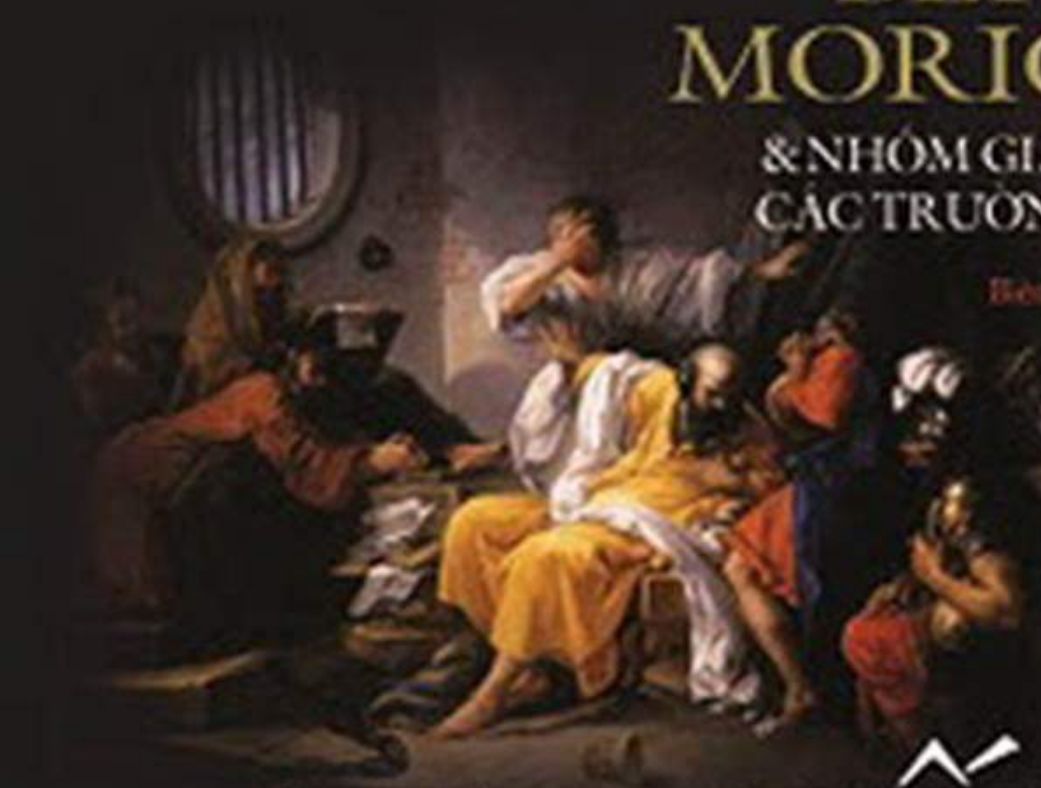
BERNARD MORICHÈRE
& NHÓM GIÁO SƯ TRIẾT HỌC CÁC TRƯỜNG ĐẠI HỌC PHÁP
Bản dịch PHAN QUANG ĐỊNH



TRIẾT HỌC TÂY PHƯƠNG



TỪ KHỞI THỦY ĐẾN ĐƯƠNG ĐẠI

NHÀ XUẤT BẢN VĂN HÓA THÔNG TIN

CÁC TÁC GIẢ

THỜI THƯỢNG CỔ

Lucien Bescond, *Giảng sư Đại học Lille-III*

Aristote: *Chính trị và Đạo đức* – Augustin

Jean Paul Dumont: *Giáo sư Lịch sử Triết học, Đại học Lille-III*

Các triết gia Tiền – Socrate – Socrate và các trường phái theo Socrate. Platon – Aristote. Chủ nghĩa Epicure – Chủ nghĩa Khắc kỉ. Chủ nghĩa Hoài Nghi. Tân thuyết Platon: Plotin.

Jacqueline Lagrée: *Giảng sư Đại học Caen*

Tuyển chọn triết văn từ một tập hợp do Jean Paul Dumont sưu tầm & chú giải.

THỜI TRUNG CỔ

Alain de Libera, *Giám đốc học vụ trường Cao học*

THỜI PHỤC HƯNG

Simone Goyard – Fabre, *Giáo sư Đại học Caen*

More – Bodin – Các triết gia Monarchomaques – La Béotie

Jean Claude Margolin, *Giáo sư danh dự tại Trung tâm Nghiên cứu thời Phục hưng*, Đại học Tours

Về toàn bộ các triết văn trừ More – Bodin –Monarchomaques – La Béotie.

THỜI CỔ ĐIỂN

Lucien Bescond: Grotius

Jean Lechat, *Khoa trưởng danh dự Khoa Triết học*

Descartes – Pascal – Malebranche – Spinoza – Leibniz.

Bernard Michaux, *Giáo sư trường Henri IV*

Gassendi, Bayle

Emilienne Naert, *Giáo sư danh dự Đại học Lille III*

Bacon – Hobbes

THỜI CẬN ĐẠI VÀ HIỆN ĐẠI

Bernard Morichère, *Thanh tra Hàn lâm viện Paris.*

Émilienne Naert, *Giáo sư danh dự Đại học Lille-III*

Locke – Shaftesbury – Berkeley – Hume – Bentham – Stuart Mill.

Bruno Pinchard, *Giáo sư Đại học Tours*

Vico

Simone Goyard-Fabre, *Giáo sư Đại học Caen.*

Montesquieu – Tocqueville.

Bernard Michaux, *Giáo sư Văn học Trung học Henri IV, Paris.*

Meslier – La Mettrie – Helvétius – Diderot – D'Holbach – Condorcet – Feuerbach – Mars – Engels – Plekhanov – Labriola – Lénine – Lukàcs – Gramsci – Politzer – Bloch – Adorno – Althusser – Habermas.

Xavier Chenet, *Giáo sư Đại học Bordeaux-III.*

Kant – Jacobi – Fichte – Schelling – Schopenhauer.

Fernand Turlot, *Giáo sư Danh dự Đại học Strasbourg.*

Condillac – Maine de Biran – Ravaisson – Comte – Lachelier – Lagneau – Lequier – Renouvier – Hamelin – Cournot – Boutroux – Durkheim – Bergson – Alain.

Maryvonne Perrot, *Giáo sư Đại học Bourgogne (Dijon).*

Kierkegaard.

Bernard Morichère, *Ủy viên Ban Tổng thanh tra Bộ Quốc gia Giáo dục.*

Rousseau – Hegel – Freud.

Éric Blondel, *Giáo sư Đại học Paris-I – Sorbonne.*

Nietzsche.

Gérard Guest, *Giáo sư Trung học La Bruỳere de Versailles.*

Dilthey – Frege – Husserl – Scheler – Jaspers – Heidegger – Cassirer – Wittgenstein – Sartre – Merleau – Ponty – Ricoeur – Gadamer – Lévinas.

Denis Vernant, G*iáo sư Đại học Grenoble-II.*

Russell – Carnap – Moris – Dennet – Austin – Quine – Goodman.

Hourya Sinaceur, *Giám đốc Nghiên cứu tại Trung tâm Quốc gia Nghiên cứu Khoa học.*

Duhem – Bachelard – Canguilhem – Cavaillès – Popper – Serres.

Jean Lechat, *Tổng thanh tra danh dự.*

Alquié.

Jean Maurel, *Giảng sư Đại học Paris-I – Sorbonne.*

Jankélévitch.

Jean-Yves Château, *Thanh tra sư phạm vùng – Thanh tra Hàn lâm viện.*

Simondon.

Philippe Millet, *Giáo sư Thạc sĩ.*

Foucault.

Patrice Loraux, *Giảng sư Đại học Paris-I – Sorbonne.*

Desanti – Derrida – Lyotard.

Gibert Kirscher, *Giáo sư Đại học Lille-III.*

Éric Weil.

LỜI NÓI ĐẦU

Mục đích của tác phẩm này – không muốn chỉ đơn thuần là một tập hợp những bản văn – mà còn giới thiệu tính đa dạng của tư tưởng triết lý một cách rộng rãi nhất, từ khởi thủy đến đương đại, trong sự tôn trọng tính đa nguyên của các học thuyết và các trào lưu đã tạo nên dòng tư tưởng nhân loại. Triết học là một mà cũng là nhiều và chính sự đa dạng trong nhất tính này (cette diversité dans l' unité) đã mang lại vẻ toàn mãn phong phú cho triết học.

Nhằm mục đích đó, chúng tôi muốn, trong khi vẫn trang trọng dành cho các tác giả – minh chủ (auteurs-phares) và các bản văn kinh điển (textes canoniques) của lịch sử triết học, vị trí xứng đáng mà truyền thống vẫn dành riêng cho họ, mở rộng khuôn khổ các bản văn đến những tác giả và những trào lưu tư tưởng, và những thời đại mà các giáo trình thông thường ít dành chỗ và nhiều khi, chẳng dành cho một chỗ đứng nào.

Chính theo cách ấy mà tất cả một thời kỳ trải dài từ đầu thời Trung cổ (Boèce) cho đến cuối thời Phục hưng (Galilée), nghĩa là khoảng mười thế kỷ triết học thường bị lặng lẽ bỏ rơi cho một số ít chuyên gia, đã tìm lại vị trí triết học cho dòng chảy liên tục từ Thượng cổ. Cũng thế, chúng tôi muốn rằng những trào lưu tư tưởng thường chỉ được khảo sát sơ lược hay bất toàn, chẳng hạn như các chủ thuyết duy vật hiện đại, hay là, ở cực kia, triết học Pháp của thế kỷ mười chín, thoát thai từ Kant hay từ Maine de Biran, sẽ được giới thiệu kỹ lưỡng hơn trong hợp tuyển này. Chúng tôi cũng quyết tâm sao cho nền triết học phân tích của Anh, ít được biết đến tại Pháp, được quyền hiện diện chính đáng, trong tư tưởng thế kỷ hai mươi. Còn đối với một số tác giả, như Grotius, mà ngày nay những người không chuyên môn hầu như chẳng hề biết đến, thế nhưng tầm quan trọng đối với triết học chính trị của các thế kỷ mười bảy và mười tám, là rất đáng kể. Hay như Jacobi, mà Kant không nề hà chọn làm đối thủ của mình, là những thí dụ về những ý hướng của chúng tôi muốn phục hồi phẩm giá cho vài tên tuổi lớn mà chỉ những sử gia triết học còn lưu giữ hoài niệm.

Rất nhiều trong số những bản văn này – hầu như tất cả những bản văn liên quan đến thời Trung cổ và thời Phục hưng, cũng như nhiều bản văn thời Thượng cổ được cập nhật hóa một cách khoa học, đã được dịch hay dịch lại bởi các chuyên gia đặc trách về từng thời kỳ – Đối với những bản văn triết học Đức, chúng tôi cũng dụng công như thế.

Có hai nguyên lý hướng dẫn công trình của nhóm chúng tôi, mà cả hai đều không phải là không có những ngoại lệ.

Nguyên lý thứ nhất hệ tại ở chỗ tự giới hạn vào những tác gia triết học, loại trừ lĩnh vực khoa học nhân văn. Vậy nên xin bạn đọc đừng ngạc nhiên khi thấy vắng bóng một vài tên tuổi lớn, rất quen thuộc với công chúng. Tuy nhiên, chúng tôi vẫn bảo lưu một số văn bản – chẳng hạn của Freud, một tác gia vẫn được coi là triết gia – nơi một cách đặt vấn đề

thực sự triết lý hiện diện rõ ràng, bởi sự thực là biên giới giữa cái gì là triết lý (le philosophique) với cái gì là phi-triết lý (le non-philosophique) đôi khi cũng khó phân biệt cho rạch ròi.

Nguyên lý thứ nhì hệ tại ở chỗ nhận cái trật tự biên niên sử trong việc trình bày các tác gia. Trật tự này có ưu thế là cho phép độc giả định vị dễ dàng các tác gia trong dòng thời gian. Nó cũng chỉ giúp cho tác phẩm độc lập với những khái niệm được hàm chứa trong các chương trình học tập và những biến cải có thể tác động đến chúng. Cuối cùng trật tự này tạo thành một thứ lịch sử triết học qua triết văn. Tuy nhiên trật tự này không phải là không đem lại điều bất tiện. Kiểu trình bày biên niên tạo ra tính bất liên tục nó che giấu tính liên tục nằm ở chỗ tầng sâu hơn của những trào lưu tư tưởng, đôi khi khiến cho các triết gia cách xa nhau trong thời gian lại rất gần gũi nhau trong tư tưởng. Để tránh điều bất tiện chính yếu này, đôi khi chúng tôi cũng tự cho phép tùy tiện một chút đối với kiểu biên niên thuần túy. Chẳng hạn,việc tôn trọng nghiêm ngặt tính biên niên sẽ buộc phải để Maine de Biran giữa Fichte và Hegel. Nhưng kiểu trật tự này sẽ phá vỡ không chỉ tính thống nhất của trào lưu sau Kant mà còn phá vỡ tính liên tục đã dẫn dắt tư tưởng duy linh của Pháp từ Maine de Biran đến Bergson. Vậy nên trật tự được chọn nhận là một kiểu thoả hiệp giữa tính biên niên và sự tôn trọng – có tính thiết yếu trong mắt chúng tôi – đối với một thứ lô-gích riêng của lịch sử triết học. Cuối cùng, để soi sáng cho độc giả về những trường phái và những thời kỳ triết học, chúng tôi đã đặt ra một số những cột mốc (Thượng cổ, Trung cổ, Phục hưng, Hiện đại...) đánh dấu những tuyến lớn trong triết học.

Người ta cũng sẽ tìm thấy trong tác phẩm này, những tập hồ sơ liên quan đến lịch sử tư tưởng (Việc Kiểm soát trí thức ở thời Trung cổ – Khoa học huyền bí vào thế kỷ 16) và lịch sử khoa học. (Những lý thuyết về bản chất của ánh sáng trong thế kỷ 17, 18). Thực vậy, nếu các triết gia đọc của nhau – có khi hiểu rõ, có khi không hiểu rõ lắm – thì họ cũng đọc những thứ khác hơn là triết học. Những bản văn triết quy chiếu về triết học và kể cả những cái không phải là triết học, được phác thảo một cách triết lý, nghĩa là thuần khái niệm (conceptuellement). Những tập hồ sơ về lịch sử tư tưởng và lịch sử khoa học tìm cách soi sáng cái bên ngoài đó của triết học mà dầu muốn hay không triết gia vẫn luôn luôn giữ một mối quan hệ khá là lập lờ.

Đối với mỗi tác giả, người đọc sẽ gặp một tiểu sử ngắn, và một thư mục gói gọn những tác phẩm chính của vị ấy và vài công trình nghiên cứu phê bình.

Các tác phẩm quan trọng trở thành đối tượng của những chú thích giới thiệu ngắn gọn. Các bản văn trích tuyển được mở đường bằng một đoạn dẫn nhập ngắn nhằm khai mở đối tượng và cách đặt vấn đề của đoạn văn đó. Một vài biên chú hoặc cước chú đã được dự trù nhằm giúp cho việc đọc hiểu được thuận lợi hơn. Ở cuối mỗi bản văn và đôi khi đề xuất một hay nhiều tham chiếu đến các thời gian khác và các bản văn khác.

Những tham chiếu này không hề có nghĩa là một đồng nhất tính giữa khái niệm của bản văn đang bàn và những khái niệm của bản văn mà những tham chiếu này nêu lên cho độc giả lưu ý. Như Eric Weil đã viết, lịch sử triết học là lịch sử việc chuyển di những khái niệm. Như vậy người ta sẽ không tìm thấy được một khái niệm chung cho hai triết gia, nhưng luôn luôn vẫn hữu ích cho việc suy tư khi nêu lên mối quan hệ giữa các ý niệm, gần gũi nhau hay đối lập nhau, và nắm bắt được sự khác biệt để khoanh vùng chính xác hơn ý nghĩa của những gì ta đọc. Chính trong tinh thần đó người ta phải sử dụng những tham chiếu tác phẩm mà chúng tôi đã nêu ra.

Đưa cả hai mươi lăm thế kỷ triết lý vào chỉ trong khoảng 1200 trang quả là một sự đánh cược táo bạo. Chúng tôi lấy làm tiếc phải từ

chối không cho phép hiện diện trong quyển sách này một số bản văn có thể giúp chúng ta thấy rõ hơn bước tiến hóa tư tưởng của một triết gia. Muốn mở rộng tối đa tác phẩm đến tính hiện đại nên thường khi chúng tôi đành phải giới hạn ở mức mỗi tác giả một vài bản văn mà thôi (ngoại trừ đối với một số tác giả-minh chủ như Platon, Aristote, Descartes, Kant, Hegel, Husserl, Heidegger v.v...) Thêm một lần nữa, người ta lại thấy ở đây sự thoả hiệp giữa những yêu cầu triết lý và những ràng buộc của thực tế.

Cuối cùng chúng tôi muốn nhắc nhở món nợ tinh thần mà mọi người đọc – tất nhiên là kể cả chúng tôi – đều mang ơn đối với việc làm vô cùng hữu ích và đáng giá của các sử gia lớn của triết học, những người bảo lưu di sản triết văn, theo kiểu diễn tả của Henri Gouhier, một trong những triết sử gia lỗi lạc nhất. Là những luận sư (commentatcurs) của các bản văn lớn, trước tiên họ cũng phải là những triết gia. Họ thường suy tư một cách triết lý về lịch sử triết học. Dầu không hiện diện trong hợp tuyển này, điều này cũng không nên khiến cho chúng tôi quên công việc tuy âm thầm lặng lẽ mà có giá trị rất đáng kể của họ.

