thể là hay trở thành lớn. Và cũng không có cái đối lập nào khác có thể vẫn là chính nó khi nó là hay trở thành cái đối lập của chính nó, nhưng hoặc nó biến mất hay bị diệt trong khi thay đổi.

Đó cũng là ý kiến của tôi, Cebes trả lời...

Tôi xin anh xét câu hỏi này dưới một quan điểm khác, và xem liệu anh có đồng ý với tôi hay không: Có vật gì mà anh gọi là nóng, và một vật gì khác mà anh gọi là lạnh không?

Chắc chắn có.

Nhưng có phải chúng cũng là lửa và tuyết không?

Hiển nhiên không.

Nhiệt là một điều khác với lửa, và lạnh là một vật khác với tuyết?

Đúng.

Nhưng anh chắc chắn sẽ nhìn nhận rằng khi tuyết... chịu ảnh hưởng của nhiệt, thì sẽ không còn có tuyết hay nhiệt nữa; nhưng khi nhiệt đến gần, tuyết sẽ rút lui hay bị huỷ diệt.

Rất đúng, anh trả lời.

Và lửa cũng sẽ rút lui hay bị huỷ diệt khi lạnh đến gần. Và khi lửa chịu ảnh hưởng của lạnh, sẽ không còn là lửa và lạnh như trước nữa.

Điều này đúng, anh nói...

Nếu có ai hỏi anh cái gì mà có nó thì thân xác nóng lên, anh sẽ trả lời không phải là *cái nóng* (tôi sẽ gọi là câu trả lời chắc ăn và ngu ngốc), nhưng là *lửa*-một câu trả lời giá trị hơn, mà bây giờ chúng ta có khả năng để trả lời như thế. Hay nếu có ai hỏi anh tại sao một cơ thể bị bệnh, bạn sẽ không nói là vì *bệnh*, mà vì *sốt*... Và giống như thế với các sự vật nói chung, vì tôi dám nói rằng anh sẽ hiểu khá đủ mà không cần tôi phải cho thêm ví dụ nào nữa.

Đúng, anh nói, tôi khá hiểu ông.

Vậy, anh hãy cho tôi biết, cái gì mà có nó thì thân xác sống động?

Hồn, anh đáp.

Và có luôn luôn là thế không?

Đương nhiên, anh nói.

Vậy bất cứ cái gì mà hồn có, thì nó đều mang sự sống?

Vâng, chắc chắn.

Và có cái gì đối lập với sự sống không?

Có, anh đáp.

Là cái gì?

Sự chết.

Vậy linh hồn, như chúng ta đã nhìn nhận, sẽ không bao giờ nhận cái gì đối lập với cái nó có.

Không thể, Cebes trả lời.

Vậy bây giờ, ông nói, cái gì là nguyên lý mà chúng ta vừa gọi là đẩy lui số chẵn?

Số lẻ.

Và cái gì là nguyên lý đẩy lui âm nhạc hay cái chính đáng?

Cái phi âm nhạc, anh nói, và cái bất chính.

Và cái gì là nguyên lý mà chúng ta gọi là không chấp nhận sự chết?

Cái bất tử, anh nói.

Và linh hồn có chấp nhận sự chết không?

Không.

Vậy linh hồn là bất tử?

Đúng, anh nói.

Và có thể nói chúng ta đã chứng minh đủ chưa?

Quá đủ, Socrates, anh trả lời.

Giả sử cái gì lạnh thì bất diệt, khi nguyên lý nóng đến tấn công tuyết, hẳn là tuyết phải rút lui nhưng vẫn còn nguyên vẹn và không tan chứ? Vì nó không bao giờ có thể bị diệt, và cũng không thể ở lại và chấp nhận cái nóng.

Đúng, anh nói.

Còn nữa, nếu nguyên lý nóng là bất diệt, lửa khi bị lạnh tấn công sẽ không bị huỷ diệt hay bị tắt, nhưng sẽ bỏ đi mà không hề hấn gì chứ?

Chắc chắn, anh nói.

Cũng có thể nói như thế về cái bất tử: Nếu cái bất tử cũng là bất diệt, thì hồn khi bị sự chết tấn công không thể bị huỷ diệt. Vì lý luận ở trên cho thấy hồn sẽ không chấp nhận sự chết, hay không bao giờ chết, cũng như số ba hay số lẻ không chấp nhận số chẵn; hay như lửa, hay cái nóng trong lửa, không chấp nhận cái lạnh. Nhưng có người có thể nói, "Nhưng mặc dù số lẻ không trở thành chẵn khi số chẵn đến, tại sao số lẻ không thể bị huỷ diệt, và số chẵn thế chỗ cho số lẻ?" Bây giờ, với người nêu vấn nạn này, chúng ta không thể trả lời rằng nguyên lý số lẻ là bất diệt, vì điều này chưa được nhìn nhận. Nhưng nếu điều này đã được nhìn nhận, thì sẽ không có khó khăn gì để cho rằng, khi số chẵn đến, nguyên lý lẻ và số ba bỏ đi; và lý luận này cũng đúng khi đem áp dụng vào lửa và nóng và bất cứ vật gì khác.

Rất đúng.

Cũng có thể nói như thế về cái bất tử: Nếu cái bất tử cũng là bất diệt, thì hồn sẽ là bất diệt như là bất tử. Nhưng nếu không, sẽ cần phải đưa ra một chứng minh khác về sự bất diệt.

Không cần chứng minh khác nữa, anh nói; vì nếu cái bất tử, vì là vĩnh cửu, mà có thể bị tiêu diệt, thì chẳng có gì là bất diệt cả.

Đúng, Socrates đáp, vậy mà mọi người đều đồng ý rằng Thượng Đế, và Mô thể của sự sống, và cái bất tử nói chung, đều không bao giờ bị huỷ diệt.

Vâng, mọi người, anh nói-đúng thế. Hơn nữa, nếu tôi không lầm, cả các thần cũng như loài người.

Thấy rằng cái bất tử thì không thể bị huỷ diệt, vậy hồn, nếu là bất tử, thì cũng phải bất diệt chứ?

Hoàn toàn chắc chắn.

Vậy khi cái chết tấn công một người, phần phải chết của người ấy có thể được coi là chết, nhưng phần bất tử rút lui khi cái chết đến và nó được bảo toàn.

Vậy, Cebes, không còn nghi ngờ gì, hồn là bất tử và bất diệt, và linh hồn chúng ta sẽ tồn tại thực sự trong thế giới bên kia.

Tôi thấy rất thuyết phục, Socrates.

PENELHUM

Terence Penelhum sinh năm 1929 tại Bradford-on-Avon, nước Anh. Ông theo học tại Đại học Edinburg và hoàn tất chương trình triết học cơ bản năm 1950 với hạng ưu. Sau đó Penelhum tiếp tục học triết học cao cấp tại Phân khoa Oriel của Đại học Oxford, và đậu Cử nhân Triết học năm 1952. Năm sau, ông sang Hoa Kỳ làm nghiên cứu sinh trong một năm tại Đại học Yale. Năm 1953 Penelhum bắt đầu giảng dạy tại Đại học Alberta ở Edmonton, Canada. Ông giữ chức Trưởng khoa Triết học từ năm 1964 đến 1970 và là Giám đốc Viện Nhân văn Calgary từ 1976 đến 1979. Tác phẩm của Penelhum về triết học tôn giáo đã đưa ông lên chức Giáo sư về Khoa Tôn giáo tại Đại học Alberta năm 1978, và ông tiếp tục giữ chức này cho tới khi nghỉ hưu năm 1988.

Ông được tặng nhiều bằng khen, trong đó có Giải thưởng Thành tựu Alberta năm 1987 và Giải Hội đồng Molson Canada về các Khoa học Xã hội và Nhân văn năm 1988.

Penelhum viết nhiều sách trong đó có *Religion and Rationality: An Introduction to the Philosophy of Religion* (1971), *Immortality* (1973), *Hume* (1975), *God and Skepticism: A Study in Skepticism and Fideism* (1982), *Reason and Religious Faith* (1995), *Themes in Hume: The Self, The Will, Religion* (2000), *và Christian Ethics and Human Nature* (2000).

Penelhum coi vấn đề về sự bất tử như liên hệ mật thiết với khái niệm về bản ngã cá nhân. Nếu tôi tin rằng tôi tiếp tục tồn tại một cách nào đó sau cái chết của thân xác tôi, thì vấn đề quyết định về mặt triết học là giải thích theo nghĩa nào cái "tôi" còn sống ở thế giới bên kia cũng là một với cái "tôi" đã sống ở thế giới này. Vì vậy Penelhum bắt đầu thảo luận về khả năng có sự bất tử bằng cách giải thích các tiêu chuẩn về tinh thần và thể lý có thể có để xác định bản ngã cá nhân. Ông lý luận rằng một tiêu chuẩn thích đáng phải bao gồm thân xác, rồi ông xét xem liệu một lý thuyết tôn giáo về sự phục sinh của thân xác có làm cho niềm tin vào sự bất tử cá nhân có thể được bênh vực một cách lô gích không.

BẢN THỂ TINH THẦN VÀ BẢN NGÃ

Điều gì làm cho một ai đó luôn luôn vẫn là cùng một người qua mọi sự thay đổi mà họ trải qua? Các nhà triết học từng đề nghị hai loại tiêu chuẩn về bản ngã cá nhân: tinh thần và thể chất. Theo một kiểu lý thuyết về tiêu chuẩn tinh thần, cái làm cho một ai đó luôn luôn vẫn là cùng một người chính là một "bản thể tinh thần" bất biến (một thực thể phi vật chất), là cái ẩn bên dưới những sự thay đổi trong đời sống tinh thần của người ấy. Penelhum bác bỏ tiêu chuẩn về bản thể tinh thần, ông lý luận rằng cho dù chúng ta chấp nhận cái thực thể giả thiết này có thể thay đổi từ từ qua thời gian và vẫn còn là "cùng một người," nó không thể là tiêu chuẩn thích đáng để xác định bản ngã cá nhân. Bởi vì, chúng ta không thể quan sát một bản thể như thế dù nơi chúng ta hay nơi người khác. Vì vậy, chúng ta không có cách nào biết được liệu có đúng là chúng ta hay người khác có vẫn là cùng một người xuyên qua thời gian hay không.

TRÍ NHỚ VÀ BẢN NGÃ

Một tiêu chuẩn tinh thần cho bản ngã cá nhân và là tiêu chuẩn khác với tiêu chuẩn bản thể tinh thần, đó là *trí nhớ*. Trí nhớ không cần một cốt lõi tinh thần bất biến, vì nó chỉ là một *tương quan* giữa các sự kiện tinh thần được nhìn nhận là luôn luôn thay đổi. Các nhà triết học bênh vực niềm tin vào sự tồn tại của cá nhân sau khi chết, thường thấy lý thuyết về trí nhớ rất hấp dẫn, vì trí nhớ có vẻ không lệ thuộc sự liên tục của thân xác, là cái có vẻ rõ ràng kết thúc vào lúc chết. Tuy nhiên, Penelhum nhận thấy hai khó khăn trong tiêu chuẩn trí nhớ.

Thứ nhất, người ta thường quên những việc mình đã làm. Nhưng nếu trí nhớ của một người về hành vi quá khứ là tiêu chuẩn để xác định họ có là cùng một người đã làm hành vi ấy hay không, thì tiêu chuẩn trí nhớ không thoả đáng. Bởi vì việc tôi không nhớ mình đã làm điều gì không có nghĩa là tôi đã không làm điều ấy.

Thứ hai, khi chúng ta xét một cách chính xác hơn ý nghĩa của việc "nhớ lại," chúng ta sẽ thấy rằng trí nhớ tự nó không phải một tiêu chuẩn đầy đủ. Nói rằng một người nhớ mình đã làm (hay đã kinh nghiệm) điều gì không chỉ có nghĩa người ấy *tin* mình đã làm điều ấy, mà còn có nghĩa sự tin tưởng của người ấy là *có thật*. Nhưng để xác định sự tin tưởng có thật hay không, chúng ta phải biết người ấy đã có làm hành vi ấy thực sự không-và để xác định

được điều này, chúng ta lại phải có một tiêu chuẩn về bản ngã *không lệ thuộc* trí nhớ. Tiêu chuẩn không lệ thuộc trí nhớ để xác định bản ngã mà chúng ta thấy dễ chấp nhận nhất chính là thân xác.

PHỤC SINH THÂN XÁC VÀ SỰ BẤT TỬ

Nếu thực sự thân xác là một thành phần tạo nên bản ngã cá nhân, thì xem ra khó có thể bênh vực cho niềm tin vào sự bất tử. Vì nếu tôi cần một thân xác để trước sau vẫn là cùng một người, và nếu tôi không còn có thân xác sau khi tôi chết, thì làm thế nào một cái "tôi" không thân xác có thể thực sự là tôi? Làm thế nào "tôi" có thể còn sống sau khi chết và tiếp tục tồn tại ở thế giới bên kia?

Một cách để giải quyết khó khăn này là chấp nhận niềm tin tôn giáo về sự phục sinh thân xác. Nếu nhờ quyền năng Thượng Đế, chúng ta được tái hợp với thân xác chúng ta sau khi chết, thì rõ ràng chúng ta có thể nại vào thân xác như tiêu chuẩn (hay một phần tiêu chuẩn) của bản ngã cá nhân. Câu trả lời của Penelhum là nếu con người trong đời sống mai sau có thân xác, thân xác họ phải là tiêu chuẩn để xác định họ là cùng một con người tiếp tục sống *trong đời sống mai sau ấy*. Nhưng ông không thấy rõ làm cách nào các thân xác phục sinh có thể cung cấp sự liên tục thoả đáng từ cuộc sống này *sang* cuộc sống mai sau. Có thể những con người này trong cuộc sống mai sau chỉ là những *bản sao* của chúng ta, mà không phải chính chúng ta. Để loại bỏ khả năng này, chúng ta phải chứng minh rằng có cái gì đó tồn tại giữa việc chúng ta có thân xác này trong đời sống này, và có một thân xác phục sinh mới trong đời sống sau. Vậy là chúng ta vẫn chưa thoát ra được vấn đề tìm một tiêu chuẩn cho bản ngã cá nhân.

BÀI ĐỌC
Tôn giáo và Lý tính
Terence Penelhum

CHƯƠNG 25. TỒN TẠI SAU KHI CHẾT: VẤN ĐỀ BẢN NGÃ CÁ NHÂN

Tiêu chuẩn tinh thần và thể lý của Bản ngã

... Học thuyết về bản thể tinh thần... là học thuyết cho rằng bất chấp những thay đổi trong đời sống tinh thần chúng ta, có một yếu tố nòng cốt kín ẩn luôn tồn tại một cách bất biến xuyên qua mọi sự thay đổi, làm nền cho mọi sự thay đổi diễn ra. Không nhất thiết cái nền này phải *không* thay đổi: Nó có thể chỉ có sự thay đổi từ từ. Giả thiết mặc nhiên rằng nó hoàn toàn không thể thay đổi chỉ là kết quả của giả thiết rằng bản ngã và sự thay đổi luôn luôn không phù hợp với nhau. Nhưng cả khi chúng ta chấp nhận rằng cái bản thể tinh thần tự nó có thể chịu sự thay đổi từ từ, học thuyết này vẫn vô giá trị. Vì nếu học thuyết này cho rằng chúng ta có thể tìm thấy cái yếu tố nòng cốt thường hằng này bằng cách nhìn vào trong con người chúng ta, thì học thuyết này sai; vì chúng ta không thể tìm thấy yếu tố nòng cốt ấy, như Hume từng nhấn mạnh[1]. Ngược lại, nếu chấp nhận rằng lý thuyết này giả định một điều gì không thể quan sát được, thì có một khó khăn khác: nhiều nhất cũng chỉ là một sự tình cờ may mắn khi chúng ta phán đoán về một người đứng trước mặt chúng ta như là cùng một người mà chúng ta đã biết trước kia, chúng ta phán đoán đúng. Vì điều duy nhất làm cho phán đoán này đúng là sự hiểu biết rằng các đặc tính mà con người này có trong hiện tại và trong quá khứ thì thuộc về cùng một bản thể. Nhưng khi bản thể này không thể quan sát được dù bởi chính bản thân người ấy, thì làm sao chúng ta có thể biết được rằng việc chúng ta phán đoán về sự đồng nhất bản ngã là đúng? Rõ ràng cơ sở để phán đoán như thế phải là một cái gì khác với cái mà lý thuyết này đòi hỏi, bởi vì nếu không, làm sao chúng ta có thể biết để làm những phán đoán loại ấy?

(1) Xem bài đọc trích tuyển của Hume ở chương 13.

Chúng ta phán đoán về bản ngã, ít là của người khác, dựa vào sự quan sát hình dáng thể chất của họ. Sự kiện này, cộng với sự bí ẩn của lý thuyết về bản thể tinh thần, làm cho các nhà triết học rất dễ bị cám dỗ để nói rằng cái làm cho một người vẫn là cùng một người từ lúc này tới lúc khác là sự tồn tại liên tục của thân xác người ấy trong suốt hai thời kỳ. Thân xác con người có sự vững bền tương đối mà chúng ta liên kết với nhiều sự vật vật chất có thể quan sát được và thường không chịu những sự thay đổi mau lẹ vốn diễn ra trong tinh thần con người. Tính khá hợp lý của lý thuyết rằng tính liên tục của thân xác là một điều kiện cần và đủ của bản ngã cá nhân còn phát xuất từ sự kiện rằng các phán đoán của chúng ta về bản ngã của con người trong đa số trường hợp đều dựa trên việc chúng ta đã từng trông thấy họ, nói chuyện với họ, và nhận biết họ. Đây có thể là lý do tại sao các nhà triết học, vốn từng mặc nhiên đồng hoá con người với tinh thần của họ, đã giả thiết rằng con người không thể chỉ gồm các tư tưởng, tình cảm, hình ảnh, và các hiện tượng lúc có lúc không và luôn thay đổi, nhưng bên dưới các điều này, con người phải gồm một cái gì vững bền hơn. Bởi có lẽ họ đã từng nhìn vào chính tinh thần để tìm ra một cái gì có sự vững bền tương đối của thân xác, cho dù họ đã chính thức loại bỏ mọi niềm tin tưởng rằng thân xác tạo cho con người bản ngã liên tục của họ.

Tuy nhiên, giả sử họ phải loại bỏ những cái thay thế cho thân xác như bản thể tinh thần. Giả sử họ không được giả thiết rằng bản ngã của một con người hệ tại sự tồn tại của một yếu tố tương đối vững bền nào đó như thân xác họ, nhưng họ phải chỉ tập trung chú ý vào những gì họ coi là nội dung của đời sống tinh thần của họ. Nếu họ phải làm điều này, có vẻ như hi vọng duy nhất của họ để giải thích về bản ngã con người sẽ là gợi ý về sự tồn tại của một sự tương quan nào đó giữa những yếu tố hay thay đổi mà đời sống tinh thần con người được tạo thành. Có vẻ như có một sự tương quan như thế. Một số kinh nghiệm mới nhất trong tiểu sử một người là những ký ức về các kinh nghiệm trước đó. Và chỉ cùng một người đã từng có các kinh nghiệm trước kia mới có thể có ký ức về một trong số những kinh nghiệm ấy giữa các kinh nghiệm mới nhất của họ. Như thế ở đây chúng ta có khả năng có một tiêu chuẩn thuần tuý tinh thần về bản ngã: người A vào lúc T_2, cũng là cùng một người với người B vào một lúc sớm hơn là T_1, nếu và chỉ nếu, trong số những kinh nghiệm mà người A có vào lúc T_2, có các ký ức về các kinh nghiệm mà người B đã có vào lúc T_1...

Lý thuyết cho rằng, bản ngã cá nhân chỉ có thể hiểu được nhờ trí nhớ, có thể được chấp nhận bởi người nào không tin rằng một con người có thể được đồng hoá với tinh thần của họ hay không tin rằng một người còn tồn tại sau cái chết thể xác. Một nhà triết học không tin những điều này vẫn có thể tin rằng con người có thân xác đang ở trước mặt họ có thể được đồng hoá với ông A mà họ vẫn quen biết, chỉ với điều kiện là người đứng trước mặt họ có những ký ức thích hợp. Nhưng rõ ràng người nào không tin vào những điều này phải bác bỏ luận đề rằng, chỉ có sự tồn tại thể lý có thể là tiêu chuẩn để phán đoán về bản ngã cá nhân. Vì nếu việc thân xác một người phải tiếp tục tồn tại là một điều kiện cần cho sự tồn tại của một người, thì không một ai có thể tồn tại dưới dạng không thân xác. Vì vậy, người nào chấp nhận học thuyết về sự tồn tại trong trạng thái không thân xác, sẽ tự nhiên nghiêng về quan điểm rằng trí nhớ là một điều kiện cần và đủ để phán đoán về bản ngã cá nhân, vì họ phải bác bỏ lập trường khác của truyền thống...

Có hai lý luận có khuynh hướng chứng tỏ rằng tiêu chuẩn thể lý có ưu thế hơn

tiêu chuẩn trí nhớ. Lý luận thứ nhất ít cơ bản hơn, dựa trên sự kiện người ta hay quên những sự việc. Chúng ta không thể nói rằng người đứng trước mặt chúng ta là người đã làm một hành vi nào trong quá khứ, nếu và chỉ nếu họ nhớ là mình đã làm hành động ấy, vì người ta hay quên những hành động họ đã làm..

Lý luận thứ hai cơ bản hơn, dựa trên sự kiện rằng khái niệm về việc nhớ lại là một khái niệm mơ hồ. Nói rằng một người nhớ lại một hành động hay sự kiện gì, có thể chỉ có nghĩa khi họ tin mình đã làm hay chứng kiến điều đó. Tất nhiên, một người có thể nhớ lại một điều gì theo nghĩa này nhưng điều họ nhớ lại đã không xảy ra và đã không xảy ra *cho họ* mặc dù nó đã xảy ra. Tuy nhiên, việc người ta thường xuyên sử dụng khái niệm về sự nhớ lại khiến cho niềm tin của người ấy trở thành sự thật, cho nên khi nói một người nhớ lại một hành động hay sự kiện gì, tức là nói rằng lời tuyên bố họ biết điều đó là đúng... Nhưng chúng ta thấy rõ chúng ta không thể dù chỉ phát biểu về tiêu chuẩn trí nhớ trong việc phán đoán về bản ngã mà trước đó đã không có một khái niệm nào đó về bản ngã của người đó. Cho nên, cuối cùng bản ngã của một người phải dựa trên một điều kiện khác, và lời tuyên bố rằng nó chỉ có thể dựa trên trí nhớ chắc chắn phải là sai. Tiêu chuẩn thể lý để phán đoán về bản ngã là tiêu chuẩn tự nhiên phải dựa vào.

BẢN NGÃ VÀ SỰ TỒN TẠI SAU KHI CHẾT

Bây giờ chúng ta quay trở lại vấn đề tồn tại sau khi chết. Chúng ta đã xét có thể có những ý nghĩa gì trong khái niệm về sự tồn tại xuyên qua thời gian của một người không có thân xác và khái niệm về một người đặc thù nào đó không có thân xác trong tương lai sẽ được đồng hoá với một người trong chúng ta trong thế giới này bây giờ. Chúng ta cũng có thể hỏi lý thuyết về sự phục sinh thân xác có thể tới mức nào gỡ chúng ta khỏi những khó khăn mà lý thuyết về sự tồn tại không thân xác gặp phải.

Nếu sự tồn tại liên tục của thân xác là một điều kiện cần cho sự tồn tại của một bản ngã qua thời gian, thì chúng ta không thể nào có một khái niệm rõ ràng về sự tồn tại liên tục của một người qua thời gian mà không có một thân xác hay về bản ngã của một người như thế với một người có thân xác trước kia. Các suy tư trên kia về khái niệm bản ngã cá nhân để lại cho chúng ta hai kết quả: thứ nhất, hiểu bản ngã cá nhân mà chỉ dựa trên trí nhớ mà thôi là điều không thể được; và thứ hai, khi chúng ta xét trường hợp những con người bằng xương bằng thịt, hình như không có chọn lựa nào khác ngoài việc kết luận rằng sự tồn tại liên tục của thân xác là một điều kiện cần của bản ngã cá nhân...

Chúng ta lý luận thế nào đối với lý thuyết về sự phục sinh thân xác? Cho rằng chúng ta đang nói về sự tồn tại tương lai của những con người có thân xác, khái niệm về sự tồn tại xuyên qua thời gian của họ trong trạng thái tương lai xem ra không gặp khó khăn lô gích nào. Nhưng còn sự đồng nhất của họ với chính chúng ta thì sao? Có thể quan niệm được rằng có thể có một sự tồn tại trong tương lai, ở đó có rất nhiều người, mỗi người giống với một người chúng ta trong thế giới này và biết rất rõ về quá khứ của chúng ta. Và nếu thế giới đó có thực trong tương lai, chúng ta sẽ không có trong đó. Điều gì có thể làm nó là một thế giới có chúng ta trong đó, thay vì một thế giới với những bản sao của chúng ta trong đó chứ không phải chính chúng ta? Trừ khi chúng ta có thể trả lời rõ ràng cho câu hỏi này, xem ra không thể nói gì chắc chắn rằng những con người tương lai này có phải là chúng ta hay không... . Vì vậy, lý thuyết về sự phục sinh thân xác cũng không tránh được các khó khăn giống như trong lý

thuyết về sự tồn tại không có thân xác, lý do đơn giản là vì nó phải chứng minh chính các điều mà nó giả thiết.

Lý luận trên đây không chứng tỏ rằng lý thuyết về sự phục sinh thân xác là vô lý giống như lý thuyết về sự tồn tại không thân xác sau khi chết. Thực ra, nó chứng tỏ rằng lý thuyết về sự phục sinh thân xác chỉ là một cách luẩn quẩn để mô tả một tập hợp các hoàn cảnh có thể cũng được mô tả tốt bằng một kiểu khác. Nhưng sự khác biệt giữa hai cách mô tả này là quan trọng. Vì nó cũng nhắm tới cùng câu hỏi nguyên thuỷ-đó là, chúng ta có tồn tại sau khi chết không? Nó là một câu hỏi mà lý thuyết này cung cấp một câu trả lời, nhưng là câu trả lời có vẻ không có lý do thuyết phục, mặc dù những hoàn cảnh mà lý thuyết này xét đến là rất hợp lý.

Do đó, niềm tin vào sự tồn tại sau khi chết, ít là theo lý thuyết này, không gặp phải những khó khăn lô gích không thể khắc phục. Nhưng xem ra không thể mô tả một khung cảnh tương lai để chứng tỏ điều đó đúng một cách không mơ hồ.

CÂU HỎI ÔN TẬP VÀ THẢO LUẬN

1. Theo Plato, tại sao không thể có một hồn chết?
2. Giải thích lý luận của Plato rằng hồn không chỉ bất tử mà còn *bất diệt*.
3. Theo quan điểm Penelhum, tại sao vấn đề bất tử đòi hỏi một thảo luận về bán ngã cá nhân?
4. Theo Penelhum, tại sao lý thuyết về sự phục sinh thân xác "không tránh được những khó khăn mà lý thuyết về sự tồn tại không thân xác gặp phải"?
5. Theo quan điểm bạn, sự bất tử của con người có đòi hỏi một sự tồn tại liên tục của thân xác từ cuộc sống này sang cuộc sống mai sau không?

Adam và Eve trong Vườn Địa Đàng, *tranh của Thomas Stothrd (1775-1834).*

PHẦN NĂM

TỰ DO CHỌN LỰA

Một phân tích khoa học về hành vi cư xử, theo tôi nghĩ, phải giả thiết rằng hành vi cư xử của một người được kiểm soát bởi lịch sử di truyền và môi trường của người ấy hơn là bởi chính người ấy như một tác nhân khởi xướng và sáng tạo.

- B. F. Skinner

Có vẻ như chúng ta có kinh nghiệm hiển nhiên rằng một số điều chúng ta làm là kết quả do chính chúng ta chọn. Dù là một hành vi nhỏ nhoi như chúng ta sẽ dọn gì cho bữa ăn sáng (hay chúng ta *có* ăn sáng *hay không*) hay là một hành vi quan trọng như phải theo nghề gì, chúng ta cảm thấy trong những trường hợp như thế, chính chúng ta là người quyết định mình sẽ làm gì, và cả khi chúng ta chọn một điều thay vì một điều khác, chúng ta có thể đã có một chọn lựa khác nếu muốn. Chúng ta sẵn sàng nhìn nhận rằng các chọn lựa của chúng ta *chịu ảnh hưởng* bởi các yếu tố bên ngoài (dọn bữa sáng thế nào cho dễ, các nghề nào có triển vọng dễ kiếm việc hơn) và các yếu tố bên trong (các món ăn gì của bữa sáng trong quá khứ làm tôi thoả mãn, tôi có nghĩ mình sẽ vui trong một nghề nào đó không), nhưng các chọn lựa của chúng ta có vẻ như không hoàn toàn được *quyết định* bởi các yếu tố ấy. Chúng ta nghĩ có vẻ rõ ràng là, nếu muốn, chúng ta có thể dọn một bữa ăn sáng thật thịnh soạn, hay theo đuổi một nghề với ít triển vọng kiếm được việc làm hay thăng tiến.

Trong truyền thống triết học phương Tây, khả năng chọn lựa của con người được gọi là "ý chí tự do." Tuy nhiên, thuật ngữ này có vẻ tự động bao gồm lời khẳng định đáng tranh cãi là có một cái gì đó nơi chúng ta gọi là ý chí, và ý chí là cái gì tự do và chọn lựa. Nhưng cũng có thể là các chọn lựa không phải do ý chí hay một *phần* nào khác của một con người làm ra, mà là do con người *toàn diện*. Do đó, thuật ngữ "tự do chọn lựa" mang tính trung lập hơn là "ý chí tự do," và Phần Năm của sách này được mang tựa đề theo nghĩa đó.

Nhiều nhà triết học đã coi tự do chọn lựa như một khả năng phân biệt con người với mọi tạo vật khác. Cây cỏ không tự quyết định việc chúng sẽ lớn lên hay phản ứng với các thay đổi trong môi trường như thế nào; các hoạt động của chúng hoàn toàn được lập trình trong các gen của chúng. Động vật là những sinh vật phức tạp hơn thực vật, nhưng các hoạt động của chúng hình như được quyết định bởi các bản năng và các kinh nghiệm quá khứ của chúng. Chỉ có con người mới có khả năng suy nghĩ về các khả năng chọn lựa và tự quyết định mình sẽ chọn một tình huống nào.

Một yếu tố đi đôi với tự do chọn lựa là trách nhiệm đạo đức. Nếu tôi chọn phạm một trọng tội nào, thì tôi chịu trách nhiệm về hành vi của mình và có thể bị

xã hội trừng phạt một cách hợp pháp. Hơn nữa, nếu tôi cảm thấy có lỗi vì điều mình đã làm, đó là vì tôi cảm thấy mình có trách nhiệm trong việc phạm tội và tin rằng mình đã có thể *không* phạm điều đó nếu tôi đã chọn như thế. Về mặt tích cực, nếu xã hội khen tôi vì đã làm một hành động quảng đại nào đó, chính là vì xã hội giả thiết rằng tôi đã làm hành động đó do tôi tự do chọn; và nếu hành động quảng đại đó làm tôi hài lòng với chính mình, chính là vì tôi tin rằng tôi đã chọn làm hành động đó một cách tự do. Các loài vật, giống như con người, cũng làm các hành động có những kết quả tốt và xấu, nhưng chúng ta không coi loài vật là những tác nhân đạo đức, vì chúng ta không coi các hành động của chúng là xuất phát từ sự chọn lựa tự do.

Một số nhà triết học và một số nhà nghiên cứu trong các lãnh vực khác chấp nhận tự do chọn lựa và trách nhiệm đạo đức như những sự kiện cơ bản về bản tính con người, trong khi các người khác trong các lãnh vực này lại cho rằng các kinh nghiệm của chúng ta về tự do và trách nhiệm chỉ là ảo tưởng. Các nhà tư tưởng thuộc nhóm thứ hai này lý luận rằng mặc dù chúng ta có thể *nghĩ* rằng mình có tự do chọn lựa và chịu trách nhiệm về hành động của mình, thực ra chúng ta chẳng tự do hay trách nhiệm gì hơn loài vật hay cây cỏ. Họ chủ yếu kết luận dựa trên cơ sở các lời tuyên bố rằng chúng ta là một phần của thế giới tự nhiên và mọi sự kiện trong thế giới tự nhiên đều là kết quả tất yếu của các nguyên nhân đi trước. Nếu các tiền đề này đúng, hậu quả sẽ là mọi hành động của con người đều là kết quả tất yếu của các nguyên nhân đi trước. Cũng như một cơn bão sấm sét tất yếu xảy ra nếu một số điều kiện khí quyển xảy ra, và cũng như một con chó tất yếu sẽ sủa nếu một số điều kiện môi trường xảy ra, thì con người cũng tất yếu hành động một cách nào đó nếu một số điều kiện nào đó xảy ra. Các điều kiện quyết định hành động con người được coi chủ yếu như một sự phối hợp của tính di truyền, kinh nghiệm có trước, và ở trong một tình huống nhất định nào đó. Khi có một số điều kiện nhất định, tôi *phải* hành động theo một cách nhất định nào đó; các điều kiện là các nguyên nhân đi trước và hành động của tôi là hậu quả tất yếu theo sau.

Lý thuyết cho rằng chúng ta có chọn lựa tự do và một số hành động của chúng ta không hoàn toàn bị quyết định bởi các nguyên nhân đi trước, được gọi là *thuyết tự do* (tiếng Anh là *libertarianism*, do tiếng La Tinh *libertas*, có nghĩa là "tự do"). Lý thuyết cho rằng chúng ta không có chọn lựa tự do vì mọi hành động của chúng ta bị quyết định hoàn toàn bởi các nguyên nhân đi trước thì được gọi là *thuyết tất định*. (Câu trích dẫn của nhà tâm lý học B. F. Skinner ở đầu phần nhập đề này diễn tả một cách ngắn gọn một kiểu của thuyết tất định.) Mặc dù thuyết tất định và thuyết tự do có vẻ như loại trừ lẫn nhau, một số nhà triết học cho rằng cả hai đều đúng. Theo *thuyết phù hợp* (*compatibilism*), mọi hành động của chúng ta bị quyết định bởi các nguyên nhân đi trước, nhưng các hành động phát sinh từ một số *loại* nguyên nhân thì cũng tự do.

CÁC YẾU TỐ CỦA SỰ TỰ DO CHỌN LỰA

Tự do chọn lựa

Lập trường tiêu biểu của người theo thuyết tự do dựa trên hai cơ sở sau: kinh nghiệm về tự do và ước muốn duy trì trách nhiệm đạo đức. Tất cả chúng ta đều kinh nghiệm được cảm giác rằng một số hành động mà chúng ta làm là kết quả của sự chọn lựa tự do của chúng ta, và nếu muốn, chúng ta đã có thể chọn làm cách khác. Trong những

hành động như thế, chúng ta có thể cảm thấy *chịu ảnh hưởng* bởi các khuynh hướng bẩm sinh và bởi môi trường của chúng ta nhưng chúng ta không cảm thấy bị quyết định bởi chúng. Hơn nữa, chúng ta đôi khi *suy tính* về việc mình sẽ làm gì: chúng ta nghĩ đến các chọn lựa, cân nhắc hơn thiệt, có thể hỏi ý kiến người khác, v.v... Nếu không có chọn lựa tự do, thì sự suy tính là vô nghĩa, và các người theo thuyết tự do lý luận rằng, chúng ta sẽ không bận tâm suy tính nếu quyền quyết định không lệ thuộc chúng ta. Người theo thuyết tự do cũng lý luận rằng, trong nhiều trường hợp chúng ta có trách nhiệm đạo đức về hành động của mình, và nếu chúng ta không có sự chọn lựa tự do, chúng ta cũng không có trách nhiệm đạo đức về bất kỳ điều gì chúng ta làm, dù tốt hay xấu. Nếu một thanh niên đánh cướp ngân hàng nhưng *buộc phải* làm vậy vì tính di truyền và môi trường của người ấy và không được tự do để *không* phạm tội, thì xem ra người ấy không chịu trách nhiệm về hành động của mình. Và xã hội sẽ là bất công nếu trách mắng hay trừng phạt người ấy vì một việc mà người ấy không thể tránh không làm. Có thể áp dụng cùng lối lý luận như thế đối với các hành động tốt. Nếu một người phụ nữ dâng hiến cả cuộc đời bà để cứu giúp những người bất hạnh nhưng bà không có chọn lựa nào khác ngoài việc hành động như thế, thì bà cũng không có trách nhiệm gì trong những hành động tốt lành này của bà. Và sẽ là điều vô nghĩa khi người ta khen ngợi hay thưởng công cho bà, bởi vì bà không được tự do để *không* giúp đỡ người bất hạnh. Những người theo thuyết tự do lý luận rằng chúng ta có kinh nghiệm bản thân rằng chúng ta chịu trách nhiệm về một số việc chúng ta làm. Họ còn lý luận rằng sự hiểu biết của chúng ta về trách nhiệm đạo đức lý giải cho cảm giác hài lòng mà chúng ta có thể cảm thấy khi làm một hành động tốt, và cảm giác có lỗi khi chúng ta làm một hành động xấu.

Không có tự do chọn lựa

Như ta đã thấy, các nhà triết học theo thuyết tất định cho rằng mọi sự kiện xảy ra trong thế giới tự nhiên đều là kết quả tất yếu của các điều kiện đi trước các sự kiện ấy, và vì thế bất cứ điều gì *thực sự* xảy ra đều *buộc phải* xảy ra. Vì con người là một phần của thế giới tự nhiên, các hành động của chúng ta đều bị chi phối bởi luật tất định. Chúng ta có thể *nghĩ* rằng mình tự do, nhưng đó chỉ là một ảo tưởng. Những người theo thuyết tự do có thể có lý khi nói rằng, khi chúng ta suy tính một việc gì, chúng ta giả thiết mình hoàn toàn tự do trong việc đó, nhưng giả thiết ấy là sai lầm. Tương tự, có thể đúng là việc qui trách nhiệm đạo đức cho ai là giả thiết rằng người ấy tự do, nhưng giả thiết này cũng sai lầm. Thuyết tất định có thể lý giải các sự kiện về việc suy tính và qui gán trách nhiệm đạo đức bằng cách nói rằng các hành vi này *tự chúng* có tính tất định.

Thuyết tất định có những hình thức khác nhau, tuỳ việc người ta coi cái gì là nhân tố chính khiến chúng ta hành động một cách nhất định nào đó. Các hình thức thông thường nhất tập trung vào yếu tố môi trường, di truyền, tâm lý, hay Thượng Đế. *Thuyết tất định môi trường* nhấn mạnh các ảnh hưởng tích cực và tiêu cực của môi trường trong việc hình thành cách cư xử của chúng ta. *Thuyết tất định di truyền* nhấn mạnh vai trò của yếu tố di truyền. *Thuyết tất định tâm lý* lý luận rằng, cách cư xử của chúng ta bắt nguồn từ các trạng thái tâm lý bên trong chúng ta, chúng vượt ra ngoài sự kiểm soát của chúng ta. Hình thức tất định này có những sắc thái khác nhau, tuỳ theo mỗi lý thuyết tâm lý học được chấp nhận. *Thuyết tất định thần học* dựa

vào Thượng Đế để phủ nhận tự do chọn lựa. Ví dụ, người ta có thể lý luận rằng, Thượng Đế có ý định rằng trong bất cứ hoàn cảnh nhất định nào, chúng ta đều hành động một cách nhất định nào đó, và chúng ta không tự do bởi vì chúng ta không thể đi ngược lại ý muốn của Thượng Đế.

Các hành động tự do có nguyên nhân

Theo thuyết phù hợp, chúng ta không buộc phải chọn lựa giữa lập trường tin tưởng có tự do chọn lựa và lập trường chấp nhận nguyên tắc khoa học, rằng mọi sự kiện, kể cả hành động của con người, đều là kết quả tất yếu của các nguyên nhân đi trước. Những người theo thuyết phù hợp cho rằng sự chọn lựa tự do và sự tất định nhân quả của các hành vi con người không loại trừ nhau nhưng phù hợp với nhau. Mọi hành động của con người đều có các nguyên nhân tác động, và một hành động là tự do hay không thì tuỳ vào *loại* nguyên nhân của hành động ấy. Các nhà triết học theo thuyết phù hợp chủ trương rằng hành động nào phát xuất từ một nguyên nhân tâm lý nội tại (ví dụ, một ước muốn hay ý định) là hành động tự do, còn hành động nào phát xuất từ một nguyên nhân ngoại tại (ví dụ, một người bị cưỡng ép thể lý để làm một việc gì, hay đe doạ sẽ làm hại tôi nếu tôi không hành động theo lời họ) là hành động không tự do.

Các cố gắng hoà giải kinh nghiệm về chọn lựa tự do với tính tất yếu của các sự kiện tự nhiên không chỉ có trong tư tưởng phương Tây. Ấn Giáo là một truyền thống của châu Á đề cập tới vấn đề này. Ấn Giáo đề nghị một kiểu thuyết phù hợp tương tự nhưng không giống hệt thuyết phù hợp của phương Tây. Theo luật nghiệp chướng (*karma*) của Ấn Giáo, trạng thái hiện tại của một người là kết quả tất yếu của các hành động tốt hay xấu trước kia của người ấy trong kiếp sống này hay kiếp sống trước (thuyết luân hồi là một lý thuyết cơ bản của Ấn Giáo). Tuy nhiên, vẫn có sự tự do chọn lựa bởi vì sự tất định hoàn toàn về trạng thái hiện tại của chúng ta thì phù hợp với khả năng chúng ta làm các chọn lựa tự do trong trạng thái ấy.

ĐẠI Ý CÁC CHƯƠNG

Chương 15. Thuyết Tự do

William James giải thích trong tiểu luận "Vấn Đề Nan Giải của Thuyết Tất Định" rằng trong khi cả thuyết tất định lẫn thuyết vô định (bao gồm thuyết tự do) đều không thể chứng minh theo khoa học, ông thấy thuyết vô định dễ chấp nhận hơn vì nó có thể giải thích một cách thoả đáng hơn "các phán đoán về sự hối hận." Trong cuốn *Siêu hình học* của mình, nhà triết học hiện đại Mỹ Richard Taylor bênh vực một kiểu thuyết tự do mà ông gọi là "thuyết tác động," theo đó con người là những "tác nhân," một loại thực thể nhân quả độc đáo.

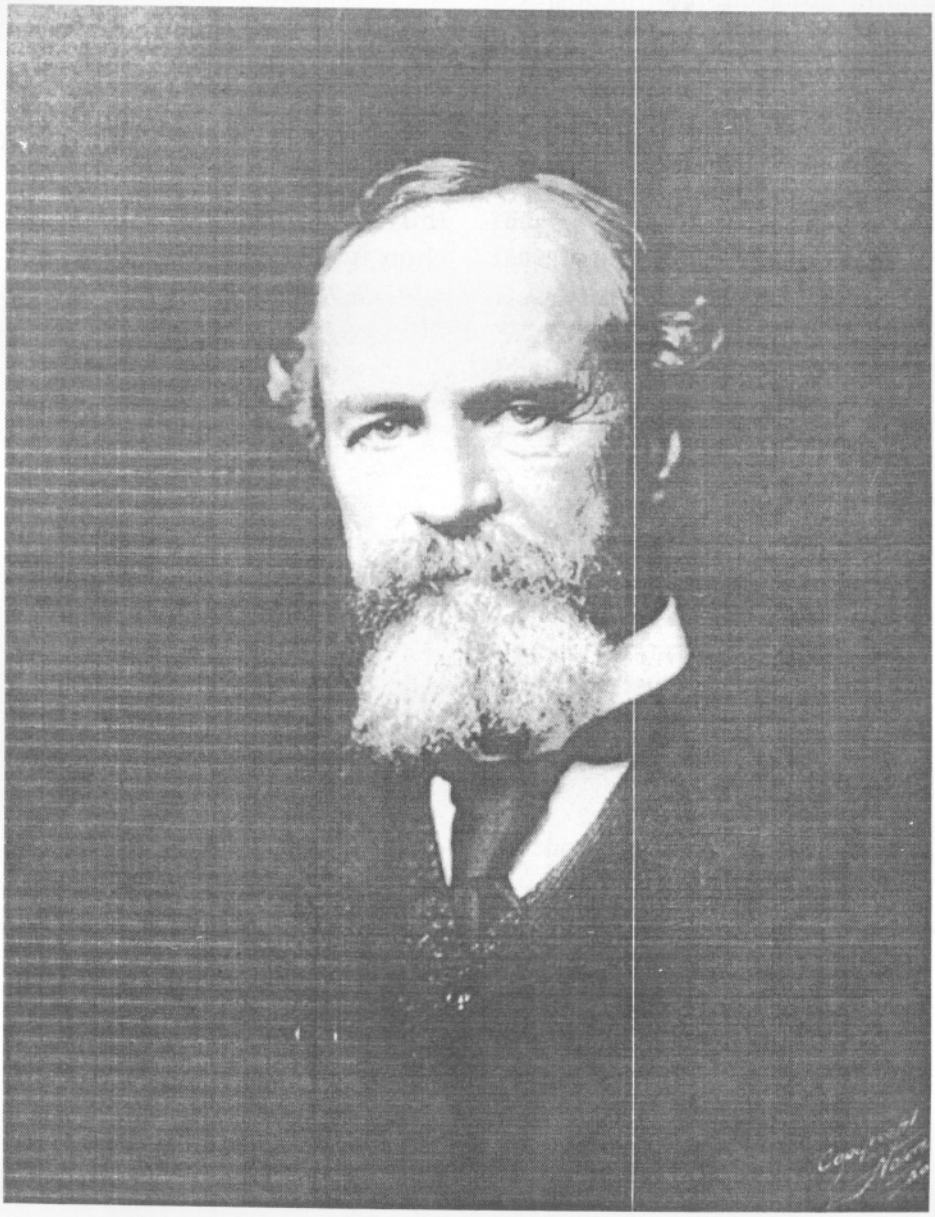
Chương 16. Thuyết Tất định

Trong bài viết nhan đề "Ý nghĩa và Ý Chí Tự Do," nhà triết học hiện đại Mỹ John Hospers, bênh vực một kiểu thuyết tất định tâm lý dựa trên lý thuyết của khoa tâm phân học. Theo ông, mọi hành động của chúng ta đều phát xuất từ các động cơ vô thức vượt ra ngoài tầm kiểm soát của chúng ta. Một nhà tâm lý học Mỹ của thế kỷ XX, B. F. Skinner, trình bày trong tiểu thuyết của ông nhan đề *Walden Two* một lý thuyết về sự tất định tâm lý. Skinner cho rằng cách cư xử của chúng ta bị tác động một phần bởi yếu tố di truyền nhưng chủ yếu bởi các ảnh hưởng tích cực và tiêu cực của môi trường khiến cho các hành vi cư xử của chúng ta trở nên mạnh hơn.

Chương 17. Thuyết Phù hợp

Chương này trình bày hai kiểu thuyết phù hợp. Walter Stace, một nhà triết

học gốc Anh của thế kỷ XX, trong *Religion and the Modern Mind* cho rằng, trong khi mọi hành động của con người đều bị tất định theo luật nhân quả, chúng là tự do nếu chúng được tạo ra bởi các trạng thái tâm lý của người hành động. Các nhà triết học phương Tây không phải những người duy nhất đề cập tới vấn đề tự do chọn lựa, cũng không phải những người duy nhất đề nghị thuyết phù hợp. Trong tác phẩm *Indian Philosophy*, nhà triết học Ấn Độ của thế kỷ XX Sarvepalli Radhakrishnan giải thích về lý thuyết nghiệp chướng của Ấn Giáo, theo đó trạng thái hiện tại của mỗi người là kết quả tất yếu của các hành động của người ấy trong kiếp sống này và kiếp sống trước, và vì thế lý thuyết này phù hợp với một sự tự do chọn lựa có giới hạn.



William James

Chương 15

THUYẾT TỰ DO

James, Taylor

JAMES

Tiểu sử William James, xem trang 134

James trình bày vấn đề của thuyết tất định và tự do chọn lựa trong tiểu luận "Vấn Đề Nan Giải của Thuyết Tất Định," gốc là một bài giảng cho sinh viên ở Phân khoa Thần học của Harvard năm 1884. *Thuyết Tất định*, James cắt nghĩa, là học thuyết cho rằng tất cả những gì sẽ xảy ra trong tương lai đều đã được định trước hoàn toàn bởi cách mà các sự việc đang xảy ra bây giờ: "Các phần đã định sẵn của vũ trụ vạch ra và ấn định một cách tuyệt đối các phần khác phải như thế nào." Một khả thể mà không bao giờ được thể hiện thì sẽ không bao giờ có cơ may trở thành hiện thực; nó thực sự không phải là khả thể gì cả. Mọi khả thể đã xảy ra đều *buộc phải* xảy ra. *Thuyết vô định*, ngược lại, cho rằng có những khả thể thực sự: Vũ trụ mở ngỏ cho một số sự kiện linh động, khiến cho có nhiều hơn một sự kiện có thể xảy ra trong một hoàn cảnh nhất định nào đó. Những điều đã xảy ra không buộc phải xảy ra; một điều gì khác có thể đã xảy ra thay vì điều đó.

Thuyết vô định theo định nghĩa của James là một lý thuyết bao gồm thuyết tự do, vì trong số các khả thể trong vũ trụ, mà có thể đã có trong quá khứ thì bao gồm cả các hành động mà người ta đã có thể chọn lựa một cách tự do mặc dù trong thực tế họ đã không chọn như thế, và trong số các khả thể có trong tương lai cũng bao gồm các quyết định do chúng ta thực sự chọn lựa.

CÁC GIẢ ĐỊNH CỦA LÝ TRÍ

James giải thích rằng cả thuyết tất định lẫn thuyết vô định đều không thể chứng minh bằng khoa học, vì khoa học dựa vào các kết luận của nó trên những gì đã thực sự xảy ra, và những gì đã thực sự xảy ra thì không nói cho chúng ta biết liệu một điều gì khác *có thể đã* xảy ra thay vì điều đó không, hay liệu còn có thêm nhiều sự việc khác sẽ có thể xảy ra trong tương lai hay không. "Chỉ các sự kiện là có thể được chứng minh bởi các sự kiện khác. Với những điều chỉ là những khả thể chứ không phải sự kiện, thì các sự kiện không liên quan gì đến chúng. Nếu chúng ta không có chứng cớ nào khác hơn là chứng cớ của các sự kiện hiện có, vấn đề khả thể mãi mãi phải là một điều bí ẩn không bao giờ có thể được sáng tỏ." James cho rằng việc chúng ta chọn chấp nhận thuyết tất định hay thuyết vô định sẽ không dựa trên khoa học, nhưng dựa trên "giả định của lý trí" chúng ta—đó là chúng ta chấp nhận giả định rằng thế giới là hợp lý hơn nếu nó được cai quản bởi sự tất yếu, hay giả định rằng thế giới sẽ hợp lý hơn nếu nó chứa nhiều khả thể khác nhau.

PHÁN ĐOÁN VỀ SỰ HỐI TIẾC

James sử dụng thuật ngữ "phán đoán của sự hối tiếc" để chỉ về niềm ao ước

rằng một điều gì đó trong vũ trụ đã có thể là khác đi. Ông nêu ví dụ về một vụ giết người tàn bạo vừa xảy ra ở Brockton, Massachusetts. Khi nghe về trọng tội này, đa số chúng ta đều ước rằng nó đã không xảy ra và coi nó là một điều xấu. Theo thuyết tất định, vụ giết người đã được tiền định từ vĩnh cửu và không sự kiện nào khác có thể phù hợp với cấu trúc của vũ trụ. Người theo thuyết tất định có phán đoán này thì bi quan, vì họ cho rằng một điều *lẽ ra không được* xảy ra nhưng đã *phải* xảy ra; vũ trụ được nhìn như "một cơ thể mà cấu trúc của nó bị nhiễm một vết nhơ không thể tẩy xoá, một khuyết điểm không thể sửa chữa."

Để tránh sự bi quan nhưng vẫn hợp lý, các nhà tất định phải từ bỏ mọi phán đoán của sự hối tiếc. Nhưng dù họ làm thế, họ vẫn bị mắc kẹt trong một tình huống nan giải, vì họ sẽ phải đánh giá các phán đoán của những người khác về sự hối hận là xấu—và vì các phán đoán này phải xảy ra, nên vũ trụ vẫn còn là xấu xa. Sở dĩ có chủ nghĩa bi quan tất định là vì thế giới tỏ ra là "một nơi mà tội lỗi hay sai lầm là một phần cần thiết." Cách duy nhất để giữ lại phán đoán về sự hối tiếc và tránh bi quan là chấp nhận giả định của lý trí cho phép có những khả thể và sự chọn lựa tự do trong vũ trụ.

BÀI ĐỌC
Vấn Đề Nan Giải của Thuyết Tất Định
William James

Thuyết tất định nói lên điều gì? Nó nói rằng các phần đã định sẵn của vũ trụ vạch ra và ấn định một cách tuyệt đối các phần khác phải như thế nào. Tương lai không có khả năng mập mờ nào ẩn giấu trong lòng nó: phần mà ta gọi là hiện tại thì hoà hợp với một toàn thể duy nhất. Mọi sự thêm thắt trong tương lai, khác với cái toàn thể đã có từ vĩnh cửu đều không thể xảy ra. Toàn thể ở trong mỗi phần và mọi phần, và đúc nó với phần còn lại để trở thành một thể duy nhất tuyệt đối, một khối sắt, trong đó không thể có sự hàm hồ hay bóng dáng của sự sai trệch.

> *Bằng cục đất sét đầu tiên họ đã nặn con người cuối cùng*
>
> *Và cho mùa gặt cuối cùng hạt giống đã được gieo*
>
> *Và buổi sáng tạo dựng đầu tiên đã viết*
>
> *Cái mà bình minh cuối cùng sẽ đọc.*

Thuyết vô định, ngược lại, cho rằng các phần có một mức độ tác động khá lỏng lẻo trên nhau, khiến cho một vật biến đổi sẽ không tất yếu xác định các vật khác sẽ như thế nào. Nó nhìn nhận rằng, có thể có những khả thể dư thừa trong hiện thực, và những sự vật mà chúng ta chưa biết đến có thể tự nó là hàm hồ trong thực tế. Trong hai chọn lựa tương lai mà chúng ta quan niệm, cả hai đều có thể hiện thực bây giờ: và một trong hai chỉ không thể hiện thực vào chính lúc mà sự chọn lựa kia loại bỏ nó bằng cách trở thành hiện thực. Như thế thuyết vô định phủ nhận việc thế giới là một thể duy nhất tuyệt đối hiện thực. Nó nói rằng có một sự đa nguyên cơ bản trong thế giới; và khi nói thế, nó củng cố quan điểm thông thường của chúng ta về sự vật. Theo quan điểm này, các hiện thể có vẻ trôi nổi trên một mặt biển các khả thể mà chúng được chọn lựa ra từ đó; và theo thuyết vô định, các khả thể như thế tồn tại *ở đâu đó*, và là thành phần của sự thật.

Ngược lại, thuyết tất định nói chúng không tồn tại *ở đâu cả*, và chỉ có hai phạm trù hiện thực duy nhất, một mặt là sự tất yếu, và một mặt là sự không thể. Theo thuyết tất định, các khả thể nào không trở thành hiện thực thì chỉ là các ảo tưởng thuần tuý: chúng hoàn toàn không bao giờ là các khả thể. Không có sự vật nào là mơ hồ trong vũ trụ quanh chúng ta, tất cả những gì đã, đang, hoặc sẽ tồn tại trong vũ trụ đều đã tồn tại một cách tiềm tàng ở đó từ vĩnh cửu.

Đám mây mờ của các khả thể mà trí óc chúng ta nghĩ về khối vật hiện thực này chỉ là một đám mây lừa bịp, mà tên gọi thích hợp cho chúng là "những điều không thể có."

Chúng ta sẽ thấy đây là một vấn đề hoàn toàn sâu sắc, mà không thuật ngữ khôn khéo nào có thể làm lu mờ hay loại bỏ nó được. Chân lý *phải* ở phía này hay phía kia, và khi nó ở về phía này, nó làm cho phía kia là sai.

Vấn đề chủ yếu liên quan đến sự tồn tại của các khả thể, theo nghĩa hẹp của thuật ngữ, nghĩa là những vật có thể có nhưng không tất yếu phải có. Cả hai phía đều nhìn nhận có sự tồn tại của ý muốn. Người theo thuyết vô định nói, có thể đã có một ước muốn khác thay vì ước muốn hiện có; còn người theo thuyết tất định quả quyết không thể có cái gì khác thay vào chỗ của nó. Vậy, chúng ta có thể nhờ khoa học để chứng minh cho chúng ta khẳng định nào trong hai khẳng định trái ngược nhau trên đây là đúng không? Khoa học cho rằng nó không rút ra kết luận nào ngoài những gì dựa trên sự kiện, những gì đã thực sự xảy ra; nhưng liệu có sự kiện nào dã xảy ra có thể cho chúng ta biết chắc rằng một sự kiện khác đã có thể hay không thể xảy ra thay vì sự kiện đó không? Chỉ các sự kiện có thể được chứng minh bởi các sự kiện khác. Với những vật chỉ là khả thể chứ không phải sự kiện, thì các sự kiện chẳng liên quan gì. Nếu chúng ta không có chứng cớ nào khác hơn chứng cớ của các sự kiện hiện thực, vấn đề khả thể sẽ phải là một mầu nhiệm không bao giờ có thể được sáng tỏ.

Và sự thật là trong thực tế, các sự kiện chẳng liên quan gì tới việc quyết định chúng ta là người thuộc phái tất định hay vô định. Chắc hẳn, chúng ta thường trích dẫn vô số các sự kiện cách này hay cách khác; và nếu chúng ta là người thuộc phái tất định, chúng ta sẽ nói rằng chúng ta có thể đoán trước về hành vi của một người khác một cách không thể sai lầm; còn nếu chúng ta thuộc phái vô định, chúng ta nhấn mạnh sự kiện rằng, vì chúng ta không thể đoán trước về hành vi của một người khác, nên đời sống là một cuộc chơi đầy lo lắng và may rủi. Nhưng ai cũng có thể thấy được sự khiếm khuyết của cái mà cả hai phía đều cho là chứng cớ khách quan. Vậy cái lấp đầy hố ngăn cách trong trí khôn chúng ta là một cái gì không phải khách quan, không phải ngoại tại. Cái chia rẽ chúng ta thành những con người của *khả thể* và những con người *chống khả thể* là những niềm tin hay giả định-những giả định của lý trí. Với người này thế giới có vẻ hợp lý với các khả thể trong đó; trong khi với người kia, thế giới sẽ hợp lý hơn nếu loại bỏ các khả thể. Và khi chúng ta nói tới việc phải chấp nhận chứng cớ, điều làm chúng ta thành những người nhất nguyên hay đa nguyên, tất định hay vô định, tự bản chất luôn luôn là một thứ tình cảm nào giống như thế này.

Cơ sở của tình cảm tất định là sự ác cảm đối với ý tưởng về sự ngẫu nhiên. Ngay khi chúng ta bắt đầu nói về vô định với các bạn bè, chúng ta thấy nhiều người sẽ lắc đầu. Khái niệm về các khả thể, họ nói, sự nhìn nhận rằng có bất kỳ khả thể nào có thể xảy ra, chỉ là một tên gọi quanh co của sự ngẫu nhiên; và ngẫu nhiên là khái niệm mà không trí khôn lành mạnh nào có thể chấp nhận trong thế giới này, dù chỉ trong chốc lát. Ngẫu nhiên là gì, họ hỏi, nếu không phải là sự vô lý trắng trợn và điên rồ, sự phủ nhận tính khả tri và qui luật?

Những nhận xét loại này có thể là dấu chấm hết cho mọi thảo luận. Nhưng tôi đã nói với bạn rằng tôi muốn giữ lại và sử dụng từ "ngẫu nhiên" này. Vì thế, chúng ta hãy phân tích xem nó thực sự có nghĩa là gì, và xem liệu nó có phải cái gì đáng sợ như thế đối với chúng ta hay không.

Vì đây là điểm tế nhị nhất của cả bài này, và đồng thời là điểm bản lề cho tất cả phần còn lại, nên tôi xin các bạn hãy chú ý đặc biệt đến nó. Điều tôi nói là nó không cho chúng ta biết một vật tự bản chất có thể là như thế nào để gọi nó là "ngẫu nhiên." Nó có thể là một điều tốt, nó có thể là một điều xấu. Tất cả những gì bạn hiểu về "ngẫu nhiên" chỉ là nó không phải cái gì bảo đảm, là nó có thể khác đi...

Chúng ta đã thấy tất định nghĩa là gì; chúng ta đã thấy vô định có thể được mô tả thích đáng là sự ngẫu nhiên; và chúng ta đã thấy rằng ngẫu nhiên chỉ có nghĩa là một sự kiện phủ định rằng không có phần nào trong vũ trụ này, dù lớn đến đâu, có thể kiểm soát định mệnh của toàn thể. Nhưng mặc dù trong khi thảo luận về từ "ngẫu nhiên," có thể có lúc tôi có vẻ như biện minh cho sự tồn tại hiện thực của nó, nhưng tôi chưa có ý làm điều đó vội. Chúng ta vẫn chưa khẳng định liệu thế giới này có phải một thế giới ngẫu nhiên hay không; cùng lắm chúng ta chỉ mới nói rằng có vẻ là như thế. Và bây giờ tôi lặp lại điều tôi đã nói ngay từ đầu, đó là trên quan điểm thuần tuý lý thuyết, vấn đề này không thể giải quyết. Đào sâu ý nghĩa lý thuyết của sự khác biệt giữa một thế giới của các sự ngẫu nhiên và một thế giới tất định là điều tối đa tôi hi vọng có thể làm được; và bây giờ tôi có thể bắt đầu làm điều đó, sau một chuỗi dọn đường đầy tẻ nhạt.

Trước hết, tôi muốn chỉ cho bạn biết khái niệm về thế giới tất định bao hàm những hệ luỵ gì. Những hệ luỵ tôi mời gọi bạn chú ý đều gắn liền với sự kiện rằng thế giới này là một thế giới trong đó chúng ta không ngừng phải làm cái mà tôi sẽ gọi là các phán đoán của sự hối tiếc. Chưa đầy một giờ qua chúng ta không muốn rằng một điều gì đó đã có thể là khác đi... Ngay cả trên quan điểm các mục đích riêng của chúng ta, chúng ta có lẽ đã làm hỏng việc tái tạo lại vũ trụ này. Còn biết bao điều khác nữa chúng ta không thể thấy trên quan điểm mục đích của chúng ta! Vì thế, những người khôn ngoan hối tiếc đến bao lâu có thể. Nhưng vẫn còn một số sự hối tiếc rất dai dẳng và khó dập tắt- chẳng hạn, hối tiếc vì những hành vi tàn bạo hay phản bội, dù do người khác hay do chính chúng ta gây ra. Khó có ai có thể *hoàn toàn* lạc quan sau khi đọc lời thú tội của kẻ sát nhân ở Brockton ngày hôm kia: để khử trừ người vợ luôn luôn làm hắn nhàm chán, hắn đã dụ vợ đến một nơi vắng, bắn bốn phát vào cô, và rồi, sau khi cô nằm trên mặt đất và nói với hắn, "Anh không làm việc này một cách cố tình, phải không anh?" hắn đáp, "Không, anh không cố tình," đồng thời nâng một tảng đá lên và đập nát sọ cô ta. Một sự kiện như thế, với bản án nhẹ và sự thoả mãn của tù nhân, là một cánh đồng làm nảy sinh những hối tiếc mà chúng ta không cần bàn thêm chi tiết. Chúng ta cảm thấy rằng, mặc dù một bộ máy hoàn hảo hoà hợp với toàn thể vũ trụ, nhưng nó là một bộ máy đạo đức xấu, và lẽ ra một cái gì khác tốt hơn đã phải thế chỗ cho nó.

Nhưng với triết học tất định, vụ giết người, bản án, và thái độ lạc quan của tên sát nhân, tất cả đều là tất yếu từ vĩnh cửu; và không một cái gì ngẫu nhiên đã có thể xảy ra thay vì những điều đó. Người tất định bảo chúng ta rằng, chấp nhận sự ngẫu nhiên sẽ là tự huỷ diệt lý trí; vì vậy chúng ta phải tôi luyện tâm hồn chống lại tư tưởng đó. Và ở đây kịch bản của chúng ta trở nên phức tạp, vì chúng ta thấy được hệ quả thứ nhất trong các hệ quả khó khăn của thuyết tất định và nhất nguyên mà tôi có ý làm bạn cảm thấy. Nếu vụ giết người ở Brockton này là tất yếu do các phần khác của vũ trụ đòi hỏi, nếu nó phải xảy ra vào giờ đã được định trước, và nếu không điều gì khác với nó có thể phù hợp với hướng đi của toàn thể, thì chúng ta phải nghĩ gì về

vũ trụ này? Liệu chúng ta có thể nào vẫn cố chấp bám vào phán đoán hối tiếc của chúng ta, và nói, dù chuyện này là *không thể* được, nhưng *có lẽ* vũ trụ đã tốt hơn nếu đã xảy ra một điều gì khác với vụ giết người ở Brockton? Hiển nhiên đây có thể là điều tự nhiên chúng ta phải làm; thế nhưng không có cách nào khác ngoài việc quyết định chấp nhận một thái độ bi quan. Phán đoán hối tiếc gọi vụ giết người là xấu. Gọi một sự việc là xấu có nghĩa là sự vật đó lẽ ra không được như thế, lẽ ra phải là một sự việc khác thay vì sự việc đó. Khi phủ nhận rằng không thể có điều gì khác thay vì điều đó, thuyết tất định hầu như mô tả vũ trụ như một nơi không thể có cái phải có-nói cách khác, như một cơ thể mà cấu tạo của nó bị một vết nhơ không thể gột sạch, một khuyết điểm không thể sửa chữa. Thuyết bi quan như của Schopenhauer không nói gì khác hơn điều này-rằng vụ giết người là một triệu chứng; và nó là một triệu chứng tai hại bởi nó thuộc về một toàn thể tai hại, không thể diễn tả bản chất của nó khác hơn là thể hiện đúng triệu chứng như ở nơi nhất định đó. Hối tiếc vì việc giết người phải tự biến đổi thành một sự hối tiếc rộng hơn. Hối tiếc về vụ giết người mà thôi là điều vô lý. Khi tất cả các sự việc khác đang diễn ra đúng như chúng diễn ra, thì *riêng nó* không thể xảy ra cách khác. Điều chúng ta phải hối tiếc là hối tiếc về cái toàn thể của sự vật mà vụ giết người chỉ là một thành phần trong đó. Tôi không thấy có lối thoát nào ra khỏi kết luận bi quan này nếu chúng ta là người tất định và đồng thời chấp nhận chỗ đứng của phán đoán hối tiếc.

Lối thoát duy nhất cho thuyết tất định khỏi thái độ bi quan là loại bỏ toàn thể phán đoán hối tiếc. Lịch sử cho thấy điều này không thể được. Ma quỉ, *xét như là hiện hữu*, có thể là điều tốt. Nghĩa là, mặc dù nó là một *nguyên lý* của sự ác, nhưng vũ trụ với một nguyên lý như thế trong đó, có thể là một vũ trụ trong thực tế tốt hơn nếu nó không có nguyên lý ấy. Xét về mọi phương diện, chúng ta thấy một mức độ sự ác nào đó là điều kiện để phát sinh một hình thức sự thiện cao hơn...

Thậm chí sự tàn bạo và phản bội cũng có thể thuộc vào số những hoa quả tuyệt đối có phước của thời đại, và tranh luận về các chi tiết của chúng có thể là một sự phỉ báng. Tóm lại, sự phỉ báng duy nhất có thực có thể là thái độ bi quan của tâm hồn chịu dành chỗ cho các chuyện như hối hận, tiếc nuối, và buồn phiền.

Như thế, thái độ bi quan tất định của chúng ta có thể trở thành một thái độ lạc quan tất định với cái giá phải trả là dập tắt mọi phán đoán hối tiếc của chúng ta.

Nhưng phải chăng điều này sẽ không đưa chúng ta đi ngay vào một tình thế lô gích phức tạp kỳ lạ? Lập trường tất định của chúng ta khiến chúng ta coi các phán đoán hối tiếc là sai, vì chúng bi quan khi ngụ ý rằng điều không thể có nhưng lẽ ra phải có. Nhưng còn chính các phán đoán hối tiếc thì sao? Nếu chúng là sai, phải có các phán đoán khác thế chỗ của chúng, như các phán đoán tán thành chẳng hạn. Nhưng vì chúng là tất yếu, nên không thể có cái gì khác thế chỗ chúng được; và vũ trụ vẫn cứ là nó trước kia-đó là một nơi mà cái phải có thì hầu như không thể có. Chúng ta đã mắc một chân vào vũng lầy, nhưng chân kia còn lún sâu hơn. Chúng ta đã cứu các hành động của chúng ta khỏi sự trói buộc của sự xấu, nhưng các phán đoán của chúng ta bây giờ vẫn được giữ vững. Khi các việc giết người và phản bội không còn là tội lỗi, thì sự hối tiếc chỉ là những điều vô lý và sai lầm về lý thuyết. Đời sống lý thuyết và hoạt động như chơi trò xích đu với nhau trên nền của sự ác. Một bên đi lên sẽ làm cho bên kia hạ xuống. Giết người và phản bội chỉ có thể là tốt nếu hối tiếc là xấu. Thế nhưng, cả hai được giả thiết là đã bị kết án trước rồi; vì thế, trong thế giới phải có một cái gì tất yếu

là sai và vô lý. Nó phải là một thế giới trong đó tội lỗi và sai lầm là một thành phần tất yếu. Thoạt nhìn, hình như không có lối thoát khỏi tình huống nan giải này. Phải chăng chúng ta sẽ sớm rơi trở lại thái độ bi quan mà chúng ta tưởng đã thoát được chăng? Và phải chăng không có cách nào khác để chúng ta, với sự hiểu biết tốt của lương tâm, có thể gọi những sự độc ác, phản bội, miễn cưỡng, và hối tiếc, *tất cả* là tốt không?...

Cách hợp lý duy nhất để diễn tả một sự đa nguyên và một thế giới mà các thành phần ảnh hưởng lẫn nhau qua hành động dù tốt hay xấu của chúng là con đường của thuyết vô định. Làm sao có thể có sự thích thú, hăng say, hay kích thích để đạt con đường đúng, trừ khi chúng ta có khả năng cảm thấy rằng con đường sai cũng là một con đường tự nhiên và có thể-thậm chí là một con đường đe doạ và cấp thời? Và việc tự kết án mình vì đã làm sai có thể có nghĩa gì, trừ khi chúng ta đã không cần phải làm một việc giống như thế, và trừ khi con đường đúng cũng rộng mở cho chúng ta? ...

TAYLOR

Richard Taylor sinh năm 1919, tại Charlotte, Michigan. Ông theo học tại Đại học Illinois, đậu cử nhân năm 1941. Trong Thế Chiến II, khi phục vụ trong hải quân Hoa Kỳ, ông bắt đầu quan tâm tới triết học. Sau khi chiến tranh kết thúc, ông bắt đầu học chuyên sâu về triết học tại Đại học Oberlin. Taylor đậu bằng thạc sĩ năm 1947 và ghi danh theo chương trình tiến sĩ ở Đại học Brown. Năm 1951, ông hoàn tất luận án tiến sĩ và trở thành một thành viên của Phân khoa tại Brown. Năm 1959, ông được cử làm Giáo sư Triết học của William Herbert Perry Faunce. Năm 1963, Taylor đến Đại học Columbia. Hai năm sau ông được bổ nhiệm chức giáo sư ở Đại học Rochestor, và tiếp tục làm việc tại đây cho tới khi ông nghỉ hưu năm 1985. Ông từng là giáo sư thỉnh giảng nổi tiếng ở các Đại học như Wells College, Hamilton College, và Hobart and William Smith Colleges.

Các sách của Taylor gồm *Metaphysics* (1963; 4th ed., 1992), *Action and Purpose* (1966), *Good and Evil: A New Direction* (1970), *With Heart and Mind* (1973), *Freedom, Anarchy, and the Law: An Introduction to Political Philosophy* (1973), *Ethics, Faith, and Reason* (1985), và *Love Affairs: Marriage and Fidelity* (1997).

Taylor bác bỏ thuyết tất định vì ông thấy thuyết triết học này đáng nghi ngờ hơn là các niềm tin của ông rằng đôi khi ông suy tính về những gì ông sẽ làm, và điều ông làm đôi khi hoàn toàn tuỳ ông định đoạt. Coi những niềm tin này như là những dữ liệu mà một lý thuyết triết học phải lý giải, Taylor bắt đầu triển khai một lý thuyết hành động nhìn nhận tự do của con người. Ông gọi kiểu lý thuyết tự do của ông là "lý thuyết tác động."

CON NGƯỜI NHƯ NHỮNG TÁC NHÂN

Taylor lý luận rằng, để lý giải sự kiện rằng đôi khi chúng ta suy tính, và khi suy tính chúng ta tin điều chúng ta làm là do chúng ta định đoạt, chúng ta phải quan niệm con người như là những *tác nhân*. Một tác nhân là một hữu thể có khả năng thỉnh thoảng là nguyên nhân của cách cư xử của chính nó, và cách cư xử của một tác nhân được gọi đúng là một *hành động*. Mặc dù một tác nhân có một *lý do* để thực hiện một hành động, nhưng không phải cái lý do của tác nhân tạo ra hành động, mà là chính bản thân tác nhân—nghĩa là con người xét như một toàn thể. (Taylor cắt nghĩa một tác nhân cũng có thể gọi là một *ngã* hay một *nhân vị*).

Nếu điều gì tôi làm là do một nguyên nhân khác với tôi tạo ra, thì điều đó không được làm một cách tự do; nó không phải là một hành động. Thiếu tự do là điều được thấy rõ khi nguyên nhân là một cái

gì *ngoại tại*, như một người dùng sức để cưỡng ép tôi bấm cò súng. Taylor cho rằng cũng không có tự do khi nguyên nhân là *nội tại*. Nếu tôi bấm cò vì một lý do hay ước muốn nào của tôi, điều tôi làm không phải là một hành động vì nguyên nhân của nó không phải là tôi xét *như là một nhân vị* mà là bởi một cái gì ở "trong tôi"—đó là, lý do hay ước muốn của tôi. Tuy nhiên, Taylor vạch ra rằng, nếu thái độ cư xử của tôi là kết quả của một nguyên nhân bên trong hay bên ngoài, nhưng chính tôi, xét như một con người toàn diện là nguyên nhân của nguyên nhân nội tại hay ngoại tại ấy, thì hành vi ấy đáng được gọi là một hành động, vì *cuối cùng* nó được tạo ra bởi tôi xét như một nhân vị.

NHỮNG ĐẶC ĐIỂM CỦA SỰ TÁC ĐỘNG

Taylor nhìn nhận rằng lý thuyết tác động của ông cũng có các ngoại lệ đối với các luật chi phối vũ trụ vật lý. Thứ nhất, mặc dù con người có vẻ giống với mọi hữu thể khác trong vũ trụ, lý thuyết của ông đòi hỏi chúng ta giả định một phạm trù đặc biệt về thực thể—đó là phạm trù về tác nhân—đơn giản là để phù hợp với các niềm tin rằng đôi khi chúng ta suy tính và đôi khi điều chúng ta làm là do chúng ta định đoạt. Thứ hai, loại tương quan nhân quả do tác nhân tạo ra thì khác với mọi loại nhân quả khác trong vũ trụ, vì chỉ trong trường hợp này mà thôi, nguyên nhân là một *sự vật* (nghĩa là, một tác nhân) chứ không phải một sự kiện—và hơn nữa nó là một sự vật tạo ra một cái gì (đó là, một hành động) mà không có cái gì khác khiến nó làm như thế. Bình luận về loại nhân quả đặc biệt này, Taylor giải thích:

> Khái niệm về sự tạo ra các biến cố do các sự vật không phải biến cố thì trong thực tế khác xa với khái niệm triết học thông thường về nguyên nhân, khiến thậm chí không nên gọi nó bằng cùng một tên gọi ... Vì vậy, thay vì nói về các tác nhân như là *tạo ra* các hành động của chính chúng, có lẽ tốt hơn nên dùng một từ hoàn toàn khác, ví dụ, nói rằng các tác nhân ấy *phát sinh* chúng, *khởi đầu* chúng, hay đơn giản là *thực hiện* chúng.

Mặc dù ông thấy khái niệm của mình về tác nhân "khá kỳ lạ, nếu không nói là bí ẩn một cách giả tạo," Taylor thấy nó là lý thuyết duy nhất để cắt nghĩa về dữ liệu mà ông bắt đầu—đó là sự kiện đôi khi ông suy tính và khi suy tính, ông giả thiết rằng điều ông làm là do ông định đoạt. Ông nhìn nhận rằng cả hai dữ liệu ấy đều có thể là ảo tưởng, và vấn đề tự do chọn lựa là một vấn đề cực khó.

BÀI ĐỌC
Siêu hình học
Richard Taylor

CHƯƠNG 5. TỰ DO VÀ THUYẾT TẤT ĐỊNH

... Chúng ta muốn biết, nếu có thể, thuyết tất định có đúng hay không... Giống như mọi câu hỏi tốt về triết học khác, câu hỏi này chỉ có thể trả lời dựa trên cơ sở một số dữ liệu; đó là, xét xem nó có phù hợp hay không với một số điều mà mọi người biết, hay tin rằng mình biết, hay với những điều mà mọi người cho là chắc chắn hơn câu trả lời cho câu hỏi đang được nói tới.

Hiển nhiên, bây giờ tôi chỉ có thể khẳng định rằng tôi là một hữu thể có trách nhiệm đạo đức, theo nghĩa là trách nhiệm của tôi về hành vi của mình bao hàm việc tôi đã có thể tránh không làm hành vi ấy. Nhưng điều này sẽ đưa chúng ta vào trong đám mây mù của lãnh vực đạo đức, và trong thực tế tôi hoàn toàn không thấy rõ tôi có trách nhiệm theo nghĩa ấy. Nhiều người từng hoài nghi việc họ có trách nhiệm theo nghĩa ấy, và trong mọi trường hợp, việc hoài nghi điều ấy không là điều khó khăn, cho dù người ta có thể cảm thấy điều đó rất mạnh.

Tuy nhiên, có hai điều về bản thân tôi mà tôi cảm thấy khá chắc chắn và chúng

không liên quan một cách tất yếu đến đạo đức. Điều thứ nhất là tôi đôi khi suy tính, nhằm làm một quyết định—đó là quyết định làm điều này hay điều kia. Và điều thứ hai là dù tôi có suy tính sẽ làm gì hay không, đôi khi việc làm hay không hoàn toàn do tôi định đoạt. Tất nhiên, mọi điều đó có thể chỉ là những ảo tưởng; nhưng mọi lý thuyết triết học khác, chẳng hạn thuyết tất định, cũng có thể là sai. Điểm còn lại, đó là tôi đôi khi suy tính, và đôi khi làm việc gì là hoàn toàn do tôi định đoạt, thì rất khó để tôi hoài nghi hơn là bất cứ lý thuyết triết học nào khác, bao gồm thuyết tất định. Do đó, nếu muốn hi vọng ngày càng trở nên khôn ngoan hơn, chúng ta phải thích nghi các lý thuyết của chúng ta với các dữ liệu chứ không thích nghi các dữ liệu với các lý thuyết của chúng ta...

Lý thuyết về sự Tác động

Khái niệm duy nhất về hành động phù hợp với các dữ liệu của chúng ta là khái niệm, theo đó, người ta—và có lẽ một số sự vật khác—đôi khi, nhưng không luôn luôn, là những hữu thể tự quyết định; nghĩa là, những hữu thể đôi khi là nguyên nhân của các hành vi cư xử của chính mình. Trong trường hợp một hành động tự do, nó không những phải là hành động được làm bởi tác nhân của hành động, mà còn phải là hành động mà các nguyên nhân trước nó không đủ để nó thực hiện chính hành động ấy. Trong trường hợp một hành động vừa tự do vừa hợp lý, đó phải là hành động mà tác nhân của nó đã làm vì một lý do nào đó, nhưng lý do này không thể là nguyên nhân của nó.

Vậy mà khái niệm này phù hợp với điều mà người ta tự nhìn về mình—đó như là những hữu thể hành động, hay những tác nhân, hơn là những hữu thể chỉ bị tác động trên mình, và hành vi cư xử của chúng chỉ là hậu quả của điều kiện mà chúng đã không làm ra. Khi tôi tin rằng tôi đã làm một điều gì, thì tôi tin chắc đó là do tôi đã làm cho nó thành sự, đã làm cho nó xảy ra, và nó không đồng nhất với tôi. Nếu tôi tin một điều gì không đồng nhất với tôi mà là nguyên nhân của hành động của tôi—một sự kiện nào hoàn toàn bên ngoài tôi, hay thậm chí bên trong tôi, như một sự kích động thần kinh, một ý muốn, hay cái gì đó—thì tôi không thể coi hành vi đó như là một hành vi của tôi, trừ khi tôi tin thêm rằng tôi là nguyên nhân của sự kiện bên trong hay bên ngoài ấy...

Vậy mà khái niệm này về hoạt động, và về một tác nhân là nguyên nhân của hoạt động, bao hàm hai khái niệm siêu hình học khá kỳ lạ chưa từng được áp dụng ở đâu khác trong thiên nhiên. Khái niệm thứ nhất là *ngã* hay *nhân vị*—ví dụ, một người—không phải chỉ là một tập hợp các sự vật hay sự kiện, mà là một hữu thể tự chuyển động. Vì theo quan điểm này, nó là một con người, chứ không phải một phần nào của con người hay một cái gì trong con người là nguyên nhân hành động của chính nó. Vậy mà chúng ta chắc chắn không biết rằng một con người là một tập hợp các sự vật và các qui trình vật lý hoạt động phù hợp với những luật mô tả hành vi cư xử của mọi sự vật và qui trình vật lý khác. Mặc dù con người là một sinh vật vô cùng phức tạp, nhưng ngoài những gì mà lý thuyết này đòi hỏi, không có gì gợi ý rằng hành vi cư xử của nó tự nguồn gốc khác biệt một cách quá triệt để với hành vi cư xử của các sự vật vật chất khác, hay sự hiểu biết về hành vi này phải được tìm kiếm trong một lãnh vực siêu hình học nào hoàn toàn khác với lãnh vực thích hợp để hiểu các sự vật không có sự sống.

Thứ hai, khái niệm về hoạt động này bao hàm một khái niệm về nhân quả, theo đó một tác nhân, là một bản thể chứ không phải một sự kiện, nhưng lại có thể là nguyên nhân của một sự kiện. Thật vậy, nếu nó là một tác nhân tự do, thì theo khái niệm này, nó có thể làm cho

một sự kiện xảy ra—đó là một hành vi của chính nó—mà không có một vật gì khác làm cho nó hành động như thế. Điều này có nghĩa là một tác nhân đôi khi là một nguyên nhân, mà không phải là một điều kiện đủ có trước; vì nếu tôi khẳng định rằng tôi là nguyên nhân của một hành vi nào đó của tôi, thì rõ ràng không phải tôi nói rằng sự hiện hữu của tôi là điều kiện đủ để nó xảy ra, vì như thế là vô lý. Nếu tôi nói rằng tay tôi làm cho cây viết chì chuyển động, thì tôi muốn nói rằng cử động của bàn tay tôi, trong các điều kiện khác đang ảnh hưởng mạnh lúc đó, là đủ để cho cây viết chì chuyển động. Nhưng nếu lúc đó tôi nói rằng tôi làm cho bàn tay tôi cử động, thì tôi không nói gì xa hơn điều này, và chắc chắn không nói rằng cử động của bản thân tôi là đủ để làm cho cánh tay và bàn tay tôi cử động, bởi vì những thứ này chỉ là những sự vật nơi tôi đang chuyển động.

Khái niệm này về việc tạo ra các sự kiện bởi các sự vật không phải là sự kiện, trong thực tế quá khác với khái niệm triết học thông thường về một nguyên nhân mà lẽ ra không nên gọi bằng cùng một tên gọi ấy, vì "là một nguyên nhân" thông thường có nghĩa đúng là "là một điều kiện hay một tập hợp các điều kiện có trước và đủ." Vì vậy, thay vì nói về các tác nhân như là *tạo ra* các hành vi của chính nó, có lẽ tốt hơn nên dùng một từ hoàn toàn khác, và nói, chẳng hạn, rằng chúng *phát sinh* ra các hành vi ấy, *khởi đầu* chúng, hay đơn giản là *thực hiện* chúng...

Tuy nhiên, cũng khó khẳng định một cách thoải mái lý thuyết về sự tác động như thế, mà không có chút bối rối, vì khái niệm về các tác nhân và các năng lực của chúng bao gồm trong đó, thực ra là điều khá kỳ lạ, nếu không nói là bí ẩn một cách giả tạo. Thực ra, người ta khó có thể bị trách cứ ở đây vì đơn giản phủ nhận thẳng thừng các dữ liệu của chúng ta, thay vì chấp nhận lý thuyết này mà chúng chắc chắn dẫn tới. Các dữ liệu của chúng ta—đó là đôi khi chúng ta suy tính trước khi hành động, và khi hành động chúng ta giả thiết rằng chúng ta là người định đoạt điều mình sắp làm—các dữ liệu ấy không dựa trên điều gì khác hơn là sự ưng thuận chung của đa số. Các dữ liệu ấy có thể chỉ là những ảo tưởng. Thực ra, có thể không có ai suy tính bao giờ, mà chỉ tưởng tượng rằng họ suy tính, và họ chỉ tưởng tượng ra họ là chủ nhân của cách cư xử và tác giả của hành vi của họ. Spinoza[1] từng gợi ý rằng nếu một hòn đá, sau khi được tung lên trời, bất ngờ trở thành ý thức, nó sẽ nghĩ mình là nguồn chuyển động của chính nó, vì lúc đó nó ý thức về điều nó đang làm nhưng không ý thức về nguyên nhân thực sự của hành vi của nó. Chắc chắn chúng ta *đôi khi* lầm tưởng rằng chúng ta đang cư xử như là kết quả của một sự chọn lựa tự do mà chúng ta đã cố tình đạt tới. Ví dụ, một người có thể dễ dàng tưởng tượng rằng việc mình sắp sửa bước vào hôn nhân là kết quả của sự cân nhắc rất cẩn thận và hợp lý, trong khi thực ra các nguyên nhân, hoàn toàn đủ cho hành vi ấy, có thể có một nguồn gốc hoàn toàn sinh lý và vô thức. Nếu việc chúng ta suy tính và sau đó hành động như là kết quả của một quyết định đã được cố ý đạt tới đôi khi là sai, thậm chí khi chúng ta giả thiết đó là đúng, thì nó luôn luôn có thể là sai...

Vì vậy, đó là những khái niệm đáng nghi ngờ, cho dù chúng đã ăn chặt trong nhận thức thông thường của chúng ta... Có lẽ ở đây, cũng như ở nơi khác trong siêu hình học, chúng ta phải hài lòng với việc khám phá ra các khó khăn, với việc nhìn ra điều gì phù hợp và không phù hợp với những niềm xác tín mà tình cờ chúng ta có, rồi cảm thấy hài lòng nhờ hiểu ra rằng, bất luận chúng ta bắt đầu từ đâu, thế giới luôn luôn là điều bí nhiệm

---

(1) Baruch (Benedict de) Spinoza (1632-1677) là một triết gia Hà Lan.

và chúng ta, những người cố gắng tìm hiểu nó, lại càng bí nhiệm hơn. Sự nhận thức này có thể làm cho chúng ta cảm thấy mình khôn ngoan cho dù hoàn toàn ý thức về sự ngu dốt của mình.

CÂU HỎI ÔN TẬP VÀ THẢO LUẬN

1. Theo James, các phán đoán về sự hối hận đặt thuyết tất định vào một vấn đề nan giải lô gích như thế nào?
2. Bạn có đồng ý với James rằng việc chúng ta quyết định chấp nhận thuyết tất định hay thuyết vô định tuỳ thuộc "giả định của lý trí" của chúng ta không?
3. Taylor có ý nói gì khi ông nói rằng con người là các *tác nhân*?
4. Taylor thấy điểm mạnh và điểm yếu của lý thuyết về sự tác động của ông là ở điều gì?
5. Bạn có đồng ý với Taylor rằng chúng ta không tự do nếu hành động của chúng ta có nguyên nhân là một sự vật nội tại, như một ước muốn không?

NHỮNG ĐIỂM TƯƠNG ĐỒNG VÀ TƯƠNG PHẢN

1. Theo ý kiến bạn, lý thuyết của ai thuyết phục hơn về tự do chọn lựa—của James hay Taylor?
2. Trong ánh sáng các lý luận của Hospers và Skinner để bênh vực thuyết tất định, và của James và Taylor để bênh vực thuyết tự do, bạn có nghĩ có bao giờ người ta có thể chứng minh được rằng chúng ta có hay không có tự do chọn lựa không?

Chương 16

THUYẾT TẤT ĐỊNH

Hospers, Skinner

HOSPERS

John Hospers sinh năm 1918 tại Pella, Iowa. Ông theo học trường Central College (hiện nay là Central University of Iowa), và đậu cử nhân tại đây năm 1939. Hai năm sau ông đậu thạc sĩ Anh văn tại Đại học Iowa. Tiếp theo, ông ghi danh theo học chương trình tiến sĩ triết học tại Đại học Columbia,và hoàn tất luận án tiến sĩ năm 1944. Sau đó, ông dạy tại Đại học Bắc Carolina, Đại học Illinois, và Đại học Columbia. Năm 1948 ông chấp nhận chức giáo sư tại Đại học minnesota, và ở lại đây tám năm. Từ 1956 đến 1966 ông dạy tại Trường Brooklyn của Đại học City của New York. Rồi ông tới Đại học Nam Carolina và dạy tại đây cho tới khi ông nghỉ hưu năm 1988. Hospers từng là ứng cử viên của Đảng Tự Do trong cuộc tranh cử tổng thống Hoa Kỳ năm 1972, là năm đảng quốc gia được thành lập. Từ đạo đó ông đã đi diễn thuyết rất nhiều tại Mỹ và nước ngoài về phong trào tự do. (Chủ nghĩa tự do là một phong trào chính trị nhấn mạnh các quyền cá nhân, không nên lầm với thuyết tự do như một lập trường triết học chủ trương rằng con người có sự chọn lựa tự do và thuyết tất định là sai; Hospers chấp nhận chủ nghĩa tự do chính trị và bác bỏ thuyết tự do triết học).

Các tác phẩm chính của Hospers là *Meaning and Truth in the Arts* (1946; 1982), *Introduction to Philosophical Analysis* (1953; 1997), *Libertarianism: A Political Philosophy for Tomorrow* (1971), và *Understanding the Arts* (1982). Ông cũng từng là chủ biên của ba tạp chí triết học—*The Personalist, Pacific Philosophical Quarterly,* và *The Monist.*

Trong bài viết của ông năm 1950 "Ý Nghĩa và Ý Chí Tự Do," Hospers bênh vực một kiểu thuyết tất định tâm lý dựa trên tâm phân học. Như chúng ta đã thấy ở chương 8, trang 234, tâm phân học là một lý thuyết về tâm hồn (linh hồn, tinh thần) được triển khai bởi nhà thần kinh học Áo Sigmund Freud. Lý thuyết này phân biệt ba phần của tâm hồn: xung lực bản năng (*id*), ngã (*ego*), và siêu ngã (*superego*). *Id* là "cốt tuỷ của hữu thể chúng ta," trung tâm của hai bản năng cơ bản—tính dục (theo Freud hiểu về các loại ước muốn thoả mãn giác quan khác nhau) và bản năng gây hấn. *Ego* là phần lý tính của tâm hồn, nó cố gắng thoả mãn các đòi hỏi tính dục và gây hấn một cách phù hợp với lý tính hơn và hiệu quả hơn sự thoả mãn trực tiếp theo đòi hỏi của *id*. *Superego* chứa các cấm đoán đạo đức và các lý tưởng tích cực của chúng ta hấp thu từ cha mẹ, các nhà giáo dục, và xã hội. Hospers xây dựng lý luận của mình để bênh vực thuyết tất định bằng cách tập trung vào học thuyết tâm phân học về động cơ vô thức.

ĐỘNG CƠ VÔ THỨC

Theo cắt nghĩa của Hospers về tâm phân học (ông nhìn nhận có những lối

cắt nghĩa khác), mọi hoạt động ý thức thuộc tinh thần chúng ta, bao gồm động cơ ý thức, đều "chỉ là tiếng nói của vô thức." Nhân cách ý thức chỉ đơn giản thi hành những gì đã được quyết định bởi các sự thương lượng diễn ra giữa xung lực bản năng, ngã, và siêu ngã. Chúng ta có thể *nghĩ* rằng mình tự do quyết định hành động theo động cơ nào, nhưng đó là một ảo tưởng. Thực ra, chúng ta bị thúc đẩy bởi các lực vô thức của *id, ego,* và *superego;* chúng ta không thể làm gì khác hơn là cố gắng thi hành những thỏa hiệp đang diễn ra do những đấu tranh vô thức giữa ba phần của tâm hồn.

Đa số chúng ta thường nhìn nhận rằng một số khía cạnh của tâm hồn chúng ta vượt ra ngoài tầm kiểm soát của ý thức. Ví dụ, các tình cảm yêu và ghét thường đi trước mọi sự suy tính của lý trí: tự bản năng chúng ta thích hay không thích một điều gì trước khi chúng ta xem xét hay phân tích nó. Điều mà tâm phân học cho chúng ta biết là các hành vi ý chí của chúng ta, giống như các tình cảm của chúng ta, thì vượt ra ngoài tầm kiểm soát của ý thức chúng ta... Chúng ta có thể nghĩ mình tự do khi làm một điều gì vì chúng ta *muốn làm.* Nhưng như Hospers cắt nghĩa, nghĩ theo cách ấy là "quên rằng chính ý muốn của chúng ta bị mắc kẹt trong dòng tất định, và các lực vô thức đẩy chúng ta vào việc muốn hay không muốn làm điều ấy." Một người theo thuyết tự do có thể trả lời rằng việc chúng ta muốn làm một điều gì là tự do bởi vì nó là kết quả của sự cân nhắc giữa hai chọn lựa. Nhưng lý luận này quên rằng các sự cân nhắc của chúng ta tự chúng là những hoạt động của tâm hồn vốn bị quyết định bởi các lực vô thức. "Chính hành vi ý muốn của chúng ta, và toàn thể chuỗi suy tính dẫn tới hành vi ý muốn ấy, đều chỉ là mặt nổi diễn tả những ước muốn vô thức, hay đúng hơn, những sự thoả hiệp và tự vệ vô thức."

Một khía cạnh của lý thuyết tâm phân học về động cơ vô thức mà Hospers không diễn tả minh nhiên, nhưng nó giúp chúng ta hiểu rõ hơn sự phủ nhận chọn lựa tự do của lý thuyết này, đó là *nguyên tắc khoái lạc.* Như chúng ta thấy trong chương 8, theo Freud, luật (nguyên tắc) cơ bản chi phối tâm linh là ước muốn đạt khoái lạc tối đa. Khi *id, ego,* và *superego* cố gắng đạt tới một thoả hiệp, cái chi phối các thương lượng vô thức của chúng là ước muốn chung của chúng để đạt khoái lạc tối đa (hay tránh đau khổ tối đa). Chúng ta không tự do để quyết định liệu tinh thần vô thức của chúng ta sẽ tìm kiếm khoái lạc tối đa hay không; đó chỉ là cách thức tinh thần chúng ta được cấu tạo. Dẫn lời của Freud trong cuốn *Vượt qua Nguyên tắc Khoái lạc,* tâm linh được cấu tạo theo một cách khiến cho "đường lối mà các sự kiện tâm linh diễn ra được điều chỉnh tự động bởi nguyên tắc khoái lạc." Vì tinh thần vô thức của chúng ta bị điều khiển bởi ước muốn khoái lạc, và vì tinh thần ý thức tự cơ bản là đầy tớ của cái vô thức, nên chúng ta không có chọn lựa nào khác ngoài việc tìm cách đạt khoái lạc tối đa. Một cách tất yếu chúng ta luôn luôn làm những gì mà tâm linh chúng ta thấy là thích thú nhất vào lúc đó. Chúng ta thậm chí không tự do để chọn lựa *giữa* các khoái lạc khác nhau, vì tâm linh sẽ luôn luôn chọn điều gì nó thấy là sự chọn lựa khoái lạc *nhiều nhất.* Đương nhiên, tâm linh có thể sai lầm về việc hành động nào sẽ dẫn tới khoái lạc nhiều nhất, vì nó không thể thấy trước tương lai. Như Freud cắt nghĩa trong *Vượt qua Nguyên tắc Khoái lạc,* mục tiêu đạt khoái lạc tối đa của tâm linh có thể bị "chống đối bởi các lực hay hoàn cảnh khác, khiến cho kết quả sau cùng không thể luôn luôn hoà hợp với khuynh hướng về khoái lạc." Nhưng dù hành động sau cùng có đạt khoái lạc tối đa hay không, *mục tiêu* đạt khoái lạc tối đa vẫn luôn luôn điều khiển các qui trình của tinh thần.

HÀNH VI LOẠN THẦN KINH HAY KHÔNG LOẠN THẦN KINH

Hospers nêu một ít ví dụ về những hành động có vẻ rõ ràng được điều khiển bởi các lực vô thức, bất chấp những lý giải mà chủ thể hành động có thể đưa ra: Hamlet do dự trong việc giết cậu mình là Claudius, một phụ nữ liên tục cưới những người chồng không thích hợp, một người dàn ông rửa tay liên tục, một tù nhân trong trại tập trung quên việc vệ sinh cá nhân, và một sinh viên xúc phạm các bạn mình. Các lý do những người này đưa ra để biện minh hành động của họ không phải các lý do chính đáng mà chỉ là các cách lý giải. Họ là những nạn nhân của các chứng loạn thần kinh; họ không biết tại sao họ hành động như thế, và họ không tự do. Họ là những "con rối mà các cử động được điều khiển phía sau bởi các sợi dây vô hình—hay đúng hơn, bởi các dây cót bên trong."

Những người theo thuyết tự do có thể đồng ý rằng những người trong các ví dụ của Hospers thực ra là những con rối được điều khiển bởi các lực vô thức nội tại, nhưng họ phủ nhận hành động của những người *không* loạn thần kinh là những hành động tất định. Nhưng lý thuyết tâm phân học về động cơ vô thức áp dụng cho *mọi người*, chứ không chỉ cho những người bị loạn thần kinh. Các hành động phát sinh từ tính cách, và theo tâm phân học, tính cách của mọi người, dù bị loạn thần kinh hay không, đều được ấn định từ tuổi thơ bởi các lực vượt ngoài tầm kiểm soát của người đó. Như Hospers giải thích trong một tác phẩm khác:

> *Không hơn gì người loạn thần kinh, người bình thường cũng không tạo ra tính cách của mình, là cái làm cho họ là chính họ. Tất nhiên, những người loạn thần kinh không chịu trách nhiệm về cách cư xử của họ (về các phần của cách cư xử mà chúng ta gọi là loạn thần kinh) vì nó phát xuất từ những xung đột không giải quyết được trong tuổi thơ mà họ không có trách nhiệm trong việc tạo ra chúng..., những người được gọi là bình thường cũng chỉ là sản phẩm của các nguyên nhân mà ý muốn của họ không dự phần gì trong đó.*

Theo tâm phân học, *mọi* chọn lựa của *mọi* người đều được quyết định bởi động cơ vô thức—và động cơ này cơ bản là ước muốn đạt khoái lạc tối đa. Vì những hoạt động của xung lực bản năng, ngã, và siêu ngã của tôi, tôi đã không có chọn lựa nào khác ngoài việc viết ra những từ này bây giờ, vì tâm linh tôi đã quyết định trước rằng làm như thế sẽ tạo ra cho tôi nhiều khoái lạc nhất trong tình huống hiện tại của tôi. Tương tự, *bạn* cũng không có chọn lựa nào khác ngoài việc đọc những từ này bây giờ, vì tâm linh bạn đã quyết định trước rằng làm như thế sẽ tạo ra cho bạn nhiều khoái lạc nhất trong tình huống hiện tại *của bạn*. Bất chấp những phản kháng của chúng ta về tự do, không ai trong chúng ta có tự do bao giờ. Thực ra, chính các phản kháng của chúng ta là kết quả của sự thúc đẩy có ý thức của chúng ta là tìm kiếm khoái lạc tối đa: Chúng ta tìm thấy khoái lạc trong việc bảo vệ niềm tin rằng chúng ta tự do và bác bỏ sự kiện đau lòng rằng tự do là một ảo tưởng.

TRÁCH NHIỆM VÀ HÌNH PHẠT

Nếu mọi chọn lựa của chúng ta bị quyết định bởi tinh thần vô thức của chúng ta, thì hệ quả là chúng ta không bao giờ chịu trách nhiệm về các hành động của mình. Cũng như một người làm một hành vi quảng đại do được thúc đẩy bởi các lực vô thức và vì thế không chịu trách nhiệm về hành vi ấy, thì một tội phạm khi phạm một tội ác ghê tởm cũng không chịu trách nhiệm về hành động của mình. Các tội ác không phát sinh sự chọn lựa tự do của chủ thể hành động, nhưng phát sinh từ những xung đột loạn thần kinh không được giải quyết. Các tội phạm chỉ thuần tuý thực hiện điều mà tâm linh họ đòi họ làm; và vì họ không chịu trách nhiệm về những gì diễn ra trong tâm linh vô thức của họ,

nên họ không chịu trách nhiệm về những hành động phát sinh từ đó.

Người ta có thể lý luận rằng cho dù các hành động của chúng ta phát sinh từ tâm linh vô thức của chúng ta, dù sao chúng ta vẫn chịu trách nhiệm vì tâm linh vô thức của chúng ta là một phần của *chúng ta*. Hospers không phủ nhận rằng chúng ta chịu trách nhiệm theo nghĩa này, nhưng ông giải thích rằng đó không phải loại trách nhiệm mà những người nhìn nhận có chọn lựa tự do muốn bênh vực. Những người tin vào sự chọn lựa tự do và trách nhiệm, nhấn mạnh ý tưởng rằng ngã *ý thức* của họ là cái quyết định họ sẽ làm gì, nhưng theo tâm phân học, sự tự do của ngã ý thức "chính là loại tự do [chúng ta] không thể có."

Hospers nhìn nhận rằng, một số người sử dụng năng lực của mình một cách xây dựng, thậm chí có thể để khắc phục một chứng loạn thần kinh, trong khi có những người khác hành động một cách phá hoại. Phải chăng điều đó có nghĩa là loại người thứ nhất phải được khen ngợi và loại người thứ hai phải bị khiển trách? Hoàn toàn không.

> *Nếu một ai có sẵn năng lực có thể được vận dụng cho các mục đích xây dựng, thì cũng không phải công lao của họ, vì cả điều này cũng là một phần của di sản tâm linh của họ. Những người trong chúng ta có thể làm chủ bản thân mình... thường dễ trách móc những người không thế, và gọi họ là lười biếng và có ý chí yếu đuối; nhưng điều chúng ta không thấy được là thực sự họ không thể làm điều chúng ta mong đợi. Nếu tâm linh được cấu tạo giống như chúng ta, họ có thể, nhưng họ bị đè nặng bởi một siêu ngã độc tài... Chúng ta không thể trách móc họ một cách chính đáng vì sự thiếu khả năng của họ, cũng như chúng ta không thể ca ngợi mình vì khả năng của mình.*

Vì các kẻ tội phạm không chịu trách nhiệm về tội ác của họ, vậy xã hội có nên bỏ việc trừng phạt họ không? Hospers không chủ trương như thế, vì hình phạt là cần để duy trì xã hội. "Để bảo vệ chính mình, chúng ta phải loại trừ những kẻ tội phạm khỏi chúng ta, để chúng không còn có thể làm hại và gây nguy hiểm cho xã hội có tổ chức."

BÀI ĐỌC
Ý Nghĩa và Ý Chí Tự Do
John Hospers

Khi một nhật báo thành phố lên hàng tít lớn "Đứa Trẻ Giết Người Đã Bị Kết Án Từ Lâu Trước Khi Sinh Ra," rồi tiếp tục mô tả việc một thiếu niên 12 tuổi bị kết án tù vì tội giết một bé gái, và cho thấy bối cảnh gia đình của đứa bé với cha mẹ có tiền sử nghiện rượu, ly dị, không thích nghi xã hội, mắc chứng tê liệt, liệu chúng ta còn có thể nói rằng hành vi của đứa trẻ là tự do hay không, mặc dù hành vi đó là cố tình và chắc chắn không phải vì bị họng súng đe doạ. Đứa trẻ này từ rất sớm đã bộc lộ khuynh hướng thích các trò độc ác để che giấu tính bạo dâm và "chứng tỏ mình là đàn ông"; sự nâng niu chiều chuộng của mẹ nó càng làm khuynh hướng này tồi tệ hơn cho đến khi nó tìm cách ve vãn một bé gái và bị từ chối, nó đã giết đứa bé gái ấy-không phải trong một thoáng tức giận, mà có tính toán, có suy xét. Nó có tự do hay không trong hành vi phạm tội này, hay trong mọi hành vi khác của đời nó? Chắc chắn câu trả lời cho câu hỏi này là phủ định... mặc dù không phải mọi người đều có khuynh hướng phạm tội, nhưng ai ai cũng đều bị khuôn đúc bởi các khuynh hướng quyết định hành vi hiện tại của họ, ít ra là phần lớn; có thể nói họ là sản phẩm của các khuynh hướng này, bắt nguồn từ các thời kỳ trước "tuổi biết suy xét" của họ," tạo cho họ một loạt các nét đặc trưng về tính cách mà bây giờ họ không thể thay đổi dù họ muốn thay đổi chúng. Cho nên, hiển nhiên một người có bản chất thế nào tuỳ thuộc việc họ trở thành thế nào, và không ngạc

nhiên khi các nhà triết học và hiền nhân đã coi con người thực sự không phải là chủ của số phận của họ. Có vẻ như ý chí của con người không đứng ở một nơi cao và yên ổn bên trên luồng biến cố khuôn đúc con người họ; chính ý chí bị cuốn vào luồng biến cố này, bị cuốn trôi theo dòng. Các nhà đạo đức học nói một hành vi là tự do khi nó được định đoạt bởi cá tính của con người; nhưng nếu những khía cạnh quyết định nhất của cá tính họ đã được ấn định sẵn từ trước khi họ có thể làm điều gì để uốn nắn nó thì sao? Nếu ngay cả sức mạnh của ý chí mà họ có trong việc hình thành các thói quen và giúp họ khắc phục ảnh hưởng của môi trường thuở nhỏ của họ lại là yếu tố mà họ không kiểm soát được thì sao? Chúng ta phải nói về loại "tự do" này thế nào?

Mục đích của tôi ở đây không phải là thiết lập luận đề này một cách chung chung, nhưng chỉ về một khía cạnh chuyên biệt mà người ta vốn ít chú ý đến, đó là lãnh vực mà các nhà tâm lý học gọi là lãnh vực động cơ vô thức. Trong phần sau đây, tôi sẽ giới hạn sự chú ý vào lãnh vực đó, vì nó giúp làm sáng tỏ những điểm tôi muốn trình bày.

Tôi xin tóm lược rất vắn tắt lý thuyết tâm phân học về điểm này. Đời sống ý thức của con người, bao gồm các quyết định và ước muốn ý thức, chỉ là một người phát ngôn cho vô thức-không phải cho hoạt động của các bản năng vô thức, mà cho sự thoả hiệp giữa các bản năng vô thức và các lời trách móc vô thức. Có "Ba Đại Gia" ở hậu cảnh của hoạt động tự hành được gọi là nhân cách ý thức: xung động bản năng (*id*), một "dục vọng vĩnh cửu" (*eternal gimme*), trình bày các ước muốn của nó và đòi hỏi sự thoả mãn tức thì; siêu ngã (*super-ego*) nói không với ước muốn ngay khi nó được trình bày; và ngã vô thức (*unconscious ego*), trung gian và hoà giải giữa hai cái trên qua sự thoả hiệp.

Không thể nào kể hết các ví dụ về hoạt động của ba "ông chủ" này; các sách viết về các ca tâm phân học cho chúng ta hàng trăm ví dụ như thế. Điểm quan trọng chúng ta phải thấy trong bối cảnh hiện tại là: *chính cái vô thức định đoạt bản năng ý thức và hoạt động ý thức*. Ví dụ, Hamlet có một ước muốn Oedipus[1] mạnh, ước muốn này bị phản đối mãnh liệt bởi những trách móc của siêu ngã; những ước muốn ở tuổi trẻ này nổi dậy trở lại một cách sinh động trong một tình huống lạ thường của tuổi trưởng thành, trong đó người cậu của Hamlet thèm muốn vị trí của cha anh và chiếm hữu mẹ của anh. Tình huống này khơi dậy sự kết án nghiêm khắc bởi siêu ngã của Hamlet, và chính cái siêu ngã này chịu trách nhiệm về việc anh do dự lâu không giết cậu của anh. Cả chục lần Hamlet đã có thể giết Claudius cách dễ dàng; nhưng lần nào Hamlet cũng "quyết định" không làm việc đó: các nhà đạo đức học gọi đó là một chọn lựa tự do-nhưng không phải, hãy nghe tiếng nói của siêu ngã: "Vì sao mày cảm thấy ghét cậu mày đến thế, vì sao mày âm mưu giết cậu mày, đó là vì chính tội lỗi mà bản thân mày ước muốn phạm: giết cha mày và thay thế ông trong tình yêu đối với mẹ mày. Số phận của mày và của cậu mày quấn chặt lấy nhau." Tiếng nói này của siêu ngã làm cho Hamlet tê liệt không hoạt động được. Một cách ý thức, Hamlet chỉ biết rằng mình không thể hành động; anh lý giải về sự thiếu khả năng một cách ý thức này, mỗi lần đưa ra một lý lẽ để bào chữa.

Chúng ta luôn luôn ý thức sự kiện rằng chúng ta không làm chủ số mệnh của chúng ta trong mọi phương diện-rằng có nhiều điều chúng ta không thể làm, rằng bản tính thì mạnh hơn con người

---

(1) Ước muốn Oedipus: trong lý thuyết tâm phân học, ước muốn mà mỗi người chúng ta khi còn bé đều có, là giết cha hay mẹ cùng phái với mình để loại bỏ đối thủ và "cưới" cha hay mẹ khác phái với mình. Tên gọi này có xuất xứ từ truyền thuyết của Hi Lạp cổ xưa về Oedipus, là người giết cha mình và cưới mẹ mình mà không biết.

chúng ta, rằng chúng ta không thể bất tuân luật mà không bị trách móc, v.v... . Chúng ta đã trở thành ý thức "một cách công khai," mặc dù trong đời sống riêng tư chúng ta phải có thời gian lâu để ý thức về nó, rằng chúng ta không tự do về phương diện các cảm xúc của chúng ta-chúng ta yêu hay ghét ai, chúng ta ngưỡng mộ điều gì, v.v... . Sau này trong cuộc đời, chúng ta sẽ còn được nhắc nhở rằng có những động lực vô thức đối với các sự yêu thích và chán ghét, chúng ta bị buộc hành động hay không thể hành động. Nhưng điều không hay là chính các hành vi ước muốn của chúng ta, và tất cả chuỗi suy tính của chúng ta dẫn tới các hành vi ấy, chỉ là những mặt nổi của sự diễn tả các ước muốn vô thức, hay đúng hơn, của các thoả hiệp và tự vệ vô thức.