"Tất cả những gì quí thì cũng khó và hiếm", Spinoza đã viết như thế ở cuối quyển *Đạo đức học*. **Chẳng có một bản triết văn nào lại dễ đọc cả**. Chẳng có một bản triết văn nào để cho ta dễ dàng đi vào, không cần phải cố gắng động não. Nhưng người đọc nào chấp nhận cố gắng đó sẽ cảm thấy được tưởng lệ bởi niềm vui chưa bao giờ lỡ hẹn trong cuộc hành trình tìm đạt tri kiến. Niềm vui đó, khi dấn thân vào cuộc nghiên cứu riêng tư sẽ còn được tài bồi bởi bao niềm mãn nguyện khác. Niềm vui đó cũng còn được chia sẻ trong những cuộc tranh luận tự do. Thay vì, giam mình trong cuộc độc thoại, những bản triết văn mở ra cho một hội sống tinh thần và chỉ trở nên sinh động qua cuộc sống đó.

Bernard Morichère

ĐÔI LỜI CỦA NGƯỜI BIÊN DỊCH

Biên dịch một bộ sách "***Triết học Tây phương, từ khởi thuỷ đến đương đại***", trải dài qua hai ngàn năm trăm năm lịch sử tư tưởng Tây phương, do một tập thể hơn ba mươi tác giả là các giáo sư triết học của các Đại học Pháp hợp lực biên soạn, qua hơn một ngàn bốn trăm trang sách, quả là không dễ dàng chút nào mà buộc người dịch lúc nào cũng phải động não hết công suất nhưng vẫn không tránh khỏi, lúc này lúc khác, cảm thấy đây là một công trình có phần... hơi quá sức mình!

Khi được Công ty Cổ phần Văn hóa Văn Lang tin tưởng giao công việc này chúng tôi rất vui vì có dịp ôn tập lại những gì mình đã học hỏi trong thời gian làm một sinh viên triết học cách đây hơn bốn mươi năm, đồng thời tìm hiểu những tư tưởng mới mẻ mà thuở ấy mình chưa được tiếp xúc. Thêm nữa là, với làn gió mới hội nhập, triết học, sau một thời gian khá dài bị tạm lãng quên, nay đang được dần dần nhìn nhận lại giá trị nhân văn muôn thuở của nó. Điều đó khiến chúng tôi, những người từng có thời say mê học hỏi triết học và cũng từng có thời gian giảng dạy triết học nhưng trong hơn ba mươi năm qua đã phải rẽ sang nẻo khác, cảm thấy đôi chút an ủi của một sự... hồi sinh mới mẻ!

Trong việc biên dịch tác phẩm này, nói chung, chúng tôi vẫn theo sát nguyên tác nhưng có một vài điều chỉnh mà chúng tôi nghĩ rằng để phục vụ tốt hơn cho độc giả Việt Nam. Đó là:

- Về các tác giả: chúng tôi biên dịch đầy đủ các triết gia được nêu ra trong nguyên tác song có một số tên tuổi khác, rất quen thuộc, lại không được các tác giả biên soạn đưa vào. Chúng tôi nghĩ rằng đó là một thiệt thòi cho người đọc nên chúng tôi đã tham khảo ở những tác phẩm khác để bổ sung vào, chẳng hạn, thời Phục hưng, chúng tôi thêm vào Pic de la Mirandole, thời hiện đại chúng tôi nghĩ không thể thiếu Gabriel Marcel, Albert Camus, Simone de Beauvoir... trong một tập hợp triết học như thế này.

- Về các trích văn: chúng tôi biên dịch tuyệt đại đa số những trích văn trong nguyên tác, nhưng có điều chỉnh một số trường hợp, như về thời Trung cổ, có quá nhiều bài bàn về sự tiên tri của Thiên Chúa và tự do của con người, thì chúng tôi chọn giữ lại những bài nào thật độc đáo và khác biệt, còn lược bớt những bài trùng lặp mà không có điểm nào đặc sắc. Cũng như trong trường hợp về Nietzsche thì trích ở rất nhiều tác phẩm của Nietzsche, nhưng tác phẩm danh tiếng nhất của ông, *Zarathustra đã nói như thế*, thì sách nguyên tác lại không trích bài nào. Bản thân chúng tôi thấy điều ấy có vẻ hơi vô lý và chắc là quý bạn đọc cũng sẽ không hài lòng nếu đọc đến phần về Nietzsche mà lại chẳng thấy đả động gì đến kiệt tác lừng danh này. Bởi thế trong bản dịch, phần về Nietzsche

chúng tôi lược bớt những bài trích này từ *Phổ hệ đạo đức và Ecce Homo*, để đưa vào những bài trích từ *Zarathustra đã nói như thế*. Với một số tác giả khác, chúng tôi cũng mạn phép linh hoạt điều chỉnh vì sự hứng thú và lợi ích của người đọc. Nhưng nói chung là phần điều chỉnh này chỉ chiếm một lượng rất nhỏ và có cân nhắc kỹ.

Trong khi biên dịch, chúng tôi thường chua bên cạnh các thuật ngữ tiếng Pháp – và tùy trường hợp, cả tiếng Latinh, Đức, Anh v.v... vì các lý do sau:

- Một là vì thuật ngữ triết học của ta chưa thống nhất nên chúng tôi chua tiếng Pháp (hoặc tiếng Latinh, Đức, Anh...) bên cạnh để độc giả tiện tham khảo và đối chiếu.

- Hai là, chúng tôi nghĩ rằng việc chua thêm các thuật ngữ bằng tiếng nước ngoài sẽ giúp các bạn đọc thâu nạp thêm một số thuật ngữ một cách nhẹ nhàng, không phải mất nhiều công sức mà có lẽ cũng sẽ giúp ích cho các bạn sau này khi tham khảo sách nước ngoài...

Trong quá trình biên dịch tác phẩm này, chúng tôi đã được sự trợ lực quí báu từ những vị thầy cũ của chúng tôi, như các giáo sư Trần Thái Đỉnh, Lê Tôn Nghiêm, những bậc đàn anh và bạn đồng môn cũ như Nguyễn Hữu Hiệu, Trần Công Tiến, Trần Xuân Kiêm, Bùi Văn Nam Sơn và một vài dịch giả khác, qua những bản dịch của họ. Chúng tôi xin chân thành tri ân.

Hơn hai ngàn năm trăm năm lịch sử triết học Tây phương với bao nhiêu triết gia cùng những tư tưởng uyên áo, cao viễn và nhiều khi cực kỳ bí hiểm, quả là cả một "học hải vô nhai" mà người dịch, dầu cố gắng cẩn trọng đến đâu, song trí lực có hạn, không khỏi nơi này nơi khác, rơi vào những khiếm khuyết, bất cập, và không loại trừ cả những ngộ nhận nữa... Rất mong quí độc giả thông cảm và quí vị cao minh rộng lòng chỉ giáo.

Trân trọng,

Người biên dịch

THỜI THƯỢNG CỔ

NHỮNG CỘI NGUỒN

CÁC TRƯỜNG PHÁI IONIE

THALES – ANAXIMANDRE – HÉRACLITE

CÁC TRƯỜNG PHÁI Ý ĐẠI LỢI

TRƯỜNG PHÁI PYTHAGORE: PYTHAGORE – EMPÉDOCLE

TRƯỜNG PHÁI ÉLÉE: PARMÉNIDE – ZÉMON D' ÉLÉE

TRƯỜNG PHÁI ABDÈRE

DÉMOCRITE

NHỮNG NGƯỜI ĐẾN ATHÈNE

ANAXAGORE

CÁC BIỆN GIẢ: PROTAGORAS – GORGIAS

SOCRATE VÀ TRƯỜNG PHÁI SOCRATE:

NHỮNG KẺ KHINH BẠC: ANTISTHÈNE – DIOGÈNE

NHỮNG NGƯỜI Ở CYRÈNE: ARISTIPPE

PHÁI ACADÉMIE: PLATON

PHÁI LYCÉE: ARISTOTE

CHỦ NGHĨA ÉPICURE

CHỦ NGHĨA KHẮC KỈ

CHỦ NGHĨA HOÀI NGHI

TÂN THUYẾT PLATON: PLOTIN, AUGUSTIN

THỜI THƯỢNG CỔ
KHAI SINH VÀ CỰC THỊNH CỦA TRIẾT HỌC

Đến một thời điểm, nhân loại hết còn tin vào thần linh. Buổi đầu, chư vị hiện diện khắp nơi: tất cả đều là biểu hiện của một sức mạnh và hiện diện linh thiêng, thần thánh. Thần Rạng đông sinh ra với những ngón tay hoa hồng, Thần Mặt trời chiếu sáng với ngọn lửa ấm tình phụ tử, Nữ thần đất sưởi ấm bên ngọn lửa kia và rồi hoài thai nhờ Thần Ẩm ướt tốt lành; và khi vị thần tối tăm, Ban đêm, đến, Thần Giấc ngủ ngự trị lên mọi người. Cảm thức tôn giáo đó không ngừng chiếm ngự tâm thức người Hy Lạp, ngay cả vào cuối thời Thượng cổ, trong những cố gắng của các nhà tư tưởng theo Tân thuyết Platon (les Néoplatoniciens) nhằm khôi phục đa thần giáo (le polythéisme) chống lại những lập luận trừu tượng trong Cơ Đốc giáo của các vị hoàng đế.

Triết lý đã được khai sinh như thế nào? Nếu triết học được coi như một công trình suy tư thuần lý (une entreprise rationnelle) thì ta vẫn còn phải hỏi xem lý trí thuở ban đầu được rèn luyện hướng về cái gì. Như Platon và Aristote nói, Triết học là con gái của thần Thaumas – sự ngạc nhiên, lòng ngưỡng mộ và sự lo âu xao xuyến là những cảm thức đầu tiên khi con người đối diện với vẻ hùng vĩ của thế giới, vẻ đẹp mầu nhiệm của đất trời, với sức mạnh của những yếu tố thiên nhiên và sự ngắn ngủi của đời sống chúng ta. Nhưng thần Thaumas có một người con gái là Iris, điệp sứ của chư thần, mang một dải băng cầu vồng bảy sắc mà các triết gia khắc kỉ cho là chúng tượng trưng cho bảy nguyên âm của bảng chữ cái Hy Lạp. Như thế người ta tiến từ ánh sáng đến lời nói, như Philon d' Alexandrie về sau sẽ phát biểu. Lời – Logos – chính là lý trí phát biểu thành diễn từ mạch lạc, sự ngạc nhiên đầu tiên hầu như có tính tôn giáo để tạo thành những câu hỏi mang tính phàm tục. Bằng cách đó, những kiểu truy vấn thuần lý đã sinh ra, khi trí tuệ biến đổi cảm xúc xâm chiếm tâm hồn người Hy Lạp trước cảnh tượng của thế giới, thành sự truy vấn triết học và khoa học.

Nói thực ra, quả là khó nêu rõ những từ chính xác của cuộc truy vấn này. Những tác phẩm triết học xa xưa nhất chỉ đến với chúng ta một cách manh mún bởi những trích dẫn của những tác giả ít xưa hơn; họ cũng hiếm khi chạm đến được những cổ thư ngày càng trở nên cực hiếm. Những lời biết ơn trân trọng cần được dành cho Simplicius, một nhà tư tưởng theo Platon sống vào thế kỷ thứ sáu của Công nguyên, đã dụng công chép tay lại nhiều bản triết văn trước (Socrate) mà ông có được. Nhưng tính chất manh mún này sẽ chỉ gợi nên hối tiếc thôi, nếu như nền văn chương triết học này chỉ có khuyết điểm duy nhất là thiếu sót. Thế nhưng còn có mặt khó cứu vãn hơn nữa. Những đoạn văn này là những đoạn trích tuyển và người đọc có khuynh hướng tất yếu gán cho những ngôn từ cổ này ý nghĩa mà họ có được, như từ *archè*, gốc cây, đã trở thành nguyên lý của các triết gia, từ *hylè*, gỗ, nguyên liệu, đã trở thành vật chất của Aristote, từ *Logos*, lời nói, trở thành lý trí nơi Héraclite cùng lúc với lửa, trước khi trở thành chắc chắn như thế đối với những triết gia khắc kỉ. Vậy nên, quả là rất khó, bởi vì những chứng nhân của nền triết học xa xưa nhất không tránh được cạm bẫy muốn thuần hóa những từ ngữ cổ bằng cách dung nạp chúng vào tư tưởng của chính họ, tháo bỏ những bất đẳng thời (anachronismes)

chúng biến những phản ánh xa xưa thành những hình tượng hiện đại về phương diện khái niệm.

⌘ Những triết gia trước Socrate

Điều chúng ta biết được, đó là sự truy vấn triết lý, như Proclus nói vào thế kỷ thứ năm, ban đầu mang hai hình thức. Hình thức Ionie, hay đúng hơn là Milet, từ khởi thủy đi tìm *archè*, (gốc rễ hay nguyên lý) một và nguyên sơ nhất, đã tạo nên mọi hữu thể khác bằng cách tự phức hóa. Đó là nước, theo Thalès; khí theo Anaximène; cái vô hạn, theo Anaximandre, học trò của Thalès và là thầy của Anaximène. Người ta có thể tạm gọi đó là một thứ chủ nghĩa duy vật trước khi có từ này. Từ gốc rễ này phái sinh những nguyên tố; nhưng từ Hy Lạp *stoicheion* để chỉ nguyên tố (đất, nước, khí, lửa) thật ra đã mang ý nghĩa này vào thế kỷ thứ sáu trước CN hay chưa?

Một hình thức thứ hai, ở Ý, đầu kia của Địa Trung Hải, hệ tại ở chỗ tìm kiếm đâu là nguyên nhân thực sự của quyết định khiến cho mọi hữu thể tồn tại và cho phép ta hiểu chúng, ngay cả đo lường chúng. Nguyên nhân này là một con số, một thực thể khả niệm, và tư tưởng tự động hóa với hữu thể là sự đo lường một cách nghiêm xác. Những nhà tư tưởng theo Pythagore, rồi những triết gia Éléate như Parménide và Zénon d' Élée, tư biện về Nhất thể, về hữu thể, rồi về cái giới hạn tạo dáng cho cái vô hạn (chưa phải là vật chất) – Rồi Leucippe, một đồ đệ của Zénon, và Démocrite ở Abdère, phát minh ra những nguyên tử, hay những ý niệm, chúng là những hữu thể khả niệm, chỉ có thể được lĩnh hội bởi tư tưởng, để làm nảy sinh ra trong chân không những nguyên tố, rồi những cá thể thoát thai từ sự gặp gỡ giữa những hữu thể đa phức này.

Vẫn theo lời Proclus, chính khi những trào lưu triết lý này, đến từ Ionie và Ý, qui tụ về Athènes, vào thế kỷ thứ năm, và triết lý lên ngôi, vừa mới sinh ra đã trưởng thành, mới bắt đầu đã hoàn bị.

⌘ Platon và Aristote

Triết học Hy Lạp hoàn bị nhất, có thể là do được biết đến nhiều nhất, là nền triết học khởi thảo từ những lời giảng dạy của Platon ở Académie và của Aristote ở Lycée.

Platon là môn đồ của Socrate và các triết gia phái (Pythagore). Từ Socrate, kẻ đối kháng lại những kỳ vọng của các biện giả (sophistes) từ chối khả năng hiểu được hữu thể thực sự của diễn từ (Gorgias) hay coi mọi cảm giác hay tri giác đều tương đối với giác quan (Protagoras), ông giữ lại tồn tại thực sự của những ý tưởng vĩnh cửu, và sự cần thiết phải tín thác cho các hữu thể khả niệm (les intelligibles) thực tại lớn nhất: từ đó sinh ra chủ thuyết Platon, được nghĩ đến như một thuyết duy thực về những ý niệm. Còn từ các triết gia phái Pythagore, những người coi mọi hữu thể như là sự hòa trộn giữa cái giới hạn và cái vô hạn, ông chọn quan niệm theo đó **Phức thể không thể hiện hữu mà không tham thông vào Nhất thể**: từ đó sinh ra những cặp nhất thể – phức thể đầu tiên là những ý niệm – con số, và cứ như thế, mỗi hợp thể được tạo thành như thể chính nó phải là cái giới hạn của hợp thể đến sau và nó góp phần tạo ra bằng chính việc đưa vào trong nó cái giới hạn: bằng cách đó điểm cho phép đường thẳng tồn tại, bởi vì đại lượng liên tục của đường thẳng phải được giới hạn bởi một điểm ở mỗi cực của nó; đường thẳng định giới hạn cho mặt phẳng và mặt phẳng định giới hạn cho khối thể v.v... Bởi vì cả điểm, đường thẳng, mặt phẳng, khối thể đều không phải là vật khả giác (les sensibles), được nhận ra bởi thị giác hay xúc giác: đó chỉ là những ý niệm hay những mô thể mà trí tuệ lĩnh hội như thế nơi tự thân chúng, một cách độc lập đối với giác quan; những vật tự thân

(choses en soi) đó là những ý niệm (idées) hay những mô thể (formes).

Biện chứng pháp (la dialectique) được Platon quan niệm theo mô hình của Zénon d' Élée, là một phương pháp khoa học và triết học ưu việt. Nó hệ tại ở chỗ, sau khi vươn lên đến Nhất thể và Thiện thể, lại trở xuống những nấc thang của thực tại. Cuối cùng người ta chạm vào những chủng loại tối hậu mà sự phân chia tất yếu phải dừng lại, để nắm bắt được phức tính thuần túy (la multiplicité pure) và sự bất định (l' indétermination) nằm ở đáy của thực thể khả giác. Nhưng cái khả giác và cái khả niệm không cách ly nhau đến độ tạo nên hai thế giới khác hẳn nhau: những cái khả niệm có thể hiện hữu và thực sự hiện hữu riêng biệt, nhưng chức năng của chúng là tham thông (participer) và làm cho một bản tính trở thành một sinh thể khả tri thực sự tồn tại. Thần sáng tạo (Démiurge) trong đối thoại *Timée*, kẻ tạo ra linh hồn và tạo dáng thế giới, luôn hướng nhìn về những nguyên mẫu khả niệm (archétypes intelligibles) còn đôi tay hướng về cái vô hạn định (l' illimité) mà ông phải biến thành thường hằng bằng cách đưa vào một quy cách đo lường để định thái nó và đồng thời bất động hóa nó. "Thượng đế, như Platon nói trong quyển *Vạn pháp*, là thước đo của mọi sự". Trong bức tranh tường vĩ đại *Những trường phái ở Athènes*, Raphael đã vẽ ngón tay trỏ của Platon chỉ về Nhất thể và những ý niệm.

Còn Aristote lại dang tay về sự vật. Nói thực ra, ông không từ khước những mô thể của Platon. Xét đến cùng, mô thể, đối với chất thể, là lý tính, là hiện hữu và khả niệm tính. Nhưng thực thể tồn tại rõ nhất là chất thể đầu tiên; cái gần gũi nhất với chúng ta, mà chúng ta nhìn thấy, sờ vào, nghe được, ngửi được, nếm được là một chất thể tự nhiên hay giả tạo, mà trí tuệ phân tích, khám phá ra đó là một hợp thể (un composé): hợp thể giữa mô thể và chất thể, hợp thể của cái gì trong chất thể thuộc về cái phổ quát, và của cái gì thực hiện chức năng của chủ thể. Vật lý của Aristote và siêu hình học nhằm nghiên cứu những nguyên lý, tìm cách khám phá xem trong thành ngữ chất thể, tự nhiên có nghĩa là gì. Cái vật cụ thể và vật chất chứa đựng những gì trong nó, một cách nội tại, những nguyên nhân của chuyển động hay của sinh thành rất riêng của nó? Aristote phát minh ra những khái niệm bản tính và vật chất. Và để hiểu chuyển động hay sự thay đổi, ông cũng rèn đúc nên khái niệm tiềm thể (puissance), theo cả hai nghĩa chủ động và thụ động, cái gì chuyển động, và khái niệm tương quan của nó là hiển thể (acte) hay mô thể tác động trên hợp thể, đang cho hợp thể này cấu hình (configuration) được gọi tên bởi yếu tính (essence), định nghĩa hay khái niệm về nó. Tất cả triết học đệ nhất của Aristote, mà sau này người ta sẽ gọi là *Siêu hình học*, đáp ứng nhu cầu đặt nền tảng cho triết học tự nhiên, hay triết học đệ nhị, hay còn gọi là vật lý.

Những quan niệm về Thượng đế như là động cơ thứ nhất, về linh hồn như là khao khát một cứu cánh là sự thiện, về đức hạnh như là tập quán và tiềm thể chủ động (puissance active), tất cả đều được yêu cầu phải xác định những điều kiện do những chuyển động của chất thể tự nhiên đòi hỏi.

⌘ Thời kỳ Hy Lạp và La Mã

Làm thế nào để định tính triết học sau Aristote? Có nét chung nào không giữa những trường phái rất đối kháng nhau như phái Épicure, phái Khắc kỉ, phái Hoài nghi? Đời sống trí thức và khoa học của thời kỳ này mang đấy dấu ấn của những cuộc luận chiến liên miên giữa những nhà tư tưởng đối lập nhau này. Hẳn là tất cả đều nghĩ ngược lại với Platon và ngược lại Aristote, mặc dầu có kế thừa tư tưởng của hai người khổng lồ này. Luận điểm đối lập chính yếu, và chung cho các trường phái này, đó là cho rằng những ý niệm của

Platon hay những mô thể của Aristote đều chẳng có thực mà đều bất khả tri và chỉ là những sự trừu tượng hóa hữu danh vô thực (abstractions purement nominales). Những người theo phái Épicure và phái Khắc kỉ, trước nhất là những kẻ duy danh (nominalistes): những khái niệm chỉ là những sản phẩm đơn thuần của lý trí, những sự trừu tượng hóa chỉ tồn tại qua ngôn ngữ.

Tri thức đặt cơ sở trên cái gì? Trên cảm giác, là cái, cùng với Khoái lạc và Đau khổ hòa quyện nhau chặt chẽ, tiêu chuẩn duy nhất mà Lạc viên của Épicure biết đến. Trên cái khả giác (le sensible), với điều kiện – triết gia Khắc kỉ xác định – là tâm hồn phải tưởng tượng đúng về những nguyên nhân (nghĩa là những đối tượng bên ngoài) chúng tạo ra trên tâm hồn trong trạng thái lành mạnh, những tác động và những cảm giác mà tâm hồn ý thức được. Đó là lý thuyết Khắc kỉ về biểu tượng được lĩnh hội, biểu tượng quảng hàm hay là tri giác. Trong khi đối với các triết gia phái Épicure thì mọi cảm giác đều đúng (nếu ở xa, ta thấy một cái tháp là hình tròn, và khi lại gần, ta lại thấy nó hình vuông, thì cả hai tri giác này đều đúng). Nhưng các triết gia Khắc kỉ lại đòi hỏi sự đồng thuận (assentiment). Phải có một lý trí được ban cho tôi từ đầu, khám phá ra rằng những gì tôi lĩnh hội là phù hợp với chính bản tính của tôi. Kéo dài ra đến bình diện đức lý, việc tòng thuận cảm giác biểu tượng kết thúc bằng quyết định sống phù hợp với quy luật tự nhiên đang điều lý vũ trụ: có nghĩa là phần chủ yếu trong tâm hồn tôi phù hợp từ trong bản thể với tính bá quyền của thế giới (l' hégémonique du monde).

Sự phong phú của những cuộc tranh luận kéo dài trong năm thế kỷ giữa ba đại gia tộc tinh thần này không thể khảo sát trong một phân tích quá ngắn ngủi. Luôn luôn chính là để chống lại sự thống trị độc đoán giáo điều của trường phái Khắc kỉ mà trường phái Hoài nghi đã phục sinh vào thế kỷ thứ nhất trước CN, trước những nhan đề được đặt ra từ yêu cầu được lĩnh hội thực tại bằng sức mạnh của một sự thấu hiểu thuần lý (compréhension rationnelle).

⌘ Chủ nghĩa thần bí, thuyết khả tri và tân thuyết Platon (L' hermétisme, la gnose et le néo-platonisme).

Phải nói rằng lịch sử càng tiến triển thì cộng đồng triết lý càng có khuynh hướng phân hóa và mối ưu tư chiết trung (souci d' éclectisme), chẳng hạn như nơi Antiochus, cũng khó nguỵ trang hay che giấu nổi. Và nền triết học bị phân hóa đó đã phải vất vả chống chọi lại sự tiếm ngôi của huyền thoại đến từ Ai Cập hay miền đất Tiểu Á. Thuyết Khả tri theo truyền thống Do Thái – Cơ Đốc giáo (la gnose judéo-chrétienne), chủ nghĩa thần bí ngẫu tượng giáo (l' hermétisme paen) khiến cho niềm hạnh phúc mà các nền minh triết dày công chinh phục, đứng trước nguy cơ chao đảo; các truyền thống tư tưởng này dành ưu tiên cho vấn đề cứu rỗi linh hồn. Vũ trụ Hy Lạp bỗng mất đi vẻ toàn hảo: các nền thần học (théologies) và thần lực luận (théurgies) đã táo bạo vay mượn ngôn từ triết lý cũng như các phương pháp biện chứng để áp đặt những quan kiến mà tính tân kỳ hấp dẫn mê hoặc đến cả các vị hoàng đế; những kẻ thù địch nhất của triết học là các vị hoàng đế theo Cơ Đốc giáo của La Mã đã quyết liệt đến độ, như Hoàng đế Justinien, thỉnh thoảng tống cổ các triết gia ra khỏi kinh đô của họ, để rồi dứt khoát đóng cửa vĩnh viễn các ngôi trường triết học ở Athènes vào năm 529 của Công nguyên. Phản ứng cuối cùng, và mạnh mẽ nhất chống lại hình thức tôn giáo và thần học kia, là Tân thuyết Platon, từ Plotin đến Proclus – Phương pháp của họ là giảng bình triết học của Platon và Aristote. Để sống sót, triết lý chỉ còn cách

tự phản tư (se penser elle-même), giống như thần sáng tạo (Démiurge) chiêm ngưỡng những ý niệm của chính mình, hay như Thượng đế của Aristote tìm thấy hạnh phúc trong hành vi bất động, miên viễn của tư biện thuần túy (spéculation pure). Nhưng khi tư duy tự phản tư như thế, phải chăng nó là tinh thần? Và khi nó tự ngấu nghiến những đứa con của chính mình, phải chăng là lúc nó sắp phục sinh?

Jean Paul Dumont

THƯ MỤC

Tác phẩm tổng quát

Émile Bréhier, *Histoire de la philosophie*

Jean Paul Dumont, *La Philosophie antique*

P.A. Janet, G. Séailles, *Histoire de la philosophie, Les problèmes et les écoles.*

B. Parain, *Histoire de la Philosophie*

A. Rivaud, *Histoire de la Philosophie*

L. Robin, *La Pensée grecque*

J.P. Vernant, *Les Origines de la Pensée grecque*

W. Jaeger, *Paideia, la formation de l' homme grec.*

Tác phẩm nghiên cứu

V. Brochard, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*

G. Rodier, *Études de philosophie grecque.*

KHỞI NGUYÊN

Triết học là một cuộc tra vấn thuần lý, nhằm mang lại những câu trả lời cho những câu đố bí hiểm mà thực tại luôn đặt ra trước ưu tư của con người. Có lẽ điều thích hợp là biến những câu đố kia thành những vấn đề. Cách nhìn này được diễn tả trong chính từ triết lý (philosophie) vốn có nghĩa là lòng yêu thích và sự tìm kiếm hơn là sự chiếm hữu và hưởng thụ minh trí. Trái với bậc hiền nhân xưa mang tính cách là một biện giả (sophiste), người nắm giữ một khoa học và một minh trí, hơn là một triết gia (philosophe) là người cố gắng đi tìm sự khôn ngoan.

⌘ Bảy Hiền giả

Danh sách bảy vị Hiền giả hay Biện giả (hai từ Sage và Sophiste lúc đầu vốn đồng nghĩa), ngay từ Thượng cổ, đã gây tranh cãi. Thực vậy, mỗi đô thị đều tranh giành nhau vinh dự đã sinh ra một bậc hiền nhân. Diogène-Laërce (đầu thế kỷ thứ ba), trong tác phẩm *Đời sống và Tư tưởng của các Triết gia danh tiếng*, đã nêu tên mười một vị, mà ông ta đã ghi lại những câu danh ngôn – Stobée, nhà sưu tập của thế kỷ thứ năm, đã cắt giảm số lượng còn bảy vị. Đó là:

Cléobule (ở Lindos)

"Tiết độ luôn luôn là tốt nhất".

Solon (ở Athènes)

"Đừng thái quá, bất kì chuyện gì".

Chilon (ở Lacédemone)

"Hãy tự biết mình".

Thalès (ở Milet)

"Chuyện gì cũng hứa, chẳng mấy chốc mà thất hứa".

Pittacos (ở Lesbos)

"Hãy nắm bắt thời cơ đúng lúc".

Bias (ở Priène)

"Phần lớn con người đều bất lương".

Périandre (ở Corinthe)

"Sự học cần cho mọi người".

⌘ Một nền văn học tản mạn, manh mún

Không có một triết gia thời Thượng cổ nào mà chúng ta còn có được tác phẩm đầy đủ. Ngay cả những tên tuổi lớn nhất như: Platon, mà chúng ta được đọc những *Những đối thoại* thì bài giảng miệng cũng chỉ được biết một cách gián tiếp; Ciceron với tác phẩm nổi tiếng nhất *Hortensius* cũng đã bị thất lạc, trong khi đó, kỳ diệu thay, các tác phẩm dành cho quảng đại quần chúng của Aristole đã tạo nên vinh quang cho ông và các giáo trình dành riêng cho các môn đệ tâm truyền mới của ông lại còn đầy đủ.

Các tác phẩm thất lạc chỉ còn được biết đến một cách manh mún và gián tiếp. Đó là những đoạn văn (fragments) hay những chứng từ (témoignages) do các triết gia đời sau trích dẫn lại.

Còn có những hợp tập / toàn tập gọi là doxographiies được biên soạn bởi những nhà sưu tập (doxographes) như Áetius, Diogène Laerce hay Stobée, nhằm cung cấp nguyên liệu để nghiên cứu các vấn đề triết học một cách biện chứng, nghĩa là tranh biện từ những luận đề (thèses) mâu thuẫn nhau, nhưng được thừa nhận một cách rộng rãi bởi nhiều nhóm người.

⌘ Hiền giả và triết gia

Từ khởi nguyên, triết lý muốn là một trí thức và một tầm nhìn tư biện (vision spéculative) về thực tính của vạn hữu. Kiến thức này mang tính vô vị lợi, ngược với cố gắng của các vận động viên nhằm tranh giành giải thưởng hay hoạt động của các biện giả (sophistes), những người tự nhận mình là bậc thầy về sự khôn ngoan (sophia), đi bán những bài học khôn ngoan để đổi lấy tiền bạc và lợi lộc.

Cicéron

Về tên gọi (sapientia) đúng là mới, nhưng sự việc thì đã cũ. Thực vậy, ai có thể phủ nhận rằng sự khôn ngoan là xưa cũ và tên gọi cũng không là như thế? Chẳng phải là bằng tên gọi đẹp đẽ này mà người xưa chỉ cái khoa học về những sự việc thần linh và con người, và tri thức về nguyên nhân và nguồn gốc của mọi sự? Như thế, bảy vị mà người Hy Lạp tôn xưng là *Sofoi* thì chúng ta cũng trân trọng gọi là *Hiền giả*...

Theo gương họ, về sau tất cả những ai theo dõi việc học mang tính tư biện và lý thuyết đều được gọi là hiền giả và tên gọi này còn lưu lại với họ đến thời Pythagore, người, theo lời Héraclite de Pont (a), một cao đồ của Platon, đã đến Phlionte để nói chuyện với Léon, vị hoàng tử của xứ này, về những vấn đề học thuật rất uyên bác. Hoàng tử Léon ngưỡng mộ thiên tài và sự hùng biện của Pythagore, hỏi ông khoa học nào gợi cho ông nhiều tin tưởng nhất. Và bậc thầy hiền nhân trả lời rằng ông chẳng biết một khoa học nào, nhưng ông chỉ là người bạn của sự khôn ngoan (philosophe: philein, yêu thích / muốn làm bạn; sophia, sự khôn ngoan). Ngạc nhiên về tính mới mẻ của tên gọi, Léon đã hỏi các triết gia (philosophes) là gì, và họ khác với những người thường ở điểm nào. Và Pythagore đã trả lời: "Hãy so sánh đời người với sự giao dịch diễn ra tại xứ sở Hy Lạp đang tụ họp nhau vào dịp long trọng của kỳ đại hội điền kinh. Có những vận động viên đến dự nhằm đua tài và tranh giành vòng nguyệt quế để hưởng vinh quang; có những người khác đến để mua bán, kiếm chác lợi lộc, trong khi có một lớp người thứ ba, và là tầng lớp cao quý nhất, hoàn toàn vô cầu, đến đó không phải để tìm những tràng pháo tay, hay những lời hoan hô cổ vũ, cũng chẳng mong kiếm chác lợi lạc gì, mà chỉ chăm chú quan sát những gì đang diễn ra và diễn ra như thế nào. Cũng giống như chúng ta đến từ một cuộc đời khác, như người ta đi từ một thành thị này đến một hội chợ lớn, những người này để tìm kiếm vinh quang, những kẻ khác chỉ mưu toan về tiền bạc; duy một số ít coi thường những thứ phù phiếm kia và chỉ muốn **khảo sát tường tận bản chất của mọi sự vật**. Đó chính là những người mà ta gọi là *những người bạn của khôn ngoan*, nghĩa là *những triết gia*; cũng như đối với các trò chơi điền kinh, điều cao quý nhất là tham dự mà không cầu vinh quang hay lợi lộc, cũng thế, trong đời sống, việc nghiên cứu và tri thức về vạn hữu là đáng yêu thích hơn tất cả".

Cicéron, *Turculanes.*

TRIẾT LÝ MINH TRÍ

a. Héraclite de Pont: Học trò của Platon và Speusippe, đồng môn của Aristote; là người đầu tiên đề xuất giả thuyết rằng Mặt trời và các hành tinh đứng yên trong khi trái đất quay. Ông đặt giả thuyết này vào miệng Hicétas, một nhân vật trong các Đối thoại triết lý của ông.

⌘ Lý trí và Triết lý

Sự cần thiết phải đề xuất những cách giải thích thuần lý đã đưa các triết gia đầu tiên đến chỗ tố cáo việc cầu cứu đến những thần thoại. Thần thoại mang tham vọng giải thích các khởi nguyên bằng cách viện đến những sức mạnh thần thánh. Trong tiếng Hy Lạp, nói *thần thoại* (mythologie) tức là nói *thần học* (théologie). Triết lý, đối nghịch với ngụ ngôn, cần phê bình quyết liệt Homère.

XÉNOPHANE

► Lý tính chống lại ngụ ngôn

Xénophane (cuối thế kỷ thứ sáu trước Công nguyên), một công dân Ionie gốc ở Colophon, để tránh sự xâm lăng của người Mèdes, đã đến định cư ở Elée miền Nam nước Ý, ở đó ông lập ra trường phái Éléate.

SEXTUS EMPIRICUS[1]

Các vị thần bị Homère[2] và Hésiode[3] kết tội

Về tất cả những điều đáng xấu hổ và đáng lên án

Người ta thấy thần thánh cũng trộm cắp, ngoại tình

Và lừa dối lẫn nhau không biết ngượng.