Một người đối diện với một sự chọn lựa: họ sẽ giết một người khác hay không? Các nhà đạo đức học gọi đó là một chọn lựa tự do-kết quả của sự suy tính, một hành động được thực hiện một cách ý thức. Thế nhưng, mặc dù người hành động không biết điều đó, và không ý thức về các lực hoạt động trong họ, sự chọn lựa đã được định đoạt cho họ rồi: ý chí có ý thức của họ chỉ là một công cụ, một nô lệ, trong tay của một động lực vô thức là cái định đoạt hành động của họ. Nếu họ có nhiều cái mà nhà tâm phân học gọi là "cảm giác có tội trôi nổi tự do," họ sẽ không hành động; nhưng nếu cảm giác có tội đó mạnh đến nỗi đòi hỏi sự thấm nhập trực tiếp dưới dạng của hành vi tự hành hạ mình, cảm giác có tội tích luỹ này sẽ phải được trút sang một hành vi phạm tội nào đó. Chính đương sự không biết bộ máy bên trong chiếc đồng hồ là gì; họ giống như những kim đồng hồ, nghĩ rằng chúng chuyển động tự do trên mặt đồng hồ.

Một người đàn bà đã cưới và đã ly dị mấy người chồng rồi. Bây giờ bà đứng trước sự chọn lựa một cuộc hôn nhân mới: Bà sẽ cưới ông A hay ông B, hay không cưới ai cả? Có thể bà sẽ dành nhiều thời giờ để "quyết định" vấn đề, và quyết định của bà có thể có vẻ như là một chiến thắng cuối cùng của ý chí tự do của bà. Chúng ta giả sử ông A là một người bình thường, tháo vát, tử tế, và quảng đại, trong khi ông B là một kẻ ăn bám, lừa đảo, một người sẽ triền miên cãi lộn với bà. Nếu bà thuộc một loại tâm lý có thể phân loại nào đó, tất yếu bà sẽ chọn ông B, và làm như thế cả khi các người chồng trước của bà giống tính ông B, khiến người ta có thể nghĩ rằng bà "đã học được từ kinh nghiệm." Một cách ý thức, tất nhiên bà sẽ "suy xét kỹ vấn đề," v.v... Đối với nhà tâm phân học, tất cả điều này chẳng có nghĩa gì cả-chỉ là vỏ trấu cuốn theo gió, chỉ là cái vỏ bề ngoài che đậy những hoạt động bên trong mà bà không biết chút gì một cách có ý thức. Nếu bà thuộc loại khổ dâm, như được bộc lộ trong các triệu chứng trước kia của bà, bà *phải* chọn ông B: cái siêu ngã của bà, vốn luôn luôn tìm cách đạt được tối đa những sự hành hạ trong tình huống ấy[1], và thấy rằng hành vi tự hành khổ mình hứa hẹn biết bao khả năng lý thú trong việc chọn ông B, sẽ buộc bà chọn sự chọn lựa ấy, và thậm chí che giấu cơ sở thực sự của chọn lựa ấy đàng sau những lối lý giải tinh vi...

Một người bị chứng ám ảnh rửa tay. Anh ta phải rửa tay liên tục-mỗi ngày anh dùng có lẽ đến 400 chiếc khăn. Khi được hỏi tại sao anh làm thế, anh trả lời, "Tôi cần rửa, vì tay tôi dơ"; và nếu người ta chỉ cho anh ta thấy tay anh ta thực sự không dơ, anh nói, "Dù sao chúng vẫn dơ. Tôi thấy dễ chịu khi rửa tay hơn." Vì vậy, anh lại tiếp tục rửa tay. Mỗi lần anh đều "quyết định tự do"; anh cảm thấy anh phải rửa tay, có lẽ anh suy tính trong

(1) *Ước muốn đau khổ của người khổ dâm có vẻ đi ngược lại nguyên lý khoái lạc, nhưng Freud cho rằng người khổ dâm tìm thấy một thứ khoái lạc nào đó trong đau khổ, như cảm thấy rằng việc chịu hình phạt sẽ thoả mãn ước muốn được giải thoát khỏi lỗi lầm.*

chốc lát, nhưng cuối cùng anh luôn luôn rửa. Tất nhiên, điều anh không thấy là những sợi dây vô hình bên trong tất yếu lôi kéo anh tới việc anh làm: cái xung lực-bản năng (*id*) trẻ con của anh liên quan tới sự dơ bẩn, cái siêu ngã buộc anh làm điều đó, và cái ngã sợ hãi của anh phải đáp ứng, "Không, tôi không thích ở dơ! Hãy xem tôi thích sạch thế nào! Hãy xem tôi rửa tay thế nào!"

Chúng ta hãy xem cùng một bệnh nhân này còn có những "hành vi tự do" khác nào nữa (đây là một câu chuyện thật). Anh bị đưa vào một trại tù tập trung và bị quân Đức quốc xã đối xử vô cùng tồi tệ. Trong trại, anh không còn được chọn ở sạch, thậm chí không còn cố gắng ở sạch—ngược lại, chọn lựa của anh bây giờ là đắm mình tối đa vào trong những đồ dơ bẩn. Tất cả những gì anh ý thức bây giờ là mất khuynh hướng ở sạch; và mỗi khi anh phải chọn lựa, anh đều chọn ở bẩn. Tuy nhiên, một bi kịch khác đang diễn ra ở hậu cảnh: Cái siêu ngã, khi nhận thấy rằng sự hành hạ từ bên ngoài đã khá đủ, có thể giúp chấm dứt hành hạ về phương diện này—thế giới bên ngoài đang làm công việc hành hạ, vì thế siêu ngã được trút khỏi trách nhiệm. Thế nên, ngã được giải thoát khỏi sự dằn vặt của việc liên tục đưa ra những câu đáp trả dưới hình thức rửa tay để chứng minh rằng siêu ngã đã sai. Sự tự vệ không còn cần thiết nữa, con người bị trượt trở về với sự ưa thích tự nhiên của nó, là sự dơ bẩn. Điều này đã trở thành quá đáng khiến thậm chí quân Đức quốc xã cũng không chịu nổi. Một hôm chúng túm cổ anh ta và nói, "Chúng tao sẽ dạy cho mày biết thế nào là sạch sẽ!" và chúng lôi anh ta ra tuyết rồi đổ từng xô nước đá lạnh cóng lên người anh ta cho tới khi anh ta bị chết cóng. Đó là kết quả cuối cùng của một ước ao nguyên thuỷ của xung lực bản năng, bị mắc kẹt trong guồng máy của một cái siêu ngã huỷ diệt...

Bạn càng thấy những loại chuyện như thế, bạn càng có thể hiểu nhà tâm phân học muốn nói gì khi nói về "ảo tưởng của ý chí tự do." Và bạn càng trở thành một nhà tâm thần học, bạn càng bị ám ảnh với ý nghĩa của ảo tưởng về tự do của ý chí.

Đôi khi chính những đương sự cũng sẽ trở nên ý thức một cách mơ hồ rằng "có cái gì đó ở hậu cảnh" đang định đoạt hành vi của họ. Người dàn bà ly dị đôi khi sẽ nhìn mình một cách vô tư, như thể mình chỉ là một cái máy (mà quả thực nhà tâm phân học gọi bà là một "cái máy lặp lại"): "Tôi biết mình bị mắc kẹt vào lưới, khiến tôi sẽ phải lòng ông ta và cưới ông và tất cả chuyện lố bịch lòng vòng này sẽ tiếp tục lặp lại từ đầu."

Chúng ta nói về ý chí tự do, và chúng ta nói, ví dụ, con người có tự do làm thế này thế khác nếu họ có thể làm như thế và *nếu* họ muốn làm như thế-và chúng ta quên rằng chính việc họ muốn làm như thế cũng bị dính mắc vào dòng tất định, các lực vô thức đẩy họ tới chỗ muốn hay không muốn làm điều đó. Sự so sánh với con rối mà các cử động của nó được điều khiển bằng những sợi dây phía sau, hay đúng hơn, bằng những dây cót bên trong, là một sự so sánh rất giàu ý nghĩa về mọi điểm.

Bây giờ chúng ta bàn đến khái niệm về trách nhiệm. Điều gì xảy ra đối với khái niệm ấy trong phân tích của chúng ta?

Chúng ta bắt đầu bằng một ví dụ, không phải một truyện hư cấu. Một phụ nữ và đứa con nhỏ hai tuổi của bà đang ngồi trên tàu lửa đi đến Montréal vào giữa đông. Đứa bé đang bệnh. Người phụ nữ thì hết sức cần đi đến nơi đã định. Bà không biết mình là nạn nhân của một xung đột tâm thần mà bản chất của nó không liên quan gì ở đây trừ sự kiện nó ép buộc bà cư xử một cách hung hăn với đứa con nhỏ của bà, một phần để trả thù người chồng thương con và

bị bà chán ghét, nhưng chủ yếu là để giải thoát cái siêu ngã khỏi những sự cắn rứt của khuynh hướng khổ dâm. Một cách ý thức bà thương đứa bé, và bà thành thật khi nói ra điều này; nhưng bà phải cư xử hung hãn với đứa bé, giống như nhiều đứa trẻ yêu thương mẹ chúng thật lòng nhưng bị mẹ chúng chán ghét thường xuyên trong trạng thái rối loạn tâm thần gây hấn. Bệnh của đứa bé càng lúc càng trầm trọng khi tàu đến gần Montréal. Hệ thống sưởi trên tàu bị hỏng, và người phụ trách trên tàu xin người phụ nữ xuống ga gần nhất để đưa đứa bé vào bệnh viện cho kịp. Nhưng người đàn bà từ chối. Chẳng mấy chốc, trạng thái đứa bé xấu đi, và người đàn bà tìm mọi cách để con mình sống—nhưng không chịu rời tàu lửa, vì bà tuyên bố bà tuyệt đối cần phải đi đến nơi bà đã định. Nhưng đứa bé đã chết trước khi bà có thể đến đó. Tất nhiên sau đó, người mẹ đau khổ, tự trách mình, than khóc một cách điên cuồng, và bà đi đến nhà thờ để tâm hồn trút bỏ được sự ray rứt không ngừng đè nặng trên bà khi bà nghĩ rằng thái độ hung hãn của bà đã giết chết con bà.

Người phụ nữ ấy có chịu trách nhiệm về cái chết của con mình không? Trong đời sống thường ngày, sau mỗi lần phạm lỗi, chúng ta thường nói, "Kinh nghiệm một bài học." Ở đây chúng ta phải nói, "Ghi nhận được một trường hợp tâm thần." Bà không thể làm khác nếu bệnh tâm thần của bà buộc bà phải hành động như thế—bà thậm chí không biết điều gì đang diễn ra ở hậu cảnh; cái ngã ý thức của bà chỉ thi hành phận vụ được chỉ định. Điều này quá đúng nhưng thường khó nhận ra. Các hành vi tội ác thường không phải là các hành vi mà các tác nhân chịu trách nhiệm; các tác nhân đều là thụ động chứ không chủ động—họ là nạn nhân của một sự xung đột của chứng loạn thần kinh. Chính tính chất hiếu hoạt của họ bị quyết định một cách vô thức.

Nói điều này tất nhiên không có nghĩa là chúng ta phải loại bỏ việc trừng phạt những kẻ tội phạm. Rõ ràng, để bảo vệ mình, chúng ta phải khử trừ những kẻ tội phạm khỏi đời sống chúng ta, để chúng không còn làm hại hay gây nguy hiểm cho xã hội có tổ chức. Và tất nhiên, nếu chúng ta sử dụng từ "chịu trách nhiệm" theo nghĩa là ai chịu trách nhiệm thì phải bị phạt, thì chúng ta có thể và thực sự coi là người ta phải chịu trách nhiệm. Nhưng điều này cũng giống như nghĩa của "tự do" theo đó các hành vi tự do là các hành vi cố tình. Ý nghĩa này không sâu đủ. Theo một nghĩa sâu hơn, chúng ta không thể cho rằng con người phải chịu trách nhiệm: Chúng ta có thể cho rằng chứng loạn thần kinh của người ấy chịu trách nhiệm, nhưng người ấy không chịu trách nhiệm về chứng loạn thần kinh của mình, cách riêng bởi vì lứa tuổi mà chứng bệnh này không thể tránh được là lứa tuổi còn quá nhỏ, thậm chí trước cả khi đứa trẻ biết nói...

Thông thường, người ta vẫn nghĩ rằng, trong khi chúng ta không có quyền qui tội cho một người vì màu mắt của người ấy hay vì đạo đức của cha mẹ người ấy, thậm chí cả những việc chính người ấy làm khi lên năm lên ba, nhưng chúng ta *có thể* qui tội cho một người vì các hành động của người ấy khi đã trưởng thành, đặc biệt những hành động làm một cách cố tình và có suy tính trước. Dần dần về sau, thái độ này bị lung lay. Nhiều hành vi làm một cách cố tình đã được nhận ra là bị thúc đẩy bởi vô thức. Một số nhà triết học cũng nhìn nhận điều này—Ayer nói về người mắc chứng ăn cắp vặt như là người không tự do, và về người mắc chứng tâm thần phân liệt là người không tự do khi bị một người khác tạo uy lực thường xuyên của họ trên nhân cách của người này. Các ví dụ thông thường, như trường hợp người ăn cắp vặt và người tâm thần phân liệt, rõ ràng thoả mãn đa số các nhà triết học, và khi ta loại trừ

những trường hợp này, thì tất cả phần còn lại của loài người đều di chuyển một cách vô định trong lãnh vực rộng lớn và hấp dẫn của tự do và trách nhiệm...

Chắc chắn sự thống trị của cái vô thức trong trường hợp các cá nhân "bình thường" thì phần nào có lợi hơn sự độc tài và chuyên chế của nó trong trường hợp các bệnh nhân tâm thần; nhưng nguyên tắc vẫn là một trong mọi trường hợp: cái vô thức là chủ của mọi số phận và là người chỉ huy của mọi tâm hồn.

SKINNER

B. F. Skinner sinh năm 1904 tại Susquehanna, New York. Ông theo học tại Đại học Hamilton ở Clinton, New York, tốt nghiệp bằng Anh văn năm 1929. Sau một thời gian ngắn theo đuổi nghề viết văn, ông bắt đầu quan tâm tới tâm lý học, đặc biệt tâm lý học về hành vi con người. Ông ghi danh theo học chương trình tốt nghiệp về tâm lý học ở Đại học Harvard năm 1928 và ba năm sau ông đậu tiến sĩ. Ông tiếp tục nghiên cứu tại Harvard cho tới năm 1936, là năm ông nhận chức giáo sư tại Đại học Minnesota. Ông tới Đại học Indiana năm 1945 và ba năm sau ông đến phân khoa ở Harvard. Năm 1958, ông được phong tặng tước hiệu Edgar Pierce Professor of Psychology tại Harvard. Skinner xin nghỉ hưu từ Harvard năm 1974 với tước hiệu Giáo sư Danh dự về Tâm lý học và các Quan hệ Xã hội. Ông được tặng thưởng Distinguished Scientific Award của Hiệp Hội Tâm Lý Học Hoa Kỳ năm 1958, và Lifetime Scientific Contribution Award năm 1990. Skinner qua đời năm 1990 tại Cambridge, Massachussetts, thọ 86 tuổi.

Skinner viết rất nhiều sách, trong đó có *The Behavior of Organisms: An Experimental Analysis* (1938), *Walden Two* (1948), *Science and Human Behavior* (1953), *Verbal Behavior* (1957), *Contingencies of Reinforcement: A Theoretical Analysis* (1969), *Beyond Freedom and Dignity* (1971), *About Behaviorism* (1974), và *Upon Further Reflection* (1987).

Khi còn là sinh viên, Skinner chịu ảnh hưởng sâu đậm các quan điểm của nhà tâm lý học Mỹ John B. Watson (1878-1958), người sáng lập trường phái tâm lý học gọi là *thuyết hành vi (behaviorism)*. Watson bác bỏ khái niệm truyền thống coi tâm lý học là môn học về các trạng thái tinh thần và ông định nghĩa lại tâm lý học là "một khoa học về hành vi." Các nghiên cứu sâu rộng của Skinner về hành vi của loài vật và con người khiến ông kết luận rằng hành vi của loài vật và loài người đều hoàn toàn bị quyết định bởi một sự phối hợp các yếu tố di truyền và môi trường. Skinner hoài nghi về sự tồn tại của các trạng thái tinh thần—gồm các ước muốn, ao ước, và ý hướng—và ông lý luận rằng cho dù chúng tồn tại, chúng cũng không có ảnh hưởng nhân quả nào đối với hành vi con người. Hành vi của chúng ta là kết quả của cấu tạo di truyền và lịch sử môi trường của chúng ta, chứ không phải bởi sự chọn lựa tự do hay bất cứ hoạt động nào mà người ta cho là hoạt động của tinh thần. Vì Skinner nhấn mạnh vai trò nhân quả của môi trường, kiểu thuyết tất định của ông được gọi là *thuyết tất định môi trường*.

HÀNH VI PHẢN ỨNG VÀ HÀNH VI TÁC ĐỘNG

Skinner phân biệt hai loại hành vi cơ bản là phản ứng và tác động. Hành vi *phản ứng* là một hành động phản ứng lại một kích thích. Một số hành vi phản ứng là do phản xạ di truyền. Ví dụ, một con chó đói sẽ chảy nước dãi khi nó ngửi thấy thức ăn. Các hành vi phản ứng khác là do học được. Nhà sinh lý học Nga Ivan Pavlov (1849-1936), bằng việc rung chuông mỗi lần cho chó ăn, đã dạy cho các con chó chảy nước dãi mỗi khi nghe tiếng chuông, cho dù không mang thức ăn tới. Hành vi *tác động* là hành vi "tác động" trên môi trường, thay đổi nó sao cho nó

tạo những hậu quả ảnh hưởng tới hành vi tương lai của tác nhân. Ví dụ, giả sử một đứa bé chia đôi một cục kẹo cho em nó và được mẹ nó khen vì hành động này. Đây là một hành vi tác động vì nó tạo ra lời khen của mẹ, và lời khen này là một phần thưởng làm cho đứa bé có khuynh hướng chia sẻ cho em nó trong tương lai.

Skinner gọi kết quả "làm mạnh thêm" một hành động (làm nó dễ lặp lại hơn) là một *tăng cường*. Một tăng cường *tích cực* là một kích thích tích cực tiếp theo sau một hành vi và nhờ đó làm mạnh thêm hành vi ấy; một tăng cường *tiêu cực* là một kích thích tiêu cực làm mạnh thêm hành vi loại bỏ (hay làm yếu) nó. Trong ví dụ về đứa bé chia sẻ cục kẹo cho em nó, lời khen là một tăng cường tích cực. Một ví dụ về tăng cường tiêu cực có thể là một cơn nhức đầu: Nếu tôi bị nhức đầu và uống thuốc aspirin và sau đó tôi hết nhức đầu, tôi sẽ có khuynh hướng uống thuốc aspirin mỗi khi tôi bị nhức đầu trong tương lai. Không được lẫn lộn sự tăng cường tiêu cực với *hình phạt*. Hình phạt không *tăng cường* hành vi, nhưng có khuynh hướng *ngăn ngừa* không cho nó tái diễn. Nếu tôi bị phạt vì chạy xe quá tốc độ, tôi sẽ ít có khuynh hướng chạy xe quá tốc độ trong tương lai hơn (ít là trong những tình huống mà tôi nghĩ có thể bị bắt).

CHI PHỐI PHẢN ỨNG VÀ TÁC ĐỘNG

Chi phối hành vi là ảnh hưởng tới sự lặp lại hành vi ấy trong tương lai. Có hai loại chi phối, tương ứng với hai loại hành vi. Trong loại chi phối *phản ứng* (cũng gọi là chi phối *cổ điển*), người ta kiểm soát hành vi bằng cách kiểm soát các kích thích trước nó; trong loại chi phối *tác động*, người ta kiểm soát hành vi bằng cách kiểm soát các sự kiện xảy ra sau hành vi. Trước Skinner, đa số các nhà khoa học khi thí nghiệm việc kiểm soát hành vi (ví dụ Pavlov), đều sử dụng loại kiểm soát cổ điển. Skinner tin rằng, đa số hành vi của chúng ta thuộc loại tác động hơn là phản ứng, vì thế ông tập trung nghiên cứu loại hành vi tác động. Qua việc cẩn thận sử dụng các yếu tố tăng cường, Skinner có thể hình thành các hành vi của loài vật theo những cách mà ông đã định trước. Ví dụ, bằng cách dùng các viên thức ăn làm vật tăng cường tích cực, ông có thể luyện cho các con chim câu mổ các đĩa có một màu nào đó, và thậm chí ném một quả bóng gỗ mini vào các chai gỗ mini!

GIẢ THUYẾT CỦA THUYẾT TẤT ĐỊNH

Nghiên cứu sâu rộng của Skinner về sự chi phối tác động đã dẫn ông tới kết luận rằng, mọi hành vi con người, giống như mọi hành vi của loài vật, đều được điều khiển bởi các yếu tố di truyền và môi trường—đặc biệt bởi môi trường. Đa số hành vi của chúng ta thuộc loại tác động, và đa số được quyết định bởi "lịch sử tăng cường" của chúng ta—các cách tích cực và tiêu cực mà hành vi của chúng ta đã tác động trên môi trường. Nếu tôi từng liên tục nhận một phần thưởng vì một loại hành vi nào đó, tôi sẽ có khuynh hướng hành động giống như thế trong tương lai. Khi chúng ta hành động thế nào khiến nó mang lại cho chúng ta một kết quả tích cực, chúng ta thường không nghĩ rằng hành vi của chúng ta bị điều khiển. Thực ra, chúng ta có khuynh hướng nghĩ rằng chúng ta làm các hành động ấy một cách tự do—chúng ta nghĩ chính mình đã chọn chúng vì chúng ta muốn các hậu quả tích cực. Nhưng trong khi chúng ta *cảm thấy* các hành vi ấy là tự do, chúng cũng không tự do gì hơn là chúng ta bị bó buộc (thể lý hay tâm lý) làm các hành vi ấy; chúng ta chỉ có khuynh hướng nhận thấy sự cưỡng ép nếu chúng ta không thích điều mà chúng ta bị buộc phải làm. Nếu tôi đi làm ngày mai vì tôi thích công việc của tôi, tôi cũng bị điều khiển giống như tôi đi làm vì ông chủ doạ duổi việc tôi nếu tôi không đến sở làm—hay nếu một người nào đó chờ tôi đến. Mọi việc

chúng ta làm đều là kết quả của một sự phối hợp nào đó của lịch sử di truyền và tăng cường của chúng ta. Chúng ta không phải những tác nhân tự do chọn lựa và khởi xướng hành động của mình, nhưng là những tạo vật phản ứng lại các bản năng của mình và đặc biệt là môi trường của mình.

Skinner không cho rằng ông đã *chứng minh* chúng ta không có ý chí tự do; ông chỉ tuyên bố rằng có vô số bằng chứng cho thấy có một sự tất định hoàn toàn, và bằng chứng càng trở nên mạnh hơn khi khoa học tiến bộ. Ông phát biểu trong *About Behaviorism:*

> *Tôi tin rằng một phân tích khoa học về hành vi phải giả thiết rằng hành vi của một người được điều khiển bởi các lịch sử di truyền và môi trường của người ấy hơn là bởi chính người ấy như một tác nhân khởi xướng và sáng tạo... Hiển nhiên chúng ta không thể chứng minh rằng toàn thể hành vi con người bị quyết định hoàn toàn, nhưng mệnh đề này ngày càng trở nên dễ chấp nhận hơn vì các sự kiện ngày càng nhiều, và tôi tin rằng chúng ta đã đạt tới một điểm mà các kết luận của nó phải được xem xét nghiêm túc.*

Tuy vẫn có thể tin rằng có ý chí tự do, Skinner cho rằng niềm tin này là "tiền khoa học" và chắc chắn một ngày nào đó khoa học sẽ có thể bác bỏ nó.

THUYẾT HÀNH VI VÀ MỘT XÃ HỘI TỐT HƠN

Mục tiêu nghiên cứu của Skinner cơ bản là một mục tiêu nhân đạo: Ông muốn sử dụng khoa học mới của ông về hành vi để giúp con người có một đời sống dễ chịu và hiệu quả hơn. Tất cả những gì chúng ta làm đều là kết quả của một sự kiểm soát nào đó, và phần lớn sự kiểm soát này đến từ xã hội. Nhưng sự kiểm soát của xã hội phần lớn là ngẫu nhiên và không có kế hoạch. Khi xã hội thi hành việc kiểm soát rõ ràng của nó, nó thi hành chủ yếu bằng hình phạt: Nếu chúng ta vi phạm một luật xã hội nào, chúng ta phải trả giá (bị bắt tù, chẳng hạn). Tuy nhiên, Skinner thấy hình phạt là một hình thức kiểm soát hành vi rất kém hiệu quả—và quá đắt giá về hạnh phúc con người—so với sự tăng cường tích cực. Ông hi vọng trong tương lai xã hội có thể sử dụng khoa học hành vi để chế tạo ra một công nghệ hiệu quả về "thiết kế hành vi" giúp cải thiện chất lượng đời sống chúng ta.

Một thời gian ngắn sau Thế Chiến II, khi suy tư về mọi sự khốn cùng mà cấu trúc nghèo nàn của các xã hôi có thể gây ra, Skinner viết một tiểu thuyết về một cộng đồng không tưởng được điều hành dựa trên các nguyên tắc của việc thiết kế hành vi. Ông đặt tên cho cuốn tiểu thuyết là *Walden Two*—một ám chỉ về tác phẩm *Walden* của tác giả Mỹ Henry David Thoreau (1817-1862) về kinh nghiệm của chính ông với một kiểu sống mới. Bài đọc của chúng ta là một trích đoạn về một cuộc đối thoại giữa T. E. Frazier, người sáng lập cộng đồng Walden Two, với Augustine Castle, một giáo sư triết học thuộc nhóm khách được Frazier mời tới thăm cộng đồng. Người kể là Giáo sư Burris, một giáo sư tâm lý học và đồng nghiệp với Castle, cũng là một khách tới thăm cộng đồng. (Skinne rõ ràng có ý cho nhân vật Burris đại diện cho chính ông. Tên đầu của Skinner [chữ "B." trong "B. F."] là Burrhus.)

Frazier tìm cách thuyết phục Castle, người tin có sự chọn lựa tự do, rằng không hề có sự chọn lựa tự do, và chúng ta có thể bị điều khiển qua kiểu thiết kế hành vi (đó là, qua sự chi phối tác động) được sử dụng tại Walden Two. Ông giải thích cho Castle rằng mặc dù những người sống tại cộng đồng này bị kiểm soát, họ sống sung sướng và *cảm thấy* tự do bởi vì họ được điều khiển bằng sự tăng cường tích cực thay vì bằng vũ lực. Gần cuối cuộc đối thoại, Frazier cắt nghĩa cho Castle rằng Walden Two "là nơi tự do nhất trên trái đất. Và nó tự do, chính bởi vì chúng ta

không sử dụng vũ lực hay đe doạ sử dụng vũ lực... Bằng sự thiết kế khéo léo, bằng sự chọn lựa khôn ngoan các kỹ thuật, chúng ta *gia tăng* cảm giác tự do."

BÀI ĐỌC
Walden Two
B. F. Skinner

CHƯƠNG 29

... "Ông Castle," Frazier nói rất nghiêm túc, "tôi xin hỏi ông một câu. Tôi lưu ý ông, đây sẽ là câu hỏi ghê sợ nhất trong cuộc đời ông. *Ông sẽ làm gì nếu ông có trong tay một khoa học hiệu quả về hành vi?* Giả sử bất ngờ ông thấy có thể điều khiển hành vi của người ta như ông muốn. Ông sẽ làm gì?"

"Đó là một giả định?"

"Ông coi nó thế nào tuỳ ông, tôi coi nó là một sự kiện. Và có vẻ ông cũng coi nó là một sự kiện. Tôi khó có thể độc đoán như ông nói, trừ khi tôi nắm chìa khoá của một sự kiểm soát thực hành toàn diện."

"Tôi sẽ làm gì à?" Castle trầm ngâm trả lời. "Tôi nghĩ tôi sẽ quăng món khoa học hành vi của ông xuống biển."

"Và từ chối cho mọi người sự giúp đỡ mà lẽ ra ông có thể cung cấp cho họ?

"Và cho họ sự tự do mà nếu không họ sẽ bị mất suốt đời."

"Ông cho họ tự do bằng cách nào?"

"Từ bỏ việc kiểm soát họ!"

"Nhưng như vậy chỉ là trao quyền kiểm soát vào những bàn tay khác."

"Ai?"

"Những tay lang băm, mị dân, buôn bán, tay sai của các chính khách, những kẻ hay chèn ép người khác, nhà giáo dục, linh mục—tất cả những người hiện đang nắm trong tay các kỹ thuật thiết kế hành vi."

"Một phần lớn sự kiểm soát sẽ nằm trong tay của chính cá nhân."

"Đó lại là một giả định nữa, và là hi vọng duy nhất của ông. Đó là cơ hội duy nhất ông có thể để tránh những hệ quả của một khoa học về hành vi. Nếu con người tự do, thì một kỹ thuật về hành vi là không thể có được. Nhưng tôi đang xin ông xét đến trường hợp khác."

"Nếu thế câu trả lời của tôi là: giả định của ông đi ngược với sự kiện và mọi sự suy xét khác đều là vô ích."

"Và các lời cáo buộc của ông—?"

"—Chúng là những ý hướng, không phải sự thành công."

Frazier thở dài một cách đầy ấn tượng.

"Kế cũng khá muộn màng việc chứng minh rằng một kỹ thuật hành vi đã tiến bộ rất nhiều. Làm sao ông có thể phủ nhận nó? Nhiều phương pháp và kỹ thuật của nó thực sự đã xưa như trái đất. Hãy nhìn việc lạm dụng nó một cách đáng sợ trong tay Đức quốc xã! Và còn các kỹ thuật về lâm sàng tâm lý nữa? Và về giáo dục? Hay tôn giáo? Hay thực hành chính trị? Hay quảng cáo hay bán hàng? Cứ gom tất cả chúng lại và ông sẽ có ngay một loại cẩm nang kỹ thuật có quyền năng vô cùng to lớn. Không, thưa ông Castle, khoa học là để đặt câu hỏi. Nhưng các kỹ thuật và phương pháp của nó rơi vào những bàn tay sai lạc—chúng bị sử dụng để đề cao cá nhân trong một thế giới cạnh tranh, hay trong trường hợp nhà tâm lý học và nhà giáo dục, vì các mục đích sửa sai vô ích. Câu hỏi của tôi là, ông có can đảm để chấp nhận và sử dụng khoa học hành vi vì lợi ích của loài người không? Ông trả lời rằng ông sẽ quẳng xuống biển!"

"Tôi còn muốn giật nó khỏi tay của các chính khách và các tay quảng cáo và buôn bán nữa."

"Và các nhà tâm lý và giáo dục? Ông thấy đấy, ông Castle, ông không thể có loại bánh ngọt đó đâu. Sự kiện là, không những chúng ta *có thể*, mà chúng ta *phải* kiểm soát hành vi con người. Nhưng ai sẽ phải làm công việc này, và phải làm gì?"

"Bao lâu còn một dấu vết tự do cá nhân nào, thì bấy lâu tôi vẫn giữ lập trường của mình," Castle nói, lộ vẻ rất mất bình tĩnh.

"Không phải đã đến lúc chúng ta bàn đến tự do rồi sao?" tôi nói. "Khi chia tay một hai hôm trước, chúng ta đã thoả thuận với nhau là cứ để ngỏ vấn đề tự do. Ông nghĩ nay đã đến lúc trả lời sao?"

"Câu trả lời của tôi rất đơn giản," Frazier nói. "Tôi phủ nhận không hề có tự do gì cả. Tôi phải phủ nhận nó—nếu không chương trình của tôi sẽ là vô lý. Ông không thể có một khoa học về một đề tài cứ thay đổi như chong chóng. Có lẽ chúng ta sẽ không bao giờ có thể chứng minh được rằng con người không có tự do; nó là một giả định. Nhưng sự thành công ngày càng tăng của khoa học hành vi làm cho nó ngày càng dễ được chấp nhận."

"Ngược lại, một kinh nghiệm cá nhân đơn sơ đủ làm nó không không thể chấp nhận được," Castle nói.

"Kinh nghiệm về tự do. Tôi *biết* rằng tôi tự do."

"Chắc phải là điều thoả mãn lắm," Frazier nói.

"Và hơn nữa—cả ông cũng biết," Castle bắt đầu nổi nóng. "Khi ông phủ nhận tự do của chính mình để chơi trò khoa học hành vi của ông, ông đang hành động với ý đồ xấu. Tôi chỉ có thể cắt nghĩa như thế." Ông ta cố lấy lại bình tĩnh và nhún vai. "Ít ra ông sẽ chịu nhận là ông *cảm thấy* tự do."

"Đừng để cái 'cảm giác tự do' đánh lừa mình," Frazier nói. "Hãy nêu cho tôi một trường hợp cụ thể."

"Được, ngay bây giờ," Castle nói. Ông cầm lấy một hộp diêm. "Tôi có tự do giữ hay bỏ hộp diêm này rơi xuống đất."

"Tất nhiên ông có thể giữ hay thả nó xuống," Frazier nói. "Về mặt ngôn ngữ và lô gích có vẻ có cả hai khả năng này, nhưng tôi nhìn nhận rằng trong thực tế chỉ có một. Các lực quyết định có thể rất tế nhị nhưng chúng rất gắt gao. Tôi nghĩ ông là một con người trật tự, chắc hẳn ông sẽ giữ nó—à! Mà ông lại thả nó xuống rồi! Đó, ông thấy đó, đó là tất cả phần hành vi của ông đối với tôi. Ông không thể cưỡng lại cám dỗ chứng minh là tôi sai. Rất hợp pháp. Ông không có chọn lựa. Yếu tố quyết định đã xen vào khá muộn, và tự nhiên ông không thể thấy trước kết quả lúc ông bắt đầu cầm hộp diêm lên. Không có khuynh hướng rõ rệt nào là ông sẽ hành động theo chiều hướng này hay chiều hướng kia, và vì vậy ông nói là ông tự do."

"Quá khéo léo," Castle nói. "Lý luận về định luật sau sự kiện thì quá dễ. Nhưng ông thử tiên đoán tôi sẽ làm gì. Bấy giờ tôi sẽ đồng ý là có luật."

"Tôi không hề nói hành vi luôn luôn có thể đoán trước, cũng như thời tiết không thể luôn luôn dự đoán được. Thường phải lưu ý đến nhiều yếu tố. Chúng ta không thể đo lường chính xác mọi yếu tố, và chúng ta không thể làm các phép tính cần thiết để tiên đoán nếu chúng ta không có các số đo. Luật thường là một giả định—nhưng dù sao nó là yếu tố quan trọng để phán đoán vấn đề đang bàn đến."

"Vậy hãy lấy một trường hợp không có chọn lựa," Castle nói. "Chắc chắn người ngồi trong tù thì không tự do theo nghĩa tôi đang tự do bây giờ."

"Tốt! Một khởi đầu tuyệt vời đấy! Chúng ta hãy phân loại các yếu tố quyết định hành vi con người. Một loại như ông đề nghị, sự kiềm chế thể lý—còng tay, song sắt, cưỡng bức. Đó là những cách chúng ta uốn nắn hành vi con người theo ước muốn của mình. Chúng thô bạo, và chúng hi sinh tình cảm của người bị kiểm soát, nhưng chúng thường có tác dụng. Vậy còn những cách nào khác để hạn chế tự do không?"

Frazier đã dùng một giọng điệu nhà nghề và Castle từ chối trả lời.

"Một cách khác nữa có thể là sự đe doạ dùng vũ lực," tôi nói.

"Đúng. Và cả ở đây chúng ta cũng không khích lệ được sự trung thành của người bị kiểm soát. Họ có thể có chút ít cảm giác tự do hơn, vì họ vẫn luôn có thể 'chọn hành động và chấp nhận các hậu quả,' nhưng họ không cảm thấy tự do thật sự. Họ biết hành vi của họ bị cưỡng bức. Còn gì khác nữa?"

Tôi không có câu trả lời.

"Vũ lực hay đe doạ vũ lực—tôi không thấy có khả năng nào khác," Castle nói sau một lúc suy nghĩ.

"Chính xác," Frazier nói.

"Nhưng chắc chắn một phần lớn hành vi của tôi không liên quan gì tới vũ lực cả. Đó chính là tự do của tôi!" Castle nói.

"Tôi không đồng ý rằng không có khả năng nào khác—chỉ là *ông* không thể thấy có khả năng nào khác. Ông không là người theo thuyết hành vi—hay một người tín hữu tốt về mặt này— Ông không có cảm giác nào về một sức mạnh ghê gớm thuộc một loại khác."

"Đó là gì?"

"Tôi sẽ phải nói một cách chuyên môn hơn," Frazier nói. "Nhưng chỉ trong chốc lát thôi. Đó là cái mà khoa học hành vi gọi là 'lý thuyết tăng cường.' Những sự việc xảy ra cho chúng ta thường nằm trong ba loại. Với một số sự việc chúng ta cảm thấy dửng dưng. Một số khác chúng ta thích—chúng ta muốn chúng xảy ra, và chúng ta tìm cách làm cho chúng tiếp tục xảy ra. Còn có những sự việc khác chúng ta không thích—chúng ta không muốn chúng xảy ra và chúng ta tìm cách loại bỏ chúng hay tránh để chúng xảy ra lại.

"*Bây giờ*," Frazier tiếp tục với giọng nghiêm trang, "nếu ông có quyền tạo ra một tình huống nào mà một người thích hay loại bỏ một tình huống nào mà người ấy không thích, chúng ta có thể kiểm soát hành vi của người ấy. Khi họ cư xử như chúng ta muốn họ cư xử, chúng ta chỉ tạo ra một tình huống họ thích, hay loại bỏ một tình huống họ không thích. Kết quả là, khả năng họ lại cư xử như thế sẽ gia tăng, đó là điều chúng ta muốn. Nói theo kiểu chuyên môn, đó gọi là 'sự tăng cường tích cực.'

"Trường phái cũ đã phạm một sai lầm kinh ngạc vì giả thiết điều ngược lại là đúng, đó là bằng cách loại bỏ một tình huống mà một người thích hay lập ra một tình huống mà người ấy không thích—nói khác đi, bằng cách trừng phạt họ—làm thế có thể *giảm bớt* khả năng người ấy sẽ tiếp tục cư xử giống như trước. Nhưng hoàn toàn không hiệu quả. Điều này đã được nhìn nhận vượt ra ngoài mọi tranh luận. Điều đang xuất hiện ở giai đoạn tiến hoá quyết định này của xã hội là một kỹ thuật hành vi và văn hóa chỉ dựa trên sự tăng cường tích cực mà thôi. Chúng ta đang dần dần khám phá—với một cái giá vô cùng đắt về sự khổ đau của con người—rằng về lâu dài hình phạt không giảm bớt được khả năng một hành vi nào đó sẽ xảy ra. Chúng ta đã quá quan tâm tới điều ngược lại là chúng ta luôn luôn coi 'vũ lực' có nghĩa là hình phạt. Chúng ta không nói chúng ta đang sử dụng vũ lực khi gửi hàng chuyến tàu lương thực tới các nước đang chết đói, mặc dù chúng ta đang bộc lộ một quyền lực chẳng khác gì chúng ta đang gửi quân đội và khí giới."

"Chắc chắn tôi không bênh vực cho vũ lực," Castle nói. "Nhưng tôi không thể nhất trí rằng nó không hiệu quả."

"Nó hiệu quả *tạm thời* thôi, và cái tồi tệ nhất là ở chỗ đó. Điều đó giải thích tại sao đã có hàng ngàn năm đổ máu. Ngay cả tự nhiên cũng bị đánh lừa. Chúng ta 'theo bản năng' trừng phạt một người vì không cư xử như chúng ta muốn—nếu là một đứa trẻ, chúng ta đánh đít nó; nếu là một người lớn chúng ta đánh đập họ. Một sự phân biệt thú vị! Hiệu quả tức thì của việc đánh đập dạy chúng ta lại tiếp tục đánh đập nữa. Sự đền đáp

và trả thù là những điều tự nhiên nhất trên trái đất. Nhưng về lâu dài người bị chúng ta đánh vẫn không giảm bớt khuynh hướng lặp lại hành vi của họ."

"Nhưng họ sẽ không lặp lại nếu chúng ta đánh đủ mạnh," Castle nói.

"Họ sẽ vẫn *có khuynh hướng* lặp lại. Họ sẽ *muốn* lặp lại nó nữa. Chúng ta đã không thực sự thay đổi hành vi tiềm tàng của họ chút nào. Cái tệ hại là ở chỗ đó. Nếu họ không lặp lại hành vi ấy trước mặt chúng ta, họ cũng lặp lại trước mặt một ai khác. Hoặc hành vi ấy sẽ được ngụy trang dưới cái vỏ một chứng bệnh tâm thần. Nếu chúng ta đánh đủ mạnh, chúng ta dọn sạch được một chỗ nhỏ cho chúng ta trong sự hoang dã của nền văn minh, nhưng chúng ta làm cho phần còn lại của cảnh hoang dã càng trở nên ghê sợ hơn.

"Vậy mà các hình thức cai trị ban đầu đều tự nhiên dựa trên sự trừng phạt. Nó là phương pháp hiển nhiên khi kẻ mạnh về thể xác kiểm soát kẻ yếu. Nhưng chúng ta đang ở trong cơn đau của sự thay đổi lớn để bước sang sự tăng cường tích cực—từ một xã hội cạnh tranh trong đó phần thưởng của một người là sự trừng phạt của người khác, tới một xã hội hợp tác trong đó không ai có lợi khi người khác phải thiệt.

"Sự thay đổi đang diễn ra chậm chạp và đau đớn, bởi vì cái hiệu quả tức thời và tạm thời của hình phạt che lấp mất cái lợi cuối cùng của sự tăng cường tích cực. Tất cả chúng ta đã thấy vô số trường hợp về hiệu quả tức thời của vũ lực, nhưng bằng chứng hiển nhiên về hiệu quả của việc không sử dụng vũ lực thì hiếm thấy. Chính vì vậy, tôi nhấn mạnh rằng Đức Giêsu, có lẽ là người đầu tiên khám phá ra sức mạnh của việc từ chối sự trừng phạt, hẳn ngài đã phát hiện ra nguyên tắc ấy một cách tình cờ. Chắc chắn ngài đã không hề có bằng chứng thực nghiệm nào như chúng ta có hôm nay, và tôi không thể hiểu nổi làm sao một người, dù là thiên tài, mà có thể khám phá ra nguyên tắc ấy từ một sự quan sát ngẫu nhiên như thế."

"Có thể là một mặc khải chăng?" Castle nói.

"Không, ngẫu nhiên. Đức Giêsu khám phá ra một nguyên tắc vì nó có những hậu quả tức thời, và ngài đã đưa ra một nguyên tắc khác một cách hợp lý."

Tôi bắt đầu hiểu.

"Ông muốn nói nguyên tắc 'yêu thương kẻ thù'?" tôi nói.

"Chính xác! Việc "làm điều lành cho những người ngược đãi ngươi' có hai hậu quả không liên quan với nhau. Ông tìm được sự bình an tâm hồn mà chúng ta đã nói đến ngày hôm trước. Cứ để người mạnh xô đẩy ông—ít ra ông tránh được sự hành hạ của chính cơn giận của ông. *Đó chính là* hậu quả tức thời. Hẳn ông sẽ có một khám phá bất ngờ khi thấy rằng về lâu dài ông có thể *kiểm soát con người mạnh kia* bằng cùng một cách như thế!"

"Ông thật sự quáng đại khi đề cao vị đồng nghiệp xa xưa của ông," Castle nói, "nhưng tại sao chúng ta vẫn còn sống trong bao cảnh khốn cùng như hiện nay? Hai mươi thế kỷ phải là quá đủ cho một mảnh thiết kế hành vi chứ."

"Các điều kiện vốn làm cho người ta khó khám phá ra nguyên tắc này thì cũng làm cho người ta khó giảng dạy nó. Lịch sử Kitô giáo không cho thấy nhiều trường hợp làm điều lành cho kẻ thù của mình. Cho những dân ngoại vô hại, có lẽ, nhưng không cho các kẻ thù. Người ta phải nhìn ra bên ngoài lãnh vực của tôn giáo cơ chế thì mới tìm ra được nguyên tắc trong thực hành. Những người lãnh đạo giáo hội là những người tôn sùng *quyền bính*, vừa phàm tục vừa giả tạo.

"Nhưng chuyện này có liên quan gì với tự do," tôi vội vã nói.

Frazier để thời gian lấy lại dáng điệu của mình. Ông nhìn chằm chặp qua cửa kính, lúc ấy mưa đang dập mạnh vào.

Cuối cùng ông nói, "Bây giờ chúng ta *biết* sự tăng cường tích cực tác động như thế nào và tại sao sự tăng cường tiêu cực không có tác dụng. Chúng ta có thể biết suy nghĩ hơn, và do đó thành công hơn trong việc thiết kế nền văn hoá của chúng ta. Chúng ta có thể đạt được một loại kiểm soát nào đó mà người bị kiểm soát *cảm thấy tự do*, mặc dù họ đang theo một bộ luật chi tiết hơn nhiều so với hệ thống cũ. Họ đang làm điều họ muốn làm, không phải điều họ bị ép buộc làm. Đó là nguồn mạch sức mạnh ghê gớm của sự tăng cường tích cực—không có cưỡng bức và không có phản loạn. Nhờ một sự thiết kế văn hoá cẩn thận, chúng ta không kiểm soát sau hành vi, nhưng kiểm soát *khuynh hướng* hành vi—các động lực, ước muốn, ước ao...

"Khi một khoa học về hành vi đã đạt được," Frazier nói tiếp, "không có chọn lựa nào khác ngoài việc thiết kế xã hội. Chúng ta không thể để loài người nằm trong sự kiểm soát ngẫu nhiên hay thiên vị. Nhưng bằng cách sử dụng nguyên tắc tăng cường tích cực—cẩn thận tránh vũ lực hay đe doạ vũ lực—chúng ta có thể duy trì một ý thức cá nhân về tự do."

CÂU HỎI ÔN TẬP VÀ THẢO LUẬN

1. Theo Hospers, tại sao các hành động của những người "bình thường" không tự do hơn hành động của một người mắc chứng loạn thần kinh?
2. Nếu các kẻ tội phạm hành động không phải do sự tự do chọn lựa nhưng do sự thúc bách vô thức, phải chăng việc trừng phạt họ để bảo vệ xã hội là điều hợp lý, như Hospers chủ trương?
3. Theo quan điểm Skinner, có thể sử dụng các nguyên tắc của thuyết hành vi như thế nào để tạo ra một xã hội tốt đẹp hơn?
4. Trong một xã hội theo kiểu Skinner, cái gì sẽ kiểm soát hành vi của những người (giống như Frazier trong *Walden Two*) kiểm soát xã hội?
5. Theo ý kiến bạn, khoa học có bao giờ có thể *chứng minh* được rằng thuyết tất định là đúng không? Hay chứng minh nó là sai không?

CÁC ĐIỂM TƯƠNG ĐỒNG VÀ TƯƠNG PHẢN

1. Theo quan điểm bạn, hành vi của chúng ta bị ảnh hưởng nhiều hơn bởi các động cơ vô thức (theo Hospers) hay bởi sự tăng cường tích cực và tiêu cực (theo Skinner)?
2. Hospers sẽ trả lời thế nào cho thuyết tất định môi trường của Skinner?
3. Skinner sẽ trả lời thế nào cho thuyết tất định tâm lý của Hospers?

Chương 17

THUYẾT PHÙ HỢP

Stace, Radhakrishnan

STACE

W. T. Stace sinh tại Luân Đôn năm 1886. Ông được hấp thụ nền giáo dục ban đầu tại Anh và Scotland, sau đó ông sang Ai Len, tại đây ông nhập học trường Trinity College ở Dublin. Ông tốt nghiệp cử nhân triết học tại Trinity College năm 1908. Ông từng có dự định trở thành một giáo sĩ trong Anh Giáo nhưng ông trở thành hoài nghi về tôn giáo và đã gia nhập ngành Dân Chính Anh. Năm 1910 Stace bắt đầu làm việc cho ngành Dân Chính ở Tích Lan (nay là Sri Lanka), và nắm giữ nhiều chức vụ—gồm các chức vụ thẩm phán quận và thị trưởng Colombo, thủ đô của Tích Lan. Năm 1929 ông được thưởng bằng tiến sĩ danh dự về văn chương của Trinity College. Năm 1932, sau khi phục vụ 22 năm tại Tích Lan, Stace chấp nhận chức giáo sư phân khoa triết học tại Đại học Princeton, và ở lại đây cho tới khi nghỉ hưu năm 1955. Ông mất tại Cambrigde, Massachussetts, năm 1967.

Các tác phẩm chính của Stace gồm *The Philosophy of Hegel* (1924), *The Theory of Knowledge and Existence* (1932), *The Concept of Morals* (1937), *The Destiny of Western Man* (1942), *Religion and the Modern Mind* (1952), *Time and Eternity* (1952), và *Mysticism and Philosophy* (1960).

Stace bàn về vấn đề của thuyết tất định và chọn lựa tự do trong chương nhan đề "Vấn Đề Đạo Đức" của cuốn *Religion and the Modern Mind* (Tôn Giáo và Tinh Thần Hiện Đại). Stace giải thích rằng, vì các qui luật đạo đức sẽ là vô nghĩa nếu chúng ta không có tự do vâng phục hay không vâng phục chúng, nên cần phải bàn về vấn đề chọn lựa tự do trước khi tìm hiểu về đạo đức. Ông lý luận rằng cuộc tranh cãi kéo dài giữa những người theo thuyết tất định và những người bênh vực chọn lựa tự do không phải một vấn đề thực sự mà chỉ là một vấn đề ngôn từ—một vấn đề "không có lý do gì mà chỉ là sự lẫn lộn về ý nghĩa các từ ngữ." Cho tới thời gian gần đây, cả hai phía tranh luận đều đã đồng hoá một cách sai lầm lý thuyết về ý chí tự do (mà Stace dùng đồng nghĩa với "chọn lựa tự do") với *thuyết vô định*, là quan điểm cho rằng một hành động tự do là một hành động không bị quyết định bởi các nguyên nhân. Hiểu như thế, ý chí tự do được coi như rõ ràng không phù hợp với thuyết tất định, là thuyết cho rằng mọi sự xảy ra đều *bị* quyết định bởi các nguyên nhân. Stace lý luận rằng một khi chúng ta hiểu rằng các hành động tự do chỉ đơn giản là các hành động có một *loại* nguyên nhân nào đó, thì sự đối chọi giữa ý chí tự do và thuyết tất định sẽ tan biến. Lý thuyết của Stace do đó là một dạng của thuyết phù hợp: Một hành động có thể đồng thời vừa là tự do, vừa là tất định.

Ý NGHĨA CỦA "Ý CHÍ TỰ DO"

Tiêu chuẩn để quyết định ý nghĩa đúng của một từ, theo Stace giải thích, là việc

sử dụng thường ngày. Để khám phá ý nghĩa đúng của "ý chí tự do," Stace đưa ra một số ví dụ trong các cuộc đối thoại, trong đó người ta phán đoán một hành động mà một người làm là tự do hay không. Ví dụ, một người rời văn phòng để đi ăn trưa được nói là rời văn phòng một cách tự do; một người bị cảnh sát lôi ra khỏi văn phòng thì được nói là không rời văn phòng một cách tự do. Stace nhận thấy rằng *mọi* hành động trong danh sách các ví dụ của ông đều có một nguyên nhân; tiêu chuẩn mà ngôn ngữ thường ngày dùng để phân loại một hành vi nào đó là tự do hay không là ở việc nó có *loại* nguyên nhân nào. Các hành động tự do là các hành động có nguyên nhân là các trạng thái nội tâm của tác nhân, trong khi hành động không tự do là hành động có nguyên nhân là các lực thể lý bên ngoài. "Các hành vi làm một cách tự do là các hành vi mà nguyên nhân trực tiếp của chúng là các trạng thái tâm lý của tác nhân. Các hành vi không tự do là các hành vi mà nguyên nhân trực tiếp là các trạng thái sự việc bên ngoài tác nhân.

THUYẾT PHÙ HỢP

Stace cho rằng khái niệm thường ngày coi một hành động tự do là xuất phát từ các nguyên nhân nội tại là khái niệm đúng. Nếu thế, rõ ràng là có ý chí tự do, vì hiển nhiên một số hành động được tạo ra bởi các trạng thái nội tâm của tác nhân, như các ước muốn, ước ao, cảm xúc, và bản năng. Như thế lý thuyết triết học nào tìm cách phủ nhận ý chí tự do đều "đáng được gọi là vô nghĩa." Vì vậy, không có mâu thuẫn nội tại giữa thuyết tất định và ý chí tự do. Thuyết tất định đúng bởi vì mọi sự kiện đều có nguyên nhân; nhưng vẫn còn có các hành động tự do bởi vì các hành động tự do chỉ đơn giản là các hành động có một loại nguyên nhân đặc thù—đó là, một nguyên nhân nội tại nơi tác nhân. Nói tóm, ý chí tự do thì phù hợp với thuyết tất định.

Stace vạch ra rằng tự do không chỉ phù hợp với tính tất định, mà còn phù hợp với tính có thể đoán trước. Giả sử chúng ta có thể tiên đoán chắc chắn rằng một người nào đó sẽ nói dối. Điều đó không có nghĩa người đó không thể hành động cách khác và nói thật, vì người đó có thể đã nói thật *nếu* các trạng thái nội tâm của họ đã khác đi. Tương tự, sự kiện chúng ta có thể tiên đoán rằng một người có danh dự sẽ hành động một cách danh dự không có nghĩa người ấy đã không hành động theo ý chí tự do của mình.

TRÁCH NHIỆM ĐẠO ĐỨC

Nếu thuyết tất định đúng, con người có chịu trách nhiệm đạo đức về các hành động của mình không? Nếu các hành động của một người, trên nguyên tắc, có thể đoán trước được một cách chắc chắn, thì có hợp lý hay không khi phạt hay thưởng, chê hay khen người ấy? Stace lý luận rằng, cũng như tính tất định và tính có thể đoán trước đều phù hợp với ý chí tự do, chúng cũng phù hợp với trách nhiệm đạo đức. Sự kiện hành động của một người được tạo ra bởi một trạng thái nội tâm và chúng ta có thể đoán trước hành động đó, không có nghĩa là người đó không chịu trách nhiệm về hành động đó.

Việc sử dụng hình phạt là hợp pháp và thích hợp như phương tiện để sửa chữa tính cách của người làm sai, và để răn đe người khác khỏi phạm những điều xấu tương tự. Hành vi phát xuất từ các nguyên nhân, và hình phạt có thể giúp ngăn ngừa một người khỏi lặp lại hành vi xấu và giúp những người chứng kiến hình phạt ấy không làm những điều xấu tương tự. Nếu hành vi *không* phát xuất từ các nguyên nhân, thì việc trừng phạt là không chính đáng, vì nó sẽ không có hiệu quả gì đối với hành vi tương lai; việc tưởng thưởng cũng là không chính đáng. Do đó, trách nhiệm đạo đức "không những phù hợp với thuyết tất định, mà còn đòi hỏi nó... Nếu các hành vi và ý muốn của con

người không có nguyên nhân, thì thường hay phạt đều là vô ích."

BÀI ĐỌC
Tôn Giáo và Tinh Thần Hiện Đại
W. T. Stace

CHƯƠNG 11. VẤN ĐỀ ĐẠO ĐỨC

Suốt thời cận đại và cho tới khá gần đây, cả những nhà triết học phủ nhận ý chí tự do lẫn những người bênh vực nó đều cho rằng *thuyết tất định không hoà hợp được với ý chí tự do*. Nếu các hành động của một người hoàn toàn bị quyết định bởi chuỗi các nguyên nhân trở ngược xa về quá khứ khiến người ta có thể đoán trước được chúng nếu người ta biết rõ mọi nguyên nhân, thì trong trường hợp đó, chúng không phải là các hành động tự do. Điều này ngụ ý rằng người ta giả thiết một định nghĩa nào đó về các hành động được làm bởi ý chí tự do, nghĩa là các hành động đó *không* hoàn toàn bị quyết định trước bởi các nguyên nhân. Tất một lời, ý chí tự do được định nghĩa là sự vô định hay không tất định (indeterminism). Đây là định nghĩa không đúng và nó đã dẫn tới sự phủ nhận ý chí tự do. Một khi chúng ta thấy định nghĩa đúng về ý chí tự do, chúng ta sẽ thấy rằng câu hỏi thế giới có là tất định, như khoa học Newton[1] hiểu, hay một cách nào đó là vô định, như khoa vật lý hiện đại dạy[2], câu hỏi này hoàn toàn không liên quan gì tới vấn đề của chúng ta.

Tất nhiên, người ta vẫn có thể định nghĩa một từ một cách tuỳ tiện như người ta thích. Nhưng một định nghĩa có thể được coi là đúng hay không đúng. Một định nghĩa là đúng nếu nó phù hợp với *cách sử dụng thông thường* của từ được định nghĩa. Nếu không, nó là sai. Và nếu bạn cho một định nghĩa là không đúng, thì các kết quả vô lý và sai sẽ chắc chắn theo sau. Ví dụ, không gì cấm bạn định nghĩa một cách tuỳ tiện 'con người' là một con vật có năm chân, nhưng định nghĩa này sai bởi vì nó không phù hợp với nghĩa thông thường của từ 'con người'. Và nó cũng có kết quả vô lý là nó dẫn tới sự phủ nhận sự hiện hữu của con người. Điều này chứng tỏ *cách sử dụng thông thường là tiêu chuẩn để quyết định xem một định nghĩa là đúng hay không đúng*. Và đây là nguyên tắc tôi sẽ áp dụng cho việc định nghĩa ý chí tự do. Tôi sẽ chứng minh rằng thuyết vô định không phải là ý nghĩa của câu nói "ý chí tự do" *như người ta thường sử dụng*. Và tôi sẽ thử tìm ra định nghĩa đúng bằng cách tra xét xem câu nói này được sử dụng trong việc trò chuyện hằng ngày thế nào.

Đây là một ít ví dụ mà câu nói này có thể được dùng trong câu chuyện hằng ngày. Chúng ta cũng sẽ nhận thấy rằng có những trường hợp mà câu hỏi người ta có hành động với ý chí tự do hay không, được hỏi để xác định xem người ta có chịu trách nhiệm về mặt đạo đức và pháp lý về các hành vi của họ hay không.

JONES: Có lần tôi nhịn ăn suốt một tuần.

SMITH: Bạn nhịn ăn do bạn tự ý à?

JONES: Không. Tôi nhịn ăn vì tôi bị lạc trong sa mạc và không thể tìm ra thức ăn.

Nhưng giả sử người nhịn ăn là Mahatma Gandhi. Câu chuyện có thể diễn ra thế này:

GANDHI: Có lần tôi nhịn ăn suốt một tuần.

SMITH: Ông nhịn ăn do ông tự ý à?

GANDHI: Phải. Tôi nhịn ăn vì tôi muốn buộc chính quyền Anh trả độc lập cho Ấn Độ.

Lấy một trường hợp khác. Giả sử tôi đã ăn trộm một ổ bánh mì, nhưng tôi cũng thành thật như tổng thống George

---

(1) Khoa học Newton: khoa học dựa trên các lý thuyết của nhà vật lý học Anh Isaac Newton (1642-1727).

(2) Xem Bài Đọc trích Anthony O'Hear ở chương 12 sách này.

Washington. Rồi, nếu tôi bị kết tội tại toà án, các câu đối đáp có thể diễn ra như sau:

QUAN TOÀ: Anh ăn trộm bánh mì là do anh cố tình à?

STACE: Vâng. Tôi ăn trộm vì tôi đói.

Hay trong những hoàn cảnh khác, câu chuyện có thể diễn tiến thế này:

QUAN TOÀ: Anh ăn trộm bánh mì là do anh cố tình à?

STACE: Không. Tôi ăn trộm vì ông chủ của tôi doạ đánh tôi nếu tôi không ăn trộm.

Trong một vụ xử tội giết người mới đây ở Trenton, một vài bị cáo đã ký nhận tội, nhưng sau đó khẳng định rằng họ đã ký nhận tội vì bị cảnh sát ép buộc. Các câu trao đổi có thể như sau:

QUAN TOÀ: Anh ký nhận tội là do anh tự ý à?

BỊ CÁO: Không. Tôi ký vì cảnh sát đánh tôi.

Bây giờ giả sử một triết gia là thành viên trong ban hội thẩm. Chúng ta có thể tưởng tượng cuộc đối thoại tại phòng hội thẩm như sau:

CHÁNH THẨM: Bị cáo nói anh ta ký nhận tội vì anh ta bị đánh chứ không do anh ta tự ý ký.

TRIẾT GIA: Điều này không liên quan gì tới vụ án. Không hề có cái gọi là ý chí tự do.

CHÁNH THẨM: Ý ông muốn nói rằng không có khác biệt gì cả dù anh ta ký vì lương tâm anh ta bắt anh ta nói sự thật hay vì anh ta bị đánh đập, phải thế không?

TRIẾT GIA: Hoàn toàn không. Cho dù anh ta buộc phải ký vì bị đánh đập hay vì một ước muốn nào của chính anh ta—ước muốn nói sự thật, chẳng hạn—thì trong cả hai trường hợp việc ký nhận của anh ta cũng đều bị chi phối bởi một nguyên nhân, và vì thế trong cả hai trường hợp anh ta đều không hành động bởi ý chí tự do của anh ta. Vì không hề có cái gọi là ý chí tự do, nên chúng ta không cần xét đến câu hỏi là anh ta ký nhận tội do tự ý hay không.

Chánh thẩm và các thành viên khác của ban hội thẩm sẽ có lý để kết luận rằng triết gia kia sai lầm. Có thể là loại sai lầm nào? Chỉ có thể có một câu trả lời. Triết gia kia hẳn là phải dùng câu "ý chí tự do" theo một nghĩa đặc biệt nào của ông ta mà người khác thường không dùng như thế khi họ muốn quyết định một vấn đề thuộc trách nhiệm đạo đức. Nghĩa là, ông ta hẳn phải sử dụng một định nghĩa không đúng về nó, nghĩa là hành động không bị chi phối bởi một nguyên nhân.

Giả sử một người bỏ văn phòng làm việc lúc giữa trưa, và có người hỏi người ấy về chuyện này. Câu chuyện có thể diễn ra thế này:

JONES: Anh rời văn phòng do anh tự ý à?

SMITH: Phải. Tôi về để ăn trưa.

Nhưng chúng ta cũng có thể nghe câu đối thoại như sau:

JONES: Có phải anh tự ý rời văn phòng không?

SMITH: Không. Tôi bị cảnh sát ép buộc phải bỏ văn phòng.

Bây giờ chúng ta đã thu thập được một số trường hợp hành động, mà theo lối nói thông thường có thể gọi là các trường hợp người ta đã hành động bởi ý chí tự do của họ. Chúng ta cũng có thể nói rằng, trong tất cả các trường hợp này họ *chọn* để hành động như họ đã hành động. Chúng ta cũng phải nói rằng họ đã có thể hành động khác đi, nếu họ muốn. Ví dụ, Mahatma Gandhi không bị cưỡng bức phải tuyệt thực; ông đã tự ý tuyệt thực. Ông đã có thể ăn uống nếu ông muốn. Khi Smith ra khỏi văn phòng để ăn trưa, anh đã chọn làm thế. Anh đã có thể ở lại văn phòng và làm thêm ít việc nữa, nếu anh muốn. Chúng ta cũng đã thu thập một số trường hợp ngược lại. Đó là các trường hợp mà người ta

không thể thể hiện ý chí tự do của họ. Họ không có chọn lựa. Họ bị buộc phải làm như họ đã làm. Người đàn ông trong sa mạc nhịn ăn dù muốn ăn. Ông không có chọn lựa trong chuyện này. Ông buộc phải nhịn ăn vì không có gì để ăn. Các trường hợp khác cũng thế. Khi xét kỹ các trường hợp này, chúng ta phải thấy khá dễ để nói rằng chúng ta có ý nói điều gì khi chúng ta bảo rằng một người đã thể hiện hay không thể hiện ý chí tự do của họ. Vì vậy, chúng ta phải có thể rút ra từ các trường hợp đó một định nghĩa thích hợp về từ ngữ này. Chúng ta hãy viết các trường hợp này vào một bảng:

Hành vi tự do	***Hành vi không tự do***
Gandhi tuyệt thực vì ông muốn giải phóng Ấn Độ.	*Người đàn ông trong sa mạc nhịn ăn vì không có thức ăn.*
Ăn cắp bánh mì vì bị đói.	*Ăn cắp vì bị chủ đe dọa đánh đòn*
Ký nhận tội vì muốn nói sự thật.	*Ký nhận tội vì bị cảnh sát đánh đập.*
Bỏ văn phòng vì muốn đi ăn trưa.	*Bỏ văn phòng vì bị ép buộc bỏ văn phòng.*

Rõ ràng, để tìm ra định nghĩa đúng về các hành vi tự do, chúng ta phải khám phá xem điều gì là đặc điểm chung của mọi hành vi ở cột bên trái, và đồng thời điều đó không có trong mọi hành vi ở cột bên phải. Đặc điểm nào mà mọi hành vi tự do đều có, và không hành vi không tự do nào có, sẽ là đặc điểm để định nghĩa về ý chí tự do.

Phải chăng không bị tác động, hay không bị nguyên nhân nào định đoạt, là đặc điểm chúng ta đang tìm kiếm? Không thể, bởi vì mặc dù đúng là mọi hành vi nằm ở cột bên phải đều có các nguyên nhân, như bị cảnh sát đánh đập hay bị thiếu thức ăn trong sa mạc, các hành vi ở cột bên trái cũng thế. Việc tuyệt thực của Mahatma Gandhi là do ông ước muốn giải phóng Ấn Độ, người đàn ông rời bỏ văn phòng là vì bị đói, v.v... . Hơn nữa, không có lý do nào để nghi ngờ rằng đến lượt chính các nguyên nhân này lại đã bị chi phối bởi các điều kiện trước đó, và các điều kiện này lại là kết quả của các nguyên nhân trước nữa, và cứ như thế trở ngược về tới vô hạn trong quá khứ. Mọi nhà sinh lý học đều có thể cho chúng ta biết các nguyên nhân tạo ra đói. Điều gì khiến ông Gandhi khao khát giải phóng Ấn Độ đến như thế chắc hẳn khó tìm ra hơn. Nhưng chắc chắn phải có các nguyên nhân. Một số các nguyên nhân này có thể là do cấu tạo đặc biệt của các tuyến nội tiết hay não của ông, số khác là do các kinh nghiệm của ông trong quá khứ, số khác nữa là do di truyền, số khác nữa do nền giáo dục. Những người bênh vực ý chí tự do thường có khuynh hướng phủ nhận các sự kiện như thế. Nhưng chủ trương như vậy rõ ràng là có dụng ý đặc biệt, không có căn cứ khách quan nào. Quan điểm hợp lý duy nhất là cho rằng mọi hành vi con người, cả những hành vi tự do lẫn những hành vi không tự do, đều hoặc là hoàn toàn bị định đoạt bởi các nguyên nhân, hay ít ra cũng bị định đoạt như bất cứ sự kiện tự nhiên nào. Có thể đúng như các nhà vật lý nói, thiên nhiên không hẳn là tất định như chúng ta vẫn tưởng. Nhưng dù sự tất định trên thế giới ở mức độ nào đi nữa, thì các hành vi của con người có vẻ như cũng bị tất định như bất cứ điều gì khác. Và nếu sự thực là thế, thì không thể nói rằng đặc điểm để phân biệt các hành vi tự do với các hành vi không tự do là ở chỗ các hành vi không tự do bị tất định bởi các nguyên nhân còn các hành vi tự do thì không. Cho nên, định nghĩa ý chí tự do như là không bị tác động hay không bị quyết định bởi các nguyên nhân, chắc chắn phải là một định nghĩa không đúng.

Vậy thì cái gì giúp phân biệt một hành vi tự do với một hành vi không tự do? Cái gì là đặc điểm có mặt trong mọi hành vi ở cột bên trái và không có mặt trong các hành vi ở cột bên phải? Rõ ràng rằng,

mặc dù cả hai nhóm hành vi nói trên đều có các nguyên nhân, nhưng các nguyên nhân của các hành vi ở cột trái thì *thuộc loại khác với* các nguyên nhân của các hành vi ở cột bên phải. Các hành vi tự do luôn luôn được định đoạt bởi các ước muốn, hay động cơ, hay bởi một loại tâm trạng nào đó của tinh thần người làm hành vi đó. Ngược lại, mọi hành vi không tự do đều bị quyết định bởi các lực vật lý hay các điều kiện vật lý ở bên ngoài chủ thể hành động. Sự đánh đập của cảnh sát có nghĩa là lực vật lý tác động từ bên ngoài; sự thiếu thức ăn trong sa mạc có nghĩa là một điều kiện vật lý ở bên ngoài. Vì thế, chúng ta có thể phát biểu đại khái các định nghĩa sau đây. *Các hành vi tự do là các hành vi có nguyên nhân trực tiếp là các trạng thái tâm lý của người hành động. Các hành vi không tự do là các hành vi có nguyên nhân trực tiếp là các điều kiện bên ngoài chủ thể hành động.*

Rõ ràng, nếu chúng ta định nghĩa ý chí tự do theo kiểu này, thì chắc chắn có ý chí tự do, và việc nhà triết học kia phủ nhận ý chí tự do phải được coi là vô nghĩa.

Khi áp dụng định nghĩa của chúng ta, chúng ta sẽ thấy nó thường không có vấn đề gì, trừ một ít trường hợp đặc biệt mà định nghĩa này có vẻ không thích hợp khiến chúng ta có thể thấy bối rối. Sự bối rối này luôn luôn có thể giải quyết được nếu chúng ta để ý tới cách chúng ta sử dụng các từ, và nhớ rằng các từ này nhiều khi không được sử dụng một cách nhất quán. Tôi chỉ đơn cử một ví dụ. Giả sử một tên cướp doạ sẽ bắn bạn nếu không đưa ví tiền cho hắn, và giả sử bạn đã làm theo lời hắn. Vậy khi bạn đưa ví tiền cho hắn, bạn làm thế là do ý chí tự do của bạn hay không? Nếu áp dụng định nghĩa của chúng ta, chúng ta thấy rằng bạn đã hành động có ý chí tự do, vì nguyên nhân trực tiếp của hành vi không phải là một lực bên ngoài hiện đang có, mà là do sự sợ chết, là một nguyên nhân tâm lý. Tuy nhiên, đa số sẽ cho rằng bạn không hành động tự do mà là do bắt buộc. Vậy định nghĩa của chúng ta sai hay sao? Tôi không nghĩ thế. Aristotle là người từng đưa ra một giải pháp cho vấn đề ý chí tự do một cách cơ bản cũng giống như định nghĩa của chúng ta (tuy ông không dùng từ 'ý chí tự do'); ông thừa nhận rằng có những trường hợp "hỗn hợp" hay ở giữa ranh giới khiến ta khó mà biết phải gọi đó là một hành vi tự do hay bó buộc. Trong trường hợp đang bàn đến ở đây, mặc dù không có lực hiện thực nào, mũi súng chĩa vào gáy bạn quá gần với một lực hiện thực, khiến chúng ta dễ coi nó là một sự cưỡng ép. Đây là một trường hợp cận biên.

Vì ý chí tự do là một điều kiện của trách nhiệm đạo đức, chúng ta phải bảo đảm rằng lý thuyết của chúng ta về ý chí tự do có đủ cơ sở cho nó. Để được qui trách nhiệm đạo đức về hành động của một người, có nghĩa là người này có thể một cách hợp lý bị trừng phạt hay được thưởng, chê hay khen, vì các hành động ấy. Làm sao có thể là sự trừng phạt hợp lý người này nếu ta biết trước chắc chắn họ sẽ làm hành vi ấy? Chúng ta đã không tìm cách hỏi xem trong thực tế, mọi sự kiện, bao gồm các hành vi của con người, có hoàn toàn bị tất định hay không. Câu hỏi này không liên quan tới vấn đề ý chí tự do. Nhưng vì mục đích lý luận, nếu chúng ta giả thiết rằng chủ nghĩa tất định hoàn toàn là đúng, trong khi chúng ta có tự do, thì chúng ta có thể nêu câu hỏi là liệu một ý chí tự do tất định như thế có hoà hợp được với trách nhiệm đạo đức hay không. Vì có vẻ là không hợp lý khi chúng ta phạt một người vì một hành vi mà chúng ta có thể đoán trước là người ấy chắc chắn sẽ làm.

Nhưng nói rằng thuyết tất định không hoà hợp với trách nhiệm đạo đức thì cũng gặp khó khăn như nói nó không hoà hợp với ý chí tự do. Bạn không thể chữa lỗi cho một người vì một hành vi sai trái với

lý do bạn cảm thấy rằng, với tính nết của người ấy như thế, chắc chắn họ sẽ làm điều đó. Bạn cũng không thể tước bỏ phần thưởng hay giải thưởng của một người với lý do bạn cảm thấy rằng, với khả năng hay lòng tốt của người ấy, chắc chắn họ sẽ đoạt giải.

Biết bao sách vở đã được viết ra để biện minh cho sự trừng phạt. Nhưng cho tới nay, trong những gì liên quan tới vấn đề ý chí tự do, các nguyên tắc cơ bản vẫn khá đơn giản. Việc trừng phạt một người vì hành động sai là đúng lý, dựa trên cơ sở sự trừng phạt này sẽ làm họ sửa đổi tính nết, hay nó sẽ làm người khác phải sợ mà không hành động giống như người bị phạt. Hình phạt là một công cụ thường bị sử dụng thiếu khôn ngoan trong quá khứ cũng như cả bây giờ; do đó nó thường gây hại hơn là có ích. Nếu có thể biện minh cho hình phạt, thì chỉ có thể biện minh cho nó căn cứ vào một hay cả hai lý do nói trên. Vấn đề bây giờ là, nếu chúng ta chấp nhận thuyết tất định, sự trừng phạt có thể sửa sai tính nết hay ngăn ngừa người khác khỏi phạm tội như thế nào.

Giả sử con bạn có thói quen nói dối. Bạn đánh nó vừa phải thôi. Tại sao? Bởi vì bạn tin rằng cá tính của nó khiến cho các động cơ thông thường để thúc đẩy nó nói thật không làm cho nó nói thật. Vì vậy, bạn thay thế nguyên nhân hay động cơ thiếu sót, bằng một hình thức đau đớn hay sợ đau đớn trong tương lai nếu nó còn tiếp tục lặp lại hành vi nói dối đó. Và bạn hi vọng rằng một ít hình phạt nhẹ như thế sẽ giúp nó tập thói quen nói thật, khiến nó sẽ đạt tới chỗ nói thật mà không phải dùng tới hình phạt. Bạn giả thiết rằng các hành động của nó bị tác động bởi các nguyên nhân, nhưng các nguyên nhân thông thường khiến người ta nói thật thì không tạo ra hiệu quả thông thường của chúng. Vì vậy, bạn cho con bạn một động cơ nhân tạo, sự đau đớn hay sợ hãi, mà bạn nghĩ trong tương lai sẽ làm con bạn nói thật.

Cũng một nguyên lý như thế được áp dụng khi bạn hi vọng rằng những người khác khi nhìn thấy hình phạt sẽ vì đó mà tránh hành động sai trái. Bạn tin rằng sự sợ hình phạt sẽ làm cho những người thông thường làm điều sai trái sẽ không làm sai trái.

Chúng ta cũng áp dụng cùng một nguyên tắc này cho các loài vật, và thậm chí với các sự vật, nếu chúng không hành động theo cách mà chúng ta nghĩ là chúng phải hành động. Bụi hoa hồng trong vườn chỉ cho một vài bông nhỏ xíu và nghèo nàn, trong khi chúng ta muốn có những bông to và đẹp. Chúng ta cung cấp một nguyên nhân để tạo ra những bông hoa to, đó là dùng phân bón. Xe của chúng ta chạy không tốt. Chúng ta cung cấp một nguyên nhân làm nó chạy tốt hơn, đó là cho nó đú dầu nhớt. Hình phạt cho con người, phân bón cho hoa hồng, dầu nhớt cho xe ô tô, tất cả được biện minh bởi cùng một nguyên tắc và theo cùng một cách. Chỉ có một khác biệt là mỗi loại sự vật đòi hỏi một loại nguyên nhân khác nhau để nó làm điều nó phải làm. Đau khổ có thể là phương thuốc thích hợp để áp dụng trong một số trường hợp cho con người, và dầu nhớt cho máy móc. Đương nhiên, sẽ là vô ích khi ta bơm dầu nhớt vào một thằng bé hay trừng phạt cái máy.

Thế nên, chúng ta thấy trách nhiệm đạo đức không chỉ hoà hợp với thuyết tất định mà còn đòi hỏi nó. Sự trừng phạt được biện minh dựa trên cơ sở của giả thiết rằng các hành vi con người bị quyết định bởi các nguyên nhân. Nếu sự đau khổ không thể là một nguyên nhân làm cho người ta nói sự thật thì sự trừng phạt tội nói dối sẽ hoàn toàn không thể biện minh. Nếu các hành vi và ước muốn của con người không bị quyết định bởi các nguyên nhân, thì sẽ là vô ích khi người ta thưởng hay phạt, hay làm bất cứ điều gì để sửa sai hạnh kiểm xấu của một người. Vì bạn không thể làm bất cứ điều

gì để tác động trên người ta. Như thế trách nhiệm đạo đức sẽ hoàn toàn biến mất. Nếu con người hoàn toàn không có tính tất định, thì các hành vi của họ sẽ hoàn toàn không thể đoán trước được, lúc thế này lúc thế khác, và do đó là vô trách nhiệm. Và điều này tự nó là một lý luận vững chắc chống lại quan điểm thông thường của các nhà triết học rằng ý chí tự do có nghĩa là không bị quyết định bởi các nguyên nhân.

RADHAKRISHNAN

Sarvepalli Radhakrishnan sinh năm 1888 tại Tiruttani, Ấn Độ. Ông được hấp thụ nền giáo dục ban đầu tại các trường truyền giáo của Kitô giáo. Gặp gỡ các nhà phê bình của Kitô giáo về Ấn giáo, ông quyết tâm tìm hiểu Ấn giáo bản xứ của mình một cách sâu xa. Ông theo học chương trình đại học tại trường Madras Christian College, tại đây ông viết một luận án về kinh Vedanta (một kinh Ấn giáo quan trọng) và nhận bằng tiến sĩ năm 1909. Sau đó, Radhakrishnan bắt đầu sự nghiệp của một triết gia, dạy tại Presidency College ở Madras (1909-1917), Đại học Mysore (1918-1921), và Đại học Calcutta (1921-1931). Từ 1931 đến 1936 ông là phó chưởng ấn Đại học Andhra ở Waltair. Năm 1936, Radhakrishnan được Vua George V của Anh phong tước hiệp sĩ và được bổ nhiệm chức Spalding Professor về các Tôn giáo phương Đông và Đạo đức tại Đại học Oxford. Năm 1946, sau khi phục vụ trong chức vụ quản trị tại Đại học Ấn giáo ở Benares và Đại học Delhi, ông bước vào sự nghiệp chính trị bằng việc đứng đầu phái đoàn Ấn Độ trong Tổ chức UNESCO. Ba năm sau ông được cử làm Đại sứ tại Liên Bang Xô Viết. Ông trở thành phó tổng thống Ấn Độ năm 1952 và tổng thống mười năm sau đó. Năm 1967, sau khi hết nhiệm kỳ 5 năm tổng thống, Radhakrishnan rút lui khỏi chính trường. Ông qua đời tại Madras năm 1975.

Các tác phẩm lớn của Radhakrishnan gồm *Indian Philosophy* (hai quyển; 1923, 1927), *An Idealist View of Life* (1932), *Eastern Religions and Western Thought* (1939), *The Bhagavadgita* (dịch và chú giải; 1948), và *The Principal Upanishads* (dịch và chú giải; 1953).

Cố gắng hoà giải giữa ý chí tự do với sự tất yếu nhân quả không chỉ là vấn đề của triết học phương Tây. Triết học châu Á cũng đề cập tới vấn đề này—đặc biệt truyền thống Ấn giáo, tin vào *karma*, nghiệp. Theo học thuyết về *karma* (một từ Phạn có nghĩa hẹp là "hành động, việc làm"), mọi hành động của mọi tác nhân—dù là một cây cỏ, một động vật, một con người, hay thần linh—đều tạo một lực ảnh hưởng tới tương lai của hữu thể ấy. Có thể gọi nó là "luật nhân quả," vì giống như trong vũ trụ vật lý mọi sự kiện đều tất yếu có một hậu quả, thì trong vũ trụ đạo đức mọi hành động của một tác nhân tất yếu ảnh hưởng đến tác nhân ấy. Và cũng như một đồ vật tất yếu là kết quả của các nguyên nhân của nó, thì con người chúng ta là kết quả của các hành động quá khứ của mình. Luật về nghiệp nói cho chúng ta rằng chúng ta là thế nào tuỳ theo những việc tốt hay việc xấu chúng ta đã làm.

Trong tác phẩm *Triết học Ấn Độ*, Radhakrishnan bàn về học thuyết nghiệp như được trình bày trong sưu tập kinh thánh cổ Ấn giáo gọi là kinh Upanishads (Áo Nghĩa Thư). Theo lý thuyết về nghiệp, chúng ta không thể thoát được những hậu quả của các hành động quá khứ của mình. Chúng ta luôn luôn hành động trong một tình huống đã được tạo ra bởi các hành động quá khứ của mình. Như Radhakrishnan diễn tả, "Không có gì bấp bênh hay thất thường trong thế giới đạo đức. Chúng ta gieo gì thì sẽ gặt nấy. Giống tốt sẽ cho thu hoạch tốt, giống xấu cho thu hoạch xấu. Mọi hành động dù nhỏ bé nhất cũng có ảnh hưởng trên tính cách của chúng ta." Tuy nhiên,

Radhakrishnan giải thích rằng việc quyết định hoàn toàn tình huống hiện tại của chúng ta bởi các hành vi quá khứ không loại bỏ tự do chọn lựa. Mặc dù nghiệp là một luật tất yếu, sự tất yếu này phù hợp với việc chúng ta tự do chọn lựa mình sẽ hành động thế nào trong tình huống hiện tại.

NGHIỆP VÀ SỰ ĐẦU THAI

Một niềm tin cơ bản của Ấn giáo là lý thuyết về sự đầu thai (tái sinh, luân hồi), và theo kinh Upanishads, và theo Upanishads, luật về nghiệp không chỉ đúng cho cuộc đời hiện tại, mà còn tiếp nối từ một kiếp này sang kiếp sau. Do nghiệp, kiếp sống đặc thù mà chúng ta được tái sinh là kết quả việc chúng ta đã hành động thế nào trong kiếp trước, và chúng ta hành động thế nào trong kiếp sống hiện tại sẽ xác định trạng thái của chúng ta trong cuộc đầu thai ở kiếp sau. Luật khắt khe về nhân quả có nghĩa là các hành động tốt sẽ dẫn đến những điều tốt lành ở kiếp sau, và hành động xấu sẽ dẫn đến đau khổ. Chúng ta có thể bước sang các kiếp sống ngày càng tốt hơn từ một cuộc đầu thai sang một cuộc đầu thai kế tiếp, nhưng mục tiêu cuối cùng là hoàn toàn thoát khỏi vòng luân hồi. Kinh Upanishads dạy rằng tôi sẽ được thoát khỏi vòng luân hồi sinh, tử, và tái sinh, khi tôi hoàn toàn nhận thức rằng hồn tôi là Brahman (Thực Tại, Hữu Thể, Tuyệt Đối—là nền tảng của mọi thực tại và mọi sự vật). Trực giác này dẫn tới các hành động vô vị lợi, và hành động vô vị lợi không có nghiệp kèm theo.

NGHIỆP VÀ SỰ CHỌN LỰA TỰ DO

Loài người bao gồm cả thành phần thể chất và tinh thần—một thân xác và một tinh thần (linh hồn)—và luật về nghiệp ảnh hưởng tới cả hai thành phần này. Về thân xác chúng ta, nghiệp bao hàm sự tất định hoàn toàn, vì tất cả những gì xảy ra trong thế giới vật lý đều là kết quả tất yếu và máy móc của các sự kiện trước đó: "Mọi hành vi đều là kết quả không thể tránh của các điều kiện có trước." Tuy nhiên, tính tất định không áp dụng trong thế giới tinh thần. Trong khi tính cách và các khuynh hướng hiện tại của chúng ta là kết quả tất yếu của những chọn lựa trước kia của chúng ta, chúng ta vẫn có tự do chọn lựa hành động theo các khuynh hướng đã có này hoặc hành động khác đi.

> *Yếu tính của tinh thần là tự do. Bằng việc sử dụng tự do, con người có thể kiềm chế và kiểm soát các thôi thúc bản năng tự nhiên của mình. Chính vì thế cuộc đời họ không chỉ là một chuỗi tiếp nối các trạng thái được quyết định một cách máy móc... Trong con người có một linh hồn làm chủ. Không có gì ở bên ngoài có thể ép buộc nó. Chúng ta chắc chắn rằng các lực vật chất của thế giới phải chiều theo qui luật tinh thần, và vì thế chúng ta có thể bắt luật về nghiệp tuân theo tự do của tinh thần.*

Tuy nhiên, tự do của chúng ta không phải vô giới hạn, bởi vì có những sự hạn chế phát sinh từ sự kiện chúng ta là loại người mà cho tới lúc hiện tại chúng ta đã làm cho mình trở thành như thế (trong kiếp này và các kiếp trước). Nghiệp của chúng ta giới hạn tự do của chúng ta nhưng không huỷ diệt nó. Chúng ta luôn luôn có tự do để "làm mạnh thêm các bản năng tốt lành và làm yếu đi các bản năng xấu.".

Trong *Một Quan Điểm Lý Tưởng về Đời Sống*, Radhakrishnan so sánh sự tự do đích thực nhưng có giới hạn của con người với khả năng của người chơi bài để quyết định họ sẽ chơi thế nào các quân bài họ có trong tay:

> *Cuộc đời giống như một ván bài. Các quân bài được chia cho chúng ta. Chúng ta không chọn chúng. Chúng là kết quả của nghiệp quá khứ, nhưng chúng ta có tự do để gọi bất cứ quân bài nào chúng ta thấy thích hợp và đưa ra bất cứ quân*

bài nào ra. Chúng ta chỉ bị giới hạn bởi luật chơi. Lúc bắt đầu chơi chúng ta tự do hơn lúc sau khi các quân bài đã mở và các chọn lựa của chúng ta bị giới hạn dần. Nhưng cho tới khi ván bài kết thúc, chúng ta luôn luôn có chọn lựa... Người chơi bài càng giỏi, họ càng nhìn thấy nhiều khả năng chọn lựa hơn.

THUYẾT PHÙ HỢP

Lý thuyết về nghiệp là một kiểu thuyết phù hợp, vì nó có chỗ cả cho tất định lẫn tự do trong đời sống con người. Cả các thành phần thể lý lẫn tinh thần của bản tính con người đều được quyết định theo nghĩa chúng là kết quả tất yếu của những sự kiện đi trước. Nhưng trong khi các sự kiện trong thế giới vật lý là kết quả máy móc và tất yếu của các sự kiện đi trước, thì các sự kiện trong thế giới tinh thần một phần chịu sự kiểm soát của sự chọn lựa tự do của chúng ta. Kiểu thuyết phù hợp châu Á này phần nào khác với kiểu do các triết gia phương Tây, như Stace, đề nghị. Thuyết phù hợp phương Tây chủ trương tính tất định hoàn toàn của ý chí, còn thuyết nghiệp chủ trương rằng, trong khi trạng thái hiện tại của chúng ta hoàn toàn bị quyết định bởi các sự kiện quá khứ và trong khi các chọn lựa của ý chí chúng ta bị giới hạn bởi trạng thái đó, dù sao chúng ta vẫn có phần nào tự do quyết định mình sẽ hành động như thế nào. "Bất kể điều gì xảy ra cho chúng ta trong kiếp sống này, chúng ta phải chấp nhận nó với sự nhẫn nhục hiền lành, vì nó là kết quả của các hành vi quá khứ của chúng ta. Nhưng tương lai nằm trong khả năng chúng ta, và chúng ta có thể làm việc trong hi vọng và tin tưởng."

BÀI ĐỌC
Triết Học Ấn Độ
Sarvepalli Radhakrishnan

PHẦN I. THỜI KỲ VÊĐA[1]

Chương 4. Triết học của Upanishads

Đoạn 19. Karma Luật về *karma* (nghiệp) trong thế giới đạo đức tương ứng với luật đồng đều trong thế giới vật lý. Nó là luật bảo toàn năng lượng đạo đức. Quan niệm về luật và trật tự được mặc khải trong *Rig Vêda*[2]. Theo nguyên lý *karma*, không có gì bấp bênh hay thất thường trong thế giới đạo đức. Chúng ta gieo gì thì gặt nấy. Giống tốt cho thu hoạch tốt, giống xấu cho thu hoạch xấu. Mọi hành vi dù nhỏ bé cũng có hậu quả trên tính cách con người. Con người biết rằng, một số khuynh hướng hành động hiện có nơi mình là kết quả của sự chọn lựa có ý thức hay hiểu biết của chính mình. Các hành động ý thức có khuynh hướng trở thành các thói quen vô thức, và không phải chuyện bất thường khi các khuynh hướng vô thức nơi chúng ta được coi là kết quả của các hành vi ý thức trong quá khứ. Chúng ta không thể ngăn chặn qui trình tiến hoá đạo đức cũng như không thể cản dòng thác lũ hay đường đi của các tinh tú. Cố gắng vượt qua luật *karma* cũng vô ích giống như cố gắng nhảy qua cái bóng của chính mình. Nó là nguyên lý tâm lý mà đời sống của chúng ta mang theo với một ký ức không thể bị lu mờ bởi thời gian hay bị xoá sạch bởi cái chết. Để sửa sai những khiếm khuyết của ý tưởng Vêđa cổ xưa cho rằng người ta có thể được chuộc tội bằng việc tế thần, giờ đây luật *karma* được đặc biệt nhấn mạnh. Nó tuyên bố sự kết án ghê sợ: Linh hồn nào phạm tội thì phải chết. Người ta trở nên tốt không phải nhờ việc tế thần mà bằng các hành vi tốt. "Một người trở nên tốt bằng các hành vi tốt, trở nên xấu bằng các hành vi xấu." Còn nữa, "Con người là tạo vật của ý chí. Họ tin thế nào trong thế giới này, thì họ cũng sẽ trở nên như thế khi họ ra đi." Vì vậy, chúng ta được kêu gọi muốn điều tốt và

(1) Vêđa: *chỉ về Kinh Vêđa, bốn sưu tập kinh thánh làm nền tảng cho Ấn Giáo nguyên thuỷ.*

(2) Rig Vêđa: *viết khoảng 1400 tr. C.N., là sách viết sớm nhất trong bốn sách Vêđa.*

làm điều tốt... Quả báo tạo ra luân hồi với sinh và tử, vô thuỷ vô chung. Thuyết nghiệp báo bao gồm con người và thần thánh, động vật và cây cỏ.

Vì có sự nhấn mạnh về ý nghĩa của trách nhiệm cá nhân, có những nhà phê bình nghĩ rằng thuyết nghiệp báo không phù hợp với việc phục vụ xã hội. Người ta cho rằng không có sự nhấn mạnh về việc con người phải chia sẻ gánh nặng cho nhau. Thật ra, kinh Upanishads nói rằng chúng ta chỉ có thể thoát khỏi nghiệp chướng nhờ việc phục vụ xã hội. Khi nào chúng ta còn hành động một cách ích kỷ, thì chúng ta còn vướng vào nghiệp chướng. Khi chúng ta hành động một cách vô vị lợi, chúng ta đạt được tự do. "Trong khi ngươi sống như thế, nghiệp chướng không có cách nào bám vào ngươi." Cái ràng buộc chúng ta vào vòng luân hồi sinh tử không phải là hành động tự nó, mà là hành động vị kỷ. Trong một thời đại mà các cá nhân luôn sẵn sàng trốn tránh trách nhiệm về hành vi của mình bằng cách trút gánh nặng lên sự an bài của số phận hay các ngôi sao hay một vật gì khác không phải là chính mình, thì thuyết nghiệp báo thúc đẩy con người "tự trói buộc mình, như con chim ở trong tổ của nó." Cái đe dọa chúng ta không phải là một số mệnh đen tối mà là quá khứ của chính chúng ta. Chúng ta không phải là nạn nhân của một cuộc đời khốn nạn. Đau khổ là hậu quả của tội lỗi. Ý tưởng này không phải một sự kích thích để người ta sống tốt lành. Nó chỉ nói rằng có một số điều kiện giới hạn hành động của con người. Chúng ta không làm ra chính mình. Khi chúng ta đối diện với cái không thể làm, chúng ta nhận ra mình không thể làm bất cứ điều gì mình thích. *Karma* nếu được hiểu đúng sẽ không làm nản lòng những cố gắng đạo đức, không trói chặt tinh thần hay xiềng xích ý chí. Nó chỉ nói rằng mọi hành vi đều là kết quả tất yếu của các diều kiện đi trước. Các nguyên nhân có khuynh hướng chuyển sang hậu quả. Nếu tinh thần, vốn ở bình diện cao hơn thiên nhiên, không khẳng định tự do của nó, thì hạnh kiểm quá khứ và môi trường hiện tại sẽ hoàn toàn giải thích cho mọi hành vi của con người. Con người không chỉ thuần là sản phẩm của thiên nhiên. Nó mạnh hơn nghiệp của nó. Nếu luật là tất cả, thì không thể có tự do thực sự được. Đời sống con người không phải là hoạt động của các mối tương quan thuần tuý máy móc. Có các bình diện khác nhau—cơ học, sinh học, cảm giác, trí tuệ, và tinh thần; các trào lưu này bắt chéo nhau và thấm nhập lẫn nhau.

Luật nghiệp báo điều khiển phần bán tính thấp của con người, không liên quan gì tới phần tinh thần trong con người. Cái vô hạn nơi con người giúp nó vượt qua những giới hạn của cái hữu hạn. Yếu tính của tinh thần là tự do. Bằng việc thể hiện sự tự do, con người có thể kiềm chế và kiểm soát các bản năng tự nhiên của mình. Chính vì thế, đời sống con người không chỉ là một chuỗi nối tiếp các trạng thái bị quyết định một cách máy móc. Để là tự do, các hành vi của họ không được chỉ là sự diễn tả sức mạnh của thói quen hay sự kích động của hoàn cảnh, mà phải là diễn tả sự tự do của tâm hồn. Bản chất tinh thần là cơ sở của sáng kiến và nỗ lực của họ. Phần máy móc phải nằm dưới sự kiểm soát. Nếu con người chỉ là tổng số các điều kiện tự nhiên của họ, họ sẽ hoàn toàn lệ thuộc luật *karma*. Nhưng trong con người có một linh hồn làm chủ. Không gì bên ngoài có thể cưỡng bức nó. Chúng ta chắc chắn rằng các lực của thế giới vật chất phải chiều theo qui luật tinh thần, và vì thế có thể bắt luật *karma* lệ thuộc tự do của tinh thần. Con người chỉ có thể có tự do cao nhất khi trở nên một với Thượng Đế.

> *Người ra khỏi thế giới này mà không biết linh hồn hay các ước muốn dích thực ấy, thì phần của họ trong mọi thế giới là một đời sống bị bó buộc. Nhưng người ra khỏi thế giới này sau khi đã*

biết linh hồn và các ước muốn đích thực ấy, thì phần của họ trong mọi thế giới là một đời sống tự do.

Trở nên một với Thượng Đế là đạt tới tột đỉnh của tự do. Càng sống trong sự hiện diện của Thượng Đế, chúng ta càng khẳng định các quyền của tinh thần, và chúng ta càng là người tự do. Càng không nắm bắt được cái toàn thể mà chúng ta thuộc về, càng sống ích kỷ, chúng ta càng bị trói buộc bởi nghiệp. Con người đu đưa giữa tự nhiên và tinh thần, và vì thế chịu lệ thuộc cả tự do lẫn tất định.

Karma là một khía cạnh vừa vũ trụ vừa tâm lý. Mọi hành động phải phát sinh hiệu quả tự nhiên của nó trong thế giới; đồng thời nó để lại một dấu ấn hay tạo thành một khuynh hướng trong tinh thần con người. Chính khuynh hướng này... làm chúng ta dễ lặp lại hành động mà chúng ta đã làm một lần. Vì vậy, mọi hành động đều tạo hậu quả trong thế giới và trong tinh thần. Chúng ta không có cách nào thoát khỏi những hậu quả trong thế giới, dù chúng ta cố gắng đến đâu. Nhưng chúng ta có thể kiểm soát các khuynh hướng của tinh thần. Hạnh kiểm tương lai của chúng ta mang mọi khả thể. Nhờ tự kiềm chế mình, chúng ta có thể làm mạnh thêm các bản năng tốt và làm yếu đi các bản năng xấu.

Các hành động của con người có thể đoán trước và tính toán trước được. Nếu hành động hợp lý, chúng sẽ có một số tính chất sau: Chúng ta sẽ phát hiện nơi chúng một sự nhất quán nội tại, một mục đích vô vị lợi, v.v... Nhưng không phải vì thế mà chúng ta có thể cho rằng các hành động bị quyết định một cách máy móc. Mọi con người đang sống đều ở trong tiềm năng tự do. Các hành vi của nó không chỉ như là xố sợi chỉ ra khỏi cuộn chỉ. Con người có tự do như tâm điểm của đời sống tinh thần. Thượng Đế đã không ban cho họ tự do từ bên ngoài. Họ có tự do vì họ ăn rễ sâu trong Thượng Đế. Con người càng nhận ra bản chất thần linh của mình, họ càng tự do.

Đôi khi người ta cho rằng luật nghiệp báo không phù hợp với thuyết hữu thần. *Karma* là một nguyên lý vô thức mù quáng cai trị toàn thể vũ trụ. Nó không chịu sự kiểm soát ngay cả của Thượng Đế. Chúng ta không cần một thẩm phán để đưa ra một luật máy móc. Nguyên lý nghiệp báo không mâu thuẫn với thực tại của Brahman tuyệt đối. Luật đạo đức của *karma* là sự diễn tả bản tính của cái tuyệt đối. Theo cái nhìn của con người, chúng ta có thể nói một quyền năng thần linh kiểm soát qui trình này. *Rita* là luật trong các kinh Vêđa. Varuna[1] là chúa tể của *rita*. Nghiệp chỉ về hành động không thay đổi của các thần. Nó là sự diễn tả bản chất của thực tại. Nó làm cho không thể có sự can thiệp tuỳ tiện nào vào sự tiến hoá đạo đức. Cùng một kết luận này được đạt tới bởi các lý thuyết khoa học hiện đại về luật và tập quán, là những điều không thể chấp nhận sự can thiệp tuỳ tiện. Nếu cần có phép lạ để chứng minh sự hiện hữu của Thượng Đế, thì khoa học đã luôn luôn giết chết Thượng Đế rồi. Sự can thiệp của Thượng Đế được điều hành bởi các luật. Thượng Đế không hành động theo ý riêng của ngài, như Malebranche[2] từng nói. Chỉ có thuyết nghiệp báo có thể cho chúng ta một khái niệm đúng về thế giới tinh thần. Nó làm nổi bật bản chất lý tính sống động của toàn thể. Nó là cơ cấu để cho tinh thần hoạt động. Sự tự do của thế giới tinh thần được diễn tả trong thế giới tự nhiên bằng luật sắt của sự tất yếu máy móc. Tự do và *karma* là hai khía cạnh của cùng một thực tại. Nếu Thượng Đế nội tại trong vũ trụ, thì tinh thần của ngài cũng ở trong cái máy. Thượng Đế tự diễn tả mình trong

---

(1) Varuna: vị thần Ấn giáo trông coi trật tự vũ trụ và đạo đức.

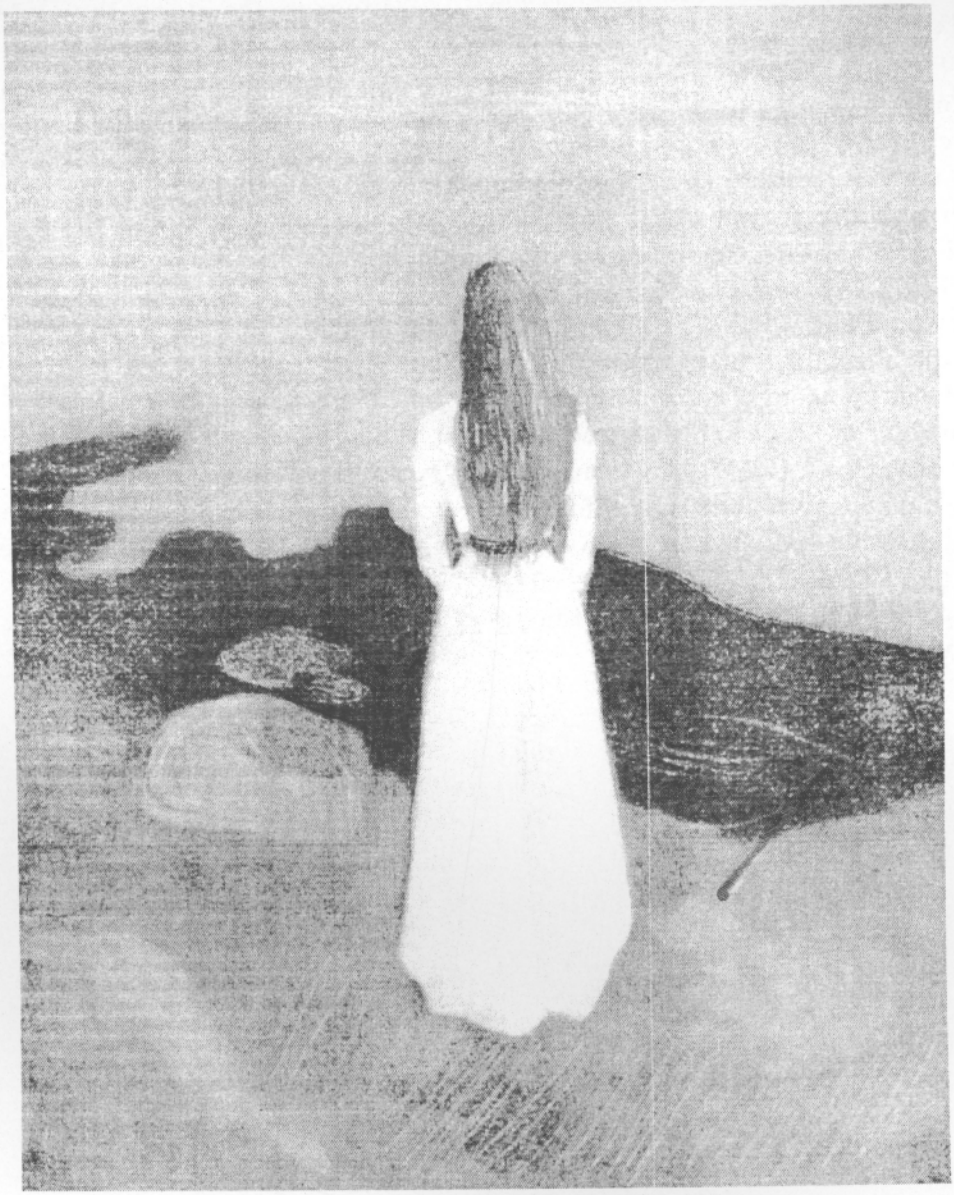
(2) Nicolas de Malebranche (1638-1715) là một triết gia Pháp.

luật, nhưng luật không phải Thượng Đế. Định mệnh của người Hi Lạp, lý trí của người Khắc Kỷ, và Đạo của người Trung Hoa, là những tên gọi khác để chỉ tính tất yếu cơ bản của luật.

Không có lý thuyết nào có giá trị lớn trong cuộc đời và hạnh kiểm cho bằng thuyết nghiệp báo. Bất cứ điều gì xảy ra cho chúng ta trong cuộc đời này, chúng ta phải chấp nhận với sự nhẫn nhục hiền lành, vì nó là hậu quả của các hành động quá khứ của chúng ta. Nhưng tương lai thuộc quyền chúng ta, và chúng ta có thể làm việc với niềm hi vọng và tin tưởng. Nó làm cho con người cảm thấy rằng các sự vật trong thế giới, các vận may và thất bại, không hề chạm tới phẩm giá của linh hồn. Chỉ có nhân đức là tốt, chứ không phải địa vị hay sự giàu sang, cũng không phải chủng tộc hay quốc gia. Không gì tốt ngoài sự thiện.

CÂU HỎI ÔN TẬP VÀ THẢO LUẬN

1. Theo Stace, làm thế nào một hành động có thể đồng thời vừa tự do vừa tất định?
2. Giải thích quan điểm của Stace rằng "trách nhiệm đạo đức không những không mâu thuẫn với tất định, mà còn đòi hỏi tất định?
3. Bạn nghĩ Stace sẽ trả lời thế nào cho vấn nạn rằng hành vi của người loạn thần kinh có những nguyên nhân tâm lý nội tại nhưng không tự do?
4. Theo cắt nghĩa của Radhakrishnan về Upanishads, luật *karma* phù hợp thế nào với chọn lựa tự do?
5. Bạn có đồng ý với Radhakrishnan rằng *karma* "không lệ thuộc sự kiểm soát ngay cả của Thượng Đế"?



Thiếu nữ bên bờ biển, *tranh của Edvard Munich (1863-1944).*

PHẦN SÁU

ĐẠO ĐỨC HỌC

Chúng ta không thảo luận về một vấn đề bất kỳ nào, mà về việc chúng ta phải sống đời sống mình thế nào.

—**Plato**

Nếu đúng là chúng ta có ý chí tự do và các hành động của chúng ta không hoàn toàn bị định đoạt bởi tính di truyền và môi trường của chúng ta, thì chúng ta phải quyết định sẽ sử dụng tự do của mình như thế nào. Có nhiều cách chúng ta *có thể* sống đời mình, nhưng nếu chúng ta thực sự suy xét, chúng ta sẽ tự hỏi mình *phải* sống đời mình thế nào. Đạo đức học là môn học về chính chủ đề rộng lớn và quan trọng này.

Từ "ethics" trong tiếng Anh (tiếng Việt là "đạo đức học" hay "luân lý học") bắt nguồn từ tiếng Hi Lạp *ethos*, có nghĩa là "phong tục" ở số ít, và "tính cách" ở số nhiều (*ethe*). Từ "morality" trong tiếng Anh cũng có nghĩa tương đương, bắt nguồn từ tiếng La Tinh *mos*, có nghĩa y hệt tiếng Hi Lạp *ethos*, là "phong tục" ở số ít và "tính cách" ở số nhiều (*mores*). Các nghĩa gốc này cho thấy đạo đức học liên quan cả đến các hành động chúng ta phải làm (phong tục) lẫn loại người chúng ta phải trở thành (tính cách). Hai chủ đề này liên quan mật thiết với nhau, vì tính cách của chúng ta được hình thành chủ yếu từ cách thức chúng ta quen hành động. Các nghĩa gốc này cũng giúp chúng ta hiểu tại sao chúng ta gọi đạo đức học là học về cách phải sống đời mình như thế nào: Nó là môn học về cách cư xử và tính cách đúng đắn.

Triết học không phải môn học duy nhất xem xét cách cư xử và tính cách đúng đắn; thần học cũng bàn về các vấn đề cơ bản này. Tuy nhiên, các câu trả lời của thần học đạo đức cơ bản dựa trên các học thuyết được chấp nhận bởi đức tin tôn giáo. Triết học đạo đức, ngược lại, cố gắng cung cấp các câu trả lời hoàn toàn dựa trên lý trí và kinh nghiệm. Trong khi các học thuyết của đức tin không thể bị tranh cãi đối với người có đức tin tôn giáo (mặc dù sự *giải thích* về chúng có thể bị tranh cãi), thì trong triết học đạo đức, mọi câu hỏi về đạo đức đều có thể tranh cãi—ngay cả câu hỏi là liệu *có* một đạo đức học đúng hay không. Cần lưu ý rằng, một số nhà tư tưởng vừa là nhà triết học, vừa là nhà thần học (như Augustine và Thomas Aquinas, mà chúng ta sẽ học các lý thuyết đạo đức của họ) thấy có sự hoà hợp giữa nhiều *kết luận* của thần học đạo đức và của triết học đạo đức, mặc dù các *điểm xuất phát* của hai môn học này cơ bản khác nhau.

Ba trong số các yếu tố cơ bản nhất của triết học đạo đức là: tương quan giữa lý thuyết đạo đức và bản tính con người, tiêu chuẩn để xác định những loại hành động nào và những đặc trưng, tính cách nào là tốt và xấu, và câu hỏi tại sao chúng ta phải sống đạo đức.

CÁC YẾU TỐ CỦA ĐẠO ĐỨC HỌC

Đạo đức học và Bản tính Con người

Đạo đức học là môn học về cách chúng ta phải sống đời mình thế nào, và một câu trả lời tổng quát cho câu hỏi này mà nhiều nhà triết học thấy hấp dẫn, là chúng ta phải sống thế nào để thể hiện bản tính con người. Theo quan điểm này, cách sống đúng là cách hiện thực hoá tiềm năng con người của chúng ta. Một lý thuyết đạo đức học loại này trước tiên phải xác định được, ít là một cách tổng quát, bản tính con người là gì, và rồi cắt nghĩa làm thế nào chúng ta sẽ thể hiện bản tính ấy. Ví dụ, người ta có thể chủ trương rằng chúng ta là những con vật có lý trí, và sống đạo đức là hành động theo lý trí; hay bản tính chúng ta là yêu thương và đạo đức là hành động với tình thương. Người ta cũng có thể chủ trương rằng bản tính chúng ta là tìm kiếm sự sung sướng hay hạnh phúc, và đạo đức là tìm kiếm các điều ấy. Nếu bản tính chúng ta là tìm kiếm sự sung sướng hay hạnh phúc *của mình*, đạo đức học sẽ là việc tìm kiếm lợi ích riêng của chúng ta (một cách có hiểu biết); nếu chúng ta có bản tính xã hội, thì chúng ta cũng cần giúp tìm kiếm sự sung sướng hay hạnh phúc cho những thành viên khác của xã hội chúng ta.

Không phải mọi nhà triết học đều tin rằng chúng ta phải xây dựng đạo đức học dựa trên bản tính con người. Một số cho rằng bản tính con người không tốt (hay ít ra không tốt hoàn toàn), và có loại đạo đức là hành động *ngược lại* bản tính con người (hay ngược lại một số yếu tố của bản tính ấy). Ví dụ, người ta có thể coi con người cơ bản là ích kỷ và chủ trương rằng chúng ta phải sống đời sống mình thế nào để đem lại lợi ích cho người khác và khắc phục khuynh hướng vị kỷ tự nhiên của mình. Các nhà triết học đạo đức khác phủ nhận việc chúng ta cùng chia sẻ một bản tính chung của con người; mỗi người chúng ta được tự do sáng tạo bản tính độc đáo riêng của mình qua các chọn lựa tự do của chúng ta, và giá trị đạo đức cơ bản là việc thể hiện sự tự do tự tạo ra chính mình này. Còn có những nhà đạo đức học khác chủ trương rằng chúng ta chia sẻ cùng một bản tính chung với những người cùng phái, nhưng không có chung bản tính với những người khác phái. Theo quan điểm này, các nguyên tắc đạo đức dạy một người phụ nữ thể hiện bản tính mình thế nào thì khác về cơ bản với các nguyên tắc đạo đức dạy một người đàn ông thể hiện bản tính họ thế đó.