CLÉMENT D'ALEXANDRIE[4]

Giả sử như những con bò, những con ngựa và những con sư tử

Cũng có đôi bàn tay như chúng ta và với những bàn tay ấy

Chúng cũng biết vẽ vời, biết nặn tượng, biết tạo ra

Những tác phẩm nghệ thuật mà chỉ tài khéo của con người mới làm nên...

Thì lũ ngựa sẽ tạo nên những vị thần giống ngựa

Và đàn bò sẽ làm ra những vị thần mang hình dáng bò

Mỗi loại sẽ tô điểm cho vị thần của chúng

Vẻ mặt và hình hài của chính mình[5].

STOBÉE[6]

Không phải ngay từ đầu mà các thần linh

Đã khai minh cho người phàm; mà chính người phàm

Với thời gian, tìm tòi, khám phá ra điều tốt hơn.[7]

SEXTUS EMPIRICUS[8] dẫn lời TIMON[9]

Xénophane, một đầu óc gương mẫu và là người kiểm duyệt

Những điều dối trá trong thi ca của Homère.

Về Thượng đế, ông tạo ra một hình tượng thuần khiết

Không chút chi dính dáng đến con người: một Thượng đế đồng đẳng khắp nơi

Bất động, là một Khối[10], và có một trí tuệ

Thấu suốt mọi điều, toàn tri, toàn năng.

THẦN THOẠI VÀ LÝ TÍNH

Ông đã dùng từ đầu óc gương mẫu bởi vì, theo một nghĩa nào đó, Xénophane không hề phù phiếm; và gọi Xénophane là người kiểm duyệt những điều dối trá trong thi ca Homère bởi vì Xénophane đã phê bình quyết liệt những điều bịa đặt trong các tác phẩm của Homère. Nhưng ngược lại với những khái niệm chung nơi nhiều người khác, Xénophane đã rao giảng một cách giáo điều rằng toàn thể là một, rằng Thượng đế là một bản tính với vạn hữu, rằng ngài hình cầu, vô cảm, thản nhiên, bất động và có lý trí.

(1) Y sĩ và triết gia Hy Lạp phái Hoài nghi, thế kỷ thứ hai.

(2) Tác giả theo truyền thuyết của hai bộ trường ca sử thi vĩ đại *Iliade* và *Odyssée*.

(3) Tác giả của bộ *Thần luận* (Théogonie), thế kỷ thứ tám trước Công nguyên.

(4) Giáo phụ của Nhà thờ Hy Lạp, đầu thế kỷ thứ ba.

(5) Đoạn văn này tố cáo tính cách duy nhân hình (anthropomorphisme) của các vị thần.

(6) Jean de Stobi, người xứ Macédoine là một nhà sưu tập cổ văn của thế kỷ thứ năm.

(7) Như vậy những tiến bộ của lý trí là kết quả của công trình chinh phục lâu dài của con người.

(8) Xem lại số(1)

(9) Tác giả, vào thế kỷ thứ ba trước Công nguyên một tập thơ phúng thích gọi là Silles.

(10) Người ta trách Xénophane đã không là một người hoài nghi thực sự... và đã chọn một luận điểm thuần lý nhưng giáo điều (une thèse rationnelle mais dogmatique).

► Lý trí cứu hộ huyền thoại: lối giải thích ngụ ngôn

Nếu người ta muốn cứu nạn những huyền thoại và bảo tồn sự hứng thú của chúng, cần thử đề xuất một cách đọc ngụ ngôn (lecture allégorique). Cách tiếp cận mới này được khởi xướng bởi Métrodore de Lampsaque (thế kỷ

thứ năm trước Công nguyên), một môn đệ của Anaxagore, về sau được nhiều người noi theo (như Cicéron, Chrysippe) – Ở đây chúng tôi trích dẫn chứng từ số III trong quyển *Les Présocratiques* của J.P.Dumont.

TATIENT[1]

Métrodore de Lampsaque, trong tác phẩm của mình về Homère, đã lao mình vào những nhận định rất ngây thơ bằng cách cố kéo mọi thứ về một ý nghĩa ẩn dụ (sens allégorigue). Ông bảo rằng Héra, Athéna, và Zeus chẳng phải là những gì mà những kẻ xây đền thờ cho họ đã nghĩ. Thực ra đó là những nguyên lý của thiên nhiên và là những năng hướng của các nguyên tố. Nói rõ ra, Hector và Achille cũng như Agamemnon và rộng ra, tất cả những người Hy Lạp và những người ngoại quốc, kể cả Hélène và Paris, đều là những thực tại tự nhiên[2], nhưng người ta đã đưa vào những nhân vật này vì nhu cầu câu chuyện, mặc dầu chẳng có ai trong số họ thực sự tồn tại.

---

[1] Biện giả Cơ Đốc giáo, thế kỷ thứ hai.

[2] Như vậy là Homère đã bàn về thiên nhiên theo kiểu ẩn dụ / ngụ ngôn.

⌘ Địa lý

Triết học Hy Lạp có hai nguồn gốc: Ionie và Ý.

- Ở Ionie (thuộc Tiểu Á): Vật lý luận (physiologie) từ này nguyên để chỉ khoa học về những thực tại tự nhiên và các triết gia khởi thảo khoa này được gọi là *những nhà vật lý luận* (physiologues), chuyên khảo về những hiện tượng vật lý: quá trình thành trụ hoại không cùng thể tính của vạn hữu, bằng cách quy chúng về một *archè* nguyên thủy, thuộc về vật chất. Archè có nghĩa là gốc rễ, sự khởi đầu, trước khi triết lý của Aristote mang lại cho từ này cái giá trị đặc thù là nguyên lý. Các nhà vật lý luận danh tiếng nhất ở Ionie là Thalès, Anaximandre, Anaximène, Héraclite và Diogène d' Apollonie.

- Ở miền Nam nước Ý và ở đảo Sicile, hội sở của trường phái Pythagore và trường phái Éléate, người ta lại gán cho con số (le nombre) và yếu tính khả niệm (l' essence intelligible) quyền năng khiến cho vạn hữu tồn tại bằng cách ấn định số đo (la mesure) cho mỗi vật. Nguyên lý không còn nằm trong *vật chất* nữa mà trong những *ý niệm*. Tuy nhiên, chúng ta nên sử dụng các từ này với sự thận trọng cần thiết, bởi vì vào thời xa xưa này, các từ *vật chất* và *ý niệm* chưa mang ý nghĩa chuyên môn như hiện nay.

Khi hai trào lưu lớn này của triết học hội lưu ở Athènes thì triết học có được hình thức hoàn bị mà Platon và Aristote mang lại cho nó. Và thế là **"phép lạ Hy Lạp"** (le miracle grec) được thực hiện với triết lý.

Proclus (412-485), triết gia Hy Lạp theo Tân thuyết Platon, giải thích, trong quyển *Bình luận về đối thoại Parménide*, trong đó Platon đưa lên sân khấu khuôn mặt nổi bật nhất của trường phái Éléate, nguồn gốc song trùng và cuộc gặp gỡ này.

Ở đây, ông phát minh ra khoa địa lý triết học (la géographie philosophique).

PROCLUS

"Khi chúng tôi đến Athènes, từ quê hương Clazomènes, chúng tôi gặp Adimante và Glaucon trên quảng trường thành phố" **(a)**

Các triết gia Ý, như chúng ta vẫn thường nói, đặc biệt lưu tâm đến những mô thể khả niệm (les formes intelligibles)[1] và chỉ đụng chạm rất ít đến môn triết học về vạn hữu. Trái lại, các triết gia Ionie[2] lại ít lưu tâm đến lý thuyết về những cái khả niệm, mà nghiên cứu mọi mặt bản chất và những công trình của thiên nhiên. Socrate và Platon cùng đề cập đến hai đề tài này, đã bổ sung cho nền triết học còn nghèo nàn, và xây dựng một nền triết học. Và đó là điều Socrate chứng tỏ trong đối thoại *Phédon*[3] Khi ông bảo rằng lúc đầu ông say mê *vật lý luận* nhưng về sau ông lại nhiệt tình lao mình về những *Ý niệm*

và những nguyên nhân thiêng liêng của hữu thể. Những ý tưởng triết học mà hai trường phái này trình bày, thì Platon và Socrate tuyển chọn và tập hợp những tinh hoa, từ đó tạo thành một học thuyết thống nhất, diễn tả chân lý toàn diện nhất: và theo tôi hình như đó là điều Platon muốn chỉ ra cho chúng ta trong màn cảnh này, nó cho chúng ta biết khá đầy đủ những ý tưởng mà đối thoại sẽ bàn đến, một điều đáng cho chúng ta ngưỡng mộ. Thực tế là, chính những người Ionie gặp gỡ nhau ở Athènes để tham dự vào những học thuyết hoàn chỉnh hơn, trong khi những nhân vật ở Athènes không đến Ý vì cùng lý do đó, để tìm hiểu những lý thuyết của các triết gia ở xứ sở nào, mà ngược lại những vị này lại đến Athènes để truyền thông triết lý của họ. Đến nỗi rằng đối với những ai có thể; những hữu thể đầu tiên hiện diện khắp nơi và không gặp bất kỳ một chướng ngại nào, cho đến những cái cuối cùng, và đi ngang qua những cái ở hàng trung gian; những cái cuối cùng thụ nhận sự hoàn hảo bởi trung gian của những cái ở giữa: những cái ở giữa nhận nơi chúng sự truyền thông của những cái đầu, làm chuyển động những cái cuối, quay chúng về chính mình và như thế trở thành những trung tâm và những lực của các cực, được đong đầy bởi những cái hoàn hảo hơn, và đong đầy những cái bất toàn. Như vậy, Ionie sẽ là biểu tượng của thiên nhiên; nước Ý biểu tượng của tri thức; Athènes là biểu tượng trung gian và những tâm hồn được đánh thức vươn lên từ thiên nhiên đến lý tính.

Proclus

Bình luận về đối thoại Parménide của Platon.

---

(1) Những mô thể hay ý niệm tạo thành những thực thể duy nhất.

(2) Các nhà vật lý luận (physiologues)

(3) Trong đối thoại *Phédon*, Socrate nói rằng mình từng thất vọng khi đọc Anaxagore.

THIÊN NHIÊN – Ý NIỆM HAY MÔ THỂ KHẢ NIỆM

(a) Câu này là một trích dẫn từ đoạn đầu đối thoại *Parménide* của Platon mà Proclus sắp bình luận Céphale và các triết gia thành Clazomène đại diện cho trường phái Ionie. Adimante và Glaucon là những người anh em của Platon, cũng tham gia chất vấn Socrate trong đối thoại *Nền Cộng Hòa*. Ngày nay người ta biết rằng các đối thoại *Nền Cộng Hòa* và *Parménide* được Platon biên soạn cùng lúc.

CÁC TRƯỜNG PHÁI IONIE

Nằm ở giữa bờ Tây của Tiểu Á, Ionie là một tỉnh bị thực dân hóa bởi người Hy Lạp ở vùng Attique từ thế kỷ 11 trước Công nguyên. Các đảo Chios và Samos, gần duyên hải, cũng thuộc về địa phận Ionie. Đã thịnh vượng ngay từ buổi đầu thời kỳ hữu sử, Ionie là lò luyện của một nền văn minh độc đáo, là phản ảnh của sự hòa hợp văn hóa Hy Lạp và Đông phương. Sự đóng góp của nó vào nền văn hóa Hy Lạp rất đáng kể: trường phái tự nhiên ở Milet, thủ phủ của tỉnh này, cùng với Phocée và Ephèse đã tạo ra những cơ sở cho tư tưởng khoa học và triết học: hoạt động trí thức toả sáng rạng rỡ: Anaximandre và Anaximène kế thừa công trình của Thalès; Anaxagore sẽ ra đời ở Clazomènes; Xénophane ở Colophon và Héraclite ở Ephèse.

THALÈS

(Khoảng thế kỷ VII-VI trước Công nguyên)

Xuất thân từ một gia đình xứ Thèbes, Thalès sinh ở Milet vùng Ionie vào cuối thế kỷ thứ bảy trước Công nguyên. Là nhà toán học, ông góp phần vào việc khai sinh ra môn hình học. Trong lãnh vực này có lẽ ông đã thừa hưởng, theo lời Herodole trong bộ *Lịch sử,* sự tài bồi của khoa học Ai Cập – Proclus lưu ý rằng những công trình của ông đã phục vụ tốt cho những người kế thừa, trong đó có Euclide vào thế kỷ thứ ba, trong việc soạn ra bộ *Những thành phần của môn hình học*. Theo nhà sưu tập cổ văn Áetius, Thalès trong tư cách nhà thiên văn học, đã khẳng định rằng Mặt trăng được chiếu sáng bởi Mặt trời. Theo sử gia Hérodote trong bộ *Lịch sử*, thì Thalès đã tiên đoán hiện tượng nhật thực sẽ xảy ra vào ngày 28 tháng năm, 585 trước Công nguyên. Về phần mình, Aristote cũng coi Thalès như triết gia đầu tiên. Học thuyết triết lý của ông tạo thành một trong những luận văn đầu tiên về triết học tự nhiên hay vật lý luận (physiologie).

► Sự sống và mọi sự vật sinh ra từ trước

Mọi thực tại được sinh ra từ một archè hay nguyên lý vật chất, đó là nước.

ARISTOTE[1]

Phần lớn những triết gia đầu tiên nhận định rằng những nguyên lý của vạn hữu đều giản qui về những nguyên lý vật chất. Cái mà từ đó vạn hữu được tạo thành, thời kỳ đầu tiên của sự sinh thành và thời kỳ cuối cùng của sự hoại diệt – trong khi mà, bản thể (la substance) vẫn còn đó, chỉ có những trạng thái là thay đổi[2] – đó là cái họ coi là nguyên tố và nguyên lý của mọi vật; họ cũng cho là không có gì tự sinh ra cũng như không có gì bị hủy diệt, bởi vì thiên nhiên này được bảo lưu mãi mãi.

Bởi vì phải có một bản chất nào đấy, duy nhất hay đa phức, mà từ đó một vật khác được sinh ra, trong khi bản chất này được bảo toàn. Tuy nhiên, mọi người lại không nhất trí về số lượng và hình thức của một nguyên lý như thế. Đối với Thalès, người sáng lập nên quan niệm triết lý này, thì nguyên lý tối sơ là nước (vì thế ông cho rằng Trái đất nổi bồng bềnh trên nước); có lẽ ông đề xướng lý thuyết này khi nhận thấy rằng mọi dưỡng chất đều ẩm ướt và chính cái nóng cũng rút ra sự sống từ đó; và cũng do bởi sự kiện là mầm giống của mọi vật đều có tính ẩm[4]; thế cho nên nước là nguyên lý của mọi vật có tính ẩm.

ARISTOTE, *Siêu hình học*

---

(1) Triết gia Hy Lạp, thế kỷ thứ tư trước C.N., người thành lập trường Lycée.

(2) Không có gì mất đi, tất cả đều biến đổi.

(3) Nguyên tố (élément) và nguyên lý (principe) là những từ do Aristote đặt ra. Người ta không thể khẳng định rằng Thalès có sử dụng những từ này hay không và có gán cho chúng ý nghĩa như thế hay không.

(4) Mầm giống luôn cùng bản chất như linh hồn: ở đây là nguyên tố có tính ẩm.

ANAXIMANDRE

(Khoảng 610 đến 545 trước C.N.)

Đối với người bạn và kẻ kế thừa này của Thalès, nguyên tố không phải là *nguyên lý*, nhưng phái sinh từ nguyên lý gọi là cái *Vô hạn* (Illimité / Infini) vì nó bao hàm một số vô hạn những thực tại và cả vô hạn thế giới khả hữu.

Tất cả những gì hiện hữu đều là biểu hiện của nguyên lý này. Tất cả đến từ đó và phải trở về đó.

► Cái Vô hạn

SIMPLICIUS[1]

Trong số những kẻ cho rằng nguyên lý là một, chuyển động và vô hạn, Anaximandre, con trai của Praxiadès, ở thành Milet, người kế thừa và là môn đệ của Thalès, đã nói rằng cái vô hạn là nguyên lý và nguyên tố của vạn hữu; ông cũng là người đầu tiên dùng từ nguyên lý[2]. Ông nói rằng không phải nước, cũng không phải những gì mà người ta cho là những nguyên tố, nhưng có một bản chất vô hạn khác từ đó sinh ra mọi cõi trời và mọi thế giới ở trong đó. Cái mà sự sinh thành tạo ra cho mọi vật đang tồn tại, cũng là cái mà mọi vật sẽ quay về dưới hiệu ứng của sự hoại diệt, một cách tất yếu,[3] bởi vì mọi vật đem lại công lý cho nhau và sửa chữa những bất công theo thứ tự thời gian. Rõ ràng là sau khi quan sát sự biến đổi lẫn nhau của bốn nguyên tố, ông không thể cho rằng người ta có thể gán cho một nguyên tố nào vai trò cơ-hữu-thể (substrat)[4], mà phải có một cái gì đó khác hơn là bốn nguyên tố kia.

SIMPLICIUS,
Bình luận về* Vật lý học *của Aristote.

[1] Triết gia Tân thuyết Platon, ở cuối thế kỷ thứ sáu C.N., người giảng luận uy tín về Aristote.

[2] Từ *archè* ở đây nhận được ý nghĩa chuyên môn là nguyên lý.

[3] Tính tất yếu (la nécessité) là nguyên nhân tác thành hay nguyên nhân chủ động. Nhưng bản chất của nó là gì?

[4] Cơ-hữu-thể (le substrat) là cái vô hạn.

► Sự tiến hóa của các loài

Các loài không hiện hữu từ vĩnh cửu; chúng được tạo ra dần dần, qua biến đổi và tiến hóa.

CENSORINUS (Nhà ngữ pháp học latinh, thế kỷ thứ ba)

Anaximandre de Milet cho rằng từ nước và từ đất được hâm nóng lên, loài cá và những loài giống như cá đã ra đời. Chính giữa lòng những động vật này mà con người được tạo thành và những bào thai được giữ trong đó cho đến tuổi dậy thì; chỉ đến lúc đó, sau khi những động vật này nổ tung ra thì những người đàn ông và những người đàn bà từ đó đi ra và có đủ khả năng tự sinh tồn.

CENSORINUS
Về ngày sinh của muôn loài.

HÉRACLITE

(Khoảng 576 đến 480 trước C.N.)

Héraclite là một công dân Ionie ở thành Éphèse. Ông coi lửa là nguyên lý, vừa là vật chất và cơ hữu chất và tính tất yếu hay Logos (nghĩa là lý tính). Nếu như ông có coi lý tính là một sự vật (une chose) thì chúng ta cũng đừng nên ngạc nhiên: Trí tuệ theo quan niệm của Anaxagore cũng là một vật theo phẩm trật này, cũng như định mệnh hay lý trí của các triết gia Khắc kỉ.

Bởi vì tất cả chỉ là sự biến hình của lửa, Nhất thể tự làm thành Phức thể, nên Toàn thể, dầu vĩnh hằng, vẫn luôn luôn trong quá trình liên tục sinh thành (en perpétuel devenir). Đó là thuyết biến dịch phổ quát (le mobilisme universel) của Héraclite.

Nhưng Toàn thể đó, vì là Lửa và là Logos, nên Héraclite kiến tạo yêu cầu của một lý tính cùng lúc phải là nơi hội tụ những mâu thuẫn và sự vượt qua mâu thuẫn trong hài hòa. Đó là cách tiếp cận đầu tiên của điều sẽ là biện chứng pháp đối với các nhà tư tưởng sau này.

Đồng thời con người phải biến mình thành Logos và ngọn lửa thiêng kia mà y đã được nhận phần chia như một tâm hồn bất tử. Phục tùng Logos là sống theo lý trí, sống thuận mệnh và thuận theo tự nhiên, như những triết gia Khắc kỉ chủ trương, như là kiểu mẫu của một lối hành xử đạo đức nó kết hợp chúng ta với nhịp thái hòa của vũ trụ.

► Thuyết biến dịch phổ quát

Héraclite thường đối nghịch với người đương thời của ông, Parménide, người cho rằng Nhất thể phải bất động, để có thể khả niệm. Vì thế truyền thống sưu tập cổ văn nhấn mạnh thuyết biến dịch của Héraclite.

PLATON (Triết gia Hy Lạp, cuối thế kỷ thứ năm trước CN., người thành lập trường Académie)

Héraclite nói rằng vạn vật trôi chảy và không có gì đứng yên; và so sánh mọi vật đang tồn tại với dòng nước luân lưu mãi không ngừng của một con sông, ông nói rằng người ta không thể tắm hai lần trong cùng một dòng sông.

PLATON, *Cratyle*

SIMPLICIUS

Héraclite cũng nghĩ rằng vào một lúc nào đó thế giới sẽ bùng cháy, và vào một lúc nào khác, thế giới lại tự tái tạo từ ngọn lửa kia, theo một số chu kỳ thời gian, trong đó nó cháy lên có điều độ và tắt đi có điều độ. Về sau, các triết gia Khắc kỉ cũng chia sẻ luận điểm đó (luận điểm về sự bùng cháy phổ quát).

SIMPLICIUS

***Bình luận về quyển* Khảo luận bầu trời.**

► Lý tính, mâu thuẫn và hòa hợp

Chiến tranh, xung đột và thù hận song hành, giữa lòng Logos, với hòa điệu, từ yếu tính vốn là hòa điệu giữa các đối thể (l' harmonie des contraires).

ARISTOTE GIẢ HIỆU[1]

Có lẽ thiên nhiên thích những cái đối nghịch và biết cách rút ra từ đó sự hòa điệu trong khi nó không hứng thú với những cái tương tự; có lẽ cũng giống như con đực lân la

ve vãn con cái, trong khi những con cùng giới tính không làm như thế. Và thiên nhiên đi đến sự hòa hợp đầu tiên chỉ qua phương tiện những đối thể chứ không qua những cái tương tự. Vậy mà, hình như là, nghệ thuật trong khi bắt chước thiên nhiên, cũng làm như thế[2]. Bởi vì hội hoạ, trong khi pha trộn các màu trắng, đen, vàng, đỏ, tạo ra những hình tượng phù hợp với nguyên mẫu. Âm nhạc, bằng cách phối hợp những âm trầm, bổng, dài, ngắn khác nhau, tạo nên một hòa âm duy nhất từ những âm khác. Chữ viết, khi điều tiết sự pha trộn những nguyên âm và phụ âm, kiến tạo nên nghệ thuật của mình từ đó. Đó cũng là ý nghĩ những lời sau đây của Con người Huyền bí Héraclite:

Bùng cháy lên ngọn lửa

Toàn thể và phi-toàn thể

Hài hòa và bất hòa

Thuận âm và nghịch âm

Và Nhất thể từ Vạn hữu

Và Vạn hữu từ Nhất thể

Aristote giả hiệu, *Về thế giới*

---

(1) Tác giả này (Pseudo – Aristote) mà trong thời gian dài người ta lầm với Aristote, cũng biết đến nguồn cảm hứng Khắc kỉ.

(2) Xin xem quyển *Les Présocratiques* của J.P. Dumont phần bàn về ảnh hưởng của Héraclite đối với y sư Hippocrates nhân nói về nghệ thuật.

Hippolyte (Giáo sĩ La Mã và nhà văn Hy Lạp, tử đạo vào thế kỷ thứ ba).

Con đường đi lên và đi xuống

Cũng là một thôi **(a)**

Hippolyte, *Phi bác mọi tà thuyết.*

BIỆN CHỨNG PHÁP, HÒA ĐIỆU, MÂU THUẪN, LÝ TÍNH, NGUYÊN LÝ.

(a) Nếu người ta chấp nhận rằng hành động và thụ động cũng là một, tuy vậy không phải vì chúng có một khái niệm đồng nhất diễn tả niệm tính (quiddité) của chúng, như quần áo và y phục thì là một thứ, mà như con đường từ Thèbes đến Athènes cũng là một với con đường từ Athènes đến Thèbes.

(Aristote, *Vật lý*)

► Con người và Định mệnh

Logos là chung cho mọi người và mọi sự. Bằng câu đó Héraclite diễn tả tính phổ quát của lý trí. Hẳn là có một số người hành động như kẻ mất trí. Nhưng mọi con người có một linh hồn bất tử và thiêng liêng, một phần của ngọn lửa trời, và có khả năng chọn lựa sống một cuộc đời hợp lý, thuận theo tự nhiên và quy luật của Định mệnh.

Sextus Empiricus (Y sĩ và triết gia phái hoài nghi của Hy Lạp, thế kỷ thứ hai).

Héraclite, vì ông còn tin rằng con người có hai cơ quan để biết chân lý, đó là cảm giác và lý trí, nhận định rằng trong hai cơ quan này, thì cảm giác không đáng tin cậy, trong khi ông đặt lý trí làm tiêu chuẩn. Thật vậy, ông khước từ cảm giác khi nói rằng: *Đôi mắt và đôi tai là những nhân chứng gian trá cho những tâm hồn điếc đối với ngôn ngữ của chúng*. Như vậy chẳng khác gì nói rằng: "Đặc điểm của những tâm hồn ấu trĩ là tin tưởng vào những giác quan không lý trí[1]. Nhưng ông khẳng định rằng lý tính là tiêu chuẩn của chân lý: tất nhiên là không phải bất kì lý tính nào, mà là lý tính phổ quát và thiêng liêng[2]. Lý tính là gì? Chúng ta phải trình bày nó vắn tắt. Thực vậy, triết gia thiên nhiên này thích nói rằng cái gì bao bọc chúng ta là thuần lý và được phú bẩm trí thông minh.

Sextus Empiricus, *Chống lại các nhà toán học*

---

(1) Sự coi khinh cảm giác này khiến Héraclite gần gũi với các triết gia Éléate thay vì làm họ cách xa nhau.

(2) Logos là phổ quát và chung cho mọi người.

STOBÉE (Jean de Stobi, người Macédoine, nhà sưu tập cổ văn thế kỷ thứ năm).

• Héraclite nói rằng nhân cách của con người là linh tánh của người đó (la personalité de l' homme est son démon)[1].

• Suy tư là chung cho mọi người.

STOBÉE, *Florilège*

[1] Chữ *démon* ở đây không thể hiểu theo nghĩa thông thường là con quỷ, mà phải hiểu theo từ nguyên Hy Lạp daimon, nghĩa là một lực tâm linh hay tài năng ưu việt (chú thích của Người dịch, dựa theo quyển **Vocabulaire technique et critique de la philosophie** của André Lalande).

CUỘC TAO NGỘ GIỮA TRIẾT GIA VÀ NÀNG THƠ: XUÂN DIỆU THI HÓA HÉRACLITE

Đi thuyền

Thuyền qua mà nước cũng trôi
Lại thêm mây bạc trên trời cùng bay
Tôi ngồi trên chiếc thuyền này
Dòng mơ tơ tưởng cũng thay khác rồi
Cái bay không đợi cái trôi
Từ tôi phút trước sang tôi phút này.

Xuân Diệu, 1938.

CÁC TRƯỜNG PHÁI Ý

Đối với các trường phái Ý, thì cái *Vô hạn*, phong phú vô lượng, thế chỗ cho Nhất thể. Bởi vì, như Proclus lưu ý, yêu cầu khả niệm (L'exigenced'intelligibilité) thắng vượt mọi yêu cầu khác. Hai trường phái lớn sẽ cùng phát triển song song, trường phái Pythagore và trường phái Éléate, được thành lập cùng thời, bởi Pythagore và Xénophane. Cả hai trường phái đều có những tên tuổi lẫy lừng trong vương quốc thanh cao của tư tưởng triết học, sẽ góp phần vào việc khởi thảo những khái niệm có tầm quan trọng quyết định.

TRƯỜNG PHÁI PYTHAGORE

Được thành lập trong hậu bán thế kỷ thứ sáu trước C.N., bởi Pythagore, trường phái này - có thể gọi là tông phái (Secte), vì nó qui định một nếp sinh hoạt giống như đời sống tu viện, rất thanh bạch, khắc khổ (với năm năm phải giữ giới "tịnh khẩu", không được nói tiếng nào!) gồm có những đệ tử lớp đầu như triết gia Alcméon, Hippase, y sĩ Démocédès, vận động viên Milon de Crotone... và những đệ tử lớp hậu bối trong thế kỷ thứ năm trước Công nguyên như Philolaos, Archytas hay nhà điêu khắc Polyclète.

Điểm chính của học thuyết này là quan niệm cho rằng thực tại được tạo lập bởi con số và vũ trụ, được điều lý bởi hòa điệu – Con số là yếu tính của vạn hữu và vạn hữu đều là những con số.

PYTHAGORE

(Khoảng 580, cuối thế kỷ thứ sáu tr.CN)

Quá ít điều đến được với chúng ta về đời sống của Pythagore và khi nói về ông, quả là khó phân biệt được truyền thuyết với phần thực tế lịch sử? Xin thuật lại từ chứng từ của Diogène Laërce[1]

"Theo Héraclite du Pont[2], đây là những gì mà Pythagore nói về chính mình là: ông đã từng sinh ra dưới cái tên Aethalidès và người ta tin rằng ông là con của Hermès[3]- Vị thần này đã nói với ông rằng sẽ chấp thuận ban cho ông tất cả những gì ông muốn ngoại trừ sự bất tử; thế là ông đã yêu cầu khả năng gìn giữ được, sau khi chết cũng như trong lúc còn sống, hoài niệm về mọi biến cố xảy ra trong đời mình. Thế cho nên trong suốt đời ông, ông nhớ được tất cả và ông giữ được khả năng này cả sau khi chết. Linh hồn ông sau đó nhập thể vào thân xác của Euphorbe, và đã bị vua Ménélas[4] đâm trọng thương.

Euphorbe bảo rằng mình xưa kia là Aethalidès[5], rằng nhờ Hermès mà ông có khả năng luân hồi, và ông kể chuyện cuộc thiên di của linh hồn ông đã diễn ra như thế nào, linh hồn ông đã tạm trú trong những con vật và những loài cây nào, đã trải qua những thử thách nào ở địa ngục và những cực hình nào mà các linh hồn khác phải chịu đựng nơi đó. Sau khi Euphorbe chết đi, linh hồn ông sẽ nhập thể vào Hermotime[6], ông này đã đi tìm các thầy tư tế Branchides[7] chuyên lo phụng sự nơi đền thờ Apollon. Rồi khi Hermotime chết đi, lại đầu thai thành Pyrrhos, thủy thủ ở Delos, ông này kể lại toàn bộ câu chuyện từ đầu đến cuối, bằng cách nào từ đầu ông là Aethalidès, rồi Euphorbes, rồi Hermotime, rồi Pyrrhos – Khi Pyrrhos chết, ông lại đầu thai thành Pythagore và nhớ lại toàn bộ những gì ta vừa kể".

LES PRÉSOCRATIQUES, *trang 58.*

(1) Nhà sưu tập cổ văn của đầu thế kỷ thứ ba CN.

(2) Môn đồ của Platon và Aristote.

(3) Hermès thiên sứ, là con của thần Zeus, người dẫn dắt các linh hồn sau khi chết.

(4) Trong quyển *Iliade* của Homère.

(5) Con của Hermès, cung thủ, truyền lệnh sứ của đạo quân Argonautes.

(6) Một người ở Clazomène, được coi là tiền thân của Anaxagore.

(7) Ở Carie, dòng tư tế phụng vụ thần Apollon.

► Triết học cương yếu (Catéchisme philosophique)

Những môn đồ tân tòng của trường phái Pythagore được giảng dạy những công thức để học thuộc lòng. Kí tính là khả năng trí tuệ được trường phái này đặc biệt tôn vinh: mỗi môn đồ phải đứng lên nhắc lại những gì xảy ra trong ngày hôm trước. Chính tôn sư chẳng từng hồi tưởng tất cả các tiền kiếp của ông đấy sao?

JAMBLIQUE (triết gia theo Tân thuyết Platon, thế kỷ thứ ba, tư)

Triết học dành cho những môn đồ tân tòng phái Pythagore gồm một giáo trình truyền khẩu, không hề bận tâm đến việc chứng minh hay lý luận để biện minh cho những lời dạy được đề ra, mà coi đó là những lời phán truyền thiêng liêng cần được cung kính, giữ gìn và tuân thủ **(a)**. Các môn đồ nghĩ rằng những ai trong họ thuộc và nhớ

được thật nhiều những lời dạy này, là hội tụ được những điều kiện thiết yếu nhất để đạt đến minh trí . . .

Đây là một vài châm ngôn về yếu tính:

Những hòn đảo của những Người Hạnh Phúc là gì ***(b)****?*

Mặt trời và Mặt trăng.

Sấm ngôn thành Delphe là gì? Đó là bộ tứ ***(c)****, là hòa điệu trong đó các mỹ nhân ngư vui sống.*

Còn đây là vài thí dụ về những châm ngôn bàn về tuyệt đối:

Điều gì là công chính nhất? Hoàn tất những hi lễ.

Điều gì là khôn ngoan nhất? Con số, và sau đó là người đã đặt tên cho vạn hữu ***(d)***

Hoạt động khôn ngoan nhất của con người? Y học.

Cái gì đẹp nhất? Hòa điệu.

Cái gì mạnh nhất? Lý trí.

Cái gì tốt nhất? Hạnh phúc.

Câu phát biểu nào trung thực nhất? Đó là câu nói rằng con người là độc ác.

Đó là nguyên do đã khiến Pythagore ca ngợi nhà thơ Hippodamas de Salamine, người đã viết những câu thơ sau:

Quí ngài từ đâu đến, hỡi chư thần? Do đâu quí ngài đầy lòng tốt?

Các người từ đâu đến, hỡi con người? Và do đâu mà các người đầy tật xấu?

Chính theo cách đó mà những câu châm ngôn bàn về tuyệt đối. Chúng ta đã tìm thấy ở đó cùng sự minh trí mà người ta qui cho Bảy Hiền giả, những vị này chắc chắn cũng chỉ tìm thấy không chỉ yếu tính của điều thiện, mà còn là cái tuyệt đối, hoặc không chỉ điều khó mà còn là điều cực khó, nghĩa là biết mình, và không chỉ điều dễ mà còn là điều cực dễ, nghĩa là làm theo tập quán – Cùng một minh trí tương tự đó là khuôn mẫu cho những châm ngôn như thế, điều này là rất có thể, bởi vì Bảy Hiền giả đó sống trước Pythagore rất xa.

JAMBLIQUE, ***Cuộc đời Pythagore***

---

a) Các nhà toán học sẽ được học những cách chứng minh. Thời kỳ mặc khải đi trước khoa học.

(b) Miền an cư theo truyền thuyết, lúc thì được cho là ở giữa biển, lúc thì được cho là một ốc đảo xanh tươi giữa sa mạc.

(c) Đối với một số người, bộ tứ (Tétractys) là vật bảo đảm được những người theo trường phái Pythagore ưu ái khi họ minh thệ, bởi vì nó tạo ra số 10 là con số hoàn hảo nhất đối với họ. Thực vậy, 10 là tổng số của bộ tứ đầu tiên 1+2+3+4.

(d) "Người đặt tên cho vạn hữu". Trong ngôn ngữ mã hóa của trường phái, câu này được dùng để tôn xưng vị tổ sư khai môn, tức Pythagore.

► Trình bày tổng lược hệ thống

Bài trình bày hệ thống sau đây, do Alexandre Polyhistor, diễn tả – dầu có thêm những ảnh hưởng về sau – tình trạng ban đầu của triết học Pythagore.