Các tiêu chuẩn đánh giá đạo đức

Khi chúng ta đi từ định nghĩa về đạo đức học như một môn học về hạnh kiểm và tính cách đúng đắn sang vấn đề chuyên biệt hơn về loại hành động và những đặc trưng tính cách nào là tốt hay xấu, chúng ta cần thiết lập các tiêu chuẩn cho các việc đánh giá ấy. Các tiêu chuẩn mà các nhà triết học đề nghị nằm trong bốn phạm trù chính: các hậu quả, ý hướng, các đặc tính hình thức, và các diễn tả cá nhân.

Có lẽ điều đầu tiên chúng ta nghĩ đến khi đánh giá một hành động hay một nét tính cách là các hậu quả mà hành động hay nét tính cách ấy tạo ra. Ví dụ, chúng ta khen ngợi các hành động bảo vệ môi trường vì chúng giúp thế hệ chúng ta và các thế hệ tương lai sống khoẻ mạnh hơn và tốt đẹp hơn. Chúng ta kết án hành động giết người vì hậu quả hiển nhiên của nó đối với nạn nhân, nhưng cũng vì sự thiệt hại nó gây cho gia đình và bạn bè của nạn nhân, cho cộng đồng nơi tội ác diễn ra, và cho xã hội nói chung. Chúng ta khen ngợi tính quảng đại vì nó giúp một người biết quan tâm tới người khác và thăng tiến hạnh phúc của họ. Chúng ta kết án sự căm ghét vì nó làm hại người bị căm ghét, giảm nhân tính của người có lòng căm ghét, và làm xã hội xấu đi.

Trong khi các hậu quả là yếu tố quan trọng trong việc đánh giá đạo đức, đa số người ta cũng coi ý hướng là một yếu tố quan trọng. Giả sử tôi trông thấy một thằng bé bị một chiếc xe chạy bạt mạng

tông phải và bị thương nặng, tôi cảm thấy thương hại đứa bé, và chạy lại cứu giúp nó. Nếu cuối cùng tôi cứu được đứa bé, chắc chắn hành động của tôi sẽ được coi là tốt. Nhưng đa số người ta coi hành động của tôi là tốt cho dù tôi không cứu được mạng sống đứa bé, vì tôi đã *có ý hướng* giúp nó và làm hết sức của tôi. Hay giả sử tôi cứu được đứa bé, và nó lớn lên rồi trở thành một tên giết người hàng loạt. Mặc dù trong trường hợp này, hành động của tôi rốt cuộc đã dẫn đến các hậu quả xấu nhiều hơn là tốt, hành động của tôi vẫn được xem như là tốt về mặt đạo đức vì ý hướng tốt của tôi đàng sau hành động ấy. Ngược lại, giả sử tôi làm một việc gì với ý hướng xấu nhưng kết quả cuối cùng lại là tích cực. Giả sử tôi là một dược sĩ và tôi đã giả tạo các dữ liệu nghiên cứu của tôi để công ty tôi có thể được phê chuẩn một thứ thuốc mới, và tôi được thưởng nhiều tiền. Dữ liệu sai lạc của tôi làm cho thuốc này được phê chuẩn, và nó lại trở thành một thứ thuốc an toàn và chữa trị bệnh nhân rất tốt. Có vẻ như hành vi giả tạo của tôi là sai đạo đức, cho dù kết quả sau cùng là tốt.

Một số nhà triết học lý luận rằng tiêu chuẩn đúng để đánh giá đạo đức của một hành động hay một tính cách không hệ tại hậu quả hay ý hướng, nhưng hệ tại một số đặc tính hình thức nào đó mà hành động này có. Theo một lý thuyết như thế, một hành động chỉ là tốt về đạo đức nếu nó có tính chất là "có thể trở thành phổ quát"—nghĩa là nếu nó là một hành động mà người ta có thể một cách hợp lý ước ao rằng mọi người trong cùng hoàn cảnh sẽ thực hiện. Theo lý thuyết này, để xác định một hành động là đạo đức, chúng ta phải hỏi, "Điều gì xảy ra nếu mọi người làm hành động ấy?" Ví dụ, mặc dù chính phủ sẽ vẫn hoạt động bình thường nếu tôi trốn thuế thu nhập, nhưng hành động trốn thuế của tôi là sai vì chính phủ sẽ sụp đổ nếu *không ai* đóng thuế thu nhập.

Một tiêu chuẩn cuối cùng để đánh giá đạo đức là cách thể hiện cá tính. Theo quan điểm này, cái làm cho một hành động hay một tính cách tốt là nó diễn tả cá tính của tác nhân. Không có hai người nào giống hệt nhau: Tất cả chúng ta đều có một bộ gen độc đáo, một bộ kinh nghiệm độc đáo, và một nhận thức độc đáo về thế giới. Bổn phận đạo đức của chúng ta là trung thực với cá tính của mình—thể hiện tiềm năng cá nhân mình và trở thành loại người mà chỉ chúng ta có thể trở thành. Một hành động hay tính cách là tốt, nếu nó diễn tả chúng ta thực sự là ai, và xấu nếu nó diễn tả bất cứ cái gì không phù hợp với điều này, như sự rập khuôn theo các mong đợi của xã hội mà đi ngược lại cách thể hiện nhân tính độc đáo của chúng ta.

Tại sao phải sống đạo đức?

Mọi lý thuyết đạo đức, bất kể chúng khác biệt nhau thế nào về các quan niệm cái gì là hạnh kiểm đúng hay tính cách đúng, đều có cùng một mục tiêu cơ bản: cống hiến các hướng dẫn để sống chính trực. Nhưng tại sao tôi phải sống chính trực? Giả sử tôi đồng ý với đại đa số thành viên trong xã hội của tôi rằng ăn cắp là sai, lấy tài sản của người khác là nghịch với đời sống chính trực. Rồi giả sử một hôm tôi đang đi trên một con phố vắng vào ban đêm và nhặt được một cái ví với hai triệu đồng, cùng với tên và địa chỉ của người mất cái ví ấy. Tôi không nghi ngờ gì rằng đạo đức đòi tôi phải trả lại số tiền ấy cho người bị mất. Nhưng tôi suy nghĩ rằng, nếu tôi bỏ chiếc ví vào túi mình thì cũng chẳng ai biết, và rồi tôi sẽ lấy số tiền ấy để mua một máy vi tính mới mà tôi đang cần. Có một máy vi tính mới, thật hấp dẫn biết bao. Rồi tôi tự hỏi, liệu mình phải làm hành vi đạo đức là trả lại cái ví tiền, hay nên làm hành động hấp dẫn là có một cái máy vi tính mới toanh. Tóm lại, tôi tự hỏi, tại sao tôi phải hành động đạo đức nếu tôi có thể tránh không

trở thành vô đạo đức. Có lý do chính đáng nào hay không để tôi chọn sống chính trực thay vì sống thú vị hơn không?

Theo một nghĩa, câu hỏi "Tại sao sống đạo đức?" nằm ở ngoài lãnh vực của triết học đạo đức, vì lãnh vực nghiên cứu này giả sử rằng việc sống chính trực là mục tiêu của chúng ta, và nhiệm vụ của đạo đức học chỉ đơn thuần là làm ra các hướng dẫn để giúp chúng ta đạt được mục tiêu mà chúng ta giả thiết. Các lý do để sống đạo đức có thể hoàn toàn có bản chất *thực tiễn*, và hoàn toàn không thuộc phạm vi triết học: Nếu chúng ta vi phạm qui luật đạo đức, chúng ta có thể bị bắt và trừng trị; chúng ta có thể mất danh giá và bạn bè; chúng ta có thể luôn luôn lo sợ bị bắt và cảm thấy cắn rứt lương tâm; v.v... Các lý do để sống đạo đức cũng có thể có bản chất *thần học*: Chúng ta phải sống đạo đức vì nó làm vui lòng Thượng Đế, hay vì có một đời sống mai sau, trong đó Thượng Đế trừng phạt những hành động xấu và thưởng công những hành động tốt.

Theo một nghĩa khác, câu hỏi "Tại sao sống đạo đức?" *là* một câu hỏi đạo đức học. Nếu chúng ta hiểu "sống chính trực" như đồng nghĩa với "có một đời sống tốt," thì những ai chọn vi phạm qui luật đạo đức có thể nói rằng họ đang tìm kiếm một đời sống tốt hơn cho họ; và khi tìm kiếm một đời sống tốt hơn, họ đang cố gắng đạt tới cùng một mục tiêu mà các lý thuyết đạo đức tìm cách giúp chúng ta đạt được. Trong bối cảnh này, người ta có thể hỏi, liệu các hành động mà một người nhìn nhận là sai trái (như ăn cắp) có thực sự đem lại cho người ấy một đời sống tốt hơn hay không. Người ta có thể lý luận rằng, trong lãnh vực đạo đức, chúng ta tự bản chất là các tạo vật xã hội, và cái phần mang nghĩa tìm kiếm đời sống tốt cho chúng ta phải là quan tâm tới hạnh phúc của những người khác. Các vấn đề như thế về lợi ích của đạo đức đã được tranh cãi từ lâu trong lãnh vực triết học đạo đức.

ĐẠI Ý CÁC CHƯƠNG

Chương 18. Thể hiện Bản tính Con người

Trong *Đạo đức học Nicomachus*, Aristotle cho rằng hạnh phúc là sự thiện cao nhất của con người, và đạo đức học là khoa học dạy chúng ta cách đạt tới sự thiện ấy như thế nào. Ông lý luận rằng, hạnh phúc hệ tại việc thể hiện bản tính đặc trưng con người. Vì lý trí là cái phân biệt chúng ta với mọi loài khác, sống đạo đức là hành động theo lý trí. Hành động theo lý trí là hành động phù hợp với nhân đức—các nhân đức của trí tuệ và các nhân đức của tính cách.

Chương 19. Yêu mến Thiên Chúa

Augustine đồng ý với Aristotle rằng chúng ta phải sống thế nào để đạt hạnh phúc, nhưng ông lý luận trong *Đạo đức học của Hội Thánh Công Giáo* rằng hạnh phúc hoàn toàn chỉ có thể tìm thấy trong việc chiếm hữu và yêu mến Thiên Chúa. Trong *Đô Thị của Thiên Chúa*, ông phân biệt thiện và ác qua hình ảnh những người sống trong đô thị của Thiên Chúa và những người sống trong đô thị của trần gian. Hạng người thứ nhất sử dụng ý chí tự do của mình để yêu mến Thiên Chúa hơn là những của cải trần gian; hạng người thứ hai yêu của cải trần gian hơn Sự Thiện vô hạn là Thiên Chúa. (Vì Augustine cho rằng sự hiện hữu của Thiên Chúa có thể chứng minh bằng lý luận của lý trí, thuyết đạo đức học của ông có thể gọi là triết học, chứ không chỉ là thần học.)

Chương 20. Tuân theo Luật Tự Nhiên

Thomas Aquinas trong *Summa Theologiae*, đồng ý với Aristotle rằng sống đạo đức có nghĩa là thể hiện bản tính con người. Ông vạch ra một số khuynh hướng cốt yếu đối với bản tính con người và lý luận rằng đạo đức hệ tại tuân theo "luật tự nhiên" xuất phát từ các khuynh hướng này—đó là, luật định rằng chúng ta phải thể hiện các khuynh hướng này một cách có suy xét và quân bình. Trong khi luật tự nhiên có thể giúp chúng ta đạt được mục

tiêu tự nhiên là một đời sống hạnh phúc, Aquinas vạch ra rằng chúng ta chỉ có thể đạt được mục tiêu *siêu* nhiên là kết hợp với Thiên Chúa (mà Augustine nói tới), nhờ ơn sủng của Thiên Chúa mà thôi.

Chương 21. Làm Bổn Phận mình

Immanuel Kant bác bỏ khái niệm cổ điển rằng đạo đức học là một khoa học về cách đạt hạnh phúc và thể hiện các khuynh hướng của con người như thế nào. Ông giải thích trong *Các Nguyên Tắc Cơ Bản của Siêu Hình Học về Đạo Đức* rằng đạo đức là làm bổn phận mình vì là bổn phận. Hành động để đạt hạnh phúc không phải là đạo đức mà là ích kỷ; làm bổn phận mình thường đòi hỏi chúng ta hành động ngược lại các khuynh hướng tự nhiên của chúng ta hơn là thể hiện chúng. Một hành động tốt về đạo đức là hành động mà chúng ta luôn luôn có thể muốn rằng mọi người khác đều làm, và chúng ta làm chính là vì nó có tính chất hình thức này. Kant cũng cho rằng đạo đức có thể được cắt nghĩa như là luôn luôn coi người ta như những cùng đích tự tại, chứ không bao giờ chỉ sử dụng họ như phương tiện để đạt một cùng đích.

Chương 22. Tìm Lợi Ích tối đa

Tương phản hẳn với Kant, là người đặt tiêu chuẩn đánh giá đạo đức ở một đặc tính hình thức, nhà triết học người Anh ở thế kỷ XIX John Stuart Mill đặt tiêu chuẩn này hoàn toàn ở các hậu quả. Mill lý luận trong *Thuyết Vị Lợi* rằng đạo đức hệ tại việc đạt tối đa "lợi ích," mà ông định nghĩa là khả năng của một hành động tạo được hạnh phúc lớn nhất cho nhiều người nhất. Và vì Mill đồng hoá hạnh phúc với lạc thú, nên bổn phận đạo đức của chúng ta, trong mọi tình huống, là tạo tối đa lạc thú cho mọi người (thực ra, cho mọi loài có cảm giác) nhờ ảnh hưởng của hành động của chúng ta.

Chương 23. Đảo lộn các Giá trị

Friedrich Nietzsche, một triết gia Đức ở thế kỷ XIX, thách thức nhiều giả định của đạo đức học truyền thống phương Tây. Trong *Người, Tất Cả Quá Người*, ông phủ nhận rằng con người có tự do ý chí và vì vậy ông kết luận rằng chúng ta không chịu trách nhiệm đạo đức về bất kỳ hành động nào của mình. Trong *Vượt Lên Trên Thiện và Ác*, ông tố giác đạo đức học phương Tây là một thứ "đạo đức nô lệ" phủ nhận sự sống, và ông đề xướng một "đạo đức ông chủ" khẳng định mạnh mẽ sự sống. Sự sống là "ý muốn quyền lực" và tự bản chất của nó bao hàm sự thống trị và bóc lột. Nietzsche hướng tới sự ra đời của các "siêu nhân" vượt lên trên sự phân biệt của đạo đức nô lệ về "thiện" và "ác."

Chương 24. Sáng tạo chính mình

Nhà triết học Pháp ở thế kỷ XX Jean-Paul Sartre, bác bỏ khái niệm rằng đạo đức học dựa trên bản tính con người, vì ông tin không có bản tính con người. Trong tác phẩm *Thuyết Hiện Sinh là một Thuyết Nhân Văn*, Sartre lý luận rằng cái phân biệt chúng ta với mọi sự vật khác trong vũ trụ là ý chí tự do, và chúng ta có thể dùng sự tự do này để tạo ra bản tính của chính chúng ta. Theo Sartre, chúng ta không chọn các sự vật vì chúng là tốt; chúng trở nên tốt vì chúng ta chọn chúng. Trong triết học hiện sinh của Sartre, tự do là giá trị đạo đức cao nhất, và tiêu chuẩn để đánh giá một hành động hay tính cách tốt là nó có diễn tả và cổ võ sự sáng tạo cá tính độc đáo của chúng ta hay không.

Chương 25. Nghe Tiếng Nói Nữ Giới

Chương cuối cùng này về đạo đức học có những bài đọc từ hai học giả nữ là những người thấy rằng đạo đức học truyền thống phương Tây không thoả đáng, vì nó dựa trên một quan điểm của nam giới, không xét gì đến các kinh nghiệm và trực giác đạo đức của phụ nữ. Trong bài viết của bà nhan đề "Bằng Một Giọng Nói Khác," nhà tâm lý học phát triển của Đại học Harvard, Carol Gilligan, phê bình

lý thuyết rất ảnh hưởng về sáu giai đoạn phát triển đạo đức do Lawrence Kohlberg giả định là nó hoàn toàn dựa trên những nghiên cứu của nam giới. Gilligan thấy rằng, khi bà nghe tiếng nói của nữ giới, bà nghe thấy một lối hiểu khác về đạo đức—một lối hiểu nhấn mạnh sự chăm sóc và trách nhiệm hơn là các nguyên tắc và quyền lợi. Nhà triết học chủ trương phong trào nữ tính người Mỹ (gốc New-Zealand) Annette C. Baier khai thác những hệ quả triết học của công trình của Gilligan. Trong bài viết "Phụ Nữ Muốn Gì trong một Lý Thuyết Đạo Đức?" Baier lý luận rằng các nhà triết học đạo đức nam giới tập trung về bổn phận, trong khi các nhà triết học đạo đức nữ giới tập trung về tình yêu và sự chăm sóc, và bà cho rằng khái niệm về sự tin tưởng có thể dùng làm cơ sở cho một lý thuyết đạo đức phối hợp được các nhận thức của cả nam giới và nữ giới.

Chương 18

THỂ HIỆN BẢN TÍNH CON NGƯỜI

ARISTOTLE

Aristotle sinh tại thành phố Stagira thuộc miền Bắc Hi Lạp, năm 384 tr. C.N. Năm 17 tuổi, ông đến Nhã Điển học tại trường Academy của Plato, và ở lại đây cho tới khi Plato mất hai mươi năm sau đó. Rồi ông sống ba năm tại thành phố Assos, bên Tiểu Á và hai năm tại Mytilene, trên đảo Lesbos. Năm 343 hay 342 ông nhận lời mời của vua Philip II của Macedonia để làm gia sư cho hoàng tử Alexander lúc ấy 13 tuổi (sau này là Alexander Đại Đế). Sau ít năm ở tại hoàng cung ở Pella, Aristotle trở về Stagira. Năm 335 ông trở lại Nhã Điển, tại đây ông mở một trường lấy tên là Lyceum. Khi Alexander mất năm 323, tình cảm chống Macedonia nổi lên tại Nhã Điển. Vì ông có quan hệ với Macedonia, Aristotle nghĩ rời bỏ Nhã Điển là điều khôn ngoan. Ông đến Chalcis trên đảo Euboea, và một năm sau ông qua đời tại đây vì bệnh đau bao tử.

Aristotle là tác giả của hai loại tác phẩm triết học rất khác nhau: các tác phẩm viết trau chuốt, dành cho công chúng, và các ghi chép từ các bài giảng của ông, để lưu hành trong nhóm các học trò và bạn bè ông. Các tác phẩm trau chuốt hoàn toàn bị thất lạc, trừ một vài mảnh; các tác phẩm còn tồn tại là các ghi chép từ các bài giảng của ông về các đề tài rất đa dạng, bao gồm lô gích học, sinh vật học, vật lý học, tâm lý học, siêu hình học, và đạo đức học.

Aristotle hiểu đạo đức học như là học cách sống tốt. Sống tốt (chính trực, đạo đức) là sống thế nào để đạt được mục đích của chúng ta. Nhưng là mục đích nào? Aristotle giải thích rằng mỗi khi hành động, chúng ta đều nhắm một mục đích, và mục đích tự định nghĩa của nó là một cái gì chúng ta thấy là tốt (tất nhiên chúng ta có thể lầm cái gì là tốt đối với chúng ta). Như ông phát biểu trong những dòng mở đầu quyển *Đạo Đức Học Nicomachus* của ông:

> *Mọi nghệ thuật và mọi việc tra cứu khoa học, cũng như mọi hành động và mọi việc tìm kiếm, đều nhắm tới một sự thiện nào đó. Vì vậy, sự thiện đã được định nghĩa rất đúng là cái mà mọi sự vật nhắm tới.*

Chúng ta có mọi loại mục đích (và vì thế có mọi loại sự thiện) trong cuộc đời chúng ta, và Aristotle tìm cách xếp chúng vào một trật tự nào đó. Để làm điều này, ông phân biệt giữa các sự thiện nội tại và các sự thiện công cụ. Một *sự thiện nội tại* là sự thiện chúng ta ước muốn vì chính nó, một cái gì tự nó là tốt. Ví dụ, tôi có thể muốn ăn một cục kẹo chỉ vì tôi thích thưởng thức hương vị của nó. Một *sự thiện công cụ* là sự thiện tôi ước muốn như một phương tiện (một công cụ, một đồ dùng) cho một điều gì khác. Ví dụ, tôi có thể đến nha sĩ trám răng, không phải vì tôi thích cảm giác được khoan lỗ răng, mà vì nhờ đó tôi sẽ không bị nhổ răng, một việc khiến tôi đau đớn và gây

nhiều vấn đề. Trong khi một sự thiện công cụ là tốt (tôi ước muốn nó), nó không tốt bằng một sự thiện nội tại. Có thể, chẳng hạn, một người chơi thể thao vừa để giải trí, vừa để luyện tập cơ thể.

Sử dụng sự phân biệt này giữa sự thiện nội tại và sự thiện công cụ, Aristotle đưa ra một bậc thang giá trị. Ở cuối bậc thang chỉ là các sự thiện công cụ; ở phần giữa là các sự thiện vừa công cụ, vừa nội tại; và ở trên cùng chỉ là các sự thiện nội tại. Aristotle cho rằng, không phải mọi sự thiện có thể là công cụ, và ở trên cùng của bậc thang các sự thiện có một sự thiện nội tại mà không bao giờ là công cụ.

> *Cho nên, nếu đúng là trong lãnh vực hoạt động, có một mục đích mà chúng ta nhắm tới vì chính nó, và vì nó mà chúng ta muốn mọi cái khác, và chúng ta không muốn mọi cái khác vì một cái gì khác nữa, (vì nếu thế, tiến trình sẽ dẫn tới vô hạn, và ước muốn của chúng ta sẽ là phù phiếm vô ích), thì rõ ràng mục đích này phải là sự thiện và là sự thiện cao nhất.*

Aristotle lý luận rằng sự thiện cao nhất của con người là mục đích cuối cùng của mọi hành động của chúng ta, chính là hạnh phúc. Trong khi chúng ta có thể không *ý thức* rằng mình đang luôn luôn tìm kiếm hạnh phúc, Aristotle cho rằng trong thực tế mọi người đều cố gắng theo đuổi mục đích này, vì nó được xây dựng trong chính cấu trúc bản tính con người chúng ta. Vì hạnh phúc là mục đích cuối cùng của chúng ta, và vì đạo đức học quan tâm tới việc đạt mục đích cuối cùng của chúng ta, nên theo Aristotle đạo đức học là khoa học để đạt hạnh phúc.

HẠNH PHÚC

Aristotle nhận xét rằng, từ "hạnh phúc" thì đồng nghĩa với "sống tốt" hay "hoạt động tốt," và ông tin rằng hầu như bất cứ ai suy nghĩ về cuộc đời đều sẽ nhìn nhận rằng mục đích cuộc đời là hạnh phúc. Họ sẽ không nhất thiết coi hạnh phúc như là sự thiện nội tại duy nhất, vì họ cũng có thể tìm kiếm những điều như lạc thú và danh dự vì chính chúng. Tuy nhiên, Aristotle vạch ra rằng, người ta ước muốn các sự thiện nội tại khác này vì họ coi chúng như một *phần* của hạnh phúc hay như một *phương tiện* để có hạnh phúc. Hạnh phúc vẫn là sự thiện cao nhất vì không ai ước muốn hạnh phúc như một phần hay một phương tiện cho một cái gì khác; chúng ta không biện minh cho ước muốn hạnh phúc của chúng ta bằng cách nói rằng nó giúp chúng ta đạt tới một cái gì lớn hơn nó. Chúng ta muốn hạnh phúc (sống tốt, hoạt động tốt) vì bản tính con người là thế.

Trong khi người ta thường đồng ý rằng hạnh phúc là *tên gọi* của sự thiện cao nhất, họ lại có các quan điểm rất khác nhau về hạnh phúc *hệ tại* điều gì. Ví dụ, một số người coi hạnh phúc là lạc thú, số khác là giàu sang; một số coi nó là danh dự, số khác là nhân đức hay kiến thức. Aristotle bác bỏ mọi thứ này và những thứ tương tự. Ông lý luận rằng hạnh phúc hệ tại hành động theo lý trí, và ông lý luận dựa trên khái niệm về *chức năng*.

Chức năng của một vật là "công việc" hay "nghề" của nó—nghĩa là, hoạt động đặc trưng, phân biệt của nó. Ví dụ, chức năng của con dao là cắt; chức năng của cây bút là viết. Aristotle nhận xét rằng, vì mọi phần của thân thể con người có một chức năng (tim, gan, tay, v.v...) và vì mọi người đều có một chức năng như là thành viên của xã hội (một thợ đóng giày hay một binh sĩ, chẳng hạn), nên sẽ là kỳ quặc nếu một người lại không có chức năng *như là một con người*. Giả thiết con người có một hoạt động đặc trưng con người, Aristotle tìm xem chức năng ấy có thể là gì. Chức năng này không chỉ là sống, vì cây cỏ cũng sống. Cũng không phải là cảm giác, vì loài vật cũng có cảm giác. Cái phân biệt chúng ta với mọi tạo vật khác là chúng ta có khả năng hành động một cách

có lý trí. Vì các hoạt động của chúng ta xuất phát từ linh hồn chúng ta, là nguyên lý của sự sống, nên chức năng của chúng ta có thể được định nghĩa là "một hoạt động của linh hồn phù hợp với lý trí, hay không độc lập với lý trí." Thể hiện chức năng này là thể hiện bản tính con người.

Mục đích cuối cùng mà chúng ta tìm kiếm là sống hạnh phúc, và sống hạnh phúc là hoạt động tốt. Aristotle giải thích rằng, khái niệm hoạt động tốt liên quan tới khái niệm chức năng. Tiêu chuẩn chung để xác định một vật có hoạt động tốt hay không là nó có thể hiện tốt chức năng của nó hay không. Một con dao hoạt động tốt nếu nó cắt tốt, một cây bút hoạt động tốt nếu nó viết tốt, và một quả tim hoạt động tốt nếu nó bơm máu tốt. Một người hoạt động tốt nếu người đó thể hiện tốt chức năng con người là hành động theo lý trí. Và vì hạnh phúc là hoạt động tốt, hạnh phúc hệ tại hành động tốt theo lý trí.

NHÂN ĐỨC

Aristotle triển khai định nghĩa hạnh phúc của ông bằng cách sử dụng khái niệm nhân đức. "Nhân đức" trong tiếng Hi Lạp là *arete*, có nghĩa cơ bản là "sự tốt lành" và trong một số văn mạch được dịch đúng nhất là "sự tuyệt hảo." Trong khi từ "nhân đức" trong tiếng Anh hay tiếng Việt thường chỉ áp dụng cho con người, từ Hi Lạp *arete* áp dụng cho bất cứ hữu thể nào có một chức năng. Theo Aristotle, nhân đức là một đức tính giúp cho một vật thể hiện tốt chức năng của nó. Chức năng của con dao là cắt, và "các nhân đức" của nó bao gồm các tính chất như sắc, bền, và dễ cầm. Chức năng của một con người là hành động theo lý tính, và các nhân đức của con người là các đức tính giúp chúng ta làm điều ấy. Aristotle chia các đức tính này thành hai loại, tương ứng với hai phần của linh hồn.

Theo người Hi Lạp, hồn là nguyên lý của mọi sự sống. Mọi sinh vật—cây cỏ, động vật và loài người—đều có một hồn, là nguồn của mọi hoạt động sự sống của chúng. Aristotle cắt nghĩa rằng, hồn con người có ba phần, tương ứng với ba loại hoạt động: một phần hướng dẫn các hoạt động sự sống cơ bản, như dinh dưỡng và tăng trưởng; một phần chứa các cảm xúc và ước muốn; và một phần giúp chúng ta suy luận. Phần thứ nhất chung cho thực vật, động vật, và con người, phần thứ hai chung cho động vật và con người, và phần thứ ba là đặc trưng của con người. Trong khi rõ ràng phần thứ nhất của linh hồn chúng ta là phi lý tính, Aristotle giải thích rằng phần thứ hai vừa phi lý tính vừa lý tính. Các cảm xúc và ước muốn *tự chúng* không phải thuộc phần lý tính, nhưng vì trong trường hợp của con người có lý trí, chúng có thể *được kiểm soát bởi lý trí*, nên các cảm xúc và ước muốn của chúng ta có thể nói là thuộc phần lý tính theo một nghĩa rộng.

Vì các mục đích đạo đức học, Aristotle coi các cảm xúc và ước muốn của con người là thuộc phần lý tính, hơn là phi lý tính. Do đó, linh hồn con người được coi như có hai phần lý tính: lý trí theo nghĩa hẹp (phần thứ ba của linh hồn), và lý trí theo nghĩa rộng (phần thứ hai—cảm xúc và ước muốn). Vì chức năng con người là hoạt động theo lý tính, các nhân đức con người do đó có thể được phân loại theo phần lý tính của linh hồn mà chúng thuộc về.

Các nhân đức tri thức thuộc lý trí theo nghĩa hẹp; chúng là các đức tính giúp cho phần này của linh hồn hoạt động tốt. Các đức tính như hiểu biết, trực giác, khôn ngoan, và lô gích là các nhân đức tri thức, vì chúng giúp chúng ta suy nghĩ tốt. *Các nhân đức đạo đức* (cũng thể gọi là các nhân đức của tính cách) là các đức tính giúp các cảm xúc và ước muốn của chúng ta hoạt động tốt—nghĩa là nghe theo tiếng nói của lý trí chứ không là một luật của chính chúng. Ví dụ, tiết độ (tự chủ) là nhân đức giúp chúng ta không bị lôi kéo bởi một cảm xúc hay đam mê; can đảm giúp chúng ta làm điều đúng mà không

sợ đau khổ hay sự quyến rũ của khoái lạc; công bằng giúp chúng ta hành động một cách hợp lý trong việc phân phối của cải và lướt thắng các khuynh hướng vị kỷ và thiên vị của chúng ta.

Cần lưu ý rằng hạnh phúc theo Aristotle là một *hoạt động*, chứ không phải một *tình cảm*. Hạnh phúc không hệ tại cảm thấy tốt, nhưng hệ tại hành động tốt. Aristotle cho rằng một cuộc đời hành động theo lý trí sẽ *bao gồm* lạc thú như một phó phẩm, có thể gọi như thế, vì chúng ta cảm thấy tốt khi thể hiện chức năng con người của mình là hành động theo lý trí. Nhưng ông coi là một sai lầm nếu *định nghĩa* hạnh phúc là lạc thú, vì chúng ta cũng có thể có được lạc thú từ những hoạt động nghịch với lý trí; và hành động nghịch lý trí không phải là sống tốt (hạnh phúc), vì sống tốt là thể hiện chức năng, và chức năng của chúng ta là hành động phù hợp với lý trí...

BÀI ĐỌC
Đạo Đức Học Nicomachus
Aristotle

... Mọi nghệ thuật và mọi việc tra cứu khoa học, cũng như mọi hành động và việc tìm kiếm, đều nhắm tới một sự thiện nào đó; vì vậy, sự thiện đã được định nghĩa rất đúng, là cái mà mọi sự vật nhắm tới. Nhưng có sự khác biệt giữa các mục đích; một số là các hoạt động, số khác là các sản phẩm tách biệt với các hoạt động tạo ra chúng. Trong các trường hợp mà mục đích phân biệt với hành động, thì tự bản chất các sản phẩm phải tốt hơn các hoạt động. Vậy có nhiều hoạt động nghệ thuật và khoa học, nên chúng cũng có nhiều mục đích; mục đích của y học là sức khoẻ, của nghề đóng tàu là con tàu, của chiến lược là chiến thắng, của kinh tế là của cải. Nhưng khi những nghệ thuật khác nhau qui vào cùng một khả năng duy nhất-như nghề làm cương ngựa và các nghệ thuật khác liên quan đến việc trang bị ngựa cùng qui vào nghệ thuật cưỡi ngựa, và nghệ thuật cưỡi ngựa cùng mọi hành động quân sự khác qui vào chiến lược, cũng như các nghệ thuật khác qui vào các điều khác nữa-trong tất cả các nghệ thuật này, các mục đích của các nghệ thuật chính thì được coi trọng hơn các mục đích phụ thuộc; vì các mục đích phụ thuộc này được theo đuổi vì các mục đích chính kia. Bất kể các hoạt động tự chúng là mục đích của các hành động, hay một cái gì khác ngoài các hoạt động đó, như trong trường hợp các khoa học vừa kể trên, điều đó không có gì khác biệt.

Cho nên, nếu đúng là trong lãnh vực hoạt động, có một mục đích mà chúng ta nhắm tới vì chính nó, và vì nó mà chúng ta muốn mọi cái khác, và chúng ta không muốn mọi cái khác vì một cái gì khác nữa, (vì nếu thế, tiến trình sẽ dẫn tới vô hạn và ước muốn của chúng ta sẽ là phù phiếm vô ích), thì rõ ràng mục đích này phải là sự thiện và là sự thiện cao nhất. Sự hiểu biết về chúng hẳn phải có ảnh hưởng lớn đối với đời sống. Giống như người xạ thủ phải có một mục tiêu để nhắm, thì chúng ta cũng phải nhắm tới điều gì là đúng. Nếu thế, chúng ta phải cố gắng, ít ra là bằng những đường nét chính, xác định đó là điều gì, và nó là đối tượng của các khoa học hay khả năng nào. Có vẻ như nó thuộc về nghệ thuật có uy thế nhất và đích thực là nghệ thuật chủ yếu. Và chính trị học xem ra có bản chất ấy; vì chính nó quyết định các khoa học nào phải được học trong một quốc gia, và khoa học nào mỗi giai cấp công dân phải học và phải học đến mức nào; và chúng ta thấy thậm chí các khả năng được quí chuộng nhất cũng qui về khoa học này; ví dụ, chiến lược, kinh tế, tu từ; mà vì chính trị sử dụng các khoa học còn lại, và vì nó qui định chúng ta phải làm gì và phải tránh gì, nên mục đích của khoa học này phải bao gồm các mục đích của các khoa học khác, khiến cho mục đích này phải là điều thiện cho con người. Vì cho dù mục đích là giống nhau cho

một cá nhân cũng như cho một quốc gia, nhưng mục đích của quốc gia có vẻ là cái gì luôn luôn lớn hơn và đầy đủ hơn cần phải đạt tới hay duy trì; mặc dù việc đạt tới mục đích cho một người mà thôi cũng đáng giá, đạt tới nó cho một quốc gia hay một thành phố tự trị vẫn là điều tốt đẹp và cao siêu hơn. Vì vậy, đây là những mục đích mà việc nghiên cứu của chúng ta nhắm tới, vì nó là khoa chính trị học, theo một nghĩa của tên gọi này.

Thảo luận của chúng ta sẽ đầy đủ nếu nó có sự rõ ràng tuỳ theo mức độ mỗi nội dung đòi hỏi, vì không nhất thiết phải tìm kiếm cùng một sự chính xác trong tất cả các đề tài thảo luận, không khác gì đối với các sản phẩm của các nghề thủ công. Vậy, các hành động tốt lành và chính đáng mà khoa chính trị nghiên cứu thì chấp nhận sự đa dạng và linh động của các ý kiến, khiến có thể coi sự tồn tại của nó như chỉ là bởi qui ước, chứ không phải bởi bản chất. Và của cải cũng làm phát sinh một sự biến động như thế vì chúng mang tai hoạ đến cho con người; bởi vì cho tới nay, có người thì bị mù quáng vì sự giàu sang của họ, và người khác vì sự can đảm của họ. Do đó, chúng ta phải hài lòng khi bàn về những đề tài và với những tiền đề như thế để vạch ra chân lý một cách khái quát và bằng những đường nét chính, và khi nói về những điều chỉ đúng phần lớn và với các tiền đề giống như thế để đạt đến các kết luận không có vẻ gì là tốt hơn. Vì vậy, trong cùng một tinh thần, chúng ta nên *đón nhận* từng loại phát biểu; và dấu hiệu của người có học là tìm kiếm sự chính xác trong mỗi loại sự vật tùy theo bản chất của đề tài cho phép; chấp nhận lý luận có tính chất gần đúng từ một nhà toán học thì cũng điên rồ giống như đòi hỏi những chứng minh khoa học từ một nhà tu từ học.

... Mọi tri thức và mọi cuộc tìm kiếm đều nhắm tới một điều thiện nào đó... [Nhưng] sự thiện cao nhất mà hành động có thể đạt được là gì? Về *tên gọi* của nó, chung chung, người ta thường rất nhất trí với nhau: Người đường phố và người trí thức đều nói rằng đó là "hạnh phúc," và đồng hoá hạnh phúc với việc sống tốt và hành động tốt. Nhưng người ta bất đồng với nhau về *bản chất* của hạnh phúc, và người bình dân không cắt nghĩa giống những nhà triết học. Với người thường, hạnh phúc là những điều cụ thể và hiển nhiên, như lạc thú, của cải, hay danh dự; nhưng mỗi người lại nghĩ một kiểu-và nhiều khi thậm chí cùng một người lại đồng hóa nó với các điều khác nhau, với sức khoẻ khi họ bệnh tật, với của cải khi họ nghèo túng; nhưng vì ý thức sự ngu dốt của mình, họ thán phục những người đề cao những lý tưởng vĩ đại vượt quá sự hiểu biết của họ. Vậy có người nghĩ rằng ngoài những sự thiện đối với nhiều người này, còn có một sự thiện khác có giá trị tự tại và tạo ra sự thiện cho tất cả các sự thiện kia...

Chúng ta hãy trở lại với sự thiện chúng ta đang tìm kiếm, và hỏi xem nó có thể là cái gì. Có vẻ nó khác nhau trong các hành động và nghệ thuật khác nhau; nó khác trong y học, trong nghệ thuật quân sự, và trong các nghệ thuật khác. Vậy sự thiện của mỗi nghệ thuật là gì? Chắc chắn nó là cái mà mọi cái gì khác được làm vì nó. Trong y học, nó là sức khoẻ, trong quân sự là chiến thắng, trong kiến trúc là nhà cửa, trong các lãnh vực khác là một cái gì khác, và trong mọi hành động là mục đích; vì mọi người làm bất cứ điều gì họ làm là vì mục đích này. Do đó, nếu có một mục đích cho mọi việc chúng ta làm, thì mục đích này sẽ là sự thiện đạt được bằng hành động, và nếu có nhiều hơn một mục đích, các mục đích này sẽ là các sự thiện có thể đạt được bằng hành động.

Như thế, bằng những đường lối khác nhau, lý luận của chúng ta đã đạt tới cùng một điểm; nhưng chúng ta phải diễn tả điều này rõ hơn nữa. Vì hiển nhiên có nhiều, chứ không phải chỉ có một mục

đích, và chúng ta chọn một số trong đó (vd., tiền bạc, cây sáo, và nói chung là các dụng cụ) vì một cái gì khác, cho nên rõ ràng không phải mọi mục đích đều là các cùng đích; nhưng sự thiện chính hiển nhiên là cái gì chung cuộc. Do đó, nếu chỉ có một mục đích chung cuộc, mục đích này phải là cái mà chúng ta tìm kiếm, và nếu có nhiều hơn một mục đích chung cuộc, thì mục đích chung cuộc nhất sẽ là cái chúng ta tìm kiếm. Bây giờ chúng ta gọi cái đáng được tìm kiếm vì chính nó là mục đích chung cuộc hơn cái đáng được tìm kiếm vì một cái gì khác, và cái không bao giờ được ước muốn vì một cái gì khác là mục đích chung cuộc hơn những cái được ước muốn vừa vì chính nó vừa vì những cái khác, và do đó chúng ta gọi là mục đích chung cuộc tuyệt đối, cái luôn luôn được ước muốn vì chính nó và không bao giờ vì một cái gì khác.

Vậy, hơn mọi cái khác, hạnh phúc được coi là cái chung cuộc tuyệt đối, bởi vì chúng ta luôn luôn chọn nó vì chính nó và không bao giờ vì một cái gì khác nó; còn danh dự, khoái lạc, lý trí, và mọi nhân đức, chúng ta cũng chọn chúng vì chính chúng (vì nếu chúng không tạo ra cái gì khác, chúng ta vẫn chọn chúng), nhưng chúng ta cũng chọn chúng vì hạnh phúc, vì chúng ta nghĩ rằng nhờ chúng mà chúng ta có thể hạnh phúc. Mặt khác, không ai chọn hạnh phúc vì những thứ kia, cũng như, nói chung, vì cái gì khác ngoài chính nó... .

Vì hạnh phúc là một hoạt động của linh hồn phù hợp với nhân đức hoàn hảo, chúng ta phải xét xem bản chất của nhân đức là gì; vì có lẽ nhờ đó chúng ta sẽ thấy rõ hơn bản chất của hạnh phúc. Người học chính trị cũng được coi là đã học nhân đức trên mọi sự; vì họ muốn làm cho đồng bào của họ thành những công dân tốt và vâng phục luật pháp. Lấy ví dụ về điều này, chúng ta có các nhà làm luật của người Creta và Sparta, và bất cứ nhà làm luật nào khác. Và nếu việc nghiên cứu này thuộc về khoa chính trị học, rõ ràng việc tìm kiếm nó sẽ phù hợp với kế hoạch nguyên thuỷ của chúng ta. Nhưng rõ ràng nhân đức mà chúng ta phải học là nhân đức con người; vì điều thiện chúng ta tìm kiếm là sự thiện con người và hạnh phúc là hạnh phúc con người. Chúng ta hiểu nhân đức con người không phải là nhân đức của thân xác mà là của linh hồn; và chúng ta cũng hiểu hạnh phúc là hoạt động của linh hồn. Nhưng nếu hiểu như thế, rõ ràng người học chính trị phải biết phần nào các sự kiện về linh hồn... vì thế, người học chính trị phải học về linh hồn...

Một số điều đã được nói về linh hồn và khá dú, dù chỉ ở những cuộc thảo luận ngoài nhà trường, và chúng ta phải sử dụng những điều này, ví dụ, một yếu tố của linh hồn là phi lý tính và một yếu tố có nguyên lý lý tính. Các yếu tố này có tách biệt nhau như các phần của cơ thể, hay như bất cứ điều gì có thể phân chia được, hay chúng tách biệt bởi định nghĩa, nhưng không tách biệt bởi bản chất, giống như mặt lồi và mặt lõm trên chu vi một đường tròn, điều đó không ảnh hưởng tới vấn đề của chúng ta... .

Nếu hạnh phúc là hoạt động phù hợp với nhân đức, thì điều hợp lý là nó phải phù hợp với nhân đức cao nhất; và đây sẽ là nhân đức của điều tốt nhất nơi chúng ta. Dù lý trí hay một điều gì khác được coi là yếu tố tự nhiên điều hành và hướng dẫn chúng ta và có tư tưởng về những điều cao quí và thần linh, dù chính nó là thần linh hay chỉ là một yếu tố thần linh nhất trong chúng ta, hoạt động của nó phù hợp với nhân đức riêng của nó sẽ là hạnh phúc hoàn hảo. Và hoạt động *này* có tính chất chiêm niệm.

Điều này có vẻ phù hợp với cả những gì chúng ta đã nói trước và với sự thật. Vì, thứ nhất, hoạt động này là tốt nhất (vì không những lý trí là điều tốt nhất trong chúng ta, nó cũng là yếu tố liên tục nhất, vì chúng ta có thể chiêm ngưỡng

sự thật liên tục hơn chúng ta có thể *làm* bất cứ điều gì. Và chúng ta nghĩ hạnh phúc pha trộn với lạc thú, nhưng hoạt động của minh triết được nhìn nhận là thú vị nhất trong các hoạt động nhân đức; bất luận thế nào, việc tìm kiếm nó được coi là cống hiến lạc thú tuyệt diệu bởi sự tinh tuyền và bền bỉ của nó, và người ta mong đợi là những ai có tri thức sẽ dành thời giờ của mình một cách thích thú hơn những ai đang tìm hiểu.

Nhưng sự chiêm ngưỡng này có thể là quá cao đối với con người; vì không phải trong tư cách con người mà họ sống như thế, nhưng vì có điều gì thần linh hiện diện trong họ; và cũng như điều này cao cả hơn bản tính kết hợp của chúng ta thế nào, thì hoạt động của nó cũng cao hơn các loại nhân đức khác. Nếu lý trí là thần linh, thì sánh với con người, đời sống theo lý trí sẽ là thần linh sánh với đời sống con người. Nhưng chúng ta không nên theo những người khuyên chúng ta rằng, vì chúng ta là người, chúng ta phải nghĩ đến những sự việc của con người, và là vật phải chết, phải suy nghĩ đến những điều phải chết, nhưng chúng ta bao giờ có thể phải làm chúng ta trở nên bất tử, và cố gắng hết sức để sống phù hợp với điều tốt nhất nơi chúng ta; vì dù khối lượng của nó nhỏ, nhưng sức mạnh của nó lớn hơn nhiều và giá trị của nó trổi vượt mọi sự. Nó có thể là chính mỗi người, vì nó là phần có uy thế và tốt nhất nơi con người. Vì vậy, sẽ là điều lạ nếu họ không chọn đời sống của chính họ mà chọn một cái gì khác. Và điều chúng ta nói ở trên cũng áp dụng ở đây; điều gì thật sự là của mỗi vật thì tự bản chất là tốt nhất và thú vị nhất cho mỗi vật; do đó đối với con người, đời sống theo lý trí là tốt nhất và thú vị nhất, vì hơn bất cứ điều gì khác, lý trí *là* chính con người. Vì vậy đời sống này cũng là hạnh phúc nhất.

CÂU HỎI ÔN TẬP VÀ THẢO LUẬN

1. Theo Aristotle, tại sao một sự hiểu biết về hạnh phúc là điều cơ bản đối với đạo đức học?
2. Tại sao Aristotle sử dụng khái niệm *chức năng* để tạo ra định nghĩa của ông về hạnh phúc?
3. Theo ý kiến bạn, hoạt động lý trí có là cơ bản cho hạnh phúc không? Có đủ không?
4. Giải thích quan điểm của Aristotle rằng "một con người công bằng và tiết độ không phải chỉ là người làm các hành động [công bằng và tiết độ], mà là người làm các hành động ấy trong tinh thần của người công bằng và tiết độ."
5. Theo quan điểm của bạn, có trường hợp nào mà việc có thái độ cực đoan liên quan tới một cảm xúc hay ước muốn thì nhân đức hơn là giữ thái độ trung dung giữa hai thái cực?

Augustine

Chương 19

YÊU MẾN THƯỢNG ĐẾ

AUGUSTINE

Augustine sinh năm 345 tại thành phố Tagaste, miền Bắc châu Phi (nay là Souk-Ahras, Algeria). Thuở nhỏ ông được dạy dỗ theo Kitô giáo nhưng chưa được rửa tội. Năm 17 tuổi ông đến Carthage học khoa tu từ, và về sau ông dạy khoa này tại Tagaste, Carthage, Roma, và Milan. Năm 373 Augustine theo giáo phái Manikhê, một giáo phái tin rằng có hai mãnh lực ngang nhau là Sáng (thiện) và Tối (ác) cai quản vũ trụ. Mười năm sau, ông bỏ phái Manikhê và chuyển sang thuyết hoài nghi, là thuyết cho rằng con người không thể nào đạt được chân lý. Augustine sau đó chịu ảnh hưởng sâu đậm các tác phẩm của Plotinus, một triết gia Roma gốc Ai Cập, người tự coi mình có sứ mạng phổ biến các lý thuyết của Plato. Khi dạy học ở Milan, Augustine đến nghe các bài giảng của giám mục công giáo Ambrose để học tài hùng biện của ông này, nhưng rốt cuộc ông bị thu hút bởi nội dung lời giảng dạy của Ambrose. Sau một kinh nghiệm hoán cải đầy kịch tính, ông được Ambrose rửa tội cho năm 387. Augustine trở về Tagaste, tại đây ông cùng một số bạn bè lập một loại tu viện. Năm 391 ông được thụ phong linh mục tại Hippo (nay là Annaba, Algeria) và bốn năm sau trở thành giám mục, và làm giám mục cho tới lúc ông qua đời năm 430.

Augustine viết rất nhiều tác phẩm, trong đó phải kể *The Morals of the Catholic Church* (387-389), *The Free Choice of the Will* (bắt đầu viết năm 388, viết xong năm 395), *Confessions* (tiểu sử tự thuật, viết từ 397 đến 401), *Về Chúa Ba Ngôi* (399-419), *Enchiridion* ("Cẩm Nang"; 423), và tác phẩm đồ sộ của ông *The City of God* (413-426), giải thích lịch sử nhân loại theo nhãn quan Kitô giáo.

Augustine không cho rằng có sự phân biệt sắc nét giữa triết học và thần học, vì ông hiểu triết học là lòng yêu sự khôn ngoan (nghĩa của chữ *philosophia* tiếng Hi Lạp) và ông tin Chúa Giêsu Kitô là sự khôn ngoan của Thiên Chúa—là "Đường Đi, Sự Thật, và Sự Sống" (Gioan 14:6). Về đạo đức học, ông chấp nhận lời tuyên bố của Chúa Giêsu rằng giới luật thứ nhất và trọng nhất là "Hãy yêu mến Thiên Chúa ngươi hết lòng, hết sức, và hết trí khôn ngươi" (Matthêu 22:37). Trong khi Augustine có lẽ là người đầu tiên cho thấy rằng lý thuyết đạo đức toàn diện của ông dựa trên việc chấp nhận Kinh Thánh Do Thái và Kitô giáo như là Lời mặc khải của Thiên Chúa, ông cũng cho rằng một số nguyên tắc cơ bản của lý thuyết của ông có thể được thiết lập bằng lý trí. Một cách cơ bản nhất, ông chủ trương rằng chúng ta có thể chứng minh bằng lý trí rằng Thiên Chúa hiện hữu, Ngài chính là Sự Thiện, và là Đấng Tạo Hoá toàn năng và toàn trí của mọi vật hữu hạn. Ngài cũng cho rằng, nhờ lý trí

chúng ta biết mọi người đều ước muốn hạnh phúc (một điểm mà Aristotle đã nói), và chúng ta không bao giờ có thể tìm thấy hạnh phúc nơi một tạo vật hữu hạn nào; mà chỉ tìm thấy nơi Thiên Chúa vô hạn (một điểm mà Aristotle không thấy). Không một sự thiện hữu hạn nào—gồm cả các điều thiện của thân xác lẫn linh hồn—có thể làm chúng ta thoả mãn, bởi vì chúng chỉ chứa một sự tốt lành rất giới hạn. Hơn nữa, cả khi chúng ta có sự thiện vật chất, chúng ta vẫn lo sợ mất nó. Điều chúng ta thực sự ước muốn là chiếm hữu tất cả sự thiện, và chiếm hữu nó một cách an toàn, vì biết rằng chúng ta sẽ không mất nó ngoài ý muốn chúng ta. Vì Thiên Chúa là Sự Thiện tự tại, điều chúng ta thực sự ước muốn là chiếm hữu Thiên Chúa. Như Augustine nói khi cầu nguyện cùng Thiên Chúa trong đoạn mở đầu quyển *Confessions* (*Tuyên Xưng*) của ông, "Người đã dựng nên chúng con cho chính Người, và tâm hồn chúng con sẽ không yên bao lâu chưa được nghỉ yên trong Người."

Các quan điểm của Augustine về đạo đức học lan toả trong khắp các tác phẩm đồ sộ của ông, nhưng chúng ta sẽ giới hạn vào bài trích từ tác phẩm *The Morals of the Catholic Church* (Học thuyết Đạo đức của Hội Thánh Công Giáo) và *The City of God* (Đô Thị của Thiên Chúa). Trong tác phẩm thứ nhất, ông lý luận rằng Thiên Chúa là sự thiện chính yếu của chúng ta, và trong tác phẩm sau, ông mô tả chúng ta phải sống thế nào để trở thành công dân trong Đô Thị của Thiên Chúa.

THIÊN CHÚA LÀ SỰ THIỆN CHÍNH YẾU CỦA CHÚNG TA

Đạo đức học quan tâm tới việc chúng ta phải sống thế nào, và phải sống theo cách nào để đạt hạnh phúc, vì hạnh phúc là ước muốn cao nhất của mọi người chúng ta. Để hạnh phúc, chúng ta phải chiếm hữu sự thiện chính yếu (cái tốt nhất cho chúng ta) và yêu mến sự thiện này. Sự thiện chính yếu của chúng ta không thể là một cái gì thấp hơn chúng ta, cũng không phải ngang hàng với chúng ta. Cái tốt nhất cho chúng ta là một cái gì cao hơn chúng ta, "một cái gì tốt mà không có cái gì tốt hơn nó." Chúng ta hạnh phúc nếu chiếm hữu và yêu mến sự thiện cao nhất này, và nếu chúng ta biết nó không thể bị cướp mất khỏi chúng ta ngoài ý muốn của chúng ta.

Sự thiện cao nhất là Thiên Chúa, đấng chính là Sự Thiện và là nguồn của mọi sự thiện hữu hạn mà các tạo vật có. Do đó, tìm kiếm hạnh phúc là tìm kiếm Thiên Chúa; và đạt hạnh phúc là chiếm hữu và yêu mến Thiên Chúa. Trong khi chúng ta không thể chiếm hữu Thiên Chúa bằng các khả năng con người giới hạn của chúng ta, Thiên Chúa nhờ ân sủng của Người làm cho chúng ta có thể làm được điều đó. Khi chúng ta chiếm hữu Thiên Chúa, chúng ta không hoàn toàn hoà nhập vào Hữu thể vô hạn, vì như thế sẽ đánh mất tính thụ tạo của chúng ta. Đúng hơn, chúng ta đến gần Thiên Chúa và trở nên được soi sáng bởi ánh sáng của Thiên Chúa:

> *Chúng ta đạt tới [Thiên Chúa], không phải bằng cách trở thành Ngài hoàn toàn, mà là đến gần Ngài, tiếp xúc một cách kỳ diệu và vô hình với Ngài, và được soi sáng bên trong và xâm chiếm bởi chân lý và sự thánh thiện của Ngài. Ngài chính là ánh sáng; chúng ta được soi sáng nhờ Ngài.*

Giới luật cơ bản của đạo đức học, do đó, là yêu mến Thiên Chúa—và yêu mến Thiên Chúa vượt trên mọi sự vật khác, kể cả chính chúng ta. Một khi chúng ta yêu mến Thiên Chúa, chúng ta sẽ không bao giờ mất Sự Thiện tuyệt đối này ngoài ý muốn chúng ta; chúng ta chỉ bị tách lìa khỏi Thiên Chúa bằng sự lựa chọn tự ý của chúng ta để rời xa Thiên Chúa, bằng cách yêu thích các

sự thiện vật chất hữu hạn hơn là chính Sự Thiện tự tại...

HAI ĐÔ THỊ

Tuỳ theo chúng ta sử dụng ý chí tự do của mình thế nào, chúng ta sẽ tự xếp mình vào một trong hai xã hội: đô thị của Thiên Chúa và đô thị của trần gian. Những người sống trong đô thị thiên quốc thì sống "theo tinh thần" và yêu thích những điều vĩnh cửu và vô hạn hơn những điều vật chất và hữu hạn, trong khi những người sống trong đô thị trần gian thì chọn những của cải của thế gian và sống "theo xác thịt." Các công dân trong đô thị của Thiên Chúa yêu mến Thiên Chúa như sự thiện chính yếu, trong khi các công dân trong đô thị trần gian yêu thích bản thân mình và các điều tốt lành hữu hạn hơn là yêu mến Thiên Chúa, Đấng là nguồn của mọi điều tốt lành ít hơn này. Augustine cảnh giác chúng ta không được đồng hoá một xã hội đặc thù nào của con người với một trong hai đô thị này. Hai đô thị hiện nay đang đan dệt vào nhau, và sẽ chỉ được tách riêng ra vào Ngày Chung Thẩm.

BÀI ĐỌC 1
Học thuyết Đạo đức của Giáo hội Công giáo
Augustine

CHƯƠNG 3. HẠNH PHÚC LÀ VUI HƯỞNG SỰ THIỆN CHÍNH YẾU CỦA CON NGƯỜI

Vậy, theo lý trí, con người phải sống thế nào? Chắc chắn mọi người chúng ta muốn sống hạnh phúc; và không ai không nhất trí với phát biểu này ngay khi nó vừa được nói ra. Nhưng theo ý tôi, hạnh phúc không thể thuộc về người nào không có cái mà họ yêu thích, bất kể nó là cái gì, hay người nào có cái họ yêu thích nếu cái đó có hại, hay người nào không yêu cái họ có, mặc dù nó tốt và hoàn hảo. Bởi vì, người tìm kiếm điều họ không thể đạt được thì sẽ bị dằn vặt, và người có điều họ không muốn thì bị lường gạt, và người không tìm kiếm điều đáng tìm thì bị hư hỏng. Vậy trong tất cả các trường hợp này, tinh thần chỉ có thể là bất hạnh, và hạnh phúc và bất hạnh không thể đồng thời ở cùng trong một người; cho nên, trong cả ba trường hợp trên đây, con người đều không thể hạnh phúc. Vậy tôi tìm thấy một trường hợp thứ tư trong đó có đời sống hạnh phúc-khi một người vừa yêu thích, vừa có điều thiện chính yếu của mình. Bởi vì, chúng ta gọi sự vui thích là gì nếu không phải là có trong tay những đối tượng mình yêu mến? Và không ai có thể hạnh phúc nếu họ không vui hưởng sự thiện chính yếu của con người, cũng như không ai vui hưởng điều này mà không hạnh phúc. Vì vậy, chúng ta phải có nơi mình điều thiện chính yếu của mình, nếu chúng ta muốn sống hạnh phúc.

Giờ đây chúng ta phải tìm hiểu cái gì là sự thiện chính yếu của con người, tất nhiên nó không thể là cái gì thấp kém hơn chính con người. Vì ai theo đuổi cái gì thấp kém hơn bản thân họ, chính họ sẽ trở thành thấp kém. Nhưng mọi người buộc phải theo đuổi điều gì là tốt nhất. Vì thế, sự thiện chính yếu của con người không thấp kém hơn con người. Vậy nó có phải là cái gì tương tự với chính con người không? Nó phải là thế, nếu không có gì ở trên con người làm cho con người vui thích. Nhưng nếu chúng ta thấy một điều gì vừa cao hơn con người, vừa là điều con người có thể chiếm hữu nếu yêu thích nó, thì ai có thể nghi ngờ rằng khi tìm kiếm hạnh phúc, con người phải cố gắng đạt được điều gì tuyệt hảo hơn người thực hiện cố gắng đó. Vì nếu hạnh phúc là vui hưởng sự thiện lớn nhất, mà chúng ta gọi là sự thiện chính yếu, thì làm sao một người có thể được gọi là hạnh phúc khi họ chưa đạt được sự thiện chính yếu của mình? Nếu sự thiện chính yếu là như thế, nó không thể bị cướp

mất nếu người ta không muốn mất nó. Vì không ai có thể cảm thấy tin tưởng về một sự thiện mà họ biết có thể bị lấy mất khỏi họ, mặc dù họ muốn giữ nó và yêu quí nó. Nhưng nếu một người cảm thấy không tin tưởng về sự thiện mà họ được hưởng, làm sao họ có thể hạnh phúc trong trạng thái lo sợ mất nó?

CHƯƠNG V. SỰ THIỆN CHÍNH YẾU CỦA CON NGƯỜI KHÔNG PHẢI CHỈ LÀ CỦA THÂN XÁC, MÀ CỦA LINH HỒN

Bây giờ nếu chúng ta hỏi sự thiện chính yếu của thân xác là gì, lý trí buộc chúng ta nhìn nhận rằng nó là cái mà nhờ đó thân xác có trạng thái tốt nhất. Nhưng trong tất cả những điều làm cho thân xác mạnh mẽ, không có gì tốt hơn hay cao hơn linh hồn. Vậy, sự thiện chính yếu của thân xác không phải là lạc thú thể xác, không phải là không có đau đớn, không phải sức mạnh, vẻ đẹp, nhanh nhẹn, hay bất cứ điều gì thường được kể vào số những điều tốt lành của thân xác, nhưng chỉ là linh hồn. Vì mọi điều trên đây được linh hồn cung cấp cho thân xác, nhờ sự hiện diện của linh hồn, và trên hết mọi sự là sự sống. Do đó, tôi kết luận rằng linh hồn không phải sự thiện chính yếu của con người, dù chúng ta hiểu con người là cả xác và hồn, hay chỉ là hồn mà thôi. Vì theo lý trí, sự thiện chính yếu của thân xác là cái tốt hơn thân xác và nhờ đó thân xác nhận được sức mạnh và sự sống, nên dù chính linh hồn là con người, hay cả hồn và xác, chúng ta phải tìm hiểu xem có gì đi trước linh hồn hay không, để khi đi theo điều đó, linh hồn đạt tới sự hoàn thiện của sự thiện mà nó có thể có. Nếu có thể khám phá một điều như thế, mọi do dự sẽ phải chấm dứt, và chúng ta phải tuyên bố điều này thực sự và đúng là sự thiện chính yếu của con người.

CHƯƠNG VII. THIÊN CHÚA LÀ SỰ THIỆN CHÍNH YẾU CỦA CON NGƯỜI VÀ CHÚNG TA PHẢI TÌM KIẾM NGÀI BẰNG TÌNH YÊU CAO NHẤT

Chúng ta hãy xem chính Chúa Giêsu trong Tin mừng đã dạy chúng ta phải sống thế nào; và cả thánh tông đồ Phaolô nữa-vì phe Manikhê không dám bác bỏ Kinh thánh. Chúng ta hãy nghe, Lạy Chúa Kitô, Chúa đã truyền cho chúng con theo đuổi cùng đích gì; và hiển nhiên, đó là cùng đích mà chúng con được dạy phải theo đuổi với lòng mến cao nhất. Ngài nói, "Ngươi phải yêu mến Đức Chúa, Thiên Chúa của ngươi." Con cầu xin Chúa, xin dạy con biết mức độ của lòng mến; vì con sợ ngọn lửa khát khao đang cháy trong lòng con trở nên quá mạnh hay trở nên lạnh nhạt. "Với hết lòng ngươi." Nhưng vẫn chưa đủ. "Với hết linh hồn ngươi." Vẫn còn chưa đủ. "Với hết trí khôn ngươi." Bạn con muốn gì hơn nữa? Có lẽ tôi có thể muốn hơn nữa, nếu tôi có thể thấy có khả năng hơn nữa. Thánh Phaolô nói gì về điểm này? Ngài nói, "Chúng ta biết rằng mọi sự trở thành điều lành cho những ai yêu mến Thiên Chúa." Chúng ta cũng hãy nghe ngài nói mức đo lường của lòng mến là gì. Ngài nói, "Ai có thể tách rời chúng ta ra khỏi lòng mến của Đức Kitô? Phải chăng là gian truân, cùng khốn, bách hại, đói ăn, trần truồng, hiểm nguy, hay gươm giáo?" Như thế, chúng ta đã nghe ngài dạy phải yêu gì và yêu thế nào; đó là điều chúng ta phải theo đuổi, và chúng ta phải hướng mọi kế hoạch của chúng ta về nó. Sự hoàn thiện của mọi điều tốt lành và sự thiện hoàn hảo của chúng ta là Thiên Chúa. Chúng ta không được thái quá hay bất cập trong điều này: thái quá thì chúng ta không thể, bất cập thì nguy hiểm...

BÀI ĐỌC 2
Đô Thị của Thiên Chúa
Augustine

QUYỂN XII

Chương 1. Thiên Thần Tốt và Thiên Thần Xấu có cùng một Bản tính

... Hai đô thị bắt nguồn từ các thiên thần... [Nhưng] không phải có bốn đô thị hay bốn xã hội—hai của các thiên thần và hai của loài người—mà chỉ có hai đô thị, một gồm hạng tốt và một gồm hạng xấu, thiên thần cũng như con người.

Không thể nghi ngờ rằng các mục tiêu trái nghịch nhau của các thiên thần phát sinh, không phải từ một sự khác biệt về bản tính hay nguồn gốc các thiên thần (vì Thiên Chúa là Tác giả và Tạo hoá tốt lành của mọi bản thể, đã tạo dựng nên cả hai [nhóm các thiên thần]), nhưng từ một sự khác biệt trong ý chí và ước muốn của họ. Trong khi một số thiên thần kiên cường tiếp tục theo đuổi những gì là sự thiện chung của tất cả (đó là chính Thiên Chúa và sự vĩnh cửu, chân lý, và tình yêu của ngài), thì số khác kiêu căng vì sức mạnh của chúng, đã rơi xuống sự thiện riêng của chúng từ sự thiện cao hơn là điều tạo hạnh phúc và là chung cho tất cả... Vì thế, nguyên nhân sự hạnh phúc của các thiên thần tốt là sự trung thành của họ với Thiên Chúa. Và nguyên nhân của sự bất hạnh của các thiên thần khác phải được tìm thấy trong điều ngược lại—đó là việc chúng *không* trung thành với Thiên Chúa... Không có sự thiện nào khác cho tạo vật có lý trí hay trí tuệ ngoài một mình Thiên Chúa... Ngài là sự thiện hoàn toàn cho họ, khiến không có ngài thì họ chỉ có thể là bất hạnh...

Chương 7. Chúng ta không thể tìm thấy một Nguyên nhân Tác thành của Ý chí Xấu

Đừng ai... đi tìm một nguyên nhân tác thành của ý chí xấu; vì tự bản chất ý chí xấu không phải sự tác thành một điều gì mà là sự khiếm khuyết một điều gì. Vì xa rời cái cao cả để đi xuống sự vật thấp kém hơn—đó chính là bắt đầu một ý chí xấu. Cố gắng để khám phá ra nguyên nhân của các khiếm khuyết này (không phải các nguyên nhân tác thành mà là các nguyên nhân khiếm khuyết) thì cũng giống như người cố gắng xem bóng tối hay nghe sự thinh lặng. Nhưng cả hai điều này chúng ta đều biết (điều trước chỉ nhờ mắt, điều sau chỉ nhờ tai), nhưng không phải do chúng có thực một cách tích cực, mà do chúng thiếu điều đó...

Chương 28. Bản chất của Hai Đô Thị, Đô thị Trần gian và Đô thị Thiên quốc

Vì thế, hai đô thị đã được thiết lập bởi hai loại tình yêu: đô thị trần gian bởi tình yêu bản thân, tới mức khinh thường Thiên Chúa; đô thị thiên quốc bởi tình yêu Thiên Chúa, tới mức khinh thường bản thân. Tất một lời, đô thị thứ nhất tự tôn vinh mình; đô thị thứ hai tôn vinh Thiên Chúa. Một đô thị tìm kiếm vinh quang nơi loài người; nhưng vinh quang vĩ đại nhất của đô thị kia là Thiên Chúa, đấng thấu suốt lòng người. Một đô thị vênh váo tự đắc vì vinh quang của chính mình; còn đô thị kia nói với Thiên Chúa của mình, "Người là vinh quang của tôi, và là đấng cho tôi được ngẩng cao đầu." Trong một đô thị, các vua chúa và các quốc gia mà nó chinh phục bị thống trị bởi tình yêu của người cai trị; trong đô thị kia, người cai trị và thần dân phục vụ lẫn nhau trong tình yêu, các thần dân vâng phục, trong khi người cai trị quan tâm đến mọi người. Một đô thị tìm thoả mãn trong sức mạnh của chính mình, được biểu dương nơi con người thống trị nó; đô thị kia nói với Thiên Chúa của mình "Tôi sẽ yêu mến Người, lạy Chúa, Người là sức mạnh tôi."

Như thế, những kẻ khôn ngoan của một đô thị sống theo con người, tìm kiếm lợi ích [cho bản thân]... ; trong đô thị kia, không có sự khôn ngoan loài người mà chỉ có sự hiếu kính Thiên Chúa, thờ phượng Thiên Chúa chân thật và tìm kiếm phần thưởng của mình trong cộng đồng các thánh trên trời...

CÂU HỎI ÔN TẬP VÀ THẢO LUẬN

1. Theo Augustine, tại sao chỉ có sự chiếm hữu Thiên Chúa mới làm cho chúng ta hoàn toàn hạnh phúc?
2. Theo quan điểm của Augustine, cách thích hợp để yêu mến các tạo vật vật chất và hữu hạn là gì?
3. Giải thích tư tưởng của Augustine rằng khi ý chí phạm điều xấu đạo đức, "khiếm khuyết của nó không phải là do các điều xấu mà là chính sự ác."
4. Lý thuyết của Augustine có hạ giá các sự vật vật chất bằng cách coi chúng như những phương tiện để đạt tới cái vĩnh cửu không?
5. Bạn có nghĩ là loài người hữu hạn có thể chiếm hữu Thiên Chúa vô hạn không? Nếu có thì bằng cách nào?

Chương 20

THEO LUẬT TỰ NHIÊN

THOMAS AQUINAS

Tiểu sử Thomas Aquinas, xem trang 184.

Như Augustine, Thomas Aquinas chấp nhận học thuyết Kitô giáo rằng định mệnh cuối cùng của con người là được hiệp nhất với Thiên Chúa muôn đời trên trời, và cùng đích này chỉ có thể đạt được nhờ ân sủng của Thiên Chúa. Vì hiệp nhất với Thiên Chúa là một cái gì vượt quá khả năng con người, nó là một mục đích siêu *nhiên (vượt quá tự nhiên) và là đề tài của thần học đạo đức hơn là của triết học đạo đức. Nhưng đó không có nghĩa là nó không có chỗ cho triết học đạo đức. Aquinas cho rằng ân sủng được xây dựng trên tự nhiên và hoàn thiện tự nhiên, và mục đích siêu nhiên của chúng ta là chiếm hữu Thiên Chúa trong đời sau là một sự mở rộng mục đích tự nhiên của chúng ta trong tư cách là những con người. Aquinas đồng ý với Aristotle rằng mục đích tự nhiên của chúng ta là sống tốt và được một cuộc sống hạnh phúc. Nhưng ông vạch ra rằng dù hạnh phúc ở đời này lớn đến đâu cũng vẫn là bất toàn, và (như Augustine) ông cho rằng hạnh phúc hoàn toàn chỉ có thể có ở đời sau, khi chúng ta chiếm hữu Thiên Chúa.*

Vì Thiên Chúa đã gieo vào lòng chúng ta ước muốn sống tốt ở đời này, chúng ta phải kính trọng ý muốn của Thiên Chúa và cố gắng đi theo ước muốn này. Triết học đạo đức có thể cung cấp những hướng dẫn giá trị về cách phải sống như thế nào. Các hướng dẫn này không là tất cả lý thuyết đạo đức của Aquinas, vì ông tin rằng triết học đạo đức được bổ sung bởi các chân lý chúng ta biết được nhờ mặc khải của Thiên Chúa, các chân lý ấy cống hiến sự hướng dẫn đạo đức cho những ai đã đón nhận ơn đức tin. Nhưng những hướng dẫn của thần học đạo đức không bao giờ mâu thuẫn với những hướng dẫn rút ra được nhờ sự suy luận đúng đắn của triết học đạo đức; chúng giả thiết và xây dựng dựa trên các điều đó.

Aquinas cho rằng nhờ suy tư triết học về bản tính con người—đặc biệt, về những khuynh hướng là phần cơ bản của bản tính chúng ta—chúng ta có thể rút ra một số kết luận về cách chúng ta phải sống thế nào. Vì ông chủ trương rằng một số luật có thể được suy ra từ bản tính con người, ông gọi lý thuyết đạo đức triết học của ông là "luật tự nhiên." (Lưu ý rằng thuật ngữ "luật tự nhiên" của Aquinas không đồng nghĩa với các "định luật tự nhiên" theo lối hiểu ngày nay là các định luật chi phối hoạt động của vũ trụ vật lý, như luật vạn vật hấp dẫn chẳng hạn. Theo Aquinas, luật tự nhiên là các luật chi phối bản tính *con người*).

KHÁI NIỆM VỀ LUẬT

Thảo luận của Aquinas về luật tự nhiên được trình bày trong "Khảo luận về Luật"

của ông trong bộ *Summa Theologiae* (Tổng Luận Thần Học). Trước hết, Aquinas đề nghị một định nghĩa tổng quát về luật và rồi xem xét năm loại luật chuyên biệt: luật vĩnh cửu, luật tự nhiên, luật con người, luật Thiên Chúa, và "luật của tội", được nhắc đến bởi thánh Tông đồ Phaolô trong thư Rôma 7: 23. Định nghĩa tổng quát của Aquinas khá rộng để bao gồm cả năm loại luật kể trên, là "một mệnh lệnh của lý trí thực hành phát xuất từ người cai trị cai quản một cộng đồng hoàn toàn."

Điểm đầu tiên trong định nghĩa của Aquinas là: luật là mệnh lệnh (lệnh truyền) phát xuất từ lý trí thực hành. *Lý trí thực hành* là lý trí dùng để đạt tri thức như một phương tiện để đạt một mục tiêu thực hành xa hơn. Lý trí thực hành khác với *lý trí lý thuyết*, vì lý trí lý thuyết tìm kiếm chân lý không phải như phương tiện để đạt một mục tiêu xa hơn, mà vì chính chân lý. Điểm thứ hai là: luật đến từ một người cai trị. Có nghĩa là người làm một luật phải có quyền trên những người mà luật ấy hướng dẫn. Điểm thứ ba liên quan đến việc cai quản cộng đồng. Việc cai quản đích thực nhằm mục đích cổ võ sự tốt lành của toàn thể cộng đồng, và một mệnh lệnh mà không nhắm tới lợi ích chung thì không phải một luật đích thực.

Vì quan tâm của chúng ta ở đây là về luật tự nhiên, chúng ta không cần xét xem Aquinas áp dụng định nghĩa này thế nào cho cả năm loại luật. Chúng ta có thể bỏ qua luật con người, luật Thiên Chúa, và "luật của tội," nhưng chúng ta cần xét đến luật vĩnh cửu, vì Aquinas định nghĩa luật tự nhiên dựa theo luật vĩnh cửu. Aquinas định nghĩa luật vĩnh cửu là luật nhờ đó Thiên Chúa cai quản toàn thể vũ trụ (luật này gọi là "vĩnh cửu" vì nó đến trực tiếp từ Thiên Chúa là Đấng vĩnh cửu). Luật vĩnh cửu bao gồm mọi khuynh hướng được phú bẩm trong bản tính của mọi tạo vật trong vũ trụ. Luật vạn vật hấp dẫn, chẳng hạn, là một luật vĩnh cửu chi phối mọi sự vật vật lý. Luật vĩnh cửu thoả mãn ba tiêu chuẩn trong định nghĩa về luật của Aquinas: Nó là một mệnh lệnh của lý trí thực hành, vì các luật này đến từ lý trí của Thượng Đế, dùng để hướng dẫn hoạt động của mọi tạo vật trong vũ trụ; nó được ban hành bởi một người có quyền bính hợp pháp trên toàn thể vũ trụ, đó là Tạo Hoá; và nó nhắm đến sự tốt lành của toàn thể vũ trụ.

KHÁI NIỆM VỀ LUẬT TỰ NHIÊN

Mọi sự vật trong vũ trụ đều tham dự hay dự phần vào luật vĩnh cửu, vì mọi hoạt động của chúng đều bắt nguồn từ các khuynh hướng mà Thiên Chúa đã gieo trồng trong các bản tính khác nhau của chúng. Loại tham dự này, nghĩa là được cai trị bởi luật vĩnh cửu, là một sự tham dự tiêu cực. Aquinas nhận xét rằng các tạo vật có lý trí cũng tham dự tích cực vào các luật tự nhiên. ("Tạo vật có lý trí" bao gồm cả các thiên thần và loài người, nhưng vì mục đích lý thuyết đạo đức chúng ta chỉ giới hạn vào loài người mà thôi.) Loài người có khả năng sử dụng lý trí và ý chí tự do của mình để quyết định *liệu* mình có theo một khuynh hướng nhất định vào một lúc nhất định nào hay không, và thể hiện một khuynh hướng *thế nào*. Ví dụ, chúng ta giống như loài vật, có khuynh hướng ăn khi đói. Nhưng khác loài vật, chúng ta có thể quyết định mình có ăn hay không (chúng ta có thể hoãn một bữa ăn, dành bữa ăn đó cho người khác, nhịn đói vì lý do tôn giáo, v.v...) và chúng ta sẽ ăn như thế nào (một mình hay với người khác, ăn nhanh hay thong thả, v.v...). Tham dự tích cực vào luật vĩnh cửu thì tuyệt hảo hơn tham dự tiêu cực, vì bằng việc đóng một vai trò tích cực trong việc thể hiện các khuynh hướng tự nhiên, chúng ta tham dự vào việc cai trị vũ trụ của Thượng Đế. Aquinas định nghĩa luật tự nhiên như là sự tham dự này của các tạo vật có lý trí vào luật vĩnh cửu.

CÁC GIỚI ĐIỀU CỦA LUẬT TỰ NHIÊN

Luật tự nhiên là sự tham dự tích cực của loài người vào việc thể hiện các khuynh hướng tự nhiên của mình. Nhưng đó là các khuynh hướng nào? Aquinas giải thích điều này rằng, theo một nghĩa, chỉ có một khuynh hướng; theo một nghĩa khác, có nhiều khuynh hướng.

Để cắt nghĩa một khuynh hướng cơ bản, Aquinas sử dụng sự phân biệt của ông giữa lý trí lý thuyết và thực hành. Lý trí lý thuyết, như ta đã thấy, tìm kiếm chân lý vì chân lý. Đối tượng của lý trí lý thuyết là *hữu thể* (thực tại): Lý trí lý thuyết chỉ muốn biết sự vật là thế nào. *Nguyên tắc thứ nhất* của loại lý trí này (điểm khởi đầu cơ bản của việc tìm hiểu thực tại) là một chân lý cơ bản về thực tại, đó là "cùng một điều không thể đồng thời vừa được khẳng định vừa bị phủ định." Nguyên tắc thứ nhất này phát biểu rằng, một thực tại phải là thế nào để chúng ta không thể nói đúng rằng nó vừa *có* vừa đồng thời *không*. Aquinas nhận xét rằng nguyên tắc thứ nhất này (giống như mọi nguyên tắc thứ nhất) thì "không thể chứng minh"—nó không thể chứng minh bằng lý trí từ bất cứ điều gì cơ bản hơn. Mặc dù nó không thể chứng minh, chúng ta vẫn biết nó đúng, vì một khi chúng ta hiểu *nghĩa* của "có" và "không," chân lý của nó là hiển nhiên.

Lý trí thực hành không tìm kiếm tri thức vì tri thức, mà như một phương tiện hướng dẫn hoạt động thực hành. Hoạt động thực hành nhắm tới một mục đích, và một tác nhân tìm kiếm một mục đích vì nhận thấy nó tốt. Như Aquinas diễn tả, "mọi tác nhân đều hành động vì một mục đích dưới khía cạnh nó là tốt." Đối tượng của lý trí thực hành vì vậy là *sự thiện*. Cũng như lý trí thuần tuý có một nguyên tắc thứ nhất mà chân lý của nó phát xuất từ ý nghĩa của đối tượng *của nó* (hữu thể), thì lý trí thực hành cũng có một nguyên tắc thứ nhất dựa trên ý nghĩa của đối tượng *của nó*. Nguyên tắc thứ nhất này là "sự thiện là cái mà mọi vật tìm kiếm"—nghĩa là mọi hữu thể tìm kiếm cái gì là tốt cho nó, cái gì thể hiện bản tính của nó. Chân lý của nguyên tắc này phát xuất từ ý nghĩa của "sự thiện": Một khi chúng ta hiểu "sự thiện" là gì, chúng ta biết rằng sự thiện là cái mà mọi vật tìm kiếm, rằng sự thiện tự bản chất là một mục đích tốt. Nguyên tắc thứ nhất này của lý trí thực hành, giống như nguyên tắc thứ nhất của lý trí thuần tuý, không thể chứng minh được vì nó không thể được chứng minh bởi một cái gì cơ bản hơn nó; sự thiện tự bản chất là một cái gì được tìm kiếm.

Nguyên tắc thứ nhất của lý trí thuần tuý không dẫn đến các giới điều (lệnh truyền), vì lý trí thuần tuý quan tâm tới chân lý chứ không quan tâm tới hành động. Nhưng lý trí thực hành hướng tới hành động, và sự *hiểu biết* của một người về nguyên tắc thứ nhất của lý trí thực hành dẫn tới một *lệnh truyền* cơ bản. Một khi chúng ta hiểu rằng khuynh hướng cơ bản của chúng ta là tìm kiếm sự thiện của con người, chúng ta nhận ra rằng lệnh truyền cơ bản mà chúng ta phải theo là "phải làm điều lành, tránh điều ác." Đây là giới luật của luật tự nhiên, và mọi đạo đức triết học đều chứa trong đó. Lưu ý rằng Aquinas đi từ một *sự kiện* về bản tính con người (chúng ta *thực sự có* một khuynh hướng tìm điều thiện của con người) đến một *phán đoán giá trị* (chúng ta *phải* tìm kiếm sự thiện ấy). Ông biện minh cho bước di chuyển này dựa trên cơ sở rằng sự thiện tự bản chất là cái phải được tìm kiếm.

Aquinas phân biệt ba bình diện các khuynh hướng tự nhiên của con người, tương ứng với ba nhóm chính các hữu thể mà chúng ta ở trong đó. Ở bình diện cơ bản nhất, chúng ta là các *bản thể* (sự vật), và một khuynh hướng mà chúng ta chia sẻ với mọi vật (có tri giác và vô tri giác) là khuynh hướng tự bảo tồn sự sống. Thứ hai, chúng ta là các *động vật*, và một khuynh hướng của mọi loài động vật là

bảo tồn loài của mình. Thứ ba, chúng ta là các động vật *có lý trí*, và vì có lý trí, chúng ta có khuynh hướng tìm kiếm chân lý (bao gồm những chân lý quan trọng nhất, chân lý về Thiên Chúa) và khuynh hướng sống trong xã hội. (Tuy Aquinas không nêu rõ sự liên kết giữa lý tính và xã hội tính, sự liên kết này chắc hẳn là ngôn ngữ: Lý trí giúp chúng ta có ngôn ngữ, và ngôn ngữ dẫn tới các mối quan hệ xã hội.)

Mỗi khuynh hướng trong bốn khuynh hướng cơ bản trên đây (khuynh hướng thuộc lý tính được kể là hai) xác định riêng phần sự thiện của con người. Vì sự thiện là cái phải được tìm kiếm, mỗi khuynh hướng trên đây phát sinh một lệnh truyền của luật tự nhiên. Lệnh truyền cơ bản "làm điều lành tránh điều ác" phát sinh bốn giới luật chuyên biệt hơn: Chúng ta phải bảo tồn sự sống của chúng ta, sinh con và nuôi dạy con, tìm kiếm chân lý, và sống hoà hợp trong xã hội. Sống đạo đức hệ tại việc tuân theo bốn giới luật này. Nếu chúng ta tuân theo chúng, chúng ta sẽ sống tốt và đạt tới thứ hạnh phúc có thể đạt được ở đời này.

Trong khi bốn giới điều của luật tự nhiên cung cấp một sự hướng dẫn về cách chúng ta tìm kiếm sự thiện của con người, hiển nhiên chúng không phải một tập hợp đầy đủ các hướng dẫn để sống cuộc đời chúng ta. Bốn giới điều là những hướng dẫn tổng quát quan trọng nhưng chúng không nói cho chúng ta biết phải làm gì trong mỗi tình huống, vì có rất nhiều cách khác nhau để thực hiện mỗi hướng dẫn này. Hơn nữa, trong một số hoàn cảnh chúng ta có thể buộc phải chọn một trong hai hay nhiều hơn các giới luật để theo. Ví dụ, chúng ta có thể ở trong trường hợp đòi chúng ta phải chọn giữa cái bảo vệ sự sống còn của mình (giới luật một), cái giúp tăng sự an toàn của con cái (giới luật hai), hay cái cổ võ lợi ích xã hội (giới luật bốn). Điều quan trọng là cần nhớ rằng, Aquinas với luật tự nhiên chỉ đơn giản có ý cung cấp một khung cơ bản cho việc làm các quyết định đạo đức; áp dụng các giới luật một cách đúng đắn trong các tình huống khác nhau xảy ra trong đời sống đòi hỏi chúng ta phải có nhân đức *khôn ngoan*. Khôn ngoan không phải là việc tuân theo một cách tế nhị các luật chi tiết, mà là làm điều mà một con người có lý trí thường làm trong các hoàn cảnh đặc thù.

Trong đoạn cuối cùng của bài đọc dưới đây, Aquinas bàn luận là liệu luật tự nhiên có giống nhau nơi mọi con người hay không. Để trả lời câu hỏi này, ông phân biệt giữa sự giống nhau về phương diện *ngay thẳng* (đúng đắn nội tại) với sự giống nhau về phương diện *nhận thức* (ý thức của chúng ta về điều gì là đúng). Ông cũng phân biệt giữa sự giống nhau về phương diện các *giới luật tổng quát* của luật tự nhiên, với sự giống nhau về phương diện các *áp dụng chuyên biệt* của các giới luật này. Trong văn mạch này, ông gọi các giới luật tổng quát là các "nguyên tắc" và các áp dụng chuyên biệt là các "kết luận thích hợp"—bằng cách chọn thuật ngữ này để tạo sự song song giữa lý trí thực hành (bao gồm việc suy luận về luật tự nhiên) và lý trí thuần tuý.

BÀI ĐỌC
Tổng luận thần học
Thomas Aquinas

PHẦN II. "KHẢO LUẬN VỀ LUẬT"

Luật là qui tắc và thước đo của hành động, nhờ đó người ta được thúc đẩy để hành động hay không hành động; vì danh từ *luật* dịch từ tiếng La Tinh *lex* phát sinh từ *ligare* (buộc, cột lại), vì nó buộc người ta hành động. Vậy mà qui tắc và thước đo các hành vi con người chính là lý trí, là nguyên lý thứ nhất của các hành vi... vì chức năng của lý trí là hướng dẫn tới mục đích, là nguyên lý thứ nhất trong mọi vấn đề hành động... Vậy cái là nguyên lý trong một loài là qui tắc và thước đo

của loài đó: ví dụ, đơn vị trong loài là các số, và chuyển động đầu tiên trong loài là các chuyển động. Do đó, luật là một cái gì liên hệ tới lý trí...

Vì lý trí là một nguyên lý của hành vi con người, nên trong lý trí có một cái gì là nguyên lý đối với mọi cái khác. Vì vậy luật cần phải qui chiếu trước tiên và chủ yếu về nguyên lý này. Vậy mà nguyên lý thứ nhất trong lãnh vực thực hành, đối tượng của lý trí thực hành, chính là cùng đích, và cùng đích của đời sống con người là hạnh phúc. Do đó, luật phải liên quan chủ yếu tới trật tự có trong hạnh phúc. Hơn nữa, vì mọi thành phần được qui về toàn thể như cái bất toàn qui về cái hoàn hảo, và vì một người là một phần của cộng đồng hoàn hảo, nên luật phải liên quan thích đáng với cái trật tự được qui hướng về hạnh phúc của mọi người...

Câu hỏi 91. Các Loại Luật khác nhau

Điều 1. Có một Luật Vĩnh Cửu hay không... Luật không là gì khác hơn mệnh lệnh của lý trí thực hành, phát xuất từ người cai trị toàn thể một cộng đồng. Vậy mà, qua việc thế giới được cai quản bởi sự an bài của Thượng Đế, như đã khẳng định ở Phần Một, chúng ta thấy rõ rằng toàn thể cộng đồng vũ trụ được cai trị bởi lý trí của Thượng Đế. Vì vậy, chính khái niệm về sự điều hành mọi sự trong Thượng Đế, đấng cai trị vũ trụ, có tính chất của một luật. Và vì quan niệm của trí khôn Thượng Đế về mọi sự không lệ thuộc thời gian, nhưng là vĩnh cửu, dựa trên sách Cách Ngôn 8:23, cho nên loại luật này phải được gọi là luật vĩnh cửu.

Điều 2. Có một Luật Tự Nhiên trong chúng ta không... Vì luật là qui tắc và thước đo, nó có thể có trong con người theo hai cách: theo một cách, như là nơi người cai trị và đo lường; theo một cách khác, như là trong cái được cai trị và được đo lường, vì một vật được cai trị và đo lường tuỳ theo mức độ nó tham dự vào sự cai trị và đo lường. Do đó, vì mọi vật đều lệ thuộc sự an bài của Thượng Đế bằng luật vĩnh cửu, như đã nói trên, nên rõ ràng là mọi vật được tham dự cách này hay các khác vào luật vĩnh cửu, tức là vì luật này được ghi khắc trên chúng, nên làm phát sinh nơi chúng các khuynh hướng liên hệ với các hành vi và các cùng đích đúng đắn. Vậy, trong số các tạo vật, thì tạo vật có lý trí lệ thuộc sự an bài của Thượng Đế một cách tuyệt vời, nghĩa là chính nó được chia sẻ sự an bài, bằng cách trở nên người an bài cho chính mình và cho các tạo vật khác. Vì vậy, nó được chia sẻ lý trí vĩnh cửu, nhờ đó nó có khuynh hướng tự nhiên qui về hành vi và cùng đích riêng của nó; và sự tham dự vào luật vĩnh cửu này nơi tạo vật có lý trí được gọi là luật tự nhiên... Ánh sáng của lý trí tự nhiên—nhờ đó chúng ta phân định điều gì là tốt và điều gì là xấu, và sự phân định này là chức năng của luật tự nhiên—ánh sáng đó không là gì khác hơn một sự ghi khắc ánh sáng của Thượng Đế trên chúng ta. Do đó, rõ ràng luật tự nhiên không là gì khác hơn sự tham dự của tạo vật có lý trí vào luật vĩnh cửu...

Câu hỏi 94. Luật Tự Nhiên

Điều 2. Luật Tự Nhiên Gồm Nhiều hay chỉ Một Giới Điều... Một trật tự nào đó được thấy trong các sự vật mà mọi người đều hiểu được. Bởi vì cái gì được hiểu như là *hữu thể*, thì khái niệm của nó đã có trong bất kỳ vật nào mà con người lãnh hội được. Vì vậy, nguyên tắc thứ nhất không thể chứng minh [của lý trí lý thuyết] là *cùng một vật không thể vừa được khẳng định vừa đồng thời bị phủ định*, nguyên tắc này dựa trên khái niệm hiện hữu và không hiện hữu. Mọi nguyên tắc khác đều dựa trên nguyên tắc thứ nhất này, như Aristotle đã phát biểu trong *Siêu Hình Học*, Quyển IV, chương 3. Vậy mà *hữu thể* là vật thứ nhất nằm trong sự nhận thức thuần tuý, nên *sự thiện* là vật thứ nhất nằm trong sự nhận thức của lý

trí thực hành, hướng tới hành động, vì mọi tác nhân đều hành động vì một mục đích dưới khía cạnh là nó tốt. Do đó, nguyên tắc thứ nhất trong lý trí thực hành là nguyên tắc dựa trên khái niệm về sự thiện—đó là, *sự thiện là cái mà mọi vật tìm kiếm*. Bởi đó, đây là giới điều thứ nhất của luật, đó là *phải làm điều lành và tránh điều ác*. Mọi giới điều khác của luật tự nhiên đều dựa trên điều này, khiến cho bất cứ điều gì mà lý trí thực hành lĩnh hội được một cách tự nhiên là điều thiện [hay điều ác] của con người đều thuộc về các giới luật của luật tự nhiên như là điều phải làm hay phải tránh.

Tuy nhiên, sự thiện có bản chất là một mục đích, và sự ác có bản chất là điều ngược lại, nên mọi vật mà con người tự nhiên hướng về thì tự nhiên được lĩnh hội bởi lý trí như là thiện, và do đó như là đối tượng tìm kiếm, và những điều ngược lại với chúng được lý trí lĩnh hội như là ác, và là đối tượng xa tránh. Thế nên, trật tự của các giới điều của luật tự nhiên thì dựa theo trật tự của các khuynh hướng tự nhiên. Thứ nhất, trong con người có một khuynh hướng về sự thiện phù hợp với bản tính mà con người có chung với mọi bản thể khác, theo nghĩa là mọi bản thể đều tìm kiếm sự bảo tồn hữu thể của mình theo bản tính của mình. Và do khuynh hướng này, bất cứ điều gì là phương tiện để duy trì sự sống con người và ngăn ngừa họ khỏi các cản trở thì đều thuộc về luật tự nhiên. Thứ hai, trong con người có một khuynh hướng về các sự vật thuộc về nó một cách đặc biệt hơn, phù hợp với bản tính mà họ có chung với các động vật khác. Và vì khuynh hướng này, các vật ấy được nói là thuộc về luật tự nhiên "mà thiên nhiên đã dạy cho mọi động vật," như sự giao hợp, giáo dục con cái, v.v... Thứ ba, trong con người có một khuynh hướng về sự thiện, theo bản tính của lý trí con người, bản tính ấy là riêng của con người. Như vậy, con người có khuynh hướng tự nhiên muốn biết chân lý về Thiên Chúa và sống trong xã hội. Và về phương diện này, bất cứ điều gì thuộc về khuynh hướng này thì thuộc về luật tự nhiên—ví dụ, tránh sự dốt nát, tránh xúc phạm những người sống chung với mình, và các điều khác giống như thế liên quan tới khuynh hướng này...

Điều 4. Luật Tự Nhiên có giống nhau trong Mọi Người không... Luật tự nhiên bao gồm những điều mà con người tự nhiên hướng tới; và trong số những điều này, bản tính tự nhiên của con người hướng tới hành động theo lý trí. Vậy mà hoạt động của lý trí là đi từ cái chung tới cái riêng, như được nêu trong *Vật lý học* [của Aristotle] Quyển I, chương 1. Tuy nhiên, lý trí lý thuyết có một vị trí khác với lý trí thực hành trong vấn đề này. Đó là vì lý trí lý thuyết chủ yếu liên quan tới các sự vật tất yếu, không thể nào là khác được, nên các kết luận của nó, giống như các nguyên lý phổ quát, chứa đựng chân lý không thể sai lầm. Lý trí thực hành, ngược lại, liên quan tới các vấn đề không tất yếu, là lãnh vực của hoạt động con người; và do đó, mặc dù có sự tất yếu trong các nguyên lý chung, nhưng càng đi xuống chi tiết, chúng ta càng gặp các khuyết điểm thường xuyên hơn. Do đó, trong lãnh vực lý thuyết, chân lý là giống nhau trong mọi người, cả trong các nguyên lý lẫn các kết luận; mặc dù chân lý không được mọi người nhận biết trong các kết luận, mà chỉ trong các nguyên lý mà chúng ta gọi là các *khái niệm chung*. Nhưng trong lãnh vực *thực hành*, chân lý hay sự ngay thẳng thực hành không giống nhau cho hết mọi người trong những gì là đặc thù, mà chỉ trong các nguyên lý chung; và cả khi có cùng một sự ngay thẳng về các điểm đặc thù, nó cũng không được mọi người nhận biết như nhau...

Kết luận, chúng ta phải nói rằng luật tự nhiên, xét như là các nguyên lý tổng

quát, thì giống nhau cho mọi người, cả về tính ngay thẳng lẫn sự nhận thức. Nhưng về một số khía cạnh đặc thù hơn, đó là các kết luận của các nguyên lý chung ấy, thì nó giống nhau cho mọi người trong đa số trường hợp, cả về tính ngay thẳng cũng như về nhận thức; thế nhưng trong một số trường hợp nó có thể không giống nhau, cả về tính ngay thẳng, do một số trở ngại, lẫn về nhận thức, vì nơi một số người, lý trí bị sa đoạ bởi đam mê, hay tập quán xấu, hay một sự khiếm khuyết nào của tự nhiên. Thế nên có một thời việc trộm cắp, tuy rõ ràng là ngược với luật tự nhiên, nhưng không bị coi là sai trái nơi những người Đức thời xưa, như Julius Caesar kể lại.

CÂU HỎI ÔN TẬP VÀ THẢO LUẬN

1. Giải thích định nghĩa của Aquinas về luật tự nhiên như là một "sự tham dự của các tạo vật có lý trí vào luật vĩnh cửu."
2. Aquinas đi từ các khuynh hướng tự nhiên sang các giới luật đạo đức như thế nào?
3. Theo Aquinas, luật tự nhiên là giống nhau cho mọi người về phương diện nào? Nó không giống về phương diện nào?
4. Theo ý kiến của bạn, có phải mọi khuynh hướng tự nhiên của con người đều tốt không?
5. Theo bạn nghĩ, một cuộc sống thể hiện đầy đủ bốn giới điều của luật tự nhiên của Aquinas có phải là một cuộc sống đạo đức và hạnh phúc không?

Chương 21

LÀM BỔN PHẬN MÌNH

KANT

Tiểu sử Immanuel Kant, xem trang 118.

Phương pháp đạo đức học của Kant khác một cách cơ bản với phương pháp của Aristotle, Augustine, và Aquinas. Các nhà triết học trước tin rằng hạnh phúc là sự thiện cao nhất và họ hiểu đạo đức học như là môn học về cách làm thế nào để đạt tới sự thiện này. Kant cho rằng sự thiện cao nhất là một ý chí tốt và đạo đức học là học về cái làm cho một ý chí trở thành tốt. Theo Kant, hạnh phúc chỉ là tốt nếu người hạnh phúc đáng được nó vì ý chí tốt của người ấy. Dù hạnh phúc hay bất cứ điều gì khác vốn được quí chuộng, như nhân đức, thông minh, của cải, và danh dự, đều không *luôn luôn* là tốt, vì chúng có thể bị lạm dụng bởi một người có ý chí xấu. Chỉ có một ý chí tốt mới là tốt tuyệt đối. Như ông giải thích trong phần đầu bài đọc của chúng ta, trích từ *Các Nguyên Tắc Cơ Bản của Siêu Hình Học về Đạo Đức*:

> *Không gì có thể được quan niệm trong thế giới, hay thậm chí ngoài thế giới, mà có thể được gọi là tốt vô điều kiện, trừ một ý chí tốt... . Quyền lực, giàu sang, danh giá, thậm chí sức khoẻ, và sự sung sướng thoả mãn với số phận của mình vốn được gọi là* hạnh phúc, *thường khơi dậy tính kiêu ngạo và tự phụ, nếu không có một ý chí tốt để sửa sai những ảnh hưởng của chúng đối với trí khôn, và đồng thời cũng uốn nắn toàn thể nguyên tắc hành động, và thích nghi nó với cùng đích của nó. Hình ảnh một người không được trang điểm bằng một nét nào của một ý chí tốt và tinh tuyền, nhưng lại liên tục được hưởng sự thịnh đạt, hình ảnh ấy không bao giờ có thể tạo sự thích thú cho một người quan sát vô tư và có suy xét. Vậy một ý chí tốt có vẻ là điều kiện thiết yếu, thậm chí để đáng được hạnh phúc.*

Hành động để đạt hạnh phúc, hay thể hiện bất cứ ước muốn nào chúng ta có thể có, thì không phải là hành động đạo đức mà là vị kỷ. Hành động đạo đức là hành động với một ý chí tốt, nghĩa là hành động vì bổn phận.

BỔN PHẬN

Để cắt nghĩa thế nào là hành động vì bổn phận, Kant đối chọi các hành động vì bổn phận với các hành động vì một lý do nào khác. Nếu tôi làm một hành động vì tôi có một *khuynh hướng trực tiếp* đối với nó, tôi đang làm nó vì nó làm tôi hài lòng và vì vậy tôi đang hành động cách ích kỷ chứ không đạo đức. Ví dụ, nếu tôi giúp một người túng thiếu vì tôi thích giúp, như thế tôi làm vì khuynh hướng chứ không vì bổn phận. Một hành vi cũng là ích kỷ nếu nó xuất phát từ *một khuynh hướng nào khác*. Nếu tôi là một nhà buôn và tôi không bán quá giá cho khách hàng vì tôi không thích bị tiếng xấu và mất khách trong tương lai, tôi không lương thiện vì một khuynh hướng lương thiện

trực tiếp (tôi sẽ bán quá giá nếu tôi không hề hấn gì); khuynh hướng thành thật của tôi chỉ là gián tiếp.

Kant vạch ra sự khác biệt giữa nói rằng một hành động được làm *vì bổn phận*, và một hành động *hợp với bổn phận*. Nói rằng một hành động được làm *vì bổn phận* là mô tả động cơ của người hành động: Người ấy làm nó vì muốn làm điều bổn phận đòi hỏi chính là *bởi vì* bổn phận đòi hỏi điều đó; làm bổn phận vì bổn phận. Nói rằng một hành động được làm *hợp với bổn phận* (hay *phù hợp với bổn phận*) là mô tả hành động khách quan, không để ý tới động cơ của người hành động: Hành vi bề ngoài là một hành vi mà người hành động vì bổn phận thường làm. Lưu ý rằng, một hành động hợp với bổn phận có thể được làm vì bổn phận mà cũng có thể không. Trở lại ví dụ trên, người buôn đối xử công bằng với khách hàng (một hành động hợp với bổn phận) có thể làm thế vì bổn phận đòi buộc (vì bổn phận), hay cũng có thể làm thế vì một khuynh hướng trực tiếp hay gián tiếp (không vì bổn phận).

BA MỆNH ĐỀ CỦA ĐẠO ĐỨC HỌC

Suy tư của Kant về hành động vì bổn phận đã đưa ông tới phát biểu về ba mệnh đề đạo đức học. Mệnh đề thứ nhất là một hành động phải được làm vì bổn phận để có giá trị đạo đức. Một hành động làm vì bất cứ động cơ nào khác ngoài bổn phận đều là ích kỷ và không có giá trị đạo đức. Kant nêu các ví dụ về hai hành động phù hợp với bổn phận nhưng giá trị của nó tuỳ thuộc động cơ của người hành động: bảo tồn sự sống của mình và giúp đỡ người khác. Nếu chúng ta giữ gìn sự sống của mình vì chúng ta thích sống, hay nếu giúp người túng thiếu vì chúng ta thấy vui khi làm cho người ta hạnh phúc, hành động của chúng ta không có giá trị đạo đức. Nhưng nếu chúng ta làm những việc ấy vì đó là bổn phận đạo đức của chúng ta, các hành động ấy có giá trị đạo đức. Trong khi trên lý thuyết có thể hành động vì bổn phận nếu chúng ta thích việc chúng ta đang làm, nhưng trong thực tế các hành động đó thường được thúc đẩy bởi tính ích kỷ. Kant giải thích rằng một hành động phù hợp với bổn phận thường dễ là đạo đức nếu nó đi ngược lại khuynh hướng của chúng ta, hơn là nếu nó hợp với các khuynh hướng của chúng ta. Nếu một người ước ao chết vì "các nghịch cảnh và sự buồn phiền tuyệt vọng đã hoàn toàn lấy mất niềm vui sống của họ," và họ "duy trì sự sống mà không yêu thích nó—không phải do khuynh hướng hay sợ hãi, mà vì bổn phận—thì hành động của họ có giá trị đạo đức. Nếu một người "không xúc động do sự khó khăn [của người khác] bởi vì người ấy đang bận tâm với những khó khăn của chính mình" nhưng "cố gắng thoát ra khỏi sự vô tâm lạnh lùng này và làm một hành động cứu giúp người khác mà không có khuynh hướng về điều đó, nhưng chỉ vì bổn phận; thì trước hết hành động của họ có giá trị đạo đức đích thực."

Mệnh đề đạo đức thứ hai của Kant phát biểu rằng một hành động làm vì bổn phận có giá trị do phương châm mà nhờ đó nó được xác định. Từ *phương châm* mà Kant dùng có nghĩa là đường lối riêng thúc đẩy hành động của tôi, qui tắc mà tôi áp dụng cho chính mình trong một loại tình huống đặc thù. (Một đường lối *riêng* khác với một đường lối *phổ quát* là luật áp dụng chung cho mọi người chứ không chỉ cho riêng tôi.) Ví dụ, phương châm của tôi về trường hợp người bán hàng thối dư tiền cho tôi, có thể là báo cho họ biết họ đã tính lộn và trả lại tiền dư, hay có thể là không nói gì và bỏ đi với số tiền dư. Mệnh đề thứ hai phát biểu rằng giá trị đạo đức của hành động tuỳ thuộc bản chất của đường lối hành động cá nhân khiến người hành động làm điều đó. Kant vạch ra ở đây rằng đạo đức được quyết định bởi phương châm, chứ không bởi các kết quả xảy ra khi

một người hành động theo phương châm này. Đạo đức của việc tôi trả lại hay không trả lại tiền mà người bán hàng thối dư cho tôi không tuỳ thuộc việc điều này ảnh hưởng thế nào đối với người bán hàng hay kho hàng của họ, hay ảnh hưởng thế nào đối với tôi hay bạn bè của tôi; nó tuỳ thuộc việc phương châm của tôi tự nó có đáng được chấp nhận về đạo đức hay không. (Sau này Kant giải thích việc xác định làm thế nào một phương châm có thể được chấp nhận về đạo đức.)

Mệnh đề thứ ba của Kant là một định nghĩa: Bổn phận là "nhu cầu hành động vì tôn trọng luật." Kant giải thích rằng luật (ông không chỉ về một luật bất kỳ nào, mà về luật đạo đức, mà ông sẽ mô tả sau) là một cái gì mà chúng ta có thể tôn trọng, một cái gì khơi dậy nơi chúng ta sự kính sợ và vâng phục. Chúng ta không thể kính trọng các khuynh hướng vì chúng chỉ là các thúc đẩy của bản năng. Nhưng chúng ta có thể tôn trọng một cái gì có khả năng lướt thắng các khuynh hướng và truyền chúng ta vâng phục. Bổn phận là sự bó buộc mà chúng ta cảm thấy phải vâng phục luật vì nó là luật, cả khi nó đòi hỏi chúng ta "dẹp bỏ mọi khuynh hướng [của mình]." Đây là cảm giác mà Kant nói đến trong câu nhận xét nổi tiếng của ông, "Có hai điều làm cho tâm trí luôn tràn đầy kinh ngạc và thán phục: bầu trời đầy sao bên trên và luật đạo đức bên trong."

MỆNH LỆNH TUYỆT ĐỐI

Kant giải thích một *mệnh lệnh* là một phát biểu về một lệnh truyền hành động theo một luật. Các mệnh lệnh có thể là giả thiết hay tuyệt đối. Một mệnh mệnh *giả thiết* truyền chúng ta làm một điều gì, với giả thiết rằng tôi muốn đạt một mục đích nào đó; nó nói, "Hãy làm *X* nếu bạn muốn *Y*." Ví dụ, một mệnh lệnh của thầy giáo cho học sinh viết một bài kiểm tra cuối khoá là một mệnh lệnh giả thiết, vì nó dựa trên giả thiết rằng tôi muốn qua kỳ thi cuối khoá. Một mệnh lệnh *tuyệt đối*, ngược lại, chỉ nói, "Hãy làm X," mà không minh nhiên nhắc đến một mục đích nào khác. Nó là "tuyệt đối" theo nghĩa không có những xác định gì thêm vào cho nó. Có thể nói một mệnh lệnh tuyệt đối bảo, "Hãy làm X, chấm hết!"

Đạo đức theo Kant không phải là một phương tiện để đạt một mục đích, dù là mục đích hạnh phúc; nó là một cái gì được làm vì chính nó. "Luật đạo đức bên trong" đòi hỏi phải được vâng phục, chỉ vì nó *là* luật đạo đức. Một mệnh lệnh đạo đức, do đó, phải là một mệnh lệnh tuyệt đối. Nhưng luật *nào* là luật đạo đức mà khuynh hướng của tôi phải vâng phục? Luật nào đáng tôi phải kính trọng tuyệt đối? Vì luật đạo đức có thể không có một nội dung đặc thù (nếu không nó sẽ là một phương tiện để đạt một mục đích và vì thế chỉ là một mệnh lệnh giả thiết), luật phải qui chiếu về *luật tự tại*. Luật cư xử duy nhất qui chiếu về luật tự tại là luật rằng phương châm mà tôi hành động theo phải có thể trở thành một luật phổ quát—một luật ràng buộc mọi loài có lý trí:

> *Vì ngoài luật ra, mệnh lệnh chỉ chứa sự cần thiết là phương châm phải phù hợp với luật, và luật không chứa các điều kiện nào để giới hạn nó, nên chỉ còn có phát biểu tổng quát rằng phương châm hành động phải phù hợp với một luật phổ quát. Và chỉ có sự phù hợp này mới là cái mà mệnh lệnh biểu thị một cách thích hợp như là cần thiết.*

Lệnh truyền đạo đức tối thượng này là *mệnh lệnh tuyệt đối*, được Kant phát biểu như sau: "Hãy chỉ hành động theo phương châm mà bạn đồng thời có thể muốn nó phải trở thành một luật phổ quát." Mệnh lệnh này là tiêu chuẩn cao nhất để xác định tính đạo đức của một hành động. Để khám phá xem một hành động định làm có đạo đức hay không, tôi phải phát biểu phương châm theo đó tôi sẽ hành động, và rồi xem phương châm

ấy có thể "trở thành phổ quát" hay không—nghĩa là, tôi có thể hợp lý không khi muốn rằng đường lối *cá nhân* mà tôi theo trong hoàn cảnh này có thể trở thành một đường lối *phổ quát* áp dụng cho mọi người trong các hoàn cảnh tương tự hay không. Nếu việc phổ quát hoá phương châm của tôi tạo ra mâu thuẫn, hành động tôi định làm sẽ vô đạo đức; nếu nó không tạo ra mâu thuẫn, nó là đạo đức.

Tuy chỉ có một mệnh lệnh tuyệt đối duy nhất, Kant giải thích rằng mệnh lệnh đạo đức tối thượng này có thể được diễn tả bằng những cách khác nhau. Thêm vào công thức ban đầu của ông, Kant trình bày "công thức về luật tự nhiên," "công thức về mục đích tự tại," "công thức về sự tự trị," và "công thức về lãnh vực các mục đích." Bài đọc của chúng ta trích từ *Các Nguyên Tắc Cơ Bản của Siêu Hình Học Đạo Đức,* chứa đựng sự trình bày của Kant không chỉ về hai công thức đầu tiên của các công thức này về mệnh lệnh tuyệt đối. Công thức về luật tự nhiên là: "Hãy hành động như thể phương châm hành động của bạn phải trở thành do ý muốn của bạn một luật tự nhiên phổ quát." Công thức về mục đích tự tại là: "Hãy hành động thế nào để đối xử với nhân tính, dù của bạn hay của bất kỳ ai khác, trong mọi trường hợp như một mục đích, không bao giờ chỉ như một phương tiện."

Có lẽ cách tốt nhất để hiểu mệnh lệnh tuyệt đối là xem Kant áp dụng các công thức về luật tự nhiên vào cả bốn trường hợp: hứa một lời hứa sai để mượn tiền, tự tử khi đời sống hứa hẹn nhiều đau khổ hơn hạnh phúc, lười biếng phát huy các tiềm năng của mình vì không thích gặp rắc rối khi phải cố gắng, và từ chối giúp đỡ người túng thiếu khi mình có thể giúp đỡ. Bài đọc của chúng ta chỉ trình bày việc Kant áp dụng hai công thức vào trường hợp thứ nhất, nhưng phần dẫn nhập này sẽ tóm tắt thảo luận của ông về cả bốn ví dụ nêu trên.

Trường hợp thứ nhất là làm một lời hứa sai. Kant xin chúng ta giả sử rằng một người (theo Kant kể, một người đàn ông) cần mượn tiền nhưng chỉ có thể mượn được nếu người ấy hứa trả lại vào một thời gian nào đó. Anh ta có đạo đức hay không khi anh ta hứa nhưng biết rằng mình không thể trả. Để áp dụng công thức về luật tự nhiên, chúng ta cần xác định xem phương châm ở đây có thể trở thành một luật tự nhiên phổ quát hay không. Kant giải thích phương châm này là: "Khi tôi nghĩ mình cần tiền, tôi sẽ vay và hứa trả lại, mặc dù tôi biết mình không bao giờ có khả năng trả." Nếu phương châm này trở thành một luật tự nhiên phổ quát, sẽ dẫn đến một sự mâu thuẫn. Một lời hứa có hiệu quả vì người ta tin nó. Nhưng nếu là một luật tự nhiên phổ quát rằng người ta có thể nói dối khi gặp khó khăn, thì không thể có lời hứa vì không có sự giả thiết rằng người làm lời hứa nói thật. "Lời hứa tự nó sẽ không thể có, cũng như mục đích mà người ta có thể nhắm trong đó, vì không ai sẽ nghĩ là có gì được hứa cho họ." Vì phương châm dẫn tới một mâu thuẫn khi nó được phổ quát hóa, người ta không thể muốn nó trở thành phổ quát, và một hành động dựa trên phương châm này là vô đạo đức.

Kant áp dụng công thức về luật tự nhiên vào ba ví dụ khác của ông như sau. Phương châm tự tử khi đời sống hứa hẹn nhiều đau khổ hơn hạnh phúc không thể trở thành một luật phổ quát, bởi vì khi ấy nguyên tắc thúc đẩy hành động tự tử (ích kỷ) cũng là một với nguyên tắc thúc đẩy người ta duy trì sự sống—một mâu thuẫn rõ ràng. Phương châm lười biếng phát huy các tiềm năng của mình vì tôi không muốn chuốc lấy những rắc rối khi cố gắng làm điều đó, không thể trở thành phổ quát, vì nó sẽ mâu thuẫn với bản năng tự nhiên của con người là phát triển các tài năng của mình. Sau cùng, tôi không thể phổ quát hoá phương châm từ chối giúp đỡ người túng thiếu khi tôi có khả năng giúp đỡ họ, vì nếu

nó trở thành một luật phổ quát, thì sẽ không ai giúp đỡ *tôi* khi tôi túng thiếu—và điều này đi ngược với ý muốn của tôi là nhận được sự giúp đỡ trong hoàn cảnh như thế.

BÀI ĐỌC
Các Nguyên Tắc Cơ Bản của Siêu Hình Học về Đạo Đức học
Immanuel Kant

ĐOẠN MỘT. ĐI TỪ NHẬN THỨC THÔNG THƯỜNG CỦA LÝ TRÍ VỀ ĐẠO ĐỨC SANG NHẬN THỨC TRIẾT HỌC

Không gì có thể được quan niệm trong thế giới, hay thậm chí ngoài thế giới, mà có thể được gọi là tốt vô điều kiện, trừ một *ý chí tốt*. Trí thông minh, sự lanh lợi, phán đoán, và các *năng khiếu* khác của trí khôn, bất kể chúng được gọi bằng tên gì, hay can đảm, quyết tâm, kiên trì, như các phẩm chất của tính cách, chắc chắn là tốt và đáng ước muốn về nhiều phương diện; nhưng những quà tặng của thiên nhiên này cũng có thể trở thành vô cùng xấu và gian ác nếu ý chí sử dụng nó là một ý chí xấu. Tương tự đối với các *quà tặng của vận may*. Quyền lực, giàu sang, danh giá, thậm chí sức khoẻ, và sự sung sướng thoả mãn với số phận của mình vốn được gọi là *hạnh phúc*, thường khơi dậy tính kiêu ngạo và tự phụ, nếu không có một ý chí tốt để sửa sai những ảnh hưởng của chúng đối với trí khôn, và đồng thời cũng uốn nắn toàn thể nguyên tắc hành động, và thích nghi nó với cùng đích của nó. Hình ảnh một người không được trang điểm một nét nào của một ý chí tốt và tinh tuyền, nhưng lại liên tục được hưởng sự thịnh đạt, hình ảnh ấy không bao giờ có thể tạo sự thích thú cho một người quan sát vô tư và có suy xét. Vậy một ý chí tốt có vẻ là điều kiện thiết yếu, thậm chí để đáng được hạnh phúc...

Một ý chí tốt là tốt không phải vì những gì nó làm hay tạo ra, cũng không phải vì nó thích hợp để đạt tới một số mục đích được đề nghị, mà chỉ vì ý muốn-nghĩa là nó tốt tự tại, và được đánh giá cao hơn bất cứ điều gì có thể được chính nó thực hiện cho một khuynh hướng nào, thậm chí cho toàn thể các khuynh hướng. Thậm chí trong trường hợp do khiếm khuyết tự nhiên khiến nó không thể hiện được mục đích của nó, và dù với tất cả cố gắng nó vẫn không đạt được gì, và vẫn chỉ còn lại ý chí tốt (tất nhiên không phải chỉ là một ước muốn đơn thuần, mà là sự tập trung mọi phương tiện trong khả năng chúng ta), thì giống như một viên đá quí, nó vẫn lấp lánh bởi ánh sáng của chính nó, như một vật có toàn thể giá trị tự tại. Tính hữu ích hay vô ích của nó không thể thêm hay bớt điều gì cho giá trị này...

Chúng ta có thể dễ dàng phân biệt một hành động phù hợp với bổn phận được làm *vì bổn phận* hay vì một mục đích ích kỷ. Sẽ rất khó phân biệt hơn khi hành động phù hợp với bổn phận, và chủ thể có khuynh hướng *trực tiếp về* hành động này. Ví dụ, một người bán hàng luôn luôn có bổn phận không được bán quá đắt cho một người mua thiếu kinh nghiệm; và ở nơi đông khách hàng, người bán hàng khôn ngoan thường không bán quá đắt, nhưng giữ một giá cố định cho mọi người, khiến một đứa bé cũng mua của người ấy giống như bất cứ ai khác. Người ta hưởng lợi *một cách lương thiện*; nhưng điều này không đủ để làm chúng ta tin rằng người bán hàng này hành động vì bổn phận và vì các nguyên tắc của sự lương thiện; lợi ích riêng của anh ta bắt buộc anh ta phải làm thế. Ở đây cũng không có vấn đề anh bán hàng có khuynh hướng trực tiếp thích làm lợi cho người mua, như thể vì yêu thương người mua mà anh không cho người này lợi hơn người khác. Như vậy, hành động của anh ta không phải vì bổn phận hay khuynh hướng trực tiếp, mà chỉ vì một mục đích ích kỷ.

Ngược lại, bảo tồn sự sống mình là một bổn phận; và hơn nữa, mọi người

đều có khuynh hướng trực tiếp để làm điều này. Nhưng về phương diện này, sự chăm sóc mà đa số người ta làm cho bản thân không có giá trị nội tại, và nguyên tắc hành động của họ không có ảnh hưởng đạo đức. Họ bảo tồn sự sống họ *như bổn phận đòi hỏi*, chắc chắn là thế rồi, nhưng không phải *bởi vì bổn phận đòi hỏi*. Ngược lại, nếu nghịch cảnh và sự đau buồn thất vọng đã làm cho họ mất hết sự ham sống, nếu con người bất hạnh này có ý chí mạnh, tức giận với số phận mình thay vì buông xuôi, muốn được chết, nhưng vẫn duy trì sự sống mà không yêu nó-không phải vì khuynh hướng hay sợ hãi, nhưng vì bổn phận-lúc đó nguyên tắc của họ có một giá trị đạo đức.

Làm phúc khi chúng ta có thể là một bổn phận; ngoài ra, có nhiều người tự nhiên có lòng cảm thông với người khác, khiến họ cảm thấy vui khi làm cho những người xung quanh họ được vui, và cảm thấy hài lòng khi người khác hài lòng, mà không phải vì một động cơ nào khác như khoe khoang hay vị lợi. Nhưng tôi cho rằng trong trường hợp như thế, một hành động loại này dù đúng đắn hay đáng yêu đến mấy, cũng không có giá trị đạo đức đích thực, mà chỉ ở cùng bình diện với các khuynh hướng khác. Vì nguyên tắc hành động này thiếu ảnh hưởng đạo đức, nghĩa là, các hành động phải được làm *vì bổn phận*, không phải vì khuynh hướng. Đặt trường hợp tâm trí nhà từ thiện này đang có nỗi đau buồn riêng, làm tắt ngúm mọi sự cảm thông ông vốn có đối với số phận của người khác, và trong khi ông vẫn có khả năng giúp đỡ những người khác trong hoạn nạn, nhưng ông không hề thấy cảm động vì sự đau khổ của người khác vì chính ông đang có nỗi khổ của mình; và giả sử bây giờ ông bứt ra khỏi sự vô cảm lạnh lùng của mình và thực hiện hành vi mà không có sự ham thích, mà chỉ vì bổn phận, thì lần đầu tiên hành động của ông có giá trị đạo đức chân chính...

Mệnh đề thứ hai là[1]: Một hành động vì bổn phận có giá trị đạo đức *không phải vì mục đích* phải đạt được nhờ nó, mà vì nguyên tắc xác định nó, và vì thế không tuỳ thuộc việc thể hiện đối tượng của hành động, mà chỉ vì nguyên tắc của ý muốn nhờ đó hành động đã diễn ra, mà không lệ thuộc đối tượng nào của ước muốn. Các mục đích mà chúng ta có thể nhắm tới trong các hành động, hay các kết quả của chúng mà chúng ta coi như mục đích của ý chí, không thể làm cho hành động có giá trị vô điều kiện hay đạo đức nào. Vậy giá trị của các hành động này nằm ở đâu? Nó không thể nằm ở đâu khác ngoài chính *nguyên tắc của ý chí*, và không lệ thuộc vào các mục đích mà hành động có thể đạt được.

Mệnh đề thứ ba là một hệ quả của hai mệnh đề trên, và tôi muốn diễn tả như sau: *Bổn phận là nhu cầu hành động vì tôn trọng luật*. Tôi có thể có *khuynh hướng* về một đối tượng như hậu quả của hành động của tôi, nhưng tôi không thể kính trọng nó, đơn giản là vì nó là một hậu quả chứ không phải một năng lực của ý chí. Tương tự, tôi không thể có lòng kính trọng đối với khuynh hướng, dù là khuynh hướng của tôi hay của người khác. Chỉ có gì liên quan đến ý chí của tôi như một nguyên tắc... nói khác đi, chỉ có luật của chính nó mới có thể là một đối tượng của sự kính trọng, và vì thế là một mệnh lệnh. Vậy một hành động vì bổn phận phải hoàn toàn loại trừ ảnh hưởng của khuynh hướng, và cùng với nó, mọi đối tượng của ý chí, để cho không còn cái gì khác có thể xác định ý chí ngoại trừ về mặt khách quan là *luật*, về mặt chủ quan là *sự kính trọng thuần tuý* đối với luật thực tế này, và do đó nguyên tắc là tôi phải theo luật này cho dù phải đi ngược lại các khuynh hướng của mình.

---

(1) Kant không đề tựa cho mệnh đề 1, nhưng nó được hiểu mặc nhiên trong đoạn trước: Một hành động phải được làm vì bổn phận để có giá trị đạo đức.

Như thế, giá trị đạo đức của một hành động không hệ tại hiệu quả được mong đợi từ hành động đó, cũng không hệ tại một nguyên tắc hành động nào đòi hỏi sự vay mượn lý do từ hiệu quả mong đợi này. Vì tất cả các hiệu quả này-đời sống dễ chịu, ngay cả việc giúp cho người khác được hạnh phúc-cũng có thể đạt được nhờ các nguyên nhân khác, nên không cần đến ý chí của một hữu thể có lý trí; trong khi sự thiện tối thượng và vô điều kiện chỉ có thể tìm được trong ý chí này mà thôi. Do đó, sự thiện tuyệt hảo mà chúng ta gọi là đạo đức chỉ duy nhất hệ tại *khái niệm về luật* tự tại, *là điều chỉ có thể có nơi một hữu thể có lý trí*, vì khái niệm này, chứ không phải hiệu quả mong đợi, mới là cái xác định ý chí.

Nhưng đó có thể là loại luật nào mà khái niệm của nó phải xác định ý chí, thậm chí không cần để ý tới hiệu quả được mong đợi từ nó, để ý chí này có thể gọi là tốt tuyệt đối và vô điều kiện? Như tôi đã gạt bỏ khỏi ý chí mọi sự thúc đẩy có thể đến với nó từ sự vâng phục luật, nên chẳng còn lại gì ngoài sự phù hợp phổ quát của các hành động với luật nói chung, là cái duy nhất phải là nguyên tắc để phục vụ ý chí, nghĩa là, tôi không bao giờ được hành động khác hơn là *làm sao để tôi cũng có thể muốn rằng nguyên tắc của tôi phải trở thành một luật phổ quát.* Chúng ta hãy đặt câu hỏi, chẳng hạn: Tôi có thể làm một lời hứa trong lúc khó khăn, với ý định không giữ lời hứa ấy không? Ở đây tôi sẵn sàng phân biệt giữa hai ý nghĩa mà câu hỏi có thể có: liệu có phải là khôn ngoan hay là đúng khi làm một lời hứa sai? Chắc hẳn trường hợp thứ nhất thường có thể xảy ra hơn. Thực vậy, tôi thấy rõ rằng tìm cách thoát khỏi khó khăn hiện tại bằng cách lẩn tránh thì không đủ, nhưng tôi phải suy xét kỹ xem liệu sau lời nói dối này tôi có thể sẽ gặp rắc rối còn lớn hơn cái mà tôi muốn tránh bây giờ, và vì, dù tôi có *mưu mẹo* đến đâu, tôi cũng không dễ gì thấy trước được các hậu quả ngoại trừ sự tin tưởng một khi đã mất có thể còn tai hại cho tôi hơn là bất cứ sự thiệt hại nào tôi tìm cách tránh bây giờ; tôi phải xét xem, liệu có là *khôn ngoan hơn* hay không nếu hành động trong lúc này theo nguyên tắc phổ quát, và tập có thói quen không bao giờ hứa điều gì nếu không có ý định giữ lời hứa đó. Nhưng tôi thấy rõ ngay rằng một nguyên tắc như thế vẫn còn chỉ dựa trên sự sợ hậu quả. Chắc chắn có sự khác biệt hoàn toàn giữa việc hành động chân thật vì bổn phận, và việc hành động vì sợ các hậu quả tai hại. Trong trường hợp thứ nhất, chính khái niệm về hành động đó đã là một luật đối với tôi; trong trường hợp thứ hai, tôi phải tìm nơi khác xem có thể có những kết quả khác đi kèm mà có thể ảnh hưởng tới tôi hay không. Vì xa rời nguyên tắc bổn phận của tôi thì rõ ràng là điều xấu; nhưng bỏ nguyên tắc khôn ngoan của tôi thường có thể rất có lợi cho tôi, mặc dù giữ nguyên tắc ấy chắc chắn là an toàn hơn. Tuy nhiên, con đường ngắn nhất và không thể sai lầm là khám phá câu trả lời cho câu hỏi liệu một lời hứa dối trá có phù hợp với bổn phận hay không, là tự hỏi mình, tôi có nên hài lòng rằng nguyên tắc của tôi (tránh hoàn cảnh khó khăn bằng một lời hứa sai) có được coi như một nguyên tắc phổ quát cho tôi cũng như cho người khác hay không; và tôi có thể nói với mình, "Ai ai cũng làm lời hứa dối trá khi gặp hoàn cảnh khó khăn không thể giải quyết được"? Rồi tôi nhận ngay ra rằng, trong khi tôi có thể muốn lời nói dối, tôi hoàn toàn không thể muốn rằng lời nói dối phải trở thành một luật phổ quát. Vì với một luật như thế, sẽ không có lời hứa nào, vì sẽ vô ích khi viện cớ ý hướng của tôi về các hành động tương lai của tôi đối với những ai không tin vào lời viện cớ này, hay nếu họ hấp tấp tin như thế, họ sẽ lại đối xử với tôi theo kiểu đồng cắc ném qua đồng xu ném lại. Do đó, nguyên tắc của tôi, ngay khi tôi muốn nó

trở thành một luật phổ quát, sẽ tất yếu tự huỷ diệt chính nó.

ĐOẠN HAI. ĐI TỪ TRIẾT HỌC ĐẠO ĐỨC BÌNH DÂN SANG SIÊU HÌNH HỌC ĐẠO ĐỨC

... Mọi sự trong thiên nhiên đều hoạt động theo qui luật. Chỉ các hữu thể có lý trí mới có khả năng hành động theo *khái niệm* về luật-nghĩa là, theo các nguyên tắc. Nói khác đi, chúng có một *ý chí*...

Khái niệm về một nguyên tắc khách quan, theo nghĩa nó bó buộc đối với ý chí, thì được gọi là một *lệnh truyền* (của lý trí), và công thức để phát biểu một lệnh truyền được gọi là một *mệnh lệnh*.

Vậy mà, mọi mệnh lệnh đều hoặc là *giả thiết* hoặc là *tuyệt đối*. Các mệnh lệnh giả thiết diễn tả nhu cầu thực tiễn của một hành động có thể làm như phương tiện để đạt một điều gì khác được mong muốn (hay chí ít là có thể mong muốn). Mệnh lệnh tuyệt đối là mệnh lệnh diễn tả một hành động tự nó là cần thiết mà không qui chiếu về một mục đích khác, nghĩa là, một hành động cần thiết một cách khách quan...

Nếu một hành động chỉ là tốt như một phương tiện để đạt *điều gì khác*, mệnh lệnh đó có tính *giả thiết*; nếu nó được hiểu như là tốt tự tại và phù hợp với lý trí, nó là *tuyệt đối*...

Khi tôi quan niệm một mệnh lệnh giả thiết nói chung, tôi không biết trước rằng nó hàm chứa điều gì, cho tới khi tôi được biết điều kiện. Nhưng khi tôi quan niệm một mệnh lệnh tuyệt đối, tôi biết ngay lập tức nó hàm chứa điều gì. Vì ngoài luật ra, mệnh lệnh chỉ chứa sự cần thiết là phương châm phải phù hợp với luật, và luật không chứa các điều kiện nào để giới hạn nó, nên chỉ còn có phát biểu tổng quát rằng phương châm hành động phải phù hợp với một luật phổ quát. Và chỉ có sự phù hợp này mới là cái mà mệnh lệnh biểu thị một cách thích hợp như là cần thiết.

Vì vậy, chỉ có một mệnh lệnh tuyệt đối mà thôi, đó là: *Hãy chỉ hành động theo phương châm mà bạn đồng thời có thể muốn nó phải trở thành một luật phổ quát...*

Giả sử có điều gì đó mà *sự tồn tại* của nó *tự nó* có một giá trị tuyệt đối, một điều gì mà, vì là *một mục đích tự tại*, có thể là một nguồn của các luật nhất định, thì trong điều đó và chỉ trong điều đó mới có thể tìm thấy nguồn gốc của một mệnh lệnh tuyệt đối, nghĩa là, một luật thực hành.

Vậy tôi nói: con người và nói chung mọi hữu thể có lý trí *tồn tại* như một mục đích tự tại, *không chỉ như là một phương tiện* được tuỳ tiện sử dụng bởi ý chí này hay ý chí khác, nhưng trong mọi hành động của nó, dù các hành động này liên quan đến người ấy hay các người khác, nó phải luôn luôn được coi như một mục đích. Mọi đối tượng của các khuynh hướng chỉ có một giá trị có điều kiện; vì nếu các khuynh hướng và ước muốn dựa trên chúng không tồn tại, thì đối tượng của chúng sẽ không có giá trị. Nhưng chính các khuynh hướng, vì là nguồn gốc của ước muốn, thì rất khó có một giá trị tuyệt đối để đáng ước muốn; ngược lại, ước muốn phổ quát của mọi hữu thể có lý trí phải là được hoàn toàn giải thoát khỏi các khuynh hướng ấy. Như vậy, giá trị của mọi đối tượng mà hành động của chúng ta nhắm tới thì luôn luôn là có điều kiện. Tuy nhiên, các hữu thể mà sự tồn tại của chúng không tuỳ thuộc ý muốn của chúng ta, nhưng tuỳ thuộc ý muốn của thiên nhiên, nếu chúng không phải là hữu thể có lý trí, thì chỉ có một giá trị tương đối như là phương tiện, và vì thế được gọi là các *sự vật*; ngược lại, các hữu thể có lý trí được gọi là *con người*, vì chính bản tính của con người cho thấy họ là những mục đích tự tại, nghĩa là không được sử dụng như chỉ là phương tiện. Vì vậy, đây không phải là các *mục đích chủ quan* mà sự tồn tại của chúng có một giá trị *cho chúng ta* như một hiệu quả

của hành động, nhưng là các *mục đích khách quan*, nghĩa là sự tồn tại của chúng là một mục đích tự tại-hơn nữa, là mục đích mà không gì khác có thể thay thế nó, nếu không, sẽ chẳng có gì có thể có *giá trị tuyệt đối*; nhưng nếu mọi giá trị đều là có điều kiện và tuỳ thuộc, thì sẽ không thể có một nguyên tắc thực hành tối thượng của lý trí nào cả.

Vì vậy, nếu có một nguyên tắc thực hành tối thượng, hay, trong trường hợp ý chí con người[1], một mệnh lệnh tuyệt đối, thì nó phải là cái tạo thành một nguyên tắc *khách quan* của ý chí, và có thể dùng làm một luật thực hành phổ quát, bởi vì nó được rút ra từ khái niệm về cái tất yếu là mục đích cho mọi người bởi nó là một *mục đích tự tại*. Nền tảng của nguyên tắc này là: bản tính của hữu thể có lý trí tồn tại như một mục đích tự tại. Con người tất yếu quan niệm sự tồn tại của chính mình như một mục đích tự tại; cho nên, đây là một nguyên tắc *chủ quan* của hành động của con người. Nhưng mọi hữu thể có lý trí khác cũng coi sự tồn tại của họ như thế, cũng dựa trên cùng nguyên tắc lý trí giống như tôi; cho nên, nó đồng thời là một nguyên tắc khách quan, từ đó mọi luật của ý chí phải có thể được rút ra như là một luật thực hành tối thượng. Do đó, mệnh lệnh thực hành sẽ là thế này: *Hãy hành động thế nào để đối xử với bản tính con người, dù là nơi bản thân bạn hay nơi bất cứ ai khác, trong mọi trường hợp, như là một mục đích tự tại, không bao giờ chỉ như là phương tiện...*

[Để áp dụng mệnh lệnh tuyệt đối này vào ví dụ trên:] Người nào nói lời hứa hão với người khác sẽ thấy ngay rằng họ đang sử dụng người khác như một phương tiện, mà không coi người khác như đồng thời là một mục đích nơi chính họ. Bởi vì, người mà tôi đề nghị một lời hứa như thế để sử dụng cho các mục đích riêng của tôi, không thể nào đồng ý với cách thức hành động của tôi đối với họ, và vì vậy, họ không thể tự mình chứa mục đích của hành động này.

CÂU HỎI ÔN TẬP VÀ THẢO LUẬN

1. Giải thích phát biểu của Kant rằng "bổn phận là nhu cầu hành động vì tôn trọng luật."
2. Theo Kant, tại sao mệnh lệnh đạo đức phải là tuyệt đối mà không phải là giả thiết?
3. Giải thích quan điểm của Kant rằng một nguyên tắc để tôi hành động phải có thể trở thành phổ quát.
4. Theo ý kiến của bạn, khái niệm bổn phận có bao hàm toàn thể đạo đức học không?
5. Kiểu mệnh lệnh tuyệt đối nào theo bạn dễ chấp nhận hơn để làm tiêu chuẩn đạo đức, công thức về luật tự nhiên hay công thức về mục đích tự tại?

CÁC ĐIỂM TƯƠNG ĐỒNG VÀ TƯƠNG PHẢN

1. Liệu Aristotle sẽ trả lời thế nào cho lý luận của Kant trong đoạn mở đầu rằng các nhân đức như thông minh và can đảm không luôn luôn là tốt?
2. Liệu Augustine có đồng ý với Kant rằng hành động đạo đức là hành động làm từ một ý chí tốt? Ông có sẽ chấp nhận định nghĩa của Kant về một ý chí tốt không?
3. So sánh những khác biệt trong quan điểm của Aquinas và Kant về vai trò của khuynh hướng trong đạo đức. Quan điểm nào có vẻ dễ chấp nhận hơn?

---

(1) Mệnh lệnh tuyệt đối chỉ áp dụng cho một ý chí không tốt một cách hoàn hảo, như ý chí con người. Một "ý chí thánh," như ý chí của Thiên Chúa, không cần một mệnh lệnh vì nó tự động muốn sự thiện.

Chương 22

TÌM LỢI ÍCH TỐI ĐA

MILL

John Stuart Mill sinh tại Luân Đôn, năm 1806. Ông được giáo dục bởi chính cha ông, James Mill, một nhà kinh tế và triết học người Tô Cách Lan, người đề ra cho ông một chương trình học nghiêm khắc ngay từ tuổi nhỏ. Mill đã đọc được tiếng Hi Lạp từ hồi ba tuổi, và tiếng La Tinh từ hồi tám tuổi. Khi còn là thiếu niên, ông từng đọc các tác phẩm của các tác giả cổ điển bằng tiếng gốc, gồm các tác phẩm của Plato và Aristotle. Năm 13 tuổi, ông bắt đầu học các lý thuyết kinh tế của Adam Smith và David Ricardo. Năm sau, ông sang Pháp và ở đó một năm với gia đình của Samuel Bentham (anh trai của nhà luật học và triết học Anh Jeremy Bentham). Sau khi về lại nước Anh, ông bắt đầu học luật Rôma, với mục tiêu có thể trở thành một luật sư. Nhưng năm 1823, khi ông 17 tuổi, ông vào làm việc tại British East India Company, và tiếp tục làm tại đây trong suốt 35 năm. Mill được bầu vào Quốc Hội năm 1865, nhưng không được tái đắc cử năm 1868. Sau thất bại này, ông lui về Avignon, Pháp, và mất tại đây năm 1873.

Các tác phẩm chính của Mill gồm *A System of Logic* (1843), *Các Nguyên Tắc Kinh Tế Chính Trị* (1848), *On Liberty* (1859), *Utilitarianism* (*xuất bản từng kỳ trong Fraser's Magazine* năm 1861, thành sách năm 1863), và *The Subjection of Women* (viết năm 1861, xuất bản năm 1869).

Triết học đạo đức của Mill dựa trên triết học đạo đức của Jeremy Bentham (1748-1832), là người đã chấp nhận và triển khai *thuyết vị lợi*. Theo nghĩa rộng nhất, thuyết vị lợi là thuyết cho rằng hành động đạo đức hệ tại việc tìm kiếm những gì mang lại "lợi ích" tối đa—nghĩa là, những gì "có ích" cho sự thịnh vượng. Theo kiểu cắt nghĩa của Bentham về thuyết vị lợi, sự thịnh vượng phải tìm kiếm là sự thịnh vượng của con người. Do đó, theo Bentham, đạo đức dòi hỏi rằng chúng ta luôn luôn hành động thế nào để tạo ra sự thịnh vượng tối đa cho mọi người mà hành động của chúng ta ảnh hưởng đến. Thuật ngữ Bentham dùng để chỉ sự thịnh vượng của con người là *hạnh phúc*, vì vậy ông gọi lý thuyết của ông là "nguyên tắc hạnh phúc tối đa." Bentham giải thích thêm rằng hạnh phúc là có khoái lạc và không có đau khổ. Do đó, bổn phận đạo đức của chúng ta trong mọi hoàn cảnh là tìm kiếm khoái lạc tối đa và giảm thiểu tối đa đau khổ của mọi con người mà các hành động của chúng ta ảnh hưởng đến.

Bentham cô đọng thuyết vị lợi của ông ở phần mở đầu tác phẩm chính của ông, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (Dẫn Nhập vào các Nguyên Tắc Đạo Đức và Luật Pháp):

> *Thiên nhiên đã đặt con người dưới sự cai trị của hai ông chủ:* đau khổ *và* khoái lạc. *Chỉ có chúng mới chỉ cho chúng ta điều chúng ta phải làm... Nguyên tắc vị lợi có nghĩa là nguyên*

tắc tán thành hay không tán thành bất cứ hành động nào, tuỳ theo khuynh hướng nó tỏ ra tăng thêm hay giảm bớt hạnh phúc của những người mà lợi ích của họ có liên quan. Lợi ích nghĩa là tính chất trong bất cứ sự vật nào, nhờ đó nó có khuynh hướng tạo ra điều lành, điều lợi, khoái lạc, điều tốt, hay hạnh phúc (tất cả các điều này đều như nhau trong trường hợp này).

Trong một loạt các bài tiểu luận xuất bản thành ba đợt trong *Frazer's Magazine*, và sau này xuất bản thành sách nhan đề *Utilitarianism*, Mill cố gắng bênh vực thuyết vị lợi chống lại những vấn nạn chống lại nó. Trong khi làm điều này, Mill sửa đổi phần nào học thuyết của Bentham và cũng giải thích một cách đầy đủ hơn Bentham về ý nghĩa mà theo đó, có thể chứng minh thuyết vị lợi là một lý thuyết đạo đức đúng đắn.

Mill mở đầu bằng việc chấp nhận bốn yếu tố cơ bản trong lý thuyết của Bentham: (1) "nền tảng của đạo đức là lợi ích, hay nguyên tắc hạnh phúc tối đa"; (2) "các hành động là đúng nếu nó hướng tới việc tạo hạnh phúc, sai nếu nó hướng tới việc tạo ra điều nghịch với hạnh phúc"; (3) "*hạnh phúc* có nghĩa là có khoái lạc và không có đau khổ; *bất hạnh* là có đau khổ và không có khoái lạc"; và (4) "khoái lạc và thoát đau khổ là những điều duy nhất đáng ước muốn như là mục đích; và mọi điều đáng ước muốn... thì đáng ước muốn vì khoái lạc nội tại trong chúng, hay vì chúng là phương tiện để đạt khoái lạc và tránh đau khổ."

Yếu tố thứ tư—quan điểm rằng mọi khoái lạc, và duy chỉ khoái lạc, là tốt nội tại (tốt nơi chính nó, đáng ước muốn vì chính nó), và mọi điều tốt khác chỉ là tốt như công cụ (tốt vì chúng dẫn tới khoái lạc)—được gọi là *thuyết khoái lạc đạo đức*. (Tiếng Anh là *ethical hedonism*; thuật ngữ tiếng Anh *hedonism* bắt nguồn từ tiếng Hi Lạp *hedone*, "khoái lạc"; học thuyết này về khoái lạc được gọi là thuyết khoái lạc *đạo đức* vì nó liên quan tới mục đích chúng ta phải nhắm tới trong các hành động). Mill coi thuyết khoái lạc đạo đức là yếu tố gây tranh cãi nhất trong lý thuyết của Bentham, và vì vậy nó là điểm đầu tiên ông bênh vực. Tuy nhiên, phải vạch ra rằng, mặc dù Bentham và Mill đều là những người theo thuyết khoái lạc đạo đức, lý thuyết này không phải là cốt yếu đối với thuyết vị lợi. "Lợi ích" mà thuyết vị lợi tìm cách đạt tối đa là lợi ích cho hạnh phúc, và người ta có thể theo thuyết vị lợi mà đồng thời phủ nhận rằng hạnh phúc đồng nghĩa với khoái lạc. Chẳng hạn, người ta có thể chủ trương rằng hạnh phúc là một cái gì *khác với* khoái lạc (quyền lực hay tình yêu, chẳng hạn), hay hạnh phúc là một sự *phối hợp* giữa khoái lạc và một cái gì khác (hoạt động của lý trí cộng với cái thú đi kèm với nó, chẳng hạn).

Không được lẫn lộn thuyết khoái lạc đạo đức với thuyết khoái lạc tâm lý, là thuyết không nói về sự thiện nội tại, mà nói về động lực. Theo thuyết khoái lạc tâm lý, mọi hành động con người đều được thúc đẩy trên hết bởi ước muốn khoái lạc; những gì khác với khoái lạc đều chỉ được ước muốn như phương tiện để cảm nghiệm khoái lạc. Cả Bentham lẫn Mill đều chủ trương thuyết khoái lạc tâm lý cùng với thuyết khoái lạc đạo đức. Tuy nhiên, cần lưu ý rằng, mặc dù cả hai tác giả cùng chủ trương các thuyết này, nhưng họ không hề dùng thuật ngữ "thuyết khoái lạc đạo đức" hay "thuyết khoái lạc tâm lý"; các thuật ngữ này chỉ mới có gần đây thôi.

THUYẾT KHOÁI LẠC ĐẠO ĐỨC

Mill ghi nhận rằng một số người phản đối chủ nghĩa khoái lạc đạo đức của thuyết vị lợi của ông (và của Bentham) vì họ thấy nó hạ giá con người. Họ lý luận rằng, lý thuyết khoái lạc đạo đức "xứng đáng với loài heo" vì nó đặt mục đích của đời sống con người ngang hàng với

mục đích của loài vật. Mill nhận xét rằng, lời tố cáo này đã có một lịch sử xa xưa: Nó từng được đưa ra chống lại những đồ đệ của nhà triết học khoái lạc Hi Lạp Epicurus (341-270 tr. C.N.). Mill bác bỏ vấn nạn này bằng cách nói không phải những người theo chủ nghĩa khoái lạc đạo đức đánh giá thấp bản tính con người, mà chính là những người tố cáo họ, vì "lời tố cáo giả thiết con người không có khả năng tìm kiếm những khoái lạc ngoài những khoái lạc mà loài heo có thể có." Con người có những khả năng cao hơn loài vật, và một khi chúng ta kinh nghiệm được sự khoái lạc đến từ việc thoả mãn các khả năng cao hơn này, thì hạnh phúc của chúng ta đòi hỏi những khoái lạc cao hơn ấy. Mill giải thích rằng "không có học thuyết Epicurus nào về đời sống từng được biết đến mà không gán cho các khoái lạc của trí tuệ, của tình cảm và trí tưởng tượng, và của các tình cảm đạo đức, một giá trị cao hơn nhiều so với những khoái lạc thuần tuý cảm giác.

Khi vạch ra rằng các khoái lạc khác nhau về chất lượng, Mill dã làm một sự hiệu đính quan trọng cho kiểu thuyết khoái lạc đạo đức của Bentham. Bentham từng chủ trương rằng các khoái lạc chỉ khác nhau về số lượng, không khác nhau về chất lượng. Theo Bentham, nếu một khoái lạc đặc trưng của con người (ví dụ, cái thú của việc giải một bài toán khó) được thích hơn một khoái lạc mà con người có chung với loài vật (như cái thú của việc ăn uống), đó là vì con người đó đạt được khoái lạc *nhiều hơn* từ đó, không phải vì tự khoái lạc ấy *tốt hơn*. Không có một bậc thang các hoạt động "cao hơn" và "thấp hơn'; các khoái lạc chỉ được xếp hạng theo chất lượng mà thôi. Các hoạt động nào cho con người một khoái lạc bằng nhau thì tốt bằng nhau, bất kể bản chất các hoạt động ấy là gì. Nói theo ví dụ nổi tiếng của Bentham, "trò chơi cắm ghim của trẻ con cũng tốt bằng thi thơ." Bentham đã đề nghị trong thực tế một "tính toán khoái lạc" qua đó chúng ta có thể tính toán số lượng của các khoái lạc khác nhau, khiến chúng ta có thể xác định lợi ích của các hành động khác nhau, để chọn lựa và đáp ứng đòi hỏi đạo đức vị lợi của việc tìm khoái lạc tối đa. Bảy yếu tố bao gồm trong tính toán định lượng về khoái lạc của Bentham là: cường độ khoái lạc, nó kéo dài bao lâu, chúng ta chắc chắn nó xảy ra thế nào, nó sẽ xảy ra sớm thế nào, nó có dẫn tới các khoái lạc khác không, nó có pha lẫn đau khổ không, và bao nhiêu người sẽ cảm nghiệm nó.

Mill rời xa Bentham khi chủ trương rằng một số khoái lạc là cao hơn các khoái lạc khác vì chất lượng chứ không vì số lượng của chúng. Mặc dù một khoái lạc cảm giác, chẳng hạn, có thể được xếp hạng trong tính toán khoái lạc như là cao hơn một khoái lạc trí tuệ, nhưng khoái lạc trí tuệ được yêu thích hơn vì nó thoả mãn một tiềm năng đặc trưng của con người. Một con lợn với tất cả nhu cầu khoái cảm của nó được thoả mãn, sẽ hài lòng hơn một con người có các khả năng cao hơn, với các nhu cầu không được thoả mãn; nhưng tuy một con lợn có khoái lạc *nhiều hơn* một con người, nó không hạnh phúc bằng con người, vì các khoái lạc của nó có *chất lượng thấp hơn*. Một người dần độn không biết gì cũng không có khả năng đối đáp, có thể hài lòng hơn Socrates là người ý thức sâu sắc rằng mình ngu dốt, nhưng người dần độn không hạnh phúc bằng, vì họ không kinh nghiệm được sự khoái lạc đặc trưng nơi con người của việc tìm kiếm chân lý. "Thà là một con người không thoả mãn còn hơn một con lợn thoả mãn; thà là một Socrates không thoả mãn hơn là một thằng dần thoả mãn. Và nếu người dần hay con lợn có ý kiến khác, chính là vì chúng chỉ biết một phía vấn đề của chúng." Vì vậy, theo Mill, "trò chơi cắm ghim của trẻ con *không* tốt bằng thi thơ". Một tính toán khoái lạc không thể đo lường đầy đủ lợi ích của hành động chúng ta.

Trong khi thảo luận về những khác biệt về chất lượng giữa các khoái lạc khác nhau, Mill đã làm một hiệu đính quan trọng trong thuyết vị lợi của Bentham. Bentham đã định nghĩa, lợi ích là tính chất của việc đem lại hạnh phúc của mọi người do ảnh hưởng của một hành động. Mill mở rộng phạm vi lợi ích để bao gồm mọi loài có cảm giác khoái lạc và đau đớn. Khi xác định hành động thế nào, chúng ta phải bao gồm "mọi loài có cảm giác." Trong khi kiểu khoái lạc đạo đức của Bentham định nghĩa khoái lạc *con người* là một khoái lạc tốt nội tại, kiểu khoái lạc đạo đức của Mill định nghĩa *mọi* khoái lạc cảm thấy bởi bất cứ sinh vật nào là một khoái lạc tốt nội tại.

TÍNH VÔ VỊ LỢI

Một số nhà phê bình đã chỉ trích thuyết vị lợi là một lý thuyết vị kỷ, khi họ giả thiết rằng bất cứ học thuyết nào đặt khoái lạc làm sự thiện cao nhất đều là chủ trương sự thoả mãn ích kỷ cá nhân. Mill cho thấy điều đó hoàn toàn không đúng. Thuyết vị lợi hướng chúng ta tới việc thúc đẩy hạnh phúc (khoái lạc) của mọi người (thực ra, của mọi loài có cảm giác, theo Mill) chịu ảnh hưởng hành động của chúng ta, chứ không chỉ hạnh phúc cá nhân chúng ta mà thôi. Khi làm một tính toán vị lợi, tôi cân nhắc đồng đều hạnh phúc của mọi người, chứ không để ý đặc biệt hơn tới hạnh phúc riêng tôi, hay của gia đình và bạn bè tôi. Mill coi thuyết vị lợi như một sự diễn tả các lý tưởng cao nhất của các học thuyết đạo đức triết học và tôn giáo trước đây. Ông thấy "tinh thần hoàn hảo của đạo đức vị lợi" được diễn tả trong giới luật của Chúa Giêsu: "Điều gì anh em muốn người ta làm cho mình, thì cũng hãy làm cho người ta như thế." (Mátthêu 7:12; Luca 6:31)...

CHỨNG MINH THUYẾT KHOÁI LẠC ĐẠO ĐỨC

Thuyết khoái lạc đạo đức phát biểu rằng khoái lạc (tương đương với hạnh phúc, theo Mill) là điều duy nhất đáng ước muốn vì chính nó. Lý thuyết này có thể chứng minh được không? Mill bắt đầu trả lời câu hỏi này bằng cách giải thích ý nghĩa theo đó có thể chứng minh rằng hạnh phúc là một điều đáng ước muốn.

> *Chứng cớ duy nhất có thể đưa ra để chứng minh một vật có thể thấy được, là người ta trông thấy nó trong thực tế. Chứng cớ duy nhất rằng một vật có thể nghe được, là người ta nghe thấy nó; và về các nguồn kinh nghiệm khác của chúng ta cũng thế. Tương tự, tôi hiểu rằng, chứng cớ duy nhất có thể đưa ra để chứng minh rằng một vật đáng ước muốn, đó là người ta ước muốn nó trong thực tế.*

Sau đó, Mill lý luận rằng sự kiện mỗi người chúng ta ước muốn hạnh phúc *của mình*, có nghĩa là tất cả chúng ta ước muốn hạnh phúc *của mọi người*:

> *Không thể có lý do tại sao hạnh phúc là điều đáng ước muốn, ngoại trừ sự kiện mỗi người... ước muốn hạnh phúc của mình. Tuy nhiên, vì đây là một sự kiện, nên chúng ta không chỉ có mọi chứng cớ cho riêng từng trường hợp, mà có mọi chứng cớ cần thiết để nói rằng hạnh phúc là một sự thiện: rằng hạnh phúc của mỗi người là sự thiện cho người ấy, và vì vậy, hạnh phúc chung là một sự thiện cho tập hợp của mọi người.*

Tuy rằng hạnh phúc của tôi là sự thiện nội tại cho tôi, và tuy rằng điều này có nghĩa hạnh phúc của mỗi người là một sự thiện cho mỗi người (điều này thường bị tranh cãi). Vì làm thế nào chúng ta biết rằng hạnh phúc là sự thiện *duy nhất*? Mill nhìn nhận rằng chúng ta có thể ước muốn những lợi ích khác vì chính chúng, ngoài hạnh phúc (ông nêu ví dụ về nhân đức, âm nhạc, sức khoẻ), nhưng ông thấy rằng điều này "không một chút nào đi ngược lại nguyên tắc hạnh phúc", vì các lợi ích nội tại này là một *phần* của lợi ích nội tại toàn diện là hạnh phúc.

CHỨNG MINH THUYẾT KHOÁI LẠC TÂM LÝ

Mill cho rằng chân lý của thuyết khoái lạc đạo đức phát xuất từ chân lý của thuyết khoái lạc tâm lý: "Nếu bản tính con người được cấu tạo để chỉ ước muốn những gì là thành phần của hạnh phúc hay một phương tiện để đạt hạnh phúc— thì chúng ta không thể có một chứng minh khác, và cũng không cần chứng minh nào khác, rằng chúng là những điều duy nhất đáng ước muốn." Nhưng làm thế nào xác định được thuyết khoái lạc tâm lý là đúng? Làm thế nào biết được rằng động cơ cao nhất của mọi hành động của chúng ta có phải là hạnh phúc (khoái lạc) hay không? Chúng ta phải nhìn vào trong con người mình để xem tại sao chúng ta ước muốn điều chúng ta ước muốn. Nếu làm thế, Mill lý luận, chúng ta sẽ thấy rằng "nghĩ về một vật như đáng ước muốn (trừ khi vì những hậu quả của nó) và nghĩ về nó như là thú vị, chỉ là một chuyện như nhau; và ước muốn một điều gì, mà không phải vì ý tưởng nó thú vị, là một điều không thể có về phương diện vật lý và siêu hình học."

BÀI ĐỌC
Thuyết Vị Lợi
John Stuart Mill

CHƯƠNG II. THUYẾT VỊ LỢI LÀ GÌ

... Tín điều coi 'lợi ích' hay 'hạnh phúc tối đa' làm nền tảng đạo đức là tín điều cho rằng các hành động là đúng, nếu chúng đem lại hạnh phúc; sai nếu chúng đem lại điều nghịch với hạnh phúc. Hạnh phúc ở đây được hiểu là có khoái lạc và không có đau khổ; *bất hạnh* được hiểu là có đau khổ, và không có khoái lạc. Để có cái nhìn rõ về tiêu chuẩn đạo đức do lý thuyết này đề ra, còn nhiều điều cần nói nữa; đặc biệt, các ý tưởng hạnh phúc và đau khổ bao hàm những gì? Và những gì còn bỏ ngỏ trong vấn đề này? Nhưng những giải thích thêm này không làm thay đổi lý thuyết về đời sống mà thuyết đạo đức này dựa vào làm cơ sở-đó là, tìm sự sung sướng và tránh đau khổ là những mục đích duy nhất đáng ước muốn; và những điều đáng ước muốn (cũng có nhiều trong lý thuyết vị lợi như trong mọi lý thuyết khác) thì đáng ước muốn vì sự sung sướng nội tại trong chính những điều ấy, hay như phương tiện để đạt sự sung sướng và tránh đau khổ.

Một lý thuyết về đời sống như thế khơi dậy sự ghê tởm đối với nhiều người. Giả thiết rằng cuộc đời không có mục đích nào cao hơn là lạc thú-không có đối tượng nào tốt hơn và cao thượng hơn để ước muốn và theo đuổi-bị họ coi là một lý thuyết hoàn toàn thấp hèn và bần tiện; một lý thuyết bẩn thỉu chỉ đáng với loài lợn, và ngay từ xưa, những người theo phái Epicurus đã từng bị gọi là những con lợn; và những người theo lý thuyết này ngày nay cũng thường bị so sánh như thế bởi các triết gia đối thủ người Đức, Pháp, và Anh.

Khi bị đả kích như thế, các triết gia theo phái Epicurus thường trả lời là không phải họ, mà chính những người tố cáo họ đã diễn tả bản tính con người một cách thấp hèn, vì lời tố cáo này giả thiết rằng con người không có khả năng đạt lạc thú nào khác ngoài những lạc thú thích hợp với loài lợn. Nếu giả thiết này đúng, thì không thể bác bỏ lời tố cáo này, nhưng nó sẽ không còn là một lời qui tội; bởi vì, nếu nguồn gốc của lạc thú nơi loài người cũng chỉ là một với loài lợn, thì qui tắc sống thích hợp với loài lợn cũng thích hợp với loài người. Sự so sánh đời sống theo kiểu Epicurus với đời sống của loài lợn được cảm thấy là thấp hèn, chính là vì các khoái lạc của loài lợn không đủ thoả mãn những khái niệm của con người về hạnh phúc. Con người có những khả năng cao hơn các bản năng của loài vật, và khi họ ý thức được điều này, họ sẽ không coi điều gì là hạnh phúc nếu nó không đem lại sự thoả mãn. Thực ra, tôi không cho rằng các triết gia Epicurus hoàn toàn không có lỗi khi rút ra những hệ

quả cho hệ thống của họ từ nguyên tắc vị lợi. Để làm được điều này một cách thích hợp, cần phải bao gồm nhiều yếu tố của thuyết Khắc kỷ và cả của Kitô giáo nữa. Nhưng không có lý thuyết Epicurus nào mà không gán cho những lạc thú của trí tuệ, của tình cảm và trí tưởng tượng, và của các tình cảm đạo đức, một giá trị của các lạc thú cao hơn nhiều sánh với các lạc thú của cảm giác. Tuy nhiên, cũng phải nhìn nhận rằng các nhà triết học vị lợi nói chung đã đặt sự trổi vượt của lạc thú tinh thần trên lạc thú thể xác chủ yếu là về tính bền vững, an toàn, không tốn kém của các lạc thú tinh thần-nghĩa là ở các lợi thế bên ngoài hơn là ở bản chất nội tại của chúng. Và trong tất cả các điểm này, các triết gia vị lợi đều đã chứng minh đầy đủ luận điểm của họ; nhưng lẽ ra họ đã có thể dựa trên cơ sở cao hơn kia một cách hoàn toàn hợp lý. Nhìn nhận sự kiện rằng, một số loại lạc thú thì đáng ước muốn và giá trị hơn một số khác thì hoàn toàn phù hợp với nguyên tắc vị lợi. Trong khi việc đánh giá mọi sự khác phải xét đến cả chất lượng cũng như số lượng, thì sẽ là vô lý nếu việc đánh giá các lạc thú chỉ dựa vào số lượng mà thôi.

Nếu tôi được hỏi, tôi hiểu sự khác biệt chất lượng trong các lạc thú là gì, hay cái gì làm cho một lạc thú đáng giá hơn một lạc thú khác, xét như là lạc thú thuần tuý, trừ việc nó lớn hơn về số lượng, tôi thấy chỉ có thể có một câu trả lời duy nhất. Trong hai lạc thú, nếu có một lạc thú mà mọi người hay đa số những người đã kinh nghiệm cả hai và đã dứt khoát thích lạc thú này hơn, mà sự ưa thích này không chịu ảnh hưởng bởi một cảm giác về sự bó buộc đạo đức, thì lạc thú đó là đáng ước muốn hơn. Nếu một trong hai lạc thú được những người thông thạo về cả hai lạc thú đó đánh giá nó rất cao, khiến họ thích nó hơn, mặc dù biết rằng nó có thể dẫn đến nhiều sự không hài lòng hơn, và cũng sẽ không đánh đổi nó với bất cứ số lượng lạc thú nào khác mà khả năng của họ cho phép, thì chúng ta có lý khi đánh giá sự trổi vượt của nó về phẩm trên lượng...

Bất cứ ai giả thiết rằng sự ưa thích này làm thiệt hại cho hạnh phúc-rằng trong cùng hoàn cảnh như nhau, hữu thể cao hơn không hạnh phúc hơn hữu thể thấp hơn-thì người đó đã lẫn lộn giữa hai ý tưởng rất khác nhau về hạnh phúc và sự hài lòng. Điều không thể chối cãi là một người có khả năng thụ hưởng thấp thì có nhiều cơ may cảm thấy thoả mãn hoàn toàn; ngược lại, một người có khả năng thụ hưởng cao cũng sẽ cảm thấy rằng bất cứ hạnh phúc nào mà họ có thể tìm kiếm trên đời này đều không hoàn hảo. Nhưng họ có thể tập để biết chịu đựng những sự bất toàn đó, nếu chúng có thể chịu đựng được; và những điều bất toàn này sẽ không làm họ ganh tị với người không ý thức những sự bất toàn đó, mà chỉ vì họ hoàn toàn không cảm thấy sự tốt lành trong các điều thiếu hoàn hảo đó. Thà là một con người không hài lòng còn hơn là một con lợn hài lòng; thà là một Socrates không hài lòng hơn là một người ngu hài lòng. Và nếu người ngu hay con lợn có một ý kiến khác, đó là vì chúng chỉ biết một phía của vấn đề, còn người kia biết cả hai...

Theo nguyên tắc hạnh phúc lớn nhất như đã giải thích ở trên, mục đích cuối cùng của các hoạt động là một đời sống thoát khỏi đau khổ, và có nhiều lạc thú trong bao lâu có thể, cả về phẩm lẫn lượng. Theo thuyết vị lợi, vì điều này là cùng đích của hoạt động con người, nên tất yếu nó cũng là tiêu chuẩn của đạo đức, có thể được định nghĩa một cách thích hợp như là các qui tắc và giới luật cho hành vi con người, để nhờ tuân theo các qui tắc ấy, một đời sống như được mô trả trên, được bảo đảm tới mức tối đa cho loài người; và không chỉ cho loài người, mà cho mọi sinh vật...

Tôi phải lặp lại lần nữa điều mà những người chống đối thuyết vị lợi ít khi nhìn nhận một cách công bằng, đó là hạnh phúc mà thuyết vị lợi lấy làm tiêu chuẩn cho hành vi đạo đức, không phải là hạnh phúc riêng của cá nhân người hành động, mà của mọi người liên hệ. Giữa hạnh phúc cá nhân và hạnh phúc của người khác, thuyết vị lợi đòi hỏi người hành động phải hoàn toàn không thiên vị và vô vị lợi cũng như tốt lành. Trong luật vàng của Chúa Giêsu Nadarét, chúng ta đọc thấy tinh thần hoàn hảo của đạo đức học vị lợi. Làm cho người ta điều mình muốn người ta làm cho mình[1], yêu thương tha nhân như chính mình[2], là sự hoàn thiện lý tưởng của đạo đức học vị lợi...

Tuy nhiên, lý thuyết này cũng gây ra một loại phản ứng khác cho rằng hạnh phúc, dưới bất cứ hình thức nào, đều không thể là mục đích hợp lý của đời sống và hoạt động của con người; bởi vì, trước hết, nó không thể nào đạt được; và những người phê bình thuyết này khinh bỉ nêu câu hỏi: Bạn có quyền gì để được hạnh phúc? - Một câu hỏi được Carlyle xoáy sâu bằng cách hỏi thêm, Mới chỉ ít thời gian trước thôi, bạn có quyền gì để *hiện hữu*? Tiếp đến, họ nói con người có thể sống *không* hạnh phúc; rằng mọi con người cao thượng đều đã từng cảm thấy điều này, và họ đã chỉ trở thành cao thượng nhờ học bài học từ bỏ; họ khẳng định rằng nếu học đầy đủ và sống theo bài học ấy, nó sẽ là điều kiện khởi đầu và cần thiết của mọi nhân đức.

Đạo đức học vị lợi cũng nhìn nhận rằng con người có khả năng hi sinh lợi ích lớn nhất của mình vì lợi ích của người khác. Nó chỉ từ chối chấp nhận rằng hi sinh là một điều thiện. Hi sinh mà không gia tăng hay giúp gia tăng hạnh phúc toàn diện thì bị coi là sự phí phạm. Sự từ bỏ mình duy nhất được đạo đức học vị lợi ca ngợi là sự dấn mình cho hạnh phúc của người khác, hay là một phương tiện để đem lại hạnh phúc cho người khác, cho tập thể loài người hay cho các cá nhân trong những giới hạn mà lợi ích của tập thể nhân loại đặt ra.

Những người bênh vực thuyết vị lợi thường cũng phải trả lời cho những vấn nạn như sau-đó là trước khi hành động, chúng ta không có đủ thời gian để tính toán và cân nhắc các hiệu quả của bất cứ hành vi nào đối với hạnh phúc nói chung. Câu trả lời cho vấn nạn này là chúng ta có dư thời giờ, đó là, tất cả thời gian quá khứ của loài người. Trong tất cả thời gian ấy, con người đã học được những khuynh hướng hành động bằng kinh nghiệm; và tất cả sự khôn ngoan cũng như tất cả đạo đức của đời sống đều dựa vào các kinh nghiệm ấy. Người ta nói như thể chưa từng có một khởi đầu cho các kinh nghiệm ấy, và như thể vào lúc một người cảm thấy bị cám dỗ vi phạm tài sản hay sinh mạng của một người khác, lần đầu tiên họ phải suy xét xem giết người và trộm cắp có hại cho hạnh phúc của con người hay không...

CHƯƠNG IV. NGUYÊN TẮC VỊ LỢI CÓ THỂ CÓ LOẠI CHỨNG MINH NÀO

... Các câu hỏi về mục đích là... các câu hỏi [về] điều gì là đáng ước muốn. Thuyết vị lợi nói rằng hạnh phúc là điều đáng ước muốn, và là điều duy nhất đáng ước muốn như là một mục đích; mọi sự khác chỉ đáng ước muốn như một phương tiện để đạt mục đích ấy. Phải đòi hỏi điều gì ở lý thuyết này—thuyết này phải thoả mãn những điều kiện cần thiết nào—để làm cho lời tuyên bố của nó được tin là đúng?

Chứng cớ duy nhất có thể đưa ra để chứng minh một vật có thể thấy được, là người ta trông thấy nó trong thực tế. Chứng cớ duy nhất rằng một vật có thể nghe được, là người ta nghe thấy nó; và về các nguồn kinh nghiệm khác của chúng

---

(1) Phúc Âm thánh Mátthêu 7:12; Luca 6:31.
(2) Mátthêu 22:39.

ta cũng thế. Tương tự, tôi hiểu rằng, chứng cớ duy nhất có thể đưa ra để chứng minh rằng một vật đáng ước muốn, đó là người ta ước muốn nó trong thực tế. Nếu mục đích mà thuyết vị lợi đề nghị không được nhìn nhận như một mục đích, trên lý thuyết và thực hành, thì không gì có thể thuyết phục người ta tin là đúng như thế. Không thể có lý do tại sao hạnh phúc chung là điều đáng ước muốn, ngoại trừ sự kiện mỗi người... ước muốn hạnh phúc của mình. Tuy nhiên, vì đây là một sự kiện, nên chúng ta không chỉ có mọi chứng cớ cho riêng từng trường hợp, mà có mọi chứng cớ cần thiết để nói rằng hạnh phúc là một sự thiện: rằng hạnh phúc của mỗi người là sự thiện cho người ấy, và vì vậy, hạnh phúc chung là một sự thiện cho tập hợp của mọi người. Hạnh phúc đã cho thấy nó là *một* trong các mục đích của hành vi con người, và do đó là một trong các tiêu chuẩn của đạo đức.

Nhưng riêng điều này mà thôi, không đủ để chứng minh nó là tiêu chuẩn *duy nhất*. Để chứng minh được như thế, xem ra cần phải chứng tỏ không những rằng người ta ước muốn hạnh phúc, mà còn không bao giờ ước muốn điều gì khác. Vậy mà chúng ta thấy rõ người ta ước muốn những điều mà theo ngôn ngữ thông thường rõ ràng là khác với hạnh phúc. Họ ước muốn, chẳng hạn, nhân đức và tránh tật xấu, cũng thực sự không kém gì họ ước muốn khoái lạc và tránh đau khổ. Ước muốn nhân đức thì không phổ quát bằng, nhưng cũng là một sự kiện đích thực như ước muốn hạnh phúc. Và vì vậy các người chống đối tiêu chuẩn vị lợi cho rằng họ có quyền suy ra rằng ngoài hạnh phúc còn có các mục đích khác cho hành động của con người, và hạnh phúc không phải tiêu chuẩn để tán thành hay không tán thành hành vi đạo đức.

Nhưng có phải thuyết vị lợi phủ nhận rằng con người ước muốn nhân đức không, hay cho rằng nhân đức không phải là điều đáng ước muốn? Hoàn toàn ngược lại. Thuyết vị lợi không những chủ trương nhân đức là điều đáng ước muốn, mà còn chủ trương rằng nó phải được ước muốn một cách vô vị lợi, vì chính nó... Thuyết vị lợi không cho rằng một lạc thú nhất định nào, như âm nhạc chẳng hạn, hay một sự tránh đau khổ nào, như sức khoẻ chẳng hạn, phải bị coi là một phương tiện để đạt tới một cái gì lớn hơn tức là hạnh phúc, và phải ước muốn vì hạnh phúc. Chúng được ước muốn và đáng ước muốn trong chính chúng và vì chính chúng; không chỉ là phương tiện mà thôi, chúng cũng là một phần của mục đích. Theo lý thuyết vị lợi, nhân đức không phải một cách tự nhiên và nguyên thuỷ là một phần của mục đích, nhưng nó có khả năng trở thành như thế; và nơi những người yêu nhân đức một cách vô vị lợi, nó đã trở thành như thế, và được ước muốn và quí chuộng, không phải như một phương tiện để đạt hạnh phúc, mà như một phần của hạnh phúc của họ...

Như thế giờ đây chúng ta đã trả lời cho câu hỏi là nguyên tắc vị lợi có loại chứng minh nào rồi. Nếu ý kiến mà tôi vừa phát biểu là đúng về tâm lý—nếu bản tính con người được cấu tạo thế nào để chỉ ước muốn những gì là thành phần của hạnh phúc hay một phương tiện để đạt hạnh phúc—thì chúng ta không thể có một chứng minh khác, và cũng không cần chứng minh nào khác, rằng chúng là những điều duy nhất đáng ước muốn. Nếu thế, hạnh phúc là mục đích duy nhất của hành vi con người, và việc phát triển hạnh phúc là tiêu chuẩn đánh giá mọi hành vi con người; từ đó tất yếu dẫn đến kết luận nó phải là tiêu chuẩn của đạo đức, vì một phần thì được bao gồm trong toàn thể.

Và bây giờ, chúng ta kết luận liệu có đúng như thế không; liệu loài người có thực sự không ước muốn một điều gì khác vì chính nó, ngoại trừ cái gì là khoái lạc cho họ và không có đau khổ—hiển nhiên chúng ta đã đạt tới một vấn đề sự

kiện và kinh nghiệm, lệ thuộc các chứng cớ. Nó chỉ có thể được xác định bởi việc thực hành sự ý thức về mình và tự quan sát mình, với sự giúp đỡ của người khác. Tôi tin rằng các nguồn chứng cớ này, nếu được tham khảo một cách vô tư, sẽ tuyên bố rằng việc ước muốn một vật và thấy nó thú vị, việc ghét một vật và thấy nó gây đau khổ, là những hiện tượng hoàn toàn không thể tách rời nhau, hay đúng hơn là hai phần của cùng một hiện tượng (theo ngôn ngữ chuyên môn, là hai cách khác nhau để gọi cùng một sự kiện tâm lý); và nghĩ về một vật như đáng ước muốn (trừ khi vì những hậu quả của nó) và cũng nghĩ về nó như là thú vị, chỉ là cùng một chuyện; và ước muốn một điều gì, mà không phải vì ý tưởng nó thú vị, là một điều không thể xảy ra về phương diện vật lý và siêu hình học.

CÂU HỎI ÔN TẬP VÀ THẢO LUẬN

1. Thuyết của Mill về "nguyên tắc hạnh phúc tối đa" là gì?
2. Mill đề nghị phương pháp nào để xác định khoái lạc nào là cao hơn về chất lượng trong hai khoái lạc?
3. Tóm tắt các chứng minh của Mill về thuyết khoái lạc đạo đức và khoái lạc tâm lý.
4. Bạn có đồng ý với Mill rằng khi chúng ta làm một quyết định đạo đức, chúng ta phải bao gồm mọi người như nhau và không thiên vị bản thân, gia đình, hay bạn bè không?
5. Mill có đúng không khi cho rằng đạo đức của một hành động tuỳ thuộc hoàn toàn vào các hậu quả của nó?

CÁC ĐIỂM TƯƠNG ĐỒNG VÀ TƯƠNG PHẢN

1. So sánh lối hiểu của Mill và của Aristote về hạnh phúc.
2. Các quan điểm của Mill và của Kant về vai trò của ý hướng và các hậu quả trong đạo đức học khác nhau như thế nào?

Chương 23

ĐẢO LỘN CÁC GIÁ TRỊ

NIETZSCHE

Friedrich Nietzsche sinh tại Rocken, nước Phổ, năm 1844. Sau khi tốt nghiệp ở trường nội trú Lutheran ở Pforta năm 1864, ông vào học thần học tại Đại học Bonn. Trong thời gian này ông hoài nghi đức tin Kitô giáo của mình (cuối cùng ông trở thành vô thần và phê bình gay gắt Kitô giáo) và năm 1865 ông chuyển đến Đại học Leipzig học khoa ngữ văn cổ điển (ngôn ngữ và văn chương Hi Lạp và La Tinh) và âm nhạc. Ông được nhìn nhận là một sinh viên ngữ văn xuất sắc, và ở tuổi 24, khi còn chưa hoàn tất chương trình tiến sĩ, ông đã được mời giảng dạy môn ngữ văn cổ điển tại Đại học Basel ở Thuỵ Sĩ. Đại học Leipzig mau chóng trao bằng tiến sĩ cho ông, và Nietzsche nhận chức giáo sư tại Basel năm 1869. Mười năm sau, do sức khoẻ yếu kém dần, Nietzsche từ chức. Trong thời gian mười năm sau đó ông gần như bị mù và đau đớn liên tục, ông đi đây đó khắp Thuỵ Sĩ, Đức, và Ý để tìm thuốc chữa bệnh. Sức khoẻ tâm thần ông cũng bắt đầu kém đi; năm 1889 ông suy sụp hoàn toàn trên các đường phố ở Torino, Ý, hoàn toàn bị mất trí. Ông mất tại Weimar năm 1900.

Các tác phẩm chính của Nietzsche gồm *The Birth of Tragedy out of the Spirit of Music* (1872), *Human, All Too Human* (1878), *The Gay Science* (1882), *Thus Spoke Zarathustra* (1883-1885), *Beyond Good and Evil* (1886), và *On the Genealogy of Morals* (1887).

Các tác phẩm của Nietzsche về đạo đức học cho thấy một sự chỉ trích gay gắt nền đạo đức học truyền thống phương Tây, mà Nietzsche coi là một sự phản bội đời sống và tinh thần con người. Ông quan niệm đạo đức học phương Tây, đặc biệt nền đạo đức được hình thành bởi Kitô giáo, như thích hợp với nô lệ hơn là với những con người tự do. Quần chúng nô lệ mở cuộc báo thù tầng lớp cao của loài người bằng cách thuyết phục họ chấp nhận các giá trị đạo đức hoàn toàn đảo ngược bậc thang tự nhiên của các giá trị: Trong đạo đức học của "đoàn lũ," các tật xấu của những kẻ yếu được tuyên bố là nhân đức, và các nhân đức của kẻ mạnh bị khinh bỉ như là những tật xấu. Nietzsche xem xét sự đảo ngược giá trị này đã diễn ra như thế nào trong lịch sử và khuyên chúng ta sửa lại sự thiệt hại bằng một cuộc "đánh giá lại các giá trị" để đảo ngược các giá trị suy đồi đang thống trị ở xã hội phương Tây. Những con người thuộc tầng lớp cao phải xem họ đã bị quần chúng đánh lừa như thế nào và phải một lần nữa sống lại cuộc đời đầy sinh lực của con người.

Nietzsche cũng tìm cách làm lộ chân tướng động lực đích thực của các hành động con người. Ông bác bỏ khái niệm rằng chúng ta có thể hành động một cách vị tha và tìm kiếm lợi ích của người khác hơn sự hạnh phúc của chính mình. Mọi hành động của chúng ta đều dựa trên các ước muốn bảo tồn sự sống của mình,

khoái lạc, và quyền lực. Hơn nữa, các ước muốn này hoàn toàn quyết định chúng ta sẽ hành động như thế nào. Chúng ta không có ý chí tự do và vì vậy không chịu trách nhiệm đạo đức về mọi hành động của mình.

Các bài đọc của chúng ta trích từ hai tác phẩm *Human, All Too Human* và *Beyond Good and Evil*. Trong những tác phẩm này, Nietzsche trình bày các ý tưởng của ông trong một loạt các câu cách ngôn, thay vì theo lối trình bày triết học truyền thống bằng các lý luận dài dòng. Các cách ngôn có khi chỉ là một câu ngắn, có khi dài tới mấy trang, được tập hợp thành các nhóm, tuỳ theo chủ đề chung của chúng. Đoạn trích của chúng ta từ *Human, All Too Human* trích từ đoạn nhan đề "Về Lịch Sử của các Tình Cảm Đạo Đức," và bài trích từ *Beyond Good and Evil* được trích từ đoạn nhan đề "Cao Quí là Gì?" Trong mỗi tác phẩm, các câu cách ngôn được đánh số liên tiếp trong cả cuốn sách. Phần lớn các cách ngôn trong *Human, All Too Human* (gồm tất cả những câu trong bài đọc của chúng ta) có các tựa đề bên cạnh các số, trong khi các cách ngôn trong *Beyond Good and Evil* chỉ đánh số câu mà thôi.

ĐỘNG LỰC CỦA CON NGƯỜI

Nietzsche đưa bản tính con người "lên bàn mổ tâm lý" và khi ông thăm dò tâm linh ông thấy rằng mọi hành động của con người, cả "tốt" lẫn "xấu," đều được thúc đẩy bởi tư lợi. Chúng ta có thể nghĩ rằng đôi khi chúng ta hành động một cách vô vị lợi, nhưng khi nhìn sâu hơn vào tâm linh mình, chúng ta sẽ thấy rằng ngay cả các hành động có vẻ bề ngoài là vị tha rốt cuộc cũng là vị kỷ. Các ví dụ Nietzsche nêu ra gồm việc người lính sẵn sàng chết để bảo vệ quê hương, và người mẹ tận tụy lo cho sự tốt lành của con mình. Trong khi người lính và bà mẹ hi sinh bản thân mình, thực ra họ đang yêu thích một phần của bản thân họ—một ước muốn—hơn các phần khác của họ, và vì vậy, họ không thực sự là vị tha. Nietzsche hỏi:

> *Đó có phải điều gì hoàn toàn khác không khi một người bướng bỉnh nói "Tôi thà bị bắn chết còn hơn thay đổi cách sống của tôi vì người này"? Lòng ước muốn một điều gì (ước mong, khuynh hướng, khao khát) có mặt trong tất cả các ví dụ kể trên; chiều theo nó, với tất cả các hậu quả của nó, chắc chắn không phải là "vô vị lợi."*

Mọi hành động của chúng ta đều vị kỷ, bởi vì khi hành động, chúng ta luôn luôn tìm cách thoả mãn một ước muốn. Điều này đúng cho các hành động "xấu", cũng như các hành động "tốt" của chúng ta. Nietzsche vạch ra rằng các hành động xấu không bắt nguồn từ ác ý, nhưng giống như các hành động tốt, chúng bắt nguồn từ ước muốn bảo toàn sự sống và khoái lạc. "Mọi hành động 'xấu' đều được thúc đẩy bởi bản năng tự bảo tồn, hay đúng hơn, bởi ước muốn khoái lạc và tránh đau khổ về phía cá nhân." Nietzsche tin rằng ước muốn cơ bản nhất là ước muốn sống một đời sống sung mãn và mạnh mẽ—ước muốn này Nietzsche gọi là "ý muốn quyền lực."

Ý MUỐN QUYỀN LỰC

Theo Nietzsche giải thích, đời sống tự bản chất của nó tìm kiếm sự phát triển, thống trị, và bóc lột. "Đời sống chính *là* ý muốn quyền lực."

> *Đời sống* chủ yếu *là sự chiếm hữu, làm hại, chinh phục người lạ và kẻ yếu, loại trừ, nghiêm khắc, áp đặt các hình thức kỳ cục, sát nhập, và ít nhất (nói nhẹ nhất) bóc lột... "Sự bóc lột" không thuộc về một xã hội sa đoạ, hay bất toàn và sơ khai; nó thuộc* bản tính *của sinh vật như là chức năng hữu cơ đầu tiên. Nó là một hậu quả của ý muốn quyền lực nội tại và cũng chính là ý muốn sống. Mặc dù đây là một điều mới lạ, xét như một* lý thuyết, *nhưng xét như một* thực tại, *nó là sự kiện cơ bản của*

toàn thể lịch sử—chúng ta hãy trung thực với chính mình!

Ý CHÍ TỰ DO VÀ TRÁCH NHIỆM

Sự kiện tất cả chúng ta bị thúc đẩy bởi ý muốn quyền lực ích kỷ nội tại trong con người chúng ta có nghĩa là ý chí tự do là một ảo tưởng. Chúng ta không có chọn lựa nào khác ngoài việc lo tự bảo tồn sự sống của mình, tìm kiếm lạc thú và tránh đau khổ, và bộc lộ ý muốn quyền lực của chúng ta. Nietzsche giải thích rằng các hành động con người không tự do gì hơn các chuyển động của một thác nước. Dòng thác xem có vẻ tự do, nhưng nó hoàn toàn vâng phục các luật vật lý, và nếu chúng ta biết rõ tất cả các luật này, chúng ta có thể tiên đoán đúng mọi chuyển động của thác nước. "Các hành động của chúng ta cũng như thế: Người ta có thể tính toán từng hành động trước nếu người ta biết mọi sự." Khi chúng ta đang quyết định làm một điều gì trong một tình huống nào, chúng ta tất yếu đứng về phía động lực mạnh nhất. Hay, nói một cách chính xác hơn, "trong thực tế, chính động lực mạnh nhất quyết định cho chúng ta."

Vì chúng ta không có ý chí tự do, chúng ta không chịu trách nhiệm đạo đức về hành động của chúng ta, dù chúng là "tốt" hay "xấu." Vì sự "vô trách nhiệm hoàn toàn này của con người về hành động của mình," chúng ta không có lý do gì để khen hay chê các hành vi của người khác, "vì quả là điều vô lý khi ca ngợi và chê trách thiên nhiên và cái tất yếu." Hiểu ra điều này khiến chúng ta thất vọng, vì chúng ta thấy thích thú khi trách móc những người làm hại chúng ta và gọi họ là "vô đạo đức." Nhưng trách móc những người làm hại chúng ta thì cũng vô nghĩa như trách móc một cơn bão sấm sét:

> *Chúng ta không phàn nàn rằng thiên nhiên là vô đạo đức vì nó gửi bão tố đến gây ra ngập lụt; tại sao chúng ta gọi những người làm hại chúng ta là những kẻ vô đạo đức? Bởi vì trong trường hợp sau này, chúng ta giả thiết có một ý chí đang hoạt động một cách cố tình; trong trường hợp trước, chúng ta thấy có sự tất yếu. Nhưng phân biệt như thế là một sai lầm.*

ĐẠO ĐỨC ÔNG CHỦ VÀ ĐẠO ĐỨC NÔ LỆ

Trong khi nghiên cứu lịch sử các khái niệm của chúng ta về "thiện" và "ác," Nietzsche phân biệt ra hai loại đạo đức học chính: *đạo đức ông chủ* và *đạo đức nô lệ*. Các khái niệm đạo đức này hoàn toàn đối nghịch nhau, mặc dù phần lớn các nền văn minh và phần lớn các cá nhân đều chứa các yếu tố của cả hai thứ đạo đức học này.

Đạo đức ông chủ là đạo đức học của giai cấp cai trị, quí tộc. Các nhà cai trị coi mình cao hơn quần chúng và khinh bỉ họ. Trong đạo đức ông chủ, từ "tốt" chủ yếu chỉ về bản thân người cai trị, rồi mới chỉ đến các hành động của họ. Các người cai trị tự định nghĩa là tốt; họ không bị phán đoán bởi các giá trị hiện hữu độc lập, nhưng họ là những người *sáng tạo* các giá trị. Các đức tính mà người quí tộc thấy nơi mình (ví dụ, quyền lực, sức sống, và kiêu hãnh) là "tốt"; các đức tính họ thấy nơi tầng lớp nô lệ (ví dụ, hèn nhát, sợ sệt, khiêm tốn) là "xấu". Nietzsche vạch ra rằng sự phân biệt ở đây là giữa tốt và *xấu (schlect)*, không phải giữa thiện và *ác (bose)*; khái niệm về ác (nghĩa là sự ác luân lý) phát sinh trong đạo đức nô lệ.

Đạo đức nô lệ là sự sáng tạo của "những kẻ bị lạm dụng, bị áp bức, nô lệ, những kẻ không chắc chắn về bản thân mình." Những hạng người ấy ngờ vực và bác bỏ mọi cái mà giới quí tộc gọi là "tốt," và ngược lại, ca ngợi các đức tính giúp giảm bớt sự khốn cùng của họ, như "sự cảm thông, tính tử tế và sẵn sàng giúp đỡ, nhiệt tâm, kiên nhẫn, chăm chỉ, khiêm tốn, và thân thiện." Giai cấp nô lệ bắt đầu gọi là "ác" các đặc tính của giới quí tộc

gây sợ hãi, và coi là "tốt" cái gì thân thiện và vô hại.

Sự vâng phục quyền bính là nét đặc trưng của đạo đức nô lệ, nó bắt đầu như một cách để tránh sự trả thù của giai cấp thống trị, nhưng cuối cùng sự vâng phục này trở thành quá thâm căn cố đế khiến nó bắt đầu được coi là bình thường. "Thế rồi, giống như tất cả những gì tự nhiên và quen thuộc lâu ngày, nó được gắn liền với khoái lạc—và vì thế, nó được gọi là *nhân đức*."

ĐÁNH GIÁ LẠI CÁC GIÁ TRỊ

Nietzsche than phiền sự kiện rằng, trong nền văn minh của chúng ta, đạo đức nô lệ đã hầu như hoàn toàn nhận chìm đạo đức ông chủ. Cả những người tự bản tính cao thượng cũng đã bị đánh lừa để chấp nhận đạo đức sai lạc này; thay vì khẳng định sự sống và hành động theo ý muốn quyền lực của mình, họ hiền lành chấp nhận đạo đức của quần chúng và khao khát các "nhân đức" phủ nhận sự sống của nó. Nietzsche giải thích, điều cần là phải "đánh giá lại mọi giá trị." Các cá nhân cao thượng phải nhận ra định mệnh của mình là trở thành "những con người hoàn háo hơn."

Nietzsche mường tượng ra sự xuất hiện trong tương lai của những con người phi thường, là những người sẽ có can đảm vượt qua cái "thiện" và "ác", phủ nhận sự sống của đạo đức nô lệ và khẳng định sự sống trong tất cả sức sống của nó. Họ sẽ có khả năng kết hợp và điều hoà các đam mê và khía cạnh năng động của bản tính con người với khía cạnh lý trí và kiềm chế. Nietzsche thấy khía cạnh thứ nhất được biểu tượng bằng thần Dionysus, vị thần Hi Lạp của rượu và sự phì nhiêu, mà các đồ đệ của thần này thường rơi vào trạng thái cuồng loạn xuất thần; khía cạnh thứ hai được biểu thị bằng thần Apollo, vị thần Hi Lạp của âm nhạc, thi ca, luật pháp, và các thành tựu khác của văn minh tiên tiến. Nietzsche gọi những con người phi thường thuộc giai đoạn tiếp theo trong sự phát triển tiến hoá của loài người là các "siêu nhân" (*Ubermenschen*, những người ở bên trên hay vượt lên trên những con người bình thường [*Menschen*]). Vì vượt lên trên thiện và ác, các siêu nhân sẽ làm bất cứ điều gì thể hiện ý muốn quyền lực của họ và sẽ là hiện thân vinh quang của sự khẳng định đời sống.

BÀI ĐỌC 1
Người, Tất Cả Quá Người
Friedrich Nietzsche

PHẦN HAI: VỀ LỊCH SỬ CỦA CÁC TÌNH CẢM ĐẠO ĐỨC

39. Ngụ ngôn về Tự Do thuần lý

... Lịch sử các việc đánh giá đạo đức, đồng thời là lịch sử của một *sai lầm*, sự sai lầm về trách nhiệm, nó dựa trên sự sai lầm về tự do ý chí... Không ai chịu trách nhiệm về hành động của mình, không ai chịu trách nhiệm về bản tính của mình: Phán đoán thì đồng nghĩa với bất công. Điều này cũng áp dụng khi một cá nhân phán đoán về chính mình. Lý thuyết thì rõ như mặt trời, vậy mà mọi người vẫn cứ thích quay vào bóng tối và sự giả trá, vì sợ hậu quả.

57. Đạo Đức Như Là Sự Tự Chia Cắt Của Con Người

Một tác giả tốt, một người thực sự có tâm huyết trong tác phẩm của mình, ước ao rằng ai đó có thể đến và tiêu diệt ông, bằng cách trình bày cùng một vấn đề một cách sáng sủa hơn và trả lời ngay những vấn đề được đề nghị trong đó. Một cô gái ước ao mình có thể chứng minh lòng trung thành và hi sinh của mình bằng sự bất trung của người yêu của cô. Một người lính ước mong được chết trên chiến trường để giành chiến thắng cho quê hương. Một người mẹ cho đứa con, cái mà bà từ khước cho bản thân bà: giấc ngủ, thức ăn ngon nhất, có khi sức khoẻ và cơ nghiệp của bà.

Nhưng tất cả có phải là những điều kiện vô vị lợi không? Phải chăng các hành động của đạo đức này là những *phép lạ*, vì theo cách nói của Schopenhauer[1], chúng là những điều "không có thể, thế mà vẫn được thực hiện"? Không phải rõ ràng sao, khi trong cả bốn trường hợp, cá nhân đều yêu thích *một cái gì đó của chính họ* (một tư tưởng, một ước muốn, một sản phẩm) hơn là *bất kỳ cái gì khác của chính họ*—và vì thế, họ *chia cắt* một phần của bản tính và các sự hi sinh với tất cả các cái khác? Có phải là một điều gì hoàn toàn khác khi một người bướng bỉnh nói, "Tôi thà bị bắn chứ không chịu thay đổi đường lối của tôi vì người này"? Lòng ước muốn một điều gì (ước ao, khuynh hướng, khát vọng) có mặt trong tất cả các ví dụ nêu trên; chiều theo nó, với tất cả các hậu quả của nó, chắc chắn không phải là "vô vị lợi." Trong đạo đức học, con người không coi mình là một *individuum* mà là một *dividum*[2].

102. "Con Người luôn luôn hành động Đúng"[3]

Chúng ta không phàn nàn thiên nhiên là vô đạo đức vì nó gửi đến bão táp và gây ra lũ lụt; tại sao chúng ta gọi những kẻ làm hại chúng ta là vô đạo đức? Bởi vì trong trường hợp thứ hai này chúng ta giả thiết rằng có một ý chí tự do đang hành động một cách cố tình; trong trường hợp thứ nhất chúng ta thấy có sự tất yếu. Nhưng phân biệt như thế là sai lầm. Vì thế, chúng ta không gọi một sự thiệt hại, dù cố ý là luôn luôn vô đạo đức. Ví dụ, chúng ta không do dự và cố tình giết một con ruồi, chỉ vì tiếng vo ve của nó làm phiền chúng ta; chúng ta cố tình trừng phạt một kẻ tội phạm và gây thương vong cho họ, để bảo vệ chúng ta và xã hội. Trong trường hợp thứ nhất, cá nhân để bảo vệ mạng sống của mình, hay thậm chí để bảo vệ mình khỏi lo lắng, gây thương vong một cách cố tình; trong trường hợp thứ hai là nhà nước. Mọi nguyên tắc đạo đức đều cho phép gây thiệt hại cố ý trong trường hợp cần thiết—nghĩa là, khi liên quan tới sự tự bảo tồn. Nhưng hai quan điểm này đủ để cắt nghĩa mọi hành vi xấu do con người làm chống lại con người: Chúng ta ước muốn đạt được khoái lạc hay tránh đau khổ; trong bất kỳ trường hợp nào, luôn luôn là vấn đề tự bảo tồn.

Socrates và Plato có lý: Bất cứ con người làm gì, họ đều làm đúng—nghĩa là, họ làm điều mà họ thấy là tốt (có ích), theo mức độ trí khôn của họ, là thước đo tính hợp lý của họ...

106. Ở Thác Nước

Khi nhìn một thác nước, chúng ta tưởng tượng có sự tự do của ý chí và hình dung ra vô vàn các chỗ uốn khúc, lượn vòng, và gãy gập của sóng nước. Nhưng mọi sự đều là bó buộc; mọi chuyển động có thể tính toán bằng toán học. Về các hành động của con người cũng thế: Người ta sẽ có thể tính toán trước từng hành động nếu người ta biết mọi sự; cũng y như thế, về mọi tiến bộ của tri thức, mọi sai lầm, mọi ác ý. Chắc chắn người hành động thì hành động do ảo tưởng của sự tự ý. Nếu bánh xe của thế giới đứng yên trong một lúc và một lý trí toàn tri có ở lúc đó để sử dụng lúc yên nghỉ này, nó có thể tiên báo tương lai của mọi tạo vật ngược trở về những thời xa xôi nhất, và đánh dấu mọi vết mà bánh xe sẽ tiếp tục lăn. Ảo tưởng mà người hành động có về chính mình (giả thiết về một ý chí

---

(1) Arthur Schopenhauer (1788-1860) là một nhà triết học Đức có ảnh hưởng lớn đối với Nietzsche.

(2) Individuum *(gốc của chữ "individual" trong tiếng Anh, nghĩa là cá nhân) là từ La Tinh có nghĩa là "một vật không thể phân chia";* dividuum *có nghĩa là "một vật bị phân chia."*

(3) "Con người luôn luôn hành động đúng": *Nietzsche diễn ý quan điểm được Socrates bênh vực trong đối thoại* Gorgias *của Plato. Socrates vạch ra rằng chúng ta luôn luôn hành động "đúng" theo nghĩa là chúng ta luôn luôn tìm kiếm điều gì có vẻ là tốt đối với chúng ta.*

tự do), thuộc về cơ chế vận chuyển có thể tính toán này.

107. VÔ TRÁCH NHIỆM VÀ VÔ TỘI

Sự hoàn toàn vô trách nhiệm của con người về các hành động và bản tính của họ là giọt nước đắng mà người hiểu biết phải nuốt, nếu họ quen coi sự cao thượng của nhân tính họ là do trách nhiệm và bổn phận. Mọi sự đánh giá, phân biệt, và không ưa thích của họ do đó đều vô giá trị và trở thành sai lạc. Tình cảm sâu xa nhất của họ đối với người đau khổ và người anh hùng đều dựa trên một sai lầm. Họ có thể không còn khen hay chê, vì khen hay chê thiên nhiên và tính tất yếu là điều vô lý. Cũng giống như họ yêu thích một tác phẩm nghệ thuật nhưng không khen nó, vì nó không thể làm gì cho chính nó; và cũng giống như họ nhìn cây cỏ—thì họ cũng phải nhìn các hành động của chính họ và của mọi người theo cách ấy. Họ có thể ca ngợi sức mạnh, vẻ đẹp, sự phong phú nơi chính chúng; nhưng không thể coi chúng có công trạng gì. Các qui trình hoá học, sự xung đột của các yếu tố, sự dằn vặt của người bệnh khao khát được hồi phục—tất cả đều chẳng có công trạng gì hơn những cố gắng của linh hồn và các trạng thái đau buồn mà chúng ta bị xâu xé bởi những bản năng, cho tới khi cuối cùng chúng ta quyết định theo cái mạnh nhất, như chúng ta thường nói (nhưng trong thực tế, chính cái động lực mạnh nhất quyết định cho chúng ta).

BÀI ĐỌC 2
Vượt Lên Trên Thiện và Ác
Friedrich Nietzsche

CHƯƠNG 9. CÁI GÌ CAO QUÍ?

257

... Chúng ta hãy nhìn nhận mà không thành kiến rằng mọi nền văn minh cao hơn cho tới nay đã phát sinh ra sao. Những con người với bản tính còn là tự nhiên—những người man rợ theo mọi nghĩa ghê sợ của từ này, những con người đi săn mồi, vẫn còn nắm giữ sức mạnh không sứt mẻ của ý chí và ước muốn quyền lực—tấn công những dân tộc yếu hơn, đạo đức hơn, và hiếu hoà hơn (có thể là những cộng đồng làm nghề buôn bán hay chăn nuôi gia súc), hay tấn công những nền văn minh đã lâu đời mà nguồn sinh lực cuối cùng ở đó đang chập chờn ánh sáng của mánh lới và sự sa doạ. Lúc đầu, giai cấp quí tộc luôn luôn là giai cấp man rợ. Sự trổi vượt của họ không hệ tại sức lực thể chất của họ trước tiên, mà hệ tại quyền lực tâm linh của họ—họ là những con người *hoàn hảo* hơn (mà trong mọi khía cạnh cũng đồng nghĩa với "những con thú hoàn hảo hơn").

258

Điều cơ bản trong một giai cấp quí tộc tốt và lành mạnh là nó không được tự coi mình như một *chức năng* của vương quyền hay của một liên bang, mà như là *ý nghĩa và sự biện minh cao nhất* của nó—và vì thế, nó phải chấp nhận với một lương tâm bình an, sự hi sinh của "đoàn lũ" các cá nhân, mà *vì nó* phải bị đàn áp và biến thành những con người khiếm khuyết, những nô lệ và những công cụ. Niềm tin cơ bản của nó, chính xác phải là xã hội *không* được phép tồn tại vì chính mình, mà chỉ như là một nền tảng và giàn giáo để cho một lớp người ưu tú có thể đưa mình lên tới các bổn phận cao hơn, và nói chung, tới một *sự hiện hữu* cao hơn—giống như những loại cây leo hướng dương ở Java (có tên là *Sipo matador*) vươn các nhánh của nó ra và bám rất dài quanh một cây sồi cho tới khi cuối cùng, vượt quá ngọn cây sồi và được cây sồi chống đỡ, chúng có thể ló đầu ra ngoài ánh sáng và bộc lộ niềm vui của chúng.

259

Kiềm chế lẫn nhau khỏi việc làm hại nhau, khỏi bạo lực, khỏi sự bóc lột, và làm cho ý chí mình ngang bằng với ý chí

những người khác—điều này có thể đạt được, theo một nghĩa đại khái, bằng hạnh kiểm tốt giữa các cá nhân khi có các điều kiện cần thiết nhất định (đó là sự ngang bằng thực sự giữa các cá nhân về sức mạnh và giá trị, và sự tương quan với nhau trong một tổ chức). Tuy nhiên, ngay khi người ta áp dụng nguyên tắc này một cách tổng quát hơn, và nếu có thể, thậm chí như là nguyên tắc cơ bản của xã hội, nó sẽ lập tức bộc lộ bản chất thực của nó—đó là, một ý muốn phủ nhận sự sống, một nguyên lý phân tán và suy tàn. Ở đây, người ta phải nghĩ sâu xa tới chính nền tảng và cưỡng lại mọi tình cảm yếu đuối: Đời sống tự nó *cơ bản* là sự chiếm hữu, làm hại, chinh phục người xa lạ và kẻ yếu, đàn áp, nghiêm khắc, áp đặt các hình thức kỳ cục, sát nhập, và, ít ra là (nói một cách nhẹ nhàng nhất) bóc lột...

Ngay chính tổ chức mà *bên trong* nó các cá nhân coi nhau như ngang hàng, nếu nó muốn tồn tại như là một tổ chức sống chứ không phải chết, nó phải làm tất cả những điều đó đối với *các cơ chế khác*, mà trong đó, các cá nhân tự kiềm chế không làm những điều đó cho nhau: Nó sẽ phải là hiện thân của ý muốn quyền lực; nó sẽ phải nỗ lực tăng trưởng, bành trướng, lôi kéo về mình và thăng tiến—không phải vì một sự đạo đức hay vô đạo đức nào, mà vì nó *sống*, và vì sống chính *là* ý muốn quyền lực.

Tuy nhiên, không có điểm nào mà ý thức bình thường của người châu Âu tỏ ra miễn cưỡng chấp nhận được sửa sai như ở vấn đề này; khắp nơi bây giờ, thậm chí dưới danh nghĩa khoa học, người ta bộc lộ đầy dẫy các điều kiện xã hội trong đó "tính chất bóc lột" phải vắng bóng. Điều này tôi nghe có vẻ như thể họ hứa hẹn phát minh ra một lối sống loại bỏ mọi chức năng hữu cơ. "Sự bóc lột" không thuộc về một xã hội suy đồi, khiếm khuyết hay sơ khai; nó thuộc bản chất của sinh vật như một chức năng hữu cơ sơ đẳng. Nó là hậu quả của một ý muốn quyền lực nội tại, cũng chính là ý muốn sống. Mặc dù đây là một điều mới lạ xét như một *lý thuyết*, nhưng xét như một *thực tại*, nó là sự kiện cơ bản của toàn thể lịch sử—chúng ta hãy trung thực với chính mình!

260

Trong cuộc hành trình qua nhiều nền đạo đức tinh tế hơn và thô sơ hơn từng trỗi vượt hay còn đang trỗi vượt trên quả đất này, tôi thấy một số nét lặp đi lặp lại đều đặn cùng với nhau và gắn liền với nhau, cho tới cuối cùng tôi nhận ra hai loại, và một sự phân biệt triệt để được đưa ra ánh sáng. Đó là đạo đức *ông chủ* và đạo đức *nô lệ*;-nhưng tôi muốn thêm ngay rằng, trong mọi nền văn minh cao hơn và hỗn hợp, cũng có những cố gắng nhằm hoà giải hai thứ đạo đức này; nhưng người ta vẫn còn thấy thường xuyên hơn sự hỗn độn và ngộ nhận giữa chúng với nhau, thực ra, đôi khi hai loại đặt kề nhau-thậm chí trong cùng một người, trong cùng một tâm hồn. Những phân biệt về các giá trị đạo đức bắt nguồn hoặc từ giai cấp cai trị, ý thức một cách thích thú rằng mình khác với giai cấp bị trị-hay bắt nguồn từ giai cấp bị trị, các nô lệ và đủ mọi loại người. Trong trường hợp thứ nhất, khi người cai trị là người định đoạt khái niệm về cái "tốt," thì thái độ tự tôn, kiêu ngạo được coi là đặc điểm phân biệt, và là cái xác định trật tự giai cấp. Loại người quí tộc tách mình ra khỏi những người có đức tính nghịch với đức tính tự tôn, kiêu ngạo, và họ khinh dể những người này. Chúng ta hãy lưu ý ngay rằng trong loại đạo đức học này, phản đề "tốt" và "xấu" có nghĩa thực tế tương đương với "quí tộc" và "bần tiện"; phản đề "thiện" và "*ác*" thì có một nguồn gốc khác. Những kẻ hèn nhát, sợ sệt, vô giá trị, và những kẻ chỉ nghĩ đến lợi ích hạn hẹp thì bị khinh bỉ. "Chúng ta những con người chân thật"-người Hi Lạp cổ

xưa tự xưng mình như thế. Hiển nhiên khắp nơi giá trị đạo đức thoạt tiên được áp dụng vào những *con người*, và chỉ về sau, theo sự tiến triển, mới được áp dụng cho các *hành động*; vì thế, thật là một sai lầm thô thiển khi các nhà viết sử đạo đức học bắt đầu với những câu hỏi như, "Tại sao các hành động dễ thương được ca ngợi?" Loại người quí tộc coi mình như là người định đoạt các giá trị; họ không cần được sự tán thành; họ ra phán quyết: "Cái gì thiệt hại cho tôi là thiệt hại tự bản chất của nó"; họ biết chỉ có họ là người ban vinh dự cho các sự vật; họ là người tạo ra các giá trị. Họ tôn vinh tất cả những gì họ nhận ra nơi họ: đó là đạo đức học tự tôn vinh. Kẻ quí tộc tôn vinh nơi bản thân mình là con người có sức mạnh, vì chính họ có sức mạnh trên bản thân họ, họ biết cách để nói và biết cách để giữ im lặng, họ cảm thấy sung sướng khi bắt bản thân họ chịu đựng sự khắc khổ và cứng rắn, và cung kính tất cả những gì là khắc khổ và cứng rắn. "Wotan đã đặt một quả tim cứng rắn trong lòng tôi," một truyện cổ Scandinavia kể: đó là câu được thốt ra một cách hợp lý từ tâm hồn một người Viking kiêu hãnh. Loại người như thế thậm chí hãnh diện vì *không* được sinh ra để có lòng cảm thông; người hùng của truyện còn nói thêm: "Ai không có một quả tim cứng rắng khi còn trẻ, sẽ chẳng bao giờ có một quả tim như thế." Những kẻ quí tộc và dũng cảm có lối suy nghĩ như thế là những kẻ xa vời nhất đối với đạo đức học coi sự thông cảm, hay hành động vì lợi ích của người khác, hay tính *vô vị lợi*, là đặc điểm của đạo đức; tin vào bản thân mình, hãnh diện về mình, là kẻ thù triệt để của "sự vô ngã," rõ ràng thuộc về nền đạo đức học quí tộc.

Với loại đạo đức thứ hai, *đạo đức nô lệ* thì khác. Giả sử những người bị lạm dụng, bị áp bức, đau khổ, tù đày, nô lệ, yếu đuối, và những người thiếu tự tin, mà phải giảng đạo đức, họ sẽ cho cái gì là yếu tố chung trong sự đánh giá đạo đức của họ? Có lẽ là một thái độ ngờ vực, bi quan đối với hoàn cảnh con người, có lẽ là một sự kết án con người, cùng với hoàn cảnh của họ. Người nô lệ có cái nhìn không thuận lợi về nhân đức của kẻ mạnh; họ có sự hoài nghi và không tin tưởng, một sự ngờ vực *tinh tế* về tất cả những gì là "tốt" đang được ca ngợi-họ sẽ sẵn sàng tự thuyết phục mình rằng, chính hạnh phúc đang có đó không phải là chân chính. Mặt khác, các đức tính dùng để xoa dịu sự hiện hữu của những người đau khổ được làm nổi bật và sáng tỏ; đây là chỗ mà sự thiện cảm, tử tế, giúp đỡ, nồng hậu, kiên nhẫn, chăm chỉ, khiêm tốn, và thân thiện đạt được danh dự; vì ở đây, các đức tính này là những đức tính ích lợi nhất, và hầu như là những phương tiện duy nhất để nâng đỡ gánh nặng của đời sống. Đây chính là chỗ phát sinh nguồn gốc của phản đề nối tiếng "thiện" và "ác":-quyền lực và sự nguy hiểm được coi là nằm trong sự ác, một sự dễ sợ, tinh vi, và sức mạnh, không chịu bị khinh bỉ. Vì vậy, theo đạo đức nô lệ, con người "ác" khơi dậy sự sợ hãi: theo đạo đức ông chủ, chính người "tốt" khơi dậy sự sợ hãi và tìm cách khơi dậy nó, trong khi người xấu bị coi là người đáng khinh bỉ. Sự tương phản đạt mức cao nhất khi mà, theo hậu quả lô gích của đạo đức nô lệ, cả người "tốt" của đạo đức này cũng mang một chút dáng dấp của sự khinh bỉ; bởi vì theo lối tư tưởng nô lệ, người tốt trong mọi trường hợp phải là con người *an toàn*: họ là người tốt bụng, dễ bị lừa, có lẽ hơi khờ, *un bonhomme*. Ở đâu đạo đức nô lệ thịnh hành, ngôn ngữ cho thấy một khuynh hướng coi các từ "tốt" và "khờ" gần như đồng nghĩa. -Một sự khác biệt cơ bản cuối cùng: niềm khao khát *tự do*, bản năng tìm hạnh phúc và sự tinh luyện cảm giác tự do thuộc về nền đạo đức nô lệ một cách tất yếu, cũng như sự giả tạo và ham thích được kính trọng và sùng bái là những triệu chứng thường xuyên của một lối suy nghĩ và phán đoán kiểu quí tộc.

CÂU HỎI ÔN TẬP VÀ THẢO LUẬN

1. Giải thích tuyên bố của Nietzsche rằng "công bằng tự nhiên dựa trên quan điểm của một sự tự bảo tồn có suy xét" (*Human, All Too Human*, cách ngôn 92).
2. Theo Nietzsche, tại sao cả sự khen ngợi lẫn chê trách đều vô lý?
3. So sánh sự khác biệt giữa "tốt" và "xấu" của đạo đức ông chủ với "thiện" và "ác" của đạo đức nô lệ.
4. Bạn có đồng ý với Nietzsche rằng mọi động lực con người rốt cuộc đều là vị kỷ không?
5. Các đức tính như khiêm tốn, bác ái, và cảm thông có tính chất khẳng định đời sống hay phủ nhận đời sống?

CÁC ĐIỂM TƯƠNG ĐỒNG VÀ TƯƠNG PHẢN

1. Các lý thuyết đạo đức của các nhà tư tưởng Kitô giáo Augustine và Aquinas có phải là các ví dụ về điều mà Nietzsche gọi là "đạo đức nô lệ" không?
2. Đối chiếu lý thuyết về động lực con người của Nietzsche và của Mill.

Chương 24

TẠO RA CHÍNH MÌNH

SARTRE

Jean-Paul Sartre sinh tại Paris, năm 1905. Năm 19 tuổi ông bắt đầu học triết học tại trường Đại học Sư phạm Paris. Sau khi tốt nghiệp năm 1929, ông gia nhập quân đội khoảng hơn một năm. Sau đó ông bắt đầu dạy triết học tại Le Havre. Từ năm 1933-1934 ông nghiên cứu tại Institut Français ở Paris. Sau khi trở về Pháp, ông dạy tại Le Havre và các trường trung học Pháp khác cho tới 1939, là năm ông được gọi nhập ngũ để chiến đấu trong Thế Chiến II. Ông bị quân Đức bắt năm 1940, nhưng trốn thoát năm sau. Sau đó, ông đến Paris, tiếp tục dạy học và tham gia phong trào kháng chiến chống việc Đức quốc xã chiếm đóng Paris. Trong cuộc chiếm đóng của Đức quốc xã, ông viết tác phẩm triết học chính của ông, Hữu Thể và Hư Vô: Một Tiểu Luận về Hữu Thể Học Hiện Tượng Luận. *Khi chiến tranh kết thúc, ông bỏ dạy học và dành hết thời giờ để viết sách. Ông có thiện cảm với chủ nghĩa Mác, và ông từng đi đến nhiều nước có phong trào cộng sản, thường xuyên gặp gỡ các nhà lãnh đạo. Sartre qua đời tại Paris năm 1980; lễ tang ông có 25.000 người tham dự.*

Các tác phẩm lớn của Sartre, ngoài *Being and Nothingness* (1943), còn có *Nausea* (tiểu thuyết, 1938), *The Psychology of Imagination* (1940), *Existentialism Is a Humanism* (1946), *The Ways of Freedom* (tiểu thuyết ba tập, 1945-1949), *Critique of Dialectical Reason* (1960, ông chỉ viết xong tập đầu tiên của tác phẩm dài dự kiến), *The Words* (tiểu sử tự thuật, 1964), và *The Family Idiot* (một tiểu sử Gustave Flaubert ba tập, 1971-1972).

Chủ đề cơ bản của toàn thể triết học Sartre, trong đó có triết học đạo đức của ông, là *tự do*. Sartre nhìn tự do như nét đặc trưng phân biệt con người với mọi thực thể khác trong vũ trụ. "Con người thì tự do, con người là tự do." Vì chúng ta tự do, chúng ta có thể làm mình trở thành loại hữu thể mà chúng ta chọn. Không có một bản tính con người được cho sẵn, không có Thượng Đế nào đã có một kế hoạch là chúng ta sẽ phải thế nào hay chúng ta phải sống ra sao (Sartre là người vô thần). Chính chúng ta quyết định hữu thể của mình, tạo ra bản tính (hay yếu tính) của mình qua các chọn lựa. Đạo đức không phải vấn đề chọn các giá trị "đúng," bởi vì, ngoại trừ tự do, không có giá trị nào khác tồn tại độc lập với các chọn lựa của chúng ta. Chính hành vi chọn lựa của chúng ta tạo cho nó giá trị, làm cho nó thành tốt. Nhiệm vụ đạo đức của chúng ta là nhìn nhận tự do hoàn toàn của mình và sử dụng nó để tạo ra chính mình.

HIỆN HỮU ĐI TRƯỚC YẾU TÍNH

Các nhà triết học thời đại mới nhấn mạnh tính độc đáo của hiện hữu con người và tự do của chúng ta trong việc làm

Jean-Paul Sartre

chính mình thành loại người mà chúng ta chọn thì được gọi là các nhà *hiện sinh*. Triết học Sartre rõ ràng thuộc phạm trù này, và trong tác phẩm *Chủ Nghĩa Hiện Sinh Là Một Chủ Nghĩa Nhân Văn* (gốc là một giáo trình), Sartre giải thích lý thuyết cơ bản của ông và mọi triết học hiện sinh khác: trong trường hợp con người, "hiện hữu đi trước yếu tính."

Hiện hữu là chỉ về sự kiện *rằng* một cái gì tồn tại; *yếu tính* chỉ về *loại* vật đó là gì—bản tính, các đặc tính cốt yếu của nó. Trong hầu hết những sự vật chúng ta gặp, yếu tính đi trước hiện hữu. Sartre nêu ví dụ về con dao xén giấy. Trước khi người thợ chế tạo con dao xén giấy, họ đã có một ý tưởng nó phải như thế nào, phải có các tính chất nào. Yếu tính này của con dao xén giấy vì vậy hiện hữu trong trí khôn người thợ trước khi con dao xén giấy hiện hữu.

Những người tin Thượng Đế coi Thượng Đế như một người thợ tạo dựng nên con người: Thượng Đế có một kế hoạch trong đầu, một tập hợp các nét đặc trưng mà gộp chung lại tạo thành "bản tính con người," và Thượng Đế bắt đầu cho yếu tính này sự hiện hữu. Sartre vạch ra rằng ngay cả một số người vô thần cũng cho rằng yếu tính của con người đi trước hiện hữu của con người. Họ cho rằng mặc dù không có đấng tạo hoá với một khái niệm về bản tính con người trong trí khôn, vẫn có một tập hợp các đặc tính tạo nên bản tính con người—một yếu tính chung được chia sẻ

bởi mọi người thuộc mọi thời đại và mọi văn hoá, bất chấp các khác biệt to lớn của họ.

Sartre chủ trương, rằng nếu thuyết vô thần muốn hợp lý, nó phải gạt bỏ ý tưởng rằng, đối với con người, yếu tính đi trước hiện hữu. Nếu không có Thượng Đế, thì không có ai để xác định một con người phải có các đặc tính gì. Sartre vắn tắt giải thích luận đề cơ bản của triết học hiện sinh của ông như sau:

> *Nói hiện hữu đi trước yếu tính ở đây có nghĩa là gì? Nó có nghĩa là, trước hết, con người hiện hữu, đứng dậy, xuất hiện trong khung cảnh, và chỉ sau đó mới định nghĩa chính mình. Nếu con người, như nhà triết học hiện sinh quan niệm, là không xác định, đó là vì ban đầu nó không là gì cả. Chỉ sau đó nó mới sẽ là một cái gì, và tự nó sẽ làm nó thành cái gì. Như thế, không có bản tính người, vì không có Thượng Đế để quan niệm về nó... . Con người không là gì khác ngoài cái mà tự nó làm thành chính mình. Đó là nguyên tắc thứ nhất của thuyết hiện sinh.*

TRÁCH NHIỆM

Vì chúng ta tự do làm ra chính mình thành loại hữu thể mà chúng ta chọn, chúng ta chịu trách nhiệm hoàn toàn về việc chúng ta là con người nào. Sartre không mấy kiên nhẫn với những người trốn tránh trách nhiệm của họ, bằng cách cho rằng các chọn lựa của họ bị quyết định bởi tính di truyền và môi trường của họ. Thuyết tất định là một thuyết làm người ta thoải mái, vì nó cho chúng ta lý do để bào chữa cho các hành động mà chúng ta ước gì đã không làm. Nếu tôi hành động một cách hèn nhát và trốn chạy một nguy hiểm, tôi có thể nói mình đã không có chọn lựa, mà buộc phải làm như thế, vì các gen di truyền của tôi, các kinh nghiệm thiếu thời của tôi, các giá trị tôi hấp thụ từ bạn bè, v.v... Thuyết hiện sinh bác bỏ loại suy nghĩ này và cho nó là sai lạc và không thành thật. Nếu tôi là người hèn nhát, chính tôi đã làm mình thành kẻ hèn nhát bởi sự kiện tôi đã tự do chọn chạy trốn nguy hiểm; tôi không có ai để đổ lỗi, ngoài chính mình.

> *Một người hèn nhát phải chịu trách nhiệm về sự hèn nhát của mình. Họ là như thế, không phải vì họ có một quả tim, hay buồng phổi, hay bộ não hèn nhát; họ là như thế, không phải vì cấu tạo sinh lý của họ; nhưng họ là như thế, bởi vì chính họ đã làm mình thành kẻ hèn nhát bằng các hành vi của họ. Không có cái gọi là một cấu tạo hèn nhát. Có các cấu tạo thần kinh; có máu xấu. Nhưng người có máu xấu không phải người hèn nhát vì máu xấu, bởi vì cái tạo ra sự hèn nhát là hành vi từ khước hay chiều theo.*

Sartre chủ trương rằng chúng ta luôn luôn có khả năng chọn lựa, bất kể chúng ta ở trong tình huống nào. Nếu có người đe doạ làm hại chúng ta, nếu chúng ta không làm một hành động nào đó, chúng ta có tự do từ chối đòi hỏi của họ và chấp nhận bị hại. Cả khi chúng ta bị nhốt trong tù (như chính Sartre bị Đức quốc xã cầm tù trong Thế Chiến II) và bị kiềm chế thể lý, chúng ta vẫn có tự do để chọn thái độ của mình trong tình huống ấy. Đối với những người nói rằng họ không thể không hành động như thế, bởi vì họ bị lôi kéo bởi đam mê, Sartre trả lời, "Con người chịu trách nhiệm về đam mê của mình."

Trách nhiệm của chúng ta không dừng lại ở bản thân chúng ta. Sartre cho rằng mỗi người chịu trách nhiệm về *mọi* người. Đây là một khẳng định mạnh, và thoạt nghe có vẻ khó chấp nhận. Làm sao tôi có thể chịu trách nhiệm về người khác, nếu họ (giống như tôi) có tự do tạo ra yếu tính của chính họ? Ý tưởng của Sartre ở đây là khi tôi làm một chọn lựa, tôi đưa mình như một mẫu mực cho loài người xem; tôi tạo ra một định nghĩa về bản tính con người, một hình ảnh mà tôi đã quyết định là một con người phải là

thế nào. Tất nhiên, không hề *có* bản tính con người, không hề có định nghĩa "đúng" về bản tính con người. Nhưng chính vì không có sẵn một định nghĩa nên các chọn lựa của tôi có thể tự giới thiệu cho thế giới như là một mẫu mực để noi theo. "Khi tạo ra con người mà chúng ta muốn trở thành, không có một hành động duy nhất nào của chúng ta mà không đồng thời tạo ra một hình ảnh về con người mà chúng ta nghĩ phải trở thành." Sartre nêu ví dụ về việc lập gia đình. Khi tôi quyết định lập gia đình, tôi tuyên bố rằng hôn nhân là một giá trị và sống đời sống hôn nhân là một phần của cái mà một con người nghĩa là gì. Tất nhiên, không phải hôn nhân là một phần của bản tính con người (nhắc lại, không có bản tính con người), nhưng dù sao chọn lựa của tôi là một cố gắng để định nghĩa bản tính con người. Qua chọn lựa của tôi, "tôi đang đưa tất cả nhân loại chứ không phải một mình tôi vào chế độ một vợ một chồng. Vì vậy, tôi chịu trách nhiệm về mình và về mọi người khác."

LO ÂU

Sự nhận thức rằng chúng ta chịu trách nhiệm về mọi con người—rằng chúng ta là những "người làm luật" bảo người ta chọn như chúng ta đã chọn—tạo ra nơi chúng ta cảm giác *lo âu*. Tôi có thể trốn chạy sự lo âu của mình bằng cách nói rằng các "luật" của tôi không quan trọng, vì dù sao người ta sẽ không theo gương tôi, nhưng tận thâm tâm tôi phải xét xem điều gì sẽ xảy ra nếu mọi người *có* theo gương tôi. Sartre giải thích rằng tất cả chúng ta đều có cảm giác khó chịu rằng mọi người hướng mắt nhìn chúng ta khi chúng ta hành động. Chúng ta có thể tìm cách làm ngơ hay chạy trốn sự lo âu của mình, nhưng nó vẫn có đó.

Mọi người phải tự nhủ mình, "Tôi có thực sự là loại người có quyền hành động thế nào, để loài người có thể tự hướng dẫn chính mình bằng các hành động của tôi không?" Và nếu họ không tự nói với mình như thế, họ đang che giấu sự lo âu của họ.