Khởi thủy là Nhất thể hay đơn tử (la monade) sinh ra song tử (la dyade), tức làvật chất hay cơ hữu thể (le substrat) và từ chúng sinh ra các con số (les nombres) rồi các đại lượng (les grandeurs). Toán học còn sản sinh ra vật lý học, và ta thấy trải qua những giai đoạn của một hệ thống triết học tự nhiên kỳ diệu mà điểm đến là triết học đạo đức và chính trị mà từ đó nội quy sống của trường phái được gợi hứng.

DIOGÈNE LAËRCE (Nhà sưu tập cổ văn ở hậu bán thế kỷ thứ hai, đầu thế kỷ thứ ba sau công nguyên).

Nguyên lý và những nguyên lý[1]. Trong cuốn *Sự kế tục của các triết gia*, Alexandre Polyhistor[2] khẳng định đã thực hiện một khám phá khác trong *Hồi ký Pythagore:* đơn tử là nguyên lý[3] của vạn hữu; đơn tử sinh ra song tử bất định (la dyade indéfinie); song tử

---

[1] Các tiểu tựa (sous-titres) do chúng tôi thêm vào.

[2] Alexandre Polyhistor, sử gia sống vào tiền bán thế kỷ thứ nhất trước C.N.

[3] Một nguyên lý duy nhất: đơn tử hay nhất thể.

[4] Vật chất và sự lưu xuất (émanation) của nguyên lý Nhất thể

bất định hiện hữu như là cơ hữu chất cho đơn tử, là nguyên nhân; đơn tử và song tử bất định sinh ra những con số[5], rồi những con số sinh ra những điểm[6], đến lượt điểm sinh ra đường thẳng[7]. Những đường thẳng lại sinh ra các mặt phẳng, mặt phẳng sinh ra các mặt ba chiều (những hữu thể vật lý), chúng tạo ra những khả xúc mà các thành phần chính xác là bốn: lửa, nước, đất, khí[8], chúng thay đổi và hoán chuyển hoàn toàn từ cái này sang cái kia.

Thiên văn học. Chính bốn thành phần sinh ra một thế giới linh hoạt, thông minh và hình cầu với Trái Đất ở trung tâm, Trái Đất cũng hình cầu và có người ở khắp bề mặt. Còn có những sinh vật ở đối điểm (antipodes)[9], cái gì đối với chúng ta là thấp thì đối với họ là cao. Ánh sáng và bóng tối cùng chia đều vũ trụ, nóng và lạnh, khô và ẩm cũng làm như thế. Khi nóng thắng thế, đó là mùa hè, khi khô thắng thế, đó là mùa xuân, khi lạnh thắng thế, đó là mùa đông; khi ẩm thắng thế đó là mùa thu. Khi tất cả quân bình thì chúng ta biết đến những thời khắc đẹp nhất trong năm, thời gian lành mạnh nhất là vào đầu mùa xuân và ít lành mạnh nhất đó là cuối mùa thu. Và giống như rạng đông thấy ngày mở ra, hoàng hôn thấy ngày tàn tạ: chính điều đó làm cho buổi chiều tối không được trong sạch. Nếu tầng khí quyển ether[10] bao quanh quả đất là tù đọng và không trong sạch và tất cả những gì trong đó đều chịu thân phận tử vong, thì khí ether nơi những tầng cao lại luôn luôn chuyển động, trong lành và tất cả những gì ở nơi đó đều bất tử và thiêng liêng. Mặt Trời, Mặt Trăng và tất cả những vì tinh tú khác đều là các vị thần, bởi vì cái nóng giữ ưu thế ở những nơi đó và cái nóng là cỗi nguồn sự sống. Mặt Trăng nhận ánh sáng từ Mặt Trời[11]. Con người cũng có họ hàng với thần linh trong mức độ mà con người tham thông vào cái nóng.

Thượng đế và Định mệnh. Thượng đế ban bố sự Quan phòng (Providence) cho chúng ta. Định mệnh là cội nguồn tính phối trí của vạn hữu, cho toàn bộ cũng như cho từng thành phần. Tia ánh sáng của Mặt Trời xuyên thấu qua tầng khí ether dầu nó lạnh hay đặc (họ gọi không khí là ether lạnh và biển và những gì ẩm ướt là éther đặc). Tia ánh sáng xuyên thấu đến cả những tầng sâu nhất và, vì lý do đó, đem lại sự sống cho vạn vật. Bởi vì những gì tham thông vào cái nóng thì có sự sống: đó là điều khiến cho cây cối cũng sống động. Nhưng đừng tưởng rằng tất cả đều có linh hồn. Thực ra hồn thảo mộc là một phần nhỏ được tách ra vừa từ ether nóng vừa từ ether lạnh; nó khác với đời sống động vật bởi vì nơi nó có sự pha trộn cả ether lạnh. Hơn nữa, linh hồn thì bất tử bởi vì cái gốc từ đó nó là thành phần, thì bất tử.

Sự sinh sản những động vật. Còn về những sinh vật, chúng sinh sản ra nhau bằng phương tiện thụ tinh, bởi vì hiện tượng ngẫu sinh (la génération spontanée) từ đất không có thực[12]. Tinh dịch có hơi ẩm và nóng. Từ khi đi vào trong tử cung, thì từ đó thoát ra huyết thanh và chất dịch tạo thành xương, thịt, gân, lông và toàn thể thân xác và từ hơi ẩm tạo ra hồn và các giác quan. Sự đông đặc ban đầu được tạo thành và tượng hình vào khoảng bốn mươi ngày, bào thai được cấu thành hoàn chỉnh vào khoảng bảy, chín hoặc mười tháng, tùy theo những tương quan hòa điệu[13], lúc đó được cho ra đời. Nó mang trong mình tất cả những tương quan sự sống, tạo thành một dãy liên tục, được điều lý bởi những tương quan hòa điệu và lần lượt tự biểu hiện vào những thời điểm thích hợp được quy định sẵn.

---

[5] Những con số đứng vào hàng thứ ba.

[6] Người ta đi từ số học đến hình học.

[7] Bản văn không nói sự sinh thành này diễn ra như thế nào.

[8] Như vậy người ta có thể kết hợp lý thuyết của Empédocle về bốn nguyên tố vào thuyết Pythagore.

[9] Antipodes : Những vật sống ở điểm hoàn toàn đối nghịch.

[10] Có 2 tầng khí éther, tầng gần là cận thanh khí, và tầng rất xa là thượng thanh khí.

[11] Chủ đề cổ điển, từ các triết gia trước Socrate đến Aristote.

[12] Sự phủ nhận này đánh mạnh vào nếp suy nghĩ quen thuộc của thời đại.

[13] Một sự quan tâm rất tiêu biểu của phái Pythagore.

Các giác quan. Về phần các giác quan nói chung và đặc biệt là thị giác, đó là một thứ hơi đặc thù, rất nóng, đã tạo nên chúng; đó là cái – theo họ – cho phép nhìn thấy xuyên qua không khí và nước: thực vậy cái nóng tạo thành rào cản kháng lại cái lạnh bởi vì – điều này là chắc chắn – nếu hơi ẩm chứa trong mắt mà lạnh thì nó sẽ tan ra trong không khí mà nó giống. Vậy mà đây chẳng phải là trường hợp. Ở một số đoạn, ông ấy[14] gọi đôi mắt là những cánh cửa của Mặt Trời. Ông ấy cũng chủ xướng những lý thuyết tương tự liên quan đến thính giác và các giác quan khác.

Ba phần của linh hồn. Tâm hồn con người được chia thành ba phần: trí tuệ, ý thức và các mối cảm thụ[15]. Trí tuệ và các cảm thụ cũng có mặt nơi mọi sinh vật, nhưng ý thức chỉ có nơi con người. Nguyên lý của tâm hồn trải từ trái tim đến óc não; các mối cảm thụ có trú xứ nơi trái tim; trong khi trí tuệ và ý thức thường trú trong bộ óc. Còn về các giác quan, đó là những giọt đến từ óc não. Chỉ có phần ý thức là bất tử, trong khi phần còn lại phải tử vong. Tâm hồn dùng máu để tự nuôi dưỡng (l' âme se nourrit du sang) và những lời nói là hơi thở của tâm hồn. Các tĩnh mạch, động mạch và các sợi gân là những mối dây liên lạc của tâm hồn. Thêm vào đó là, khi tâm hồn kiên định, không xao động thì lời nói và hành vi trở nên những mối dây liên lạc đối với tâm hồn.

Cùng đích luận/Mạt thế luận (Eschatalogie). Một khi bị đuổi ra khỏi cõi trần, tâm hồn lang thang trong không khí, với ngoại hình biểu kiến của thân xác. Chính Hermes[17] là kẻ tiếp dẫn linh hồn khi rời khỏi xác, dắt linh hồn ra khỏi dương thế để về cõi âm. Những linh hồn thuần khiết được đưa lên miền cao nhất, còn những linh hồn tội lỗi bị các nữ thần phẫn nộ Erinnyes dùng xiềng trói chặt.

Các hữu thể linh thiêng. Vả chăng không khí đầy những linh hồn: đó là những anh hùng và những ma quỷ; chính họ gởi đến cho con người những giấc mộng và những điềm triệu về bệnh tật cũng như về sức khoẻ liên quan đến không chỉ con người mà cả đến những đàn gia súc; những cuộc thanh tẩy và những nghi lễ được gửi đến các hữu thể linh thiêng này nhằm khu trừ thiên tai dịch bệnh, cũng như việc bói toán dưới mọi hình thức, những lễ cầu đảo và mọi thứ lễ lạc khác.

Đức hạnh. Ông nói rằng điều đáng kể nhất trong đời sống con người là khiêu động tâm hồn hướng về nẻo thiện, xa lánh đường ác. Sung sướng thay là những con người được phú thác cho một tâm hồn trung dũng; nếu không họ sẽ không bao giờ được yên ổn và không bao giờ giữ được nguyên tắc nhất quán trong hành động.

Pháp luật. Hơn nữa, pháp luật bảo đảm những lời thề: chính vì thế mà Zeus được gọi là vị thần của những lời thề[19]. Điều ưu việt là hòa điệu, cũng như sức khoẻ, điều thiện nói chung và Thượng đế; điều đó giải thích rằng đối với ông, hòa điệu phổ quát chủ trì việc tạo nên thế giới.

Tình bạn và lòng kính tín. Tình bạn là sự bình đẳng hòa hợp hoàn toàn – không nên tôn kính các vị thần và các anh hùng ngang nhau: đối với chư thần lúc nào ta cũng phải giữ sự im lặng, tín cẩn, dọn mình sạch sẽ và mặc y phục màu trắng; nhưng đối với các anh hùng, ta chỉ tỏ bày kính ý như thế từ sau buổi trưa.

Sự thanh tẩy[20]. Bao gồm những nghi lễ chuộc tội, lễ khai quang tẩy uế, lễ rẩy nước và phải tránh xa việc ma chay tang lễ, việc sinh đẻ và những gì xú uế; nó cũng đòi hỏi người ta kiêng sờ vào hay ăn thịt động vật chết, không ăn cá hồng, quả lật, trứng và những động vật noãn sinh, tàm đậu và tất cả những thứ khác mà những ai cử hành lễ trong thánh đường đều phải kiêng cữ.

DIOGÈNE LAËRCE, *Cuộc đời các triết gia*

---

[14] Pythagore – Đôi mắt bao hàm lửa và một tia sáng phát ra từ một con mắt còn sống.

[15] Ba phần của linh hồn, sẽ còn thấy nơi Platon.

[16] Sự bất tử chỉ là một phần và dành cho trí tuệ.

[17] Pythagore chẳng từng coi Hermès là viễn tổ của ông đấy sao?

[18] Còn gọi là Furies, những nữ thần ở địa ngục.

[19] Lời thề đưa ra trước bộ tứ (tétractys).

[20] Một tác phẩm của Empédocle sẽ mang tựa là: *Những lễ thanh tẩy*.

Philolaos

► Những nguyên lý và những con số

Philolaos thuộc về thế hệ thứ nhì của trường phái Pythagore; ông hoàn thiện quan niệm về con số, đặc trưng của trường phái này. Những nguyên lý của các con số là nền tảng của mọi thực tại.

Aristote

Vào thời đại của Leucippe và Démocrite[1] và cả trước họ nữa, những triết gia của trường phái Pythagore là những người đầu tiên quan tâm đến toán học và làm cho chúng tiến bộ. Bởi vì từng được rèn luyện trong khoa học này, họ tin rằng những nguyên lý của nó[2] là những nguyên lý của vạn hữu; và bởi vì từ bản chất, những con số là những nguyên lý đầu tiên của các nguyên lý toán học, nên chính trong các con số mà họ nghĩ có thể thấy nhiều điều tương tự với những hữu thể vĩnh cửu cũng như đối với những vật thụ tạo, thuận theo quá trình sinh thành, hơn là trong lửa, đất và nước (chính như thế mà một đặc tính nào đó của các con số biểu thị cho công lý, đặc tính khác biểu thị cho tâm hồn và trí tuệ, đặc tính khác cho thời điểm thuận lợi và như thế cho hầu như tất cả những gì tương đồng với chúng); bởi vì ngoài ra họ thấy rằng những đặc tính và những tương quan âm nhạc có thể diễn tả bằng những con số và cuối cùng bởi vì, tất cả mọi vật khác, rõ ràng là, giống với những con số, chúng là những cái đầu tiên trong tất cả những gì mà thiên nhiên bao hàm, họ tạo ra giả thuyết rằng những thành phần của các con số là những thành phần của vạn hữu và rằng cả bầu trời là hòa điệu và con số. Tất cả những tương hợp mà họ có thể nêu ra trong các con số và âm nhạc với những hiện tượng và những phần của bầu trời cũng như với sự bài trí phổ quát, họ tập hợp chúng để lồng vào trong hệ thống của họ

Aristote, *Siêu hình học*

[1] Những nhà nguyên tử luận (atomistes). Leucippe từng là môn đồ của Philolaos.

[2] Cái giới hạn (le limitant) và cái vô hạn (l'illimité).

► Từ những nguyên lý đến hòa điệu

Stobée (Tức Jean de Stobi, ở Macédoine, nhà sưu tập cổ văn, thế kỷ thứ năm).

Nói về thiên nhiên và hòa điệu, vấn đề là thế này: bản thể của vạn hữu, vốn là vĩnh cửu, và chính thiên nhiên đòi hỏi một tri thức thiêng liêng chứ không phải của người phàm, vả chăng không một vật đang tồn tại nào có thể được nhận thức nếu không có một hữu thể cơ bản của mọi vật mà thế giới được tạo nên, đó là những cái giới hạn và những cái vô hạn. Nhưng bởi vì những nguyên lý nào tồn tại với tư cách là bất tương đồng và bất đồng chất nên việc một thế giới được tạo ra từ chúng sẽ là bất khả, nếu không thêm vào đó một hòa điệu, dầu nó được sinh ra theo cách nào. Những cái tương đồng và tương cận không đòi hỏi một hòa điệu nào nhưng những cái bất tương đồng và bất tương cận và không được bài trí một cách bình đẳng thì tất yếu phải được nối kết nhau bởi một hòa điệu khiến cho chúng có thể đứng vững trong thế giới.

Stobée, *Trích tuyển cổ văn*

Archytas

► Hòa điệu và công lý

Archytas, sau Philolaos, rút ra những hệ luận chính trị từ khái niệm hòa điệu (harmonie): về điều này, ông chính là kiểu mẫu cho Platon.

Stobée

Sự lục đục chấm dứt và sự hòa thuận tăng lên từ ngày người ta phát minh ra cách tính. Nhờ đó, thực vậy, thay vì đầu óc ganh đua kèn cựa, thì sự bình đẳng ngự trị; cũng chính cách tính giúp chúng ta thoả hiệp với những ai mà ta có việc để liên hệ. Như thế nó cho phép người nghèo nhận được từ những người có phương tiện, và thúc đẩy người giàu bố thí cho những kẻ khốn khó, bởi vì qua đó cả hai tin rằng họ sẽ được hưởng những sở hữu đồng đều[1]. Đằng khác, nó tạo thành một điều lệ (canon)[2] và một cái thắng (frein) đối với

những kẻ bất lương: những ai biết sử dụng cách tính này cảm thấy e ngại nếu làm điều sai quấy bởi vì nó thuyết phục họ rằng họ không thể giấu giếm khi họ vi phạm pháp luật; những ai không biết vận dụng cách tính, thì bị ngăn chận không cho làm điều xằng bậy bởi vì nó chứng tỏ cho họ thấy rằng điều ác nằm trong dự tính của họ[3].

Stobée, *Florilège*

(1) Công lý phân phối (justice distributive) đặt cơ sở trên phép tính.

(2) Không chỉ là một quy tắc (règle) mà còn là một chuẩn mực, một mô phạm (norme).

(3) Đó là vấn đề lớn về tội lỗi không bị trừng phạt mà phép tính giúp giải quyết.

► Vũ trụ

Aétius (Nhà sưu tập cổ văn, thế kỷ thứ nhất trước Công nguyên).

Chính Pythagore là người đầu tiên đã đưa ra từ Cosmos[1] để chỉ vỏ bọc[2] của vũ trụ, vì lý do tính tổ chức có thể thấy nơi đó.

Aétius, *Những vũ trụ quan*

(1) Cosmos trong tiếng Hy Lạp nguyên nghĩa là vẻ đẹp, trật tự (chúng ta thấy trong tiếng Anh, tiếng Pháp, người ta dùng các từ Cosmetics, Cosmétiques để chỉ các loại mỹ phẩm) – Pythagore dùng từ này để chỉ sự hòa điệu – cũng là vẻ đẹp – của thế giới. Sau ông, Démocrite sẽ nói đến macrocosme (đại vũ trụ) để chỉ thế giới và microcosme (tiểu vũ trụ) để chỉ con người, nhưng ý tưởng này đã hiện diện nơi trường phái Pythagore.