CÔ ĐƠN

Khi chúng ta nhận ra rằng, không có Thượng Đế tạo dựng chúng ta và quyết định trước điều gì là tốt là xấu, chúng ta cảm nghiệm sự *cô đơn*. Chúng ta cô đơn (bị bỏ rơi, bị quên lãng) vì Thượng Đế mà chúng ta đã dựa vào để chỉ dạy chúng ta điều gì là tốt là xấu đã bỏ chúng ta ("Thượng Đế đã chết," theo câu nói bất hủ của Nietzsche). Đã từng có vô số nhà triết học vô thần trước Sartre và các đồng nghiệp hiện sinh vô thần của ông, nhưng họ đều đã vô tình giả thiết rằng các giá trị xã hội truyền thống, như thành thật và tử tế, có thể không hề hấn gì cho dù nền tảng của chúng là Thượng Đế đã bị lấy đi. Các nhà hiện sinh là những người đầu tiên vạch ra sai lầm của giả thiết này và thấy được những hệ luỵ đạo đức của thuyết vô thần. Họ nhìn nhận rằng đời sống sẽ dễ dàng hơn nếu Thượng Đế hiện hữu, nhưng họ nhấn mạnh rằng chúng ta phải đối diện sự kiện gay go rằng chúng ta phải dựa vào chính mình. "Người hiện sinh... nghĩ rằng việc Thượng Đế không hiện hữu là điều rất đáng buồn, bởi vì mọi khả năng tìm ra các giá trị trong bầu trời các ý tưởng biến mất cùng với ngài... Không thấy viết ở đâu rằng Thượng Đế hiện hữu, rằng chúng ta phải thành thật, rằng chúng ta không được nói dối—bởi vì sự kiện là, chúng ta ở trên một bình diện mà ở đó chỉ có con người mà thôi." Chính *chúng ta*, không phải Thượng Đế, là người quyết định điều gì là tốt. Chúng ta không còn an tâm rằng các chọn lựa của chúng ta là đúng, bởi vì chúng ta đang chọn lựa Sự Thiện vốn đã được thiết lập trước bởi quyết định của Thượng Đế; chúng ta không có gì để bám víu vào. Chúng ta phải đối diện với sự kiện nghiêm trọng nhưng đáng sợ là các sự vật không tốt trước khi chúng ta chọn chúng, nhưng *trở thành* tốt *bởi vì* chúng ta chọn chúng.

Tự do là một đặc trưng vinh quang của con người; nó phân biệt chúng ta với mọi vật khác trong vũ trụ và tạo phẩm giá cho chúng ta. Nhưng tự do cũng là một gánh nặng mà chúng ta muốn quẳng đi. Chúng ta thích được bảo điều gì là đúng và sai và được trút khỏi trách nhiệm phải định đoạt các giá trị. Tuy nhiên, không có lối thoát nào khỏi sự tự do đáng sợ của chúng ta. Chúng ta có thể tìm cách trốn tránh bằng việc quyết định không chọn lựa, nhưng cố gắng này là sự chủ bại: Quyết định không chọn lựa tự nó là một chọn lựa. Nếu chúng ta tìm cách tránh trách nhiệm của mình bằng cách quyết định theo lời khuyên của một ai khác, điều này cũng là một chọn lựa mà chúng ta làm. Nói tóm, "con người bị kết án phải tự do."

BÀI ĐỌC
Chủ Nghĩa Hiện Sinh Là một Chủ Nghĩa Nhân Văn
Jean-Paul Sartre

Có hai loại triết gia hiện sinh: một bên là các nhà hiện sinh Kitô giáo, trong đó tôi kể Jaspers và Gabriel Marcel[1], cả hai đều là Công giáo; và bên kia là các nhà hiện sinh vô thần, trong đó tôi kể Heidegger[2], và rồi các nhà hiện sinh Pháp và bản thân tôi. Điểm chung của các nhà triết học hiện sinh là họ nghĩ rằng *hiện hữu đi trước yếu tính*, hay, nếu bạn thích, chủ thể tính là điểm xuất phát.

Như thế có nghĩa là gì? Chúng ta hãy xem một đồ vật nào đó được chế tạo, ví dụ, một quyển sách hay một con dao xén giấy: đây là một đồ vật đã được chế tạo bởi một người thợ lấy ý tưởng từ một khái niệm. Anh ta nghĩ tới khái niệm một con dao xén giấy là gì, và cũng nghĩ tới một phương pháp chế tạo đã biết, là một phần của khái niệm, một cái gì đã trở thành qui trình phổ biến. Như thế con dao xén giấy vừa là một đồ vật được sản xuất theo một cách nào đó, vừa là một đồ vật có một công dụng đặc biệt; và không thể có một người làm ra con dao xén giấy mà không biết nó dùng để làm gì. Vì vậy, chúng ta hãy nói rằng, đối với con dao cắt giấy, yếu tính-nghĩa là tập hợp của cả qui trình sản xuất lẫn các thuộc tính làm cho nó vừa được sản xuất vừa được xác định-đi trước hiện hữu. Như thế, sự hiện diện của con dao xén giấy hay quyển sách ở trước mặt tôi đây được xác định. Do đó, chúng ta có ở đây một quan niệm chuyên môn về thế giới, theo đó có thể nói là sản xuất đi trước hiện hữu.

Khi chúng ta quan niệm Thượng Đế như là Tạo Hoá, chúng ta thường nghĩ về Ngài như một người thợ thủ công thuộc loại siêu. Dù là theo học thuyết của Descartes hay Leibniz[1], chúng ta luôn giả thiết rằng *ý muốn* hầu như theo sau *nhận thức*, hay ít là đi cùng nhận thức, và khi Thượng Đế tạo dựng, Ngài biết đích xác Ngài đang tạo dựng cái gì. Như thế, khái niệm về con người trong trí khôn Thượng Đế cũng giống như khái niệm về con dao xén giấy trong trí khôn người chế tạo nó, và theo một số kỹ thuật và một khái niệm, Thượng Đế tạo ra con người, giống như người thợ thủ công, theo một định nghĩa và một kỹ thuật, làm ra con dao xén giấy. Như thế, cá nhân mỗi người là sự thể hiện của một khái niệm nhất định trong trí khôn Thượng Đế.

Vào thế kỷ XVIII, thuyết vô thần của các *philosophes*[2] gạt bỏ ý tưởng về Thượng Đế, nhưng không phải vì khái niệm yếu tính đi trước hiện hữu. Ở một mức nào đó, ý tưởng này có ở khắp nơi; chúng ta thấy nó trong Diderot, trong Voltaire, và thậm chí trong Kant. Con người có một

(1) *Karl Jaspers (1883-1968) là một triết gia Đức; Marcel (1889-1973) là triết gia Pháp.*
(2) *Martin Heidegger (1889-1976) là một triết gia Đức.*

(1) *Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) là một nhà triết học và toán học Đức.*
(2) Philosophes: *một nhóm triết gia Pháp thế kỷ XVIII.*

bản tính người; bản tính người này, là khái niệm về người, thì có ở mọi người, nghĩa là mỗi người là một ví dụ đặc biệt về một khái niệm phổ quát, *con người*. Trong Kant, kết quả của tính phổ quát này là: con người hoang sơ, con người tự nhiên, cũng như con người tư sản, đều được xác định bởi cùng một định nghĩa và có những tính chất cơ bản giống nhau. Như thế, ở đây cũng thế, yếu tính của con người đi trước sự hiện hữu lịch sử mà chúng thấy trong thiên nhiên.

Thuyết hiện sinh vô thần mà tôi đại diện thì mạch lạc hơn. Nó phát biểu rằng nếu Thượng Đế không hiện hữu, thì ít là có một hữu thể mà ở đó hiện hữu đi trước yếu tính, một hữu thể hiện hữu trước khi nó có thể được định nghĩa bởi một khái niệm nào, và hữu thể này là con người, như Heidegger nói, thực tại con người. Nói hiện hữu đi trước yếu tính ở đây có nghĩa là gì? Nó có nghĩa là, trước hết, con người hiện hữu, đứng dậy, xuất hiện trong khung cảnh, và chỉ sau đó mới định nghĩa chính mình. Nếu con người, như nhà triết học hiện sinh quan niệm, là không xác định, đó là vì ban đầu nó không là gì cả. Chỉ sau đó nó mới sẽ là một cái gì, và tự nó sẽ làm nó thành cái gì. Như thế, không có bản tính người, vì không có Thượng Đế để quan niệm về nó. Không những con người chỉ là cái mà nó quan niệm về mình, nhưng nó cũng chỉ là cái mà nó muốn trở thành sau nỗ lực hướng tới hiện hữu của nó.

Con người không là gì khác ngoài cái mà tự nó làm thành chính mình. Đó là nguyên tắc thứ nhất của thuyết hiện sinh. Nó cũng là cái được gọi là chủ thể tính, là tên gọi được dán vào chúng ta khi chúng ta bị cáo buộc tội gì. Chúng ta muốn nói gì, nếu không phải nói rằng con người có phẩm giá cao hơn một hòn đá hay một cái bàn? Vì chúng ta muốn nói rằng, trước tiên con người hiện hữu, nghĩa là con người trước hết là một hữu thể ném mình tới một tương lai và là hữu thể ý thức về việc hình dung mình là hữu thể trong tương lai. Con người là khởi điểm của một kế hoạch tự ý thức về mình, hơn là một mảng rêu, một mớ rác, hay một cây cải bông; không có gì hiện hữu trước kế hoạch này; không có gì ở trên trời cả. Con người sẽ là cái mà nó dự định trở thành—không phải cái mà nó sẽ *muốn* trở thành, vì với từ "muốn" chúng ta thường hiểu là một quyết định ý thức, nó theo sau cái mà chúng ta đã làm cho mình trở thành. Tôi có thể muốn thuộc về một đảng chính trị, viết một cuốn sách, lập gia đình; nhưng tất cả những điều đó chỉ là sự biểu hiện một chọn lựa có trước và tự nhiên hơn, được gọi là "ý chí." Nhưng nếu hiện hữu thực sự đi trước yếu tính, thì con người có trách nhiệm về việc mình là gì. Như thế bước đầu tiên của thuyết hiện sinh là làm mỗi con người ý thức mình là gì và có trách nhiệm hoàn toàn về hiện hữu của mình. Và khi chúng ta nói rằng một người chịu trách nhiệm về chính mình, chúng ta không chỉ muốn nói người ấy chịu trách nhiệm về cá nhân họ, mà về mọi người.

Từ 'chủ thể tính', một mặt có nghĩa là một cá nhân chọn và làm thành chính mình; và mặt khác, nó có nghĩa là một người không thể vượt qua chủ thể tính của con người. Đặc tính thứ hai này là ý nghĩa cơ bản của thuyết hiện sinh. Khi chúng ta nói con người chọn bản ngã của mình, chúng ta muốn nói rằng, mọi người chúng ta đều làm giống như thế; nhưng chúng ta cũng muốn nói rằng, khi làm sự chọn lựa này, họ cũng chọn lựa mọi người. Thực vậy, khi tạo ra con người như chúng ta muốn, không có một hành vi nào mà không đồng thời không tạo ra một hình ảnh của con người như chúng ta muốn nó phải thế nào. Chọn là thế này hay thế khác, tức là khẳng định đồng thời giá trị của cái chúng ta chọn, vì chúng ta không bao giờ có thể chọn cái xấu. Chúng ta luôn luôn chọn cái tốt, và không có cái

gì tốt đối với chúng ta mà không tốt đối với mọi người.

Mặt khác, nếu hiện hữu đi trước yếu tính, và nếu chúng ta cho rằng chúng ta tồn tại và đồng thời làm thành hình ảnh của mình, thì hình ảnh này có giá trị cho mọi người và cho cả thời đại chúng ta. Như thế trách nhiệm của chúng ta lớn hơn chúng ta tưởng, vì nó bao gồm toàn thể loài người. Ví dụ, nếu tôi là một người lao động và chọn gia nhập công đoàn Kitô giáo thay vì là một người cộng sản, và nếu là một thành viên tôi muốn chứng tỏ rằng điều tốt nhất cho con người là sự nhẫn nhục, rằng vương quốc của con người không ở trần gian này, tôi không chỉ liên quan tới bản thân tôi-tôi muốn chịu nhẫn nhục vì mọi người. Kết quả là, hành động của tôi đã bao gồm toàn thể nhân loại. Lấy một ví dụ có tính cá nhân hơn, nếu tôi muốn lập gia đình, có con; tuy rằng cuộc hôn nhân này chỉ lệ thuộc những hoàn cảnh hay đam mê hay ước muốn của riêng tôi, tôi vẫn bao gồm toàn thể nhân loại trong chế độ hôn nhân một vợ một chồng và không chỉ riêng mình tôi. Vì thế, tôi chịu trách nhiệm về chính mình và về mọi người khác. Tôi đang tạo ra một hình ảnh nào đó về con người theo chọn lựa riêng của tôi. Khi chọn bản thân mình, tôi chọn loài người.

Điều này giúp chúng ta hiểu cái gì là nội dung thực sự của các từ như lo âu, cô đơn, thất vọng. Các từ này nghe có vẻ ghê gớm, nhưng thực ra chúng khá đơn giản.

Trước hết, lo âu là gì? Các nhà hiện sinh nói ngay rằng con người là lo âu. Nghĩa của nó là: Người dấn thân và nhận ra rằng mình không chỉ là người như mình chọn, mà còn là một người làm luật và đồng thời chọn tất cả nhân loại cũng như chính mình, người ấy không thể trốn tránh cảm giác về trách nhiệm hoàn toàn và sâu xa của mình. Tất nhiên, có nhiều người không hề lo âu, nhưng chúng tôi cho rằng họ che giấu nỗi âu lo của mình, họ trốn tránh nó. Chắc chắn nhiều người tin rằng khi họ làm điều gì, bản thân họ không phải những người duy nhất dấn thân và khi có ai nói với họ, "Sẽ ra sao nếu mọi người đều làm như thế?" Họ sẽ nhún vai và trả lời, "Mọi người không làm như thế đâu." Nhưng thực ra người ta luôn luôn phải tự hỏi mình, "Điều gì sẽ xảy ra nếu mọi người đều nhìn sự việc như thế?" Không có cách nào trốn thoát ý tưởng phiền phức này trừ khi người ta thiếu trung thực (*mauvaise foi*). Một người nói dối và chữa lỗi mình bằng cách nói "Không phải mọi người đều làm điều đó" là người có lương tâm áy náy, vì hành vi nói dối ngụ ý rằng, có một giá trị phổ quát được gán cho việc nói dối.

Lo âu là hiển nhiên cả khi nó bị che giấu. Đây là sự lo âu mà Kierkegaard[1] gọi là sự lo âu của Abraham. Bạn biết câu chuyện này: Một thiên thần đã truyền lệnh cho Abraham sát tế con trai ông cho Thượng Đế[2]. Nếu thật là một thiên thần đã đến và nói, "Ngươi là Abraham, ngươi phải sát tế con trai ngươi," thì mọi sự sẽ chẳng có vấn đề gì. Nhưng mỗi người có thể tự hỏi trước tiên, "Có thật là một thiên thần không, và có thật tôi là Abraham không? Tôi có bằng chứng gì?"...

Tôi không được chỉ định như là Abraham, thế nhưng mọi giây mọi phút tôi đều buộc phải làm những hành vi gương mẫu. Đối với mỗi người, mọi điều xảy ra như thể mọi con mắt của nhân loại đều đổ dồn về mình và đang hướng dẫn họ bởi việc mình làm. Và mỗi người phải tự nhủ mình rằng, "Tôi có thật là hạng người có quyền hành động thế nào để cả nhân loại có thể tự hướng dẫn mình bởi các hành động của tôi hay không?" Và nếu người ấy không tự nhủ mình như thế, là họ đang che giấu lo âu của họ.

---

(1) Soren Kierkegaard (1813-1855) là một nhà triết học và thần học Đan Mạch.

(2) Sách Sáng Thế 22:1-14.

Khi chúng ta nói về sự cô đơn, một từ mà Heidegger rất thích, chúng ta chỉ muốn nói rằng Thượng Đế không hiện hữu và chúng ta phải đối diện với mọi hậu quả của điều này... Người hiện sinh nghĩ rằng, việc Thượng Đế không hiện hữu quả là điều đáng lo ngại, bởi vì mọi khả năng tìm ra các giá trị trong một bầu trời ý tưởng đều biến mất cùng với ngài: Không còn có thể có một Sự Thiện *a priori*[1], vì không có một trí khôn vô hạn và hoàn hảo để nghĩ về nó. Không ở đâu thấy viết rằng Sự Thiện tồn tại, rằng chúng ta phải thành thật, rằng chúng ta không được nói dối—bởi vì sự kiện là, chúng ta đang ở trên một bình diện mà chỉ có con người mà thôi. Dostoyvsky nói, "Nếu Thượng Đế không hiện hữu, mọi sự đều được phép." Đó chính là khởi điểm của chủ nghĩa hiện sinh. Thực vậy, mọi sự đều được phép nếu Thượng Đế không hiện hữu, và hậu quả là con người trở thành cô đơn, vì họ không tìm thấy điều gì cả trong lẫn ngoài họ để bám víu vào. Họ không thể bắt đầu chữa lỗi cho chính mình.

Nếu hiện hữu thực sự đi trước yếu tính, thì không có việc trốn tránh giải thích sự việc bằng cách nại tới một bản tính con người cho sẵn và cố định. Nói cách khác, không có tính tất định: Con người thì tự do, con người là tự do. Mặt khác, nếu Thượng Đế không hiện hữu, chúng ta không tìm thấy các giá trị hay lệnh truyền nào để nại vào đó mà biện minh cho các hành vi của mình. Thế nên, trong lãnh vực các giá trị, chúng ta không có sự bào chữa phía sau lưng, cũng không có sự biện minh phía trước mặt. Chúng ta chỉ có một mình, không có sự bào chữa nào.

Đây chính là ý tưởng tôi muốn chuyển đạt khi tôi nói con người bị kết án phải sống tự do: bị kết án vì con người không tạo ra chính mình; nhưng về phương diện khác thì tự do bởi vì một khi bị ném vào thế giới, nó chịu trách nhiệm về mọi việc nó làm. Người hiện sinh không tin vào sức mạnh của đam mê. Họ không bao giờ chấp nhận rằng, một đam mê toàn diện là một dòng thác tàn phá, dẫn một người tới những hành vi nào đó và vì thế là một lý do để chữa lỗi. Họ nghĩ rằng con người chịu trách nhiệm về đam mê của mình...

CÂU HỎI ÔN TẬP VÀ THẢO LUẬN

1. Giải thích quan điểm của Sartre rằng, trong trường hợp con người, "hiện hữu đi trước yếu tính."
2. Theo Sartre, theo nghĩa nào tôi chịu trách nhiệm về mọi con người?
3. Bạn có đồng ý với phát biểu của Dostoyevsky rằng, "Nếu Thượng Đế không hiện hữu, mọi sự đều được phép"?
4. Theo ý kiến của bạn, chúng ta chọn điều gì vì chúng ta nghĩ rằng nó tốt, hay một điều gì là tốt vì chúng ta chọn nó?

(1) a priori: *độc lập với kinh nghiệm và phán đoán cá nhân (=tiên nghiệm).*

Chương 25

LẮNG NGHE TIẾNG NÓI CỦA NỮ GIỚI

Gilligan, Baier

GILLIGAN

Carol Gilligan sinh năm 1936 tại New York City. Bà học tại trường Swarthmore College và tốt nghiệp hạng ưu năm 1958. Rồi bà tiếp tục chương trình cao học ở Radcliffe College, và đậu bằng thạc sĩ năm 1960. Sau đó Gilligan bắt đầu chương trình tiến sĩ về tâm lý học lâm sàng tại Đại học Harvard và hoàn tất năm 1964. Bà xa rời giới hàn lâm trong ít năm, và làm diễn viên múa trong một công ty khiêu vũ và tích cực hoạt động trong các phong trào dân quyền và hoà bình. Bà trở lại Harvard năm 1968, vào giảng dạy bán thời gian trong phân khoa tâm lý. Bà chấp nhận chức vụ giảng dạy trọn giờ năm 1971. Gilligan trở thành Phó Giáo sư năm 1978, Giáo sư năm 1986, và nhận chức danh Patricia Albjerg Graham về các Nghiên cứu giới tính trong giáo dục tại Harvard năm 1997. Bà là một thành viên sáng lập Dự Án Harvard về Tâm Lý Học Phụ Nữ và Sự Phát Triển của Con Gái, và đồng giám đốc của một nhóm nhà hát của phụ nữ Massachussetts. Gilligan được tặng danh hiệu "Người Phụ Nữ của Năm" của tạp chí Ms. *1984, được giải thưởng Grawemayer về Giáo dục năm 1992, và được tạp chí* Time *đưa vào danh sách 25 phụ nữ ảnh hưởng nhất của Mỹ năm 1996.*

Gilligan là tác giả của *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* (1982), đồng tác giả của *Meeting at the Crossroads: Women's Psychology and Girls' Development* (cùng với Lyn Mikel Brown; 1992), và đồng tác giả của *Between Voice and Silence: Women and Girls, Race and Relationship* (cùng với Jill McLean Taylor và Amy M. Sullivan; 1995).

Các lý thuyết đạo đức từng thống trị tư tưởng đạo đức phương Tây—như những lý thuyết được trình bày ở các chương trước—tất cả đều đã được hình thành bởi các tác giả nam. Trong bài viết của Gilligan năm 1977, "Bằng Một Tiếng Nói Khác: Các Khái Niệm của Phụ Nữ về Mình và về Đạo Đức," và trong cuốn sách bà viết năm 1982 để mở rộng các ý tưởng này, *Bằng Một Tiếng Nói Khác: Lý Thuyết Tâm Lý Học và sự Phát Triển Phụ Nữ*, bà lý luận rằng nữ giới nghĩ và nói về đạo đức, bản thân, và các vấn đề liên quan khác với nam giới. Gilligan phê bình lý thuyết tâm lý về sự phát triển đạo đức được đề ra bởi Lawrence Kohlberg (1927-1987), người từng là giáo sư của bà và sau này là đồng nghiệp của bà tại Harvard; bà cho rằng lý thuyết của ông không xét thoả đáng đến kinh nghiệm của nữ giới và các nhận thức và lý tưởng khác biệt của họ về đạo đức và sự trưởng thành. Bà lý luận rằng, các nhà tâm lý học phát triển phải lắng nghe "tiếng nói nữ giới," hiểu nó khác với quan điểm của nam giới thế nào, và nhận ra rằng nó

Carol Gilligan

cũng giá trị như của nam giới. Một lý thuyết thoả đáng về phát triển tâm lý con người phải kết hợp viễn tượng nữ giới vốn bị lãng quên với viễn tượng nam giới vốn thống trị tâm lý học quá lâu. Mặc dù tác phẩm của Gilligan thuộc lãnh vực tâm lý học, nó có những hệ luỵ quan trọng cho triết học đạo đức, vì các khái niệm đạo đức nổi bật trong nghiên cứu của Kohlberg và của nhiều tác giả khác, được hình thành theo các lý thuyết triết học tiêu chuẩn của truyền thống phương Tây, tất cả đều do các tác giả nam đề ra.

LÝ THUYẾT CỦA KOHLBERG VỀ SỰ PHÁT TRIỂN ĐẠO ĐỨC

Kohlberg đã làm một cuộc nghiên cứu thực nghiệm sâu rộng về cách thức người ta quyết định về các vấn đề đạo đức ở các giai đoạn khác nhau của đời sống họ. Xây dựng trên lý thuyết về sự phát triển đạo đức của trẻ em, được trình bày bởi nhà tâm lý học Thuỵ Sĩ Jean Piaget (1896-1980) trong cuốn sách ông viết năm 1932, *Phán Đoán Đạo Đức của Trẻ Em*, Kohlberg giả định rằng khi con người trưởng thành, họ tiến bộ qua các giai đoạn phát triển đạo đức chuyên biệt và có thể xác định được. Ông làm các nghiên cứu theo chiều dọc (các nghiên cứu theo dõi cùng những người qua một thời kỳ nhiều năm) về nam giới, thực hiện các cuộc phỏng vấn, trong đó ông trình bày, nêu cho họ các vấn nạn đạo đức giả thiết và hỏi họ các câu hỏi về chúng. Một trong những ca Kohlberg thích

sử dụng là "Heinz dilemma,"[1] được ông diễn tả như sau:

> *Ở châu Âu, một phụ nữ sắp chết vì một bệnh ung thư đặc biệt. Có một loại thuốc mà các bác sĩ nghĩ là có thể cứu được chị ta. Đó là một dạng chất phóng xạ mà một dược sĩ trong cùng thành phố vừa mới khám phá ra. Loại thuốc này chế rất đắt tiền, nhưng dược sĩ kia còn "chặt dẹp" gấp mười lần chi phí sản xuất. Ông mất 200 USD để mua chất phóng xạ và bán ra một liều thuốc nhỏ với giá 2.000 USD. Chồng của bệnh nhân, Heinz, tìm đến bất kỳ ai anh quen biết để vay tiền, nhưng anh chỉ vay được tổng cộng khoảng 1.000 USD, nghĩa là một nửa số tiền cần để mua thuốc. Anh nói với người dược sĩ rằng vợ anh sắp chết và xin người dược sĩ bán rẻ hơn hay cho anh trả sau. Nhưng người dược sĩ nói "Không, tôi đã khám phá ra thuốc này và tôi đang làm giàu nhờ nó." Heinz thất vọng và chạy vào kho thuốc của người ấy và đánh cắp thuốc về cho vợ. Người chồng này có được làm điều đó không?*

Phân tích các câu trả lời của những người được hỏi về vấn nạn giả thiết này đã dẫn Kohlberg tới kết luận rằng sự phát triển đạo đức của con người tiến triển qua ba bình diện: *tiền qui ước*, chủ yếu mang tính vị kỷ (tập trung vào các nhu cầu và ước muốn cá nhân); *qui ước*, chủ yếu là xã hội (tập trung vào lợi ích của tập thể); và *hậu qui ước*, (dựa trên các nguyên tắc được coi là có giá trị phổ quát). Kohlberg thấy rằng, đa số trẻ em dưới 9 tuổi và nhiều người tội phạm đều ở bình diện tiền qui ước, đa số thanh niên và người lớn ở bình diện qui ước, và một số người lớn đạt tới bình diện hậu qui ước. Kohlberg giải thích ba bình diện này như sau:

> *Thuật ngữ* qui ước *có nghĩa là rập theo và chấp nhận các qui luật và qui ước của xã hội hay quyền bính được mong đợi, chỉ vì đó là các qui luật được mong đợi và qui ước của xã hội. Người ở trong tình trạng* tiền qui ước *chưa đạt tới mức thực sự hiểu biết hay không chấp nhận các qui luật và qui ước của xã hội. Một số người ở tình trạng* hậu qui ước *hiểu và cơ bản chấp nhận các qui luật xã hội, nhưng sự chấp nhận các qui ước xã hội được đựa trên việc phát biểu và chấp nhận các nguyên tắc đạo đức tổng quát phía sau, đưới các qui luật ấy. Các nguyên tắc này, trong một số trường hợp xung đột với các qui tắc xã hội, thì trong trường hợp ấy, người ở bình diện hậu qui ước phán đoán theo nguyên tắc hơn là theo qui ước.*

Kohlberg phân biệt hai giai đoạn ở mỗi bình diện, và giải thích điều gì mà một người ở mỗi giai đoạn đánh giá *là* đúng, và đâu là các lý do họ có để *làm* đúng. Ở Giai đoạn 1 (bình diện tiền qui ước), điều đúng là tránh vi phạm luật, vì sự vi phạm dẫn đến hình phạt; người ta làm đúng để tránh bị phạt. Ở Giai đoạn 2 (tiền qui ước), điều đúng là những gì giúp đem lại lợi ích trực tiếp cho mình hay cho người khác; người ta làm đúng để giúp đem lại lợi ích này. Ở Giai đoạn 3 (qui ước), điều đúng là những gì làm hài lòng người khác và được họ tán thành, đặc biệt bằng việc chu toàn vai trò xã hội mong đợi; người ta làm đúng để cảm thấy giống một người tốt trong con mắt của mình và của người khác. Ở Giai đoạn 4 (qui ước), điều đúng là chu toàn bổn phận mình như mình đã đồng ý làm; người ta làm đúng để giữ xã hội khỏi sụp đổ. Ở Giai đoạn 5 (hậu qui ước), điều đúng là chung chung chấp nhận các giá trị được xã hội đồng ý, nhưng một số giá trị, như quyền sống và quyền tự do, được coi là có giá trị độc lập và ưu tiên nếu nó xung đột với các giá trị xã hội khác; người ta làm đúng để giữ khế ước của mình với xã hội và giữ các giá trị có giá trị độc lập. Ở Giai đoạn 6 (hậu qui ước), điều đúng là tuân theo

(1) dilemma, *tình thế khó xử, tiến thoái lưỡng nan.*

một số nguyên tắc phổ quát về công bằng mà mình đã tự chọn, như nguyên tắc cho rằng mọi người có quyền bình đẳng; người ta làm đúng để thể hiện cam kết của mình với các nguyên tắc này, chúng được coi như một đòi hỏi để là một con người có lý trí. Kohlberg cho rằng sáu giai đoạn này tạo thành một chuỗi liên tục không thay đổi, trong đó mỗi giai đoạn theo sau thì đầy đủ hơn giai đoạn trước nó. Ông cũng cho rằng các giai đoạn này áp dụng cho mọi nền văn hoá và mọi người, nam và nữ.

Gilligan nhận xét rằng, các đức tính đạo đức nổi bật nhất nơi các phụ nữ trưởng thành và họ được khen ngợi vì chúng, đó là các đức tính như nhạy cảm đối với nhu cầu của người khác, cảm thông, và sự quan tâm. Rồi bà vạch ra rằng theo lý thuyết của Kohlberg về sự phát triển đạo đức, các đức tính như thế đặt người phụ nữ ở một bình diện trưởng thành đạo đức khá thấp—bắt đầu ở bình diện hai (Giai đoạn 3).

> *Đây chính là chỗ nghịch lý, vì chính các đức tính vốn được truyền thống định nghĩa là "lòng tốt" của phụ nữ, sự chăm sóc và nhạy cảm đối với nhu cầu của người khác, lại là những nét biểu thị họ là yếu kém trong sự phát triển đạo đức. Việc đưa tình cảm vào các phán đoán của họ, khiến họ không phát triển được một quan niệm đạo đức độc lập hơn và trừu tượng hơn, trong đó sự quan tâm tới người khác bắt nguồn từ các nguyên tắc của sự công bằng [Giai đoạn 5], hơn là từ lòng cảm thông và chăm sóc.*

LẮNG NGHE TIẾNG NÓI PHỤ NỮ

Điều nghịch lý rằng, phụ nữ thường được xếp ở một bình diện phát triển đạo đức thấp trong khung sáu giai đoạn của Kohlberg, đã khiến Gilligan đặt dấu hỏi về giá trị và cơ sở thực nghiệm của khung lý thuyết ấy. Bà biết các nghiên cứu theo chiều dọc của Kohlberg chỉ được làm với nam giới, và bà nghi ngờ rằng việc nghiên cứu với nữ giới có thể dẫn đến những kết quả khác hơn về các giai đoạn phát triển đạo đức. Thế là Gilligan quyết định phỏng vấn các phụ nữ, gồm các nữ sinh viên tại trường Radcliffe College (một trường nữ được sát nhập vào Đại học Harvard năm 1999 để trở thành Radcliffe Institute for Advanced Study ở Harvard), để khám phá các cách hiểu của họ về đạo đức, và lắng nghe "tiếng nói đặc trưng 'nữ giới'."

Bài đọc của chúng ta từ bài viết của Gilligan nhan đề "Bằng Một Tiếng Nói Khác" gồm các đoạn trích từ băng ghi một số cuộc phỏng vấn mà Gilligan đã thực hiện. Các phụ nữ được trích dẫn hiểu đạo đức dưới khía cạnh giúp đỡ người khác, cố gắng tránh làm tổn thương người khác, chu toàn bổn phận mình, theo lương tâm mình, và trung thực với chính mình. Gilligan mô tả quan điểm toàn diện này như là một đạo đức học về bổn phận.

QUYỀN LỢI VÀ TRÁCH NHIỆM

Theo Kohlberg, đạo đức ở bình diện cao nhất của ba bình diện là sự gắn bó với nguyên tắc và chấp nhận các quyền lợi. Thực vậy, ông đặt tên cho bình diện này là "hậu qui ước", chính là vì những người ở bình diện này sẵn sàng đi ngược lại các qui ước xã hội, nếu chúng xung đột với cam kết của họ về các nguyên tắc đạo đức chung và về các quyền lợi áp dụng cho mọi người. Lược đồ của Kohlberg có thể xếp đạo đức trách nhiệm—loại đạo đức được diễn tả bởi những người được Gilligan phỏng vấn—vào bình diện qui ước, vì đạo đức này không coi sự gắn bó với các nguyên tắc và các quyền lợi như là có giá trị đạo đức cao nhất.

Khi một trong số những nữ sinh viên được Gilligan phỏng vấn phát biểu rằng, cách đúng để làm các quyết định là "ý thức bao lâu có thể về những gì đang xảy ra," Gilligan hỏi cô rằng *nguyên tắc* nào phải hướng dẫn việc quyết định đạo

đức của cô, cô trả lời: "Nguyên tắc ấy phải có liên quan tới trách nhiệm—trách nhiệm và sự chăm lo cho bản thân bạn và người khác." Các suy tư của Gilligan về các cuộc phỏng vấn này dẫn bà tới kết luận rằng, đạo đức trách nhiệm *là* sự suy nghĩ dựa trên nguyên tắc, mặc dù thuộc một loại khác với điều mà Kohlberg chấp nhận như là thuộc bình diện phát triển đạo đức cao nhất. Theo Kohlberg, bình diện cao nhất nhấn mạnh các nguyên tắc trừu tượng như các quyền phổ quát của con người; theo Gilligan, đây là một lý tưởng của nam giới mà phụ nữ không đặt làm lý tưởng cho sự thành tựu đạo đức cao nhất. Lối hiểu của phụ nữ về đạo đức cũng có giá trị như lối hiểu của nam giới, và do đó, một lược đồ đầy đủ về sự phát triển đạo đức con người cần phải lắng nghe các tiếng nói của nữ giới cũng như của nam giới.

BÀI ĐỌC
Bằng Một Tiếng Nói Khác
Carol Gilligan

Những người đàn ông từng có các lý thuyết cung cấp nhận thức sâu rộng về sự phát triển [tâm lý con người], đều đã cảm thấy bối rối trong cùng một vấn đề, vấn đề phụ nữ; giới tính của họ vẫn khó nắm bắt hơn, nhận thức của họ về bản thân bị ràng buộc quá nhiều vào các mối quan hệ với người khác, và các vấn nạn đạo đức của họ trói chặt họ trong một kiểu phán đoán dựa rất nhiều vào hoàn cảnh. Giải pháp từng được đề nghị là coi phụ nữ như sự lệch lạc hay khiếm khuyết trong sự phát triển của họ.

Sự kiện có những khái niệm trái ngược nhau về nữ tính và sự trưởng thành được thấy rõ nhất trong các loạt nghiên cứu các mẫu đặc trưng về vai trò giới tính qua các báo cáo của [I. K.] Broverman, Vogel, [D. M.] Broverman, Clarkson, và Rosenkrantz. Các khám phá lặp đi lặp lại của các nghiên cứu này bộc lộ các đặc tính được coi là cần thiết cho sự trưởng thành-khả năng suy nghĩ độc lập, quyết định rõ ràng, và hành động có trách nhiệm-là các đặc tính gắn liền với nam tính, nhưng bị coi là không thích hợp với nữ tính. Các mẫu đặc trưng này gợi ý một sự tách rời tình yêu với công việc, theo đó phụ nữ trổi vượt về các khả năng diễn cảm thích hợp cho tình yêu, trong khi đàn ông trổi vượt về các khả năng hoạt động cần thiết cho công việc. Thế nhưng, nhìn dưới một góc cạnh khác, các mẫu đặc trưng này phản ánh một khái niệm thiếu cân đối về sự trưởng thành, nhấn mạnh sự biệt lập của cá nhân hơn là sự quan hệ với người khác, và đề cao một đời sống hoạt động tự lập hơn là sự tương thuộc của tình yêu và sự quan tâm...

Công trình của Piaget là một đóng góp cách mạng và được coi như một sự xác nhận và hoàn thiện lời khẳng định của Kant rằng người ta tích cực xây dựng nhận thức, thay vì thụ động đón nhận nó. Thời gian, không gian, bản ngã và tha nhân, cũng như các phạm trù của lý thuyết tăng trưởng, tất cả đều phát sinh từ sự trao đổi tích cực giữa cá nhân với thế giới tự nhiên và xã hội, nơi họ sống và cố gắng tìm hiểu ý nghĩa của nó...

Kohlberg (1969), khi khai triển công trình trước kia của Piaget, đã khám phá ra sáu giai đoạn của phán đoán đạo đức, mà ông tuyên bố là tạo thành một chuỗi nối tiếp bất biến, mỗi giai đoạn kế tiếp nhau biểu thị một cấu trúc đầy đủ hơn của vấn đề đạo đức, và đến lượt nó lại cung cấp cơ sở cho giải pháp đúng hơn của nó. Các giai đoạn chia thành ba bình diện, mỗi bình diện biểu trưng một sự mở rộng quan trọng về quan điểm đạo đức từ khái niệm đạo đức vị ngã thông qua xã hội để đến vũ trụ. Với viễn tượng mở rộng này, phát sinh khả năng phán đoán đạo đức tự do xuất phát từ những nhu cầu cá nhân và những qui ước xã hội mà trước đó nó đã bị lẫn lộn và đặt nó trên các nguyên tắc của sự công bằng được ứng dụng một cách phổ quát. Các

nguyên tắc này cung cấp các tiêu chuẩn theo đó các nhu cầu của cá nhân lẫn xã hội có thể được đánh giá một cách không thiên vị. Theo quan điểm Kohlberg, ở những giai đoạn cao nhất của sự phát triển, đạo đức được giải phóng khỏi các áp lực tâm lý và lịch sử, và cá nhân có thể phán đoán không lệ thuộc các nhu cầu đặc thù của mình và các giá trị của những người chung quanh.

Sự nhạy cảm đạo đức của phụ nữ khác với của đàn ông đã được Freud (1925-1961) ghi nhận qua đoạn phát biểu sau đây, mà cho đến nay đã được trích dẫn nhiều:

> *Tôi không thể lẩn tránh khái niệm này (mặc dù tôi ngần ngại diễn tả nó) rằng tiêu chuẩn đạo đức bình thường đối với phụ nữ thì khác với đàn ông. Cái siêu ngã của phụ nữ không bao giờ quá khắt khe, quá vô ngã, quá độc lập với nguồn gốc cảm xúc của nó như được đòi hỏi ở đàn ông. Những nét cá tính mà các nhà phê bình của mọi thời đã nêu lên chống lại phụ nữ-rằng họ tỏ ra ít ý thức về công bằng hơn đàn ông, họ ít sẵn sàng chấp nhận những yêu sách to lớn của đời sống hơn đàn ông, các phán đoán của họ thường bị chi phối bởi các tình cảm yêu hay ghét-tất cả những điều này có thể được cắt nghĩa rất rõ bởi sự biến đổi trong việc đào tạo cái siêu ngã của họ.*

Trong khi sự giải thích của Freud nhấn mạnh vào sự khác biệt giữa sự phát triển của đàn bà và đàn ông xoay quanh sự hình thành và giải quyết vấn đề Oedipus[1], các công trình nghiên cứu của Piaget và Kohlberg cũng cho thấy cùng những nhận xét như thế về bản chất đạo đức nơi phụ nữ. Trong nghiên cứu của ông về các luật của các trò chơi trẻ con, Piaget (1932-1965) quan sát thấy rằng trong các trò chơi của chúng, con gái thường "ít bộc lộ rõ ràng hơn [con trai] về sự đồng ý, và ít quan tâm hơn tới các chi tiết về luật lệ." Ngược với sự quan tâm của con trai về việc đặt ra các qui luật, con gái chọn một thái độ thực dụng hơn, coi "một qui luật là tốt nếu cuộc chơi vui thú." Kết quả là, sánh với con trai, con gái "khoan dung hơn và dễ chấp nhận những đổi mới hơn."

Kohlberg (1971) cũng nhận thấy một khuynh hướng mạnh về quan hệ giữa người với người trong các phán đoán của phụ nữ, khiến họ được coi là điển hình cho giai đoạn thứ ba trong chuỗi phát triển sáu giai đoạn của ông. Ở giai đoạn này, cái tốt được đồng hóa với "những gì làm hài lòng hay giúp ích cho người khác hay được người khác tán thành." Kiểu phán đoán này mang tính chất ước lệ theo các khái niệm chung về điều tốt, nhưng cũng có tính chất tâm lý trong sự quan tâm của nó đối với việc coi ý hướng và các hậu quả là cơ sở để phán đoán về đạo đức của hành động.

Nói rằng phụ nữ chủ yếu thuộc về giai đoạn thứ ba của phán đoán đạo đức là điều không ngạc nhiên, khi chúng ta đọc thấy Broverman và một số tác giả khác (1972) liệt kê mười hai đức tính được coi là thích hợp với phụ nữ, trong đó nổi bật tính khôn khéo, tử tế, để ý đến các tình cảm của người khác, nhu cầu được an toàn, và dễ phát biểu các tình cảm dịu dàng. Thế nhưng nghịch lý lại ở đây, vì chính các nét đặc trưng đã được truyền thống định nghĩa là "tốt" của phụ nữ, sự chăm lo và nhạy cảm trước nhu cầu của người khác, lại là những tính chất làm họ trở thành khiếm khuyết trong sự phát triển đạo đức của họ. Việc họ đổ tình cảm vào các phán đoán của họ khiến họ không thể phát triển một khái niệm đạo đức độc lập và trừu tượng hơn, theo đó sự quan tâm đối với người khác phát xuất

---

(1) Oedipal problem: *theo lý thuyết của Freud, là vấn đề phát sinh từ sự ước ao mà mỗi người chúng ta khi còn bé đều có, đó là giết cha hay mẹ cùng phái tính của mình để loại bỏ đối thủ và "cưới" người cha hay mẹ khác phái với mình. Tên gọi này có xuất xứ trong truyền thuyết Hi Lạp cổ về Oedipus, người giết cha và cưới mẹ mình mà không biết.*

từ các nguyên tắc của sự công bằng, hơn là từ sự cảm thông và quan tâm. Tuy nhiên, Kohlberg ít bi quan hơn Freud trong sự đánh giá của ông, vì ông thấy sự phát triển của phụ nữ như là vươn xa lên trên cấp độ tương quan nhân vị, theo cùng con đường dẫn tới phán đoán độc lập, có nguyên tắc mà ông khám phá trong nghiên cứu của ông về đàn ông, mà từ đó ông đã đi đến kết luận về sáu giai đoạn của ông. Theo quan điểm của Kohlberg, sự phát triển của phụ nữ sẽ vượt qua Giai đoạn Ba khi họ đối diện thách đố phải giải quyết các vấn đề đạo đức, buộc họ nhìn xa hơn các mối quan hệ vốn gắn chặt với kinh nghiệm đạo đức của họ trong quá khứ.

Vậy các phụ nữ nói gì khi được hỏi về việc xây dựng lãnh vực đạo đức; chúng ta xác định nét đặc trưng của tiếng nói "nữ giới" như thế nào? Một nữ sinh viên đại học Radcliffe khi trả lời câu hỏi: "Nếu bạn phải nói bạn hiểu đạo đức đối với bạn có nghĩa là gì, bạn sẽ tóm tắt thế nào?" đã trả lời như sau:

> *Khi nghĩ về từ đạo đức, tôi nghĩ đến các bổn phận. Tôi thường nghĩ về nó như là những xung đột giữa các ước muốn cá nhân và các chuyện xã hội, các suy nghĩ xã hội, hay các ước muốn của bản thân bạn đối lại các ước muốn của một người khác hay những người khác hay bất cứ cái gì. Đạo đức là toàn bộ lãnh vực của việc bạn giải quyết các xung đột này như thế nào. Một người đạo đức là người sẽ quyết định, chẳng hạn bằng cách thường xuyên coi mình như những người bình đẳng, một người đạo đức thực sự sẽ luôn luôn coi người khác như bình đẳng với mình... trong một hoàn cảnh có sự tương tác xã hội, khi cá nhân đi đến chỗ chèn ép nhiều người khác, thì đó là sai trái về đạo đức. Và khi mọi người trở nên tốt hơn thì đó là đúng đạo đức.*

Nhưng khi được hỏi liệu cô có thể nghĩ đến một người mà cô cho là người đạo đức đích thực hay không, cô trả lời, "Vâng, lập tức tôi nghĩ đến ông Albert Schweitzer, vì rõ ràng ông đã hiến đời mình để giúp đỡ người khác." Nghĩa vụ và hi sinh vượt lên trên sự bình đẳng, tạo một sự mâu thuẫn cơ bản trong lối suy nghĩ của cô.

Một sinh viên khác trả lời cho câu hỏi: "Bạn hiểu như thế nào về một điều được gọi là đúng hay sai về đạo đức?" Bằng cách cũng nói trước hết về trách nhiệm và bổn phận:

> *Chính là cái có liên quan đến trách nhiệm, bổn phận, và các giá trị, chủ yếu là các giá trị... trong hoàn cảnh đời sống của tôi, tôi gắn liền đạo đức và các mối quan hệ con người với những gì liên quan đến sự tôn trọng người khác và bản thân tôi. [Tại sao tôn trọng người khác?] Bởi vì họ có một sự ý thức hay những tình cảm có thể bị tổn thương, một nhận thức có thể bị tổn thương.*

Sợi chỉ chung xuyên suốt các phát biểu trên đây là lòng ước muốn không làm tổn thương người khác và niềm hi vọng rằng đạo đức học hệ tại cách giải quyết các mâu thuẫn để không ai bị tổn thương, đây là điều đáng ngạc nhiên bởi vì nó được phát biểu riêng rẽ bởi những người phụ nữ khác nhau và đều được họ coi là những yếu tố chuyên biệt nhất trong câu trả lời của họ cho một câu hỏi tổng quát nhất. Người đạo đức là người giúp đỡ kẻ khác; lòng tốt là phục vụ, đáp ứng bổn phận và trách nhiệm của mình đối với người khác...

Mệnh lệnh đạo đức mà các phụ nữ được phỏng vấn trên đây phát biểu là một mệnh lệnh buộc họ biết chăm lo cho người khác, một trách nhiệm nhận ra và giảm thiểu "sự hỗn loạn thực sự" của thế giới này. Đối với những người đàn ông mà Kohlberg nghiên cứu, mệnh lệnh đạo đức là một mệnh lệnh đòi hỏi họ tôn trọng quyền lợi của người khác và bảo vệ chống lại sự can thiệp vào quyền sống và quyền thể hiện mình. Sự nhấn mạnh của phụ nữ về sự chăm lo cho người khác thoạt đầu mang

tính chất tự phê phán hơn là tự bảo vệ, trong khi đàn ông bắt đầu quan niệm nghĩa vụ đối với người khác một cách tiêu cực, bằng hình thức không can thiệp. Do đó, sự phát triển của cả hai phái, có lẽ bao gồm sự tích hợp các quyền lợi và trách nhiệm qua việc khám phá ra tính bổ sung cho nhau của các quan điểm khác biệt này. Đối với những phụ nữ tôi đã nghiên cứu, sự tích hợp này giữa quyền lợi và trách nhiệm có lẽ xảy ra qua một sự hiểu biết có hệ thống về sự bình đẳng và hỗ tương. Sự hiểu biết này kiềm chế tiềm năng tự huỷ hoại của thứ đạo đức tự phê, bằng cách khẳng định quyền bình đẳng của mọi người cần được chăm sóc.

BAIER

Annette C. Baier sinh năm 1929 tại Queenstown, New Zealand. Bà theo học tại Đại học Otago ở New Zealand, và nhận bằng tốt nghiệp cử nhân tại đây năm 1951, và thạc sĩ năm tiếp theo. Sau đó, bà đến học tại Đại học Oxford, hoàn tất bằng cử nhân triết học năm 1954. Baier dạy học một năm tại Đại học Aberdeen ở Scotland rồi trở về New Zealand, tại đây bà dạy tại Đại học Aukland trong hai năm. Năm 1963, bà nhận một ghế giảng dạy ở Mỹ, tại Đại học Carnegie-Mellon ở Pittsburgh. Mười năm sau bà gia nhập Phân Khoa của Đại học Pittsburgh. Baier là thành viên ban biên tập của một số tạp chí triết học và là người đọc và sửa bản thảo của một số nhà xuất bản đại học. Năm 1992 bà được bổ nhiệm chức Distinguished Service Professor tại Đại học Pittsburgh, và giữ chức vị này cho tới khi nghỉ hưu năm 1995. Sau khi nghỉ hưu, bà về lại New Zealand quê hương bà.

Baier viết nhiều sách trong đó có *Postures of the Mind: Essays on Mind and Morals* (1985), *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise* (1991), *Moral Prejudices: Essays on Ethics* (1994), và *The Commons of the Mind* (1997).

Năm 1985, Baier bắt đầu bài viết "Phụ Nữ Muốn Gì Ở Một Lý Thuyết Đạo Đức?" Bằng lời phát biểu rằng bà được thúc đẩy bởi cuốn sách của Carol Gilligan nhan đề *Bằng Một Tiếng Nói Khác*, để suy tư về những khác biệt giữa công trình về triết học đạo đức do phụ nữ thực hiện và do đàn ông thực hiện. Baier thấy rằng giọng điệu, phương pháp, và các chủ đề chuyên biệt trong các công trình mới đây của các nhà triết học đạo đức nữ khác biệt đáng kể với những gì do các đồng nghiệp nam của họ thực hiện, và các khác biệt này phù hợp với những khám phá của Gilligan về tiếng nói của nữ giới. Bà nói, "Tôi nghe thấy tiếng nói mà Gilligan đã nghe, đã suy tư và biến nó thành triết học." Các nhà triết học đạo đức nữ không xây dựng các lý thuyết tổng thể dựa trên một nguyên tắc duy nhất nào đó (như lợi ích, bổn phận, hay công bằng), cũng không tập trung vào các nghịch lý lô gích có thể có nếu đạo đức học được sánh với một trò chơi mà người ta tìm cách thắng. Đúng hơn, họ xem xét các chủ đề như lòng thương xót, tình yêu, sự trung thực, và các mối quan hệ (với gia đình, bạn bè, người bệnh, loài vật, môi trường, v.v...).

HAI Ý NGHĨA CỦA LÝ THUYẾT ĐẠO ĐỨC HỌC

Để trả lời câu hỏi liệu các nhà triết học đạo đức nữ có quan tâm tới lý thuyết đạo đức hay không, Baier phân biệt hai ý nghĩa của "lý thuyết đạo đức." Theo nghĩa rộng, một lý thuyết đạo đức là "một mô tả có cấu trúc chặt chẽ và khá đầy đủ về đạo đức học là gì và khi nào và tại sao nó đáng được chúng ta chấp nhận và ủng hộ." Một lý thuyết đạo đức theo nghĩa này có thể được xây dựng qua một thời gian bằng một "phương pháp khảm (*mosaic*)" tuần tự làm cho các chủ đề chuyên biệt ăn khớp với nhau để cuối cùng tạo

thành một mô tả đầy đủ về đạo đức học. Vì phụ nữ cũng nghiên cứu các chủ đề chuyện biệt của đạo đức học, có thể nói là họ quan tâm tới và đóng góp cho lý thuyết đạo đức học theo nghĩa rộng này. "Lý thuyết đạo đức" cũng có một nghĩa hẹp: một "phương pháp phác họa rộng," cung cấp một mô tả về một lãnh vực đạo đức khá rộng, dựa trên một nguyên tắc hay khái niệm nòng cốt. Nhấn mạnh ở đây là một hệ thống mạch lạc và toàn diện về đạo đức học hơn là về các vấn đề đạo đức chuyên biệt. Đây là loại triết học đạo đức từng là lãnh vực độc quyền của nam giới. Và Baier tin rằng khái niệm chuyên biệt vốn tạo cơ sở cho các lý thuyết toàn diện quan trọng của thời đại mới là *bổn phận*—ví dụ, bổn phận tìm lợi ích tối đa, làm bổn phận mình, tuân theo một khế ước mặc nhiên với xã hội, hay tuân giữ một số nguyên tắc về công bằng.

Trong khi các nhà triết học nữ không tỏ ra quan tâm tới việc triển khai một lý thuyết đạo đức theo nghĩa hẹp, Baier cho rằng trong thực tế có một khái niệm theo kiểu "phác họa rộng" ẩn bên dưới các yếu tố "đồ khảm" do các triết gia nữ đóng góp: khái niệm *tình yêu*. Một đạo đức học của tình yêu được khai triển một cách hệ thống sẽ rất hấp dẫn đối với các phụ nữ có suy tư, nhưng Baier nhận xét rằng nó có thể bị nam giới cho là không thoả đáng, vì họ thường nhấn mạnh quá nhiều vào khái niệm bổn phận. Điều cần là một lý thuyết đạo đức mới, sẽ kết hợp những điểm tốt nhất của một đạo đức học về tình yêu với một đạo đức học về bổn phận. Baier gợi ý rằng, khái niệm về sự *tin tưởng thích hợp* có thể trở thành cơ sở cho một lý thuyết như thế.

MỘT ĐẠO ĐỨC HỌC VỀ SỰ TIN TƯỞNG

Baier giải thích rằng, sự tin tưởng là một cơ sở đầy triển vọng cho việc tổng hợp tình yêu và bổn phận, vì cả tình yêu lẫn bổn phận đều bao gồm sự tin tưởng. Một mặt, "tình yêu và sự trung thành đòi hỏi sự tin tưởng tối đa theo một cách nào đó, và tính đáng tin tưởng tối đa, và khi tìm hiểu những điều kiện của sự tin tưởng tối đa và sự rủi ro tối đa, chúng ta phải nghĩ về đạo đức học về tình yêu." Mặt khác, "nhận ra một tập hợp các bổn phận là tin tưởng một tập thể con người nào đó để thấm nhuần chúng, đòi hỏi đáp ứng chúng, có thể ra các hình phạt nếu chúng không được đáp ứng, và đó là tin tưởng những con người với quyền cưỡng bức rất ảnh hưởng đối với những người khác." Một đạo đức học của sự tin tưởng, Baier cho thấy, sẽ cần xem xét "phải tin tưởng ai, khi nào, với cái gì, và vì lý do gì."

Trong đạo đức học bổn phận, sự tin tưởng được đặt chủ yếu trên những người có thẩm quyền bắt buộc tôn trọng bổn phận, qua sự đe doạ và áp dụng hình phạt. Điều này quan trọng, nhưng không bao gồm hết toàn thể lãnh vực của sự tin tưởng cốt yếu đối với đạo đức. Một đạo đức của tình yêu sẽ bao gồm sự tin tưởng mà chúng ta đặt nơi những người có "nhiệm vụ nuôi dưỡng và giáo dục các con người để họ có thể đáng tin tưởng bằng nhiều cách khác nhau." Một đạo đức học của sự tin tưởng có thể bao gồm cả hai lãnh vực tin tưởng này, và như thế thoả đáng hơn một đạo đức học chỉ dựa hoàn toàn trên bổn phận hay hoàn toàn trên tình yêu. Tin tưởng cũng giúp tạo sự hợp tác, là điều cốt yếu để đạt các mục đích và lý tưởng của mỗi giới, như đã được Gilligan diễn tả: sự ganh đua và tự khẳng định mình, được nam giới nhấn mạnh; các quan hệ chăm sóc và cá nhân, được nữ giới nhấn mạnh.

BÀI ĐỌC
Phụ Nữ Muốn Gì ở một Lý Thuyết Đạo Đức?
Annette C. Baier

Khi đọc xong *In A Different Voice* của Carol Gilligan, tôi tự hỏi mình câu hỏi đương nhiên của một người đọc các triết gia—đó là, người ta phải mong đợi những sự khác biệt gì trong triết học đạo đức do các phụ nữ làm, giả sử mẫu đại diện phụ nữ của Gilligan, và giả sử phân tích của bà về các thái độ đạo đức và sự phát triển đạo đức của các phụ nữ ấy là đúng? Người ta có nên mong đợi họ làm ra các lý thuyết đạo đức không, và nếu có, là loại lý thuyết đạo đức nào? Các lý thuyết đạo đức của họ sẽ khác với các lý thuyết đạo đức của nam giới thế nào?

Đương nhiên, người ta không cần phải coi đây là một câu hỏi hoàn toàn tiên nghiệm *(a priori)* và có tính giả thiết. Người ta có thể nhìn xem phụ nữ đã có những đóng góp loại nào cho triết học đạo đức. Tôi nghĩ điều này xác nhận những khám phá của Gilligan. Cái người ta tìm thấy *là* giọng điệu và phương pháp hơi khác với loại triết học đạo đức cổ điển do nam giới thực hiện theo vết chân của các nhà triết học đạo đức lớn (tất cả đều là nam). Các lối tổng quát hoá thì vô cùng vội vàng, cẩu thả, nhưng khi tôi nghĩ đến tác phẩm của Philippa Foot về các nhân đức luân lý, của Elizabeth Anscombe về ý hướng và triết học đạo đức hiện đại, các tác phẩm triết học của Iris Murdoch, của Ruth Barcan Marcus về các song đề đạo đức,... và của nhiều tác giả nữ khác nữa, tôi như nghe thấy một tiếng nói khác với tiếng nói của nhà triết học đạo đức cổ điển. Tôi nghe thấy tiếng nói mà Gilligan đã nghe, đã suy tư và làm thành triết học. Điều phụ nữ muốn ở triết học đạo đức là điều họ đang cung cấp. Và theo tôi, điều họ đang cung cấp có vẻ xác nhận các luận đề của Gilligan về phụ nữ...

Phải chăng các phụ nữ có suy tư, khi họ trở thành triết gia, muốn gạt bỏ lý thuyết đạo đức, không muốn dự phần vào việc xây dựng các lý thuyết như thế? Kết luận quá sớm như bây giờ, khi chúng ta mới chỉ có một ít thế hệ triết gia đạo đức nữ, sẽ là một kết luận quá vội vàng. Từ "lý thuyết" có thể dùng theo nghĩa rộng và hẹp, và hiểu theo nghĩa rộng nhất, một lý thuyết đạo đức chỉ đơn giản là một mô tả khá bao quát và mạch lạc về đạo đức là gì, khi nào và tại sao nó đáng để chúng ta chấp nhận và ủng hộ. Theo nghĩa rộng này, một lý thuyết đạo đức là điều khiến cho người ta hoài nghi, hay tin rằng cái nhìn tri thức của chúng ta tất yếu bị lu mờ hay xuyên tạc, khi chúng ta để cho lý thuyết đi quá sâu, trở thành một người chống lý thuyết. Cho dù khẳng định này có phần nào sự thật, người ta vẫn có thể hi vọng một cách hợp lý ở việc xây dựng một sự mô tả toàn diện và mạch lạc bằng phương pháp khảm (*mosaic method*), tập hợp nhiều mảnh công trình nhỏ lại cho tới khi người ta đã xây dựng được một sự mô tả đầy đủ—ví dụ lấy riêng ra từng nhân đức một cho tới khi người ta đã có một sự mô tả đầy đủ hơn kém. Nhưng liệu kiểu bao quát ấy trong triết học đạo đức có cho phép gọi công trình hoàn tất là một lý thuyết đạo đức không?

Phải chăng tính bao quát là một đòi hỏi quá đáng đối với một lý thuyết đạo đức? Các ví dụ kiểu mẫu của các lý thuyết đạo đức—được các tác giả của chúng gọi là các "lý thuyết đạo đức"—được nhận ra không phải nhờ tính bao quát của việc mô tả mạch lạc bên trong, nhưng nhờ *loại* mạch lạc mà nó nhắm tới trên một lãnh vực khá rộng. Phương pháp của họ không phải phương pháp khảm (*mosaic method*), mà là phương pháp phác hoạ đường nét lớn (*broad brushstroke*). Các lý thuyết đạo đức giống như việc thay đổi hình dáng nghệ thuật, là những mái vòm thay vì những bức tường—chúng không được xây dựng bằng cách kiên nhẫn ghép từng viên gạch này đến viên gạch khác. Hiểu lý thuyết theo nghĩa *này*, tức là như một sự mô tả hệ thống khá chặt chẽ về một lãnh

vực khá rộng của đạo đức, với một viên đá chóp nâng đỡ tất cả các viên đá khác, thì theo tôi biết, các nhà triết học đạo đức nữ chưa tạo ra các lý thuyết đạo đức, hay tuyên bố họ đã tạo ra chúng.

... Cái gì có thể là một câu hỏi, nguyên tắc, hay khái niệm trọng tâm thích hợp để xây dựng một lý thuyết đạo đức mà có thể chứa đựng các trực giác đạo đức mà phụ nữ dễ có hơn nam giới, và để trả lời các câu hỏi đạo đức mà phụ nữ quan tâm nhiều hơn là nam giới? Tôi đã từng giả thiết rằng, lý thuyết của phụ nữ sẽ là một đạo đức học về tình yêu, và giả thiết này có vẻ cũng là giả thiết của Gilligan, vì bà đã viết khá dài trong *Bằng Một Tiếng Nói Khác* về những giới hạn của lối hiểu của Freud về tình yêu như phụ nữ biết. Nhưng các lý thuyết gia phụ nữ có lẽ sẽ giống như các lý thuyết gia nam, muốn lý thuyết đạo đức của mình được mọi người chấp nhận, cả nam lẫn nữ. Như mọi lý thuyết tốt, nó cần phải không bỏ qua các phần nhỏ của sự thật trong các lý thuyết trước. Vì vậy, nó phải thích nghi được cả với những trực giác mà nam dễ có hơn nữ, lẫn những trực giác mà nữ dễ có hơn nam... Vì vậy, các lý thuyết gia nữ sẽ cần phải liên kết đạo đức học về tình yêu của họ với điều mà các lý thuyết gia nam vẫn quan tâm, đó là đạo đức học về bổn phận.

Các lý thuyết gia đạo đức có ảnh hưởng lớn thời nay đã coi *bổn phận* như là chìa khoá và là khái niệm cần phải đặt thành vấn đề, và họ hỏi làm thế nào để biện minh rằng về phương diện đạo đức, một người bị ràng buộc hay có bổn phận phải làm một hành vi nào đó. Vì bị ràng buộc, có nghĩa là không tự do, nên khi lấy bổn phận như là tâm điểm của đạo đức, họ đồng thời coi một nhiệm vụ trọng tâm của lý thuyết đạo đức là biện minh cho sự cưỡng bách, ép buộc, hay tìm cách ép buộc ai làm một hành vi nào đó. Khái niệm bổn phận như là sự giới hạn một cách chính đáng sự tự do, là khái niệm đáp ứng được điều mà một khái niệm tốt về lý thuyết cần có—chia nhỏ lãnh vực lớn và đồng thời giữ các lãnh vực nhỏ liên kết với nhau.

Cho rằng các lý thuyết của các triết gia nam về bổn phận cần được bổ sung để có thể có sự toàn vẹn và mạch lạc, và các lý thuyết được giả thiết của các triết gia nữ sẽ cần phải bao gồm cả bổn phận lẫn tình yêu, vậy thì khái niệm nào sẽ đóng vai trò liên kết hai yếu tố này lại với nhau? Tôi thử trả lời bằng khái niệm về sự tin tưởng thích hợp, là khái niệm vốn bị bỏ quên một cách khá kỳ lạ trong lý thuyết đạo đức...

Tình yêu và sự trung thành đòi hỏi một mặt là sự tin tưởng tối đa, mặt khác là tính đáng tin tưởng tối đa, và khi tìm hiểu những điều kiện của sự tin tưởng tối đa và sự rủi ro tối đa, chúng ta phải nghĩ đến đạo đức học về tình yêu. Tôi cũng cho rằng nó cũng bao gồm cả đạo đức học về bổn phận, tuy rằng điều này có thể còn bị tranh cãi. Nhưng tôi cho rằng nó bao gồm bổn phận, vì nhìn nhận một tập hợp các bổn phận tức là đặt sự tin tưởng vào một nhóm người để họ làm cho người khác hiểu biết chúng và bắt buộc thi hành chúng, thậm chí có thể ra hình phạt nếu chúng không được thi hành, và đó là tin tưởng những con người có thẩm quyền bó buộc đặc biệt trên những người khác. Một thẩm quyền bó buộc như thế trên những người khác cần phải được biện minh, và chỉ được biện minh nếu chúng ta có lý do để tin tưởng rằng, những người có quyền ấy sẽ sử dụng nó một cách chính đáng. Vì vấn đề biện minh cho sự bó buộc trở thành vấn đề của sự khôn ngoan trong việc tin tưởng những người có thẩm quyền thực hành nó một cách chính đáng, nên đạo đức về bổn phận được bao gồm trong đạo đức về sự tin tưởng thích hợp.

... Một đạo đức học lấy sự tin tưởng làm vấn đề trọng tâm có thể tỏ ra công

bằng hơn đối với các trực giác của cả các lý thuyết gia đạo đức nam cũng như nữ. Cho dù chúng ta không dễ dàng đồng ý về câu trả lời cho câu hỏi ai phải tin tưởng ai với điều gì, ai phải chấp nhận và ai phải đáp ứng các loại tin tưởng khác nhau, nhưng các câu hỏi này có thể giúp chúng ta cùng nhau suy luận về đạo đức một cách dễ dàng hơn là khi các câu hỏi trọng tâm được giản lược vào các điều mà có lợi thì người ta thích, bất lợi thì người ta sợ.

CÂU HỎI ÔN TẬP VÀ THẢO LUẬN

1. Phê bình chính của Gilligan về lý thuyết các giai đoạn phát triển đạo đức của Kohlberg là gì?
2. Theo Gilligan, các bình luận của các phụ nữ được bà phỏng vấn cho thấy họ hiểu chung chung về đạo đức học thế nào?
3. Giải thích làm thế nào việc Baier đọc các tác phẩm của các triết gia nữ về đạo đức học đã cho bà tin rằng chúng xác nhận các khám phá của Gilligan.
4. Theo Baier, làm thế nào một đạo đức học về sự tin tưởng thích hợp kết hợp được một đạo đức học về tình yêu và một đạo đức học về bổn phận?
5. Theo ý kiến của bạn, có thể có một lý thuyết đạo đức bao gồm các trực giác của cả nam giới lẫn nữ giới, hay các trực giác này quá khác biệt không thể nào hoà hợp được?

Tòa án tối cao Hoa Kì, Washington, D.C.

PHẦN BẢY

TRIẾT HỌC CHÍNH TRỊ VÀ XÃ HỘI

Một người mà không thể sống trong xã hội, hay một người mà không cần sống trong xã hội, vì người ấy tự đủ, thì phải hoặc là một con vật hay là một vị thần... Con người bẩm sinh có một bản năng xã hội, thế nhưng người đầu tiên sáng lập ra nhà nước là vị ân nhân vĩ đại nhất của loài người. Vì một con người, khi hoàn thiện, là con vật tốt nhất, nhưng khi lìa bỏ luật pháp và công lý, nó là con vật xấu xa nhất.

—Aristotle

Một đặc tính cơ bản của đời sống con người là sống trong xã hội. Cả những người ra khỏi xã hội để sống nếp sống ẩn cư cũng cần được người khác chăm sóc trong thời thơ ấu và niên thiếu thì mới sống được—và có lẽ cần lòng quảng đại của người khác để nâng đỡ họ khi họ bắt đầu nếp sống cô độc của mình. Không người nào có thể tự túc hoàn toàn.

Ngành triết học đề cập tới các loại xã hội mà chúng ta làm thành, và các cách thức mà các xã hội này làm và phải hành động, được gọi là *triết học xã hội*. Hình thức của xã hội mà các nhà triết học trong mọi thế kỷ quan tâm nhất là *nhà nước*, một tập thể con người có tổ chức chính trị trong một lãnh thổ đặc biệt dưới sự cai trị của một chính phủ. Ngành triết học xã hội nghiên cứu về nhà nước được gọi là *triết học chính trị*.

Đương nhiên, các vấn đề xã hội và chính trị được nghiên cứu bởi các nhà xã hội học và chính trị học, cũng như bởi các nhà triết học. Sự khác biệt chính là các nhà khoa học xã hội và chính trị tập trung vào cơ cấu và hoạt động của các cơ chế xã hội, trong khi các nhà triết học xã hội và chính trị suy tư về việc biện minh lý thuyết về quyền bính của các cơ chế này, bản chất của công bằng, và phạm vi của tự do và các quyền trong xã hội.

CÁC YẾU TỐ CỦA TRIẾT HỌC CHÍNH TRỊ VÀ XÃ HỘI

Quyền bính của Nhà nước

Một vấn đề trọng tâm của triết học chính trị là nguồn gốc và sự biện minh về quyền bính nhà nước. Tất cả chúng ta được dạy rằng, chúng ta phải vâng phục luật pháp của nhà nước, nhưng tại sao chúng ta có bổn phận phải làm thế? Nhà nước lấy quyền bính từ đâu để bắt chúng ta vâng phục? Một số nhà triết học cho rằng, nhà nước là một phát triển tự nhiên của bản tính con người, và chính quyền có quyền bính bởi vì nó là một cơ chế để giúp các con người cùng nhau làm việc để đạt một đời sống con người đầy đủ hơn. Các nhà triết học khác thì cho rằng, bản tính tự nhiên của con người là sống mà không có chính quyền nào cả, tự do làm bất cứ điều gì mình muốn. Trên quan điểm này, chính quyền là một cơ chế được tạo ra bởi các cá nhân muốn tránh những nguy hiểm của đời sống trong "trạng thái tự nhiên": Các cá nhân quyết định làm một "khế ước xã hội" với nhau—một sự thoả thuận rằng mỗi người sẽ trao một

phần lớn quyền tự do cá nhân cho một thẩm quyền trung tâm, và thẩm quyền này được trao quyền lực để ngăn cản các cá nhân làm hại lẫn nhau. Các lý thuyết khác (không trích trong các bài đọc của chúng ta) cho rằng quyền bính chính trị đến trực tiếp từ Thượng Đế (học thuyết về "thần quyền"), từ quyền thô sơ là thống trị người khác ("lý của kẻ mạnh"), và không có chính quyền nào có quyền bính hợp pháp cả(thuyết vô chính phủ).

Bản chất của Công bằng

Các cá nhân là thành viên của một nhà nước hay một tập thể xã hội nào, thường đồng ý rằng mọi người trong tập thể phải được đối xử công bằng. Nhưng công bằng khó định nghĩa, và một nhiệm vụ chính của triết học chính trị và xã hội là giải thích công bằng hệ tại điều gì. Nếu một xã hội công bằng được định nghĩa như là một xã hội trong đó mọi thành viên nhận được cái thuộc quyền họ, chúng ta vẫn phải xác định cái gì là quyền. Nếu một xã hội công bằng là một xã hội trong đó người ta được đối xử không thiên vị, chúng ta cần phải định nghĩa thế nào là không thiên vị. Nếu công bằng có nghĩa là đối xử với mọi người một cách bình đẳng, chúng ta phải nhìn nhận rằng về nhiều phương diện (ví dụ, trí thông minh, nét dáng thể hình, của cải, và môi trường xã hội) mọi người không bình đẳng. Một số nhà triết học xã hội coi công bằng là bất cứ điều gì mà tập thể *quyết định* là công bằng. Một số cho rằng công bằng hệ tại tuân theo những thủ tục mà tập thể đã thoả thuận trước. Số khác cho rằng có một chuẩn mực công bằng cao hơn và độc lập mà một xã hội phải cố gắng thể hiện.

Hai vấn đề về công bằng được các nhà triết học chính trị và xã hội ngày nay đặc biệt quan tâm là công bằng kinh tế và việc đối xử với phụ nữ và các nhóm thiểu số. Một xã hội mà trong đó một số người rất giàu, trong khi một số khác sống trong cảnh nghèo khổ cùng cực có phải là một xã hội công bằng không? Đàn ông được những ưu đãi và những cơ hội mà đàn bà không được, có phải là công bằng không? Nếu những lối thực hành này là bất công, chúng ta phải tái phân phối của cải thế nào, và chúng ta phải sửa chữa thế nào những bất công dành cho phụ nữ và các nhóm thiểu số trong quá khứ (và thường vẫn còn tồn tại)?

Quyền Tự do và các Quyền lợi

Chức năng của chính quyền là tạo lập sự thịnh vượng cho các thành viên của xã hội. Để đạt lợi ích của toàn thể xã hội, các chính quyền làm ra luật pháp để hướng dẫn và hạn chế các hành động của các cá nhân. Vì các cá nhân sẽ bị cám dỗ theo đuổi lợi ích riêng của mình và gây thiệt hại cho lợi ích chung, các chính quyền thiết lập các hệ thống tư pháp và hình sự để trừng phạt những ai vi phạm luật pháp. Không ai trong xã hội chính trị (trừ một nhà cầm quyền tuyệt đối trong một nhà nước chuyên chế) có quyền tự do hoàn toàn làm bất cứ điều gì mình muốn. Một vấn đề then chốt trong triết học chính trị, là phạm vi mà một chính quyền có thể một cách hợp pháp hạn chế các quyền tự do của cá nhân. Có điều gì trong đời sống của các cá nhân mà chính quyền không được can thiệp vào, cho dù sự can thiệp có thể mang lại lợi ích cho tập thể xã hội không?

Vấn đề quyền tự do liên quan mật thiết với vấn đề quyền lợi cá nhân. Phải chăng tôi có một số quyền mà không thể bị lấy đi dù là để đem lại lợi ích cho xã hội không? Nếu thế, đâu là cơ sở của những quyền này? Chúng có cơ sở trong chính bản tính con người của tôi không? Nếu có, tôi có thể từ bỏ chúng nếu tôi muốn không, hay chúng là các quyền bất khả chuyển nhượng? Hay các quyền của tôi là do xã hội quyết định ban cho tôi một số quyền? Nếu thế, xã hội có thể lấy lại các quyền của tôi mà không có sự ưng thuận của tôi không?

Các thảo luận ngày nay về các quyền lợi đi song song với các thảo luận ngày nay về công bằng. Cũng như công bằng kinh tế và việc đối xử công bằng với phụ nữ và các nhóm thiểu số là các vấn đề trọng tâm hôm nay, thì cũng thế, các đề tài trọng tâm hôm nay cũng là, liệu mọi người trong một xã hội có quyền được chia sẻ ở một mức tối thiểu nào đó các của cải vật chất, và liệu có là hợp pháp để xã hội ban một số quyền đặc biệt cho một số thành viên của mình (ví dụ, nam giới và các thành phần đa số) mà không dành cho những thành viên khác (nữ giới và thành phần thiểu số) không.

ĐẠI Ý CÁC CHƯƠNG

Chương 26. Nhà nước như là tự nhiên

Plato và Aristotle chủ trương rằng nhà nước là một hình thức xã hội tự nhiên của loài người. Plato lý luận trong *Nền Cộng Hoà* rằng nhà nước phát sinh bởi vì con người tự bản tính không thể tự mãn. Họ hợp thành một nhà nước để giúp đỡ nhau sống một đời sống tốt đẹp hơn, và họ thiết lập một giai cấp cai trị để (ít ra như một lý tưởng) đem lại lợi ích cho toàn thể đất nước. Một nước là công bằng khi các thành viên của nước ấy thi hành đúng các chức năng của mình. Aristotle trong *Chính Trị Học* giải thích rằng, con người là con vật xã hội và chính trị, và họ chỉ có thể đạt được đời sống tốt đẹp trong nhà nước, là một xã hội lớn, bao gồm và hướng dẫn mọi xã hội nhỏ hơn.

Chương 27. Nhà nước như là một Khế Ước Xã Hội

Thomas Hobbes và John Locke cho rằng, bản tính tự nhiên của con người là sống không có chính phủ. Xã hội chính trị được tạo ra khi các cá nhân quyết định từ bỏ trạng thái tự nhiên để đi vào một khế ước xã hội. Trong *Leviathan*, Hobbes lý luận rằng, con người tạo ra chính phủ với quyền cưỡng bức như phương tiện để bảo vệ sự sống của họ, vốn thường xuyên bị đe dọa trong trạng thái tự nhiên. Trong quyển *Khảo Luận Thứ Hai về Chính Quyền*, Locke cho rằng các cá nhân làm ra một khế ước xã hội để bảo vệ "mạng sống, tự do, và tài sản" của mình.

Chương 28. Quyền Tự Do của Cá Nhân

Trong khảo luận *Về Tự Do*, John Stuart Mill lý luận rằng, các xã hội phải tôn trọng các quyền tự do cá nhân. Sự diễn tả của cá nhân là điều sống còn đối với xã hội, và xã hội phải để cho các thành viên của mình thể hiện cá tính của họ bằng cách làm mọi điều họ muốn, miễn là hành động của họ không gây thiệt hại cho người khác một cách không chính đáng. Sự cưỡng bức chỉ được biện minh khi cần để bảo vệ những người khác.

Chương 29. Sự Vong Thân trong Chủ nghĩa Tư Bản

Karl Marx giải thích trong *Các Bản Thảo năm 1844 về Kinh Tế và Triết Học* rằng xã hội tư bản, được xây dựng trên sự phân biệt giữa giai cấp lao động và giai cấp chủ nhân của các phương tiện sản xuất, tự bản chất của nó tạo ra trạng thái người lao động bị đẩy ra khỏi sản phẩm do lao động của họ, khỏi qui trình sản xuất, khỏi loài người, và người này với người kia. Ông cho rằng chế độ tư bản sớm muộn sẽ tự huỷ diệt, và được thay thế bằng một xã hội cộng sản không giai cấp, có khả năng giúp chúng ta sống đời sống con người hoàn toàn hơn.

Chương 30. Công Bằng và sự Tin tưởng Xã hội

Chương này trình bày các quan điểm của ba nhà triết học chính trị và xã hội hiện đại Mỹ. Trong *Một Lý Thuyết về Công Bằng*, John Rawls đề nghị một hình thức mới về khế ước xã hội—một lý thuyết thiết lập những nguyên tắc cơ bản để bảo đảm các quyền tự do cơ bản cho mọi người, và để phân phối của cải và các phúc lợi xã hội. Robert Nozick trong *Vô Chính Phủ, Nhà nước, và Không Tưởng*, không chỉ quan tâm đến một khế ước xã hội ban

đầu, mà còn quan tâm đến các nguyên tắc để xác định những của cải nào mà những người sống trong một xã hội đã hiện hữu có quyền được sở hữu một cách công bằng. Virginia Held trong *Quyền Lợi và Của Cải* giải thích rằng xã hội lệ thuộc sự hợp tác của nhân dân trong các nhiệm vụ chung, và sự hợp tác này đòi hỏi sự tin tưởng xã hội.

Chương 31. Phụ Nữ trong Xã Hội

Nữ văn sĩ người Anh, Mary Wollstonecraft, ở thế kỷ XVIII và nữ triết gia Pháp ở thế kỷ XX Simone de Beauvoir mỗi người xem xét trạng thái của phụ nữ trong các thời đại của họ. Wollstonecraft thất vọng trước sự hạ giá nhân phẩm phụ nữ và lý luận trong quyển *Đòi Lại Quyền của Phụ Nữ* rằng giải pháp nằm trong việc cống hiến cho phụ nữ cùng một sự giáo dục như cho nam giới. De Beauvoir trong *Giới Tính Thứ Hai* giải thích việc xã hội phủ nhận chủ quyền của phụ nữ như thế nào, khi định nghĩa phụ nữ chỉ như là cái gì tương phản với đàn ông và dành cho họ một thân phận thấp kém và mơ hồ, dưới cái tên gọi Kẻ Khác.

Chương 26

NHÀ NƯỚC NHƯ LÀ TỰ NHIÊN

Plato, Aristotle

PLATO

Tiểu sử Plato, xem trang 53.

Plato từng quan tâm sâu sắc tới triết học chính trị. Ông muốn giúp làm cho thành phố tự trị Nhã Điển trở nên ổn định và công bằng hơn, và ông tin rằng một trong những cách tốt nhất để làm điều này là giúp giáo dục các nhà chính trị về bản chất đích thực của sự công bằng, sự tốt lành, can đảm, và các đức tính cần thiết khác cho việc cai trị khôn ngoan. Bất luận thế nào, các nhà chính trị sẽ không thể đem lại lợi ích một cách hiệu quả cho xã hội nếu họ không hiểu sự tốt lành là gì. Một mục tiêu hàng đầu của trường học do Plato sáng lập (trường Academia) là cống hiến cho các nhà cai trị tương lai một nền giáo dục dựa trên triết học.

Trong tác phẩm đối thoại nổi tiếng nhất của Plato, *Nền Cộng Hoà*, nhân vật Socrates trình bày quan niệm của mình về một xã hội lý tưởng. Có vẻ chắc chắn triết học được trình bày trong *Nền Cộng Hoà* là triết học của chính Plato, vì đối thoại này được viết trong thời kỳ giữa của Plato, và các nhà nghiên cứu chung chung đều nhất trí rằng các học thuyết trình bày bởi nhân vật Socrates trong các đối thoại thời kỳ giữa là sự khai triển của Plato về các ý tưởng của Socrates, hơn là những lời giảng minh nhiên của Socrates lịch sử.

Nền Cộng Hoà mở đầu bằng việc Socrates xin các bạn của mình định nghĩa công bằng là gì. Sử dụng phương pháp biện chứng (xem Nhập Đề của sách này, trang 8, Socrates nêu lên những khó khăn trong mỗi câu định nghĩa mà các bạn ông đề nghị. Sau đó, Socrates vặn lại một lời tuyên bố của Thrasymachus, một nhà tu từ xuất sắc, rằng bất công thì có lợi cho cá nhân hơn là công bằng. Lý luận của Socrates thắng, nhưng không thực sự thuyết phục Thrasymachus. Bản thân Socrates cũng không hài lòng với lý luận của mình, vì người ta không biết chắc là công bằng có lợi hay không, trừ khi trước đó người ta đã biết công bằng là gì—và cuộc đối thoại đã không cho ra một định nghĩa có thể chấp nhận được về công bằng. Socrates cắt nghĩa trong phần cuối của Quyển I, "Cuộc thảo luận này cho tôi kết quả là tôi không biết gì. Vì nếu tôi không biết công bằng là gì, tôi sẽ khó biết được rằng nó là một nhân đức hay không, hay một người có nó thì hạnh phúc hay bất hạnh."

Trong Quyển II, Socrates bắt đầu định nghĩa công bằng, để ông có thể chứng minh rằng, trong thực tế, nó có lợi cho một người hơn là sự bất công. Vì sự công bằng nơi một cá nhân thì có thể tương tự với sự công bằng trên một phạm vi lớn hơn, và vì cái gì lớn hơn thì dễ thấy hơn cái nhỏ hơn, nên Socrates đề nghị bắt đầu xem xét công bằng là gì trong thành phố tự trị này (*polis*). (Tại Hi Lạp cổ, một *polis* là một nước độc

lập nhỏ bằng một thành phố; vì thế từ này có thể dịch là "thành phố," "nước," hay "nước-thành phố"; trong tiếng Việt cũng có thể dịch theo nghĩa là "nước tự trị." *Polis* (=thành phố) cũng là gốc của từ *political* trong tiếng Anh (=chính trị). Một khi Socrates biết công bằng trong nước là gì, ông sẽ sử dụng sự hiểu biết này để hướng dẫn công việc tìm kiếm của mình về ý nghĩa của công bằng đối với linh hồn của một cá nhân. Sau khi khám phá công bằng là gì trong một linh hồn, ông sẽ có thể tìm hiểu câu hỏi ban đầu là, công bằng hay bất công có lợi hơn cho một cá nhân.

Công bằng là một đức tính tốt, vì vậy sẽ dễ nhận ra nó trong một nước hoàn toàn tốt, hơn là trong một nước đã phần nào bị sa sút. Vì Socrates không biết một nước nào hiện là nước hoàn toàn tốt, nên ông quyết định xây dựng một nước hoàn toàn tốt theo lý tưởng rồi sau đó xác định xem công bằng nằm ở đâu trong nhà nước lý tưởng này. Trong khi xây dựng nhà nước lý tưởng này, ông trình bày hai học thuyết cơ bản của triết học chính trị của ông: nhà nước phát sinh như một sự đáp ứng các nhu cầu tự nhiên của con người, và nhà nước lý tưởng thể hiện bốn nhân đức cơ bản là khôn ngoan, can đảm, tiết độ, và công bằng. Bài đọc của chúng ta trích từ Quyển II, III, và IV của *Nền Cộng Hoà* tập trung vào hai chủ đề này. Trong các bài trích này, Socrates nói chuyện với Adeimantus và Glaucon, hai nhân vật mà Plato đặt tên theo tên hai anh của ông. Ở đây cũng như trong mười quyển của tác phẩm *Nền Cộng Hoà*, Socrates là người kể chuyện.

NGUỒN GỐC CỦA NHÀ NƯỚC

Socrates lý luận rằng, xã hội chính trị trước tiên phát sinh vì con người cần lẫn nhau. Con người có bản tính xã hội và cần lẫn nhau để thực hiện các nhu cầu cơ bản của con người.

> Socrates: *Tôi nói, một nhà nước theo tôi quan niệm phát sinh từ những nhu cầu của loài người. Không ai là tự đủ, nhưng mọi người chúng ta đều có nhiều nhu cầu. Có thể tưởng tượng ra một nguồn gốc nào khác của nhà nước không?*

Adeimantus: Không thể có.

> Socrates: *Vậy, vì chúng ta có nhiều nhu cầu và cần có nhiều người để cung cấp các nhu cầu ấy, người thì cần một người giúp cho mục đích này, người khác thì cần cho một mục đích khác. Và khi các người hợp tác và giúp đỡ này qui tụ lại một nơi, thì tập thể các người sống ở đó được gọi là một nước.*

Các nhu cầu cơ bản của con người để sinh tồn là lương thực, quần áo, và chỗ ở. Do đó, nhà nước đầu tiên sẽ gồm nhiều cá nhân kết hợp với nhau để cung cấp các nhu cầu này (Plato mở rộng phạm trù về quần áo để bao gồm hai năng khiếu: dệt vải và đóng giày). Cái lợi của việc tạo ra một xã hội là các cá nhân có thể chuyên môn hoá trong lãnh vực mà họ có tài năng nhất. Các thành viên của xã hội đầu tiên này sẽ có lương thực, quần áo, và chỗ ở tốt hơn và dồi dào hơn nếu một người chỉ chuyên làm nông, người khác chuyên dệt vải, người khác nữa chuyên đóng giày, và một người khác nữa chuyên làm thợ mộc, hơn là mỗi người dành một phần tư thời giờ của mình cho mỗi công việc. Khi nhà nước phát triển, nó sẽ tăng thêm nhu cầu và do đó đòi hỏi thêm các thành viên với nhiều nghề chuyên môn hơn—người chăn nuôi gia súc, người làm cày cuốc và các dụng cụ khác, v.v...

Lý thuyết của Socrates về nguồn gốc tự nhiên của nhà nước tương phản hẳn với lý thuyết về khế ước mà Glaucon đã mô tả ở phần trước trong Quyển II. Theo lý thuyết về khế ước, trước khi bắt đầu có xã hội, không có công bằng hay bất công, đúng hay sai; người ta chỉ bóc lột lẫn nhau bao nhiêu có thể, mà không có

thẩm quyền dân sự nào để ngăn cản hay trừng phạt họ. Người ta nhận ra rằng, nhìn chung, họ sẽ sống tốt hơn nếu họ từ bỏ việc tự do bóc lột người khác, với điều kiện những người khác cũng từ bỏ việc tự do bóc lột *họ*. Thế là họ cùng nhau thoả thuận không làm hại lẫn nhau, và gọi việc giữ thoả thuận là "công bằng," vi phạm thoả thuận là "bất công." Lý thuyết về khế ước nhìn xã hội như nghịch với các ước muốn tự nhiên của con người là bóc lột người khác vì lợi ích riêng mình. Xã hội được lập ra như một sự thoả hiệp "giữa cái tốt nhất, đó là làm điều bất công mà không bị trừng phạt, và cái tệ nhất, đó là chịu sự bất công mà không có khả năng trả đũa; như một điểm ở giữa hai cực, nó được chấp nhận không phải vì là một điều tốt, mà vì là một điều ít xấu hơn." Trên lý thuyết của Socrates, xã hội không phải một điều ít xấu hơn, mà là một điều tốt: Con người hợp chung thành một nước không phải để tránh bị bóc lột bởi người khác, nhưng để giúp nhau cung cấp những nhu cầu của đời sống. Theo Socrates, nhà nước phát sinh từ bản tính tự nhiên của con người và thể hiện bản tính ấy; theo lý thuyết khế ước, nhà nước là nghịch với bản tính con người và phát sinh từ sự thất vọng...

Tới Quyển III của *Nền Cộng Hoà*, nhà nước đã trở nên khá rộng lớn khiến nó cần một nhóm công dân để điều hành công việc bên trong và bên ngoài. Socrates gọi những người cai trị này là những người bảo vệ "theo nghĩa đầy đủ nhất," để phân biệt họ với binh lính là những người bảo vệ theo nghĩa rộng hơn. Socrates đề nghị rằng từ nay nên gọi binh lính là những người "hỗ trợ," vì vai trò của họ là hỗ trợ các nhà cai trị thực thi nhiệm vụ của họ trong việc duy trì và phát huy sự thịnh vượng của nhà nước.

Như vậy nhà nước lý tưởng (tuy không hoàn toàn lý tưởng đối với Socrates, vì nó gồm cả sự xa hoa) có ba giai cấp: các người thợ, các người hỗ trợ, và các người cai trị. Các người thợ là giai cấp thấp nhất; họ có trí thông minh và nền giáo dục cơ bản và cung cấp các nhu cầu đời sống cho nhà nước. Các người hỗ trợ ở giai cấp cao hơn vì họ thông minh hơn và có nền giáo dục cao hơn, và vì họ giúp các người cai trị thể hiện các kế hoạch tạo sự thịnh vượng bên trong và bên ngoài đất nước. Các người cai trị là giai cấp cao nhất vì họ thông minh nhất và có giáo dục tốt nhất, hiểu rõ điều gì ích lợi cho nhà nước xét như một tập thể và phát huy lợi ích này một cách không ích kỷ.

BỐN NHÂN ĐỨC

Vì nhà nước mà Socrates xây dựng trong trí tưởng tượng của ông (trừ sự xa hoa) là một nhà nước lý tưởng, nó "hoàn toàn tốt." Theo quan điểm Socrates, tốt hoàn toàn là bao gồm bốn nhân đức cơ bản—khôn ngoan, can đảm, tiết độ, và công bằng. Quan tâm hàng đầu của Socrates ở đây là về nhân đức công bằng trong nhà nước, nhưng vì công bằng đặc biệt khó nhận ra, nên ông quyết định tìm hiểu trước ba nhân đức kia trong nhà nước; rồi công bằng sẽ là chiều kích còn lại của sự tốt lành. Ông liên kết ba nhân đức này, và sau đó là công bằng, với ba giai cấp trong nhà nước lý tưởng...

Ở phần sau trong *Nền Cộng Hoà* (không trích dẫn trong bài đọc của chúng ta), Socrates sử dụng các khám phá của ông về các nhân đức trong nhà nước để giúp ông tìm ra các nhân đức của linh hồn. Ông giả định ba phần của linh hồn tương ứng với ba giai cấp của nhà nước: Lý trí, tinh thần (cảm xúc), và thèm muốn thì giống như người cai trị, người hỗ trợ, và người thợ. Sự khôn ngoan trong linh hồn tìm kiếm sự thiện của cá nhân toàn diện, và thuộc về lý trí; can đảm trong linh hồn duy trì sự tin tưởng của nó về điều gì phải sợ và điều gì không phải sợ, và thuộc về tinh thần; tiết độ trong linh hồn là sự thoả thuận rằng lý trí cai trị, còn

tinh thần và thèm muốn bị cai trị, và thuộc về cả ba phần của linh hồn; công bằng trong linh hồn hệ tại việc mỗi phần chu toàn phận sự riêng của mình—lý trí cai trị, tinh thần giúp lý trí thực hiện kế hoạch, và thèm muốn giúp giữ thân xác sống và khoẻ mạnh. Lúc này Socrates đã có thể trả lời cho câu hỏi thúc đẩy toàn thể cuộc thảo luận về nhà nước và linh hồn. Công bằng thì có lợi cho cá nhân hơn sự bất công, vì linh hồn hoạt động tốt và mạnh khoẻ thì tốt hơn là hoạt động kém và yếu đuối. Mọi người đều đồng ý rằng sức khoẻ thân xác thì đáng ước muốn vì chính nó. Vì linh hồn đáng giá hơn thân xác, nên sức khoẻ trong linh hồn lại càng tốt hơn và đáng ao ước hơn.

BÀI ĐỌC
Nền Cộng Hoà
Plato

QUYỂN II

[Tôi[1] nói với Adeimantus:]... Công bằng, chủ đề của cuộc tìm kiếm của chúng ta, như anh biết, đôi khi được coi là nhân đức của một cá nhân, và đôi khi được coi là nhân đức của một nước.

Đúng, anh [Adeimantus] đáp.

Và một nước có lớn hơn một cá nhân không?

Lớn hơn.

Vậy trong cái lớn hơn, lượng công bằng thường cũng lớn hơn và dễ nhận ra hơn. Vì vậy, tôi đề nghị chúng ta tìm hiểu bản chất của công bằng và bất công, trước tiên như chúng xuất hiện trong nhà nước, rồi sau đó trong cá nhân—đi từ cái lớn hơn đến cái nhỏ hơn rồi sau đó so sánh chúng với nhau.

Một đề nghị tuyệt vời, anh nói.

Và nếu chúng ta tưởng tượng ra nhà nước trong quá trình được tạo thành, chúng ta cũng sẽ thấy công bằng và bất công trong quá trình được tạo thành.

Đồng ý.

Khi nhà nước được hoàn thành, có thể hi vọng chúng ta sẽ dễ khám phá ra đối tượng việc tra cứu của chúng ta hơn.

Đúng, dễ hơn nhiều.

Nhưng chúng ta có cần xây dựng thử một nhà nước không? Tôi hỏi. Vì tôi nghĩ làm điều này là một nhiệm vụ rất nghiêm trọng đấy. Vì vậy anh hãy suy nghĩ.

Tôi suy nghĩ rồi, Adeimantus nói, và tôi rất muốn ông bắt đầu.

Tôi nói, một nhà nước theo tôi quan niệm phát sinh từ những nhu cầu của loài người. Không ai là tự đủ, nhưng tất cả chúng ta đều có nhiều nhu cầu. Có thể tưởng tượng ra một nguồn gốc khác của nhà nước không?

Không thể có.

Vậy, vì chúng ta có nhiều nhu cầu và cần có nhiều người để cung cấp các nhu cầu ấy, người thì cần một người giúp cho mục đích này, người khác cần cho một mục đích khác. Và khi các người hợp tác và giúp đỡ này tập hợp lại một nơi, thì tập thể các người sống ở đó được gọi là một nước.

Đúng, anh nói.

Và họ trao đổi với nhau. Một người cho và người kia nhận, với ý tưởng rằng sự trao đổi này đem lại lợi ích cho họ.

Rất đúng.

Vậy, tôi nói, chúng ta hãy bắt đầu xây dựng một nhà nước trên lý thuyết. Nhưng tạo hoá thực sự là nhu cầu, là mẹ của mọi phát minh.

Tất nhiên, anh trả lời.

Vậy các nhu cầu thứ nhất và lớn nhất là lương thực, là điều kiện để sống và tồn tại.

Chắc chắn.

Nhu cầu thứ hai là chỗ ở, và thứ ba là quần áo và những điều giống thế.

---

(1) Tôi=Socrates. Trong bài này. Socrates đóng vai người kể.

Đúng.

Và bây giờ chúng ta hãy xem thành phố chúng ta sẽ có khả năng cung cấp yêu cầu to lớn này thế nào. Chúng ta có thể giả thiết một người thì trồng trọt, người khác xây nhà, và một người khác nữa dệt vải. Chúng ta có thể thêm một người đóng giày, hay có thể một người khác nữa cung cấp các nhu cầu thân xác chúng ta không?

Chắc chắn rồi.

Nhà nước đơn giản nhất phải gồm bốn hay năm người.

Rõ.

Và họ sẽ tiến hành thế nào? Phải chăng mỗi người sẽ mang kết quả lao động của mình vào một kho chung—ví dụ, cá nhân người làm nông sản xuất cho bốn người và lao động một thời gian dài gấp bốn lần để đủ cung cấp lương thực cho mình và cho những người khác sao? Hay phải chăng họ sẽ không phải lo gì cho những người khác và không sản xuất gì cho họ, nhưng chỉ cung cấp cho bản thân mình với một phần tư thời gian lao động, và trong ba phần tư thời gian còn lại họ sẽ dành để xây nhà hay may áo hay đóng một đôi giày cho mình—vì không có sự hợp tác với những người khác, họ phải tự cung cấp cho mình mọi nhu cầu của mình?

Adeimantus nghĩ rằng họ phải nhắm chỉ sản xuất lương thực thôi, chứ không sản xuất mọi thứ.

Đó có thể là cách tốt nhất, tôi trả lời. Và khi tôi nghe anh nói điều này, tôi nhớ lại rằng chúng ta không ai giống ai: Có những khác biệt tự nhiên giữa chúng ta, khiến mỗi người thích hợp với một nghề khác nhau.

Rất đúng.

Và công việc sẽ được làm tốt hơn khi một người lao động có nhiều công việc, hay khi họ chỉ có một mà thôi?

Khi họ chỉ có một.

Hơn nữa, chắc chắn rằng công việc sẽ bị hỏng khi không làm đúng lúc.

Chắc chắn.

Vì công việc không thể chờ cho tới khi người làm việc có thời giờ rảnh rỗi; nhưng họ phải coi nó là quan tâm thứ nhất chứ không phải một công việc phụ thuộc.

Họ phải như vậy.

Và nếu thế, chúng ta phải kết luận rằng mọi sự được sản xuất dồi dào hơn và dễ dàng hơn và có chất lượng tốt hơn khi một người làm một việc hợp với mình và làm đúng lúc, để lại các việc khác cho những người khác.

Chắc chắn.

Vậy là cần có hơn bốn công dân. Vì người nhà nông sẽ không làm cày cuốc hay các nông cụ khác cho mình, nếu họ muốn làm được điều gì tốt. Và người thợ xây cũng sẽ không chế ra các dụng cụ của mình; họ cũng cần nhiều dụng cụ. Và tương tự như thế đối với thợ dệt vải và đóng giày.

Đúng.

Vậy, thợ mộc, thợ rèn, và nhiều người thợ khác sẽ là thành phần tham dự trong nhà nước nhỏ bé của chúng ta, lúc này đã bắt đầu lớn dần.

Đúng.

Nhưng cả khi chúng ta thêm vào những người chăn bò, chăn cừu, và những người chăn các loại gia súc khác nữa, để người nhà nông có bò cày ruộng, người thợ xây và nhà nông có bò kéo xe, và thợ giày và thợ dệt có lông và da cừu—thì nhà nước của chúng ta vẫn chưa lớn lắm.

Đúng vậy...

Vậy thì, sự công bằng và sự bất công nằm ở chỗ nào, và chúng phát sinh ở phần nào trong nhà nước ấy?

Có thể trong việc đối xử của các công dân với nhau. Tôi không thể tưởng tượng các điều đó có thể tìm thấy ở đâu khác.

Tôi dám quả quyết rằng gợi ý của anh rất đúng, tôi nói. Chúng ta nên mở rộng thêm, chứ không thu hẹp việc tìm tòi của chúng ta...

QUYỂN IV

... Tôi nói với Adeimantus: Nhưng giữa tất cả những điều này, công bằng nằm ở đâu? Hỡi con của Aristotle, hãy cho tôi hay nó nằm ở đâu. Bây giờ thành phố chúng ta đã có thể ở được, hãy đốt đèn và tìm kiếm. Hãy nhờ anh Glaucon và Polemarchus và các bạn anh giúp, và hãy cho chúng tôi thấy chúng ta có thể tìm thấy công bằng ở đâu trong thành phố, và có thể tìm thấy bất công ở đâu.

Vô nghĩa, Glaucon nói. Ông đã chẳng hứa tự ông tìm kiếm hay sao, khi ông nói rằng theo ông, không giúp sự công bằng trong nhu cầu của nó sẽ là vô đạo sao?

Tôi không phủ nhận đã nói như thế. Anh nhắc tôi như vậy là đúng, tôi sẽ giữ lời. Nhưng anh phải giúp.

Chúng tôi sẽ giúp, anh trả lời.

Được, vậy tôi hi vọng tìm ra câu trả lời thế này: tôi muốn bắt đầu bằng giả thiết rằng nhà nước của chúng ta nếu được xếp đặt trật tự sẽ hoàn toàn tốt.

Rất chắc chắn.

Và vì nó hoàn toàn tốt, nó sẽ là khôn ngoan, can đảm, tiết độ, và công bằng.

Cũng rất rõ.

Và bất cứ đức tính nào trong những đức tính này được tìm thấy trong nhà nước, đức tính không tìm thấy sẽ là đức tính còn lại.

Rất hay.

Nếu có bốn điều, và chúng ta đang đi tìm một trong bốn điều ấy, bất kể nó ở đâu, thì điều được tìm thấy có thể được chúng ta biết đầu tiên, và sẽ không còn khó khăn gì nữa. Hay chúng ta có thể biết ba điều kia trước, rồi điều thứ tư sẽ rõ ràng là điều còn lại.

Rất đúng, anh nói.

Và tìm kiếm các nhân đức cũng theo cách ấy chứ, bởi vì chúng cũng có bốn.

Rõ.

Nhân đức đầu tiên được tìm thấy trong nhà nước là sự khôn ngoan... nhà nước mà chúng ta đã mô tả được nói là khôn ngoan... Thế còn sự hiểu biết về điều này, nó được tìm thấy ở đâu? Tôi hỏi.

Nó là sự hiểu biết của những người bảo vệ, anh trả lời...

Không có khó khăn gì khi tìm bản chất của sự can đảm, và cái đức tính mà tôi gọi là can đảm được thấy ở đâu?

Ông muốn nói gì?

Tại sao, tôi nói, mọi người khi gọi một nước là can đảm hay nhát gan, đều nghĩ về bộ phận chiến đấu và ra mặt trận vì nhà nước?

Không ai sẽ nghĩ đến bất kỳ bộ phận nào khác, anh trả lời.

Số công dân còn lại có thể là can đảm hay nhát gan, nhưng lòng can đảm hay nhát gan của họ sẽ không có ảnh hưởng gì khiến cho thành phố trở thành can đảm hay nhát gan.

Chắc chắn là không.

Thành phố sẽ là can đảm nhờ một bộ phận của nó duy trì trong mọi hoàn cảnh niềm tin đó về điều gì phải sợ và điều gì không phải sợ, trong đó nhà làm luật của chúng ta đã giáo dục họ; và đó là cái mà anh gọi là lòng can đảm.

Tôi muốn nghe ông nhắc lại điều này lần nữa, vì tôi không hoàn toàn hiểu rõ ý ông.

Tôi muốn nói can đảm là một loại gìn giữ.

Gìn giữ gì?

Gìn giữ niềm tin về điều gì phải sợ, chúng là gì và bản chất của chúng là gì, mà luật ghi khắc nhờ việc giáo dục; và khi nói "trong mọi hoàn cảnh," tôi muốn nói rằng trong sung sướng hay trong đau khổ, hay dưới ảnh hưởng của ước muốn hay sự sợ hãi, một người giữ gìn được niềm tin này chứ không để mất nó.

Còn lại hai nhân đức phải tìm kiếm trong nhà nước—trước hết là tiết độ rồi đến công bằng.

Rất đúng.

Chúng ta có thể tìm thấy công bằng mà không biết về tiết độ không?...

Tôi nghĩ là không. Vậy chúng ta hãy xét về tiết độ trước.

Được, tôi nói, tôi sẽ làm điều này. Như lúc này tôi có thể thấy, nhân đức tiết độ có bản chất hài hoà và hoà hợp hơn các nhân đức trước mà chúng ta đã thảo luận.

Như thế nào? Anh hỏi.

Đức tiết độ, tôi đáp, là sự xếp đặt trật tự và kiểm soát một số thú vui và ước muốn...

Đúng thế.

Tôi tin rằng trong linh hồn con người có một nguyên lý tốt và một nguyên lý xấu. Khi nguyên tắc tốt kiểm soát được nguyên tắc xấu, người ta gọi người đó là chủ của bản thân mình—và đó là một lời khen... Các thú vui, ước muốn, và đau khổ đa dạng và phức tạp thường được thấy nơi trẻ con, phụ nữ và các đầy tớ, và nơi những người được gọi là những người tự do ở giai cấp thấp nhất và đông nhất.

Chắc chắn.

Nhưng các ước muốn đơn giản và chừng mực mà tuân theo lý trí, và dưới sự hướng dẫn của tinh thần và ý kiến đúng, thì chỉ thấy nơi một số người—những người có thân thế tốt nhất và được giáo dục tốt nhất.

Rất đúng.

Như anh có thể thấy, cả số đông lẫn số ít đều có chỗ trong nhà nước chúng ta; và các ước muốn thấp của số đông bị kiềm chế bởi các ước muốn nhân đức và sự khôn ngoan của số ít.

Tôi thấy điều đó, anh nói.

Vậy nếu có một thành phố nào có thể được mô tả như làm chủ các thú vui và ước muốn của mình, và làm chủ chính mình, thì nhà nước của chúng ta có thể được xác nhận là như thế.

Chắc chắn, anh trả lời.

Nó có thể cũng được gọi là tiết độ, và vì cùng những lý do như thế không?

Có...

Như vậy, tôi nói, chúng ta có thể nói đã tìm ra ba trong số bốn nhân đức trong nhà nước chúng ta. Đức tính còn lại làm cho một nhà nước nhân đức phải là nhân đức công bằng, chỉ cần chúng ta biết nó là gì.

Kết luận này là tất nhiên.

Vậy, anh Glaucon, đã đến lúc chúng ta, giống như những người thợ săn, chúng ta phải đi quanh rừng rậm và nhìn kỹ, để cho công bằng không thể thoát khỏi cặp mắt chúng ta. Vì chắc chắn nó có mặt ở đâu đó trong nước này... Anh có còn nhớ nguyên tắc đầu tiên chúng ta đã thiết lập làm nền tảng cho nhà nước—đó là một người phải thực hành duy một điều mà thôi, điều mà bản tính họ thích hợp nhất, đúng không? Công bằng chính là nguyên tắc này, hay một phần của nó.

Vâng, chúng ta vẫn thường nói một người chỉ nên làm một việc mà thôi.

Hơn nữa, chúng ta đã khẳng định rằng công bằng nghĩa là làm công việc của mình, chứ không phải làm đủ mọi việc. Chúng ta đã nói đi nói lại như thế, và nhiều người khác cũng đã nói y hệt chúng ta.

Vâng, chúng ta đã nói như thế. Vậy thì làm công việc của mình một cách nào đó có thể được coi là công bằng... Giả sử một thợ mộc làm công việc của thợ đóng giày, hay một thợ đóng giày làm công việc của thợ mộc. Và giả sử họ trao đổi với nhau các dụng cụ hay bổn phận, hay giả sử cùng một người làm công việc của cả hai người—hay bất cứ sự thay đổi nào khác. Anh có nghĩ điều đó sẽ gây thiệt hại lớn nào cho nhà nước không?

Không lớn.

Nhưng khi thợ đóng giày hay một người nào khác mà thiên nhiên đã chỉ định làm một người buôn bán, khi bắt đầu kiêu ngạo vì của cải, sức mạnh, có nhiều người theo, hay có những lợi thế

khác, họ muốn ép mình đi vào giai cấp chiến binh; hay một chiến binh muốn ép mình vào giai cấp nhà làm luật và người bảo vệ, mà họ không thích hợp, và người này lấy các dụng cụ hay bổn phận của người kia; hay khi một người đồng thời vừa là lái buôn, nhà làm luật, và là chiến binh—thì tôi nghĩ anh sẽ đồng ý với tôi rằng, sự trao đổi và lẫn lộn này là sự huỷ diệt nhà nước.

Hoàn toàn đúng.

Vậy, tôi nói, thấy rằng có ba giai cấp khác nhau, bất cứ sự lẫn lộn giữa một giai cấp này với một giai cấp khác, hay sự trao đổi của giai cấp này với giai cấp khác, thì đều gây thiệt hại lớn nhất cho nhà nước và có thể được gọi một cách thích đáng là làm xấu.

Chính xác.

Và anh sẽ gọi mức độ làm xấu lớn nhất cho thành phố mình là bất công chứ?

Chắc chắn.

Vậy đó là bất công. Ngược lại, khi người buôn bán, người hỗ trợ, và người bảo vệ, mỗi người làm công việc của mình, thì đó là công bằng, và sẽ làm cho thành phố công bằng.

Tôi nhất trí với ông.

ARISTOTLE

Tiểu sử Aristotle, xem trang 519.

Triết học chính trị của Aristotle, giống như triết học đạo đức của ông, đặt nền trên khái niệm sự thiện như một mục đích. Ông mở đầu tác phẩm *Đạo Đức Học Nicomachus* (như ta đã thấy ở chương 18) với phát biểu rằng mọi hành động đều nhằm một lợi ích nào đó, và ông mở đầu tác phẩm *Chính Trị* bằng lời tuyên bố, "Mọi quốc gia là một loại cộng đồng, và mọi cộng đồng được thiết lập là nhằm một lợi ích nào đó; bởi vì loài người luôn luôn hành động nhằm đạt được điều mà họ nghĩ là tốt." Khoa học đạo đức nghiên cứu về sự thiện của cá nhân, trong khi khoa học chính trị nghiên cứu về sự thiện của cộng đồng—chính xác hơn, sự thiện của một loại cộng đồng đặc thù, nhà nước (*polis*). Aristotle giải thích rằng có nhiều loại cộng đồng, nhưng nhà nước là "cộng đồng cao nhất và... bao gồm mọi cộng đồng khác." Chính trị, vì là khoa học về *polis*, nhắm tới lợi ích con người toàn diện hơn các khoa học khác. Như vậy Aristotle trong *Đạo Đức Học Nicomachus* mô tả chính trị như là "khoa học thẩm quyền nhất" vì nó hướng dẫn mọi khoa học khác, là các khoa học kém thẩm quyền hơn, tới lợi ích cao nhất của con người. Ông giải thích rằng trong khi lợi ích của một cá nhân hay lợi ích của một cộng đồng đặc thù là một điều tốt, lợi ích của nhà nước thì "lớn hơn và hoàn hảo hơn," "cao quí hơn và thần thánh hơn."

Giống như Plato đã làm trong *Nền Cộng Hoà*, Aristotle trong *Chính Trị Học* đề cập tới một phạm vi bao quát nhiều đề tài. Bài đọc của chúng ta trích từ Quyển I và III trình bày quan điểm của Aristotle về nguồn gốc của nhà nước và mục đích của nhà nước.

NGUỒN GỐC CỦA NHÀ NƯỚC

Theo nguyên tắc của ông rằng "Ai xem xét các sự việc như thế trong sự phát triển và nguồn gốc ban đầu của chúng, dù là một nhà nước hay bất cứ vật gì, đều sẽ đạt tới một cái nhìn rõ ràng về chúng," Aristotle giải thích rằng hai cộng đồng loài người đầu tiên là sự kết hợp nam và nữ và sự kết hợp của người cai trị tự nhiên và người nô lệ tự nhiên. Về loại cộng đồng thứ hai, Aristotle cho rằng một số người vì sự thông minh của họ, được thiên nhiên định cho họ cai trị, và một số người vì khả năng thể chất của họ (và thiếu khả năng tinh thần) được thiên nhiên đặt định cho họ thực hiện những kế hoạch của các người cai trị. (Tuy chủ trương "chế độ nô lệ tự nhiên" của

Aristotle là điều rất xúc phạm đối với chúng ta hai mươi bốn thế kỷ sau ông, ít ra Aristotle đã bác bỏ việc thực hành cổ xưa là bắt các dân tộc bị chinh phục phải làm nô lệ). Hai cộng đồng đầu tiên làm phát sinh một loại thứ ba, gia đình, mà Aristotle định nghĩa là "sự liên hiệp bởi thiên nhiên để cung cấp các nhu cầu hằng ngày của con người." Khi một nhóm gia đình hợp lại, họ trở thành một làng. Nhà nước bắt đầu thành hình khi các làng hợp lại với nhau để cung cấp các nhu cầu cơ bản của họ để sinh tồn. Nhà nước trong bản chất đầy đủ của nó phát sinh khi tập thể các làng không chỉ để có thể sống, mà để sống *tốt*.

Giải thích này về nguồn gốc nhà nước, Aristotle lý luận, chứng tỏ nhà nước là tự nhiên. Các hình thức sơ khởi của cộng đồng con người là tự nhiên bởi vì "một bản năng xã hội [bản năng hướng tới *koinonia*, cộng đồng] được thiên nhiên gieo trồng nơi mọi người." Các cộng đồng sơ khởi này cơ bản hướng tới việc tự thể hiện mình trong cộng đồng, không chỉ cung cấp đời sống, mà cung cấp đời sống tốt—tức là, cộng đồng tự đủ, nhà nước.

> *Vì vậy, rõ ràng nhà nước* [polis] *là một tạo vật của tự nhiên, và con người tự bản tính là một con vật chính trị* [politikon, *"liên quan tới một* polis]. *Người nào tự bản tính chứ không phải do ngẫu nhiên mà không ở trong một nhà nước, người ấy hoặc là một người xấu hay một siêu nhân.*

Aristotle tiếp tục giải thích rằng bất cứ ai "không có khả năng sống trong xã hội [*koinonia*, cộng đồng], hay không có nhu cầu vì họ tự đủ cho chính mình, người ấy phải hoặc là một con thú hay một vị thần."

MỤC ĐÍCH CỦA NHÀ NƯỚC

Như ta đã thấy, chính trị là khoa học cao nhất về lợi ích của con người, bởi vì nó bao gồm và hướng dẫn mọi khoa học khác nhắm tới lợi ích của con người theo một cách chuyên biệt. Tất cả các khoa học khác đều nhằm bảo tồn hay phát huy một số khía cạnh của đời sống, nhưng chính trị nhắm tới đời sống tốt lành theo nghĩa toàn diện nhất. "Một nhà nước tồn tại vì sự sống *tốt*, chứ không chỉ vì sự sống thuần tuý. Nếu đối tượng chỉ là sự sống thuần tuý, thì các nô lệ và các thú vật cũng có thể làm thành một nhà nước—nhưng chúng không thể, vì chúng không được chia sẻ hạnh phúc hay một đời sống chọn lựa tự do." Các cộng đồng ở một bình diện thấp hơn nhà nước, mỗi cộng đồng cung cấp một phần lợi ích con người, nhưng chúng không tự đủ vì chúng không cung cấp tất cả lợi ích. Nhà nước *là* tự đủ, vì nó bao gồm mọi loại cộng đồng thấp hơn và các mục đích của chúng, và nó kết hợp các cộng đồng và mục đích này thành một cộng đồng đầy đủ, có mục tiêu rộng lớn là đời sống tốt. Tóm lại, mục đích của nhà nước là kết hợp "các gia đình và làng xóm vào một đời sống hoàn hảo và tự đủ—và đó là cái mà chúng ta gọi là một đời sống hạnh phúc và xứng đáng."

BÀI ĐỌC

Đạo Đức Học Nicomachus[1]

Aristotle

QUYỂN I

Chương 1

Mọi quốc gia là một loại cộng đồng, và mọi cộng đồng được thiết lập là nhằm một lợi ích nào đó; bởi vì loài người luôn luôn hành động nhằm đạt được điều mà họ nghĩ là tốt. Nhưng, nếu mọi cộng đồng đều nhắm tới một lợi ích nào đó, thì quốc gia hay cộng đồng chính trị, là cộng đồng cao nhất, và bao gồm mọi cộng đồng khác, cũng nhắm tới lợi ích cao nhất, và ở một mức độ rộng lớn hơn mọi loại cộng đồng khác.

---

(1) Nicomachus *là tên con trai Aristote. Ông đã lấy tên này đặt cho tác phẩm đạo đức học của ông.*

Vậy mà có một ý kiến sai lạc cho rằng nhà chính trị, ông vua, gia trưởng, và ông chủ đều giống nhau, và họ không khác nhau về loại, chỉ khác về số lượng người thuộc quyền họ. Ví dụ, người cai trị ít người thì gọi là ông chủ; nhiều hơn thì gọi là gia trưởng; nhiều hơn nữa thì gọi là nhà chính trị hay vua, như thể không có sự khác biệt giữa một gia đình lớn và một nhà nước nhỏ. Sự khác biệt giữa ông vua và nhà chính trị là ở chỗ này: khi việc cai trị là do cá nhân, người cai trị được gọi là vua; khi, theo các nguyên tắc của khoa học chính trị, người dân cai trị và bị trị luân phiên, thì gọi là nhà chính trị.

Nhưng tất cả đều sai lầm; vì các guồng máy cai trị khác nhau về loại, như những ai từng xem xét vấn đề này theo phương pháp mà chúng tôi theo cho tới giờ. Như trong các lãnh vực khoa học khác, thì trong khoa chính trị cũng thế, những cái phức tạp phải được phân nhỏ thành các yếu tố đơn giản hay các phần nhỏ nhất của một tổng thể. Vì vậy, chúng ta phải nhìn vào các yếu tố cấu thành quốc gia, để có thể thấy chúng khác nhau ở chỗ nào, và để xem có thể rút ra được những cách phân biệt khoa học giữa các hình thức cai trị khác nhau hay không.

Chương 2

Ai xem xét các sự việc như thế trong sự phát triển và nguồn gốc ban đầu của chúng, dù là một nhà nước hay bất cứ vật gì, đều sẽ đạt tới một cái nhìn rõ ràng về chúng. Trước hết (1) phải có một sự kết hợp của những người không thể tồn tại mà không có người kia; ví dụ, nam và nữ, để có sự nối dòng; và đây là một sự kết hợp được hình thành không phải do một mục đích cố ý, nhưng vì giống như các động vật và cây cỏ, loài người có một ước muốn tự nhiên để lại sau mình hình ảnh của chính mình. Và (2) phải có một sự kết hợp giữa người cai trị và thần dân, để cả hai có thể tồn tại. Vì người nào có thể nhìn thấy trước bằng trí khôn mình thì tự bản chất là chủ và chúa; và người nào có thể lao động bằng thân xác mình thì là một thần dân, và tự bản chất là một nô lệ; vì vậy chủ và nô lệ có cùng một mối quan tâm. Thế nhưng, thiên nhiên đã phân biệt giữa phụ nữ và nô lệ. Nó không keo kiệt giống như người thợ rèn làm ra con dao Delphe với nhiều công dụng; còn nó làm ra mỗi vật với chỉ một công dụng, và dụng cụ được làm hoàn hảo nhất khi nó được làm chỉ để dùng vào một việc chứ không cho nhiều việc. Nhưng giữa những người man di không có sự phân biệt giữa phụ nữ và nô lệ, vì giữa họ không có người cai trị tự nhiên: họ là một cộng đồng các nô lệ, nam và nữ. Bởi đó các thi sĩ nói,—

> *Điều thích hợp là người Hi Lạp phải cai trị người man di*[1];

vì họ nghĩ man di và nô lệ tự bản chất chỉ là một.

Từ hai mối quan hệ này giữa nam và nữ, chủ và nô lệ, trước tiên phát sinh gia đình, và Hesiod có lý khi ông nói,—

> *Lần đầu tiên có mái nhà, bà vợ và con bò cày ruộng*[2],

vì con bò là nô lệ của người nghèo. *Gia đình* là sự liên kết của tự nhiên để cung cấp cho con người các nhu cầu hằng ngày, và các thành viên của gia đình được Charondas[3] gọi là 'bạn bè của tủ quần áo' và Epimenides[4] người Creta gọi là 'bạn bè của tủ thức ăn.' Nhưng khi nhiều gia đình kết hợp lại, và sự liên kết này nhắm vào một cái gì khác hơn là miếng cơm manh áo hằng ngày, lúc ấy *làng xã* phát sinh. Và hình thức tự nhiên nhất của làng xã là một bộ tộc, gồm các con và cháu, được nói là 'bú cùng một dòng

---

(1) Euripides, Iphigeneia in Aulis, dòng 1400. Euripides (khoảng 484-406 tr. C.N.) là một nhà biên kịch Hi Lạp.

(2) Hesiod, Works and Days, dòng 405. Hesiod (khoảng 700 tr. C.N.) là một thi sĩ Hi Lạp.

(3) Charondas (thế kỷ 6 trước C.N.) là một nhà làm luật ở Catana, Sicily.

(4) Epimenides (khoảng 550 tr. C.N.) là một người giảng đạo và tiên tri từ đảo Creta.

sữa.' Và đây là lý do tại sao các nước Hi Lạp ban đầu được cai trị bởi các ông vua; vì người Hi Lạp đã có chế độ cai trị quân chủ trước khi họ hợp thành nước, như những người man di bây giờ vẫn còn như thế. Mỗi bộ tộc được cai trị bởi người lớn tuổi nhất, và vì thế trong các bộ tộc gia đình, hình thức cai trị bởi vua trổi vượt vì họ có chung một dòng máu. Như Homer nói (về những người Cyclopes:)—

'Ai nấy ra luật cho vợ con họ.'

Bởi vì họ sống rải rác, giống như những người thời xưa. Cho nên người ta nói rằng các Thần có một vua, bởi vì chính họ hoặc đang hoặc đã sống vào thời xưa dưới sự cai trị của một ông vua. Vì họ không chỉ tưởng tượng ra hình dáng của các Thần, mà cả các cách sống của các thần mà họ cho là giống cách sống của họ.

Khi nhiều làng được kết hợp thành một cộng đồng duy nhất, đủ hoàn hảo và rộng lớn để có thể gần như tự lập, thì nhà nước xuất hiện, bắt đầu với những nhu cầu tối thiểu của đời sống, và tiếp tục tồn tại để có một đời sống tốt đẹp hơn. Và vì vậy, nếu các hình thức xã hội ban đầu là tự nhiên, thì nhà nước cũng thế, vì nhà nước là mục tiêu của các hình thức xã hội ban đầu, và bản chất hoàn hảo chính là mục tiêu. Vì một vật là gì khi nó phát triển đầy đủ, thì ta gọi nó là bản chất, dù chúng ta nói về một người, một con ngựa, hay một gia đình. Ngoài ra, nguyên nhân cuối cùng và mục đích của một vật là cái tốt nhất, và đạt tới sự tự lập là mục tiêu và là điều tốt nhất.

Vì thế, hiển nhiên nhà nước là một sự sáng tạo của tự nhiên, và con người tự bản chất là một sinh vật chính trị. Và người nào tự bản chất chứ không phải ngẫu nhiên mà không có nhà nước, thì người đó hoặc là một người xấu, hoặc là một siêu nhân; nó giống như kẻ

'Vô bộ tộc, vô luật pháp, vô gia đình,'

là kẻ bị Homer tố giác là kẻ cầu bơ cầu bất, yêu thích chiến tranh; có thể ví nó với một quân cờ không được bảo vệ trên bàn cờ tướng.

Vậy lý do tại sao con người là một sinh vật chính trị hơn một con ong hay các đoàn vật khác là điều dễ hiểu. Như chúng ta thường nói, thiên nhiên không làm ra điều gì vô ích, và người là sinh vật duy nhất được thiên nhiên phú bẩm khả năng tiếng nói. Và trong khi một âm thanh thuần tuý chỉ là dấu hiệu để chỉ sự vui thích hay đau đớn, và vì thế các loại vật cũng có (vì bản chất của chúng đạt tới mức độ nhận thức được sự vui sướng và đau đớn và có khả năng truyền đạt lẫn cho nhau, nhưng không xa hơn nữa), thì khả năng tiếng nói là nhằm để phân biệt cái thích hợp với cái không thích hợp, cái đúng với cái không đúng. Và nét đặc trưng của con người là chỉ một mình nó có ý thức về thiện và ác, công bằng và bất công, và sự liên kết các sinh vật có ý thức này tạo thành một gia đình và một quốc gia.

Như thế rõ ràng tự bản chất quốc gia cao hơn gia đình và cá nhân, vì toàn thể thì tất nhiên cao hơn thành phần; ví dụ, nếu toàn thân thể bị tiêu huỷ, thì sẽ không còn tay hay chân, trừ khi chúng ta hiểu những từ này theo hai nghĩa, như khi người ta có thể nói đến một bàn tay bằng đá. Nhưng các sự vật được định nghĩa bằng hoạt động và khả năng của chúng; và chúng ta không thể nói rằng chúng vẫn là một khi chúng không còn là một nữa, mà chúng chỉ còn giữ lại cái tên mà thôi. Nói rằng quốc gia là một sự sáng tạo tự nhiên và ở trên cá nhân, được chứng minh bởi việc cá nhân khi cô lập thì không thể tự túc; vì thế cá nhân giống như một thành phần trong tương quan với toàn thể. Nhưng người nào không thể sống trong xã hội hay không cần sống trong xã hội vì họ có thể tự túc, người ấy hoặc phải là một sinh vật hay một thần linh; họ không phải thành phần của một quốc gia.

Mọi người được thiên nhiên phú bẩm một bản năng xã hội, nhưng người sáng

lập ra nhà nước đầu tiên là người có công lớn nhất. Bởi vì con người khi hoàn hảo thì là sinh vật tốt nhất, nhưng khi tách rời khỏi luật pháp và công lý, nó là con vật tồi tệ nhất; bởi vì sự bất công có vũ trang thì nguy hiểm hơn, và con người khi sinh ra đã được trang bị những khí giới của trí thông minh và các phẩm chất đạo đức là những điều mà họ có thể sử dụng cho những mục đích tệ hại nhất. Bởi thế nếu họ không có nhân đức, họ là người xấu xa nhất, và tham lam, dầy dục vọng nhất. Nhưng công lý là dây ràng buộc con người trong các quốc gia, và việc điều hành công lý, nghĩa là xác định điều gì là công bằng, là nguyên tắc của trật tự trong xã hội chính trị...

QUYỂN III

Chương 9

... Nhà nước tồn tại là để có một đời sống *tốt*, chứ không phải chỉ để có sự sống: nếu đối tượng chỉ là sự sống, các nô lệ và loài dã thú cũng có thể tạo thành một quốc gia, nhưng chúng không thể, bởi vì chúng không được chia sẻ hạnh phúc hay một đời sống có chọn lựa tự do. Nhà nước tồn tại cũng không phải để có sự liên minh và bảo đảm chống lại bất công, cũng không phải vì sự trao đổi hay giao thương với nhau; vì nếu thế thì những người Tyrrhênê, người Carthage và tất cả những dân có các hiệp ước thương mại với nhau cũng là những công dân của một quốc gia. Thực ra, những người này có các thoả ước về nhập khẩu, và các cam kết song phương là không gây thiệt hại cho nhau, và các điều khoản liên minh bằng chữ viết. Nhưng họ không có các cơ quan tư pháp chung cho các bên ký kết khế ước để bắt buộc việc tuân thủ các cam kết; mỗi nước có các cơ quan tư pháp riêng của nước mình. Và một nước cũng không lo cho các công dân của một nước khác phải sống như thế nào, hay trông chừng để những người có chân trong khế ước không làm xấu hay phạm tội, mà chỉ trông chừng để họ không gây bất công lẫn cho nhau. Ngược lại, những người chăm lo việc cai trị tốt thì để ý đến (vấn đề lớn hơn là) nhân đức và tật xấu trong các quốc gia. Từ đó có thể suy ra rằng một nhà nước xứng với tên gọi phải chăm lo nghiêm túc đến nhân đức: bởi vì (nếu không có mục đích đạo đức này) cộng đồng sẽ chỉ còn là một liên minh chỉ khác biệt về nơi chốn với các liên minh mà các thành viên sống riêng rẽ nhau; và luật pháp chỉ là một qui ước, một bảo đảm lẫn cho nhau về sự công bằng, như nhà ngụy biện Lycophron nói, chứ không có quyền lực thực sự để tạo ra các công dân tốt và công bằng.

Vì vậy, rõ ràng một nhà nước không chỉ đơn thuần là một xã hội có một chỗ chung và được thiết lập để ngăn ngừa các hành vi tội ác đối với nhau và để trao đổi [hàng hoá]. Đây là những điều kiện cần phải có để nhà nước tồn tại, nhưng tất cả chúng hợp lại cũng không tạo thành một nhà nước, là một cộng đồng sống tốt của các gia đình và nhóm gia đình, vì một đời sống hoàn bị và tự đủ. Một cộng đồng như thế chỉ có thể được thiết lập giữa những con người cùng sống tại một nơi và kết hôn với nhau. Vì thế, có các mối liên kết gia đình, anh em, các cuộc tế lễ và các cuộc giải trí xã hội phát sinh trong các thành phố... Mục đích của nhà nước là một đời sống tốt, và các sinh hoạt trên đây là để đạt mục đích ấy. Nhà nước là sự kết hợp các gia đình và làng xóm vào một đời sống hoàn hảo và tự đủ—và đó là cái mà chúng ta gọi là một đời sống hạnh phúc và xứng đáng."

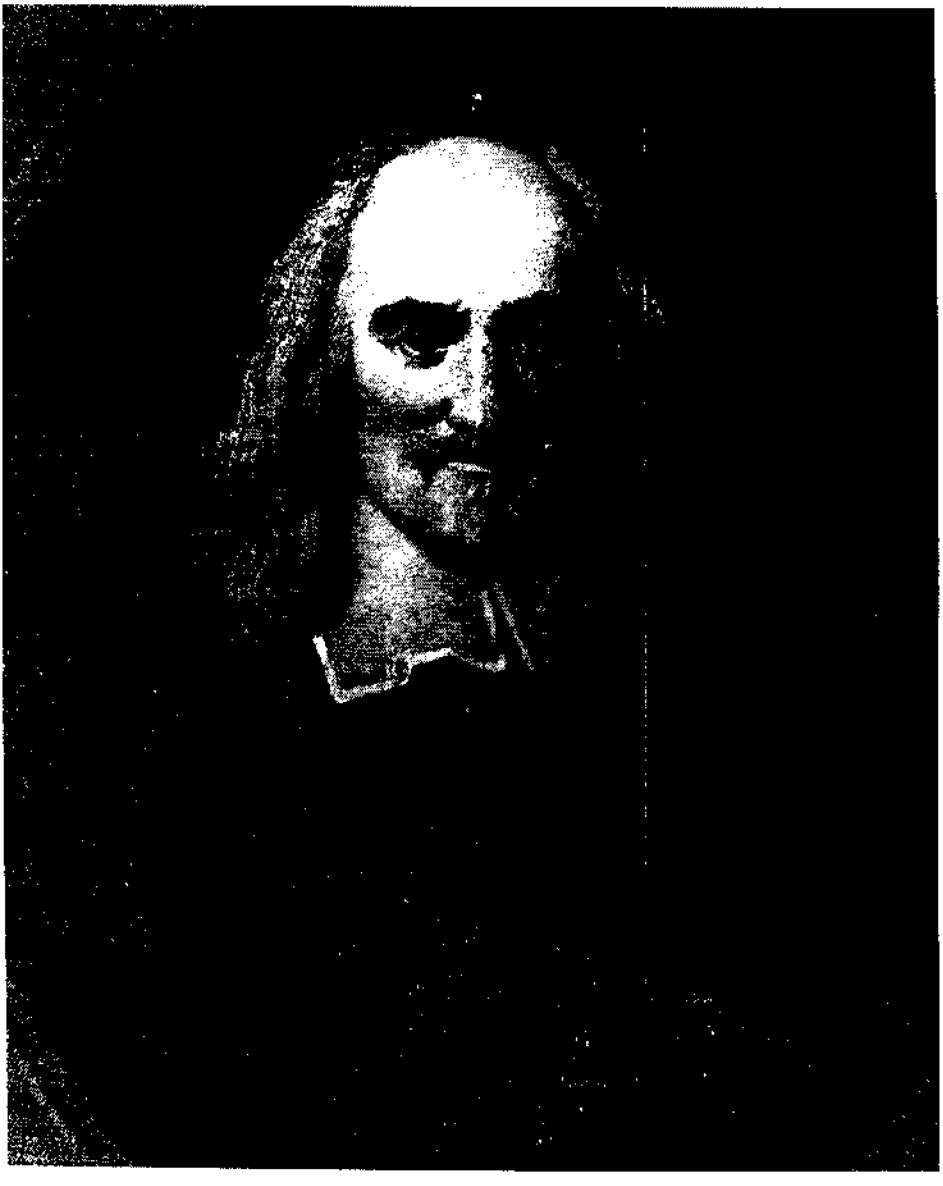
CÂU HỎI ÔN TẬP VÀ THẢO LUẬN

1. Theo Plato, nhà nước có nguồn gốc tự nhiên theo nghĩa nào?
2. Theo Plato, một nhà nước "hoàn toàn tốt" cần có điều gì?
3. Theo Aristotle, nhà nước là tự nhiên theo nghĩa nào?

4. Giải thích quan điểm của Aristotle rằng "nhà nước tự bản chất cao hơn gia đình và cá nhân."
5. Theo ý kiến của bạn, lợi ích của nhà nước có quan trọng hơn lợi ích của cá nhân không?

NHỮNG ĐIỂM TƯƠNG ĐỒNG VÀ TƯƠNG PHẢN

1. Đối chiếu sự nhấn mạnh của Plato về các nhân đức của nhà nước với sự nhấn mạnh của Aristotle về mục đích của nhà nước. Hai phương thức có hợp với nhau không?
2. Mô tả của Plato và của Aristotle về nguồn gốc tự nhiên của nhà nước, mô tả nào theo bạn có vẻ hợp lý hơn?



Thomas Hobbes (1588-1679)

Chương 27

NHÀ NƯỚC NHƯ MỘT KHẾ ƯỚC XÃ HỘI

Hobbes, Locke

HOBBES

Thomas Hobbes sinh tại Malmesbury, nước Anh, năm 1588. Lúc 4 tuổi ông đã đi học và năm 14 tuổi ông vào Đại học Oxford. Sau khi dậu cử nhân năm 1608, Hobbes bắt đầu đi dạy học tư, và ông tiếp tục nghề gia sư này trong hầu như cả đời ông. Sau một chuyến đi Pháp và Ý năm 1601, ông học văn học cổ điển Hi Lạp và Rôma để có thêm hiểu biết về cuộc đời. Trong chuyến đi châu Âu lần thứ hai năm 1629, Hobbes trở nên xác tín rằng mọi thực tại đều bao gồm vật chất chuyển động, và ông tự hỏi liệu phương pháp diễn dịch rất mạnh của khoa hình học có thể được dùng để cắt nghĩa bản tính con người và xã hội dưới dạng vật chất và chuyển động hay không. Trong một chuyến du lịch lần thứ ba sang châu Âu (1634-1637), quan tâm triết học và khoa học tự nhiên của ông được bùng cháy nhờ các cuộc trò chuyện với các nhà tư tưởng hàng đầu thời ấy, trong đó có Martin Mersenne, Pierre Gassendi, và Galileo. Khi trở về Anh, nước ông đang trong trạng thái hỗn loạn chính trị, và Hobbes sợ rằng những quan điểm chính trị của ông có thể làm ông mất mạng, nên ông trốn sang Pháp năm 1640. Trong 11 năm sống lưu vong tại Pháp, ông khai triển dự án của ông trước kia là cắt nghĩa hành vi con người và xã hội chính trị như là những hình thức vật chất chuyển động. Sau khi về lại nước Anh, Hobbes tiếp tục viết và xuất bản. Ông qua đời năm 1679 tại Derbyshire, Anh, thọ 91 tuổi.

Các tác phẩm chính của Hobbes gồm *De Cive* (bằng tiếng La Tinh, 1642; nghĩa là, "Về Công Dân," nhưng bản dịch tiếng Anh của ông được ông lấy tựa đề *Philosophical Rudiments Concerning Government and Society*, 1651), *De Corpore Politico* ("Về Tổ Chức Chính Trị," 1650), *Leviathan; or, The Matter, Form, and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil* (1651), và *The Question Concerning Liberty, Necessity, and Chance* (1656).

Hobbes chủ trương rằng mọi thực tại bao gồm vật chất chuyển động, và do đó nguồn gốc và cơ cấu của xã hội con người có thể được cắt nghĩa hoàn toàn dưới dạng này. Và cũng như các định lý hình học có thể được diễn dịch từ một số nguyên lý cơ bản, thì các sự kiện của xã hội dân sự (chính trị) cũng có thể được diễn dịch từ một số chân lý cơ bản về bản tính con người. Hobbes chủ trương rằng xã hội chính trị phát sinh là vì bản năng bảo tồn sự sống khiến con người rời bỏ "trạng thái tự nhiên" và hình thành một "khế ước xã hội" qua đó họ chuyển nhượng các quyền cá nhân cho một quyền tối cao để có thể bảo vệ sự sống của mọi người. Ông trình bày lý thuyết này trong hai tác phẩm chính, *Các Nguyên Tắc Triết Học Cơ Bản về Chính Quyền và Xã Hội* (bản dịch và hiệu đính của ông cho tác phẩm gốc bằng tiếng La Tinh của ông trước kia

nhan đề *De Cive*, "Về Công Dân") và *Leviathan*. Bài đọc của chúng ta trích từ tác phẩm thứ nhất.

TRẠNG THÁI TỰ NHIÊN

Hobbes sử dụng thuật ngữ "trạng thái tự nhiên" để chỉ trạng thái của đời sống con người trước khi xã hội dân sự và chính quyền được hình thành. Ông bác bỏ và coi là ngây thơ sự giả thiết dễ dãi của Plato và Aristotle rằng con người tự bản tính là những con vật chính trị, xã hội. Con người tự bản tính là cá nhân chủ nghĩa—tìm cách bảo tồn sự sống riêng của mình và sợ người khác tấn công. Mọi người đều tìm cách gia tăng lợi ích riêng bằng mọi phương tiện. Mọi người trong trạng thái tự nhiên đều có "một ước muốn và ý muốn làm hại," và hậu quả là đời sống liên tục là "một cuộc chiến của mọi người chống lại mọi người." Vì không có xã hội và luật pháp, nên không có cái gọi là "công lý" hay "bất công"—mỗi người tự do làm điều mình nghĩ là có lợi cho bản thân mình. "Trong trạng thái tự nhiên, cái có lợi là cái đúng."

Trong trạng thái chiến tranh liên tục của mọi người chống lại mọi người, kẻ mạnh hiển nhiên lợi thế hơn kẻ yếu. Nhưng cả kẻ mạnh cũng có lý do để lo sợ: Một người mạnh hơn mình có thể xuất hiện, hay một nhóm xét riêng từng người thì yếu nhưng có thể hợp lại thành một tập thể mạnh. Do đó, "sẽ phải coi là một phép lạ nếu có ai, dù là người mạnh nhất, có thể sống an toàn lâu năm cho tới tuổi già." Theo câu nói bất hủ của Hobbes trong *Leviathan*, đời sống trong trạng thái tự nhiên là "cô độc, nghèo nàn, ghê tởm, tàn bạo, và ngắn ngủi."

CÁC LUẬT TỰ NHIÊN

Ước muốn của con người để bảo tồn sự sống dẫn tới một số kết luận lô gích về các cách chúng ta phải cư xử để sinh tồn. Hobbes gọi các nguyên tắc cư xử này là các "luật tự nhiên." Luật tự nhiên cơ bản là tìm kiếm hoà bình và chuẩn bị cho chiến tranh. Từ luật tự nhiên này Hobbes rút ra một hệ luận: Vì cảnh chiến tranh liên tục trong trạng thái tự nhiên bắt nguồn từ sự kiện mỗi người có quyền làm bất cứ điều gì, nên mục tiêu hoà bình đòi hỏi chúng ta hoặc là phải từ bỏ hay là chuyển nhượng một số quyền này. "Cho nên họ hành động chống lại lý do hoà bình—nghĩa là chống lại luật tự nhiên—bất kể họ là ai, khi họ không từ bỏ quyền được làm mọi sự của họ."

Trong khi chúng ta có thể chuyển nhượng một số quyền của mình cho người khác (những người khác này, Hobbes sẽ cho thấy, là nhà nước), luật tự nhiên cấm chúng ta chuyển nhượng hết mọi quyền của chúng ta. Sự bảo tồn mạng sống mình đòi hỏi chúng ta quyền kháng cự lại những ai tìm cách làm hại thân thể hay lấy mất mạng sống chúng ta... Hơn nữa, chúng ta không bao giờ bị yêu cầu phải làm chứng chống lại mình hay các thành viên của gia đình mình, vì làm thế sẽ mang đến cho chúng ta "một đời sống cay đắng."

KHẾ ƯỚC XÃ HỘI

Như đã thấy, luật tự nhiên cơ bản là người ta phải tìm kiếm hoà bình. Cách duy nhất để các cá nhân thoát được cuộc chiến nguy hiểm của mọi người chống lại mọi người và đạt hoà bình là tập hợp nhau lại và thoả thuận chuyển nhượng một số quyền cho một quyền lực chung. Sự chuyển nhượng quyền này, do hệ luận của luật tự nhiên đòi hỏi, tạo thành một khế ước xã hội.

Bằng việc chuyển nhượng quyền của mình cho một quyền lực chung, người ta khi rời bỏ trạng thái tự nhiên sẽ bảo đảm rằng "trong những vấn đề thiết yếu liên quan đến hoà bình và sự tự vệ, chỉ có một ý chí chung của mọi người." Sự chuyển nhượng quyền này có thể là cho một cá nhân hay một tập thể—tập thể này Hobbes gọi là một *hội đồng*. Hành vi

chuyển nhượng được gọi là sự *kết hợp*, và kết quả của sự kết hợp này là một *thành phố* hay *xã hội dân sự*...

Xã hội dân sự do khế ước xã hội tạo ra phải có quyền trừng phạt những người vi phạm thoả ước. Ý thức rằng sợ hãi là động lực mạnh nhất, Hobbes chủ trương rằng nhà nước phải có đủ quyền hình sự để đe loi các công dân cho họ biết vâng phục. Ông cắt nghĩa trong *Leviathan* rằng "các giao ước mà không có gươm thì chỉ là lời nói suông, không có sức để bảo đảm cho ai." Ông ví nhà nước như một con thuỷ quái (*leviathan*)—"con thuỷ quái khổng lồ, hay nói một cách trân trọng hơn, vị thần trần gian mà từ đó chúng ta nhận được hoà bình và sự bảo vệ dưới quyền của Thượng Đế bất tử."

BÀI ĐỌC
Các Nguyên Tắc Triết Học Cơ Bản về Chính Quyền và Xã Hội
Thomas Hobbes

PHẦN I. TỰ DO

Chương 1. Về Trạng Thái Con Người Không Có Xã Hội Dân Sự

... Đại đa số các tác giả từng viết về các nhà nước đều hoặc là giả thiết, hoặc đòi chúng ta, hay xin chúng ta tin rằng con người là một tạo vật bẩm sinh thích hợp cho xã hội. Các tác giả Hi Lạp gọi con người là *con vật chính trị*; và họ dựa trên cơ sở này để xây dựng học thuyết về xã hội dân sự, như thể để duy trì hoà bình và cai trị loài người, không có gì cần thiết ngoài việc con người phải đồng ý làm chung với nhau một số giao ước và các điều kiện, mà chính họ phải gọi là luật. Lý thuyết này, tuy được đa số nhìn nhận, nhưng chắc chắn là sai, và là một sai lầm phát xuất bởi quan niệm quá hời hợt của chúng ta về bản tính con người. Bởi vì, những ai chịu khó xét kỹ các nguyên nhân đưa con người lại với nhau, và thích thú vì sự có mặt của nhau, sẽ dễ dàng nhận ra rằng điều này xảy ra không phải vì tự nhiên nó không thể xảy ra cách khác, mà do tình cờ. Bởi vì, nếu tự bản tính người ta phải yêu thương nhau (nghĩa là) như một con người, thì không thể có lý do ngược lại tại sao người ta lại không yêu thương mọi người một cách đồng đều, hay tại sao họ lại thích đi lại hơn với những người được xã hội ban cho danh dự hay lợi lộc. Vì thế, tự bản tính chúng ta không tìm kiếm xã hội vì xã hội, mà vì chúng ta có thể nhận được danh dự hay lợi lộc của xã hội; những thứ này chúng ta tìm kiếm trước, sau mới đến thứ kia. Làm sao, bởi lời khuyên nào, mà con người gặp gỡ nhau, là điều sẽ được biết rõ nhất qua việc quan sát những điều mà họ làm khi họ gặp nhau. Vì nếu họ gặp nhau để buôn bán, thì rõ ràng mỗi người không nhìn đến đồng loại của mình, mà nhìn đến công việc; nếu để làm một nhiệm vụ gì, một thứ tình bạn-thị trường sẽ phát sinh, tạo ra nhiều sự ghen tị hơn là tình yêu chân thật trong đó, và từ đó đôi khi có thể phát sinh bè phái, còn điều tốt thì không bao giờ; nếu để tìm sự sảng khoái, và khuây khoả tâm trí, thì mọi người quen làm hài lòng mình nhiều nhất bằng những chuyện tiếu lâm, từ đó họ có thể (theo bản chất của những cái tiếu lâm) dùng sự so sánh những khuyết điểm và tật xấu của người khác để lôi kéo người ta theo ý kiến của mình; và mặc dù việc này đôi khi là vô hại và không xúc phạm đến ai, nhưng nó chứng tỏ họ không thích thú gì với đời sống chung trong xã hội, cho bằng họ muốn tìm hư danh. Nhưng trong những cuộc gặp gỡ này, phần lớn chúng ta làm thương tổn những người vắng mặt; tất cả đời sống, những lời nói, hành động của những người vắng mặt bị soi mói, phán xét, kết án...

Nguyên nhân của sự sợ hãi lẫn nhau hệ tại một phần ở sự bình đẳng tự nhiên của con người, một phần ở ý muốn làm hại lẫn nhau: do đó dẫn tới việc chúng ta không thể trông chờ ở người khác hay hứa hẹn cho chính mình một sự an toàn nào cả. Vì nếu chúng ta nhìn vào những

người đã trưởng thành, và xem thân xác họ mỏng giòn thế nào (khi chết, mọi sức lực, sinh khí và sự khôn ngoan cũng biến mất theo thân xác), và việc một người yếu nhất có thể giết người mạnh khoẻ nhất một cách dễ dàng đến thế nào, thì không có lý do gì để một người cậy vào sức mạnh của chính mình mà có thể nghĩ rằng mình được sinh ra cao hơn những người khác: họ là những người bình đẳng, có thể làm những chuyện ngang nhau để chống lại nhau; nhưng những ai có thể làm những chuyện to tát nhất (nghĩa là giết người) cũng có thể làm những chuyện ngang nhau. Vì vậy, mọi người tự bản chất là bình đẳng với nhau; sự bất bình đẳng mà chúng ta thấy ngày nay phát sinh từ luật dân sự.

Mọi người trong trạng thái tự nhiên đều có sự ước ao và ý muốn làm hại người khác, nhưng không phát xuất từ cùng một nguyên nhân, và cũng không đáng bị kết án như nhau. Bởi vì, theo sự bình đẳng tự nhiên giữa chúng ta, một người cho phép người khác những gì họ cho phép bản thân họ (đây là một lý luận của một người ôn hoà, và là điều đánh giá đúng sức mạnh của họ). Một người khác, tưởng mình cao hơn những người khác, sẽ cho phép mình làm những gì mình thích, và đòi hỏi sự kính trọng và danh dự như họ đáng được hơn những người khác (đây là một lý luận của một tâm hồn kiêu ngạo). Ý muốn làm hại của người này phát xuất từ việc họ tìm kiếm hư danh, và họ đánh giá sai về sức mạnh của bản thân họ; người khác, do nhu cầu bảo vệ mình, tự do và của cải của mình, nên chống lại vũ lực của người này.

Nhưng lý do thường xuyên nhất là tại sao người ta ước muốn làm hại lẫn nhau, đó là vì nhiều người cùng một lúc có lòng ham muốn cùng một điều; mà điều này rất thường khi họ không thể cùng hưởng chung, hay chia nhau; do đó kẻ mạnh phải đoạt được nó, và việc phân định ai là kẻ mạnh phải được giải quyết bằng lưỡi gươm.

Người ta trở thành bạn hữu là do ép buộc hay do ưng thuận; do ép buộc, là sau khi cuộc chiến kết thúc, kẻ chinh phục bắt kẻ bại trận phục tùng vì sợ chết, hay vì xiềng xích; do sự ưng thuận, khi người ta gia nhập xã hội để giúp đỡ lẫn nhau, cả hai bên cùng ưng thuận mà không bị sự ép buộc. Nhưng kẻ chinh phục có thể dùng quyền ép buộc kẻ bại trận, hay kẻ mạnh dùng quyền ép buộc kẻ yếu, để đề phòng sự nổi loạn sau này.

Thế nhưng con người không thể nào mong đợi sự bảo tồn lâu dài nếu cứ tiếp tục sống trong trạng thái tự nhiên, nghĩa là, trong trạng thái chiến tranh, dựa trên sự bình đẳng về quyền lực, và các khả năng khác của con người mà họ đã được phú bẩm. Vì vậy, theo đuổi hoà bình, nếu có hi vọng đạt được nó, và khi không thể đạt được, tìm kiếm sự trợ giúp của chiến tranh, là mệnh lệnh của lý trí ngay thẳng, tức là luật tự nhiên, như sẽ được trình bày ở chương tiếp theo.

Chương II. Về Luật Tự Nhiên liên quan đến các Khế Ước

... Luật tự nhiên đầu tiên và cơ bản là *hoà bình phải được tìm kiếm bất cứ ở đâu có thể thấy nó; và ở đâu không thấy, chính chúng ta phải tìm những trợ giúp từ chiến tranh.* Bởi chúng tôi đã vạch ra trong chương trước rằng luật này là mệnh lệnh của lý trí ngay thẳng... Nhưng đây là luật đầu tiên, bởi vì các luật khác đều phát sinh từ luật này, và chúng nhắm tới hoà bình hay sự tự vệ.

Nhưng một trong các luật tự nhiên phát sinh từ luật tự nhiên cơ bản này là: không được duy trì quyền của mọi người được làm mọi sự, nhưng một số quyền phải được chuyển nhượng, hay từ bỏ. Bởi vì, nếu mọi người phải giữ lại quyền của mình được làm mọi sự, thì hệ quả sẽ là một số người do quyền của mình có thể xâm phạm, và số khác, cũng do quyền ấy, có thể tự vệ chống lại họ. Vì do nhu cầu tự nhiên, mọi người đều cố gắng bảo vệ thân thể

mình, và những gì họ xét là cần thiết để bảo vệ cơ thể họ. Do đó mà có chiến tranh. Cho nên họ hành động chống lại lý do hoà bình—nghĩa là chống lại luật tự nhiên—bất kể họ là ai, khi họ không từ bỏ quyền của họ được làm mọi sự.

Không ai bị ràng buộc bởi bất cứ khế ước nào để không kháng cự lại người định giết họ, gây thương tích, hay làm hại thân thể họ cách nào. Bởi vì trong mỗi người đều có sự sợ hãi ở một mức độ nào đó, qua đó họ hiểu được điều xấu nào là lớn nhất gây ra cho họ; và vì thế do nhu cầu tự nhiên nên họ tìm hết cách để tránh, và có thể nói họ không thể làm khác đi. Khi một người đạt tới mức độ sợ hãi này, chúng ta không thể mong đợi là họ sẽ tìm cách để chạy trốn hay chiến đấu. Vì không ai bị buộc làm những điều không thể, nên những ai bị đe doạ bởi chết chóc hay bị thương hay thiệt hại thân thể bằng cách nào khác, và không mạnh đủ để chịu đựng chúng, thì không buộc phải chịu đựng chúng. Hơn nữa, người nào bị ràng buộc bởi khế ước thì được tin tưởng (vì chỉ có lòng tin là dây ràng buộc các khế ước), nhưng những ai bị đưa ra trừng phạt, dù là hình phạt tử hình hay nhẹ hơn, thì bị xiềng xích, hay bị canh giữ cẩn thận, là dấu hiệu chắc chắn người ấy tỏ ra không đủ bị ràng buộc bởi các khế ước của họ để không kháng cự. Một trường hợp là, nếu tôi hứa rằng: nếu tôi không làm điều đó vào ngày qui định, hãy giết tôi. Một trường hợp khác là, nếu tôi hứa rằng: nếu tôi không làm điều đó, dù anh có phải giết tôi, tôi sẽ không kháng cự. Hai trường hợp đó không giống nhau. Mọi người, nếu cần, thường giao kèo theo kiểu thứ nhất, nhưng đôi khi có nhu cầu như thế. Nhưng kiểu thứ hai này thì không bao giờ có nhu cầu làm thế; bởi vì trong trạng thái tự nhiên, nếu bạn có ý định giết người, thì chính trạng thái đó cho bạn quyền đó; bởi vì ngay từ đầu bạn không cần phải tin tưởng người ấy, nếu họ phá vỡ sự tin tưởng, bạn sẽ giết họ. Nhưng trong một xã hội dân sự, trong đó quyền sống, chết, và mọi hình phạt thể xác nằm trong tay người cai trị tối cao; quyền giết người ấy không thể được trao cho bất cứ ai với tư cách cá nhân. Chính người cai trị này cũng không cần giao kèo với bất cứ ai để họ kiên nhẫn chấp nhận hình phạt, mà chỉ có điều này là không ai tự nguyện bênh vực người khác chống lại người cai trị. Nếu trong trạng thái tự nhiên, như giữa hai phía, phải có một giao kèo, với điều kiện là giết nếu không thi hành, chúng ta có thể giả thiết có một khế ước khác là không giết trước ngày qui định. Vì vậy, trong ngày qui định ấy, nếu không có việc thi hành, thì quyền chiến tranh trở lại, nghĩa là một nước thù nghịch, trong đó mọi sự đều hợp pháp, và vì thế sự kháng cự cũng là hợp pháp. Sau cùng, do khế ước không kháng cự, chúng ta buộc phải chọn lựa giữa hai điều xấu xem điều xấu nào lớn hơn; vì cái chết chắc chắn là điều xấu lớn hơn là chiến đấu. Nhưng trong hai điều xấu không thể không chọn điều xấu nhỏ nhất. Vì vậy, do một khế ước như thế, chúng ta buộc phải làm những cái không có thể, là điều ngược với chính bản chất của các khế ước.

Cũng vậy, không ai bị buộc bởi bất cứ khế ước nào để tự tố cáo mình, hay tố cáo người nào, khiến cho sự thiệt hại của người này có thể làm cho đời sống của mình thành ra khó khăn. Vì thế, một người cha không buộc phải làm chứng tố cáo con mình, hay chồng chống lại vợ, hay con chống lại cha, hay bất cứ ai chống lại bất cứ người nào mà mình đã nhờ họ để có sự sống; lời chứng đó vô giá trị vì nó được coi là sự sa đoạ đối với tự nhiên. Nhưng mặc dù không ai bị buộc phải tố cáo chính mình bởi một khế ước nào, nhưng trong một phiên toà công khai, họ có thể bị tra tấn và buộc phải trả lời. Nhưng những câu trả lời đó không phải là chứng cớ của sự kiện, mà là trợ giúp

để tìm kiếm sự thật.; dù phía bị tra tấn đó trả lời đúng hay sai, hay họ không trả lời gì, thì bất luận họ hành động thế nào, họ đều hành động theo quyền của họ...

Chương III. Về các Luật Tự Nhiên khác

... Vì để bảo tồn sự sống chính mình, mỗi người phải từ bỏ một số quyền của mình, nên cũng tất yếu vì sự bảo tồn này, họ phải giữ lại một số khác—đó là, quyền bảo vệ thân thể, tự do hít thở không khí, sử dụng nước, và mọi điều thiết yếu cho sự sống. Do đó, vì nhiều quyền chung được giữ lại bởi những người đi vào một trạng thái hoà bình, và [vì cũng đúng là] người ta đạt được nhiều quyền đặc biệt, vì thế phát sinh... luật này của tự nhiên—đó là, *bất cứ quyền nào người ta đòi hỏi cho mình, người ta cũng phải dành cho mọi người khác quyền ấy*...

Các luật tự nhiên là bất biến và vĩnh cửu: Điều gì nó cấm thì không bao giờ có thể là hợp pháp; điều gì nó truyền làm thì không bao giờ có thể là không hợp pháp...

Chương V. Về các Nguyên nhân bắt đầu có Chính Quyền Dân Sự

... Vì... việc thi hành luật tự nhiên là cần thiết để duy trì hoà bình, và [vì] cái [được đòi hỏi] để thi hành sự an toàn của luật tự nhiên cũng cần thiết không kém, nên chúng ta cần xét xem cái gì tạo ra một sự an toàn như thế. Về điều này, không thể tưởng tượng ra điều gì khác ngoài việc mỗi người tự cung cấp cho mình những sự giúp đỡ thích hợp như thế, vì sự xâm nhập của một người vào đời sống người khác có thể trở thành nguy hiểm, [khiến cho] mỗi người có thể nghĩ nên kiềm chế thì tốt hơn là gây rắc rối. Nhưng trước hết, rõ ràng sự ưng thuận của hai hay ba người không thể làm cho một sự an toàn như thế được bảo đảm, vì [sự kiện] chỉ cần thêm một, hai người vào phía bên kia đã đủ để tạo chiến thắng chắc chắn và khích lệ địch thù tấn công chúng ta. Vì vậy, để đạt được sự an toàn mà mình tìm kiếm, con số những người hợp lại với nhau để giúp đỡ lẫn nhau phải khá đông để việc một ít người ngả theo phía bên địch thủ không thể chứng tỏ là bảo đảm chiến thắng cho họ...

Xã hội do khế ước, mà không có một quyền lực chung để cai trị những con người cá biệt bằng việc sợ hình phạt, không đủ để tạo sự an toàn cần thiết cho việc thi hành công lý tự nhiên.

Do đó, vì sự hợp lực của nhiều ý chí cho một mục đích chung không đủ để duy trì hoà bình và tạo một sự bảo vệ vững bền, cho nên trong những vấn đề thiết yếu liên quan đến hoà bình và sự tự vệ, cần phải có một ý chí duy nhất của mọi người. Nhưng điều này chỉ có thể thực hiện nếu mỗi người để cho ý chí của mình phục tùng một ý chí khác—một người hay một hội đồng...

Sự phục tùng của các ý chí của những người ấy vào ý chí của một người, hay một hội đồng, được thực hiện khi mỗi người tự buộc mình bằng khế ước với mỗi người khác, để không kháng cự ý chí của một người hay một hội đồng mà mình đã chấp nhận phục tùng... và trạng thái này được gọi là sự *kết hợp*...

Sự kết hợp này được gọi là một *thành phố* hay xã hội dân sự, hay một *pháp nhân*—vì khi có một ý chí duy nhất của mọi người, ý chí ấy được coi như một người, và nó được nhận biết là *một* người duy nhất, có các quyền lợi và tính chất riêng của nó—khiến cho dù là một công dân hay tất cả mọi công dân hợp lại cũng không được kể là một thành phố (ngoại trừ người đại diện cho ý muốn của mọi người). Vì vậy, một thành phố (mà chúng ta có thể định nghĩa) là *một người*, mà ý muốn của người ấy, do sự kết hợp của nhiều người, phải được đón nhận như là ý muốn của mọi người, để người ấy có thể sử dụng mọi sức mạnh và khả năng của mỗi cá nhân vào việc duy trì hoà bình và tự vệ chung.

LOCKE

John Locke sinh tại Wrington, nước Anh, năm 1632. Sau khi học tại trường Westminster School, ông vào Đại học Oxford, đậu cử nhân năm 1656 và hai năm sau ông đậu thạc sĩ. Sau đó ông dạy tiếng La Tinh và Hi Lạp tại Oxford. Năm 1661 ông bắt đầu học y khoa, nhưng không bao giờ hoàn tất chương trình. Ông được bổ nhiệm làm kiểm duyệt viên về triết học đạo đức năm 1664, nhưng hai năm sau ông bỏ Oxford để trở thành bác sĩ tư cho nhà chính khách(?) có ảnh hưởng lớn Anthony Ashley Cooper, Bá tước Shaftesbury. Sau đó, ông sang Pháp bốn năm (1675-1679), tại đây ông nghiên cứu các tư tưởng triết học của René Descartes, Pierre Gassendi, và các nhà triết học khác. Bá tước Shaftesbury bị xét xử vì tội phản quốc năm 1681. Mặc dù được tha bổng, Shaftesbury trốn sang Hà Lan năm sau. Năm 1683, Locke bị nghi ngờ vì có quan hệ mật thiết với Shaftesbury, nên cũng trốn sang Hà Lan. Ông trở về Anh năm 1689, và năm sau ông xuất bản hai tác phẩm triết học lớn, kết quả của nhiều năm suy tư: An Essay Concerning Human Understanding *và* Two Treateses of Government *(cả hai cùng năm 1690). Locke tiếp tục viết và xuất bản, dự án cuối cùng của ông (xuất bản sau khi ông mất) là một bộ chú giải các Thơ của Thánh Phaolô. Ông mất năm 1704, hưởng thọ 72 tuổi.*

Các tác phẩm chính của ông, ngoài *Essay* và *Two Treatises*, là *A Letter Concerning Toleration* (1689), *Some Thoughts Concerning Education* (1693), và *The Reasonableness of Christianity* (1695).

Giống như Hobbes, Locke mở đầu triết học chính trị của ông bằng việc xem xét "trạng thái tự nhiên" và lý luận rằng xã hội dân sự (chính trị) là kết quả của một "khế ước xã hội" mà những con người làm ra để thoát khỏi những nguy hiểm nội tại trong trạng thái tự nhiên. Tuy nhiên, ông hiểu về trạng thái tự nhiên và về khế ước xã hội khác với Hobbes về nhiều phương diện quan trọng. Các khác biệt này phần lớn là do các quan niệm khác nhau của họ về bản tính con người. Theo Hobbes, con người là ích kỷ và hiếu chiến, cơ bản họ bị thúc đẩy bởi ước muốn bảo tồn sự sống và muốn làm bất cứ cái gì để duy trì và phát triển sự sống của mình. Trạng thái tự nhiên do đó là "một cuộc chiến của mọi người chống lại mọi người," và động cơ để làm khế ước xã hội là ước muốn của những người trong trạng thái tự nhiên muốn tránh cho mình khỏi bị hại và bị giết chết bởi những người khác. Locke có một quan niệm tích cực hơn về bản tính con người. Khả năng lý trí giúp con người hiểu rằng mọi người đều có các quyền tự nhiên do Tạo Hoá ban và nhận ra các luật đạo đức bắt nguồn từ luật của Thượng Đế. Những con người trong trạng thái tự nhiên "sống chung với nhau theo lý trí" ở một mức độ nào đó, nhưng họ không luôn luôn phát triển các tiềm năng của mình để nhận biết các quyền tự nhiên và luật đạo đức. Hơn nữa, khi xảy ra tranh chấp, thì không có quyền bính nào để giải quyết. Theo quan niệm của Locke, người ta làm khế ước xã hội là để cải thiện đời sống của họ bằng cách thiết lập một cơ cấu nhằm bảo đảm rằng luật đạo đức được nhận biết và tuân giữ, và điều đó sẽ cống hiến phương tiện hiệu quả để giải quyết các tranh chấp.

Locke trình bày lý thuyết của mình về trạng thái tự nhiên và khế ước xã hội trong *Khảo Luận Thứ Hai về Chính Quyền*. Trong khảo luận thứ nhất, ông đã phê bình Robert Filmer trong quyển *Patriarcha* (1680) của ông này bênh vực việc các vua có quyền do Thượng Đế ban. Khảo luận thứ hai của Locke bác bỏ mọi hình thức cai trị độc tài, bằng cách ông lý luận rằng vì chính quyền phát sinh từ sự ưng thuận (mặc nhiên hay hiểu ngầm) của những người bị trị, nên những nhà cầm quyền

nào vi phạm các điều khoản khế ước bằng việc không chăm lo cho công ích tức là phản bội lại quyền bính của họ. Lý thuyết của Locke đã có ảnh hưởng rất sâu rộng. Các học thuyết của ông về các quyền tự nhiên, khế ước xã hội, và quyền nổi loạn đã có tiếng vang trong Tuyên Ngôn Độc Lập (1776) do Thomas Jefferson viết:

> *Chúng ta coi những chân lý này là hiển nhiên, rằng mọi người được sinh ra bình đẳng, họ được Tạo Hoá phú bẩm một số quyền bất khả chuyển nhượng, trong số những quyền này có quyền sống, tự do, và theo đuổi hạnh phúc; và để bảo đảm các quyền này, các chính quyền đã được thiết lập giữa loài người, nhận các quyền lực chính đáng từ sự ưng thuận của những người bị trị; mỗi khi một hình thức chính quyền nào huỷ diệt các mục đích này, nhân dân có quyền thay đổi hay xoá bỏ chính quyền ấy và lập một chính quyền mới, bằng cách đặt nền tảng cho nó trên các nguyên tắc ấy, và tổ chức các quyền lực sao cho nó tỏ ra là hiệu quả nhất trong việc tạo dựng an ninh và hạnh phúc cho họ.*

TRẠNG THÁI TỰ NHIÊN

Locke giải thích rằng trong trạng thái tự nhiên, con người có tự do làm điều gì họ muốn, miễn là không vi phạm "luật tự nhiên," là luật của *lý trí*. Lý trí "dạy cho mọi người tham khảo nó rằng, vì mọi người bình đẳng với nhau, không ai được làm hại người khác về sinh mạng, sức khoẻ, tự do, hay của cải." Một cách tích cực, luật tự nhiên đòi hỏi người ta bảo tồn sự sống của mình và của người khác. Trong trạng thái tự nhiên, mọi người có quyền bảo vệ *tài sản* của mình chống lại người khác—tài sản là từ Locke dùng để chỉ chung "sự sống, tự do, và của cải."

Không phải mọi người trong trạng thái tự nhiên đều dành thời giờ tìm hiểu luật tự nhiên, và không phải mọi người hiểu nó đều tuân theo nó. Vì luật bắt buộc phải tuân theo, và vì không có một quyền bính chung để bắt buộc, nên mỗi người có quyền trừng phạt những ai vi phạm luật tự nhiên.

KHẾ ƯỚC XÃ HỘI

Locke hỏi tại sao có người muốn rời bỏ trạng thái tự nhiên và nhiều tự do của nó, để chấp nhận lệ thuộc một quyền bính chính trị. Câu trả lời khá đơn giản: Mặc dù một người trong trạng thái tự nhiên *sở hữu* tài sản (sự sống, tự do, và của cải), nhưng việc "hưởng [nó] trong trạng thái này rất thiếu an toàn, rất bấp bênh." Khi các cá nhân thiết lập xã hội dân sự, họ từ bỏ một số quyền tự do để đổi lấy sự an toàn. Locke liệt kê ba sự "bất tiện" của trạng thái tự nhiên: không phải mọi người đều biết luật tự nhiên, không có người xét xử vô tư để giải quyết các tranh chấp giữa các cá nhân, và không có cách hiệu quả để bắt buộc thi hành luật tự nhiên. Ý thức các khiếm khuyết này của trạng thái tự nhiên, các cá nhân tự nguyện rời bỏ trạng thái tự nhiên này bằng cách làm một khế ước xã hội. Khế ước thiết lập nên xã hội dân sự, trao cho chính quyền quyền bính để làm những gì cần thiết để bảo vệ tài sản của các cá nhân.

Quyền bính của chính quyền được giới hạn bởi mục đích mà nó được tạo ra. Quyền bính này "không bao giờ được giả thiết vượt xa hơn lợi ích chung, nhưng buộc phải tuân theo để bảo đảm tài sản của mọi người bằng việc chống lại ba khuyết điểm ... vốn đã làm cho trạng thái tự nhiên quá thiếu an toàn và quá khó chịu như thế." Một chính quyền lạm dụng quyền lực là phản bội thẩm quyền của mình. Trong chương viết về việc huỷ bỏ chính quyền (không có trong bài đọc), Locke giải thích:

> *Vì không bao giờ có thể giả thiết rằng ý muốn của nhân dân là [chính quyền] sẽ có quyền phá bỏ điều mà mọi người có ý định bảo đảm bằng việc gia nhập xã hội..., nên mỗi khi các nhà làm luật tìm*

cách lấy đi hay huỷ diệt tài sản của nhân dân, hay biến nhân dân thành nô lệ dưới quyền độc đoán của họ, họ tự đặt mình vào một tình trạng chiến tranh với nhân dân, và do đó nhân dân không còn phải vâng phục [họ] nữa.

BÀI ĐỌC
Khảo Luận Thứ Hai về Chính Quyền
John Locke

CHƯƠNG II. VỀ TRẠNG THÁI TỰ NHIÊN

Để hiểu đúng quyền lực chính trị, và tìm về nguồn gốc của nó, chúng ta phải xét xem loài người sống trong trạng thái tự nhiên nào, và đó là trạng thái tự do hoàn toàn để định hướng các hành động của họ và sử dụng các tài sản và con người của họ theo như họ thấy thích hợp, trong những giới hạn của luật tự nhiên, mà không phải xin phép ai, hay tuỳ thuộc vào ý muốn của bất cứ người nào khác.

Đó cũng là một trạng thái bình đẳng, trong đó mọi người có quyền lực và thẩm quyền lẫn nhau, không ai có nhiều hơn người khác; không có gì hiển nhiên bằng sự kiện mọi tạo vật của cùng một loài và cùng một hạng, tất cả được sinh ra một cách tình cờ với cùng những thuận lợi của thiên nhiên, và được sử dụng cùng những khả năng, nên cũng phải bình đẳng với nhau mà không có sự lệ thuộc hay khuất phục, trừ khi Chúa Tể của mọi loài ra một tuyên bố rõ ràng ý muốn của ngài đặt một loài trên một loài khác, và minh nhiên ban cho nó một quyền thống trị tối thượng và không thể nghi ngờ.

Sự bình đẳng tự nhiên này của con người đã được Hooker coi là tự nó hết sức hiển nhiên và không thể tranh cãi, khiến ông đã đặt nó làm nền tảng cho sự bó buộc về tình yêu thương lẫn nhau giữa con người và trên tình yêu này ông xây dựng các bổn phận mỗi người phải có đối với nhau, và từ đó ông rút ra các châm ngôn vĩ đại về công bằng và bác ái.

Nhưng mặc dù trạng thái tự nhiên này là một trạng thái tự do, nó không phải một trạng thái buông thả; mặc dù con người trong trạng thái ấy có một sự tự do không kiềm chế để sử dụng con người hay tài sản của mình, nhưng họ không có tự do huỷ hoại chính mình, hay bất cứ vật gì thuộc quyền sở hữu của họ, trừ khi một lý do cao quý hơn là sự bảo tồn đòi hỏi điều đó. Trạng thái tự nhiên có một luật tự nhiên để điều hành nó, và luật này bó buộc mọi người; và lý trí chính là luật đó, dạy mọi người rằng vì mọi người bình đẳng và độc lập với nhau, không ai được làm hại người khác về sự sống, sức khoẻ, tự do, hay tài sản. Và vì mọi người được phú bẩm cùng những khả năng giống nhau, chia sẻ cùng một bản tính, nên không thể có sự lệ thuộc hay khuất phục giữa chúng ta, khiến chúng ta có thể tiêu diệt lẫn nhau, như thế mỗi người chúng ta được tạo dựng để người khác sử dụng, như thể chúng ta thuộc một hàng thấp kém hơn người khác.

Và để mọi người có thể được kiềm chế để không xâm phạm quyền của người khác, và không làm hại lẫn nhau, và để luật tự nhiên được tuân giữ, luật này muốn có sự hoà bình và sự bảo tồn sự sống của cả loài người, nên việc thi hành luật tự nhiên trong trạng thái đó được đặt vào tay từng người, nhờ đó mỗi người có quyền trừng phạt kẻ vi phạm luật đó ở mức độ có thể ngăn ngừa sự vi phạm ấy. Bởi vì, cũng giống như mọi luật khác liên quan tới con người trên thế giới, luật tự nhiên sẽ trở nên vô ích nếu không có ai trong trạng thái tự nhiên ấy có quyền thi hành luật ấy, và nhờ đó bảo vệ người vô tội và kiềm chế kẻ vi phạm. Và nếu một người nào trong trạng thái tự nhiên có thể trừng phạt người khác vì điều ác họ làm, thì mọi người đều có thể làm như thế. Bởi vì trong trạng thái bình đẳng hoàn toàn ấy, mà tự nhiên không có sự hơn kém về quyền lực hay thẩm quyền giữa người này với người khác, thì điều

gì mà bất cứ ai có thể làm trong việc thi hành luật ấy, thì tất nhiên mọi người cũng phải có quyền làm điều ấy...

Người ta có thể nêu vấn nạn rằng thật vô lý nếu người ta là quan toà trong chính vụ kiện của họ, vì lòng yêu bản thân mình sẽ làm người ta thiên vị đối với chính họ và các người thân của họ. Và mặt khác, bản chất xấu, đam mê, và sự trả thù có thể khiến họ đi quá trớn trong việc trừng phạt người khác; và do đó hậu quả chỉ là sự hỗn loạn và rối trật tự; và vì vậy Thượng Đế chắc chắn đã thiết lập chính quyền để kiềm chế sự thiên vị và bạo lực của con người. Tôi sẵn sàng chấp nhận rằng chính quyền dân sự là phương thuốc thích hợp cho những điều bất tiện của trạng thái tự nhiên, những điều bất tiện này hẳn phải là rất lớn khi người ta làm quan án trong vụ kiện của chính họ, vì rất dễ hình dung ra được rằng một người quá bất công đến nỗi làm hại người anh em mình thì làm sao có thể công bằng để kết án chính bản thân mình vì tội đó. Nhưng tôi xin những người nêu vấn nạn này hãy nhớ lại rằng các nhà cai trị cũng chỉ là những con người, và nếu chính quyền là liều thuốc chữa những điều xấu do việc người ta làm quan án của chính mình, và vì thế trạng thái tự nhiên không thể tồn tại được, thì tôi rất muốn biết chính quyền đó là loại chính quyền nào, và nó tốt hơn bao nhiêu sánh với trạng thái tự nhiên...

Người ta thường nêu một câu hỏi rất mạnh, Những người trong trạng thái tự nhiên như thế ở đâu, hay có bao giờ có ở đâu không? Một câu trả lời cho hiện tại đã đủ: đó là vì mọi quân vương và mọi nhà cai trị của các chính quyền độc lập trên thế giới đều ở trạng thái tự nhiên, nên rõ ràng thế giới này chưa từng bao giờ hay sẽ không bao giờ thiếu những con người ở trong trạng thái tự nhiên như thế. Tôi đã kể tên tất cả các nhà cai trị của các cộng đồng độc lập, dù họ có liên minh với các cộng đồng khác hay không. Bởi vì không phải mọi khế ước dẫn đến sự chấm dứt trạng thái tự nhiên giữa con người với nhau, mà chỉ là khế ước ưng thuận cùng nhau gia nhập một cộng đồng, và làm thành một cơ chế chính trị; các lời hứa hay khế ước khác người ta có thể làm với nhau, nhưng vẫn còn ở trong trạng thái tự nhiên. Các lời hứa và các giao kèo mua bán hay đổi chác, v.v... , giữa hai người ở Soldania, hay giữa một người Thuỵ Sĩ và một người Ấn Độ, trong các khu rừng ở châu Mỹ, đều ràng buộc họ, mặc dù họ hoàn toàn ở trong trạng thái tự nhiên trong quan hệ giữa người này với người kia. Bởi vì chân lý và việc giữ lời hứa thuộc về con người xét như là con người, không phải xét như là thành viên của xã hội.

VỀ QUYỀN TƯ HỮU ...

Thượng Đế, đấng đã ban thế giới làm của chung cho loài người, cũng đã ban cho họ lý trí để sử dụng nó hầu mang lại những thuận lợi và dễ chịu lớn nhất cho đời sống. Trái đất và mọi sự trong trái đất được ban cho con người để nâng đỡ và tạo tiện nghi cho đời sống con người. Và mặc dù mọi hoa quả mà trái đất sản sinh ra một cách tự nhiên, và mọi loài vật nó nuôi dưỡng, đều là của chung loài người, bởi vì nó được sản xuất bởi bàn tay của thiên nhiên; và ban đầu không ai có độc quyền thống trị trên bất cứ người nào khác trong loài người, vì mọi người đều ở trong trạng thái tự nhiên; nhưng vì chúng được ban cho con người sử dụng, nên tất nhiên phải có một phương tiện để chiếm hữu chúng cách này hay cách khác trước khi chúng có thể được sử dụng để mang lại lợi ích cho bất cứ cá nhân nào. Hoa quả hay thịt thú rừng từng nuôi dưỡng những thổ dân Da Đỏ, họ không có rào giậu gì cả, và vẫn là một chủ đất chung, phải là của họ, và những gì thuộc về của họ cũng thế, nên một người khác không còn có quyền nào trên nó, trước khi nó có thể làm điều ích lợi cho sự sống của họ.

Mặc dù trái đất và mọi tạo vật thấp hơn là chung cho mọi người, nhưng mỗi người có quyền tư hữu nơi chính bản thân mình; mỗi người chỉ có quyền này đối với chính mình. Sự lao nhọc của thân xác và lao động của bàn tay họ, chúng ta có thể nói là của riêng họ. Vì vậy, bất cứ điều gì mà họ đã lấy ra từ trạng thái mà tự nhiên đã cung cấp và để lại, họ đã kết hợp lao nhọc của họ vào đó, và đưa vào đó một cái gì của riêng họ, và do đó biến nó thành sở hữu của họ. Vì nó được họ lấy ra khỏi trạng thái chung mà thiên nhiên đã đặt vào đó, nó đã nhờ lao nhọc của họ mà gắn liền một cái gì vào đó khiến loại trừ quyền chung của những người khác. Vì sự lao nhọc này là sở hữu không thể tranh chấp của người lao động, nên không ai trừ người đó có quyền trên những gì mà họ đã một lần gắn liền với nó, ít là khi đã có đủ những thứ tốt lành dành chung cho những người khác...

CHƯƠNG VII. VỀ XÃ HỘI, CHÍNH TRỊ HAY DÂN SỰ

... Được sinh ra với một sự tự do hoàn toàn và một sự thụ hưởng mọi quyền lợi và ưu đãi của luật tự nhiên cùng với mọi người khác trên thế giới, con người tự bản tính có một khả năng không chỉ để bảo vệ quyền sở hữu của mình—nghĩa là sự sống, tự do, và tài sản—chống lại các thiệt hại và các sự xâm phạm của người khác; mà [cũng còn] để xét xử và trừng phạt những sự vi phạm luật ấy nơi những người khác khi họ chắc chắn sự xúc phạm đáng bị trừng phạt, thậm chí bằng tử hình, trong những tội ác mà trong đó sự ghê tởm của sự kiện theo ý họ đòi hỏi điều đó. Nhưng vì không một xã hội chính trị nào có thể có hay tồn tại mà tự nó không có quyền để bảo vệ quyền sở hữu, và để từ đó trừng phạt những vi phạm của mọi người trong xã hội ấy—ở đó, và chỉ ở đó mà thôi, mới có xã hội chính trị, trong đó mỗi thành viên đã từ bỏ quyền tự nhiên này, chuyển nó vào tay của cộng đồng trong mọi trường hợp mà không loại trừ họ khỏi việc kêu cứu đến luật do nó thiết lập để được bảo vệ. Và như vậy, trong khi mọi phán đoán riêng của mỗi thành viên đều bị loại trừ, cộng đồng trở thành trọng tài bởi các qui luật thiết định đã được nhìn nhận, có tính chất vô tư và giống nhau cho mọi phe; và bởi những người có quyền bính từ cộng đoàn để thi hành các luật ấy, [cộng đồng] quyết định mọi khác biệt có thể xảy ra giữa bất cứ thành viên nào của xã hội ấy liên quan đến bất cứ vấn đề nào về quyền lợi, và trừng phạt những vi phạm mà một thành viên đã phạm chống lại xã hội với các hình phạt như luật đã thiết định; từ đó dễ phân định ai cùng ở trong xã hội và ai không. Những ai được hiệp lại thành một thể chế có luật và bộ máy tư pháp chung đã được thiết chế có quyền quyết định các tranh cãi giữa họ với nhau và trừng phạt kẻ vi phạm, thì đều sống chung với nhau trong xã hội dân sự. Nhưng những ai không có một dân tộc chung như thế thì vẫn ở trạng thái tự nhiên, mỗi người tự là người xét xử, và là người thi hành...

Vì vậy, mỗi khi một số người nào đó kết hợp thành một xã hội bằng cách từ bỏ quyền hành xử theo luật tự nhiên của mình và chuyển nhượng nó cho tập thể, thì ở đó, và chỉ ở đó thôi, mới có một xã hội chính trị hay dân sự. Và điều này được thực hiện ở đâu có một số người, trong trạng thái tự nhiên, đi vào xã hội để làm thành một dân tộc, một cơ thể chính trị, dưới một quyền cai trị tối cao; hay khi ai đó tự mình gia nhập và sát nhập vào với bất cứ một chính quyền nào đã được thiết lập. Bởi vì người đó trao quyền cho xã hội, hay bộ máy lập pháp (cũng chỉ là một) của nó, để làm luật cho họ theo như lợi ích công cộng của xã hội đòi hỏi—để thi hành sự giúp đỡ mà chính họ có quyền hưởng. Và điều này đưa con người ra khỏi trạng thái tự nhiên để đi vào trạng thái của một *khối thịnh vượng chung (commonwealth)*, bằng cách đặt ra một người xét xử trên

trái đất với quyền quyết định về mọi tranh cãi và sửa sai những thiệt hại có thể xảy ra cho bất cứ thành viên nào của khối thịnh vượng chung; người xét xử ấy là bộ máy lập pháp, hay các quan toà do bộ máy ấy chỉ định. Và ở đâu có những số người ấy, tuy liên kết với nhau, nhưng không có quyền quyết định để kêu cầu, thì họ vẫn còn trong trạng thái tự nhiên...

CHƯƠNG IX. VỀ CÁC MỤC ĐÍCH CỦA XÃ HỘI, CHÍNH TRỊ VÀ CHÍNH QUYỀN ...

Nếu con người trong trạng thái tự nhiên là tự do như thế; nếu họ là chủ tuyệt đối của con người và sở hữu của mình, bình đẳng với người lớn nhất và không phải lệ thuộc ai, thì tại sao họ lại từ bỏ quyền tự do của họ? Tại sao họ lại từ bỏ vương quốc này và đặt mình dưới sự cai trị và kiểm soát của một quyền lực nào khác? Câu trả lời hiển nhiên là, mặc dù trong trạng thái tự nhiên họ có một quyền như thế, song việc hưởng quyền ấy thì rất bấp bênh và liên tục bị đe doạ bởi sự xâm phạm của người khác... Điều này khiến họ muốn từ bỏ một tình trạng, mặc dù rất tự do, nhưng cũng đầy sợ hãi và nguy hiểm liên tục. Và không phải vô lý mà họ tìm kiếm, và mong muốn gia nhập xã hội với những người khác là những người đã liên kết với nhau, hay có ý định liên kết với nhau, để bảo vệ lẫn nhau về mạng sống, các quyền tự do, và tài sản, mà tôi gọi chung là *quyền sở hữu (property)*.

Mục đích lớn và chính yếu của việc con người hợp thành các khối thịnh vượng chung, và đặt mình dưới chính quyền, là để bảo vệ quyền sở hữu của họ—mà để làm điều này thì trong trạng thái tự nhiên còn thiếu rất nhiều điều.

Thứ nhất, thiếu một luật được thiết lập, ổn định và được mọi người biết, được đón nhận và cho phép bởi sự ưng thuận chung để làm chuẩn mực của cái gì là đúng và sai, và làm thước đo chung để giải quyết mọi tranh cãi giữa họ với nhau. Bởi vì, mặc dù luật tự nhiên là rõ ràng và dễ hiểu đối với mọi tạo vật có lý trí; thế nhưng con người vì bị chi phối bởi các lợi ích riêng và thiếu hiểu biết vì không học hỏi, nên không sẵn sàng coi nó là một luật ràng buộc họ trong việc áp dụng nó vào các trường hợp đặc thù của họ.

Thứ hai, trong trạng thái tự nhiên, thiếu một quan toà được mọi người biết và vô tư, có thẩm quyền quyết định mọi khác biệt dựa theo luật được nhìn nhận. Bởi vì, mọi người trong trạng thái ấy, trong khi vừa là quan toà vừa là người thi hành luật tự nhiên, những con người thiên vị đối với chính mình, nên sự đam mê và báo thù rất dễ làm họ đi quá trớn, và quá hăng hái với trường hợp của chính mình, cũng như do sự chểnh mảng và không quan tâm, khiến họ trở thành quá lơ là đối với các trường hợp của người khác.

Thứ ba, trong trạng thái tự nhiên thường thiếu quyền lực để bênh vực và hỗ trợ bản án khi đúng, và thi hành nó một cách đúng đắn. Những người nào vi phạm bằng sự bất công sẽ ít khi thất bại vì họ có thể dùng sức mạnh để bào chữa sự bất công của họ; sự kháng cự như thế nhiều khi làm cho hình phạt trở thành nguy hiểm, và thường dẫn tới sự tiêu diệt những người tìm cách kháng cự.

Thế nên loài người, tuy có tất cả các ưu đãi của trạng thái tự nhiên, nhưng vì ở lại trong trạng thái tự nhiên họ sẽ gặp những điều kiện xấu, nên họ mau chóng bị lôi kéo vào xã hội.

CÂU HỎI ÔN TẬP VÀ THẢO LUẬN

1. Theo Hobbes, tại sao mọi người trong trạng thái tự nhiên "muốn làm hại người khác"?
2. Giải thích quan điểm của Hobbes rằng một số quyền không được chuyển nhượng cho xã hội trong khế ước xã hội?

3. Theo lý thuyết của Locke, tự do của con người trong trạng thái tự nhiên có những giới hạn nào?
4. Bạn có đồng ý với Locke rằng mục đích của chính quyền là để bảo vệ "mạng sống, quyền tự do, và tài sản" của các công dân không?
5. Theo quan điểm của bạn, quyền bính của chính quyền có phát xuất từ một khế ước xã hội không? Nếu có, khế ước được thoả thuận bởi các cá nhân trong xã hội khi nào?

CÁC ĐIỂM TƯƠNG ĐỒNG VÀ TƯƠNG PHẢN

1. Theo ý kiến của bạn, ai có khái niệm chính xác hơn về bản tính con người, Hobbes hay Locke?
2. So sánh mục dích của nhà nước trong các lý thuyết của Aristotle, Hobbes, và Locke.

Chương 28

QUYỀN TỰ DO CỦA CÁ NHÂN

MILL

Tiểu sử John Stuart Mill, xem trang 573.

Như đã thấy ở chương 22, Mill tin rằng đạo đức đòi chúng ta tìm kiếm "lợi ích"—nghĩa là, chúng ta làm điều gì "ích lợi" nhất cho hạnh phúc của con số tối đa. "Con số tối đa" chủ yếu chỉ về con người, mặc dù cũng bao gồm cả loài vật, vì Mill định nghĩa hạnh phúc là khoái lạc và không có đau khổ, và loài vật cũng như loài người đều cảm thấy khoái lạc và đau khổ. Triết học vị lợi của Mill khiến ông xem xét các vấn đề trong triết học chính trị, vì các luật và chính sách của các chính quyền ảnh hưởng lớn tới sự an lành của công dân. Một vấn đề về triết học xã hội mà Mill đặc biệt quan tâm là phạm vi mà chính quyền và các tập thể khác có thể dùng quyền cưỡng chế của mình để giới hạn tự do cá nhân. Ông bàn luận đề tài này trong tiểu luận *Về Quyền Tự Do*, đề nghị "một nguyên tắc rất đơn giản, được coi là nguyên tắc chi phối tuyệt đối mọi việc đối xử của xã hội với cá nhân theo đường lối bắt buộc và kiểm soát." Nguyên tắc này là "mục đích duy nhất mà quyền lực có thể được sử dụng một cách chính đáng đối với mọi thành viên của một cộng đồng văn minh, ngược với ý muốn của họ, là để ngăn cản họ làm hại người khác."

Mill mở đầu *Về Quyền Tự Do* bằng cách giải thích nguyên tắc chung của ông về tự do khỏi sự cưỡng bức. Sau đó ông bênh vực một cách tỉ mỉ hai loại quyền tự do mà ông coi là đặc biệt quan trọng: tự do tư tưởng và tự do sống theo cá tính của mình.

NGUYÊN TẮC VỀ QUYỀN TỰ DO

Nguyên tắc của Mill về quyền tự do phát biểu rằng chúng ta có quyền làm bất cứ điều gì chúng ta muốn, miễn là nó không làm hại người khác một cách không chính đáng. (Theo thuyết vị lợi, làm hại người khác là chính đáng khi nó mang lại lợi ích lớn nhất cho nhiều người nhất." Chúng ta là chủ tuyệt đối trong những gì chỉ liên quan tới chúng ta. Không chính quyền hay cá nhân nào có thể giới hạn quyền tự do của chúng ta trừ khi sự hạn chế này có thể được biện minh dựa trên cơ sở vị lợi là tạo nên sự tốt lành cho con số đông nhất. Những người khác có thể khích lệ hay cổ võ chúng ta hành động một cách nào đó trong công việc của chúng ta, nhưng họ không được phép ép buộc chúng ta làm những điều họ muốn. Mill giải thích rằng, người khác không thể cưỡng bức một ai làm một hành động cho dù họ tin rằng hành động ấy sẽ có lợi nhất cho đương sự.

Một vấn nạn hiển nhiên cho nguyên tắc của Mill là nếu để mặc cho trẻ con và những người không hiểu biết đầy đủ tầm quan trọng của hành vi mình, làm bất cứ điều gì chúng muốn miễn là không hại đến người khác. Làm sao có thể đúng khi để một đứa bé chơi một mình trong nhà bếp với một con dao thái thịt? Mill

trả lời vấn nạn này bằng cách nêu lên rằng lý thuyết của ông "chỉ áp dụng cho những người đã có khả năng chín chắn." Nhưng người cần được chăm sóc "phải được bảo vệ chống lại các hành động của chính họ cũng như các thiệt hại gây ra cho người khác." Nhưng về mọi người khác, sẽ có lợi hơn nếu để cho các cá nhân "sống theo như bản thân họ thấy là ích lợi, hơn là bắt buộc mỗi người sống theo những gì người khác thấy là ích lợi."

TỰ DO Ý KIẾN

Lợi ích của xã hội đòi hỏi các cá nhân phải được phép theo bất cứ ý kiến nào họ thích, và phát biểu các ý kiến ấy, miễn là việc phát biểu này không gây thiệt hại cho người khác. Giả sử một ý kiến kỳ quặc hay không được ưa thích bị dẹp. "Nếu ý kiến này đúng, [chúng ta] mất cơ hội đổi sai lầm lấy sự thật; nếu là sai, [chúng ta] mất cái gì hầu như là một lợi ích rất lớn—sự nhận thức rõ hơn và ấn tượng sâu sắc hơn về sự thật nhờ cọ xát với sai lầm." Và cho dù ý kiến ấy sai, nó vẫn có thể chứa một phần sự thật mà nếu không, chúng ta sẽ không biết đến. Mill nói thêm rằng nếu xã hội không cho phép cá nhân thách thức những sự tin tưởng đã được chấp nhận, thì những tin tưởng này, cho dù đúng, cũng có thể trở thành những thành kiến mà thôi.

TỰ DO DIỄN TẢ CÁ TÍNH

Lợi ích không những đòi chúng ta có thể có ý kiến và phát biểu ý kiến, mà còn đòi hỏi chúng ta hành động theo chúng khi chúng chỉ liên quan tới chúng ta, hay khi chúng ảnh hưởng tới người khác nhưng không làm hại họ một cách không chính đáng. Khi chúng ta hành động theo các niềm tin riêng của mình, đặc biệt khi các niềm tin này khác với các niềm tin được chấp nhận và mong đợi bởi nhiều người, chúng ta vẫn diễn tả cá tính của mình. Sự diễn tả này góp phần lớn cho hạnh phúc của chúng ta và cho cả hạnh phúc của xã hội. Khi các cá nhân thể hiện các tiềm năng độc nhất vô nhị của mình, thì đời sống con người... trở nên phong phú, đa dạng, và sống động, tạo ra ngày càng dư dật lương thực cho những tư tưởng cao quí và những tình cảm cao đẹp, và kiên cường sợi dây ràng buộc cá nhân với loài người, làm cho loài người trở nên rất đáng để chúng ta thuộc về. Cá tính của mỗi người càng phát triển bao nhiêu, họ càng trở nên đáng giá hơn bấy nhiêu đối với chính họ, và vì thế có thể đáng giá hơn đối với người khác.

Những người khác có thể cho chúng ta lời khuyên về việc chúng ta nên hành động ra sao, nhưng cuối cùng chính chúng ta là người phải quyết định mình nên làm gì. Và xã hội phải cho phép chúng ta diễn tả cá tính phù hợp với nguyên tắc của quyền tự do.

BÀI ĐỌC
Về Quyền Tự Do
John Stuart Mill

CHƯƠNG I. NHẬP ĐỀ

... Mục đích của tiểu luận này là khẳng định một nguyên tắc rất đơn giản, được coi là nguyên tắc chi phối tuyệt đối mọi việc đối xử của xã hội với cá nhân theo đường lối bắt buộc và kiểm soát, đó là liệu phương tiện sử dụng là vũ lực thế lý dưới hình thức các hình phạt theo pháp luật, hay là sự cưỡng bức tinh thần của dư luận. Nguyên tắc này là: mục đích duy nhất để loài người được bảo đảm, cá nhân hay tập thể, trong việc can thiệp vào tự do hành động của bất cứ thành viên nào của nó là sự tự bảo vệ. Mục đích duy nhất mà quyền lực có thể được sử dụng một cách chính đáng đối với mọi thành viên của một cộng đồng văn minh, ngược với ý muốn của họ, là để ngăn cản họ làm hại người khác. Lợi ích riêng của họ, dù là thể chất hay tinh thần, không đủ là một bảo đảm. Họ không thể bị ép buộc làm hay chịu đựng, bởi vì làm thế sẽ tốt hơn cho họ, nó sẽ làm họ

sung sướng hơn, theo ý kiến của những người khác, làm thế sẽ là khôn ngoan hay thậm chí là đúng. Có nhiều lý do chính đáng để quở trách họ, hay lý luận với họ, hay thuyết phục họ, hay năn nỉ họ, nhưng không phải để bắt buộc họ hay đe doạ họ bằng các điều xấu dành cho họ nếu họ làm khác đi. Để biện minh điều đó, hành vi mà người ta muốn ngăn cản họ phải được xét dựa trên việc hành vi đó tạo ra điều xấu cho một người khác. Phần hành vi duy nhất mà xã hội có thể trách cứ người ta là hành vi liên quan tới người khác. Còn về phần hành vi chỉ liên quan tới cá nhân người ấy, thì sự độc lập của họ là quyền tuyệt đối của họ. Cá nhân là chủ tuyệt đối trên con người họ, thân xác và tinh thần của chính họ.

Tôi thấy thích hợp để tuyên bố rằng, tôi không xét đến bất kỳ lợi thế nào có thể đem đến cho lý luận của tôi, từ một ý tưởng về quyền lợi trừu tượng như một điều độc lập với lợi ích. Tôi coi lợi ích như mục tiêu cuối cùng của mọi vấn đề đạo đức; nhưng phải là lợi ích hiểu theo nghĩa rộng nhất, đặt nền trên những quyền lợi thường xuyên của con người như một hữu thể tiến bộ. Các quyền lợi này chỉ cho phép đặt tự do cá nhân dưới sự kiểm soát bên ngoài, khi các hành động của mỗi người ảnh hưởng tới quyền lợi của người khác.

Đây chính là khu vực thích hợp của tự do con người. Nó bao gồm trước hết lãnh vực hướng nội của ý thức, đòi hỏi sự tự do lương tâm theo nghĩa đầy đủ nhất, tự do tư tưởng và tình cảm, tự do ý kiến và cảm nghĩ tuyệt đối về mọi vấn đề, thực hành hay lý thuyết, khoa học, đạo đức, hay thần học. Tự do diễn tả hay phổ biến các ý kiến có thể có vẻ thuộc về một nguyên tắc khác, vì nó thuộc về phần hành vi của một cá nhân có liên quan tới người khác, nhưng nó hầu như cũng quan trọng như tự do tư tưởng và dựa phần lớn vào cùng các lý do như thế, nên trong thực tế nó không thể tách rời khỏi tự do tư tưởng. Thứ hai, nguyên tắc này đòi hỏi tự do sở thích và theo đuổi, lập kế hoạch đời sống chúng ta hợp với cá tính chúng ta, làm điều mình thích, chịu những hậu quả có thể xảy ra, không bị cản trở bởi đồng loại, khi nào việc chúng ta làm không gây hại cho họ, mặc dù họ có thể nghĩ hành vi của chúng ta là điên rồ, xấu xa hay sai trái. Thứ ba, từ sự tự do này của mỗi cá nhân phát xuất sự tự do phối hợp giữa các cá nhân, trong cùng những giới hạn; tự do liên kết với nhau vì bất cứ mục đích nào ngoại trừ việc làm hại người khác; với điều kiện những người phối hợp với nhau đã trưởng thành và không bị ép buộc hay lừa dối.

Không một xã hội nào là tự do nếu trong đó các quyền tự do, xét chung, không được tôn trọng; và không xã hội nào là hoàn toàn tự do, nếu trong đó các quyền tự do này không là tuyệt đối và vô điều kiện. Sự tự do duy nhất xứng danh tự do là tự do theo đuổi lợi ích của mình, theo cách của mình, miễn là chúng ta không tìm cách tước bỏ tự do của người khác hay ngăn cản các cố gắng của người khác để có tự do. Mỗi cá nhân là người bảo vệ sức khỏe của chính mình, dù là sức khoẻ thể chất *hay* tinh thần và thiêng liêng. Loài người sẽ có lợi nhiều hơn, nếu chịu đựng để người khác sống theo như họ thấy là ích lợi cho họ, hơn là bắt buộc mỗi người sống theo như người khác thấy là ích lợi...

CHƯƠNG II. VỀ QUYỀN TỰ DO TƯ TƯỞNG VÀ THẢO LUẬN

... Nếu tất cả mọi người có cùng một ý kiến, chỉ trừ một người, họ cũng không thể có lý do chính đáng khi bắt người ấy phải im lặng, cũng như một mình người ấy, nếu có quyền, cũng không thể có lý do chính đáng khi bắt mọi người phải im lặng. Giả sử một ý kiến riêng của một cá nhân chỉ có giá trị với cá nhân ấy thôi, nếu việc ngăn cản ý kiến ấy chỉ làm thiệt hại cho một mình cá

nhân, liệu sẽ có khác biệt gì hay không nếu nó làm thiệt hại chỉ cho một ít người hay nhiều người? Nhưng cái xấu của việc ngăn cản biểu lộ ý kiến là nó cướp mất của nhân loại—thế hệ tương lai cũng như thế hệ đồng thời—những người bất đồng ý kiến ấy còn hơn là những người chủ trương nó. Nếu ý kiến là đúng, họ bị tước mất cơ hội đổi sai lầm lấy sự thật; nếu là sai, họ mất cái gì hầu như là một lợi ích rất lớn—sự nhận thức rõ hơn và ấn tượng sâu sắc hơn về sự thật nhờ cọ xát với sai lầm...

Nhu cầu về sự phát triển tinh thần của con người (mà mọi sự phát triển khác tuỳ thuộc vào) về quyền tự do ý kiến, và quyền tự do phát biểu ý kiến, dựa trên bốn cơ sở sau...

Thứ nhất, nếu một ý kiến nào bị cấm đoán, ý kiến ấy có thể là đúng. Phủ nhận nó là giả thiết mình không thể sai lầm.

Thứ hai, cho dù ý kiến bị cấm đoán có thể sai, nó vẫn có thể chứa đựng một phần sự thật. Và vì ý kiến chung hay mạnh hơn về bất kỳ vấn đề nào, thì hiếm khi hay không bao giờ là tất cả sự thật, nên chỉ có sự cọ xát với các ý kiến trái nghịch mới làm cho phần còn lại của sự thật có cơ hội được nhận ra.

Thứ ba, cho dù ý kiến được chấp nhận không những là đúng, mà còn là tất cả sự thật, nhưng nếu nó không chịu để cho chất vấn và tranh cãi một cách mạnh bạo, nó cũng sẽ bị những người chấp nhận nhìn nó với thành kiến, mà có ít sự hiểu biết hay cảm giác về các cơ sở hợp lý của nó.

Và không chỉ có bấy nhiêu, nhưng còn một lý do thứ tư là, chính ý nghĩa của lý thuyết ấy sẽ có nguy cơ bị mất hay yếu đi, và không có tác dụng quyết định trên tính cách và hành vi con người—vì khi ấy giáo điều trở thành một lời tuyên xưng thuần tuý hình thức, vô hiệu quả, gây trở ngại và ngăn chặn sự phát triển của một niềm xác tín thực sự và nhiệt tình dựa trên lý trí hay kinh nghiệm cá nhân...

CHƯƠNG III. VỀ CÁ TÍNH, NHƯ MỘT YẾU TỐ CỦA HẠNH PHÚC

Sau khi thấy được những lý do để bắt buộc người ta phải được tự do có ý kiến và phát biểu ý kiến của mình mà không sợ sệt; và thấy được những hậu quả tai hại cho bản chất tri thức và đạo đức của con người, nếu quyền tự do này không được nhìn nhận hay khẳng định, bất chấp sự cấm đoán; bây giờ chúng ta hãy xét xem, cùng những lý do ấy, có đòi hỏi người ta phải được tự do hành động theo các ý kiến của mình hay không... Không ai cho rằng các hành động cũng phải được tự do như các ý kiến. Ngược lại, thậm chí chính các ý kiến cũng không hoàn toàn được tự do, khi các hoàn cảnh phát biểu ý kiến đó có thể bằng một cách tích cực kích thích một hành vi xấu nào đó. Một ý kiến cho rằng, các nhà buôn ngũ cốc là những kẻ làm cho dân nghèo chết đói, hay cho rằng quyền tư hữu là trộm cắp, có thể được phát biểu tự do khi chỉ lưu hành trên các ấn phẩm, nhưng có thể bị trừng phạt chính đáng nếu ý kiến ấy được nói ra để khích động một đám đông tụ tập trước nhà một người buôn ngũ cốc, hay được chuyền tay đám đông dưới dạng một biểu ngữ. Các hành vi nào làm hại người khác mà không có lý do chính đáng, có thể bị—và trong các trường hợp nghiêm trọng, tuyệt đối phải bị—kiềm chế bởi các tình cảm không tán thành, và khi cần, bởi sự can thiệp của mọi người. Quyền tự do cá nhân phải được giới hạn như thế; cá nhân không được gây phiền hà cho người khác. Nhưng nếu cá nhân không gây phiền hà cho người khác trong những gì liên quan tới họ, mà chỉ hành động theo khuynh hướng và phán đoán riêng của mình, trong những điều liên quan tới mình, thì cùng những lý do đòi hỏi sự tự do ý kiến cũng chứng minh rằng cá nhân phải được phép tự do thi hành ý kiến của mình và tự mình gánh lấy trách nhiệm, mà không gây phiền hà cho người khác...

Không phải bằng việc bắt buộc mỗi người từ bỏ những gì là cá tính của mình để rập khuôn theo cùng một mẫu mực, nhưng chính bằng việc vun trồng và phát triển các cá tính, trong giới hạn được đặt ra bởi các quyền lợi của người khác, mà con người trở thành một đối tượng chiêm ngắm cao quí và đẹp đẽ. Và vì các tác phẩm mang tính cách của những người làm ra chúng, nên bằng cùng một tiến trình này, đời sống con người trở nên phong phú, đa dạng, và sống động, tạo ra ngày càng dư dật lương thực cho những tư tưởng cao quí và những tình cảm cao đẹp, và kiên cường sợi dây ràng buộc cá nhân với loài người, làm cho loài người trở nên rất đáng để chúng ta thuộc về. Cá tính của mỗi người càng phát triển bao nhiêu, họ càng trở nên đáng giá hơn bấy nhiêu đối với chính họ, và vì thế có thể đáng giá hơn đối với người khác...

CHƯƠNG IV. VỀ CÁC GIỚI HẠN CỦA QUYỀN BÍNH CỦA XÃ HỘI TRÊN CÁ NHÂN

Vậy đâu là giới hạn đúng cho quyền tự chủ tuyệt đối của cá nhân trên chính mình? Quyền bính của xã hội bắt đầu từ đâu? Đời sống con người có bao nhiêu phần được gán cho cá nhân, và bao nhiêu phần được gán cho xã hội?

Mỗi phía nhận được phần thích đáng của mình, nếu mỗi phía có được điều liên quan đặc biệt tới mình. Thuộc về cá nhân phải là phần đời sống, mà chủ yếu là cá nhân quan tâm tới; thuộc về xã hội là phần mà chủ yếu là xã hội quan tâm tới.

Mặc dù xã hội không được xây dựng trên một khế ước, và mặc dù không có mục đích tốt đẹp nào được đáp ứng nhờ việc tạo ra một khế ước nhằm rút ra những đòi hỏi xã hội từ đó, mỗi cá nhân nhận được sự bảo vệ của xã hội thì phải báo đáp lại lợi ích mình nhận được, và sự kiện sống trong xã hội làm cho mỗi cá nhân buộc phải tuân giữ một số chuẩn mực cư xử đối với những người khác. Lối cư xử này trước tiên hệ tại việc không làm hại lợi ích của nhau, hay đúng hơn là không làm hại những lợi ích nào mà, do luật pháp rõ ràng hay do hiểu ngầm, phải được coi là những quyền lợi; và thứ hai, nó hệ tại việc mỗi người đảm nhận sự chia sẻ của mình (được ấn định theo một số nguyên tắc đồng đều) trong các lao nhọc và hi sinh để bảo vệ xã hội hay các thành viên của xã hội khỏi thiệt hại và sự quấy nhiễu. Những điều kiện này xã hội có quyền ép buộc thi hành với mọi giá đối với những ai tìm cách trốn tránh thực hiện. Và đó không phải tất cả những gì xã hội có thể làm. Các hành vi của một cá nhân có thể gây tổn thương người khác hay thiếu suy xét tới lợi ích của họ, mà không tới mức vi phạm quyền lợi pháp lý nào của họ. Trong trường hợp này, người xúc phạm có thể bị trừng phạt hợp lý bởi dư luận, tuy không bởi luật pháp. Ngay cả khi phần nào đó trong hành vi của một cá nhân ảnh hưởng tai hại đến lợi ích của người khác, xã hội có quyền tài phán trên đó, và sẽ đưa ra thảo luận công khai để xét xem việc can thiệp vào hành vi đó có mang lại lợi ích chung hay không. Nhưng sẽ không đề cập tới vấn đề này nếu hành vi của một cá nhân không ảnh hưởng tới ai khác ngoài bản thân của người ấy, hay chỉ ảnh hưởng tới những người khác do chính họ ưng thuận (mọi người liên quan phải đủ tuổi trưởng thành và có hiểu biết bình thường). Trong mọi trường hợp, phải có tự do hoàn toàn, theo pháp luật và xã hội, trong việc hành động và chấp nhận các hậu quả.

Sẽ là một sự hiểu lầm lớn về lý thuyết này nếu cho rằng đó là một sự dửng dưng ích kỷ, vì nó giả thiết rằng người ta không liên can gì tới hạnh kiểm đời sống của người khác, và người ta không nên quan tâm tới hạnh phúc hay hạnh kiểm của người khác, trừ khi lợi ích riêng của mình có liên quan. Thay vì giảm bớt, cần tích cực gia tăng hành động của mình để đem lại lợi ích cho người khác. Nhưng sự quan tâm vô vị lợi có thể tìm ra những phương

tiện khác để thuyết phục người khác lo cho lợi ích của họ hơn là sử dụng đòn vọt, hiểu theo nghĩa đen hay nghĩa bóng...

Nhưng dù một cá nhân hay một tập thể cũng không được quyền nói với một người đã trưởng thành rằng, đương sự không được tuỳ ý làm cho đời sống của mình những gì họ thấy là có ích cho đời sống của họ. Họ là người phải quan tâm nhất đến hạnh phúc của mình; lợi ích của bất cứ ai khác trong đó, ngoại trừ trường hợp của người có quan hệ gắn bó sâu xa với họ, là không đáng kể so sánh với lợi ích của chính cá nhân họ... Sự can thiệp của xã hội để gạt bỏ phán đoán và các mục đích mà chỉ liên quan tới cá nhân họ, chắc chắn là dựa trên những giả thiết hoàn toàn sai lạc—mà cho dù đúng, chúng cũng rất dễ bị áp dụng sai vào các trường hợp cá nhân, bởi những con người không hiểu biết về các hoàn cảnh bằng chính đương sự trong các hoàn cảnh ấy. Vì vậy, trong lãnh vực công việc của con người, cá nhân có phạm vi hoạt động riêng của nó. Những người khác có thể cống hiến cho cá nhân sự trợ giúp trong phán đoán của họ, khích lệ để làm ý chí họ mạnh hơn—thậm chí ngăn cản việc làm của họ; nhưng chính cá nhân mới là người xét đoán cuối cùng. Mọi sai lầm mà họ có thể phạm chống lại các lời khuyên và cảnh cáo, vẫn còn nhẹ hơn rất nhiều so với cái xấu của việc để người khác ép họ không được làm điều mà họ cho là tốt.

CÂU HỎI ÔN TẬP VÀ THẢO LUẬN

1. Nguyên tắc về quyền tự do của Mill là gì?
2. Ba lãnh vực Mill xác định là "khu vực thích hợp của quyền tự do con người" là những lãnh vực nào?
3. Theo Mill, quyền tự do tư tưởng và phát biểu góp phần thế nào cho sự tốt đẹp của xã hội?
4. Đánh giá lời khẳng định của Mill rằng, cá nhân là "một trong những thành phần chính của hạnh phúc con người."
5. Lập trường của Mill cho rằng chúng ta không thể ép buộc một người làm một điều gì "vì sẽ làm người ấy hạnh phúc hơn", có nhất quán với thuyết vị lợi không?

Chương 29

SỰ VONG THÂN TRONG CHỦ NGHĨA TƯ BẢN

MARX

Karl Marx sinh năm 1818 tại Trier, nước Phổ. Ông bắt đầu học luật ở Đại học Bonn năm 17 tuổi, nhưng ngay sau đó chuyển sang Đại học Berlin, tại đây ông trở nên quan tâm tới triết học. Năm 1841 ông đậu tiến sĩ triết học tại Đại học Jena. Không nhận được một chức vụ dạy học vì có quan hệ với nhóm Hegel Trẻ theo khuynh hướng chính trị cực đoan, nên năm 1842 ông trở thành chủ biên của tờ Rhenish Gazette, *một tờ báo có lập trường tự do ở Rhinland. Sau đó ông đi Paris làm biên tập cho một tờ* Biên Niên Đức-Pháp, *một tạp chí mới có khuynh hướng xã hội chủ nghĩa. Không lâu sau, tờ* Biên Niên *bị nhà nước cấm và Marx bị trục xuất khỏi Paris năm 1844. Ông sang Brussels, Bỉ, tại đây ông hoạt động để phát triển chủ nghĩa cộng sản. Năm 1849 ông đến định cư ở Luân Đôn, và sống ở đây cho tới hết đời. Năm 1867 ông xuất bản cuốn đầu tiên của bộ* Tư Bản, *là tác phẩm lớn của ông về kinh tế; các bản phác thảo của cuốn hai và ba còn dang dở thì Marx qua đời năm 1883.*

Các tác phẩm của Marx gồm *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844* (các tiểu luận còn bỏ dở, xuất bản lần đầu năm 1932), *The German Ideology* (đồng tác giả với Friedrich Engels; viết năm 1845, xuất bản đầy đủ lần thứ nhất năm 1932), *Manifesto of the Communist Party* (đồng tác giả với Engels; 1848), *A Contribution to the Critique of Political Economy* (1859), và *Capital* (quyển I, 1867; quyển 2 và 3 [đang viết dở], được Engels biên tập và xuất bản năm 1885 và 1894).

Marx hiểu lịch sử như một qui trình thay đổi xã hội. Các sự thay đổi trong xã hội không diễn ra một cách ngẫu nhiên; chúng bắt nguồn từ cách thức mà một xã hội tạo ra hàng hoá và từ các giai cấp xã hội phát sinh, từ cách thức các hàng hoá được sản xuất. Marx sử dụng lý thuyết của ông để phân biệt năm thời kỳ của lịch sử. Ba thời kỳ đầu là thời công xã nguyên thuỷ, nô lệ, và phong kiến—đã xảy ra rồi. Thời kỳ thứ tư là thời tư bản, nó thống trị xã hội châu Âu như là kết quả của cuộc cách mạng kỹ nghệ. Thời kỳ cuối cùng, mà Marx tiên đoán sắp đến và thay thế tư bản chủ nghĩa, là cộng sản chủ nghĩa. Marx giải thích rằng chủ nghĩa tư bản của châu Âu thế kỷ XIX sản sinh ra hai giai cấp: giai cấp tư sản (các nhà tư bản, sở hữu các phương tiện sản xuất và mọi của cải) và giai cấp vô sản (các người làm công, làm thuê và bị giai cấp tư sản bóc lột và sống trong cảnh nghèo khổ cùng cực).

Marx tin rằng hệ thống tư bản sẽ sớm tự tiêu diệt và nhường chỗ cho xã hội cộng sản, trong xã hội này các phương tiện sản xuất được mọi người sở hữu chung, và trong đó lần đầu tiên trong lịch sử, mọi phân biệt giai cấp sẽ bị xoá bỏ. Mặc dù sự xuất hiện của chủ nghĩa cộng sản

sẽ là tất yếu, nhưng nếu các thành viên của giai cấp vô sản hiểu được động lực của lịch sử và đoàn kết với nhau để chấm dứt tình trạng họ bị giới tư sản bóc lột, họ có thể làm đẩy nhanh sự xuất hiện của thời kỳ cuối cùng và tuyệt vời nhất của lịch sử. Sự quá độ sẽ là bạo lực, nhưng bạo lực là đáng giá vì nó sẽ dẫn tới cuộc giải phóng mọi người và cho họ sống xứng với con người—cả những người lao động bị bóc lột lẫn những chủ tư bản bóc lột. Marx và đồng nghiệp người Đức của ông, Friedrich Engels (1820-1895) kết thúc *Tuyên Ngôn của Đảng Cộng Sản* của họ bằng một lời hô hào mọi công nhân đoàn kết lại để làm cho kỷ nguyên mới mau đến:

> *Những người cộng sản ở khắp nơi ủng hộ mọi phong trào cách mạng chống lại xã hội hiện hành và trật tự hiện hành của sự vật... Hãy để cho các giai cấp thống trị run sợ trước cuộc cách mạng Cộng sản. Những người vô sản không có gì để mất trừ xiềng xích của họ. Họ được lợi cả một thế giới.*
>
> *HỠI NHỮNG NGƯỜI LAO ĐỘNG CỦA MỌI NƯỚC, HÃY ĐOÀN KẾT!*

Bài đọc của chúng ta trích từ "Lao Động Bị Tha Hoá," một trong các tiểu luận được Marx viết vào mùa hè 1844 ở Paris, trong đó ông phê bình chủ nghĩa tư bản và chấp nhận chủ nghĩa cộng sản. Tất cả các tiểu luận này đều viết dang dở và đến năm 1932 mới được xuất bản dưới tựa đề *Các Bản Thảo về Kinh Tế và Triết Học*, hay được gọi đơn giản là "Các Bản Thảo Paris." Trong "Lao Động Bị Tha Hoá," Marx giải thích bằng cách nào "nền kinh tế chính trị" (chủ nghĩa tư bản theo mô tả của nhà kinh tế học Tô Cách Lan Adam Smith [1723-1790] và những tác giả khác) khiến cho người lao động kinh nghiệm sự tha hoá ("làm cho khác với mình, xa lạ; vong thân"). Ông phân biệt bốn khía cạnh của sự tha hoá này: tha hoá với sản phẩm của lao động, tha hoá với qui trình sản xuất, tha hoá với loài người, và tha hoá giữa con người với nhau.

THA HÓA VỚI SẢN PHẨM CỦA LAO ĐỘNG

Với từ *lao động*, Marx hiểu là hoạt động của con người nhằm biến dổi thế giới tự nhiên thế nào để làm cho đời sống con người có thể tồn tại và phát triển. Theo Marx, lao động là hoạt động cơ bản của con người, và bản chất của nó là sáng tạo, hoàn thành, và xã hội. Thế nhưng, trong chủ nghĩa tư bản, lao động trở thành phi nhân. Trong chế độ tư bản, các phương tiện sản xuất bị chiếm hữu bởi các nhà tư bản, họ thuê người lao động để tạo ra các sản phẩm. Người lao động không lao động vì thấy nó là cách biểu hiện bản thân và đóng góp cho cộng đồng nhân loại; họ lao động như những nô lệ của các chủ nhân tư bản, làm việc lâu giờ trong những điều kiện tồi tệ để kiếm tiền chỉ đủ sống. Họ không thể giữ lại hay tự do sử dụng các sản phẩm lao động của họ bởi vì người chủ tư bản lấy và bán chúng đi sau khi họ, đã sản xuất ra chúng. Người lao động đặt một phần con người mình vào các sản phẩm này, nhưng khi các sản phẩm bị lấy đi, chúng trở thành xa lạ với chính người làm ra nó. Người lao động bị mắc kẹt trong cái vòng xoay phi nhân hoá:

> *Người lao động càng gắng sức mình, thế giới xa lạ mà chính họ tạo ra càng trở nên mạnh hơn và chống lại họ, họ và thế giới nội tâm của họ càng nghèo đi, và những gì thuộc về họ càng ít đi. Cái mà sản phẩm lao động của họ có thì họ không có. Sản phẩm càng lớn ra, họ càng nhỏ bé đi... Lao động của họ trở thành một đồ vật, một sự tồn tại bên ngoài [và] tồn tại độc lập bên ngoài họ—trở nên xa lạ, một sức mạnh tự lập chống lại họ. Sự sống mà họ đã tạo cho đồ vật trở nên chống lại họ như một kẻ thù và kẻ xa lạ.*

THA HOÁ VỚI QUI TRÌNH SẢN XUẤT

Sự tha hóa trong chủ nghĩa tư bản không chỉ giới hạn vào sản phẩm của lao động; nó cũng bao gồm hoạt động của chính lao

động. Những người làm việc cho các chủ tư bản của các phương tiện sản xuất không làm việc một cách tự nguyện và vui vẻ, như một cách biểu lộ tính nhân bản và xã hội của họ. Mặc dù họ được hưởng tiền công, họ thực sự là những kẻ nô lệ; họ phải làm việc để sống còn. Tính chất tha hoá của qui trình sản xuất, Marx nhận xét, "được thấy hiển nhiên từ sự kiện rằng ngay sau khi không còn sức ép thể lý hay sức ép khác, lao động bị trốn tránh như một bệnh dịch." Chức năng đặc trưng nhân bản của lao động trở thành như súc vật, và người lao động chỉ còn nhìn con người theo những chức năng họ có chung với loài vật—"ăn, uống và sinh đẻ." Marx vạch ra rằng trong khi ba chức năng này *có thể* là nhân bản đích thực, chúng không còn như thế nữa trong chế độ tư bản, vì chúng "bị tách lìa khỏi lãnh vực còn lại của hoạt động con người và trở thành những mục đích cuối cùng và duy nhất."

THA HOÁ VỚI LOÀI NGƯỜI

Khía cạnh thứ ba của sự tha hoá do chế độ tư bản tạo ra là sự tha hoá của người lao động với loài người. Theo Marx, con người là tạo vật duy nhất, là một "hữu thể của loài"—nghĩa là, một hữu thể tự ý thức mình không chỉ là một cá nhân mà như là thành viên của một loài đặc thù (và như thế ý thức rằng có những loài khác), và ý thức về sự phân biệt giữa mình và các hoạt động của mình (và như thế có khả năng tự do theo đuổi các mục đích của chính mình). Người lao động trong chế độ tư bản đánh mất khái niệm về sự phân biệt giữa mình và hoạt động của mình, và hoạt động của họ trở thành một phương tiện thuần tuý để sinh tồn chứ không phải một cái gì được theo đuổi một cách tự do vì chính nó. Họ trở nên giống như loài vật, chúng là một với các hoạt động của chúng và không bao giờ làm điều gì vì chính nó. Hoạt động của đời sống, thay vì là một giá trị và niềm vui tự tại, nó chỉ được làm như một phương tiện để duy trì sự sống. "Bằng cách hạ giá hoạt động tự do và tự nhiên xuống bình diện của một phương tiện, lao động bị tha hoá làm cho đời sống loài của con người trở thành một phương tiện của sự sống thể lý của họ. Ý thức mà con người có về loài của mình bị biến đổi qua sự tha hoá, khiến cho sự sống của loài trở thành một phương tiện đối với họ."

THA HOÁ GIỮA CON NGƯỜI VỚI NHAU

Trong khi người lao động bị tha hoá với cái họ sản xuất, với hành vi sản xuất nó, và với chính bản chất của họ như một hữu thể ý thức và tự do, họ cũng kinh nghiệm một chiều kích thứ tư và cuối cùng của sự tha hoá: họ trở nên xa lạ với nhau. "Điều gì đúng cho sự tương quan của con người với lao động của họ, với sản phẩm của lao động của họ, và với chính bản thân họ, thì cũng đúng cho sự tương quan của họ với những người khác, với lao động và đối tượng lao động của họ." Như thế chủ nghĩa tư bản tạo ra cả một xã hội của những người lao động bị tha hoá, tha hoá với bản thân mình và tha hoá với những người khác. Tình huống ảm đạm và vô nhân này chỉ có thể được sửa chữa bằng sự sụp đổ của chủ nghĩa tư bản và sự xuất hiện của một xã hội cộng sản, trong đó sẽ không còn sự phân chia giữa nhà tư bản và người lao động, mà là một xã hội không giai cấp, trong đó lao động trở nên tự do, xã hội, và thể hiện hoạt động một cách con người.

BÀI ĐỌC

Các Bản Thảo Kinh Tế và Triết Học năm 1844
Karl Marx

LAO ĐỘNG BỊ THA HÓA

... Chúng ta bắt đầu từ một sự kiện về nền kinh tế chính trị.

Người lao động càng làm ra nhiều của cải và việc sản xuất của họ càng tăng về

sức mạnh và mức độ, thì họ càng trở nên nghèo hơn. Người lao động càng làm ra nhiều hàng hoá hơn, họ càng trở thành một thứ hàng hoá rẻ tiền hơn. Sự *tăng* giá trị của thế giới vật chất tỷ lệ thuận với sự *giảm* giá trị của thế giới con người. Lao động không chỉ sản xuất ra hàng hoá. Nó cũng tự sản xuất ra chính nó và ra người lao động như những thứ hàng hoá, và trong thực tế, theo cùng một tỷ lệ như nó tạo ra hàng hoá nói chung.

Sự kiện này đơn giản cho thấy đồ vật mà lao động sản xuất, sản phẩm của nó, đứng đối nghịch với nó như một *vật xa lạ*, như một sức mạnh độc lập với người sản xuất. Sản phẩm của lao động là chính lao động được hoá thân và được biến thành cụ thể trong một sự vật. Nó là *sự vật hóa*[1] lao động. Trên quan điểm của kinh tế chính trị, sự thể hiện này của lao động xuất hiện như là sự giảm sút của người lao động, sự vật hóa của lao động như là sự mất đi và lệ thuộc đồ vật, và sự chiếm hữu như là tha hoá, là ngoại thể hoá.