(2) Vỏ bọc (enveloppe) để chỉ khối hình cầu gồm những vì sao cố định.

Aristote

Phần lớn những ai nghĩ rằng toàn bộ bầu trời là hữu hạn đều định vị Quả Đất ở trung tâm (của khối cầu) – nhưng những người Ý theo trường phái Pythagore nghĩ ngược lại. Theo họ, trung tâm do lửa chiếm ngự[1], trong khi Trái Đất là một tinh tú như bao vì tinh tú khác, tự chuyển động chung quanh trung tâm theo một quỹ đạo hình tròn và do đó tạo ra đêm và ngày. Hơn nữa, họ còn tưởng tượng ra một Trái Đất khác, với hướng ngược lại Trái Đất của chúng ta mà họ gọi là đối-Địa cầu (anti-Terre); và thay vì tìm cách thích nghi những lập luận và cách giải thích của họ với các hiện tượng, họ lại mưu toan ép uổng các hiện tượng phải lọt vào khuôn của những lập luận và quan điểm của họ. Nhiều nhà thông thái khác có thể đồng ý với họ để từ chối vị trí trung tâm của Trái Đất. Tuy nhiên niềm tin này không căn cứ vào các hiện tượng mà chỉ dựa vào những lý thuyết. Thực tế nếu tin họ thì vùng cao quý nhất phải thuộc về nguyên tố cao quý nhất, vậy mà lửa lại cao quý hơn đất, giới hạn thì cao quý hơn trung gian, và trong khi đó cực cũng như trung tâm đều là những giới hạn. Đến nỗi rằng, khởi đi từ những tiên đề thuần lý thuyết này, họ kết luận rằng không phải Trái Đất giữ vị trí trung tâm của khối cầu, mà chính ra là lửa[2].

... Đằng khác, vì tin rằng điểm chính của vũ trụ (tức trung tâm) phải được bảo vệ kỹ hơn tất cả, những triết gia theo Pythagore gọi lửa, nguyên tố chiếm giữ vùng trung tâm đó, là pháo đài của thần Zeus. Họ làm như cái từ trung tâm chỉ có một ý nghĩa duy nhất và họ coi trung tâm của một hình kỉ hà cũng là trung tâm của sự vật và tự nhiên. Tuy nhiên, cũng giống như nơi các động vật, cái trung tâm tự nhiên[3] không là một với cái trung tâm kỷ hà, thì ta càng phải giả thiết rằng đó cũng là trường hợp đối với toàn bộ bầu trời.

Aristote

Khảo luận về bầu trời.

(1) Hệ thống mạng gọi là hoả tâm hệ (pyrocentrique).

(2) Kiểu phê bình này cũng không khiến cho thuyết địa tâm (géocentrisme) trở nên có lý hơn.

(3) Đó là trái tim (theo Aristote).

► Thân xác là nấm mồ của linh hồn

Khi phát biểu sôma sêma, *triết gia Hy Lạp này hình như muốn chơi chữ vì* sôma: *thân xác và* sêma: *nấm mộ, cũng giống như Platon sẽ làm trong đối thoại* Cratyle. *Còn gợi hình hơn, đó là sự liên kết hình ảnh này với cái xô bị chọc thủng.*

CLÉMENT D'ALEXANDRIE (Triết gia cải đạo theo Cơ Đốc giáo vào đầu thế kỷ thứ ba).

Câu chuyện của Philolaos đáng được giữ lại. Triết gia theo trường phái Pythagore ấy nói thế này: các nhà thần học và bốc sư thời viễn cổ cũng xác chứng rằng chính là để trừng phạt một số tội lỗi mà tâm hồn đã bị buộc vào thân xác và bị chôn vùi trong đó như trong một nấm mồ[1].

[1] Dù linh hồn có bị cầm tù trong cái xác nấm mồ cũng không vì thế mà mất đi sự bất tử.

PLATON

Về phần tôi[1], ngày nọ tôi có nghe một hiền nhân bảo rằng trong thực tế chúng ta đã chết, rằng thân xác chúng ta là một nấm mồ và cái phần của linh hồn gồm những thụ cảm thì sẵn sàng để bị dẫn đi. Một người bịa chuyện duyên dáng, có lẽ là một người Sicilie[2] hay một người Ý[3], bằng cách chơi chữ[4] đã gọi phần linh hồn nơi chứa những thụ cảm, là cái thùng không đáy. Mọi việc diễn ra cứ như thể người ta cố đổ đầy nước vào một cái thùng thủng đáy bằng một cái xô cũng thủng đáy: theo lời vị ấy thì cái xô thủng đáy là linh hồn; ít ra đó cũng là điều mà người đối thoại bảo với tôi như thế.

PLATON, *Gorgias*

[1] Tôi, đây là Socrate đang nói với biện giả Callliclès.

[2] Empédocle

[3] Philolaos

[4] Đoạn văn này trong nguyên tác tiếng Hy Lạp chứa đầy những trò chơi chữ không thể dịch ra tiếng Pháp (hay là thứ tiếng nào khác. Đây là lời của Jean Paul Dumont, người dịch các triết văn cổ từ tiếng Hy Lạp sang tiếng Pháp).

► Tình bạn

Một tình bạn rất trọng hậu hợp nhất mọi thành viên trong tông phái Pythagore. Tình bạn này noi gương tình cảm ràng buộc con người với thần linh. Tình bạn, tiếng Hy Lạp là philia, cũng là ngữ căn của từ philosophie.

JAMBLIQUE (Triết gia theo Tân thuyết Platon, thế kỷ thứ tư).

Người ta cũng nói rằng những môn đồ phái Pythagore, ngay dầu không biết nhau, dầu chưa bao giờ thấy mặt nhau, vẫn lo chu toàn những nghĩa vụ của tình bạn, ngay khi họ nhận ra dấu hiệu đồng môn.

Người ta kể rằng một môn đồ Pythagore sau một cuộc trường hành đơn độc, đã phải nằm bẹp dí trên giường một quán trọ do kiệt sức và bị bệnh nặng, trong một thời gian rất lâu đến nỗi cuối cùng anh ta phải cạn túi. Trong khi đó, do vì lòng trắc ẩn, mà người chủ quán trọ vẫn chu cấp cho anh ta mọi thứ, kể cả tiền bạc để tìm thầy chạy thuốc. Nhưng vì cơn bệnh ngặt nghèo, anh ta biết mình không thoát khỏi lưỡi hái tử thần. Trước khi mất, anh ta vẽ lên tấm bảng nhỏ một dấu hiệu để nhận nhau của phái Pythagore[1] và dặn người chủ quán trọ, nếu anh ta có mệnh hệ nào, thì hãy đem treo tấm bảng nhỏ kia ngoài quán và để ý quan sát xem trong số những khách vãng lai, có ai nhận ra biểu tượng kia không. Bởi vì, theo lời anh ta, người nào nhận ra dấu hiệu trên sẽ hoàn lại cho chủ quán mọi khoản tiền mà ông đã chi ra cho anh ta và sẽ tạ ơn ông, nhân danh anh ta. Người khách lạ chết đi, ông chủ quán lo tang ma cho anh ta tử tế và chôn cất đàng hoàng, tuy nhiên ông ta không nuôi ảo mộng rằng mình sẽ lại được những khoản tiền đã chi cho người bạc phước và sẽ được một ai đó nhận ra dấu hiệu ghi trên tấm bảng nhỏ, và sẽ đền ơn mình. Mặc dầu thế, ông cứ thử xem, vì người khách trọ đã nhấn mạnh với ông nhiều lần, và ông ta không ngừng nhìn chừng tấm bảng.

Thời gian cứ mãi trôi qua, cho đến ngày mà một môn đồ Pythagore tình cờ đi ngang qua quán ông, dừng chân lại để hội kiến tác giả của biểu tượng kia. Người viễn khách đó yêu cầu cho biết rõ mọi chuyện đã xảy ra và hậu tạ người chủ quán tốt bụng hào hiệp nọ một số tiền còn lớn hơn số tiền ông ta đã chi ra cho người kia rất nhiều.

JAMBLIQUE, *Cuộc đời Pythagore*

[1] Dấu hiệu đó là ngôi sao năm cánh riêng của tông phái Pythagore, cùng với chữ sức khoẻ, có lẽ là lời chào giữa đồng đạo của phái Pythagore (theo lời chú giải của Jean Paul Dumont trong tác phẩm *Les Présocratiques*)

EMPÉDOCLE

(Khoảng 490 – 435 trước CN)

Trẻ hơn Parménide và Héraclite, Empédocle d' Agrigente (ở Sicile) là người đương thời với Zénon d' Élée, với Leucippe và Anaxagore. Chính ông là người mà Platon chỉ danh bằng thành ngữ: "Những nàng thơ trên đảo Sicilie". Ông được coi như một phương sĩ (le mage) thực sự, người chữa bệnh cho cả "linh hồn lẫn thân xác". Là phát ngôn nhân (le porte – parole) của những nhà dân chủ nơi thành phố quê hương, ông tranh đấu chống lại sự độc tài trước khi bị đày.

Triết lý của Empédocle được trình bày thành hai bài thơ giáo huấn dài, một là Trường thi về thiên nhiên *(De la Nature)* và hai là Trường thi Thanh tẩy thân tâm *(Les Purifications)* bộc lộ ảnh hưởng của Pythagore.

► Bốn nguyên tố và hai nguyên lý

Empédocle được biết đến như là người đã nêu ra bốn nguyên tố từ đó vạn hữu được tạo thành. Nhưng ông còn cho hai nguyên lý can thiệp vào, đó là Tình bạn và Lòng thù hận, mà ông gán cho chức năng liên kết các nguyên tố để tạo ra những cá thể và ngược lại, giải kết để hủy diệt và dung hóa chúng trở lại thành các nguyên tố. Như vậy, ta nên nói là bốn hay sáu nguyên lý hay là bốn nguyên tố và hai nguyên lý?

SIMPLICIUS (Nhà bình luận theo Tân thuyết Platon, khoảng cuối thế kỷ thứ sáu).

Empédocle qui về con số bốn những nguyên tố vật thể: lửa, nước, khí, đất. Những nguyên tố này tồn tại vĩnh cửu nhưng luôn biến thiên về lượng tính nghĩa là thành nhiều hay ít hơn, tùy theo quá trình liên kết hay giải kết, thêm vào đó là những nguyên lý chính danh, nhờ chúng mà bốn nguyên tố được vận động: tình bạn và lòng thù hận. Thật vậy, các nguyên tố không ngừng vận động tương tác, lúc thì liên kết nhau do tác động của Tình bạn, lúc thì giải kết, xa rời nhau do tác động của Lòng hận thù. Như vậy là ông chấp nhận sáu nguyên lý. Và thực tế là, ông gán một sức mạnh tác thành (une puissance efficiente) cho Tình bạn và Lòng thù hận.

Lúc thì bằng Tình yêu chúng cùng tạo ra
Một kiểu bài trí duy nhất, hài hòa
Lúc thì từng mỗi cá thể trong chúng
Tách xa nhau vì hiềm ố hận thù

Ở chỗ khác, ông gán cho chúng tình trạng là nguyên tố có thể so sánh với bốn nguyên tố kia, khi ông viết:

Và lúc thì, lại một lần nữa
Nhất thể tự phân chia, sinh ra Phức thể
Và lửa, và nước, và đất, và khí cao và vô hạn
Bên ngoài chúng, Lòng thù hận hắc ám
Vung ra khắp bốn phương áp lực đồng đều
Còn Tình yêu, ngang tài cân sức
Cũng phát huy nội lực tối đa...

SIMPLICIUS,
Bình luận về* Vật lý học *của Aristote

► Sinh thành tuần hoàn (Un Devenir Cyclique)

SIMPLICIUS

Những người khác nói rằng cùng một thế giới cứ luân phiên thành rồi hoại, lại tái sinh rồi lại tự hủy cứ như thế mãi, liên tục miên

viễn như Empédocle nói. Ông nghĩ rằng Lòng thù hận và Tình bạn thay phiên nhau ngự trị, rằng tình bạn kết hợp vạn hữu thành Nhất thể, hủy diệt thế giới của Lòng thù hận và từ đó tạo ra Sphairos, trong khi Lòng thù hận lại tách rời các nguyên tố và tạo ra thế giới như chúng ta đang biết.

Simplicius,

Bình luận về quyển* Khảo luận Bầu trời *của Aristote

► Một tính nhân quả theo kiểu cơ giới

Như vậy, nơi Empédocle, Tình bạn và Lòng thù hận là hai hình thức của tính nhân quả tác thành hay vận động (la causalité efficiente ou motrice) nhưng chính vì tính nhân quả này có tính tác thành chặt chẽ nên nó không thể là nguyên nhân cuối cùng. Vì thế nên Aristote, được tiếp bước bởi những nhà bình luận ông, dùng từ ngẫu nhiên (hasard) để chỉ nó.

ARISTOTE

Người ta còn có thể tự hỏi là có khả năng hay không, việc một vài yếu tố bị lay động bởi những chuyển động vô trật tự, có thể hỗn hợp với nhau để tạo ra những cá thể tương tự như những cái được thiên nhiên bài trí, chẳng hạn như bộ xương và các cơ bắp, bởi vì, theo Empédocle, đó là cái gì sinh ra dưới ảnh hưởng của Tình yêu...

Aristote, ***Khảo luận về bầu trời***

TRƯỜNG PHÁI ÉLÉE

Élée là một đô thị ở miền Nam Ý, vùng Lucanie, bên bờ Địa Trung Hải, trường phái này, được thành lập vào đầu thế kỷ thứ sáu trước Công nguyên bởi Xénophane, trong thế kỷ tiếp theo nổi lên ba đại diện xuất sắc: Parménide, Mélissos và Zénon d' Élée.

Trong cuộc tìm kiếm một nguyên lý khả niệm (un principe d' intelligibilité) các triết gia Éléates đặt nguyên lý này nơi Thượng đế Nhất thể của Xénophane Nhất thể và Hữu thể của Parménide và của Mélissos, hoặc trong Nhất-phức thể (L'Un_multiple) của Zénon. Họ luôn luôn đặt đồng nhất tính của hữu thể (L'indentité de l'être) với những gì mà trí tuệ hoặc tư tưởng lĩnh hội. Trong *Ennéades*, Plotin, người khởi xướng Tân thuyết Platon vào thế kỷ thứ ba, lưu ý:

"Xưa kia Parménide cũng tán đồng học thuyết đó, trong ý nghĩa là ông giản qui hữu thể và trí tuệ thành một và từ khước đặt hữu thể vào trong những vật khả giác. Khi nói: *...Vì suy tư và hữu thể là một.*

Ông nói rằng hữu thể thì bất động và dầu ông có thêm suy tư vào đó, nhưng ông lại tước bỏ mọi vận động thể lý". (trích từ *Les Présocratiques* của Jean Paul Dumont).

Như Plotin nêu rõ ở đây – ông này đặt trọng tâm vào việc bình luận Parménide thông qua đối thoại mang tên này của Platon – thì việc đồng hóa hữu thể và trí tuệ bao hàm hai luận đề:

• Hữu thể thì bất động và được miễn trừ khỏi mọi vận động

• Tri thức chân thực được giản qui vào việc lĩnh hội cái khả niệm – là hữu thể, còn những cái khả giác và những vật thể chỉ có thể là đối tượng của dư luận.

Như thế, trong hai con đường mở ra cho tư tưởng, chỉ con đường của hữu thể đưa ta đến chân lý. Con đường của chân lý là con đường của hữu thể, con đường của dư luận dẫn dắt đến vô thể hay hư vô(*) được hiểu theo nghĩa chặt chẽ không phải là không có gì (rien) mà là:

Cái gì, vì luôn sinh thành và chuyển hóa, nên không hiện hữu;

Cái gì, vì không được lĩnh hội bởi trí tuệ, mà bởi dư luận, nên là nguồn gốc của sai lầm.

(*) Hữu thể: l'être; vô thể: le non_être; hư vô: le néant; không có gì: rien; nhất thể: l'Un; phức thể: le multiple.

PARMÉNIDE

(Khoảng 544 – 450 trước công nguyên)

Sinh ra ở Grande Grèce (miền Nam Ý và đảo Sicilie do người Hy Lạp thực dân hóa từ thế kỷ thứ sáu trước Công nguyên). Parménide là đại diện lỗi lạc nhất của trường phái Élée. Những đoạn trong bài triết thi *Về thiên nhiên* của ông đã không ngừng, từ Thượng cổ, gây nên sự ngưỡng mộ sâu sắc của những nhà bình luận: Platon, Aristote, Plotin, Simplicius từ xưa cho đến Heidegger thời nay.

Nhưng ông muốn diễn đạt gì qua bài thơ triết lý này? – Qua ảnh hưởng của Xénophane, ông quan niệm Nhất thể là hữu thể vật chất. Qua lời dạy của Ameinias, một môn đồ của Pythagore, ông viện đến những cặp đối lập (des couples d'opposés) để giải thích các hiện tượng thiên nhiên.

Và nhất là ưu tiên dành cho cái hiện hữu (il est) và trí tuệ lĩnh hội hữu thể như là cái tương đồng (le semblable) của nó (bởi vì cái tương đồng thì được nhận biết bởi cái tương đồng), điều đó có đem lại hậu quả làm giảm giá cái khả giác (le sensible) hay không? Và cả cảm giác và dư luận là những thứ tương đồng với khả giác? Đó là vấn đề mà Parménide để lại cho triết học – và cho hậu thế.