Sự thể hiện lao động xuất hiện như là sự giảm sút nhiều đến nỗi người lao động bị sút giảm tới mức chết đói. Sự vật hoá xuất hiện như là sự mất đi đồ vật nhiều đến nỗi người lao động bị cướp mất những đồ vật thiết yếu nhất không những cho sự sống mà còn cho cả công việc. Thực vậy, chính lao động trở thành một đồ vật mà họ chỉ có thể chiếm hữu với sự hết sức cố gắng của họ và với những lúc phải ngưng nghỉ không thể biết trước được. Sự chiếm hữu đồ vật xuất hiện như là sự tha hoá nhiều đến nỗi người lao động càng làm ra nhiều đồ vật bao nhiêu, họ càng chiếm hữu ít bấy nhiêu và càng rơi vào sự thống trị của sản phẩm của họ, của tư bản.

Tất cả những hậu quả này phát sinh từ sự kiện người lao động có tương quan với sản phẩm lao động của họ như với một đồ vật xa lạ. Bởi vì, rõ ràng theo tiền đề này: Người lao động càng gắng sức mình, thế giới xa lạ mà chính họ tạo ra càng trở nên mạnh hơn và chống lại họ, khiến họ và thế giới nội tâm của họ càng nghèo đi, và những gì thuộc về họ càng ít đi. Trong tôn giáo cũng vậy, con người càng qui gán nhiều cho Thượng Đế, họ càng giữ lại ít nơi chính họ. Người lao động đặt sự sống của mình vào đồ vật; rồi nó không còn thuộc về họ mà thuộc về đồ vật. Hoạt động này càng nhiều, người lao động càng trở nên nghèo đi. Cái mà sản phẩm của họ có, thì họ không có. Sản phẩm càng to lớn hơn, họ càng bé nhỏ đi. Sự ngoại thể hoá của người lao động trong sản phẩm không chỉ có nghĩa lao động của họ trở thành một đồ vật, một sự tồn tại bên ngoài, mà còn có nghĩa nó tồn tại độc lập bên ngoài họ—trở nên xa lạ, một sức mạnh tự lập chống lại họ. Sự sống mà họ đã cho đồ vật đứng đối diện với họ, như một kẻ thù nghịch và xa lạ...

Cho tới đây chúng ta mới chỉ xét đến sự tha hoá, sự ngoại thể hoá của người lao động, từ một phía mà thôi—tương quan của họ với sản phẩm lao động của họ. Nhưng [thứ hai] sự tha hoá được tỏ lộ không chỉ trong kết quả mà còn được tỏ lộ trong *qui trình sản xuất*, trong chính hoạt động sản xuất. Làm thế nào người lao động có để đứng trong tương quan xa lạ với sản phẩm hoạt động của họ nếu họ đã không làm cho mình xa lạ với chính mình trong chính hành vi sản xuất? Bất luận thế nào, sản phẩm chỉ là sự tóm tắt của hoạt động, của sản xuất. Nếu sản phẩm của lao động là sự ngoại thể hoá, bản thân sự sản xuất phải là sự ngoại thể hóa chủ động, ngoại thể hoá của hoạt động, hoạt động ngoại thể hoá. Chỉ có sự tha hoá—và ngoại thể hoá trong hoạt động của chính lao động—được tóm tắt trong sự tha hoá của đối tượng của lao động.

Cái gì tạo thành sự ngoại thể hoá lao động?

---

(1) Sự vật hoá: *làm cho một cái gì trở thành một đồ vật.*

Trước hết là sự kiện rằng, lao động thì ở ngoài người lao động—nghĩa là, nó không phải một phần của bản tính họ—và người lao động không tự khẳng định mình trong lao động mà phủ nhận mình, cảm thấy mình khốn nạn và bất hạnh, không phát huy được năng lực thể lý và tinh thần, nhưng làm cho thể xác mình đau khổ và tinh thần mình tàn tạ. Vì vậy, người lao động chỉ cảm thấy thoải mái ở ngoài lao động, và trong khi lao động thì họ không thấy thoải mái. Lao động của họ vì vậy không phải là tự nguyện, mà bị cưỡng ép, lao động cưỡng bức. Nó không phải sự thoả mãn của một nhu cầu mà chỉ là một phương tiện để thoả mãn các nhu cầu khác. Tính chất xa lạ của nó được thấy rõ từ sự kiện rằng ngay khi không còn có sức ép thể lý hay sức ép nào khác, lao động được né tránh như một bệnh dịch. Lao động bên ngoài (lao động trong đó con người bị ngoại thể hoá) là lao động tự hành khổ mình, lao động của việc tự ra hình phạt cho mình. Sau cùng, tính chất ngoại tại của lao động đối với người lao động xuất hiện trong sự kiện rằng nó không phải là lao động của chính họ mà là của một người khác, rằng trong lao động, họ không thuộc về chính mình mà thuộc về một người khác. Hoạt động của người lao động không phải hoạt động tự phát của chính họ. Nó thuộc về một người khác. Nó là sự mất đi chính bản thân mình.

Do đó, kết quả là con người [lao động] cảm thấy mình chỉ đang hành động tự do trong các chức năng động vật của mình—ăn, uống, và sinh đẻ, hay cùng lắm là trong chỗ ở hay quần áo của mình—trong khi trong các chức năng con người, họ cảm thấy chỉ giống như loài vật. Cái đặc trưng loài vật trở thành cái đặc trưng con người,và cái đặc trưng con người trở thành cái đặc trưng loài vật.

Chắc hẳn việc ăn uống và sinh đẻ là những chức năng của con người. Tuy nhiên, khi xét một cách trừu tượng và tách rời khỏi lãnh vực còn lại của hoạt động con người và biến nó thành những mục đích cuối cùng và duy nhất, thì chúng là những chức năng động vật.

Chúng ta đã xét đến lao động, hành vi tha hoá của hoạt dộng con người, dưới hai khía cạnh: (1) Tương quan của người lao động với sản phẩm của lao động như là một đồ vật xa lạ thống trị họ. Tương quan này đồng thời cũng là tương quan với thế giới cảm giác bên ngoài, tới các đồ vật tự nhiên như là thế giới xa lạ và thù nghịch với họ. (2) Tương quan của lao động với hành vi sản xuất trong lao động. Tương quan này là tương quan của người lao động với hoạt động của chính họ như là xa lạ và không thuộc về họ, hoạt động như là thụ động, sức mạnh như là sự yếu đuối, sinh đẻ như là sự thiến hoạn, và năng lực thể chất và tinh thần của người lao động, đời sống cá nhân của họ như là một hoạt động chống lại họ, độc lập với họ, và không thuộc về họ. [Đó là] sự *tự* tha hoá, [đối chiếu với sự] tha hoá của *đồ vật*, đã nói ở trên.

Bây giờ chúng ta rút ra một khía cạnh thứ ba của lao động tha hoá từ hai khía cạnh trước.

Con người là một hữu thể thuộc về loài (species), không chỉ vì trong thực tế và trong lý thuyết, họ biến loài của mình và của các vật khác thành đối tượng của họ, mà cũng vì, xét như là loài hiện tại đang sống, họ coi mình như một hữu thể phổ quát và vì thế là một hữu thể tự do.

Sự sống của loài trong con người, cũng như trong loài vật, là vật lý theo nghĩa con người, giống như loài vật, sống bởi thiên nhiên vô cơ. Và vì con người thì phổ quát hơn con vật, lãnh vực thiên nhiên vô cơ mà họ sống thì phổ quát hơn. Vì các loài cây cỏ, động vật, khoáng chất, không khí, ánh sáng, v.v..., trên lý thuyết, một phần là ý thức con người, một phần là những đối tượng của khoa học tự nhiên, một phần là những đối tượng của nghệ

thuật, nên trên thực tế chúng cũng là một phần của đời sống và hoạt động của con người. Con người về thể lý chỉ sống nhờ các sản phẩm tự nhiên này, [chúng] có thể xuất hiện dưới dạng lương thực, nhiệt, quần áo, nhà ở, v.v... Tính phổ quát của con người xuất hiện trong thực tế, trong tính phổ quát làm cho toàn thể thiên nhiên trở thành *thân thể vô cơ* của họ (1) như một phương tiện trực tiếp để sống, và (2) như là chất liệu, đối tượng, và dụng cụ của hoạt động đời sống của họ. Thiên nhiên là thân thể vô cơ của con người—nghĩa là, thiên nhiên theo nghĩa nó không phải là thân xác con người. Con người sống nhờ thiên nhiên. Điều này có nghĩa thiên nhiên là thân xác của con người mà họ phải liên tục ở trong qui trình của nó để không chết. Nói đời sống thể lý và tinh thần của con người liên kết với thiên nhiên là một cách khác để nói rằng thiên nhiên tự liên kết với chính nó, vì con người là một phần của thiên nhiên.

Khi tha hoá (1) thiên nhiên với con người, và (2) con người với chính mình, với chức năng hoạt động và hoạt động đời sống của chính mình, thì lao động bị tha hoá cũng tha hoá *loài (species)* với con người; nó làm cho đời sống loài trở thành phương tiện của đời sống cá nhân. Thứ nhất, nó tha hoá đời sống loài và đời sống cá nhân; và thứ hai, nó biến đời sống cá nhân dưới dạng trừu tượng trở thành một mục đích của đời sống loài, cũng dưới dạng trừu tượng và tha hoá của nó.

Bởi vì lao động, hoạt động đời sống, và đời sống sản xuất xuất hiện cho con người thoạt tiên chỉ như một phương tiện để thoả mãn một nhu cầu, nhu cầu duy trì sự sống thể lý. Tuy nhiên, đời sống sản xuất là đời sống của loài. Đó là đời sống sinh ra đời sống. Chính đời sống xuất hiện chỉ như là phương tiện của đời sống...

Nói một cách tổng quát, cho rằng con người bị tha hoá với đời sống của loài (species) có nghĩa là một người bị tha hoá với người khác cũng như mỗi người bị tha hoá với thiên nhiên.

Sự tha hoá của con người, tương quan của con người với chính mình, được thể hiện và diễn tả trong tương quan giữa con người với những người khác.

Như thế, trong tương quan của lao động tha hoá, mỗi người nhìn người khác theo tiêu chuẩn và tương quan mà họ nhìn chính mình như là một người lao động...

CÂU HỎI ÔN TẬP VÀ THẢO LUẬN

1. Giải thích quan điểm của Marx cho rằng trong chủ nghĩa tư bản, "người lao động tương quan với sản phẩm lao động của họ như một đồ vật xa lạ."
2. Theo quan điểm của Marx, những người lao động trở thành nô lệ cho các đồ vật mà họ làm ra theo hai phương diện nào?
3. Theo quan điểm của Marx, lao động trong chủ nghĩa tự bản tha hoá người lao động đối với thế giới tự nhiên vô cơ như thế nào?
4. Bạn có nghĩ rằng chủ nghĩa tư bản tất yếu dẫn tới sự tha hoá không?
5. Có thể có một xã hội mà trong đó mọi lao động được làm một cách tự do và thể hiện được bản chất của chính mình không?

Chương 30

CÔNG BẰNG VÀ SỰ TIN TƯỞNG XÃ HỘI

Rawls, Nozick, Held

RAWLS

John Rawls sinh năm 1921 tại Baltimore, Maryland. Ông theo học tại Đại học Cornell nhưng chưa tốt nghiệp thì gia nhập Quân đội Hoa Kỳ trong Thế Chiến II. Sau chiến tranh ông ghi tên theo chương trình tiến sĩ về triết học tại Đại học Princeton và đậu bằng tiến sĩ năm 1950. Sau đó, ông dạy tại Princeton trong hai năm. Trong niên học sau, Rawls là một Fulbright Fellow ở Đại học Oxford. Năm 1953 ông nhận một chức giáo sư tại Cornell, và giảng dạy tại đây sáu năm. Rawls dạy tại Đại học Harvard từ năm 1959 đến 1960 và tại Học Viện Kỹ Thuật Massachussetts trong hai năm tiếp theo. Năm 1962 ông về lại Harvard. Ông được bổ nhiệm làm Giáo sư Đại học James Bryan Conant tại Harvard năm 1970, và giữ chức vụ này cho tới khi ông nghỉ hưu năm 1991.

Các tác phẩm chính của Rawls là *A Theory of Justice* (1971), *Political Liberalism* (1993), *The Law of Peoples; with, The Idea of Public Reason Revisited* (1999), *Collected Papers* (1999), và *Lectures on the History of Moral Philosophy* (2000).

Trong *A Theory of Justice (Lý Thuyết về Công Bằng)*, Rawls nêu lên hai câu hỏi cơ bản của triết học xã hội và chính trị: Các thành viên của một xã hội phải có những quyền lợi và nghĩa vụ nào, và các của cải và phúc lợi của một xã hội phải được phân phối thế nào. Ông đề nghị trả lời hai câu hỏi này bằng cách sử dụng một kiểu mới về lý thuyết khế ước xã hội (chúng ta đã học các lý thuyết của Hobbes và Locke trong chương 27). "Trạng thái tự nhiên" trong lý thuyết của Rawls là một hoàn cảnh giả thiết (không phải một hoàn cảnh có thật trong lịch sử) mà Rawls gọi là "vị trí nguyên thuỷ." Ông lý luận rằng những con người có lý trí trong vị trí nguyên thuỷ này thường đồng ý và chấp nhận hai nguyên tắc về công bằng. Nguyên tắc thứ nhất liên quan đến các quyền tự do và trả lời cho câu hỏi về các quyền cơ bản; nguyên tắc thứ hai liên quan tới các bất bình đẳng và trả lời cho câu hỏi về sự phân phối của cải và phúc lợi xã hội.

VỊ TRÍ NGUYÊN THUỶ

Trong lý thuyết khế ước xã hội của Rawls, trạng thái tự nhiên được giả thiết gồm những con người hợp lại với nhau để thiết lập những nguyên tắc cơ bản cho xã hội của họ. Rawls giả thiết rằng những người này có một ý thức trực giác về điều gì là công bằng, và họ muốn xã hội của họ công bằng. Ông cũng giả thiết rằng họ là những con người "hợp lý và vô vị lợi đối với nhau"—hợp lý theo nghĩa là chọn những phương tiện hiệu quả nhất để đạt những mục tiêu của họ, vô vị lợi theo nghĩa là không quan tâm tới lợi ích của nhau. Để bảo đảm những cá nhân trong "vị trí nguyên thuỷ" không thể đề nghị những nguyên tắc làm lợi cho mình hơn cho người khác, Rawls đặt họ dưới một "tấm màn dốt nát":

Không ai biết vị trí của mình trong xã hội, vị trí giai cấp hay địa vị xã hội của mình, cũng không ai biết cơ may của mình trong việc phân phối các năng khiếu và khả năng tự nhiên, trí thông minh, sức mạnh của mình, v.v... . Thậm chí tôi sẽ giả thiết rằng các bên không biết các khái niệm của mình về điều thiện hay các xu hướng tâm lý đặc biệt của mình. Điều này bảo đảm rằng không ai sẽ có lợi thế hay bất lợi trong việc lựa chọn các nguyên tắc nhờ kết quả của sự may rủi tự nhiên hay sự ngẫu nhiên của các hoàn cảnh xã hội. Vì mọi người ở một vị trí như nhau và không ai có thể làm ra những nguyên tắc để tạo thuận lợi cho hoàn cảnh riêng của mình, nên các nguyên tắc của công bằng là kết quả của một sự thoả thuận hay hợp đồng không thiên vị.

Nhiệm vụ của những người trong vị trí nguyên thuỷ là đồng ý về những nguyên tắc cơ bản của công bằng để làm nền tảng cho mọi quyết định và thoả thuận khác trong xã hội, như phải thiết lập loại chính quyền nào. Các nguyên tắc nền tảng này sẽ đề cập tới hai vấn đề: phạm vi của quyền tự do mà mỗi công dân sẽ được hưởng, và sự phân phối các của cải trong xã hội. Vì các nguyên tắc cơ bản sẽ công bằng, mọi qui luật theo sau của xã hội cũng sẽ công bằng nếu phù hợp với các nguyên tắc cơ bản ấy. Rawls tin rằng những con người phía sau tấm màn dốt nát trong vị trí nguyên thuỷ sẽ chấp nhận một nguyên tắc về quyền tự do bảo đảm được sự bình đẳng của mọi công dân, và một nguyên tắc về phân phối của cải bảo đảm được rằng các bất bình đẳng trong việc phân phối là công bằng.

HAI NGUYÊN TẮC VỀ CÔNG BẰNG

Nguyên tắc thứ nhất về công bằng mà những người trong vị trí nguyên thuỷ sẽ chấp nhận có mục đích bảo đảm rằng mỗi thành viên của xã hội có quyền tự do bằng nhau trong các vấn đề cơ bản như quyền bỏ phiếu, khả năng nắm giữ các chức vụ công cộng, tự do lương tâm và tư tưởng, khả năng giữ quyền sở hữu, và tự do không bị bắt giữ một cách tuỳ tiện. Nguyên tắc họ chấp nhận là "mỗi người phải có quyền lợi ngang nhau về quyền tự do cơ bản rộng nhất phù hợp với một quyền tự do tương tự của những người khác."

Nguyên tắc thứ hai đề cập tới sự phân phối các của cải kinh tế và phúc lợi xã hội trong xã hội. Trong khi sẽ có sự bình đẳng về quyền tự do, thì sẽ có sự bất bình đẳng về các việc như các chức vụ của quyền bính và việc sở hữu tài sản vật chất. Một xã hội công bằng cần một nguyên tắc để phân phối các của cải như thế, và người ta trong vị trí nguyên thuỷ sẽ đồng ý rằng "các bất bình đẳng về xã hội và kinh tế được sắp đặt thế nào để chúng vừa (a) có thể mong đợi một cách hợp lý là có lợi cho mọi người và vừa (b) gắn liền với các vị trí và chức vụ mở rộng cho mọi người." Ví dụ, sẽ là công bằng việc cho phép những nhà thầu có nhiều tiền hơn những người lao động không có tay nghề, nếu sự bất bình đẳng này (a) có thể làm lợi cho mọi người trong xã hội, bao gồm cả những người lao động không có tay nghề, vì việc thầu khoán thành công sẽ làm tăng sự thịnh vượng kinh tế chung, và (b) mọi người với nguồn lực đủ đều được phép làm người thầu khoán.

Rawls lý luận rằng những con người trong vị trí nguyên thuỷ sẽ sắp đặt các nguyên tắc theo một chuỗi thứ tự, trong đó nguyên tắc thứ nhất về công bằng sẽ luôn luôn ưu tiên hơn nguyên tắc thứ hai: Nếu một qui luật xã hội được đề nghị phù hợp với nguyên tắc thứ hai nhưng vi phạm nguyên tắc thứ nhất, nó không thể được chấp nhận. Như Rawls phát biểu điều ấy, "Một sự rời bỏ những cơ chế về quyền tự do đồng đều do nguyên tắc thứ nhất đòi hỏi không thể được biện minh bởi, hay bù đắp bằng

những lợi ích lớn hơn về xã hội và kinh tế." Các thành viên của xã hội, chẳng hạn, không thể đồng ý tước bỏ quyền tự do bỏ phiếu của một số thành viên khác của xã hội, cho dù làm như thế có thể làm lợi cho mọi người trong xã hội.

BÀI ĐỌC
Một Lý Thuyết về Công Bằng
John Rawls

PHẦN MỘT. LÝ THUYẾT

Chương 1. Công Bằng như là Không Thiên Vị

Ý tưởng chính về Lý thuyết Công Bằng

Mục tiêu của tôi là trình bày một khái niệm về công bằng có tính chất tổng quát hoá lý thuyết cổ điển về khế ước xã hội và nâng nó lên mức trừu tượng cao hơn... Để làm điều này, chúng ta không được hiểu về khế ước ban đầu như là một khế ước đưa người ta đi vào một xã hội nhất định hay thiết lập một hình thức chính quyền nhất định. Đúng hơn, ý tưởng hướng dẫn là: các nguyên tắc của công bằng cho cơ cấu cơ bản của xã hội là đối tượng của một sự thoả thuận ban đầu. Chúng là những nguyên tắc mà những con người tự do và có lý trí quan tâm tới việc đẩy mạnh các quyền lợi của mình sẽ chấp nhận trong một vị trí bình đẳng ban đầu như là sự xác định các điều kiện cơ bản của việc họ liên kết với nhau. Các nguyên tắc này sẽ phải qui định mọi sự thoả thuận xa hơn; chúng xác định rõ những loại hợp tác xã hội mà người ta có thể đi vào và những hình thức chính quyền mà người ta có thể thiết lập. Cách quan niệm về các nguyên tắc công bằng này tôi sẽ gọi là công bằng như là không thiên vị.

Như thế, chúng ta sẽ phải hình dung ra rằng những người đi vào sự hợp tác xã hội thì cùng nhau chọn, trong một động tác chung, các nguyên tắc nào phải ấn định các quyền lợi và bổn phận cơ bản và để xác định sự phân chia các phúc lợi xã hội, người ta phải quyết định trước họ phải điều hoà như thế nào các đòi hỏi của họ đối với nhau và hiến chương nền tảng của xã hội họ là gì. Cũng như mỗi người phải quyết định bằng suy tư hợp lý, xem lợi ích của họ hệ tại điều gì, nghĩa là, hệ thống các mục đích hợp lý để họ theo đuổi, thì cũng thế, một tập thể con người phải quyết định dứt khoát một lần điều gì phải được coi là công bằng và bất công giữa họ. Sự chọn lựa mà những con người có lý trí sẽ làm trong tình huống giả thiết có quyền tự do như nhau này, là điều quyết định các nguyên tắc của công bằng, với giả thiết tạm thời rằng vấn đề chọn lựa này có một giải pháp.

Trong công bằng như là không thiên vị, vị trí bình đẳng ban đầu tương ứng với tình trạng tự nhiên trong lý thuyết truyền thống về khế ước xã hội. Vị trí ban đầu này tất nhiên không được hiểu như là một tình trạng sự việc lịch sử hiện thực, càng không phải như là một điều kiện văn hoá sơ khởi. Nó được hiểu như là một tình huống thuần tuý giả thuyết, mang những tính chất có thể dẫn đến một khái niệm nào đó về công bằng. Giữa các đặc tính cơ bản của tình huống này là việc không ai biết vị trí của mình trong xã hội, vị trí giai cấp hay địa vị xã hội của mình, cũng không ai biết cơ may của mình trong việc phân phối các năng khiếu và khả năng tự nhiên, trí thông minh, sức mạnh của mình, v.v... . Thậm chí, tôi sẽ giả thiết rằng các bên không biết các khái niệm của mình về điều thiện hay các xu hướng tâm lý đặc biệt của mình. Điều này bảo đảm rằng không ai sẽ có lợi thế hay bất lợi trong việc lựa chọn các nguyên tắc nhờ kết quả của sự may rủi tự nhiên hay sự ngẫu nhiên của các hoàn cảnh xã hội. Vì mọi người ở một vị trí như nhau và không ai có thể làm ra những nguyên tắc để tạo thuận lợi cho hoàn cảnh riêng của mình, nên các nguyên tắc của công bằng là kết quả của một sự thoả thuận hay hợp đồng không thiên vị.

Công bằng như là không thiên vị có một đặc điểm là nghĩ về các bên ở vị trí nguyên thuỷ như là những con người hợp lý và không vụ lợi đối với nhau. Điều này không có nghĩa là các bên giữ thái độ ích kỷ, nghĩa là, các cá nhân chỉ quan tâm tới một số chuyện như giàu sang, thanh thế, và thống trị. Nhưng các bên phải được hiểu như là không để ý tới những mối quan tâm của nhau. Phải giả thiết rằng thậm chí các mục tiêu thiêng liêng của họ cũng có thể đối chọi nhau, theo nghĩa là các mục tiêu của các bên theo các tôn giáo khác nhau có thể đối chọi nhau. Hơn nữa, khái niệm về sự hợp lý phải được cắt nghĩa, có thể theo nghĩa hẹp, nghĩa là sử dụng các phương tiện hữu hiệu nhất để đạt các mục đích nhất định, là tiêu chuẩn trong lý thuyết kinh tế...

Tôi cho rằng những người trong tình huống ban đầu nên chọn hai nguyên tắc khá khác nhau: nguyên tắc thứ nhất đòi hỏi sự bình đẳng trong việc qui định các quyền lợi và bổn phận cơ bản, trong khi nguyên tắc thứ hai cho rằng các bất bình đẳng xã hội và kinh tế, ví dụ các bất bình đẳng về của cải và quyền bính, chỉ là chính đáng nếu chúng dẫn tới sự bù trừ các lợi ích cho mỗi người, đặc biệt cho những người kém lợi thế nhất trong xã hội. Các nguyên tắc này loại trừ việc biện minh cho các cơ chế dựa trên lý do là những khó khăn của một số người được bù đắp bởi một lợi ích lớn hơn trong tập thể. Có thể là thích hợp nhưng không công bằng việc một số người nên có ít hơn để những người khác có thể phát đạt. Nhưng không có bất công trong những lợi ích lớn hơn mà một số ít người kiếm được, miễn là nhờ đó mà những người kém may mắn hơn có thể được cải thiện. Ý tưởng sáng suốt là, vì hạnh phúc của mỗi người tuỳ thuộc một hệ thống hợp tác mà không có nó thì không thể có một đời sống thoả mãn, nên việc phân chia các lợi ích phải được thực hiện thế nào để khơi dậy một sự hợp tác tự nguyện của mọi người dự phần trong đó, bao gồm những người có ít điều kiện hơn. Thế nhưng, chỉ có thể mong đợi điều này nếu các điều kiện hợp lý được đề nghị. Hai nguyên tắc nêu trên có vẻ là một sự thoả thuận công bằng mà trên cơ sở đó những người có khả năng hơn, hay may mắn hơn trong địa vị xã hội của họ, cả hai trường hợp đều không do công lao của họ, có thể mong đợi sự hợp tác tự nguyện của các người khác khi một số hệ thống khả thi là một điều kiện cần để mang lại hạnh phúc cho mọi người...

Chương II. Các Nguyên tắc của Công Bằng

Hai Nguyên tắc của Công Bằng: Bây giờ tôi sẽ phát biểu bằng một hình thức tạm thời hai nguyên tắc của công bằng mà tôi tin là được chọn trong vị trí nguyên thuỷ.

Phát biểu thứ nhất về hai nguyên tắc này như sau:

> *Một là: mỗi người phải có một quyền ngang nhau về quyền tự do cơ bản rộng nhất phù hợp với một quyền tự do tương tự cho những người khác.*
>
> *Hai là: các bất bình đẳng kinh tế và xã hội phải được sắp đặt thế nào để chúng vừa (a) được mong đợi một cách hợp lý là có lợi cho mọi người, và vừa (b) gắn liền với những địa vị và chức vụ mở rộng cho mọi người...*

Cắt nghĩa một cách chung chung, các nguyên tắc này áp dụng chủ yếu cho cấu trúc cơ bản của xã hội. Chúng phải chi phối việc qui định các quyền lợi và bổn phận, và điều hoà việc phân phối các lợi ích xã hội và kinh tế. Như hình thức phát biểu của chúng gợi ý, các nguyên tắc này giả thiết rằng cấu trúc xã hội có thể được chia thành hai phần hơn kém phân biệt nhau, nguyên tắc thứ nhất áp dụng cho một phần, còn nguyên tắc thứ hai áp dụng cho phần kia. Chúng phân biệt giữa các khía cạnh của xã hội xác định và bảo đảm các quyền tự do

công dân và các khía cạnh của xã hội định rõ và thiết lập các bất bình đẳng xã hội và kinh tế. Một cách khái quát, các quyền tự do công dân gồm quyền tự do chính trị (quyền bầu cử và ứng cử vào các chức vụ công cộng) cùng với quyền tự do ngôn luận và tự do hội họp; quyền tự do lương tâm và tự do tư tưởng; quyền tự do cá nhân cùng với quyền tự do có tài sản (cá nhân); và quyền tự do không bị bắt giữ tuỳ tiện như được định nghĩa bởi khái niệm về qui tắc của luật. Tất cả các quyền tự do này đều cần thiết để có sự bình đẳng bởi nguyên tắc thứ nhất, vì các công dân của một xã hội công bằng phải có các quyền lợi cơ bản như nhau.

Một cách khái quát, nguyên tắc thứ hai áp dụng cho việc phân phối thu nhập và của cải và cho việc tạo ra các tổ chức sử dụng những sự khác biệt về quyền bính và trách nhiệm, hay các cấp bậc chỉ huy. Trong khi việc phân phối của cải và thu nhập không cần đồng đều, nó phải có lợi cho mọi người, và đồng thời các địa vị quyền bính và các chức vụ chỉ huy phải mở rộng cho mọi người. Người ta áp dụng nguyên tắc thứ hai bằng cách mở rộng các địa vị cho mọi người, và rồi, do sự bó buộc này, sắp đặt các sự bất bình đẳng thế nào để mọi người đều có lợi.

Các nguyên tắc này phải được sắp đặt theo một chuỗi thứ tự, nguyên tắc thứ nhất ưu tiên hơn nguyên tắc thứ hai. Việc sắp đặt thứ tự này có nghĩa là một sự rời bỏ các cơ chế về quyền tự do đồng đều do nguyên tắc thứ nhất đòi hỏi không thể được biện minh bởi, hay đền bù bằng những lợi ích lớn hơn của xã hội. Sự phân phối của cải và thu nhập, và các cấp bậc quyền bính phải phù hợp với cả hai quyền tự do về tư cách công dân bình đẳng và cơ hội đồng đều.

Rõ ràng các nguyên tắc này khá chuyên biệt về nội dung của chúng, và việc chấp nhận chúng dựa trên một số giả định mà sau cùng tôi phải cố gắng giải thích và biện minh. Một lý thuyết về công bằng tuỳ thuộc vào một lý thuyết về xã hội theo những cách thức sẽ trở nên rõ ràng khi chúng ta bắt đầu tiến hành. Tạm thời trong lúc này, cần nhìn nhận rằng hai nguyên tắc này là một ca đặc biệt của một khái niệm tổng quát hơn về công bằng mà chúng ta có thể diễn tả như sau: Mọi giá trị xã hội—quyền tự do và cơ hội, thu nhập và của cải, và các cơ sở của sự tự trọng—phải được phân phối đồng đều, trừ khi một sự phân phối không đồng đều của một hay tất cả các giá trị này là có lợi cho mọi người. Cho nên, sự bất công chỉ là những loại bất công không có lợi cho mọi người. Tất nhiên, khái niệm này vô cùng mơ hồ và cần được giải thích.

Bước thứ nhất, giả sử cấu trúc cơ bản của xã hội phân phối một số điều thiện sơ đẳng, nghĩa là những vật mà mọi con người có lý trí cần có. Những vật này thông thường có một công dụng bất kể kế hoạch đời sống hợp lý của một người là gì. Nói một cách đơn giản, giả sử các điều thiện sơ đẳng chính yếu có trong xã hội là các quyền lợi và các quyền tự do, quyền bính và cơ hội, thu nhập và của cải. Đó là các điều thiện sơ đẳng của xã hội. Các điều thiện khác như sức khoẻ và sức mạnh, trí thông minh và trí tưởng tượng, là những điều thiện tự nhiên; mặc dù việc sở hữu những điều thiện này chịu ảnh hưởng bởi cấu trúc cơ bản, chúng không chịu sự kiểm soát trực tiếp của cấu trúc cơ bản. Vậy, thử tưởng tượng một sự sắp xếp giả thiết ban đầu, trong đó mọi điều thiện sơ đẳng được phân phối đồng đều: mọi người có cùng các quyền lợi và bổn phận như nhau, và thu nhập và của cải được phân chia đồng đều. Tình trạng này cho ta một tiêu chuẩn để đánh giá sự tiến bộ. Nếu một số bất bình đẳng về của cải và quyền lực làm cho mọi người trong tình huống giả thiết ban đầu này hạnh phúc hơn, thì chúng phù hợp với khái niệm chung về công bằng.

Ít ra là trên lý thuyết, có thể rằng nhờ việc từ bỏ một số quyền tự do cơ bản

mà người ta được đền bù thoả đáng, bằng cách đạt được những lợi ích xã hội và kinh tế. Khái niệm chung về công bằng không đặt ra những sự hạn chế về loại bất bình đẳng nào là được phép; nó chỉ đòi hỏi rằng vị trí của mọi người được cải thiện. Chúng ta không cần giả thiết một điều gì cực đoan như chấp nhận tình trạng nô lệ. Ngược lại giả sử người ta từ bỏ một số quyền tự do chính trị khi họ được bù lại bằng các lợi ích kinh tế đáng kể và việc thi hành các quyền này trong mọi trường hợp đều có ảnh hưởng chính trị không đáng kể. Đây là loại trao đổi mà hai nguyên tắc phát biểu trên đây loại trừ; xét theo trật tự trên dưới, các nguyên tắc này không cho phép các trao đổi giữa các quyền tự do cơ bản và các lợi lộc kinh tế và xã hội. Trật tự trên dưới của các nguyên tắc này diễn tả một sự ưu tiên cần nhấn mạnh giữa các sự thiện xã hội sơ đẳng. Khi sự ưu tiên này là hợp lý, thì sự chọn lựa các nguyên tắc này theo thứ tự ưu tiên như thế cũng là hợp lý.

NOZICK

Robert Nozick sinh tại Brooklyn, New York, năm 1938. Ông theo học Đại học Columbia, tốt nghiệp cử nhân năm 1959. Sau đó ông theo chương trình triết học tại Đại học Princeton và nhận bằng thạc sĩ tại đây năm 1961 và tiến sĩ hai năm sau. Nozick bắt đầu dạy tại Princeton năm 1962. Niên học 1963-1964 ông là Fulbright Scholar tại Đại học Oxford. Năm 1967 Nozick đến Đại học Rockefeller. Hai năm sau ông trở về Harvard, tại đây ông được bổ nhiệm chức Giáo sư Triết học tại Arthur KingsleyPorter năm 1985. Ông từng là Giáo sư Đại học Pellegrino tại Harvard từ năm 1998.

Các tác phẩm chính của Nozick là *Anarchy, State, và Utopia* (1974), *Philosophical Explanations* (1981), *The Examined Life: Philosophical Meditations* (1989), *The Normative Theory of Individual Choice* (1990), *The Nature of Rationality* (1993), và *Socratic Puzzles* (1997).

Trong *Anarchy, State, and Utopia (Vô Chính Phủ, Nhà Nước, và Không Tưởng)*, Nozick bàn đến cùng những câu hỏi như Rawls đã bàn đến trong *Một Lý Thuyết về Công Bằng*: sự phân phối của cải công bằng trong một xã hội (truyền thống gọi là "sự công bằng phân phối"). Nhưng trong khi Rawls bắt đầu với một khế ước được làm bởi những người quyết định trước việc của cải sẽ được phân phối như thế nào, Nozick bắt đầu với động năng của một xã hội tự do hiện hành trong đó sự phân chia của cải là kết quả của nhiều quyết định của các thành viên trong xã hội (các quyết định về ban phát quà tặng, chẳng hạn). Mục tiêu của Nozick không phải là định ra một nguyên tắc nền tảng về công bằng mà người ta chấp nhận trong một "vị trí nguyên thuỷ" được giả thiết, mà là xác định rõ trong những điều kiện nào những con người trong một xã hội tự do được quyền trên những tài sản của họ.

CÁC NGUYÊN TẮC VỀ QUYỀN

Nozick đề nghị ba nguyên tắc xác định khi nào các thành viên của một xã hội có quyền trên những tài sản của họ. Thứ nhất, người ta có quyền trên những tài sản mà họ là những người đầu tiên chiếm được, miễn là họ đã chiếm được chúng một cách công bằng. Thứ hai, họ có quyền trên những của cải đã được chuyển nhượng cho họ, bởi những người có chúng một cách hợp pháp. Nếu thế giới hoàn toàn công bằng, mọi quyền có thể được cắt nghĩa dựa trên hai nguyên tắc này. Thế nhưng, thế giới không hoàn toàn công bằng; và cũng không phải mọi của cải mà các thành viên của xã hội hiện tại của chúng ta có đã được chiếm hữu phù hợp với sự công bằng của việc chiếm hữu ban đầu và sự công bằng của việc chuyển nhượng. Vì thế, chúng ta cần một nguyên

tắc thứ ba về quyền—một nguyên tắc sửa sai các bất công trong quá khứ về tài sản. Nguyên tắc này "sử dụng những thông tin lịch sử về các tình huống trước và các bất công xảy ra trong các tình huống ấy... và những thông tin về diễn biến của các sự kiện hiện tại phát sinh từ các sự bất công ấy," để xác định xem điều gì có thể đã xảy ra nếu người ta đã tuân giữ công bằng, và làm các sự sửa sai thích hợp. Nếu ba nguyên tắc này được tuân theo, mỗi người trong một xã hội sẽ có quyền trên các tài sản của mình, và sự phân phối của cải trong toàn thể xã hội sẽ công bằng.

NHỮNG NGUYÊN TẮC MẪU

Nozick cho thấy lý thuyết về quyền của ông khác với đa số các lý thuyết khác về công bằng phân phối, bởi vì nó không "theo mẫu." Một nguyên tắc theo mẫu là một nguyên tắc xác định rằng của cải được phân phối theo những tiêu chuẩn như nhu cầu, cố gắng, công lao, hay ích lợi cho một xã hội. Các nguyên tắc này thường được phát biểu theo công thức, "Từ mỗi người tuỳ theo x của người ấy, cho mỗi người tuỳ theo y của người ấy." Các nguyên tắc theo mẫu có thể là lịch sử (dựa trên điều gì đương sự đã làm, như một hành động tốt về đạo đức) hay phi lịch sử (dựa trên điều gì đương sự không chịu trách nhiệm, như trí thông minh bẩm sinh). Lý thuyết của Nozick không thuộc loại lý thuyết theo mẫu vì quyền không tuỳ thuộc các hành động hay đức tính nội tâm của một người: Quyền tuỳ thuộc các quá trình của sự chiếm hữu công bằng, chuyển nhượng công bằng, và sửa sai công bằng. Tuy nhiên, việc quyền tuỳ thuộc vào những gì đã xảy ra trong quá khứ cũng cho nó một điểm chung với các lý thuyết về công bằng dựa trên *lịch sử*.

Khi nói với những người theo kiểu các lý thuyết công bằng theo mẫu, Nozick tiếu lâm đưa ra công thức sau đây của nguyên tắc (không theo mẫu) của ông về công bằng trong chuyển nhượng: "Từ mỗi người tùy theo chúng chọn, cho mỗi người tuỳ theo chúng được chọn." Ngụ ý nghiêm túc của ông là mặc dù một chuỗi các việc chuyển nhượng dẫn tới một sự phân phối của cải không đồng đều, sự phân phối cuối cùng vẫn công bằng. Vì theo Nozick, "Bất cứ điều gì bắt nguồn từ một tình huống công bằng bởi những biện pháp công bằng thì chính điều ấy là công bằng."

BÀI ĐỌC
Vô Chính Phủ, Nhà Nước, và Không Tưởng
Robert Nozick

CHƯƠNG 7. CÔNG BẰNG PHÂN PHỐI

... Thuật ngữ "công bằng phân phối" không phải một thuật ngữ trung lập. Khi nghe nói đến "phân phối," đa số người ta giả thiết rằng một điều nào đó hay một cơ chế nào đó sử dụng một nguyên tắc hay tiêu chuẩn để cung cấp các sự vật. Một số sai lầm có thể ngấm ngầm vào trong quá trình phân phối. Vì thế, một vấn đề còn để ngỏ là, liệu có cần việc tái phân phối hay không; liệu chúng ta có cần làm lại điều chúng ta đã làm một lần rồi, cho dù là kém cỏi. Tuy nhiên, chúng ta không ở địa vị của những đứa trẻ đã được người ta chia phần chiếc bánh và vào phút chót người cho đã quyết định chia lại cho đúng. Không có sự phân phối *trung ương*, không có cá nhân hay tập thể nào có nhiệm vụ kiểm soát mọi tài nguyên, để cùng nhau quyết định chúng phải được phân chia như thế nào. Những gì mà một người nhận, họ nhận được từ những người khác cho họ để đổi lấy một điều gì khác, hay như một quà tặng. Trong một xã hội tự do, những người khác nhau kiểm soát những tài nguyên khác nhau, và các sự trao đổi và hành động tự ý của người ta sẽ tạo ra các quyền mới.

Lý thuyết về Quyền

Vấn đề công bằng về quyền sở hữu tài sản gồm ba đề tài chính. Đề tài thứ nhất là việc *chiếm hữu nguyên thuỷ các tài sản*, việc chiếm hữu các vật chưa có người sở hữu. Điều này bao gồm các vấn đề là các vật không sở hữu có thể được sở hữu như thế nào, tiến trình theo đó các vật không sở hữu có thể được sở hữu, các vật có thể được sở hữu bởi các tiến trình này, phạm vi những gì sẽ được sở hữu bởi một tiến trình đặc thù, v.v... Chúng ta sẽ nói đến sự thật phức tạp về đề tài này như là nguyên tắc công bằng trong việc chiếm hữu. Đề tài thứ hai liên quan đến việc *chuyển nhượng tài sản* từ một người sang một người khác. Một người có thể chuyển nhượng tài sản cho một người khác bằng những tiến trình nào? Một người có thể chiếm hữu một tài sản từ một người đang sở hữu nó như thế nào? Đề tài này cũng bao gồm các mô tả tổng quát về sự trao đổi tự ý, sự cho tặng, và (mặt khác) sự gian dối, cũng như liên quan tới các chi tiết qui ước được qui định trong một xã hội nhất định. Sự thật phức tạp về đề tài này (với những người có nhiệm vụ đối với các chi tiết qui ước) chúng ta sẽ gọi là nguyên tắc công bằng trong chuyển nhượng.

Nếu thế giới hoàn toàn công bằng, định nghĩa qui nạp sau đây có thể mô tả đầy đủ đề tài về công bằng trong quyền sở hữu tài sản:

> *1. Một người chiếm hữu một tài sản phù hợp với nguyên tắc công bằng trong việc chiếm hữu thì có quyền sở hữu tài sản ấy.*
>
> *2. Một người chiếm hữu một tài sản phù hợp với nguyên tắc công bằng trong việc chuyển nhượng từ một người khác đã có quyền sở hữu tài sản ấy, thì có quyền sở hữu tài sản ấy.*
>
> *3. Không ai có quyền sở hữu tài sản nếu không có sự áp dụng các nguyên tắc 1 và 2.*

Nguyên tắc đầy đủ về công bằng phân phối sẽ nói một cách đơn giản rằng một sự phân phối là công bằng nếu mọi người có quyền trên tài sản họ sở hữu theo sự phân phối.

Một sự phân phối là công bằng nếu nó bắt nguồn từ một sự phân phối công bằng khác bởi những phương tiện hợp pháp. Phương tiện hợp pháp của việc chuyển đổi từ một sự phân phối này sang một sự phân phối khác thì được xác định bởi nguyên tắc công bằng trong sự chuyển nhượng. Các sự "chuyển đổi" hợp pháp đầu tiên được xác định bởi nguyên tắc công bằng trong việc chiếm hữu. Bất cứ điều gì bắt nguồn từ một tình huống công bằng bởi những biện pháp công bằng thì chính nó là công bằng. Các phương tiện để chuyển đổi được xác định bởi nguyên tắc công bằng trong chuyển nhượng duy trì sự công bằng...

Các đường nét chính của lý thuyết công bằng trong quyền sở hữu tài sản là: các quyền sở hữu tài sản của một người là công bằng nếu đương sự có quyền ấy bởi các nguyên tắc công bằng về chiếm hữu và về chuyển nhượng, hay bởi nguyên tắc sửa sai sự bất công (như được xác định bởi hai nguyên tắc đầu tiên). Nếu quyền sở hữu tài sản của mỗi người là công bằng, thì toàn bộ (việc phân phối) tài sản là công bằng.

Dựa theo Mẫu

Các nguyên tắc công bằng về quyền sở hữu tài sản mà chúng ta vừa phác hoạ là các nguyên tắc công bằng lịch sử. Để hiểu chính xác hơn tính chất của chúng, chúng ta sẽ phân biệt chúng với một phụ loại khác của các nguyên tắc lịch sử. Ví dụ, hãy xem nguyên tắc phân phối dựa theo sự xứng đáng đạo đức; không ai được có một phần chia lớn hơn người có sự xứng đáng đạo đức lớn hơn. Hoặc hãy xét nguyên tắc phát sinh từ việc thay thế "sự xứng đáng đạo đức" bằng "lợi ích cho xã hội" trong nguyên tắc trước.

Hoặc thay vì "phân phối dựa theo sự xứng đáng đạo đức" hay "phân phối dựa theo lợi ích cho xã hội," chúng ta có thể xét đến sự "phân phối dựa theo tổng số đo được của sự xứng đáng đạo đức, lợi ích cho xã hội, và nhu cầu," với các giá trị ngang nhau của các chiều kích khác nhau. Chúng ta hãy gọi một nguyên tắc là *theo mẫu* nếu nó xác định rằng một sự phân phối phải thay đổi dựa theo một chiều kích tự nhiên, tổng số đo được của các chiều kích tự nhiên, hay sự sắp đặt có cấp bậc (*lexicographic ordering*)[1] các chiều kích tự nhiên. Và chúng ta hãy nói rằng một sự phân phối là theo mẫu nếu nó phù hợp với một nguyên tắc mẫu mực nào đó... Nguyên tắc phân phối dựa theo sự xứng đáng đạo đức là một nguyên tắc lịch sử theo mẫu, nó xác định một sự phân phối theo mẫu. "Phân phối theo chỉ số thông minh I.Q." là một nguyên tắc phân phối theo mẫu, nó dựa vào thông tin không chứa trong các mẫu phân phối. Tuy nhiên, nó không phải là một sự phân phối lịch sử, vì nó không dựa vào các hành động quá khứ đã tạo thành các quyền khác nhau để đánh giá một sự phân phối...

HELD

Virginia Held sinh tại Mendham, New Jersey, năm 1929. Bà theo học tại trường Barnard của Đại học Columbia, tốt nghiệp cử nhân triết học năm 1950. Sau khi tiếp tục học chương trình tiến sĩ tại Pháp với một Học bổng Fulbright, bà bỏ triết học trong một thập niên vì bà thấy nó quá xa vời với các vấn đề xã hội và chính trị vốn là tâm điểm quan tâm của bà. Bà làm việc cho một tạp chí tin tức và công luận, nghiên cứu và thỉnh thoảng viết sách. Nhưng sau khi thấy rằng các giả định triết học thấm nhập tư duy của những người ngoài giới hàn lâm, bà lại tiếp tục chương trình triết học, và đậu bằng tiến sĩ ở Đại học Columbia năm 1968. Held đã dạy học ở trường Hunter của Đại học Thành phố New York từ 1965. Từ 1977 bà cũng từng dạy ở phân khóa của trường Graduate School của Đại học Thành phố New York. Held từng là một giáo sư thỉnh giảng tại Đại học Yale, Đại học Dartmouth, Đại học California ở Los Angeles, và Đại học Hamilton. Bà cũng thường được mời thuyết trình tại Trường Luật Harvard.

Các tác phẩm của Held từng đóng góp cho việc đổi mới sự quan tâm triết học trong đạo đức học ứng dụng, gồm có: *The Public Interest and Individual Interests* (1970), *Property, Profits, and Economic Justice* (chủ biên, 1980), *Rights and Goods: Justifying Social Action* (1984), và *Feminist Morality: Transforming Culture, Society, and Politics* (1993).

Trong tác phẩm *Rights and Politics*, Held xem xét một chủ đề từng bị các lý thuyết gia về khế ước xã hội lãng quên: sự tin tưởng xã hội. Để một xã hội hoạt động tốt, chỉ có các nguyên tắc về công bằng mà thôi thì không đủ. Các thành viên xã hội phải cùng nhau làm những nhiệm vụ chung, điều này đòi hỏi sự hợp tác. Và hợp tác đòi hỏi sự tin tưởng—tin tưởng rằng những người khác sẽ chia sẻ việc thực hiện nhiệm vụ đang có. Một xã hội mà các cá nhân chỉ theo đuổi những lợi ích riêng mà không quan tâm đến lợi ích chung thì rốt cuộc sẽ sụp đổ.

Held định nghĩa sự tin tưởng như "một sự sẵn lòng tôn trọng và tin cậy người khác hay những người khác." Khi có sự tin tưởng lẫn nhau, người ta đồng ý "để không lợi dụng lẫn nhau, không đề cao các lợi ích riêng của mình mà gây thiệt hại đến lợi ích người khác." Những người tin tưởng nhau có thể hợp tác trong một nhiệm vụ chung vì họ tin rằng mỗi người sẽ làm phận sự của mình. Nếu họ có một sự thoả thuận minh nhiên, họ tin tưởng

(1) Lexicographic ordering: *sự tuân theo thứ tự ABC, nghĩa là một bậc thang giá trị các lợi ích, theo đó người ta không thể kiếm một lợi ích thấp hơn bằng cách vi phạm một lợi ích cao hơn.*

Virginia Held

rằng mỗi người sẽ tuân theo các điều khoản của thoả thuận và không vi phạm chúng để làm lợi cho riêng mình.

HỢP TÁC VÀ TIN TƯỞNG

Held cắt nghĩa hợp tác là một hoạt động nằm ở giữa sự vị kỷ (theo đuổi các lợi ích riêng của mình mà gây thiệt hại cho lợi ích người khác) và vị tha (hi sinh lợi ích riêng của mình vì lợi ích người khác). Bà nêu ví dụ về hai người cần một chiếc xe tải—một người cần để chở hàng mỗi ngày từ miền Đông sang miền Tây, người kia từ miền Tây sang miền Đông. Vì không người nào trong hai người này có khả năng mua một xe tải, nên họ thoả thuận mua chung và mỗi người trả một nửa tổng chi phí. Giả sử mỗi người đều có thể ăn cắp chiếc xe mà không bị bắt và bị phạt. Nếu cả hai người này cùng thực hiện sự thoả thuận

hợp tác này, cả hai cùng có lợi. Thi hành hợp đồng không phải là ích kỷ, vì ích kỷ sẽ bảo người ta vi phạm thoả thuận và ăn cắp xe; nó cũng không phải là vị tha, vì cả hai người đều được chia phần lợi trong việc sử dụng xe.

Ví dụ này chứng tỏ rằng sự hợp tác đòi hỏi sự tin tưởng lẫn nhau. Người ta sẽ không bao giờ thoả thuận hợp tác trong việc mua và sử dụng chiếc xe tải nếu họ không tin tưởng lẫn nhau. Mỗi bên phải tin rằng bên kia sẽ tôn trọng các điều khoản hợp đồng và không vi phạm hợp đồng vì lợi ích riêng mình. Và sự tin tưởng phải tiếp tục sau khi hợp đồng được ký kết. Nếu một bên bắt đầu nghi ngờ bên kia sắp phá hợp đồng, bên đó sẽ bị cám dỗ phá hợp đồng trước, để tránh bị bên kia hưởng lợi. Hành động này sẽ chấm dứt sự hợp tác và ngăn cản việc đạt các lợi ích chung—là chính điều đã khởi xướng sự hợp tác lúc ban đầu.

MỘT XÃ HỘI ĐÁNG TIN TƯỞNG

Nhu cầu tin tưởng để có sự hợp tác không chỉ áp dụng cho các việc hợp tác của các cá nhân với nhau, nhưng cũng áp dụng cho xã hội như một tập thể. Chúng ta phải có thể tin tưởng rằng xã hội sẽ thực thi các bổn phận của nó đối với chúng ta nếu chúng ta thực thi các bổn phận của mình đối với xã hội. Held hỏi, xã hội phải làm gì để khiến cho các thành viên của nó tin tưởng nó. Bà lý luận rằng một xã hội xét như một tập thể phải bảo đảm đáp ứng mọi nhu cầu cơ bản của mọi thành viên của mình khi nó có các nguồn lực để làm điều này. Các lý thuyết về khế ước xã hội trước đây đều không thoả đáng vì những người làm khế ước là những người sở hữu tài sản, họ ký kết hợp đồng với nhau để bảo vệ tài sản của họ. Các lý thuyết ấy không xét đến những người không có tài sản hay khả năng có tài sản. Held lý luận rằng, một khế ước xã hội có thể chấp nhận được phải bảo đảm một cách nghiêm túc quyền của mọi thành viên có một đời sống kha khá, cũng nghiêm túc như nó bảo vệ các quyền công dân và chính trị của các người có tài sản. Chỉ khi đó một xã hội mới xứng đáng được sự tin tưởng của mọi thành viên của nó.

BÀI ĐỌC
Quyền Lợi và Tài Sản
Virginia Held

CHƯƠNG 5. CÁC CƠ SỞ CỦA SỰ TIN TƯỞNG XÃ HỘI

Chúng ta sống ở một thời mà nhiều người quan sát sợ rằng các xã hội có thể tan rã, khi có vẻ như, theo một câu nói tuyệt vời của Yeats mà nay đã trở thành một thành ngữ, "tâm điểm không còn đứng vững." Để hiểu một xã hội có thể đứng vững hay sụp đổ như thế nào, chúng ta cần xét đến vấn đề tin tưởng.

Để duy trì sự hợp tác giữa con người với nhau, cần có sự tin tưởng. Ở bình diện xã hội, phải có sự tin tưởng xã hội. Ở bình diện cá nhân, trong các tương tác trực tiếp giữa các người thân thiết với nhau, phải có sự tin tưởng cá nhân. Trong một xã hội trên đường tan rã, sự mất tín tưởng và nghi ngờ gia tăng, vì khắp nơi người ta chỉ theo đuổi lợi ích riêng của mình, và cũng tin chắc rằng người khác cũng sẽ làm như thế. Người ta càng ngày càng trở nên quá quen thuộc với một xã hội mà trong đó, việc lợi dụng người khác khi mình có thể là một thái độ tiêu chuẩn và được chấp nhận. Có vẻ như mọi người cảm thấy mình phải tham gia vào cuộc đấu tranh để đạt nhanh các lợi ích riêng của mình, bằng không những người khác sẽ làm điều này và mình sẽ bị thiệt...

Đạo đức học, dù đạo hay đời, từ lâu đều nhận ra những nguy hiểm của sự ích kỷ và thường kêu gọi sự vị tha. Tuy nhiên, chống lại sức nặng của thái độ hiện hành, những lời kêu gọi về lòng vị tha đã tỏ ra không hơn gì những mong ước ảo tưởng về các lý tưởng không thể

đạt được, hay, đối với một số nhà phê bình sâu sắc, chỉ là những đóng góp tích cực cho thái độ thụ động của những người yếu và bị bóc lột. Như chúng ta sẽ thấy, sự tin tưởng và hợp tác không đòi hỏi lòng vị tha. Gần đây hơn, vấn đề bênh vực hay chống sự ích kỷ đã được lý luận dựa theo việc nó có hợp lý hay không. Nhưng tính hợp lý không thể là lý do mạnh để chống lại sự ích kỷ. Bởi vì, những người đang có những đặc quyền có thể tìm cách hợp lý để duy trì chúng, mặc dù các đặc quyền của họ là bất công và vô đạo đức...

Tin Tưởng là gì?

Từ điển *Oxford English Dictionary* định nghĩa động từ "tin tưởng," khi là ngoại động từ, là "có niềm tin hay sự tín nhiệm vào; cậy dựa vào hay lệ thuộc vào." Định nghĩa của từ điển Webster về "tin tưởng" là "sự cậy dựa chắc chắn vào sự trung thực của một người khác."(1) Theo các nghĩa này, tin tưởng là một trạng thái tinh thần. Nhưng từ các định nghĩa này chúng ta không biết chúng ta có *phải* tin tưởng hay không. Sự tin tưởng thường bị đặt không đúng chỗ, bị định hướng sai, ngu ngốc. Giống như niềm tin, chúng ta phải tin tưởng những người đáng để chúng ta tin tưởng. Nhưng chúng ta *không* được tin tưởng những người không đáng tin tưởng.

Vì thế, sự tin tưởng không phải một nhân đức. Không những nó không là một nhân đức, nó có thể là một nết xấu. Có sự tin tưởng, ngây thơ, hay đơn sơ có thể *giúp* người khác lợi dụng mình, nó có thể *góp phần* vào hành động xấu, và vì thế, trong nhiều trường hợp, nó có thể là một tính xấu chứ không tốt. Nhưng sẵn sàng chấp nhận rủi ro trong sự tin tưởng, khi người khác cũng sẵn sàng như thế, thì là một nhân đức và có thể là cách duy nhất để phá vỡ bầu khí nghi ngờ và sợ sệt. Tuy nhiên, nó phải là một ý muốn dựa trên hiểu biết chứ không phải chỉ là sự ngây thơ.

Nhân đức chúng ta phải vun trồng là tính đáng tin. Có lẽ chúng ta có thể nói rằng tính đáng tin luôn luôn là một nhân đức. Nhưng chúng ta có thể phải nhìn nhận rằng, nó thường là một nhân đức trống rỗng nếu nó không dẫn tới các mối quan hệ tin tưởng. Mối quan hệ tin tưởng giữa các con người mới là điều quan trọng. Nó là điều mà các xã hội cần có, các con người cần có.

Tin tưởng có vẻ là một sự sẵn lòng tôn trọng và cậy dựa vào một hay nhiều người khác. Sự tin tưởng lẫn nhau dựa trên sự tôn trọng lẫn nhau. Những người tin tưởng nhau thoả thuận một cách nào đó để không lợi dụng nhau, không theo đuổi lợi ích riêng của mình mà làm hại đến lợi ích của người khác. Khi sự tin tưởng phát triển, những người tin tưởng nhau có thể hành động hợp tác với nhau, làm việc chung với nhau, và không cạnh tranh nhau. Hay, nếu họ cạnh tranh, họ hợp tác ở một mức độ cao hơn bằng cách "chơi theo luật" nếu các luật chơi là công bằng. Và họ tin tưởng rằng mỗi người sẽ tôn trọng các qui luật mà họ đã tự ý thoả thuận và không lừa dối hay lèo lái chúng để có lợi cho riêng mình. Những người tin tưởng nhau thì tin cậy người kia sẽ tuân giữ các thoả thuận, nếu có các thoả thuận được lập ra. Một quan hệ tin tưởng, vì vậy, là một sự sẵn lòng hợp tác với nhau...

Hợp Tác là gì?

Hợp tác không đòi hỏi lòng vị tha. Nhưng nó không thể *chỉ* dựa trên tính vị kỷ. Vị tha là đặt lợi ích của người khác trước lợi ích của mình, hi sinh lợi ích của mình. Vị kỷ là hành động vì lợi ích riêng trên hết, đặt lợi ích của mình trước lợi ích người khác, chỉ nghĩ đến mình, thiếu quan tâm đến người khác. Hợp tác là

---

(1) Từ điển Oxford English Dictionary: *"trust,"* transitive verb = *"to have faith or confidence in; to rely or depend upon." — Từ điển* Webster: *"trust" = "the assured reliance on another integrity."*

hành động cùng với người khác, nhưng không chống lại chính mình.

Đôi khi người ta tìm cách giải thích sự hợp tác theo tính hợp lý của lợi ích riêng—việc theo đuổi một cách hiệu quả lợi ích riêng của một người. Đôi khi có thể là trường hợp một lối hành động nhất định nào đó là nhằm lợi ích riêng của cả hai hay mọi người, và cả hai hay mọi người sẽ hành động chung mà chỉ đơn giản theo đuổi mục đích riêng của mỗi người. Lấy một ví dụ nổi tiếng của David Hume, nếu có hai người trong chúng ta trên một chiếc thuyền, và nếu tôi muốn thuyền đi tới và bạn cũng muốn thuyền đi tới, và nếu thuyền chỉ đi tới nếu cả hai cùng chèo, thì tôi sẽ cầm một mái chèo và chèo, và bạn cũng sẽ cầm một mái chèo và chèo, và cả hai chúng ta sẽ làm cho thuyền lướt đi trên nước.

Tuy nhiên, chúng ta có thể lý luận rằng điều đang xảy ra ở đây chỉ là cách dễ nhất và thuận lợi nhất của hoạt động phối hợp, vì cả hai chúng ta cùng muốn một mục tiêu và cùng một đường lối để đạt mục tiêu ấy. Chúng ta không cần thoả thuận với nhau ai sẽ làm gì hay tin tưởng người kia sẽ giữ thoả thuận, vì nếu một trong hai người chúng ta không chèo, thì không ai trong hai chúng ta sẽ đạt được điều mình muốn. Hoạt động hợp tác không cần loại trừ kiểu hoạt động phối hợp chỉ dựa trên lợi ích riêng, nhưng nó phải bao gồm nhiều hơn thế.

Nhiều trường hợp mà người ta tưởng là hợp tác, thực ra chỉ là các hoạt động dựa trên sự trùng hợp của lợi ích riêng: Nếu bạn và một người khác, cả hai cùng muốn chơi bóng bàn, hai người có thể chơi chung với nhau; hay nếu cả hai cùng muốn yêu nhau, hai người có thể cùng nhau làm chuyện đó. Nhưng nếu cái dáng vẻ hợp tác ấy, một lúc nào đó đi ngược lại lợi ích riêng của một trong hai người, thì hoạt động phối hợp dựa trên sự trùng hợp của lợi ích riêng sẽ chấm dứt. Khuôn mẫu này chỉ áp dụng khi các lợi ích riêng không xung đột nhau. Mà những trường hợp như thế khá hiếm.

Điều chúng ta thường cần có là các cách *xử lý* các xung đột về lợi ích riêng, chứ không phải tránh né chúng. Chúng ta sẽ cần có thể hợp tác, cả khi các lợi ích riêng của chúng ta *không* trùng hợp hoàn toàn với lợi ích của người khác. Và vì thế, các trường hợp mà các lợi ích trùng hợp nhau một phần và xung đột nhau một phần là các trường hợp tốt hơn để chúng ta xét về sự hợp tác, vì đời sống con người hầu như cho chúng ta thấy rất nhiều trường hợp như thế. Khi cả hai người không thể có y hệt như nhau điều họ muốn,thì có thể sẽ không có một sự hợp tác nào cho tới khi một giải pháp nào đó cho sự xung đột, có vẻ là tốt cho cả hai, hơn là không có giải pháp nào. Nhưng họ sẽ thường vẫn còn một sự xung đột lợi ích riêng *nào đó*, về việc phải chọn giải pháp nào và làm thế nào đạt được mục tiêu đã chọn...

Để đi vào các quan hệ hợp tác khi có xung đột lợi ích riêng, sự tin tưởng là cần thiết, vì nếu không có nó, không bên nào sẽ sẵn sàng mạo hiểm để chịu mất điều mà họ sẽ đặt vào trong các mối quan hệ ấy. Để tiếp tục sự hợp tác và chia sẻ trong các hoàn cảnh như thế, sự tin tưởng là cần thiết, bởi vì—và điều này quan trọng—nếu một người có lý do mạnh mà tin rằng người kia sẽ lợi dụng sự hợp tác để thủ lợi bằng sự thiệt hại của người nọ, thì người ấy sẽ là một kẻ ngu nếu không ra tay trước, mặc dù họ vẫn muốn tiếp tục chia sẻ sự hợp tác. Kết quả xấu nhất cho một người sẽ là việc người kia chiếm đoạt toàn bộ công trình, không để lại gì cho phía người đơn sơ không nghi ngờ. Và như thế nếu sự tin tưởng bị vỡ và sự nghi ngờ phát triển, cả hai người sẽ bị cám dỗ mạnh để tìm cách tránh bị lợi dụng và mất tất cả. Trong ví dụ của chúng ta ở trên, mỗi phía có thể từ chối để phía bên kia sử dụng chiếc xe tải, vì sợ rằng phía bên kia sẽ cuỗm

mất chiếc xe, và cả hai sẽ trở nên tệ hơn là trong hoạt động hợp tác.

Tóm lại, sự hợp tác vì lợi ích hỗ tương giữa con người với nhau sẽ không thể bắt đầu nếu không có sự tin tưởng. Và sự tiếp tục hợp tác sẽ không thể có được trừ khi những người liên quan có đủ sự tin tưởng lẫn nhau để tin rằng sự hợp tác được tiếp tục thực thi một cách hỗ tương.

Tuy nhiên, cần lưu ý rằng hợp tác không đòi hỏi lòng vị tha. Không người nào trong ví dụ của chúng ta bị người kia đòi hỏi phải hi sinh lợi ích riêng của mình theo nghĩa là từ khước phần chia của mình trong hoạt động chung. Khi họ đi vào hoạt động hợp tác, họ làm thế bởi vì đối với cả hai, lợi ích mà họ nhắm tới là có xe tải để chở hàng. Thậm chí không ai trong hai người muốn người kia phải có lòng vị tha...

Các vấn đề chúng ta vừa xét đến, thì đúng trên bình diện của xã hội xét như một tập thể và cũng đúng trên bình diện cá nhân hai người với một hoạt động hay quan hệ phối hợp. Để làm việc với người khác trong các mối quan hệ tôn trọng lẫn nhau vì các mục tiêu mà chúng ta có chung với nhau, chúng ta cần tin tưởng và được tin tưởng...

Cơ sở của sự Tin Tưởng chính đáng

... Xã hội phải làm gì để được tin tưởng? Câu hỏi này đã từng được suy tư trong một chuỗi dài các lý thuyết về khế ước xã hội, từ Hobbes và Locke đến Rousseau và Kant, và nay là John Rawls. Một "khế ước xã hội" có thể được nghĩ là diễn tả điều mà tất cả chúng ta có thể nhất trí nếu như chúng ta đã không có các cơ chế quản trị và được tự do chọn các nguyên tắc để thiết lập các cơ chế ấy. Đa số các lý thuyết về khế ước xã hội trong quá khứ bị vấp phải một giả thiết nghiêm trọng, tuy không được phát biểu ra, mà nhiều người cho là sai, đó là những người đi vào các khế ước xã hội ấy, là những người đàn ông, trưởng thành, tự túc kinh tế, và tự mãn tâm lý. Khuôn mẫu được sử dụng là những người nhà nông hay thợ thủ công độc lập, nếu họ chưa có tài sản, họ có thể kiếm một mảnh đất nào chưa có chủ hay một nghề ích lợi nào đó, và qua lao động của chính họ, họ cung cấp các nhu cầu cho họ và đi vào thị trường tự do của Adam Smith theo các điều kiện do chính họ đưa ra. Theo các lý thuyết này, những người như thế sẽ muốn có một chính quyền để giữ hoà bình, bảo vệ cho họ được tự do khỏi sự can thiệp trong công việc của họ, và giúp họ theo đuổi các lợi ích của họ.

Các quan điểm này đã dẫn tới sự phát triển các hệ thống dân chủ tự do ở phương Tây về các quyền lợi và các quyền tự do, trong đó người ta nhìn nhận sự sai trái của việc lấy đi của ai những cái mà họ sở hữu cách chính đáng—mạng sống, tự do, hay tài sản. Nhưng điều đáng buồn là người ta đã làm ngơ đối với sự sai trái của việc không đáp ứng các nhu cầu của những người không có tài sản gì để bảo vệ và không có cách nào để có tài sản, và vì thế không thể tự túc về kinh tế.

Một khế ước xã hội có thể được chấp nhận đối với một xã hội phát triển hiện đại sẽ phải bảo đảm rằng, khi xã hội có đủ nguồn lực, nó sẽ phải đáp ứng các nhu cầu cơ bản của mọi thành viên của nó. Phải bảo đảm cho mọi thành viên của xã hội có các phương tiện để đủ kiếm sống, chăm sóc sức khoẻ, giáo dục, nhà ở, và việc làm. Và những điều này phải được bảo đảm như là một *quyền*, chứ không phải như là sự bố thí của chính quyền mà có thể bị rút lại, và chắc chắn không phải như là sự bố thí của tư nhân có thể cạn đi tuỳ hứng của người giàu.

Sẽ hoàn toàn vô nghĩa khi một xã hội coi các điều kiện của "khế ước xã hội" hay nhiệm vụ của chính quyền là bảo vệ những người đã có những gì họ cần thiết để không bị những người khác lấy mất phần dư thừa của họ, trừ khi xã hội ấy cũng coi các điều kiện và nhiệm vụ này

là phải cung cấp các nhu cầu cần thiết cho những người thiếu chúng, để họ có một đời sống xứng đáng. *Quyền sống đời sống của mình phải bao gồm quyền có những gì mình cần để sống đời sống của mình.*

Những người thành thật coi mình là không có tài sản gì, sẽ không bao giờ nhất trí với một khế ước xã hội chỉ giúp những người khá giả bảo vệ của cải của họ, nhưng lại không cung cấp một đời sống xứng đáng cho những người không thể tự túc kinh tế trong những điều kiện kinh tế hiện có.

Do đó, một đòi hỏi đầu tiên để có sự tin tưởng chung, như một nguyên tắc cơ bản của trật tự xã hội và chính trị, là phải có sự nhìn nhận rằng, không một thành viên nào của xã hội bị từ chối những nhu cầu thiết yếu để có một đời sống xứng đáng và sự phát triển con người thoả đáng, trong khi xã hội ấy có thể làm cho những người khác có mọi thứ vượt quá những gì họ cần. Việc xác định đâu là mức tương xứng cho một đời sống xứng đáng sẽ là nhiệm vụ của quyết định tập thể, cũng giống như hiện nay nhiệm vụ của quyết định tập thể là xác định đâu là mức tương xứng của việc bảo vệ tài sản của những người đã có nó.

CÂU HỎI ÔN TẬP VÀ THẢO LUẬN

1. Giải thích lý thuyết của Rawls về công bằng phối hợp như thế nào sự bình đẳng về quyền lợi với sự bất bình đẳng trong việc phân phối của cải.
2. Bạn có nghĩ rằng mọi người có suy xét trong mọi nền văn hoá, đều sẽ chấp nhận hai nguyên tắc về công bằng của Rawls không?
3. Giải thích các khái niệm của Nozick về sự chiếm hữu nguyên thuỷ, sự công bằng của việc chuyển nhượng các quyền, và sự sửa sai các bất công trong quá khứ đối với các quyền.
4. Theo ý kiến bạn, lý thuyết về quyền sở hữu tài sản của Nozick có thể đứng vững trong một xã hội có một số đông người rất giàu và một số đông người nghèo tới mức cùng cực không?
5. Held hiểu "sự tin tưởng xã hội" là gì? "Đòi hỏi đầu tiên" của sự tin tưởng xã hội là gì?

CÁC ĐIỂM TƯƠNG ĐỒNG VÀ TƯƠNG PHẢN

1. Đối chiếu các quan điểm của Rawls và Nozick về điều gì tạo thành một sự phân phối công bằng các của cải trong một xã hội.
2. Phê bình của Held về các lý thuyết khế ước xã hội trước kia, có áp dụng được cho kiểu khế ước xã hội của Rawls không?

Chương 31

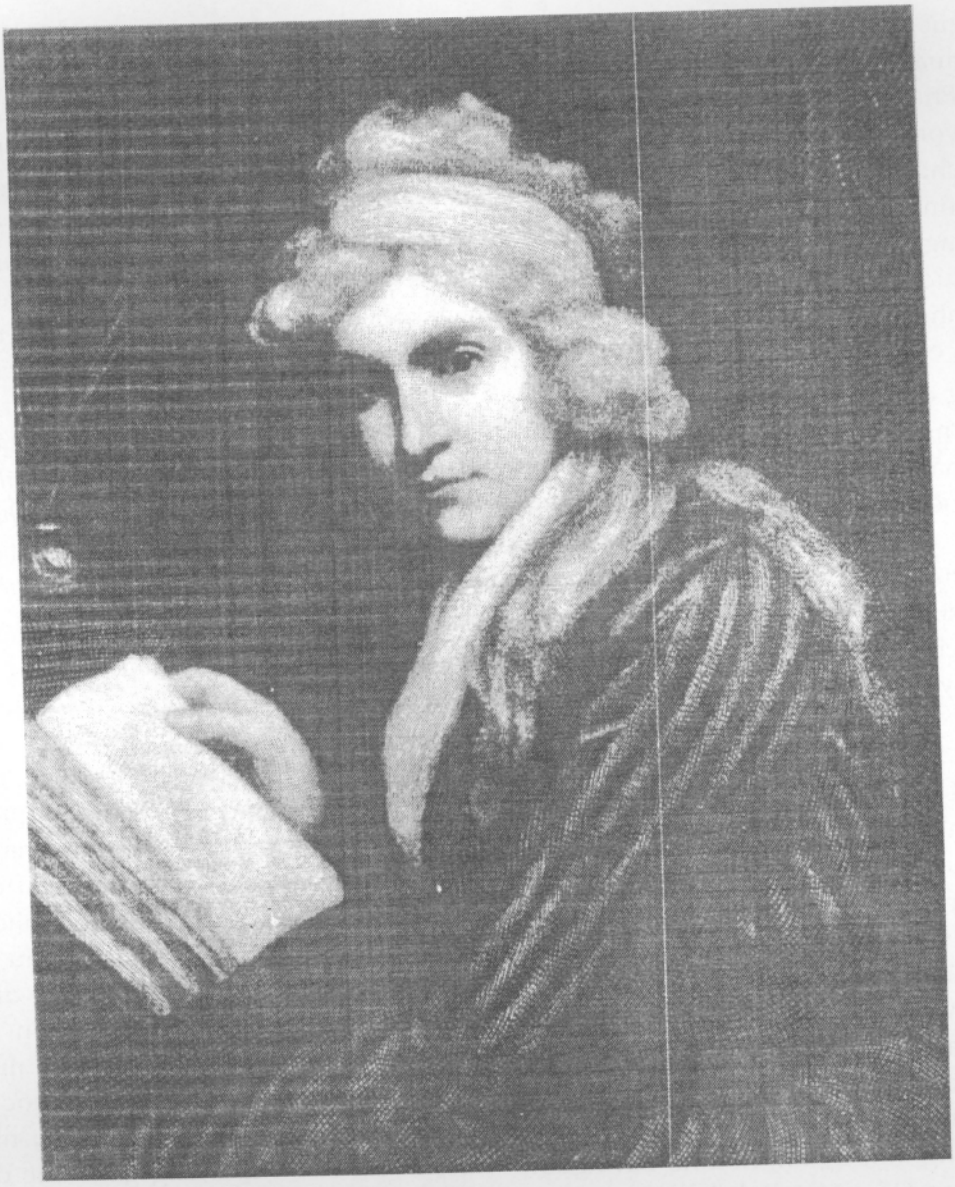
PHỤ NỮ TRONG XÃ HỘI

Wollstonecraft, de Beauvoir

WOLLSTONECRAFT

Mary Wollstonecraft sinh tại Luân Đôn, nước Anh, năm 1759. Năm 19 tuổi, cô nhận công việc làm bạn tâm sự cho một goá phụ lớn tuổi ở Bath. Hai năm sau cô trở về Luân Đôn chăm sóc mẹ già đang hấp hối. Năm 1783, cô giúp mở hai trường học, một ở Islington và một ở Newington Green. Năm 1786 cô bắt đầu nhận làm gia sư ở Quận Cork, Ai Len, và năm sau cô đã xuất bản cuốn sách đầu tay, Thoughts on the Education of Daughters (Các Tư Tưởng về Giáo Dục Trẻ Nữ). *Sau khi quyết định kiếm sống bằng nghề viết văn, Wollstonecraft trở về Luân Đôn. Năm 1788 cô xuất bản* Mary: A Fiction *(một tiểu thuyết phần lớn là tiểu sử tự thuật),* Original Stories from Real Life *(sách thiếu nhi), và một sách dịch từ tác phẩm tiếng Pháp của Jacques Necker,* Về Tầm Quan Trọng của các Quan Điểm Tôn Giáo. *Cùng năm ấy cô cũng bắt đầu làm công việc dịch thuật và điểm sách cho tạp chí* The Analytic Review. *Hai năm sau cô viết* A Vindication of the Rights of Men (Đòi Lại các Quyền của Con Người)*—để đáp lại cuốn sách của chính khách người Anh Edmund Burke nhan đề* Reflections on the Revolution in France. *Năm 1792 cô xuất bản tác phẩm nổi tiếng nhất của cô,* A Vindication of the Rights of Woman (Đòi Lại các Quyền của Phụ Nữ). *Cùng năm ấy cô sang Pháp và viết một cuốn lịch sử ngắn về Cách Mạng Pháp, được xuất bản năm 1794. Trở về Luân Đôn, cô tiếp tục làm việc cho tạp chí* The Analytic Review *và đồng thời trở thành một thành viên tích cực của nhóm các nhà tư tưởng cực đoan gặp gỡ nhau thường xuyên tại nhà của Joseph Johnson, người xuất bản các sách của cô và là chủ của* The Analytic Review. *Các thành viên của nhóm này gồm có William Blake, William Wordsworth, Thomas Paine, và William Godwin. Wollstonecraft qua đời tại Luân Đôn năm 1797. (Ít tháng trước khi mất, Wollstonecraft cưới Godwin và vì thế cô cũng được gọi là Mary Wollstonecraft Godwin.)*

Wollstonecraft bức xúc sâu sắc trước thân phận thấp kém của giai cấp phụ nữ trung lưu châu Âu thời bấy giờ. Phụ nữ có cùng bản tính con người như nam giới, nhưng Wollstonecraft nhận thấy tiềm năng con người của họ bị làm cho trở nên cằn cỗi bởi một nền văn hoá coi họ không bằng con người. Người ta tin rằng phụ nữ có bản chất cảm xúc hơn là lý trí; người ta mong đợi họ vun trồng các nét hời hợt bên ngoài như sắc đẹp thay vì những đức tính nội tâm như nhân đức. Wollstonecraft lý luận rằng sự phi nhân hoá phụ nữ này bắt nguồn chủ yếu từ hệ thống giáo dục (do nam giới lập ra), nó không cống hiến cho nữ giới những cơ hội phát triển trí óc giống như cho nam giới. Trong khi nam giới được dạy để phát triển các khả năng trí tuệ, thì phụ nữ chỉ được đào luyện để trở thành những "người tình quyến rũ." Trong *A*



Mary Wollstonecraft

Vindication of the Rights of Woman, Wollstonecraft mô tả tình trạng không may mắn của phụ nữ và đề nghị một nền giáo dục thích đáng để sửa sai tình trạng này.

THÂN PHẬN CỦA PHỤ NỮ

Wollstonecraft tin rằng lý trí là nét đặc trưng để phân biệt loài người với mọi loài tạo vật khác. Thế nhưng, xã hội châu Âu chỉ cho rằng nam giới mới có đặc trưng này; phụ nữ được coi là có bản chất cảm xúc hơn là lý trí. Vì họ được coi là những trí óc thấp kém hơn, họ không được huấn luyện để tư duy. Trong khi nam giới được dạy để phát huy các tiềm năng đặc trưng con người, thì phụ nữ được mong đợi ở lại trong "một trạng thái con nít suốt đời" và làm vừa lòng đàn ông bằng tính cách dịu dàng và hình dáng bên ngoài. Phụ nữ được coi là "phái yếu" và phải vun trồng các "lời lẽ ngọt ngào, quả tim nhậy cảm, tình cảm tế nhị, và thị hiếu tinh tế." Thượng Đế đã tạo dựng đàn ông là những

con người lý trí, nhưng lại có ý cho phụ nữ "thuần tuý là niềm an ủi của đàn ông." Phụ nữ được dạy phải giới hạn các tham vọng của mình vào đời sống hôn nhân, chứ không theo duổi các hoạt động rộng lớn hơn. Họ phải vun trồng một đời sống lạc thú thay vì một đời sống nhân đức, và tìm thấy niềm vui khi nhận được những sự chú ý và ve vãn tầm thường của đàn ông.

Bằng cách chấp nhận những sự sai lạc và những tập tục cố hữu này, phụ nữ đánh mất tư cách đầy đủ của mình là thành viên của loài người. Wollstonecraft lý luận rằng phụ nữ đã "từ bỏ những quyền tự nhiên mà việc luyện tập lý trí có thể cung cấp cho họ, và thay vào đó, họ đã chọn làm những bà hoàng nhất thời thay vì lao động để đạt được những vui thú đơn giản mà sự bình đẳng tạo ra." Nữ giới—và cả nam giới—phải cố gắng để hiểu rằng chỉ có một bản tính nhân loại duy nhất, và nét đặc trưng của nó là lý trí. Phụ nữ được sinh ra với cùng bản tính lý trí như đàn ông, mặc dù luôn luôn có những khác biệt về trí thông minh giữa các cá nhân của cả hai giới. Vì đàn bà và đàn ông có cùng bản tính lý trí, cả hai cùng phải nhận được một nền giáo dục giúp phát huy tiềm năng này của con người. "Bản chất lý trí phải giống nhau trong mọi người, nếu nó bắt nguồn từ Thượng Đế... Một linh hồn mà không được hoàn thiện bởi việc rèn luyện lý trí, liệu nó có thể là hình ảnh của Thượng Đế không?"

PHƯƠNG THUỐC CHO SỰ BẤT BÌNH ĐẲNG

Nguyên nhân chính của sự vi phạm các quyền của phụ nữ chính là nền giáo dục thấp kém của họ. Wollstonecraft mô tả sự chênh lệch giữa nền giáo dục của đàn ông và của đàn bà như sau:

> *Đàn ông ở thời tuổi trẻ được chuẩn bị cho nghề nghiệp, còn hôn nhân không được coi là một nét lớn của đời sống họ; trong khi đó phụ nữ, ngược lại, không có kế hoạch nào khác để làm sắc bén các khả năng của họ. Sự chú ý của họ không đặt vào công việc, các kế hoạch lớn, hay bất cứ sự bay bổng nào của tham vọng; không, tư tưởng của họ không được sử dụng cho những cơ cấu cao quí như thế. Để thăng tiến trong xã hội và có quyền tự thụ hưởng hết lạc thú này đến lạc thú khác, họ phải lấy chồng có địa vị, và để đạt mục tiêu này, họ phải hi sinh thời giờ và phải bán thân một cách hợp pháp... Phụ nữ tìm kiếm lạc thú như mục đích chính của đời sống. Thực vậy, trong việc giáo dục họ nhận được từ xã hội, niềm yêu thích lạc thú có thể nói là chi phối mọi phụ nữ.*

Nền giáo dục chân chính hệ tại ở việc phát huy khả năng trí tuệ của chúng ta—cách riêng, phát huy "khả năng có những tư tưởng phổ quát, rút ra được những kết luận tổng quát từ những sự quan sát riêng rẽ." Vì phụ nữ cũng có khả năng này bằng với đàn ông, họ có một quyền bình đẳng để nó được phát huy nhờ giáo dục. Nhưng quyền này đang bị phủ nhận, bởi vì trong xã hội "mọi cái đều đi theo khuynh hướng làm cho việc vun trồng hiểu biết trở thành khó khăn cho nữ giới hơn là cho nam giới." Phương thuốc chữa tình trạng thấp kém này của phụ nữ, do đó, là cải cách hệ thống giáo dục để nó phát triển các khả năng tri thức của cả hai phái bằng nhau. Nếu làm được điều này, nữ giới cũng như nam giới đều có thể thể hiện nhân tính đầy đủ của mình.

BÀI ĐỌC
Đòi Hỏi Các Quyền của Phụ Nữ
Mary Wollstonecraft

NHẬP ĐỀ

Sau khi lần giở lại lịch sử và nhìn thế giới hiện tại với niềm quan tâm lo lắng, các cảm xúc buồn sầu và tức giận nhất đã đè nặng tâm hồn tôi, và tôi đã thở dài khi buộc phải thú nhận rằng, hoặc là

tự nhiên đã tạo ra một khác biệt lớn giữa đàn ông và đàn bà, hay là nền văn minh từ xưa đến nay trên thế giới đã tỏ ra quá thiên vị. Tôi đã đọc đi đọc lại nhiều sách viết về đề tài giáo dục và kiên nhẫn quan sát cách đối xử của các bậc cha mẹ và cách điều hành của các trường học. Nhưng kết quả là gì? Một niềm xác tín sâu sắc rằng nền giáo dục bị lãng quên của các tạo vật đồng phái với tôi chính là nguồn gốc lớn của sự khốn nạn mà tôi phải than phiền; và phụ nữ, cách riêng, đã bị làm cho trở nên yếu hèn và đáng thương bởi vô số các nguyên nhân khác nhau phát sinh từ một kết luận vội vã. Hạnh kiểm và cách ứng xử của phụ nữ, thực vậy, rõ ràng chứng tỏ rằng tinh thần họ không được khoẻ, vì, giống như những đoá hoa được trồng trên mảnh đất quá màu mỡ, sức mạnh và ích lợi bị hi sinh cho sắc đẹp; và những chiếc lá tươi mơn mởn, sau khi đã làm vui thích những cặp mắt khó tính, trở nên tàn tạ, chơ vơ trên cành lá thật lâu trước khi đến mùa mà chúng phải đạt tới chỗ già dặn. Một lý do của sự cằn cỗi này, theo tôi, là một hệ thống giáo dục sai, dựa trên những sách vở được viết về đề tài này bởi những người đàn ông, vốn coi phụ nữ như là đàn bà hơn là những con người, nên càng muốn biến họ thành những "người tình quyến rũ" thay vì là những người vợ đáng yêu và những bà mẹ hợp lý. Và sự hiểu biết về giới tính này đã bị đánh lừa bởi vẻ trân trọng giả tạo rằng phụ nữ văn minh hiện đại, trừ một số, chỉ lo khơi dậy tình yêu, khi lẽ ra họ phải nuôi dưỡng một tham vọng cao quí hơn, và đòi hỏi được tôn trọng bởi chính các khả năng và nhân đức của họ...

Tôi hi vọng giới tính của tôi sẽ miễn chấp tôi, nếu tôi coi họ là những tạo vật có lý trí thay vì tâng bốc dáng vẻ *lộng lẫy* của họ và coi họ như thể họ ở trong một trạng thái con nít suốt đời, không thể đứng một mình. Tôi nghiêm túc muốn vạch rõ rằng, hạnh phúc đích thực của con người hệ tại điều gì—tôi muốn thuyết phục các phụ nữ cố gắng đạt được sức mạnh, cả thể xác lẫn tinh thần, và làm họ tin rằng các lời lẽ ngọt ngào, quả tim nhậy cảm, tình cảm tế nhị, và thị hiếu tinh tế là những tính từ đồng nghĩa với sự yếu đuối, và những con người chỉ là đối tượng của sự thương hại và của thứ tình yêu từng được gọi là chị em với sự thương hại, sẽ sớm trở thành những đối tượng của sự khinh bỉ.

Vì vậy, bằng cách loại bỏ những từ ngữ hoa mĩ mà đàn ông ban phát cho đàn bà để làm dịu đi tình trạng lệ thuộc có tính cách nô lệ của chúng ta, và coi khinh sự lịch lãm yếu đuối của trí khôn, sự nhậy cảm tinh tế, và tính dễ bảo dịu dàng vốn được giả thiết là nét đặc trưng giới tính của phái yếu, tôi muốn chứng tỏ rằng sự lịch lãm thì thấp hơn nhân đức, rằng đối tượng đầu tiên đáng khát vọng là đạt một tính cách xứng với con người, mà không phân biệt giới tính; và các quan điểm thứ yếu phải lệ thuộc tiêu chuẩn đơn giản này...

CHƯƠNG IV. CÁC NHẬN XÉT VỀ TÌNH TRẠNG HẠ THẤP PHẨM GIÁ CỦA NỮ GIỚI DO CÁC NGUYÊN NHÂN KHÁC NHAU

... Lý trí là... khả năng đơn sơ để tiến bộ; hay nói đúng hơn, để phân biệt sự thật. Về phương diện này, mỗi cá nhân là một thế giới tự tại. Điều này có thể thấy rõ nhiều hơn hay ít hơn nơi người này và người khác, nhưng bản chất lý trí phải giống nhau nơi mọi người, nếu nó phát xuất từ Thượng Đế, và là sợi dây nối tạo vật với Tạo hoá. Vì một tâm hồn mà không được hoàn thiện bởi việc sử dụng lý trí của chính mình, liệu nó có còn là hình ảnh của Thượng Đế không? Thế nhưng được tô điểm bề ngoài với sự chăm sóc tỉ mỉ và được trang sức để làm đàn ông vui thích, "để đàn ông có thể yêu trong danh dự," tâm hồn đàn bà không được phép có sự phân biệt này... Nhưng, gạt bỏ những lý thuyết viển vông

này và coi đàn bà như một toàn thể, thay vì như một phần của đàn ông, chúng ta cần tìm hiểu xem liệu đàn bà có lý trí hay không. Nếu họ có—tôi tạm thời giả thiết họ có—thì họ không được tạo dựng chỉ để làm cho đàn ông vui thích, và giới tính không được huỷ diệt nhân tính.

Có lẽ đàn ông đã bị dẫn đến sự sai lầm này vì họ quan niệm việc giáo dục trong một ánh sáng sai—họ đã không coi giáo dục như là một bước đầu tiên để hình thành một con người tiến dần tới sự hoàn thiện, mà chỉ như là một sự chuẩn bị cho đời sống. Hệ thống giáo dục sai về cách cư xử của nữ giới đã được làm ra dựa trên sự sai lầm khoái cảm này (tôi phải gọi như thế), nó tước đoạt mất phẩm giá của toàn thể giới tính, và xếp nữ giới vào cùng hàng với những bông hoa tươi nở dùng để làm đẹp khu vườn. Đó là loại ngôn ngữ đàn ông luôn dùng, và vì sợ đánh mất tính cách được giả thiết là đặc trưng của giới tính, thậm chí các phụ nữ có ý thức cao hơn cũng chấp nhận những quan niệm ấy. Như thế, tri thức đúng nghĩa cũng đã bị từ chối cho phụ nữ; và thay vào đó họ được trau dồi bản năng hướng về các mục đích của sự sống, được thăng hoá thành sự khéo léo và lanh lợi.

Khả năng có được các ý tưởng phổ quát, khả năng rút ra các kết luận tổng quát từ các sự quan sát đặc thù, mới chính là sự đắc thủ xứng đáng với tên gọi là tri thức. Chỉ quan sát mà không cố gắng tìm cách giải thích về một điều gì, thì có thể (một cách rất thiếu sót) có ích chung chung cho đời sống; nhưng nó có đủ để làm giàu tâm hồn khi thân xác không còn nữa không?

Khả năng này không những bị từ chối cho phụ nữ, nhưng các tác giả còn nhấn mạnh rằng nó không hợp với tính cách giới tính của họ. Hãy để cho đàn ông chứng minh điều này, và tôi tạm cho rằng đàn bà tồn tại chỉ vì đàn ông. Tuy nhiên, tôi phải nhận xét trước tiên rằng, khả năng có các ý tưởng phổ quát phần lớn không có nhiều nơi đàn ông hay đàn bà. Nhưng việc rèn luyện khả năng này là sự trau dồi đích thực của tri thức; và tất cả những gì giúp trau dồi tri thức thì khó khăn nơi nữ giới hơn là nơi nam giới.

Tự nhiên khẳng định này đưa tôi tới đề tài chính của chương này, và bây giờ tôi sẽ cố gắng vạch ra một số nguyên nhân làm hạ thấp phẩm giá của nữ giới và ngăn cản không cho nữ giới có các ý tưởng phổ quát.

Tôi không cần trở ngược về lịch sử xa xăm để tìm lại lịch sử của phụ nữ; chỉ cần nhìn nhận rằng, phụ nữ luôn luôn bị coi là một nô lệ hay một bạo chúa, và nhận xét rằng cả hai tình trạng này đều làm chậm sự tiến bộ của lý trí như nhau. Nguồn gốc của sự điên rồ và nết xấu của phụ nữ, luôn luôn có vẻ như phát sinh từ trí khôn hạn hẹp, và chính cơ chế xã hội đã đặt một cản trở hầu như không thể vượt qua được trên đường, khiến nữ giới không thể phát triển tri thức. Thế nhưng, nhân đức không thể được xây trên một nền tảng nào khác! Cùng những cản trở này được vứt ngang giữa đường đi của người giàu, và các hậu quả tương tự cũng theo sau.

Tục ngữ có câu: nhu cầu là mẹ sinh ra phát minh; tục ngữ này cũng có thể áp dụng cho nhân đức. Nó là một sự đắc thủ, và là một sự đắc thủ đòi hi sinh lạc thú. Nhưng có ai lại hi sinh lạc thú khi có nó trong tầm tay, và khi trí khôn họ không được mở rộng và kiên cường bởi các nghịch cảnh hay việc theo đuổi tri thức do nhu cầu đòi hỏi? Hạnh phúc cho người ta khi phải đấu tranh với những mối lo lắng của cuộc đời, vì những cuộc đấu tranh ấy ngăn ngừa họ khỏi trở thành con mồi cho tật xấu, do sự vô công rỗi nghề; nhưng nếu ngay từ khi mới sinh, người ta, đàn ông cũng như đàn bà, bị đặt sống trong một miền đất cằn cỗi, với ánh nắng giữa trưa của mặt trời lạc thú chiếu thẳng trên đầu họ, làm sao họ có

thể đủ sức chống đỡ tinh thần họ để thể hiện các bổn phận của cuộc đời, hay thậm chí để nếm cảm những tình cảm lôi kéo họ ra khỏi con người họ?

Lạc thú là công việc của đời sống phụ nữ, theo sự giới hạn của xã hội hiện tại, và trong khi tình trạng vẫn tiếp tục như thế, người ta ít có thể mong đợi được điều gì từ những con người yếu đuối như thế. Được thừa hưởng địa vị độc tôn của cái đẹp, nếu họ muốn duy trì khả năng này của họ, họ phải từ khước các quyền tự nhiên mà việc sử dụng lý trí có thể cung cấp cho họ, và thay vào đó, chọn làm những bà hoàng nhất thời thay vì lao động để đạt được những lạc thú đơn giản phát sinh từ sự bình đẳng. Được tâng bốc bởi sự yếu kém của mình (nghe có vẻ mâu thuẫn), họ luôn luôn đòi hỏi được kính trọng như những người đàn bà, mặc dù kinh nghiệm phải dạy cho họ thấy rằng, những người đàn ông từng lấy làm hãnh diện khi bày tỏ sự kính trọng xấc xược này đối với nữ giới, với một sự chính xác tỉ mỉ nhất, thì hầu như chắc chắn sẽ hành hạ và khinh bỉ chính sự yếu đuối mà họ ưa thích...

Các đam mê của đàn ông đã đặt phụ nữ lên ngai, và bao lâu con người còn chưa trở nên hiểu biết hơn, thì e rằng phụ nữ sẽ lợi dụng cái sức mạnh mình đạt được bằng ít sự luyện tập nhất, và là cái không thể bị tranh cãi nhất. Họ sẽ mỉm cười—vâng, họ sẽ mỉm cười—mặc dù được nhắc nhở rằng:

> *Trong vương quốc sắc đẹp, không có cái lưng chừng,*
>
> *Và đàn bà, hoặc là người nô lệ hay là một bà chúa,*
>
> *Sẽ sớm bị phụ bạc, ngay khi không còn được tôn thờ*[1].

Nhưng trước tiên có sự tôn thờ, còn phụ bạc thì chưa thấy ngay...

Tôi buồn vì phụ nữ bị hạ giá một cách có hệ thống khi họ đón nhận những sự chú ý tầm thường mà đàn ông cho là dầy chất đàn ông khi bày tỏ cho nữ giới, trong khi thực chất họ đang củng cố tính kẻ cả của họ. Cúi mình trước một người dưới không phải là sự nhún nhường. Thực ra, tôi thấy các kiểu nghi thức này đầy vụ lợi, khiến tôi không thể kìm được mình mỗi khi thấy một người đàn ông hăm hở và săn đón để chìa một chiếc khăn tay ra hay đóng một cánh cửa, khi mà người phụ nữ chỉ cần bước một hai bước đã có thể tự mình làm điều đó...

Phụ nữ nói chung, cũng như người giàu của cả hai phái, đã nhiễm phải mọi sự điên rồ và tật xấu của nền văn minh, và đã bỏ qua những hoa quả ích lợi của nó. Không cần tôi luôn luôn phải nhắc lại tiền đề rằng tôi nói về thân phận của toàn thể nữ giới, và không xét đến các trường hợp ngoại lệ. Các giác quan họ thì bốc lửa còn trí óc họ thì bị lãng quên; kết quả là họ trở thành con mồi của giác quan họ (được gọi cách tế nhị là *sự nhậy cảm*) và bị thổi tung đi khắp nơi mỗi khi có một cảm giác ngấn ngủi nào. Phụ nữ văn minh vì vậy quá bị suy yếu bởi sự tinh tế giả dối khiến cho, về phương diện đạo đức, thân phận của họ ở quá thấp bên dưới mức độ của tình trạng tự nhiên. Luôn luôn bất an và lo lắng, sự nhậy cảm được luyện tập quá đáng của họ không những làm họ không thoải mái với chính mình, mà còn gây phiền phức cho người khác. Mọi tư tưởng của họ đều xoay quanh những gì được tính toán để kích thích cảm xúc. Và đi theo cảm xúc thay vì phải đi theo lý trí, hành vi cư xử của họ thiếu ổn định và các ý kiến của họ dao động—không phải sự dao động do sự suy tính hay do các quan điểm tiến bộ, mà do những cảm xúc trái ngược...

Liệu các nhà đạo đức học có còn dám khẳng định rằng đây là thân phận mà một nửa số nhân loại phải được khuyến khích ở lại trong đó một cách ù lỳ và

---

(1) Anna Letitia Barbauld, "Bài Ca V," dòng 16-18. Barbauld (1743-1825) là một nhà văn và nhà thơ Anh.

ngu ngốc không? Hỡi các bậc thầy đáng kính! Chúng ta được dựng nên để làm gì? Để sống ngây thơ, họ có thể nói như thế; họ muốn nói là sống trong trạng thái trẻ con. Có lẽ chúng ta đã không bao giờ được sinh ra, trừ khi cần chúng ta phải được tạo dựng để giúp cho đàn ông đạt được sự ưu đãi cao quí của lý trí, khả năng phân biệt thiện ác, trong khi chúng ta nằm yên dưới bụi đất nơi chúng ta xuất phát, để không bao giờ có thể trỗi dậy được.

DE BEAUVOIR

Simone De Beauvoir sinh tại Paris năm 1908. Năm 15 tuổi bà quyết định trở thành một nhà văn. Các thời gian học tại Institut Catholique ở Paris, Institut Sainte-Marie ở Neuilly (ngoại ô Paris), và Sorbonne ở Paris đã mang lại cho bà một chứng chỉ về văn chương và triết học năm 1927. Sau đó bà theo các chương trình đại học về triết tại Sorbonne, trường Đại học Sư phạm ở Paris, và tốt nghiệp đại học năm 1929. Bà bắt đầu dạy ở Marseilles năm 1931. Bà nhận một chức giáo sư ở Rouen năm 1933, và ở Paris 5 năm sau. Bị đuổi khỏi chức vụ năm 1943 vì ảnh hưởng đạo đức xấu trên các sinh viên, De Beauvoir dành hoàn toàn thời giờ cho viết sách. Bà tích cực hoạt động chính trị, tham gia phong trào Kháng Chiến chống Đức Quốc Xã trong Thế Chiến II, hoạt động cho việc giải phóng Algeria khỏi quyền cai trị của nước Pháp, và chống đối cuộc can thiệp quân sự của Mỹ tại Việt Nam. De Beauvoir dấn thân trong phong trào phụ nữ hồi thập niên 1970 và năm 1974 bà được chỉ định làm chủ tịch Liên minh vì các quyền của phụ nữ vừa mới thành lập. Bà qua đời tại Paris năm 1986.

Các tác phẩm của De Beauvoir gồm *She Came to Stay* (1943, tiểu thuyết), *The Ethics of Ambiguity* (1947), *The Second Sex* (1949), *The Mandarins* (1954, tiểu thuyết nhận giải thưởng Goncourt), và *Old Age* (1970). Bà cũng xuất bản một tác phẩm tiểu sử tự thuật gồm bốn quyển: *Memoirs of a Dutiful Daughter* (1958), *The Prime of Life* (1960), *Force of Circumstance* (1963), và *All Said and Done* (1972).

Trong *Giới Tính Thứ Hai*, De Beauvoir xem xét vấn đề triết học xã hội vốn đã trở nên ngày càng quan trọng trong những thập niên gần đây: Một phụ nữ có nghĩa là gì trong một xã hội do đàn ông thống trị, một xã hội mà đàn ông là *giới tính thứ nhất*? Trong hồi ký của bà, De Beauvoir giải thích nguồn gốc cuốn sách này: Bà từng có ý định viết một cuốn sách về chính mình, và nhận ra rằng sự kiện cơ bản nhất về bà là sự kiện bà là một người đàn bà. Nhưng trước khi có thể khai thác thân phận phụ nữ của chính bà, bà cảm thấy cần xem xét thân phận của phụ nữ nói chung. Hai năm tìm tòi và viết lách đã dẫn tới việc xuất bản tác phẩm nghiên cứu dài của bà, *Giới Tính Thứ Hai* (in thành 2 quyển trong bản Pháp ngữ). Về sau De Beauvoir quay trở lại dự án ban đầu của bà là viết về bản thân bà, và xuất bản một tác phẩm tiểu sử tự thuật 4 quyển.

Trong phần trích của chúng ta từ *Giới Tính Thứ Hai*, De Beauvoir thảo luận các câu hỏi đàn bà là gì, tại sao đàn bà chịu chấp nhận quyền thống trị của đàn ông, và sự hàm hồ của đàn bà.

ĐÀN BÀ LÀ GÌ?

De Beauvoir bắt đầu tìm hiểu đàn bà là gì bằng cách bác bỏ các câu trả lời rằng, là đàn bà nghĩa là sinh vật giống cái, hay nghĩa là tham dự vào một yếu tính bí ẩn nào đó mà có người gọi là "giống cái vĩnh cửu." Rồi bà vạch ra rằng chính việc chúng ta nêu câu hỏi "Đàn bà là gì?" Đã cho chúng ta một chìa khoá cho câu trả lời. Không ai thắc mắc về câu hỏi "Đàn ông là gì?" Bởi vì là đàn ông được coi như cách thức bình thường của loài người. Điều này được phản ánh trong ngôn ngữ: Trong nhiều tiếng Âu Mỹ, "đàn ông" (*homme* trong tiếng Pháp,

Simone de beauvoir

man trong tiếng Anh, v.v...) thường được dùng để chỉ về con người nói chung, trong khi "đàn bà" là một từ hạn chế. De Beauvoir cắt nghĩa:

Cũng như đối với người thời xưa, đường thẳng xiên được định nghĩa bằng cách đối chiếu với một đường thẳng đứng tuyệt đối, thì cũng có một mẫu người tuyệt đối, mẫu đàn ông. Đàn bà có tử cung, buồng trứng; các đặc thù này giam hãm đàn bà trong tính chủ quan của họ, bó gọn họ trong các giới hạn thuộc bản chất của họ.

Đàn bà không được coi là những con người tự lập, nhưng là những con người chỉ có thể được định nghĩa bằng cách tương phản với đàn ông. Từ "đàn ông" tự nó có nghĩa, nhưng "đàn bà" phải qui chiếu về "đàn ông." Khái niệm không tự lập ăn rễ sâu trong văn hoá chúng ta: Sách Sáng Thế mô tả Evà được tạo dựng từ một xương sườn của Adam; Aristotle

và Thomas Aquinas coi đàn bà là những đàn ông khiếm khuyết. De Beauvoir diễn tả sự tương phản giữa tính tự lập của đàn ông và tính không tự lập của đàn bà bằng cách mô tả đàn ông là "cái Tuyệt Đối" và đàn bà là "cái Khác."

QUYỀN THỐNG TRỊ CỦA ĐÀN ÔNG

Vì "cái Khác" có một địa vị thấp hơn so với "cái Tuyệt Đối," nên không ai sẽ tự nguyện làm cái Khác. Đôi khi một nhóm người trở thành cái Khác vì nó là một thiểu số bị thống trị bởi một đa số mạnh, như dân da đen tại Hoa Kỳ, hay người Do Thái. Nhưng phụ nữ không phải một thiểu số. Về phương diện này, phụ nữ giống với giai cấp vô sản (giai cấp lao động bị thống trị bởi các nhà tư bản trong cuộc cách mạng kỹ nghệ). Nhưng không giống giai cấp vô sản, tính Khác của phụ nữ không phát sinh từ các sự kiện lịch sử; phụ nữ luôn luôn vẫn là Người Khác.

Tại sao phụ nữ không đoàn kết lại, giống như các nhóm bị áp bức khác từng làm, để chấm dứt địa vị thấp hơn của họ trong xã hội? De Beauvoir giải thích:

> *Phụ nữ thiếu các phương tiện cụ thể để tự tổ chức thành một đơn vị để có thể đối đầu với đơn vị tương ứng. Họ không có quá khứ, không lịch sử, không tôn giáo riêng của họ; và họ không có sự liên đới như sự liên đới lao động và quan tâm như của giai cấp vô sản... . Họ sống rải rác giữa đàn ông; và về nơi cư trú, việc nội trợ, điều kiện kinh tế, và địa vị xã hội họ bị trói chặt vào một số người đàn ông—cha hay chồng—bằng sợi dây chặt hơn là với những người khác cùng là đàn bà với họ.*

Cặp nam-nữ là "một sự duy nhất cơ bản với hai nửa của nó tán chặt vào nhau," và trong đơn vị cơ bản này đàn bà chứ không phải đàn ông trở thành cái Khác. De Beauvoir kết luận rằng, nét đặc trưng cơ bản của đàn bà là việc họ "là cái Khác trong một cái toàn thể mà trong đó hai thành phần cấu tạo cần thiết lẫn nhau."

Sau đó De Beauvoir trở lại với lịch sử xa xưa của loài người để tìm hiểu xa hơn quyền thống trị của đàn ông. Thời du mục, các xã hội săn bắt luôn sống trong mối nguy bị các thú dữ và người khác tấn công. Vai trò sinh vật của phụ nữ trong việc sinh đẻ đặt họ vào một thế bất lợi nghiêm trọng trong thế giới du mục đầy thù nghịch. "Mang thai, sinh con, và kinh nguyệt làm giảm khả năng lao động và làm cho họ đôi khi hoàn toàn lệ thuộc đàn ông về sự bảo vệ và lương thực." Đàn bà coi việc sinh con là một chức năng tự nhiên và không cảm thấy niềm vui của sự tự thể hiện mình và sự sáng tạo mà đàn ông cảm thấy khi họ phát minh ra các dụng cụ, các con mồi săn được, và ăn mừng các thành công của mình.

SỰ MƠ HỒ CỦA PHỤ NỮ

De Beauvoir lý luận rằng đàn bà, xét như là cái Khác, tự bản chất là mơ hồ. Cái Khác là xấu, nhưng nó giúp chúng ta đạt được cái tốt; nó tách chúng ta ra khỏi cái toàn thể, nhưng là một phương tiện để đạt cái toàn thể. Nhờ đàn bà, đàn ông đi "từ hi vọng sang thất vọng, từ ghét sang thương, từ thiện sang ác, từ ác sang thiện." Đàn bà giống như thiên nhiên: "Khi thì là đồng minh, khi thì là địch thù, họ xuất hiện như sự hỗn mang tối tăm từ đó sự sống bừng lên, như là chính sự sống này, và như là cái bên kia mà sự sống hướng tới." Đàn bà "là hiện thân của mọi giá trị đạo đức, từ thiện tới ác, và các điều trái nghịch của chúng." Trớ trêu thay, như là cái Khác, đàn bà thì khác với chính họ; và như là tất cả, họ không bao giờ là một *cái này*. De Beauvoir kết luận rằng đàn bà là "một sự lừa dối vĩnh cửu."

BÀI ĐỌC
Giới Tính Thứ Hai
Simone De Beauvoir

NHẬP ĐỀ

Đàn bà là gì?... Tất cả đều nhất trí nhìn nhận sự kiện có sự hiện hữu của giống cái trong loài người; ngày nay cũng như luôn luôn, họ làm thành khoảng một nửa loài người. Thế nhưng người ta bảo chúng ta rằng, nữ tính đang gặp nguy hiểm; chúng ta được khuyến khích hãy là đàn bà, sống tính cách đàn bà, trở thành đàn bà. Có vẻ như người ta muốn nói rằng mọi phụ nữ không tất yếu là một người đàn bà; để được coi là đàn bà, họ phải chia sẻ vào cái thực tại bí ẩn và bị đe doạ được gọi là nữ tính. Phải chăng thuộc tính này là do buồng trứng tiết ra? Hay nó là một yếu tính lý tưởng, một sản phẩm của sự tưởng tượng triết học? Mặc dù một số phụ nữ hăng say tìm cách hội nhập yếu tính này, nó vẫn khó có thể định nghĩa. Nó thường được mô tả bằng những thuật ngữ rất kêu và mơ hồ giống như được vay mượn trong từ vựng của các nhà thấu thị, và trong thực tế, vào thời thánh Thomas Aquinas nó từng được coi là một yếu tính được xác định một cách chắc chắn cũng giống như sức gây ngủ của hoa anh túc.

Nhưng thuyết khái niệm đã mất cơ sở. Các khoa sinh vật học và xã hội học không còn nhìn nhận sự tồn tại của các thực thể cố định, bất di dịch để xác định các đặc tính, như các đặc tính được gán cho đàn bà, người Do Thái, hay người Da Đen. Khoa học coi mọi đặc tính như một phản ứng tuỳ thuộc một phần vào một *tình huống*. Nếu nữ tính hôm nay không còn tồn tại, thì có nghĩa nó đã không bao giờ tồn tại. Nhưng phải chăng vì thế mà từ *đàn bà* không có nội dung chuyên biệt nào? Điều này được quả quyết một cách mạnh bạo bởi những người theo thuyết triết học ánh sáng, thuyết duy lý, thuyết duy danh; theo họ, đàn bà chỉ là những con người được thiết kế một cách tuỳ tiện bởi từ *đàn bà*. Nhiều phụ nữ Mỹ đặc biệt sẵn sàng nghĩ rằng không còn có chỗ đứng cho đàn bà xét như là đàn bà; nếu một cá nhân lạc hậu nào vẫn còn tự coi mình là một đàn bà, các bạn bè của họ sẽ khuyên họ đi kiểm tra tâm phân học để loại bỏ sự ám ảnh này. Về một tác phẩm, *Phụ Nữ Hiện Đại: Giới Tính Bị Mất*, Dorothy Parker đã viết: "Tôi không thể nào công bằng đối với các sách viết về đàn bà xét như là đàn bà... Theo tôi thì tất cả chúng ta, đàn ông cũng như đàn bà, phải được xét như là những con người." Nhưng thuyết duy danh là một học thuyết khá thiếu sót, và những người chủ trương chống nữ tính chẳng gặp rắc rối gì khi chứng minh rằng đàn bà chỉ đơn giản *không phải là* đàn ông. Tất nhiên, đàn bà cũng như đàn ông, đều là con người; nhưng tuyên bố như thế quá trừu tượng. Thực tế là mọi con người cụ thể bao giờ cũng là một cá nhân độc đáo, riêng biệt. Không chấp nhận các khái niệm như nữ tính vĩnh cửu, linh hồn da đen, tính cách Do Thái, không có nghĩa là phủ nhận sự tồn tại của người Do Thái, người da đen, phụ nữ ngày nay—sự phủ nhận này không biểu hiệu việc giải phóng những hạng người này, mà chỉ là một sự trốn tránh thực tại. Ít năm trước, một nhà văn nữ nổi tiếng từ chối cho phép in hình của bà trong loạt hình đặc biệt dành cho các nhà văn nữ; bà muốn được kể vào số các đàn ông. Nhưng để được đặc quyền này, bà đã sử dụng ảnh hưởng của chồng bà! Dù sao, những phụ nữ tự khẳng định mình là đàn ông luôn đòi hỏi mình được coi và kính trọng như đàn ông. Tôi còn nhớ một phụ nữ trẻ theo chủ nghĩa Trotsky từng đứng trên diễn đàn trong một cuộc mít tinh hung hăng giơ cao nắm đấm đe doạ, bất chấp dáng vẻ yếu ớt mảnh khảnh của bà. Bà tìm cách phủ nhận sự yếu ớt nữ tính của mình; nhưng là để tỏ lòng yêu đối với nhà cách mạng nam giới mà bà muốn sánh ngang với họ. Thái độ thách thức của nhiều phụ nữ Mỹ chứng tỏ họ bị ám ảnh bởi ý thức về nữ tính của họ. Trong thực tế, chỉ cần đi dạo trên đường với cặp mắt mở to cũng đủ

để thấy rằng nhân loại được chia thành hai giới gồm các cá nhân với y phục, nét mặt, thân thể, nụ cười, dáng đi, và công việc khác nhau một cách hiển nhiên. Có thể những khác biệt này chỉ ở bề ngoài, có thể chúng cũng sẽ biến mất. Nhưng điều chắc chắn là ngay lúc này chúng tồn tại một cách hiển nhiên nhất.

Nếu chức năng phụ nữ của họ không đủ để định nghĩa về đàn bà, nếu chúng ta cũng không muốn cắt nghĩa họ bằng "nữ tính vĩnh cửu," và nếu chúng ta vẫn muốn tạm chấp nhận rằng đàn bà hiện hữu, thì chúng ta phải đối diện với câu hỏi: Đàn bà là gì?

Đặt câu hỏi này, theo tôi, gợi ý ngay lập tức một câu trả lời sơ khởi. Sự kiện tôi hỏi câu hỏi này tự nó đã có một ý nghĩa. Một người đàn ông sẽ không bao giờ có ý tưởng viết một cuốn sách về một hoàn cảnh đặc thù của đàn ông. Nhưng nếu tôi muốn định nghĩa về mình, trước hết tôi phải nói: "Tôi là một phụ nữ" và mọi thảo luận khác phải dựa trên sự thật này. Một người đàn ông không bao giờ bắt đầu giới thiệu mình như là một cá thể thuộc một giới tính nào đó; hiển nhiên không cần nói anh ta là một người đàn ông. Các thuật ngữ *nam* và *nữ* chỉ được sử dụng một cách đối xứng cho có hình thức, như trên các giấy tờ hành chánh. Trong thực tế sự tương quan giữa hai giới tính không giống với tương quan giữa hai cực của dòng điện, vì đàn ông biểu thị cho cả dương tính và trung tính, như người ta thường sử dụng [trong các ngôn ngữ phương Tây] từ *đàn ông* để chỉ con người nói chung; trong khi đàn bà chỉ biểu thị âm tính, được định nghĩa bằng một số tiêu chuẩn giới hạn, không có sự hỗ tương. Trong một cuộc thảo luận trừu tượng, thật khó chịu khi nghe một người đàn ông nói: "Chị nghĩ như thế vì chị là đàn bà"; nhưng tôi biết tôi chỉ bênh vực cho ý kiến của mình bằng cách đáp lại: "Tôi nghĩ như thế vì đó là sự thật," và do đó, tôi gạt bỏ tính chủ quan của mình ra khỏi sự tranh luận. Đàn ông có lý vì là đàn ông; còn đàn bà thì luôn luôn sai. Hệ quả là: cũng như đối với người thời xưa, đường thẳng xiên được định nghĩa bằng cách đối chiếu với một đường thẳng đứng tuyệt đối, thì cũng có một mẫu người tuyệt đối, mẫu đàn ông. Đàn bà có tử cung, buồng trứng; các đặc thù này giam hãm đàn bà trong tính chủ quan của họ, bó gọn họ trong các giới hạn thuộc bản chất của họ. Người ta thường nói đàn bà suy nghĩ bằng các tuyến nội tiết của đàn bà. Đàn ông thường phớt lờ sự kiện rằng giải phẫu cơ thể của họ cũng bao gồm các tuyến nội tiết, như các tinh hoàn, và chúng tiết ra các kích thích tố. Đàn ông nghĩ về cơ thể họ như là có sự liên kết trực tiếp và bình thường với thế giới mà họ tin là họ lãnh hội được một cách khách quan, trong khi họ coi cơ thể đàn bà như một sự cản trở, một nhà tù, bị đè nặng xuống bởi tất cả những tính chất đặc thù của nó. Aristotle nói, "Phụ nữ là phụ nữ bởi sự *thiếu sót* một số đức tính, và chúng ta phải coi bản chất phụ nữ như có một sự khiếm khuyết tự nhiên." Và Thánh Thomas về phần mình đã tuyên bố đàn bà là một "người không hoàn hảo," một hữu thể "tuỳ thuộc." Quan niệm này được biểu tượng trong sách Khởi nguyên trong đó, bà Evà được mô tả là được làm từ cái mà Bosuet gọi là "một cái xương thừa" của Adam.

Như thế con người là nam và nữ, như đã định nghĩa đàn bà không phải nơi bản thân họ mà trong tương quan với đàn ông; họ không được coi là một hữu thể tự tại. Michelet viết: "Đàn bà, hữu thể tương đối..." Và Benda còn bạo miệng nói trong *Tường trình của Uriel*: "Thân xác đàn ông có ý nghĩa tự tại không liên hệ gì tới đàn bà, trong khi đàn bà hình như thiếu ý nghĩa tự tại... Đàn ông có thể tự nghĩ về mình mà không cần đàn bà. Đàn bà không thể tự nghĩ về mình mà không có đàn ông." Và đàn bà là như thế nào là hoàn toàn do đàn ông quyết định; cho

nên họ được gọi là "cái giới," (*the sex*), theo nghĩa là đàn ông nhìn họ cơ bản như là một hữu thể giới tính. Đối với đàn ông, đàn bà là giới tính—giới tính tuyệt đối, không kém. Đàn bà được định nghĩa và phân biệt bằng cách qui chiếu về đàn ông, chứ đàn ông không được định nghĩa bằng cách qui chiếu về đàn bà; đàn bà là cái phụ thuộc, cái không cốt yếu, đối với cái cốt yếu. Đàn ông là Chủ thể, là Tuyệt đối—đàn bà là Cái khác.

Phạm trù *Cái khác* là một phạm trù cũng sơ đẳng như chính ý thức. Trong các xã hội sơ khai nhất, trong các truyện thần thoại cổ xưa nhất, chúng ta thấy biểu tượng nhị nguyên—biểu tượng về Chủ thể và Cái khác, hay Ngã và Tha. Tự nguồn gốc sự nhị nguyên này không được liên kết với việc phân chia giới tính; nó không căn cứ trên bất cứ sự kiện kinh nghiệm nào. Nó được bộc lộ trong các tác phẩm như tác phẩm của Granet về tư tưởng Trung Quốc và các tác phẩm của Dumézil về Đông Ấn và Roma. Yếu tố giống cái lúc ban đầu không có liên quan trong các cặp như Varuna-Mitra, Uranus-Zeus, Trời-Trăng, và Ngày-Đêm, cũng như nó không có liên quan trong các cặp tương phản giữa Thiện và Ác, may và rủi, phải và trái, Thượng Đế và Quỉ Thần. Cái Khác là một phạm trù cơ bản của tư tưởng con người.

Thế nên không bao giờ có nhóm nào đặt mình làm cái Duy Nhất mà không lập tức đặt ra Cái Khác đối nghịch với nó. Nếu ba hành khách tình cờ chiếm cùng một khoang xe lửa, điều đó lập tức làm cho phần hành khách còn lại trên xe lửa trở thành những "người khác" phần nào thù nghịch với họ. Dưới con mắt của các làng xóm nhỏ, tất cả những ai không là người trong làng đều là "người lạ" và đáng nghi ngờ; đối với những người bản xứ của một nước, tất cả những ai ở các nước khác đều là "người ngoại quốc"; người Do Thái là "người khác" đối với người chống Do Thái, người Mỹ da đen là "thấp hơn" đối với những người kỳ thị chủng tộc Mỹ, các thổ dân là "dân bản xứ" đối với thực dân, người vô sản là "giai cấp thấp" đối với những người giàu có...

Tại sao phụ nữ không tranh chấp quyền thống trị của đàn ông? Không một chủ thể nào muốn sẵn lòng biến mình thành đối tượng, thành cái không thiết yếu; không phải Cái Khác, khi xác định mình là Cái Khác, đã đặt ra cái Duy Nhất. Cái Khác được đặt ra như là Cái Khác bởi Cái Duy Nhất khi nó tự xác định nó là cái Duy Nhất. Nhưng nếu Cái Khác không thể chiếm lại được vị thế là cái Duy Nhất, thì nó phải đủ khuất phục để chấp nhận quan điểm vong thân này. Từ đâu phát sinh sự khuất phục này trong trường hợp của phụ nữ?

Chắc chắn có những trường hợp khác trong đó một phạm trù nào đã có khả năng thống trị một phạm trù khác hoàn toàn trong một thời gian. Thường thì ưu thế nào dựa vào sự bất bình đẳng về con số—đa số áp đặt quyền thống trị trên thiểu số. Nhưng phụ nữ không phải một thiểu số giống như người Mỹ Da Đen hay người Do Thái; đàn bà cũng đông bằng đàn ông trên mặt đất này. Hơn nữa, các nhóm người nói trên ban đầu vốn độc lập với nhau; có thể trước đó họ không biết đến sự hiện hữu của nhau, hay có thể họ đã nhìn nhận sự tự trị của nhau. Nhưng một biến cố lịch sử đã tạo nên việc kẻ mạnh thống trị kẻ yếu. Sự phân tán người Do Thái, chế độ nô lệ ở châu Mỹ, các cuộc chinh phục thuộc địa của đế quốc là những ví dụ điển hình.

Đường song song mà Bebel vẽ ra giữa phụ nữ và giai cấp vô sản có giá trị ở chỗ cả hai đều không phải là thiểu số hay một tập thể biệt lập của nhân loại. Nhưng giai cấp vô sản không luôn luôn tồn tại, trong khi phụ nữ thì luôn luôn tồn tại. Họ là đàn bà do cơ cấu giải phẫu và sinh lý của họ. Trong suốt lịch sử, họ đã luôn luôn bị khuất phục bởi đàn ông,

và vì thế sự lệ thuộc của họ không phải là kết quả của một sự kiện lịch sử hay một sự thay đổi xã hội—nó không phải một cái gì *đã xảy ra*. Lý do tại sao "cái khác" trong trường hợp này hình như là một cái tuyệt đối, một phần là vì nó thiếu tính chất tuỳ thuộc hay ngẫu nhiên của các sự kiện lịch sử. Một điều kiện được tạo ra ở một thời nào đó có thể bị huỷ bỏ ở một thời khác, như những người da đen ở Haiti đã chứng minh; nhưng có vẻ như một điều kiện tự nhiên thì không thể thay đổi. Tuy nhiên trong thực tế, bản chất của các sự vật không phải là một cái gì bất di dịch, được cho thế nào thì cứ tồn tại như thế, và thực tại lịch sử cũng vậy. Nếu đàn bà có vẻ là một cái gì không thiết yếu và không bao giờ trở thành thiết yếu, đó là vì bản thân họ không làm được sự thay đổi này. Giới vô sản nói, "Chúng ta". Người Mỹ da đen cũng nói như thế. Họ tự coi mình là những chủ thể, họ biến đổi những người tư sản, da trắng, thành những "người khác." Nhưng phụ nữ không nói "Chúng ta," trừ ở một vài cuộc hội nghị về quyền lợi phụ nữ hay những cuộc biểu tình hình thức giống thế; đàn ông nói "đàn bà" và phụ nữ cũng dùng cùng từ này để nói về chính mình. Họ không gánh lấy một thái độ của những chủ thể. Các người vô sản đã hoàn thành cuộc cách mạng ở Nga, người Mỹ da đen ở Haiti, người Đông Dương đang tranh đấu vì cách mạng ở Đông Dương; nhưng các cố gắng của phụ nữ vẫn không bao giờ là một cái gì hơn chỉ là một sự khuấy động mang tính chất biểu tượng. Họ đã chỉ đạt được những gì mà đàn ông muốn ban phát; họ đã không giành được cái gì, họ chỉ đón nhận.

Lý do của điều này là vì phụ nữ thiếu các phương tiện cụ thể để tự tổ chức thành một đơn vị để có thể đối đầu với đơn vị tương ứng. Họ không có quá khứ, không có lịch sử, không tôn giáo riêng của họ; và họ không có sự liên đới của lao động và quan tâm như của giai cấp vô sản. Họ thậm chí cũng không tụ tập lại một cách ô hợp theo kiểu tạo thành một tình cảm tập thể của những khu người Mỹ da đen, những"ghetto" Do Thái, những công nhân ở Saint-Denis, hay những khu nhà máy của hãng Renault. Họ sống rải rác giữa đàn ông, và về nơi cư trú, việc nội trợ, điều kiện kinh tế, và địa vị xã hội họ bị trói chặt vào một số người đàn ông—cha hay chồng—bằng sợi dây chặt hơn là với những người khác cùng là đàn bà với họ. Nếu họ thuộc giai cấp tư sản, họ cảm thấy liên đới với những người đàn ông của giai cấp ấy, chứ không với những phụ nữ vô sản; nếu họ là da trắng, họ liên kết với những đàn ông da trắng, chứ không với những phụ nữ da đen. Giai cấp vô sản có thể dễ nghị tàn sát giai cấp cai trị, và một người Do Thái hay da đen dù cuồng tín có thể nghĩ đến chuyện dùng một quả bom nguyên tử để làm cho loài người chỉ còn hoàn toàn là người Do Thái hay da đen; nhưng đàn bà thậm chí không dám nghĩ tới chuyện giết hại đàn ông. Sợi dây ràng buộc họ với kẻ áp bức họ không sánh được với bất kỳ sợi dây liên kết nào khác. Sự phân chia giới tính là một sự kiện sinh vật, không phải một biến cố trong lịch sử loài người.

Đàn ông tìm thấy nơi đàn bà Cái Khác như là Bản tính của mình và bạn đồng hành của mình. Nhưng chúng ta biết Bản tính khơi dậy những tình cảm rất mơ hồ nơi dàn ông. Họ khai thác đàn bà, nhưng đàn bà đập nát họ, họ sinh ra từ đàn bà và chết nơi đàn bà; đàn bà là nguồn sự sống của họ và là lãnh vực mà họ bắt khuất phục dưới ý muốn của họ; Bản tính là một kho các vật liệu thô mà linh hồn bị giam hãm trong đó, và đàn bà là thực tại tối cao; họ là sự tĩnh cờ và là Ý tưởng, là cái hữu hạn và cái toàn thể; họ là cái đối chọi với Tinh thần, và là chính Tinh thần. Khi thì là đồng minh, khi thì là kẻ thù, đàn bà xuất hiện như sự hỗn mang của tăm tối từ đó phát sinh sự sống, như là chính sự sống ấy, và như là cái

đích bên kia mà sự sống hướng tới. Đàn bà tóm gọn Bản tính như là Mẹ, Vợ, và Ý tưởng; những hình thức này khi thì hoà hợp, khi thì mâu thuẫn, và mỗi hình thức đều mang hai bộ mặt.

Đàn bà... có hai bộ mặt dễ làm người ta bị đánh lừa: Họ là tất cả những gì đàn ông ao ước và là tất cả những gì mà đàn ông không bao giờ đạt được. Họ là trung gian tốt lành giữa Thiên nhiên thuận lợi và đàn ông; và họ là sự cám dỗ của Thiên nhiên không thể chinh phục, chống lại mọi sự tốt lành. Họ là hiện thân của mọi giá trị đạo đức, từ tốt đến xấu, và mọi cái ngược lại với chúng. Họ là bản thể của hành động và bất cứ chướng ngại nào của hành động. Họ là sự lãnh hội của đàn ông về thế giới và là sự thất vọng của đàn ông; họ là nguồn gốc của mọi suy tư của đàn ông về hiện hữu của mình và về bất cứ biểu hiện gì mà đàn ông có thể gán cho nó—thế nhưng họ làm việc để lôi kéo đàn ông ra khỏi chính con người mình, làm cho đàn ông chìm vào yên lặng và sự chết. Họ là tôi tớ và bạn đồng hành, nhưng đàn ông cũng mong đợi họ là thính giả và người phê bình và xác nhận mình trong ý thức của mình về hiện hữu. Nhưng họ chống đối đàn ông bằng sự thờ ơ của họ, thậm chí bằng sự chế nhạo và cười cợt. Đàn ông dọi phóng vào đàn bà điều mình khao khát và sợ hãi, điều mình yêu và điều mình ghét. Vì vậy, nếu quá khó để nói điều gì đặc trưng về đàn bà, chính là vì đàn ông tìm kiếm toàn thể con người mình trong đàn bà và vì đàn bà là tất cả. Đàn bà là tất cả, nghĩa là, trên bình diện những cái gì không thiết yếu; đàn bà là tất cả cái Khác. Và như là cái Khác, họ khác với chính họ, khác với những gì được mong đợi nơi họ. Là tất cả, họ không bao giờ đúng là *cái này* mà họ phải là; họ là sự lừa dối vĩnh cửu, chính sự lừa dối về cái hiện hữu không bao giờ có thể đạt tới thành công hay hoàn toàn hoà giải được với cái toàn thể của các sự vật hiện hữu.

Có cả một thế giới ý nghĩa chỉ hiện hữu qua phụ nữ; họ là yếu tính của những hành vi và tình cảm của đàn ông, là sự nhập thể mọi giá trị thúc đẩy hoạt động tự do của đàn ông. Có thể hiểu được rằng, cho dù đàn ông có bị kết án với những nỗi thất vọng ghê gớm nhất, họ vẫn sẽ không sẵn sàng từ bỏ một giấc mơ mà trong đó gói ghém mọi giấc mơ khác...

CÂU HỎI ÔN TẬP VÀ THẢO LUẬN

1. Giải thích quan điểm của Wollstonecraft cho rằng giáo dục là giải pháp cho thân phận đáng buồn của phụ nữ.
2. Theo Wollstonecraft, các cản trở mà phụ nữ phải đối diện giống với các cản trở mà người giàu phải đối diện như thế nào?
3. Giải thích quan điểm của De Beauvoir rằng sự áp bức phụ nữ như là *Cái Khác* khác thế nào với sự áp bức của những nhóm khác cũng từng bị coi là Cái Khác.
4. Theo De Beauvoir, phụ nữ là gì?
5. Theo ý kiến bạn, quan điểm của De Beauvoir rằng phụ nữ là mơ hồ và là "sự lừa dối vĩnh cửu" là một quan điểm tích cực hay tiêu cực?

CÁC ĐIỂM TƯƠNG ĐỒNG VÀ TƯƠNG PHẢN

1. Đối chiếu các quan điểm của Wollstonecraft và De Beauvoir về phụ nữ.
2. Liệu De Beauvoir có đồng ý với khẳng định của Wollstonecraft rằng địa vị xã hội thấp kém của phụ nữ là do một hệ thống giáo dục sai không?
3. Liệu một xã hội theo hai nguyên tắc về sự công bằng của John Rawls sẽ có sự bình đẳng hoàn toàn giữa đàn ông và đàn bà không?

"The Thinker", *tác phẩm của Auguste Rodin (1840-1917).*

KẾT LUẬN

GIÁ TRỊ CỦA TRIẾT HỌC

Russell, Midgley

Giờ đây, sau khi đã xem xét một số chủ đề chính của triết học, sẽ ích lợi nếu chúng ta nhìn lại việc mình đã làm và suy tư về giá trị của nó. Chúng ta đang làm triết học—nghĩa là tìm sự khôn ngoan—về những vấn đề quan trọng nền tảng cho đời sống của chúng ta như là những con người. Để có thể làm quen với các quan điểm khác nhau về những "vấn dề lớn" này, và để kích thích các suy tư của chính chúng ta về các vấn đề lớn ấy, chúng ta đã xem xét các lý thuyết của rất nhiều tác giả khác nhau, từ thời cổ cho tới hiện đại. Tuy chúng ta đã nghiên cứu các lập trường khác nhau và đã cố gắng để chọn lập trường riêng của mình, không chắc gì ai trong chúng ta tin rằng mình đã tìm ra một câu trả lời đầy đủ cho bất cứ vấn đề nào trong các vấn đề quan trọng này. Vậy thì, việc chúng ta đang làm đây có giá trị gì không? Thú vị thay, câu hỏi này tự nó là một câu hỏi triết học.

Trong đoạn kết sách này, chúng ta sẽ xem xét các quan điểm của hai nhà triết học Anh về giá trị của triết học, Bertrand Russell và Mary Midgley. Giống như với các chủ đề chúng ta đã nghiên cứu trước, mục tiêu của việc tìm hiểu quan điểm của các tác giả là giúp chính chúng ta suy tư sâu hơn về đề tài. Cũng như Russell và Midgley, chúng ta là những con người đi tìm khôn ngoan; và cũng giống như họ, chúng ta có lợi khi cố gắng tìm hiểu giá trị của hoạt động triết học của chúng ta. Một phần cốt yếu của "cuộc đời suy tư" mà Socrates coi là cuộc đời duy nhất đáng sống chính là xem xét chính hoạt động của việc đi tìm khôn ngoan.

RUSSELL

Bertrand Russell sinh tại Trelleck, Wales, năm 1872. Cha mẹ ông mất khi ông còn nhỏ tuổi, để lại ông và anh trai ông cho bà nội nuôi dưỡng. Bertrand hấp thụ nền giáo dục ban đầu từ các thầy và cô giáo đến dạy tại nhà. Năm 1890 ông vào Đại học Cambridge, tại đây ông học toán rồi triết học, và tốt nghiệp năm 1894. Russell là một thành viên trong ban giám đốc của Cambridge từ 1895 đến 1901 và giảng sư triết học từ 1910 đến 1916. Năm 1908 ông trở thành một thành viên của Hội Hoàng Gia. Sau thời gian giảng dạy tại Cambridge, Russell kiếm sống bằng viết sách và đi diễn thuyết trước công chúng. Khi anh ông mất năm 1931, ông trở thành Bá tước Russell. Ông sang Hoa Kỳ năm 1938, lúc đầu dạy học tại Đại học Chicago và rồi tại Đại học California ở Los Angeles. Ông diễn thuyết tại Barnes Foundation ở Philadelphia từ 1941 đến 1943. Năm sau ông trở về Anh quốc, sau khi được mời làm uỷ viên ban giám đốc một lần nữa tại Cambridge. Năm 1949 ông trở thành hội viên danh dự của Hàn lâm viện Anh và nhận Huân chương Sự nghiệp. Năm sau ông được giải Nobel Văn chương. Russell mất năm 1970 gần Penrhyndeudraeth,

Wales, thọ 97 tuổi.

Russell viết rất nhiều sách. Các tác phẩm chính của ông gồm *The Principles of Mathematics* (1903), *Principia Mathematica* (viết chung với Alfred North Whitehead; 3 quyển, 1910, 1912, 1913), *The Problems of Philosophy* (1912), *Our Knowledge of the External World* (1914), *The Conquest of Happiness* (1930), *An Inquiry into the Meaning and Truth* (1940), và *A History of Western Philosophy* (1945).

Trong chương cuối của *Các Vấn Đề Triết Học (The Problems of Philosophy)*, sau khi đã xem xét một loạt các vấn đề triết học khác nhau, Russell suy tư về giá trị của hoạt động triết học (giống như chúng ta đang làm sau khi đã xem xét các vấn đề triết học lớn): "Chúng ta đã điểm qua một cách vắn tắt và rất thiếu sót các vấn đề triết học; giờ đây, để kết luận, có lẽ chúng ta nên xét xem giá trị triết học là gì và tại sao phải học triết học."

Russell lý luận rằng, tuy triết học không làm cho đời sống thể chất chúng ta khá hơn, nó làm cho đời sống tinh thần của chúng ta phong phú hơn rất nhiều. Nó không làm giàu tinh thần chúng ta bằng cách cung cấp các câu trả lời cuối cùng cho các vấn đề triết học, vì trên thực tế mọi vấn đề triết học đều luôn còn để ngỏ. Russell nhìn sự không chắc chắn của triết học như là một nguồn vốn hơn là một món nợ: Bằng cách dạy chúng ta tìm hiểu về vũ trụ và chất vấn các niềm tin hằng ngày của chúng ta, triết học giải phóng chúng ta khỏi những thành kiến của nhận thức thông thường, văn hoá, và tập tục. Tuy triết học không cho các câu trả lời đầy đủ về việc các sự vật *là* thế nào, nó mở rộng đầu óc chúng ta bằng cách chỉ cho chúng ta nhiều cách thức khác nhau mà các sự vật *có thể là*.

Một giá trị khác nữa của triết học, theo Russell, là nó có khả năng giải phóng chúng ta khỏi khuynh hướng bản năng của chúng ta là cắt nghĩa mọi sự theo cái nhìn của bản thân mình. Bằng cách cố gắng nhìn vũ trụ theo thực chất của nó, thay vì theo cách nó ảnh hưởng trên chúng ta, chúng ta mở rộng tinh thần mình bằng cách bỏ lại đàng sau (bao lâu có thể) các niềm hi vọng và nỗi sợ của chúng ta, các định kiến và thành kiến của chúng ta. Và khi chúng ta mở rộng con người mình, chúng ta cũng mở rộng phạm vi các hoạt động và tình cảm của chúng ta.

BÀI ĐỌC
Các Vấn Đề Triết Học
Bertrand Russell

CHƯƠNG 15. GIÁ TRỊ CỦA TRIẾT HỌC

Chúng ta đã điểm qua một cách vắn tắt và rất thiếu sót các vấn đề triết học; giờ đây, để kết luận, có lẽ chúng ta nên xét xem giá trị triết học là gì và tại sao phải học triết học. Vấn đề này càng cần được xét đến vì sự kiện có nhiều người, do ảnh hưởng của khoa học hay công việc thực tế, có khuynh hướng nghi ngờ rằng phải chăng triết học cũng chỉ là những chuyện tầm phào vô tội vạ, những sự phân biệt chi li vô ích, và những tranh cãi về các vấn đề mà chúng ta không thể nào biết được.

Quan điểm này về triết học có vẻ phát xuất một phần từ khái niệm sai lạc về các mục đích của cuộc đời, một phần từ khái niệm sai lạc về loại ích lợi mà triết học tìm cách đạt tới. Nhờ các phát minh của nó, khoa học vật lý mang lại lợi ích cho vô số những người hoàn toàn không biết gì về nó; vì thế khoa vật lý được khuyến học, không chỉ vì ảnh hưởng của nó đối với sinh viên, mà vì ảnh hưởng của nó đối với loài người nói chung. Lợi ích này không thuộc về triết học. Nếu học triết học có một giá trị nào đối với những người không phải sinh viên triết học, thì đó phải là một lợi ích gián tiếp mà thôi, thông qua ảnh hưởng của nó trên đời sống của những người học triết

học. Do đó, chính trong những ảnh hưởng này chứ không phải ở đâu khác, mà giá trị của triết học phải được chúng ta tìm kiếm.

Hơn nữa, nếu chúng ta không muốn thất bại trong cố gắng của mình để xác định giá trị của triết học, chúng ta trước hết phải giải phóng tâm trí chúng ta khỏi các thành kiến của những cái được gọi sai là các con người "thực tế." Con người "thực tế" thường được dùng, là con người chỉ nhìn nhận các nhu cầu vật chất, chỉ biết rằng con người phải có lương thực cho thân xác, nhưng quên mất nhu cầu cung cấp lương thực cho tinh thần. Nếu mọi người đều sống sung túc, nếu cảnh nghèo khó và bệnh tật bị giảm thiểu tới mức thấp nhất, thì vẫn còn rất nhiều cái phải làm để tạo ra một xã hội có giá trị; và ngay cả trong thế giới hiện nay, lợi ích của tinh thần cũng quan trọng ít ra là bằng với lợi ích của thân xác. Giá trị của triết học chỉ có thể tìm thấy giữa các lợi ích của tinh thần mà thôi; và chỉ những ai không dửng dưng với các lợi ích này mới có thể được thuyết phục để tin rằng học triết học không phải là phí thời giờ.

Giống mọi môn học khác, triết học chủ yếu nhắm đến tri thức. Tri thức mà nó nhắm đến là loại tri thức tạo sự thống nhất và hệ thống cho toàn thể các khoa học, và là loại tri thức phát sinh từ việc xem xét có phê phán các cơ sở của các sự xác tín, thành kiến, và niềm tin của chúng ta. Nhưng không thể nói rằng, triết học đã đạt được rất nhiều thành công trong các cố gắng của nó để cung cấp các câu trả lời dứt khoát cho các câu hỏi của nó. Nếu bạn hỏi một nhà toán học, một nhà khoáng học, nhà sử học, hay bất cứ nhà trí thức nào rằng, khoa học của họ đã xác nhận được những chân lý chắc chắn nào, câu trả lời của họ sẽ kéo dài mãi miễn là bạn còn muốn nghe. Nhưng nếu bạn đặt cùng câu hỏi này với một nhà triết học, nếu thành thật người ấy sẽ phải thú nhận rằng môn học của mình đã không đạt được kết quả tích cực nào giống như các khoa học khác đã đạt được. Đúng là điều này có thể giải thích một phần bởi sự kiện rằng, ngay khi có thể đạt được một chân lý dứt khoát về bất cứ vấn đề gì, vấn đề này không còn được gọi là triết học; và nó trở thành một khoa học riêng. Toàn thể môn học về các thiên thể, nay thuộc khoa thiên văn học, ban đầu từng được bao gồm trong triết học; tác phẩm lớn của Newton đã được gọi là "các nguyên tắc toán học của triết học tự nhiên."[1] Tương tự, môn học về tinh thần con người, mà cho tới gần đây thôi vẫn còn là một phần của triết học, nay đã tách ra khỏi triết học để trở thành khoa học tâm lý. Thế nên, nhìn chung, sự không chắc chắn của triết học có vẻ bề ngoài hơn là thực tế: Các vấn đề mà đã có thể có câu trả lời dứt khoát thì được đặt vào các khoa học, trong khi chỉ có các vấn đề mà hiện tại không thể có câu trả lời dứt khoát, mới tạo thành phần còn lại được gọi là triết học.

Tuy nhiên, đây chỉ là một phần sự thật liên quan tới sự không chắc chắn của triết học. Có nhiều vấn đề—trong số đó có những vấn đề liên quan sâu xa nhất đến đời sống tinh thần của chúng ta—mà như chúng ta có thể thấy, sẽ không bao giờ có thể giải quyết bởi trí khôn chúng ta, trừ khi trí khôn có những khả năng hoàn toàn khác với bây giờ. Vũ trụ có một kế hoạch hay mục đích thống nhất nào không, hay nó là một sự kết hợp ngẫu nhiên của các nguyên tử? Ý thức có phải một thành phần thường hằng của vũ trụ, mang lại hi vọng cho sự gia tăng vô hạn về khôn ngoan, hay nó chỉ là một sự tình cờ nhất thời trên một hành tinh nhỏ mà trên đó cuối cùng sự sống sẽ trở nên không thể có được?

---

(1) Isaac Newton (1642-1727) là nhà toán học và vật lý học Anh. Tác phẩm Philosophiae Naturalis Principia Mathematica *("Các Nguyên Tắc Toán Học của Triết Học Tự Nhiên") được xuất bản năm 1687.*

Thiện và ác có quan trọng cho vũ trụ không, hay chỉ cho con người? Các câu hỏi như thế được hỏi bởi triết học, và các nhà triết học khác nhau cung cấp những câu trả lời khác nhau. Nhưng có vẻ là, dù các câu trả lời có thể được tìm ra bằng những cách khác hay không, không một câu trả lời nào của các nhà triết học có thể chứng minh được. Thế nhưng, dù có rất ít hi vọng tìm ra một câu trả lời, nhiệm vụ của triết học vẫn là tiếp tục xem xét các câu hỏi ấy, để làm chúng ta ý thức tầm quan trọng của chúng, xem xét mọi phương thức để giải quyết chúng, và làm sống mãi sự quan tâm suy tư của chúng ta về vũ trụ, để sự quan tâm này không bị huỷ diệt bởi việc chúng ta giới hạn mình vào tri thức chắc chắn một cách dứt khoát...

Thực ra, giá trị của triết học phải được tìm kiếm chủ yếu nơi chính sự không chắc chắn của nó. Người không có chút triết học nào thì sống đời mình giam hãm trong các thành kiến bắt nguồn từ nhận thức thông thường, từ các niềm tin quen thuộc của thời đại hay đất nước mình, và từ các sự xác tín đã lớn lên trong trí khôn mình mà không có sự cộng tác hay ưng thuận của lý trí mình. Với những con người như thế, thế giới có khuynh hướng trở nên xác định, hữu hạn, hiển nhiên; các sự vật thông thường không khơi dậy thắc mắc gì, và các khả năng khác lạ bị bác bỏ một cách đầy khinh bỉ. Ngược lại, ngay khi chúng ta bắt đầu làm triết học, chúng ta thấy... rằng ngay cả những điều bình thường nhất của đời sống hằng ngày cũng dẫn tới các vấn đề mà chỉ có thể có các câu trả lời không hoàn toàn. Tuy triết học không thể nói cho chúng ta một cách chắc chắn đâu là câu trả lời cho các mối hoài nghi mà nó nêu lên, nó có thể gợi ý về rất nhiều khả thể để mở rộng tư tưởng của chúng ta và giải phóng chúng khỏi sự thống trị của tập quán. Như thế, trong khi nó giảm bớt cảm giác chắc chắn của chúng ta về thực chất của sự vật là gì, nó làm tăng rất nhiều sự hiểu biết của chúng ta về các khả năng mà sự vật *có thể là* như thế nào; nó loại bỏ được tính giáo điều tự phụ của những người chưa từng bao giờ đi vào miền đất của sự hoài nghi có sức mạnh giải phóng, và nó giữ cho sống động cảm giác ngạc nhiên của chúng ta bằng cách cho chúng ta nhìn thấy các sự vật thông thường dưới một khía cạnh mới lạ.

Ngoài lợi ích của triết học trong việc nó cho chúng ta thấy các khả thể bất ngờ, triết học còn có một giá trị khác—có lẽ là giá trị chính của nó—qua sự vĩ đại của các sự vật mà nó chiêm ngưỡng, và nhờ sự chiêm ngưỡng này nó giải phóng chúng ta khỏi các mục tiêu cá nhân hẹp hòi. Đời sống của con người bản năng bị giam hãm trong vòng vây của các lợi ích cá nhân của họ. Có thể kể gia đình và bạn bè vào trong đó, nhưng thế giới bên ngoài thì không được họ xét đến, trừ khi nó tạo thuận lợi hay cản trở những gì diễn ra bên trong các ước muốn bản năng. Một cuộc đời như thế thì bồn chồn và tù túng, sánh với cuộc đời của triết học thanh thản và tự do. Thế giới riêng của các lợi ích bản năng là một thế giới nhỏ bé, ở giữa lòng một thế giới lớn mạnh, thế giới lớn này sớm hay muộn sẽ phải huỷ diệt thế giới riêng của chúng ta. Trừ khi chúng ta có thể mở rộng các mối quan tâm của chúng ta để bao gồm toàn thể thế giới bên ngoài. Bằng cách này hay cách khác, nếu muốn đời sống chúng ta rộng lớn và tự do, chúng ta phải thoát khỏi sự giam hãm và giằng co này.

Một cách để thoát khỏi sự tù túng này là bằng việc chiêm ngưỡng triết học. Chiêm ngưỡng triết học không phân chia vũ trụ thành hai khối thù nghịch—bạn và thù, có lợi và có hại, tốt và xấu. Nó nhìn cái toàn thể một cách không thiên vị. Chiêm ngưỡng triết học thuần khiết không nhằm mục tiêu chứng minh rằng phần còn lại của vũ trụ thì giống như con người. Mọi tri thức đắc thủ đều là

một sự mở rộng bản ngã, nhưng sự mở rộng này đạt được tốt nhất khi nó không được trực tiếp tìm kiếm. Nó được tìm thấy khi chỉ có ước muốn tri thức hoạt động, bằng một việc học hỏi không định trước rằng các đối tượng của nó sẽ phải có tính chất này hay tính chất khác, và tự thích ứng mình với các tính chất mà nó sẽ tìm thấy nơi các đối tượng của nó. Chúng ta sẽ không đạt được sự mở rộng bản ngã này khi chúng ta lấy mình làm tiêu chuẩn để tìm cách chứng tỏ rằng, thế giới rất giống với chúng ta, khiến cho chúng ta có thể biết về nó mà không cần chấp nhận những gì có vẻ xa lạ với chúng ta. Ước muốn chứng minh như thế là một hình thức tự khẳng định mình, và giống như mọi sự khẳng định mình, nó là một cản trở khiến bản ngã không thể tăng trưởng như nó ao ước và như nó nghĩ là nó có thể đạt được. Trong tư duy triết học cũng như ở bất cứ đâu khác, sự khẳng định mình luôn nhìn thế giới như một phương tiện để đạt những mục tiêu riêng của mình; như thế nó làm cho thế giới trở nên nhỏ bé hơn nó, và bản ngã đặt ra những giới hạn cho các lợi ích to lớn của thế giới. Ngược lại, trong chiêm ngưỡng triết học, chúng ta bắt đầu từ cái không phải là bản ngã, và qua sự vĩ đại của nó, các ranh giới của bản ngã được mở rộng; qua sự vô hạn của vũ trụ, tinh thần khi chiêm ngưỡng vũ trụ sẽ được thông dự vào sự vô hạn này.

Tóm tắt về giá trị của triết học: Phải học triết học không phải vì những câu trả lời dứt khoát nào cho các câu hỏi của nó, bởi vì trên nguyên tắc, không câu trả lời nào có thể chứng minh được là đúng, nhưng học triết học là vì chính các câu hỏi ấy; vì các câu hỏi này mở rộng khái niệm của chúng ta về điều gì là có thể, làm giàu sự tưởng tượng tri thức của chúng ta, và giảm thiểu thái độ giáo điều là cái làm cho tinh thần bị đóng kín trước tư duy; nhưng trên hết bởi vì, qua sự vĩ đại của vũ trụ mà triết học chiêm ngưỡng, tinh thần cũng trở nên vĩ đại, và có khả năng hợp nhất với vũ trụ, sự hợp nhất này là lợi ích cao nhất của nó.

MIDGLEY

Mary Midgley sinh năm 1919 tại Luân Đôn, Anh. Bà vào Đại học Oxford và đậu bằng thạc sĩ năm 1942. Sau một năm làm nghĩa vụ dân sự, bà làm giáo viên văn học cổ điển cho một trường trung học ở Berkshire một năm rồi một năm ở Bedford. Midgley dạy triết học ở Đại học Reading từ năm 1949 tới 1950, rồi ở Đại học Newcastle-upon-Tyne từ năm 1965 đến 1975. Từ thời gian đó trở đi, bà làm phát thanh viên, đồng thời bà nghiên cứu và viết rất nhiều đề tài về bản tính con người (đặc biệt tương quan giữa con người với loài vật), đạo đức học, và bản chất triết học.

Các sách xuất bản của bà gồm *Beast and Man: The Roots of Human Nature* (1978), *Heart and Mind: The Varieties of Moral Experience* (1981), *Animals and Why They Matter* (1983), *Wisdom, Information and Wonder: What Is Knowledge For?* (1989), *Science as Salvation: A Modern Myth and Its Meaning* (1992), *The Ethical Primate: Humans, Freedom, and Morality* (1994), *and Utopia, Dolphins and Computers: Problems in Philosophical Plumbing* (1996).

Trong tiểu luận của bà nhan đề "Philosophical Plumbing" ("Hệ thống Ống Nước Triết Học," xuất bản lần đầu năm 1992, và in lại thành chương mở đầu của cuốn sách *Utopias, Dolphins and Computers* năm 1996. Midgley lý luận rằng mặc dù làm triết học có thể là một hoạt động "to tát và thanh lịch," nó cũng ích lợi và cần thiết. Giống như cần có những người thợ ống nước để sửa chữa các vấn đề phát sinh trong hệ thống ống nước phức tạp và phần lớn đặt ngầm dưới đất, cũng cần có các nhà triết học để sửa chữa các vấn đề trong hệ thống các khái niệm phức tạp và phần lớn không được chúng ta nhận ra. Trong cả hai trường hợp, "tài

năng chuyên môn là cần thiết nếu muốn có hi vọng phát hiện ra chỗ có vấn đề và sửa chữa nó."

Đôi khi các giả định không bị tranh cãi và thường là lộn xộn trong các khái niệm mà chúng ta dùng khi nghĩ về một đề tài nào đó dẫn chúng ta đi lạc đường, và triết học là hoạt động cần thiết để giúp chúng ta phát hiện và làm rõ các giả định sai của chúng ta, và thay thế chúng bằng một khung khái niệm thoả đáng hơn. Điều này giúp tái lập dòng chảy của tư tưởng, giống như công việc của người thợ ống nước giúp tái lập dòng chảy của nước."

Để minh hoạ quan điểm của mình về chức năng của triết học, Midgley xem xét khái niệm về "khế ước xã hội." Theo lý thuyết khế ước xã hội về bổn phận chính trị (như chúng ta đã thấy ở chương 27), quyền bính của một chính quyền phát xuất từ sự kiện các cá nhân, trong cố gắng cải thiện đời sống mình, thoả thuận thành lập một xã hội chính trị và trao cho nó quyền ban hành và bắt buộc thi hành luật pháp. Khung khái niệm về quyền lực này để cắt nghĩa bổn phận chính trị đã bắt nguồn ở châu Âu vào thế kỷ XVII và XVIII và nay được chấp nhận rộng rãi ở phương Tây. Nhưng mặc dù lý thuyết này có những ưu điểm—ví dụ, nó cung cấp sự biện minh cho việc lật đổ một chính quyền chuyên chế mà trong thực tế không phục vụ lợi ích của nhân dân—một số khuyết điểm của nó đang bắt đầu xuất hiện. Khế ước xã hội khó cắt nghĩa được tại sao xã hội phải lo đến lợi ích của những người không có khả năng lý trí và vì thế không thể đi vào khế ước.

Trước hết, phải nói gì về các quyền lợi của trẻ con, của những người không biết diễn tả và những người mất trí, cũng như những người chưa sinh ra? Phải nói gì về một điều mà, cho tới gần đây thôi, các nhà đạo đức học của chúng ta không hề nhắc đến, đó là thế giới dưới con người, thế giới không biết nói—nhu cầu của các động vật và thực vật, của đại dương, của Nam Cực, và của các rừng nhiệt đới? Ở đây có cả một chuỗi các vấn đề mà bây giờ chúng ta thấy là có tầm quan trọng sinh tử, nhưng chúng ta thấy vô cùng khó giải quyết, đơn giản vì nền văn hoá của chúng ta quá bị ám ảnh bởi những khuôn mẫu tập trung vào khế ước xã hội.

Trong trường hợp này, triết học giúp chúng ta thấy rằng khái niệm khế ước xã hội chỉ là *một* cách biểu thị bản chất của xã hội chính trị. Hình ảnh này có những giá trị nhưng cũng có những khuyết điểm của nó. "Nó là một dụng cụ để sử dụng, không phải một phán quyết cuối cùng của định mệnh hay một ngẫu tượng để tôn thờ." Xã hội chính trị là một thực tế quá phức tạp không thể bó gọn trong một khung khái niệm duy nhất, và lý thuyết khế ước xã hội phải được bổ sung bằng các hiểu biết khác.

Trong khi tiếp tục với minh hoạ về khế ước xã hội, Midgley giải thích bằng cách nào triết học giúp chúng ta thấy được nguy cơ của việc áp dụng lối suy tư khế ước vào các quan hệ nhân bản. Theo mẫu khế ước, mọi xã hội là một cấu trúc nhân tạo của các cá nhân độc lập quyết định kết hợp với nhau để thúc đẩy lợi ích riêng của mỗi người; một xã hội giống như một cấu trúc do các miếng hình Lego làm thành. Nhưng loại xã hội hiện hữu giữa những con người sống động cùng chia sẻ đời sống, như bạn bè hay các thành viên gia đình, thì giống một cơ thể sống hơn là một cấu trúc nhân tạo.

Trong đoạn cuối tiểu luận, Midgley trở lại với câu hỏi bà đã nêu trong đoạn mở đầu: Liệu triết học có mất đi giá trị thực của nó hay không khi đem so sánh nó với một cái gì bình thường và cần thiết như hệ thống ống nước? Không phải triết học được coi như là "một cái gì to tát và cao cả, mà người ta có thể sống khá dễ dàng mà không cần phải tìm kiếm nó" hay sao? Bà lý luận rằng sự kiện triết học là *cần thiết* để giúp chúng ta

thoát ra khỏi sự lẫn lộn thường xuyên về khái niệm, không lấy mất giá trị thực của nó. Trong thực tế, các thành tựu lý thuyết xuất sắc của các nhà triết học lớn trong quá khứ sở dĩ đã có được là nhờ họ đã cố gắng giải quyết các sự lẫn lộn về khái niệm khiến gây ra các vấn đề thực tiễn trong thời đại của họ.

BÀI ĐỌC
Hệ Thống Ống Nước Triết Học
Mary Midgley

Triết học giống như một hệ thống ống nước? Tôi đã có sự so sánh này nhiều lần khi tôi muốn nhấn mạnh rằng làm triết học không chỉ là công việc tỉ mỉ, thanh lịch, và khó khăn, mà còn là một công việc cần thiết. Ý tưởng này làm người ta hơi ngạc nhiên, và đôi khi bị coi là hơi bất xứng. Vấn đề giá trị thực của triết học là một vấn đề thú vị, và tôi sẽ trở lại vấn đề này ở cuối bài này. Nhưng trước tiên tôi muốn triển khai lối so sánh này đầy đủ hơn một chút.

Cả hệ thống ống nước lẫn triết học đều là những hoạt động phát sinh, bởi vì các nền văn hoá như của chúng ta, bên dưới bề mặt của nó, có một hệ thống khá phức tạp mà thường chúng ta ít để ý, nhưng đôi khi bị trục trặc. Trong cả hai trường hợp, sự trục trặc này có thể dẫn đến những hậu quả nghiêm trọng. Mỗi hệ thống đều cung cấp những nhu cầu thiết yếu cho những người sống ở bên trên nó. Khi bị trục trặc thì cả hai hệ thống đều khó sửa, vì không hệ thống nào đã được cố ý thiết kế như một toàn thể. Đã từng có nhiều cố gắng rất tham vọng nhằm tái cấu trúc cả hai hệ thống này, nhưng những rắc rối hiện hành thường quá sâu rộng không cho phép có một sự khởi đầu mới lại.

Không hệ thống nào đã có một nhà thiết kế duy nhất là người biết chính xác nó có những nhu cầu nào phải đáp ứng. Ngược lại, cả hai đều đã phát triển một cách không nhận ra qua các thế kỷ, và đang được thay đổi từng mảnh để thích nghi với các đòi hỏi thay đổi, khi các cách sống ở bên trên chúng đã toả ra nhiều hướng. Vì thế, cả hai bây giờ rất rắc rối. Khi trục trặc xảy ra, cần có tài chuyên môn thì mới hi vọng phát hiện ra chỗ hư hỏng và sửa chữa nó.

Tuy nhiên, ở điểm này chúng ta gặp phải sự khác biệt rõ nét giữa hai trường hợp. Về hệ thống ống nước, mọi người chấp nhận rằng, cần có thợ chuyên môn đã được đào tạo kỹ lưỡng. Về triết học, người ta—đặc biệt người Anh—hoài nghi về nhu cầu, họ thường nghi ngờ rằng thậm chí không có một hệ thống gì cả. Nó ẩn sâu hơn nhiều ở bên dưới. Khi các khái niệm mà chúng ta dựa vào để sống bị trục trặc, chúng thường không rò rỉ trên trần hay ngấm ra nền bếp để chúng ta có thể thấy được. Chúng chỉ âm thầm làm sai lệch và làm tắc nghẽn tư duy của chúng ta...

Tuy nhiên, khi các sự việc gặp trục trặc, chúng ta vẫn phải làm điều này. Lúc đó chúng ta phải điều chỉnh lại các khái niệm chính của mình; chúng ta phải chuyển đổi một loạt các giả định mà chúng ta đã được thừa hưởng và hấp thụ từ nhỏ. Chúng ta phải phát biểu lại các giả định đang có—thường là mơ hồ và lộn xộn—để tìm ra đúng chỗ là nguồn gây nên sự trục trặc. Và phát biểu mới này phải được đặt trong một hình thức nào đó có thể sử dụng được, một hình thức cho thấy rằng các thay đổi cần thiết ấy có thể thực hiện được.

Đó chính là nhu cầu mà triết học tồn tại để đáp ứng. Nó *không* thuần tuý là một nhu cầu được cảm thấy bởi những người có văn hoá cao đặc biệt. Nó có thể làm hỏng cuộc đời của cả những người ít quan tâm tới tư duy, và sức ép của nó có thể được mơ hồ cảm nhận bởi bất cứ ai muốn suy nghĩ. Khi sức ép này mạnh dần và những người có quyết tâm suy nghĩ nghiêm túc đôi khi tìm cách chế ra một

phương thuốc để chữa trị sự khó chịu tiềm ẩn này. Nhiều lần trong quá khứ, khi các khung khái niệm bắt đầu trục trặc, luôn có ai đó cố gắng gợi ý một sự thay đổi để khai thông bế tắc, giúp cho dòng tư tưởng lưu thông được ở chỗ nó cần lưu thông.

Khi điều này xảy ra rồi, những người bàng quan thường thở dài nói, "Chà!—tất nhiên mình đã biết cả. Không hiểu tại sao mình lại không nói ra trước?" Các gợi ý mới này thường xuất phát một phần từ những con người khôn ngoan mà không phải các nhà triết học chuyên nghiệp, đặc biệt từ thi ca và các nghệ thuật khác. Shelly[1] quả có lý khi nói rằng các thi sĩ là những nhà làm luật vô danh của nhân loại. Họ có thể chỉ cho chúng ta thấy những tầm nhìn mới. Nhưng để triển khai đầy đủ các ý tưởng mới thì vẫn còn là một loại công việc khác. Bất luận ai làm công việc này, nó luôn luôn là công việc triết học. Chỉ tầm nhìn mới không đủ; cần phải có một sự diễn tả mạch lạc, đầy đủ và nghiêm túc về các chi tiết và hậu quả của nó.

Phần lớn công việc này rất nhàm chán, đôi khi lâu và khó một cách đáng ngạc nhiên, nhưng nó tuyệt đối cần thiết. Mọi tư tưởng mới và mạnh đều đòi hỏi rất nhiều thay đổi, và ý tưởng càng sẽ tỏ ra ích lợi bao nhiêu, các thay đổi này càng cần được triển khai một cách đầy đủ bấy nhiêu. Để làm điều này, thực sự rất ích lợi để có một sự hiểu biết về các tầm nhìn khác và các chuỗi thay đổi khác, để có một cái vốn đào luyện nền theo cách mà các sự phát triển khái niệm đã làm trong quá khứ. Tất nhiên, cũng có một số nhà triết học tự học không có được lợi thế của cái nền này—Tom Paine[2] là một người như thế—nhưng công việc thì khó hơn nhiều cho họ.

Các nhà triết học lớn, vì vậy, cần có một sự phối hợp của nhiều tài năng, và điều này rất hiếm. Họ vừa phải là luật sư vừa phải là thi sĩ. Họ vừa phải có tầm nhìn mới để vạch đường mà chúng ta phải đi, và vừa phải có sự kiên quyết lô gích để lọc ra cái gì có liên quan và cái gì không. Sự cân bằng khó khăn này đã khiến họ giành được sự kính trọng vượt lên trên sự kính trọng mà mỗi lãnh vực riêng rẽ có thể nhận được. Nó cắt nghĩa tại sao triết học vẫn có một uy tín đặc biệt, ngay cả giữa những người rất mơ hồ về triết học là gì hay tại sao họ cần có triết học...

Các khái niệm là thuộc phạm vi quan tâm của triết học, và chúng thường xuyên bị trục trặc. Sự lẫn lộn khái niệm có ảnh hưởng chết người, và một số lớn những điều này làm cho đời sống chúng ta khốn đốn. Cần phải xem xét chúng, và nếu những nhà triết học chuyên nghiệp không xem xét chúng, thì chẳng ai khác có vai trò này.

Liệu mọi người chúng ta có khả năng tự mình làm điều này, mỗi người tự mình làm, dựa trên cơ sở nào để làm lấy? Chúng ta đôi khi tự làm lấy công việc triết học, và tất nhiên có rất nhiều điều để thử. Nhưng vô cùng khó khăn để chúng ta biết phải bắt đầu ở đâu. Thực ra, như tôi đã nói, thường chúng ta thấy khó hình dung ra rằng các khái niệm của chúng ta có điều gì hoàn toàn sai.

Đây là một nghịch lý quan trọng. Tại sao chúng ta không ý thức về các nhu cầu khái niệm của mình? Khó khăn là ở chỗ, một khi công việc đã được làm xong, các vấn đề khái niệm biến mất và bị lãng quên ngay. Các hệ thống ý tưởng hoạt động trôi chảy thì thường ít được nhận ra. Trong khi không có sự bùng nổ thực sự nào, chúng ta giả thiết rằng các ý tưởng mình đang sử dụng là các ý tưởng duy nhất có thể có. Chúng ta [nghĩ rằng] hoặc mọi người đều sử dụng chúng, hay nếu có ai đó không sử dụng chúng, thì họ là những người không giác ngộ, "sơ khai,"

---

(1) Percy Bysshe Shelley (1792-1822) là một thi sĩ Anh.

(2) Thomas Paine (1737-1809) là một nhà văn chính trị người Mỹ (gốc Anh).

thiếu hiểu biết, lầm lạc, xấu xa hay hoàn toàn ngu ngốc.

Đây là chỗ chúng ta cần đưa ra một ít ví dụ. Nhưng cần chọn những ví dụ thích hợp, và điều này làm nảy sinh một vấn đề. Khuynh hướng của chúng ta là không để ý tới các khung khái niệm quá mạnh, quá tự nhiên, khiến cho chúng ta muốn chọn một ví dụ minh hoạ điều tôi đang bàn đến, chúng ta phải chọn một khái niệm từng gây ra quá nhiều rắc rối khiến không thể không để ý tới nó. Tôi đã định bàn về mẫu máy móc ở đây, nhưng nó đụng tới quá nhiều vấn đề mà bài này không thể nói hết được. Vậy chúng ta hãy nêu ví dụ về khế ước xã hội.

Đó là một khái niệm dụng cụ được dùng bởi các nhà tiên tri của Phong Trào Ánh Sáng[1] để tìm nguồn gốc của bổn phận chính trị từ bên dưới thay vì từ bên trên. Thay vì nói rằng phải vâng phục nhà vua vì họ được chỉ định bởi Thượng Đế, các nhà triết học gợi ý rằng lý do duy nhất để vâng phục bất cứ loại chính quyền nào là vì nó đại diện cho ý muốn của những người bị trị và phục vụ quyền lợi của họ. Cuối cùng, những ông vua không xứng đáng có thể bị loại bỏ. Nguồn duy nhất của bổn phận công dân là sự thoả thuận ngầm giữa các công dân có hiểu biết, mỗi người lo cho lợi ích riêng của mình—một sự thoả thuận được kiểm tra định kỳ bằng việc bỏ phiếu.

Sau nhiều tranh luận gay cấn và nhiều cuộc đổ máu, ý tưởng kỳ lạ này đã được chấp nhận khá rộng rãi. Sau khi xảy ra điều này, các vấn nạn về nó phần lớn không còn thấy nữa và biến mất hẳn với sự ra đời của nhiều cơ chế phương Tây. Nhìn chung, chúng ta bây giờ coi sự suy nghĩ theo khế ước xã hội là chuyện dương nhiên, và không phải chúng ta là những người duy nhất làm điều này. Quyền bính của khế ước xã hội, chẳng hạn, được coi là hiển nhiên bởi nhiều dân tộc bị áp bức và bị cai trị sai trái trên khắp thế giới, và họ đang đòi hỏi một cái gì gọi là "dân chủ." Thế nhưng các khó khăn về khái niệm ấy vẫn xuất hiện, và thực ra chúng còn đang gia tăng.

Chẳng hạn, nếu chúng ta dựa nhiều vào khái niệm khế ước, chúng ta phải hỏi: Thế còn các lợi ích của những người không bỏ phiếu thì sao? Trước hết, phải nói gì về các quyền lợi của trẻ con, của những người không biết diễn tả và những người mất trí, cũng như những người chưa sinh ra? Phải nói gì về một điều mà, cho tới gần đây thôi, các nhà đạo đức học của chúng ta không hề nhắc đến, đó là thế giới dưới con người, thế giới không biết nói—nhu cầu của các động vật và thực vật, của đại dương, của Nam Cực, và của các rừng nhiệt đới? Ở đây có cả một chuỗi dài các vấn đề mà bây giờ chúng ta thấy là có tầm quan trọng sinh tử, nhưng chúng ta vô cùng khó giải quyết, đơn giản vì nền văn hoá của chúng ta quá bị ám ảnh bởi những khuôn mẫu tập trung vào khế ước xã hội...

Rõ ràng lối suy nghĩ theo khế ước xã hội không phải loại hướng dẫn thoả đáng cho việc xây dựng cả một hệ thống xã hội và chính trị. Nó thực sự là một phương tiện sinh tử nhằm để bảo vệ chống lại một số hình thức áp bức, một sự bảo vệ cơ bản chống lại quyền bính chuyên chế. Nhưng không được coi nó là đương nhiên và bỏ quên nó, coi nó như một cơ sở an toàn cho mọi loại cơ chế. Nó luôn luôn phải được coi như một cái gì cục bộ và tạm thời, một hình ảnh có thể gây rắc rối và cần được thay đổi. Nó là một dụng cụ để dùng, không phải một quyết định cuối cùng của định mệnh hay một thần tượng để tôn thờ. Thực ra, nó chỉ là một sự loại suy hữu ích trong số nhiều cách khác...

Tôi đã nhắc đến mẫu khế ước xã hội như là một ví dụ về các khung khái niệm

---

(1) Phong Trào Ánh Sáng: *một phong trào triết học đặt niềm tin rất lớn vào khả năng lý trí có thể hiểu được vũ trụ và cải thiện thân phận con người.*

mà chúng ta dựa vào, và cho tới đây tôi đã nói hai điều về nó.

Thứ nhất, tôi nói rằng mẫu này chỉ là một chỉ dẫn về các cấu trúc sâu rộng hơn nhiều. Nó là đặc biệt bởi vì nó đã và đang tạo ra rắc rối hiển nhiên, nên chúng ta ý thức về nó hơn là về nhiều điều khác. Điểm chính là chúng ta cần nhớ rằng, hệ thống các ý tưởng rộng lớn và mạnh mẽ biết bao, để có thể nhận diện rõ các yếu tố đặc thù của chúng khi chúng gây rắc rối. Những người hoàn toàn không tin rằng có một hệ thống mạnh như thế, thực ra cũng ở trong cùng tình huống như những người không tin có các đường ống nước và việc cấp nước.

Điều thứ hai tôi đã nói, đó là mẫu khế ước xã hội này, cùng với mọi mẫu giống như thế, có tính chất cục bộ và tạm thời. Ngay cả những mẫu ích lợi nhất, quyết định nhất của tư tưởng cũng có những giới hạn của chúng. Tất cả chúng cần được làm cho quân bình và sửa sai lẫn nhau. Khuynh hướng thống nhất mạnh mẽ và tự nhiên đối với tư tưởng chúng ta tiếp tục làm chúng ta hi vọng rằng, chúng ta đã tìm ra một mẫu duy nhất và là lý thuyết về mọi sự—một chìa khoá cho các mầu nhiệm, bí mật của vũ trụ... Kinh nghiệm phũ phàng cho thấy điều này không thể tác dụng...

Chúng ta (sau cùng) cần phải nhìn vào câu hỏi tôi đã nêu lên lúc đầu, về giá trị thực.

Phải chăng phương thức tôi đang đề nghị là không xứng đáng? Lý do tại sao nó có vẻ không xứng đáng, theo tôi nghĩ, không phải vì nó xa lạ và có tính chất gia đình, nhưng vì nó giả định các *nhu cầu*. Nó coi triết học, giống như lương thực và nhà ở, như một điều gì chúng ta phải có, bởi vì không có chúng, chúng ta sẽ gặp rắc rối thực sự. Có lẽ chúng ta quen thuộc hơn với tư tưởng rằng, triết học là tuyệt vời nhưng miễn phí, và nó tuyệt vời vì nó miễn phí—một cái gì to tát và cao cả, mà người ta có thể dễ dàng sống mà không có nó nhưng vẫn phải theo đuổi nó. Trên quan điểm này, những người thông minh làm triết học vì họ có thể thấy một thứ giá trị siêu vời khi làm triết học, và có lẽ mọi người đều có thể thấy như thế. Nhưng sở thích này được coi như một cái gì hơi xa cách với phần còn lại của đời sống, và độc lập với đời sống. Người ta cảm thấy rằng, quan niệm của chúng ta về triết học phải là một quan niệm vô vị lợi, rằng có một cái gì bần tiện trong sự lệ thuộc...

Khi Socrates nói một cuộc đời không suy tư thì không đáng để sống, tôi không nghĩ ông muốn nói rằng loài người chúng ta tình cờ có một sở thích đặc biệt về tri thức, một bản năng cao cả và không thể giải thích về việc làm triết học. Chắc chắn Socrates muốn nói một điều gì mạnh hơn thế. Ông muốn nói rằng có những giới hạn khi sống giữa sự hỗn độn. Ông vạch ra rằng chúng ta đang thực sự sống liên tục giữa một mớ hỗn độn các khái niệm ngày càng gia tăng, và chúng ta phải làm một cái gì về điều này. Ông biết rằng sự có mặt của cái mớ hỗn độn này, sự lẫn lộn mãn tính này, là một cái gì chúng ta không muốn nghĩ đến, bởi vì nó chứng tỏ rõ ràng sự kiện không xứng đáng rằng, bản chất chúng ta là những con người lộn xộn. Chúng ta sống trong sự mâu thuẫn triền miên vì các bản năng tự nhiên của chúng ta không tạo thành một hệ thống rõ ràng, nhất quán. Và các nền văn hoá mà chúng ta muốn tạo cho các bản năng này một ý nghĩa thường hoạt động rất kém.

Vì thế—Socrates nói—nếu chúng ta không nhìn nhận sự hỗn độn đáng xấu hổ và làm một cái gì để thoát ra khỏi nó, thì không một kế hoạch nào của chúng ta, dù to tát đến đâu, có thể mang lại kết quả nào. Điều này có nghĩa chúng ta phải nhìn vào các sự lẫn lộn là nơi các vấn đề đang phát sinh trong đời sống thực tế. Loại triết học cố làm điều này ngày nay

được gọi là triết học ứng dụng. Điều này gợi ý cho một số người rằng nó chỉ là một phó phẩm của loại thuần tuý—một sản phẩm phụ từ các qui trình trừu tượng cao quí hơn đang diễn ra trong cái tháp ngà. Nhưng đó không phải cách mà triết học châu Âu đã phát triển cho tới nay.

Socrates bắt đầu công việc này bằng cách lao mình thẳng vào các vấn đề đạo đức, chính trị, tôn giáo và khoa học phát sinh trong thời ông. Ông tiến tới sự trừu tượng hoá, không phải vì chính nó, mà như một cách để làm sáng tỏ những sự lẫn lộn sâu xa hơn ẩn bên dưới các mớ hỗn độn bề mặt này. Điều này cũng đúng với quan tâm của Kant về vấn đề tự do, là vấn đề định hình cho toàn thể khoa siêu hình học của ông. Hướng đi của siêu hình học vốn luôn luôn được xác định bởi các suy tư thực hành cũng như lý thuyết, nội dung cũng như hình thức.

Giống như chúng ta, Socrates sống trong một xã hội có cách diễn tả và sự ý thức về mình rất cao—thực ra, dính chặt vào các từ ngữ. Có thể các nền văn hoá khác, ít chú trọng tới nói năng hơn, tìm thấy các con đường cứu rỗi khác, và họ theo đuổi một hình thức khôn ngoan ít dựa vào ngôn từ hơn. Nhưng sự khôn ngoan tự nó là vấn đề quan trọng bất cứ ở đâu, và mọi người phải bắt đầu từ khung cảnh mình sống. Tôi nghĩ chúng ta không nên quan tâm quá đáng với việc triết học có thể làm được gì cho giá trị con người của chúng ta, nhưng nên ý thức hơn về những cơ chế hoạt động kém mà triết học là một phương thuốc chữa trị cơ bản.

CÂU HỎI ÔN TẬP VÀ THẢO LUẬN

1. Theo Russell, tại sao triết học có giá trị cho dù nó đã không "thành công đáng kể trong nỗ lực của nó để tìm ra các câu trả lời dứt khoát cho các câu hỏi của nó"?
2. Bạn có đồng ý với Russell rằng qua việc làm triết học, "các ranh giới của bản ngã được mở rộng" không?
3. Theo quan điểm của Midgley, tại sao triết học là cần thiết?
4. Midgley trả lời thế nào cho vấn nạn nói rằng làm triết học là cần thiết, là tước mất của nó giá trị thực như một hoạt động cao cả của con người?
5. Sau khi đã đi tìm kiếm các câu trả lời cho các "câu hỏi lớn," bạn có nghĩ triết học là một hoạt động đáng làm không?

act utilitarism — thuyết hành động vị lợi xem *utilitarianism*.

analytic proposition — mệnh đề phân tích một mệnh đề mà chân lý của nó là hiển nhiên bởi chính ý nghĩa của các hạn từ của nó (nghịch với *synthetic proposition*).

a posteriori — hậu nghiệm tuỳ thuộc kinh nghiệm, sau kinh nghiệm (nghịch với *a priori*).

a priori — tiên nghiệm không tuỳ thuộc kinh nghiệm; được diễn dịch từ các nguyên lý trừu tượng (nghịch với *a posteriori*).

behaviorism — thuyết hành vi thuyết cho rằng hành vi con người có thể được cắt nghĩa và tiên đoán nhờ môi trường và di truyền học, không qui chiếu về các trạng thái tinh thần.

compatibilism — thuyết phù hợp thuyết cho rằng, trong khi mọi hành động của con người đều bị quyết định bởi các nguyên nhân đi trước, các hành động bị quyết định bởi một loại nguyên nhân nào đó thì tự do (nghịch với *determinism* và *libertarianism*).

consequentialism — thuyết hậu quả thuyết đạo đức cho rằng giá trị đạo đức của một hành động được quyết định bởi các hậu quả của nó (nghịch với *deontology*).

contingent — tuỳ thuộc, ngẫu nhiên có thể là khác đi, hay hoàn toàn không xảy ra; không tất yếu.

cosmological argument — luận cứ vũ trụ học một luận cứ về sự hiện hữu của Thượng Đế dựa trên một số tính chất hiển nhiên và phổ biến của vũ trụ (nghịch với *ontological argument*).

deductive argument — lý luận diễn dịch một lý luận mà kết luận của nó được coi là kết quả tất yếu rút ra từ các *tiền đề* (nghịch với *inductive argument*).

deontology — thuyết đạo đức bó buộc một thuyết đạo đức cho rằng giá trị đạo đức của một hành động được quyết định bởi tính chất nội tại của nó, chứ không bởi các hậu quả của nó (nghịch với *consequentialism*).

determinism — thuyết tất định thuyết cho rằng chúng ta không có tự do chọn lựa vì mọi hành động của chúng ta đều bị quyết định hoàn toàn bởi các nguyên nhân đi trước (nghịch với *libertarianism* và *compatibilism*).

dialectical method — phương pháp biện chứng, biện chứng pháp một phương pháp theo đó người ta tìm cách giúp một người khác hiểu biết rõ hơn về một đề tài bằng cách hỏi một chuỗi câu hỏi.

dualism — thuyết nhị nguyên trong *siêu hình học*, là thuyết cho rằng có hai loại thực tại cơ bản (nghịch với *monism*); trong triết học về bản tính con người, là thuyết cho rằng con người gồm hai yếu tố không thể giản lược, như một thân xác và một tinh thần (nghịch với *nondualism*).

efficient cause — nguyên nhân hiệu quả tác nhân tạo ra một hiệu quả (nghịch với *final cause*).

empiricism — thuyết duy nghiệm thuyết cho rằng người ta đạt được tri thức nhờ kinh nghiệm giác quan, hơn là nhờ trí khôn (nghịch với *rationalism*).

Enlightenment — phong trào Ánh Sáng phong trào triết học của thế kỷ XVIII đặt tin tưởng lớn vào khả năng của lý trí để hiểu vũ trụ và cải thiện đời sống của con người.

epistemology — tri thức luận, nhận thức luận môn học về bản chất và nền tảng của tri thức (hay nhận thức).

equivocal — đa nghĩa có hai hay nhiều nghĩa và dễ gây lẫn lộn.

equivocation — nói hai nghĩa sử dụng một từ hay một câu có hai hay nhiều nghĩa, làm cho một lý luận tự bản chất không hợp pháp trở thành có vẻ là một *lý luận hợp pháp*.

ethical hedonism — thuyết khoái lạc đạo đức thuyết cho rằng mọi khoái lạc, và chỉ các khoái lạc mà thôi, là *tốt nội tại*, còn tất cả các sự thiện khác chỉ tốt xét như là *công cụ*, là phương tiện để đạt khoái lạc (tương phản với *thuyết khoái lạc tâm lý*).

existentialism — thuyết hiện sinh trường phái triết học chủ trương rằng con người tạo ra bản tính của chính mình bởi các chọn lựa tự do của mình.

fallacy — nguỵ luận một lỗi trong suy luận.

final cause — nguyên nhân cứu cánh cái mà vì nó mà một cái gì khác tồn tại hay được tạo ra hay được làm (tương phản với *efficient cause*).

functionalism — thuyết chức năng thuyết cho rằng các trạng thái tinh thần có thể được xác định bởi vai trò của chúng (chức năng của chúng) trong vật có chúng.

hedonism — thuyết khoái lạc xem *ethical hedonism* và *psychological hedonism*.

idealism — thuyết duy tâm trong *siêu hình học*, là thuyết cho rằng thực tại cơ bản là phi vật lý (nghịch với *materialism*).

inductive argument — lý luận qui nạp một lý luận trong đó kết luận được coi là theo sau các *tiền đề* một cách khá chắc chắn, nhưng không tất yếu (nghịch với *deductive argument*).

instrumental good — sự thiện công cụ một điều gì được ước muốn như một phương tiện (công cụ, dụng cụ) để đạt một điều gì khác (nghịch với *intrinsic good*).

intentionality — ý hướng tính thuộc tính của một trạng thái tinh thần chỉ về một cái gì, hướng về một cái gì, hay nói về một cái gì.

intrinsic good — sự thiện nội tại một điều gì tốt tự bản chất, được ước muốn vì chính nó (nghịch với *instrumental good*).

karma — [chữ Phạn] nghiệp, hành động trong Ấn giáo và Phật giáo, là lực phát sinh bởi mọi hành động hữu ý của một tác nhân, ảnh hưởng tới tương lai của tác nhân ấy. Nghiệp tích luỹ trong quá khứ hay hiện tại sẽ tạo quả trong hiện tại hay tương lai tuỳ theo tính chất của nghiệp.

libertarianism — thuyết tự do thuyết cho rằng chúng ta có tự do chọn lựa và một số hành động của chúng ta không hoàn toàn bị quyết định bởi các nguyên nhân đi trước (nghịch với *determinism* và *compatibilism*).

materialism — thuyết duy vật trong *siêu hình học*, là thuyết cho rằng thực tại cơ bản là vật lý (nghịch với *idealism*).

metaphysics — siêu hình học ngành của triết học tìm hiểu bản chất cơ bản của thực tại; cũng gọi là *ontology*.

modern philosophy — triết học cận đại thời kỳ triết học phương Tây từ khoảng thế kỷ XVIII tới XIX.

monism — thuyết nhất nguyên trong *siêu hình học*, là thuyết cho rằng chỉ có một loại thực tại cơ bản duy nhất (nghịch với *dualism*).

naturalistic fallacy — nguỵ luận duy nhiên lỗi lý luận khi đồng hoá sự thiện đạo đức với một sự vật khác.

natural law — luật tự nhiên một bộ các qui tắc đạo đức được cho là bắt nguồn từ bản tính của vũ trụ nói chung, hay từ bản tính của con người nói riêng.

nondualism — thuyết phi nhị nguyên trong triết học về bản tính con người, là lập trường bác bỏ thuyết cho rằng con người gồm hai yếu tố không thể giản lược (nghịch với *dualism*).

noumenon (số nhiều *noumena*) — vật tự thân, thực tướng một vật tồn tại nơi bản thân nó, không tuỳ thuộc một trí

khôn nào quan niệm về nó (nghịch với *phenomenon*).

ontological argument — luận cứ hữu thể học lý luận cho rằng mọi khái niệm hay định nghĩa về Thượng Đế đều bao hàm sự hiện hữu của Thượng Đế (nghịch với *cosmological argument*).

ontology — hữu thể học đồng nghĩa với *metaphysics, siêu hình học.*

phenomenon (số nhiều *phenomena*) — hiện tượng dáng vẻ của sự vật khi xuất hiện cho một chủ thể, được sàng lọc qua trí khôn của chủ thể (nghịch với *noumenon*).

physicalism — thuyết vật thể thuyết cho rằng mọi trạng thái tinh thần đều có bản chất vật lý.

positivism — thuyết thực chứng thuyết cho rằng khoa học thực nghiệm là nguồn duy nhất đích thực của tri thức.

pragmatism — thuyết thực dụng thuyết cho rằng chức năng của tư tưởng là hướng dẫn hành động, và ý nghĩa của các khái niệm và chân lý của các ý tưởng hệ tại tính hữu dụng thực tiễn của chúng.

premise — tiền đề một mệnh đề dùng làm cơ sở để từ đó rút ra kết luận.

prima facie [la tinh: *thoạt nhìn*] **— đến trước** xuất hiện đầu tiên; một *quyền lợi đến trước* hay một *bó buộc đến trước* là một quyền lợi hay bổn phận có giá trị trừ khi nó bị lấn át bởi một quyền lợi hay bổn phận khác mạnh hơn.

primary qualities — phẩm tính chính các tính chất vật lý nội tại trong các sự vật, như hình thù, kích thước, chuyển động (nghịch với *secondary qualities*).

psychological hedonism —thuyết khoái lạc tâm lý thuyết cho rằng mọi hành động con người đều bị thúc đẩy bởi ước muốn khoái lạc, và những gì không phải là khoái lạc đều chỉ được ước muốn như là phương tiện để đạt khoái lạc (nghịch với *ethical hedonism*).

rationalism — thuyết duy lý thuyết cho rằng chúng ta đạt được tri thức chủ yếu nhờ trí khôn (các ý tưởng bẩm sinh, trực giác, tương quan giữa các ý tưởng, suy diễn lô gíc, v.v...), hơn là nhờ kinh nghiệm cảm giác (nghịch với *empiricism*).

rule utilitarianism — thuyết qui tắc vị lợi xem *utilitarianism.*

scholasticism — kinh viện một đường lối triết học thời trung cổ tập trung vào các bình luận về các tác phẩm cổ điển và cổ võ các tranh luận trí thức.

scientific realism — thuyết hiện thực khoa học thuyết cho rằng các vi hạt vật chất do vật lý học hiện đại giả định, như các điện tử, tồn tại thực sự, mặc dù chúng quá nhỏ nên mắt thường không bao giờ có thể thấy được.

secondary qualities — các phẩm tính phụ các năng lượng mà các sự vật vật lý có để tạo ra nơi chúng ta, trong một số điều kiện nào đó, những kinh nghiệm cảm giác như màu sắc, mùi vị (nghịch với *primary qualities*).

skepticism — thuyết hoài nghi thuyết cho rằng chúng ta không thể đạt được tri thức chắc chắn.

social contract — khế ước xã hội một thoả thuận được giả thiết hay thực sự mà người ta làm ra để tạo thành một xã hội chính trị.

sound argument — lý luận đúng một lý luận trong đó các *tiền đề* là đúng và các kết luận được rút ra từ các tiền đề (một loại của *valid argument*).

state of nature — trạng thái tự nhiên tình trạng của con người trước khi xã hội chính trị được hình thành.

synthetic proposition — mệnh đề tổng hợp một mệnh đề mà giá trị đúng hay sai của nó không thể biết được dựa vào nghĩa của các hạn từ được nối với nhau trong mệnh đề (nghịch với *analytic proposition*).

theodicy — thần lý học hay thần luận bảo vệ tính toàn năng và toàn thiện của Thượng Đế, mặc dù có sự ác trong thế giới.

teleology — thuyết cứu cánh thuyết cho rằng một vật có thể được cắt nghĩa dựa vào mục tiêu mà nó tìm kiếm.

universal — phổ quát thể một thực tại tương ứng với một khái niệm hay thuật ngữ tổng quát.

univocal — đơn nghĩa chỉ có một nghĩa (nghịch với *equivocal*).

utilitarianism — thuyết vị lợi thuyết đạo đức cho rằng người ta luôn luôn phải hành động thế nào để đạt "lợi ích" tối đa, theo nghĩa là lợi ích lớn nhất cho nhiều người nhất; theo *thuyết hành động vị lợi* (*act utilitarianism*), người ta phải làm *hành vi* mang lại lợi ích lớn nhất trong một hoàn cảnh đặc thù; theo *thuyết qui tắc vị lợi* (*rule utilitarianism*), người ta phải theo qui tắc mà bình thường nó mang lại lợi ích lớn nhất, mặc dù trong một số hoàn cảnh đặc thù, việc theo qui tắc ấy không mang lại lợi ích lớn nhất.

valid argument — lý luận hợp pháp một lý luận trong đó kết luận được rút ra từ các *tiền đề*, bất kể các tiền đề này có đúng hay không (khi các tiền đề đúng, một lý luận hợp pháp cũng gọi là một *lý luận đúng (sound argument)*).

DANH SÁCH THEO THỨ TỰ THỜI GIAN CÁC TÁC GIẢ ĐƯỢC ĐỀ CẬP TỚI

Đức Phật khoảng 563–483 trước Công nguyên. *Chương 13*

Plato khoảng 428–347 trước Công nguyên. *Chương 1, 14, 26*

Aristotle 384–322 trước Công nguyên. *Chương 18, 26*

Augustine 354–430. *Chương 19*

Anselm khoảng 1033–1109. *Chương 7*

Thomas Aquinas khoảng 1224–1274. *Chương 7, 20*

Thomas Hobbes 1588–1679. *Chương 27*

René Descartes 1596–1650. *Chương 2, 11*

Blaise Pascal 1623–1662. *Chương 8*

John Locke 1632–1704. *Chương 27*

George Berkeley 1685–1753. *Chương 10*

Thomas Reid 1710–1796. *Chương 13*

David Hume 1711–1776. *Chương 3, 13*

Immanuel Kant 1724–1804. *Chương 4, 21*

William Paley 1743–1805. *Chương 7*

Mary Wollstonecraft 1759–1797. *Chương 31*

John Stuart Mill 1806–1873. *Chương 22, 28*

Karl Marx 1818–1883. *Chương 29*

William James 1842–1910. *Chương 5, 8, 15*

Friedrich Nietzsche 1844–1900. *Chương 23*

Sigmund Freud 1856–1939. *Chương 8*

Bertrand Russell 1872–1970. *Phần kết*

W. T. Stace 1886–1967. *Chương 17*

Sarvepalli Radhakrishman 1888–1975. *Chương 17*

B. F. Skinner 1904–1990. *Chương 16*

J. P. Sartre 1905–1980. *Chương 24*

Simone de Beauvoir 1908–1986. *Chương 31*

J. L. Mackie 1917–1981. *Chương 9*

John Hospers 1918– . *Chương 16*

Mary Midgley 1919–. *Phần kết*

Richard Taylor 1919– . *Chương 15*

John Rawls 1921– . *Chương 30*

CTY TNHH TM VÀ DV VH MINH TRÍ
Nhà sách Văn Lang
25. N.T.M.Khai, Q.1, TP. HCM
ĐT: 8 242157 - 8 233022 Fax: 8 235079

Trân trọng giới thiệu sách liên kết xuất bản
đã phát hành và sẽ phát hành

1. Bộ sách Thập đại tùng thư Thế giới

*** 10 người đàn bà làm chấn động thế giới**

Tác giả: Bốc Tùng Lâm | Người dịch: Nguyễn Kim Dân | NXB Văn hóa Thông tin
Khổ: (13x19)cm | Số trang: 376 | Giá: 39.000đ
Tóm lược nội dung:

Những phụ nữ tài sắc vẹn toàn, họ đã vượt lên trên thời đại làm chấn động cả thế giới về tình yêu lẫn chính sự, đặc biệt là sức mạnh quyền lực của họ.

*** 10 nhà hội họa lớn thế giới**

Tác giả: Âu Dương Anh | Người dịch: Phong Đảo | NXB Văn hóa Thông tin
Khổ: (13x19)cm | Số trang: 268 | Giá: 28.000đ
Tóm lược nội dung:

Những bức họa đẹp luôn hấp dẫn người xem, đặc biệt là những bức họa nổi tiếng thế giới. Ai đã sáng tác nó? Tác giả của nó đã sống và làm việc như thế nào? Điều đó thôi thúc chúng ta tìm hiểu.

*** 10 nhà khoa học lớn thế giới**

Tác giả: Diệp Thư Tông | Người dịch: Phong Đảo | NXB Văn hóa Thông tin
Khổ: (13x19)cm | Số trang: 252 | Giá: 27.000đ
Tóm lược nội dung:

Giới thiệu về cuộc đời và thành quả to lớn có giá trị nhất định của các nhà khoa học trong lịch sử phát triển nền khoa học thế giới.

*** 10 nhà ngoại giao lớn thế giới**

Tác giả: Trần Triều | Người dịch: Phong Đảo | NXB Văn hóa Thông tin
Khổ: (13x19)cm | Số trang: 288 | Giá: 30.000đ
Tóm lược nội dung:

Xã hội loài người từ khi các quốc gia hình thành thì cũng là lúc bắt đầu có những hoạt động ngoại giao. Sách giới thiệu những nhà ngoại giao vừa có tài hùng biện vừa có đủ mưu lược như: Talleyrand của Pháp, Bismarck của Đức, Woodrow Wilson của Mỹ v.v...

*** 10 nhà thám hiểm lớn thế giới**

Tác giả: Trương Quảng Trí | Người dịch: Phong Đảo | NXB Văn hóa Thông tin
Khổ: (13x19)cm | Số trang: 296 | Giá: 31.000đ
Tóm lược nội dung:

Sự nghiệp thám hiểm của 10 nhà thám hiểm lớn thế giới như Marco Polo, Christopher Columbus, Vasco Da Gama,... James Cookee mang ý nghĩa toàn cầu. Cuộc đời và những chuyến phiêu lưu của họ được thuật lại theo phương pháp kể chuyện đã tạo nên sức thu hút đặc biệt.

*** 10 nhà tư tưởng lớn thế giới**

Tác giả: Vương Đức Phong | Người dịch: Phong Đảo | NXB Văn hóa Thông tin
Khổ: (13x19)cm | Số trang: 332 | Giá: 36.000đ
Tóm lược nội dung:

Giới thiệu thân thế và tư duy của 10 nhà tư tưởng lớn – 10 nhà triết học phương Tây. Đó là Plato, Aristotle, Francis Bacon.., và Karl Marx. Hơn thế nữa sách còn chuyển tải nội dung mang ý nghĩa như một kho tàng lịch sử tư tưởng phương Tây được cô đọng lại.

*** 10 đại hoàng đế thế giới**

Tác giả: Thẩm Kiên | Người dịch: Phong Đảo | NXB Văn hóa Thông tin
Khổ: (13x19)cm | Số trang: 300 | Giá: 31.000đ
Tóm lược nội dung:

10 vị đại hoàng đế của những nước lớn, những khu vực quan trọng của lịch sử châu Âu, châu Á thể hiện được tính tiêu biểu nhất của thời đại, mà cuộc đời và sự nghiệp của họ có sức hấp dẫn bởi công lao hiển hách, ảnh hưởng to lớn đến lịch sử thế giới.

*** 10 đại tướng soái thế giới**

Tác giả: Cố Vân Thâm | Người dịch: Phong Đảo | NXB Văn hóa Thông tin
Khổ: (13x19)cm | Số trang: 320 | Giá: 34.000đ
Tóm lược nội dung:

Các đại tướng soái sống trong mỗi thời kỳ lịch sử khác nhau. Nhưng họ là những tướng lãnh kiệt xuất trong chiến tranh, túc trí đa mưu. Họ là những con người hào phóng nhưng lại kỹ lưỡng, vừa chu đáo cẩn thận nhưng lại mạnh dạn tiến thủ v.v...

*** 10 đại văn hào thế giới**

Tác giả: Hầu Duy Thụy | Người dịch: Phong Đảo | NXB Văn hóa Thông tin
Khổ: (13x19)cm | Số trang: 304 | Giá: 32.000đ
Tóm lược nội dung:

Tập hợp những thành tựu văn học mang tính chất tiêu biểu trong từng giai đoạn quan trọng của văn chương thế giới. Điển hình là những văn hào nổi tiếng như: Dante, Cervantes, Shakespeare, Molière, Goeth, Victor Hugo, Balzac, Dickens, Tolstoy và Mark Twain.

*** 10 nhà âm nhạc lớn thế giới**

Tác giả: Phương Lập Bình | Người dịch: Phong Đảo | NXB Văn hóa Thông tin
Khổ: (13x19)cm | Số trang: 298 | Giá: 32.000đ
Tóm lược nội dung:

Âm nhạc chiếm một vị trí nhất định trong đời sống tinh thần của con người. Vì thế việc tìm hiểu về cuộc đời và sự nghiệp của những nhà âm nhạc nổi tiếng là việc làm cần thiết.

*** 10 nhà kinh doanh lớn thế giới**

Tác giả: Chu Dục Thiện | Người dịch: Phong Đảo | NXB Văn hóa Thông tin
Khổ: (13x19)cm | Số trang: 276 | Giá: 29.000đ
Tóm lược nội dung:

Là những nhà kinh doanh kiệt xuất và uy tín nhất làm rung chuyển cả toàn cầu. Ở đây, bạn sẽ tìm thấy tinh thần dũng cảm không chỉ ở chiến trường mà có cả trên thương trường.

2. Lịch sử triết học phương Đông *(Trọn bộ 5 tập – có hộp)*

Tác giả: Nguyễn Đăng Thục | NXB: Tp. Hồ Chí Minh
Khổ: (13x19)cm | Số trang: 2044 | Giá trọn bộ: 180.000đ
Tóm lược nội dung:

Triết học như người ta thường nói là khoa học của tất cả các khoa học. Các học thuyết triết học hình thành cách đây hàng ngàn năm và phát triển cho đến ngày nay. Đọc lịch sử triết học phương Đông chúng ta có được cái nhìn tổng quan về hệ tư tưởng uyên thâm, kỳ vĩ của người Á Đông xưa.

3. Lịch sử tư tưởng Việt Nam *(Trọn bộ 6 tập – có hộp)*

Tác giả: Nguyễn Đăng Thục — NXB: Tp. Hồ Chí Minh
Khổ: (13x19)cm — Số trang: 2484 — Giá trọn bộ: 200.000đ

* Tóm lược nội dung:

Một quốc gia muốn phát triển giàu có và hùng mạnh không thể lãng quên quá khứ. Vì vậy chúng ta tất yếu phải hiểu biết sâu sắc, kế thừa vững vàng tinh hoa tư tưởng dân tộc, tư tưởng Việt Nam đã hình thành và phát triển trải qua hàng ngàn năm dựng nước & giữ nước.

4. Thiền luận *(Trọn bộ 3 tập – có hộp)*

Tác giả: Daisetz Teitaro Suzuki
Người dịch: Trúc Thiên — NXB: Tp. Hồ Chí Minh
Khổ: (13x19)cm — Số trang: 1332 — Giá trọn bộ: 126.000đ

* Tóm lược nội dung:

Bộ sách dẫn dắt người đọc từ chỗ không biết đến chỗ biết khá rõ nét về Thiền và những ảnh hưởng của Thiền đến mọi mặt đời sống con người.

5. Đại cương triết học Trung Quốc - Nho giáo

Tác giả: Trần Trọng Kim — NXB: Tp. Hồ Chí Minh
Khổ (14.5x20.5)cm — Số trang: 752 — Giá: 48.000đ

* Tóm lược nội dung:

Tổng hợp những tư tưởng chủ đạo nhất của Nho giáo và mức độ ảnh hưởng của đạo này qua các triều đại của Trung Quốc (Tần, Hán, Đường, Tống, Nguyên, Minh, Thanh). Không những thế, các đạo lý làm người của Nho giáo cũng tác động sâu sắc lên đời sống văn hóa, tinh thần của người Việt Nam.

6. Kinh dịch

Dịch & chú giải: Ngô Tất Tố — NXB: Tp. Hồ Chí Minh
Khổ (16x24)cm — Số trang: 770 — Giá: 95.000đ

* Tóm lược nội dung:

Là sách khảo cứu giúp bạn đọc hiểu thêm về văn học cổ Trung Hoa từ thời Phục Hy tới Xuân Thu. Nó hàm chứa nhiều triết lý về tu, tề, trị, bình và cả cách xem hình tượng, chiêm đoán để tham khảo thuật trị nước và giữ nước của người xưa, ngẫm suy lẽ nay.

7. Truy tầm triết học (Bìa cứng)

Tác giả: Gail M. Tresdey – Karsten J. Struhl – Richard E. Olsen
Người dịch: Lưu Văn Hy — NXB: Văn hóa Thông tin
Khổ: (19x27)cm — Số trang: 752 — Giá: 170.000đ

* Tóm lược nội dung:

Giới thiệu cho bạn đọc những nền tảng triết học hàm chứa nhiều kiến thức uyên bác kim cổ của nền văn hóa phương Tây và ngoài phương Tây.

8. Hành trình cùng triết học (Bìa cứng)

Tác giả: Chủ biên Ted Honderich
Người dịch: Lưu Văn Hy — NXB: Văn hóa Thông tin
Khổ: (19x27)cm — Số trang: 1198 — Giá: 260.000đ

* Tóm lược nội dung:

Triết học là khoa học nghiên cứu những quy luật chung nhất của thế giới và nhận thức thế giới. Qua luận triết, chúng ta có thể mở rộng tầm mắt về nhân sinh quan và thế giới quan của các trường phái triết học thế giới.

9. Xã hội học đại cương (Bìa cứng)

Tác giả: Tiến sĩ Vũ Quang Hà (chủ biên) NXB: ĐHQG Hà Nội

Thạc sĩ Nguyễn Thị Hồng Xoan

Khổ: (14.5x20.5)cm Số trang: 568 Giá: 64.000đ

* Tóm lược nội dung:

Trình bày một cách khái quát nhất sự hình thành và phát triển của xã hội học qua từng giai đoạn của lịch sử. Mối tương quan của ngành xã hội học với các ngành khoa học khác cũng như các lý thuyết về xã hội vĩ mô, vi mô và xã hội học hậu hiện đại.

10. Kinh văn của các trường phái triết học Ấn Độ (Bìa cứng)

Tác giả: Doãn Chính (chủ biên) – Vũ Quang Hà - Châu Văn Ninh – Nguyễn Anh Thường

NXB: ĐHQG Hà Nội

Khổ: (14.5x20.5)cm Số trang: 628 Giá: 70.000đ

* Tóm lược nội dung:

Triết học Ấn Độ là một trong những nền triết học nổi tiếng ở phương Đông. Do đó tư tưởng triết lý đạo đức nhân sinh của triết học Ấn Độ có ảnh hưởng khá sâu rộng trong đời sống tinh thần, văn hóa Việt Nam. Việc ra đời quyển sách này sẽ giúp bạn đọc có một cái nhìn hệ thống về các trường phái triết học Ấn Độ.

11. Tâm lý học

Tác giả: Tiến sĩ Triết học Trần Nhựt Tân NXB: Lao Động

Khổ: (13x19)cm Số trang: 292 Giá: 35.000đ

* Tóm lược nội dung:

Là bức tranh minh họa cả một quá trình lịch sử ra đời và phát triển của khoa học tâm lý, giúp cho người đọc hiểu, nhận thức đầy đủ ý nghĩa của thuật ngữ phổ quát của bộ môn tâm lý để biểu thị các hiện tượng tâm lý của con người.

12. Văn hóa phương Đông – Những huyền thoại – (Bìa cứng)

Tác giả: Clio Whit Taker Người dịch: Trần Văn Huân NXB: Mỹ Thuật

Khổ: (19x27)cm Số trang: 128 Giá: 60.000đ

* Tóm lược nội dung:

Giới thiệu đời sống tinh thần của các dân tộc Ấn Độ, Trung Quốc, Nhật Bản... thông qua các câu chuyện cổ tích, những huyền thoại về sự hình thành thế giới, về thần linh, con người, sự sống... Chính những huyền thoại này là cảm hứng sáng tạo vô tận cho thơ ca, hội họa, điêu khắc,... Tất cả tạo nên bức tranh sinh động cho văn hóa phương Đông.

13. Văn học sử Trung Quốc (3 tập – bìa cứng)

Tác giả: Chương Bồi Hoàn – Lạc Ngọc Minh Người dịch: Phạm Công Đạt

NXB Phụ Nữ Khổ: (14.5x20.5)cm Số trang: 2504 Giá trọn bộ: 340.000đ

* Tóm lược nội dung:

Tập hợp các dòng văn học tiêu biểu trong suốt chiều dài lịch sử Trung Quốc với đại diện là những học giả, nhà văn, nhà thơ,... xuất sắc nhất.

14. Những phát hiện về vạn vật & con người (bìa cứng)

Tác giả: Daniel J. Boorstin Người dịch: Đỗ Văn Thuấn - Lưu Văn Hy

NXB Văn hóa Thông tin
Khổ: (14.5x20.5)cm Số trang: 684 Giá: 70.000đ

* Tóm lược nội dung:

Tập hợp các khám phá vĩ đại và quan trọng nhất từ cổ chí kim trên tất cả các mặt về khoa học đời sống, trái đất, vũ trụ, vật lý... đến động thực vật, tài nguyên thiên nhiên... và ngay cả về con người.

15. Tìm hiểu ngôn ngữ các nước trên Thế giới (bìa cứng)

Tác giả: Hoàng Trường
Người dịch: Trần Kiết Hùng, Lê Thị Thu Hằng,
Trần Phương Thảo, Lê Văn Sơn.
NXB Thành phố Hồ Chí Minh
Khổ: (14.5x20.5)cm Số trang: 538 Giá: 70.000đ

* Tóm lược nội dung:

Giới thiệu khái quát hệ thống các dòng ngôn ngữ của 160 nước và khu vực trên thế giới, với tất cả tính chất phức tạp và đa dạng của nó. Qua đó cuốn sách sẽ là nguồn tư liệu ngôn ngữ quý giá đối với những ai quan tâm đến lĩnh vực này.

16. Những nhà tư tưởng lớn của Ấn Độ

Tác giả: Albert Schweitzer Người dịch: Phan Quang Định
NXB: Văn hóa Thông tin
Khổ: (14.5x20.5)cm Số trang: 232 Giá: 27.000đ

* Tóm lược nội dung:

Giới thiệu những trào lưu chính của truyền thống triết học Ấn Độ từ thời Thượng cổ đến thời Đương đại và các quan niệm về vấn đề sinh tồn giữa Minh triết Đông phương và triết học Tự biện Duy lý Tây phương.

17. 70 kì quan thế giới cổ đại (bìa cứng)

Tác giả: Chris Scarre Trung tâm dịch thuật thực hiện
NXB Mỹ Thuật Khổ: (19x27)cm Số trang: 296 Giá: 155.000đ

* Tóm lược nội dung:

Tập hợp 70 kỳ quan nổi tiếng của thế giới cổ đại, đây là những công trình, những tác phẩm nghệ thuật... đã tạo nên ấn tượng sâu sắc cho nhân loại.

18. 70 bí ẩn lớn của thế giới cổ đại (Bìa cứng)

Tác giả: Brian M. Fagan Trung tâm dịch thuật thực hiện
NXB Mỹ Thuật Khổ: (19x27)cm Số trang: 296 Giá: 155.000đ

* Tóm lược nội dung:

Quá khứ nhân loại với biết bao bí ẩn chưa được khám phá, nhưng vẫn tồn tại quanh chúng ta. Việc vén màn bí ẩn luôn hấp dẫn và thôi thúc chúng ta. Để đáp ứng đòi hỏi trên, nội dung sách sẽ đưa chúng ta vào cuộc hành trình đầy lôi cuốn, lướt qua bao bí ẩn thú vị nhất của quá khứ để làm giàu thêm kho tàng tri thức của mình.

19. Những điều trọng yếu trong tâm lý học (Bìa cứng)

Tác giả: Robert S. Feldman Trung tâm dịch thuật thực hiện
NXB Thống Kê Khổ: (19x27)cm Số trang: 688 Giá: 160.000đ

* Tóm lược nội dung:

Phản ánh những vấn đề mà các nhà tâm lý đã và đang nghiên cứu trong việc tìm hiểu và giải thích hành vi nhằm làm sáng tỏ sự kiện liên quan giữa tâm lý và đời sống thường nhật của con người.

20. Kỳ quan kiến trúc thế giới (bìa cứng)

Tác giả: Rossemarie Burgh Richard Cowendish Người dịch: Phong Đảo

NXB: Mỹ Thuật Khổ: (19x27)cm Số trang: 244 Giá: 130.000đ

* Tóm lược nội dung:

100 kỳ quan vĩ đại nhất trên thế giới được xây dựng từ trước Công nguyên bằng sức người là chính cho đến kiến trúc đương đại với kỹ thuật tiên tiến nhất - đó là các Kim tự tháp của Ai Cập, đấu trường La Mã, tháp nghiêng Pisa ở Ý... hay những tòa nhà chọc trời tại Mỹ, trung tâm không gian Kennedy...

Những kỳ quan kiến trúc này luôn là đề tài lý thú của các nhà khoa học và những ai muốn tìm hiểu về nó.

21. Kỳ quan thiên nhiên thế giới (Bìa cứng)

Tác giả: John Bakst - Peter Clarkson - Elisabeth Crowell - Baugh Rirenborg

Người dịch: Nhất Như - Phạm Cao Hoàn NXB: Mỹ Thuật

Khổ: (19x27)cm Số trang: 216 Giá: 97.000đ

* Tóm lược nội dung:

Ngành du lịch sinh thái đã thu hút mọi người mở rộng tầm mắt, họ dã cổ vũ cho việc bảo tồn danh lam thắng cảnh, để mọi người sẽ thưởng thức được đặc sắc của chúng trên khắp hành tinh. Như vậy "Kỳ quan thiên nhiên thế giới" là một cuộc lãng du nhanh chóng và thú vị.

22. Huyền thoại phương Đông (Bìa cứng)

Tác giả: Rachel Storm Người dịch: Chương Ngọc NXB Mỹ Thuật

Khổ: (19x27)cm Số trang: 326 Giá: 160.000đ

* Tóm lược nội dung:

Giới thiệu những truyện thần thoại, những sự tích về các thần linh, các vị anh hùng và các chiến binh của Ai Cập, Á Rập, Ba Tư, Ấn Độ, Tây Tạng, Trung Hoa và Nhật Bản thời cổ đại.

23. Các thánh địa trên thế giới (bìa cứng)

Tác giả: Colin Wilson Người dịch: Trần Văn Huân NXB Mỹ Thuật

Khổ: (19x27)cm Số trang: 304 Giá: 150.000đ

* Tóm lược nội dung:

Giới thiệu về lịch sử hình thành và phát triển cũng như kiến trúc của các thánh địa nổi tiếng trên thế giới như: Thánh đường Jenne (Tây Phi), thành phố thiêng Jerusalem (Israel), cung điện Potala (Tây Tạng), Stonehenge (Anh),...

24. Nhập môn lịch sử tâm lý học

Tác giả: B.R. Hergchahn Người dịch: Lưu Văn Hy NXB: Thống Kê

Khổ: (14,5x20,5) cm Số trang: 688 Giá: 89.000đ

* Tóm lược nội dung:

Nghiên cứu về các hành vi của con người thông qua sự kiện sinh vật học. Một số lý giải sự khác biệt giữa các cá nhân về nhân cách, trí thông minh, óc sáng tạo v.v... Sách còn vận dụng kiến thức tâm lý học để nuôi dạy trẻ em cũng như tiến trình trưởng thành của con người.

25. Khoa học và triết học Hy Lạp cổ đại

Tác giả: Alan C. Bowen Trung tâm dịch thuật thực hiện NXB: Văn hóa Thông tin

* Tóm lược nội dung:

Tập hợp các bài luận văn bắt nguồn từ hội thảo về "Sự tác dụng hỗ tương giữa khoa học và triết học ở Hy Lạp thế kỷ V và IV trước CN. Qua đó cho thấy nhiều ngành học thuật khác nhau đã cố gắng để đưa ra các hướng nghiên cứu mới về sự ảnh hưởng của khoa học và triết học Hy Lạp cổ đại.

John Hick 1922– . *Chương 9*

D. M. Armstrong 1926–. *Chương 10*

Annette C. Baier 1919– . *Chương 25*

Virginia Held 1929– . *Chương 30*

Terence Penelhum 1929– . *Chương 14*

John Searle 1932– . *Chương 11*

Carol Gilligan 1936– . *Chương 25*

Robert Nozick 1938– . *Chương 30*

Richard Dawkins 1941– . *Chương 7*

Daniel C. Dennett 1942– . *Chương 13*

Alison M. Jaggar 1942– . *Chương 6*

Anthony O'Hear 1942– . *Chương 12*

MỤC LỤC

DẪN NHẬP: TRIẾT HỌC LÀ GÌ?		**5**
	Plato *euthypro* (đầy đủ)	10
	Câu hỏi ôn tập và thảo luận	22
PHẦN MỘT: THUYẾT VỀ TRI THỨC		**24**
Chương 1:	Ý niệm và Tri thức	31
	Plato *nền cộng hòa* (tuyển chọn)	38
	Câu hỏi ôn tập và thảo luận	43
Chương 2:	Tri thức qua Lý trí	44
	Descartes *những suy niệm về siêu hình học* (tuyển chọn)	48
	Câu hỏi ôn tập và thảo luận	57
Chương 3:	Tri thức qua Kinh nghiệm	58
	Hume *thẩm tra về tri thức của con người* (tuyển chọn)	60
	Câu hỏi ôn tập và thảo luận	65
Chương 4:	Kinh nghiệm được lý trí Khuôn đúc	67
	Kant *phê bình lý trí thuần túy* (tuyển chọn)	70
	Câu hỏi ôn tập và thảo luận	74
Chương 5:	Tri-hành	75
	James *chủ nghĩa thực dụng* (tuyển chọn)	77
	Câu hỏi ôn tập và thảo luận	83
Chương 6:	Tri thức và Cảm xúc	84
	Jaggar *tình yêu và tri thức* (tuyển chọn)	86
	Câu hỏi ôn tập và thảo luận	92
PHẦN HAI: TRIẾT HỌC TÔN GIÁO		**94**
Chương 7:	Chứng minh sự Hiện hữu của Thượng đế	99
	Anselm *Proslogion* (tuyển chọn)	100
	Aquinas *tổng luận thần học* (tuyển chọn)	105
	Paley *thần học tự nhiên* (tuyển chọn)	108
	Dawkins *người thợ đồng hồ vô hình* (tuyển chọn)	114
	Câu hỏi ôn tập và thảo luận	119
Chương 8:	Biện hộ niềm tin tôn giáo	120
	Pascal *Những suy tư* (tuyển chọn)	121
	James *ý chí để tin* (tuyển chọn)	125
	Freud *tương lai của ảo tưởng* (tuyển chọn)	130
	Câu hỏi ôn tập và thảo luận	132

Chương 9: Đối diện với vấn đề sự ác 133
Mackie *sự ác và sự toàn năng* (tuyển chọn) 134
Hick *triết học tôn giáo* (tuyển chọn) 144
Câu hỏi ôn tập và thảo luận 148

PHẦN BA: SIÊU HÌNH HỌC 150

Chương 10: Thuyết Duy tâm và Duy vật 154
Berkeley *ba đối thoại giữa Hylas và Philonous* (tuyển chọn) 156
Armstrong *thuyết tự nhiên, thuyết duy vật và siêu hình học* (tuyển chọn) 163
Những câu hỏi ôn tập và thảo luận 168
Chương 11: Vấn đề Tinh thần-Thân xác 170
Descartes *các suy niệm về siêu hình học* (tuyển chọn) 172
Searle *tinh thần, não và khoa học* (tuyển chọn) 175
Câu hỏi ôn tập và thảo luận 183
Chương 12: Vật lý học và Siêu hình học 184
O'hear *dẫn vào triết lý khoa học* (tuyển chọn) 187
Câu hỏi ôn tập và thảo luận 192

PHẦN BỐN: BẢN NGÃ CÁ NHÂN VÀ SỰ BẤT TỬ 194

Chương 13: Bản ngã Cá nhân 198
Hume *khảo luận về bản tính con người* (tuyển chọn) 200
Reid *tiểu luận về khả năng trí tuệ của con người* (tuyển chọn) 203
Dennett *nguồn gốc của các bản ngã* (đầy đủ) 207
Kinh điển pali (tuyển chọn) 215
Câu hỏi ôn tập và thảo luận 219
Chương 14: Sự Bất tử 220
Plato *Phaedo* (tuyển chọn) 223
Penelhum *tôn giáo và lý tính* (tuyển chọn) 226
Câu hỏi ôn tập và thảo luận 229

PHẦN NĂM: TỰ DO CHỌN LỰA 231

Chương 15: Thuyết Tự do 237
James *vấn đề nan giải của thuyết tất định* (tuyển chọn) 238
Taylor *siêu hình học* (tuyển chọn) 243
Cậu hỏi ôn tập và thảo luận 246
Chương 16: Thuyết Tất định 247
Hospers *ý nghĩa và ý chí tự do* (tuyển chọn) 250
Skinner *Walden two* (tuyển chọn) 258
Câu hỏi ôn tập và thảo luận 262

Chương 17: Thuyết Phù hợp 263
Stace *tôn giáo và tinh thần hiện đại* (tuyển chọn) 265
Radhakrishman *triết học Ấn Độ* (tuyển chọn) 272
Câu hỏi ôn tập và thảo luận 275

PHẦN SÁU: ĐẠO ĐỨC HỌC 277

Chương 18: Thể hiện Bản tính Con người 283
Aristotle *đạo đức học nicomachea* (tuyển chọn) 286
Câu hỏi ôn tập và thảo luận 289
Chương 19: Yêu mến Thượng đế 291
Augustine *học thuyết đạo đức của giáo hội công giáo* (tuyển chọn) 293
Đô thị của thiên chúa (tuyển chọn) 294
Câu hỏi ôn tập và thảo luận 296
Chương 20: Theo Luật Tự nhiên 297
Aquinas *tổng luận thần học* (tuyển chọn) 300
Câu hỏi ôn tập và thảo luận 303
Chương 21: Làm Bổn phận mình 304
Kant *những nguyên tắc cơ bản của siêu hình học về đạo đức học* (tuyển chọn) 308
Câu hỏi ôn tập và thảo luận 312
Chương 22: Tìm Lợi ích Tối đa 313
Mill *thuyết vị lợi* (tuyển chọn) 317
Câu hỏi ôn tập và thảo luận 321
Chương 23: Đảo lộn các Giá trị 322
Nietzsche *người, tất cả quá người* (tuyển chọn) 325
Vượt lên trên thiện và ác (tuyển chọn) 327
Câu hỏi ôn tập và thảo luận 330
Chương 24: Tạo ra chính mình 331
Sartre *chủ nghĩa hiện sinh là một chủ nghĩa nhân văn* (tuyển chọn) 335
Câu hỏi ôn tập và thảo luận 338
Chương 25: Lắng nghe Tiếng nói của Nữ giới 339
Gilligan *bằng một tiếng nói khác* (tuyển chọn) 343
Baier *phụ nữ muốn gì ở lý thuyết đạo đức?* (Tuyển chọn) 347
Câu hỏi ôn tập và thảo luận 350

PHẦN BẢY: TRIẾT HỌC CHÍNH TRỊ VÀ XÃ HỘI 352

Chương 26: Nhà nước như là Tự nhiên 356
Plato *nền cộng hòa* (tuyển chọn) 359
Aristotle *Đạo đức học Nicomachus* (tuyển chọn) 364

Câu hỏi ôn tập và thảo luận 367
Chương 27: Nhà nước như một Khế ước Xã hội 370
Hobbes *các nguyên tắc triết học cơ bản về chính quyền và xã hội* (tuyển chọn) 372
Locke *khảo luận thứ hai về chính quyền* (tuyển chọn) 378
Câu hỏi ôn tập và thảo luận 381
Chương 28: Quyền Tự do của Cá nhân 383
Mill *về quyền tự do* (tuyển chọn) 384
Câu hỏi ôn tập và thảo luận 388
Chương 29: Sự Vong thân của Chủ nghĩa Tư bản 389
Marx *những bản thảo kinh tế và triết học năm 1844* (tuyển chọn) 391
Câu hỏi ôn tập và thảo luận 394
Chương 30: Công bằng và sự Tin tưởng Xã hội 395
Rawls *một lý thuyết về công bằng* (tuyển chọn) 397
Nozick *vô chính phủ, nhà nước, và không tưởng* (tuyển chọn) 401
Held *quyền lợi và tài sản* (tuyển chọn) 405
Câu hỏi ôn tập và thảo luận 409
Chương 31: Phụ nữ trong xã hội 410
Wollstonecraft *đòi hỏi các quyền của phụ nữ* (tuyển chọn) 412
De Beauvoir *giới tính thứ hai* (tuyển chọn) 418
Câu hỏi ôn tập và thảo luận 423
PHẦN KẾT: GIÁ TRỊ CỦA TRIẾT HỌC 425
Russell *các vấn đề triết học* (tuyển chọn) 426
Midgley *hệ thống ống nước triết học* (tuyển chọn) 431
Câu hỏi ôn tập và thảo luận 435
Thuật ngữ 436

NHẬP MÔN TRIẾT HỌC PHƯƠNG TÂY

SAMUEL ENOCH STUMPF
DONALD C. ABEL

Chịu trách nhiệm xuất bản :
TRẦN ĐÌNH VIỆT

Biên tập : Nguyễn Cẩm Hồng
Trình bày & bìa : Minhtri Design Co. — Họa sĩ thiết kế: Nguyễn Hùng
Sửa bản in : Hồng Anh

NHÀ XUẤT BẢN TỔNG HỢP THÀNH PHỐ HỒ CHÍ MINH
62 Nguyễn Thị Minh Khai, Quận 1
ĐT : 8225340-8296764-8220405-8296713-8223637
*Fax : 84.8.222726 * Email : nxbtphcm@bdvn.vnd.net*

Liên kết xuất bản :

CTY VĂN HÓA MINH TRÍ - NS. VĂN LANG
25 Nguyễn Thị Minh Khai, Q.I, TP.HCM
ĐT : 8.242157 - 8233022 - Fax : 84.8.235079

In lần thứ nhất, số lượng 1000 cuốn khổ 19x 27cm tại Xưởng in CN Trung Tâm Hội Chợ Triển Lãm Việt Nam.
Giấy phép số 859-70/XB-QLXB ngày 17.07.2003. In xong và nộp lưu chiểu tháng 5 năm 2004.

SAMUEL ENOCH STUMPF

&

DONALD C. ABEL

NHẬP MÔN TRIẾT HỌC PHƯƠNG TÂY

Nhà Sách VĂN LANG
25 Nguyễn Thị Minh Khai, Q.1, TP. HCM
ĐT: 8242157 - 8233022 - FAX: 8235079
9 Phan Đăng Lưu, Q.BT, TP. HCM - ĐT: 8413306
E-mail: vanlangmt@yahoo.com

8 935073 008450
Giá: 110.000đ