VỀ THIÊN NHIÊN (De la Nature)

► Hữu thể và Vô thể (L'être et le non-être)

Song song với Xénophane người lập ra nền thần học tiêu cực (la théologie négative), Parménide khai môn nền hữu thể luận tích cực (l'ontologie positive). Hữu thể, cái được suy tư, đối lập triệt để với vô thể. Về chuyện này ông tuyên bố: "Cái gì có thể được suy tư và được nói ra thì hiện hữu. Bởi vì hữu thể thực sự hiện hữu, nhưng hư vô thì không hiện hữu".

Nhưng giờ đây chỉ còn mỗi con đường

Khả dĩ tư nghị[1]: con đường hữu thể hiện tồn **(a)**

Trên con đường này có rất nhiều tiêu điểm

Chỉ rõ ràng, thoát khỏi việc sinh ra

Hữu thể cũng không bị hủy hoại[2]

Vì nó hoàn toàn là một khối[3]

Được miễn trừ sự dao động và không có tận cùng.

Và không bao giờ đã là, và không bao giờ sẽ là.[4]

Bởi vì, gồm thâu trọn đồng thời, hữu thể luôn hiện tồn.

Một và một liên tục[5]. Vì làm sao ta có thể

Gán một nguồn gốc nào cho hữu thể hiện tồn[6]?

Bằng cách nào nó tăng trưởng và từ đâu nó tăng trưởng?

Ta cấm ngươi nói – và cũng đừng nghĩ nhé

Rằng hữu thể hiện tồn biết đâu chừng lại đến từ vô thể

Bởi người ta không thể nói hay nghĩ rằng nó không hiện hữu

Sự tất yếu nào đã đẩy nó đến hiện hữu

Hoặc chậm hơn hoặc sớm hơn, nếu chẳng phải là hư vô[7].

Mà nó có như nguyên lý? Do vậy phải nhìn nhận rằng

Hoặc là nó tuyệt đối hiện hữu, hoặc là nó chẳng hiện hữu chút nào[8]

Cũng chẳng bao giờ sức mạnh gán cho diễn từ

Sẽ không thể bảo rằng từ hư vô lại sinh ra

Một hữu thể có khả năng gắn thêm vào

Vả chăng Dikè[9] giữ chặt nó. Phải tuân theo quy luật

Hoặc là hiện tồn hoặc không hiện tồn[10]

Vậy nên nó được thông báo, bởi tính tất yếu

Rằng nó phải bỏ con đường bất khả tư[11]

Mà không ai có thể đặt tên (bởi đó không phải là con đường dẫn đến chân lý)

Và coi con đường kia là con đường đích thực

Chân chính và hiện tồn – và làm sao mà hữu thể

Lại có thể hoại diệt? Và có thể sinh ra **(b)**?

Nếu thực sự nó đã được sinh ra, như vậy là nó không hiện tồn,

Và nó cũng không hiện tồn nếu có một ngày:

Sự sinh thành của nó tắt đi, và sự biến mất của nó

Hiện ra như là không tránh khỏi

Và nó cũng không

Có thể phân chia, thật vậy, bởi vì nó là toàn thể **(c)**

Không hề có, đây hay đó, thêm một cái gì

Có thể đối lại sự kết dính của nó

Hoặc bớt đi một cái gì. Nó chứa đầy hữu thể

Nên nó hoàn toàn liên tục. Thực thế, hữu thể

Ôm siết hữu thể, không rời, không kẽ hở

Vậy mà nó bất động[12]

Dính vào trong những giới hạn của những ràng buộc chặt chẽ;

Nó không có khởi đầu cũng không có tận cùng

Bởi vì sự sinh thành cũng như sự hoại diệt

Đều đã được đẩy xa khỏi nó, và niềm tin

Đích thực cũng đã ném chúng ra xa

Đồng nhất với chính mình, nó an nhiên tự tại

Nó bất động mãi mãi nơi trụ xứ của mình

Bởi tính Tất yếu Kiên cường giữ vững nó

Trong những mối dây buộc chặt nó vào giới hạn

Do đó tại sao sắc chỉ tối cao đã được ban bố

Chiếu rằng hữu thể sẽ không có tận cùng

Nó không thiếu gì cả, thực thế – mà trái lại

Khi không hiện tồn, nó sẽ bị tước mất tất cả[13]

Vậy mà tư duy thì đồng nhất với hữu thể[14]

Với cái mà từ đó một tư tưởng đặc thù hình thành

Người ta sẽ hoài công tìm kiếm tư duy mà không có hữu thể

Nơi đó nó là một hữu thể ở trạng thái được nói ra

Và không bao giờ có cái gì khác hiện tồn và sẽ tồn tại[15]

Ngoại trừ hữu thể, do sắc lệnh tối cao

Trao truyền bởi Định mệnh phải mãi mãi an trụ

Bất động trong toàn khối. Chính vì thế mà sẽ chỉ là

Hữu thể tính danh nghĩa (và thuần túy là lộng ngôn)

Tất cả những gì mà người trần, tưởng rằng là thật,

Dùng một từ để chỉ: cái đó sinh ra rồi chết đi

Hiện hữu rồi không hiện hữu, thay đổi vị trí

Rồi thay đổi bề ngoài tùy theo màu sắc[16]

Nhưng bởi vì cũng có một giới hạn cùng cực[17]

Hữu thể được giới hạn và hoàn tất ở mọi phía

Và căng phồng ra giống một quả bóng, tròn vo

Từ tâm đến điểm đều cân bằng hoàn hảo

Vì không có một biến thiên nào, dù đây hay đó

Hiện hữu nhiều hơn hay ít hơn[18]

Bởi vì chẳng có vô thể nào ngăn cản

Nó [hữu thể] đạt đến cân bằng hoàn hảo từ mọi phía

Cũng không hữu thể tự thân nào nhiều hơn hay ít hơn

Xét vì nó hoàn toàn bất khả xâm phạm

Về mọi hướng nó đồng đẳng với chính mình

Và cũng vậy nó chạm đến mọi giới hạn của mình

Đến đây ta kết thúc diễn từ

Nhằm bảo đảm cho tư tưởng hướng về chân lý

Từ đây hãy tìm hiểu dư luận của người phàm **(d)**

Bằng cách mở tai ra nghe giai điệu du dương

Của diễn từ được tạo ra để mê hoặc anh

Thật thế, theo quy ước, họ đã chỉ định

Cho hai hình thức tên gọi, tuy nhiên trong hai hình thức đó

Có một hình thức không xứng đáng – và chính vì chỗ đấy

Mà họ đã lạc đường. Vì họ đã nhận định

Ngược với các phương diện, và đã gán cho chúng

Những dấu hiệu tạo cơ sở cho sự phân biệt

Trong hai hình thức đó, một là ngọn lửa thuần thanh

Một màu xanh thuần khiết, tinh tế

Đồng nhất với chính nó trong mọi hướng

Nhưng không đồng nhất với hình thức kia

Hình thức kia, từ yếu tính, đối nghịch hẳn lại

Đó là đêm tối không ánh trăng, mịt mùng, đen kịt **(e)**

Này đây, như hiện ra trong toàn thể tính của nó

Hệ thống vũ trụ trong tổng sơ đồ bài trí

Mà ta sẽ miêu tả tỉ mỉ cho ngươi

Để không một người phàm nào

Biết rõ về nó hơn ngươi.

PARMÉNIDE, *Về thiên nhiên*

---

(1) Nghĩa là có thể nghĩ đến được, quan niệm được, bàn luận được

(2) Không sinh, không diệt

(3) Hoàn toàn là một

(4) Tính vĩnh hằng của hữu thể, thoát ra khỏi quá trình vận động sinh thành

(5) Một, tất cả, liên tục

(6) Không chấp nhận nguyên lý...

(7) ...vì nguyên lý đó sẽ là hư vô

(8) Đối kháng triệt để giữa hữu thể và vô thể

(9) Dikè: nữ thần công lý

(10) Tính tất yếu hữu thể học (La Nécssité ontologique)

(11) Con đường thứ nhì, con đường của vô thể

(12) Bất động do tính tất yếu hữu thể hoặc chịu trách nhiệm về những mối ràng buộc

(13) Không có khiếm khuyết do đó mang tính tự túc

(14) Xem lại phần dẫn nhập của chương này

(15) Kiểu lặp lại trong giáo huấn

(16) Ta thấy ở đây sự phân loại tùy theo:

- hữu thể hay chất thể: sinh và diệt
- nơi chốn: chuyển động địa phương
- phẩm chất: sự thay đổi (các màu sắc)
- lượng tính: tăng hoặc giảm

(17) Định đề này không đương nhiên. Mélissos cũng như Anaximandre đều phủ nhận nó

(18) Cái bị phủ nhận, đó là chuyển động theo lượng tính: tăng hoặc giảm.

HỮU THỂ, VÔ THỂ, HỮU THỂ HỌC, KHOA HỌC, DƯ LUẬN

a. Nơi phần tự ngôn của *Về thiên nhiên*, nữ thần đã hứa với kẻ xin khai tâm sẽ mặc khải cho anh ta hai con đường: "con đường thứ nhất là hữu thể có, vô thể không có, đó là con đường chân lý; và con đường thứ hai là hữu thể không có và như thế tất yếu là vô thể có, đó là con đường của dư luận, con đường dẫn đến sai lầm".

b. Lặp lại luận chứng phủ nhận sinh diệt, bằng cách, chỉ ra rằng tính vị tất của chúng ngược lại với tính tất yếu hữu thể học

c. Hữu thể là không thể phân chia và liên tục

d. Tại đây mở ra phần hai của bài thơ, sẽ xét đến không phải nguyên lý (hữu thể) nữa mà là những vô thể tức là những thực tại tự nhiên, đối tượng của dư luận chứ không phải của trí tuệ và bản chất không còn là nhất thể nữa mà là phức thể.

e. Lửa và đêm là những đối thể trong ngôn ngữ của phái Pythagore. Mười một đoạn còn được bảo lưu của phần tiếp theo của bài triết thi này khảo sát về những hiện tượng thiên nhiên, với sự quan tâm đặc biệt dành cho những vấn đề thiên văn học và sinh vật học.

ZÉNON D'ÉLÉE

(Khoảng 490 trước CN)

Khác với tác phẩm bằng thơ của Parménide, tác phẩm của Zénon d' Élée được viết bằng văn xuôi, đôi khi dưới hình thức đối thoại. Ngày nay chỉ còn lại cho chúng ta những đoạn ngắn.

Theo Platon và Simplicius, sau ông, thì tác phẩm của Zénon chỉ gồm một quyển sách. Dựa trên lý thuyết của Parménide về Hữu thể – Nhất thể (L'Être – Un), Zénon cố gắng, bằng một loạt lý luận, phản bác tính hiển nhiên khả giác (l' évidence sensible). Ông kiên quyết chứng minh, qua bốn lập luận nghịch lý, rằng chuyển động không thể nào có thực.

► Phát minh ra biện chứng pháp

Miệng lưỡi biện luận lưu loát là cơ quan minh hoạ tài năng của Zénon d' Élée, chàng tuổi trẻ tuấn tú và tài hoa này, người đương thời của Mélissos, đã trao tài lợi khẩu của mình cho Parménide mà chàng bảo vệ để chống lại những kẻ thù chủ trương thuyết biến dịch.

Nhưng cuối đời mình, ông đã phải phun lưỡi mình vào mặt bạo chúa Néarque, kẻ muốn ông phải khai ra tên những người âm mưu chống lại bạo chúa! Timon, người kế thừa tư tưởng của Pyrrhon, cho rằng Zénon "có khả năng biện luận về mọi đề tài, có thể đồng thời, bênh vực cho cả hai luận chứng thuận và nghịch. Chính theo ý nghĩa này mà Zénon được Aristote coi là "người phát minh khoa biện chứng pháp", và tác giả của bốn mươi luận chứng nghịch lý (paradoxes).

ÉLIAS (Người theo Tân thuyết Platon, thế kỷ thứ sáu)

Một ngày nọ Zénon trình lên cho thầy mình là Parménide, người đưa ra luận đề hữu thể là một theo quan điểm mô thể (L' Être est un du point de vue de laforme), trong khi các hiện thể là đa phức (les existants sont mul-

tiples) theo quan điểm của tính hiển nhiên khả giác[1], một hợp tập gồm bốn mươi luận chứng khẳng quyết rằng hữu thể là một, vì chàng nhận định rằng mình có nghĩa vụ kề vai chiến đấu bên cạnh sư phụ. Rồi một lần khác, để hậu thuẫn luận đề của thầy mình, người nghĩ rằng hữu thể là bất động, chàng lại đưa ra năm luận chứng để khẳng định hữu thể là bất động. Lúc đó vì đuối lý không phi bác được nên Antisthène, một triết gia hoài nghi khinh bạc[3] đứng lên và bỏ đi, vừa nghĩ rằng cách chứng minh bằng sự hiển nhiên khả giác có sức mạnh thuyết phục hơn bất kỳ luận chứng đối lập nào chỉ dựa vào những trò lắt léo quanh co của trí tuệ.

Élias,
Bình luận về các phạm trù của Aristote

(1) Một đàng là hữu thể hình thức (Être formel), một đàng là hiện hữu khả giác (existence sensible), đó là hai quan điểm mà biện chứng pháp đem đối lập với nhau.

(2) Aristote còn ghi lại bốn luận chứng: luận chứng phân đôi, Achille và con rùa, mũi tên bay đứng yên và sân vận động.

(3) Cử chỉ này đôi khi lại được gán cho Diogène, một triết gia hoài nghi khinh bạc khác, người đương thời với Platon.

► Nhất thể và phức thể (L'Un et le Multiple)

1. *Zénon chứng tỏ rằng nếu Nhất thể là hữu thể không đa phức, như vậy nó không thể hiện hữu bởi vì mỗi một hiện thể khả giác đều tất yếu là đa phức, vậy thì hữu thể là đa phức.*

Eudème (Một môn đồ của Aristote, được thầy đề tặng quyển sách *Đạo đức cho Eudème*, thế kỷ thứ tư trước C.N.)

Dường như Zénon đưa ra một vấn đề nan giải (aporie), xét sự kiện là mỗi một hiện thể khả giác được gọi là hữu thể đa phức, vừa bởi những thuộc tính của nó, và khả tính bị phân chia của nó **(a)** trong khi điểm, ông không đặt nó như là Nhất thể **(b)**. Bởi vì cái gì mà cộng vào cũng không làm tăng thêm, mà trừ đi cũng không hề giảm bớt, thì cái đó, dưới mắt ông, không thuộc về những hiện thể (existants).

Eudème, *Vật lý học*

(a) Phép lưỡng phân (la dichotomie), chia đôi cái liên tục, có thể theo đuổi đến vô tận.

(b) Điểm, cái tương đương với con số, là một đơn vị không đại lượng, và bị tước mất hiện hữu (xem lập luận ở dưới đây, do Simplicius trình bày).

2. *Nhưng ngược lại, không cái gì có đại lượng và nếu những phức thể hiện hữu, lúc đó mọi phức thể là Nhất thể.*

Simplicius

* Không cái gì có đại lượng, vì rằng mỗi một của những phức thể thì đồng nhất với chính nó và với nhất thể.

* Zénon, môn đồ của Parménide, đề xuất việc chứng minh rằng những hiện thể đa phức (existants multiples) không thể hiện hữu, vì rằng không có nhất thể nào hiện hữu trong các hiện thể, nhưng mà, đàng khác, các phức thể được tạo thành bởi một số lượng lớn các đơn vị[1].

Lúc đó hệ quả là các phức thể chúng là những nhất thể – và ta thấy tại sao, nói về sự hiện hữu trong đối thoại Parménide của Platon, Parménide sẽ buộc phải coi các hiện thể như là những Nhất thể – đa phức (des Un – multiples) – tình trạng của chúng trở thành nghịch lý (paradoxal).

Như thế một đàng, các hiện thể đa phức (les existants multiples) thì vô giới hạn về đại lượng nhưng đồng thời lại không có đại lượng.

• Nếu như các hiện thể là đa phức, thì chúng phải lớn và nhỏ, lớn đến độ chúng vô hạn về đại lượng, và nhỏ đến độ không có đại lượng nào.

Và cùng cách đó, các phức thể thì cùng lúc vừa giới hạn vừa vô hạn về số lượng.

• Nhưng tại sao phải lắm diễn từ dài dòng, trong khi mà điều đó nằm ngay trong chính tác phẩm của Zénon? Bởi ông chứng tỏ thêm một lần nữa rằng nếu những hiện thể là đa phức, thì chúng phải cùng lúc vừa giới hạn vừa vô hạn, và ông viết nguyên văn thế này:

"Nếu các hiện thể là đa phức, thì tất yếu phải có bao nhiêu như đang có, nghĩa là không hơn không kém. Vậy mà, nếu thực sự có bao nhiêu như đang có, thì chúng [các hiện thể] là giới hạn về số lượng. Nếu các hiện thể là đa phức, chúng là vô hạn. Bởi vì luôn luôn sẽ có những hiện thể khác giữa các hiện thể và rồi lại có những hiện thể khác xen giữa các hiện thể này. Hậu quả là, các hiện thể thì vô hạn".

Và theo cách đó, ông chứng minh bằng phép lưỡng phân[2], tính cách vô hạn liền với tính đa phức.

Simplicius,
Bình luận về vật lý Aristote

---

(1) Đảo ngược nghịch lý: nếu các phức thể hiện hữu thì chúng là Nhất thể.

(2) Dichotomie: phương pháp chia đôi, lập lại đến vô hạn.

TRƯỜNG PHÁI ABDÈRE

Abdère, lãnh thổ thuộc Hy Lạp ở vùng duyên hải Thrace từ thế kỷ thứ bảy trước Công nguyên, vào đầu thế kỷ thứ sáu trước Công nguyên thấy xuất hiện một trường phái Triết học, đại diện bởi Leucippe và Démocrite, họ đưa ra các nguyên tử và chân không làm nguyên lý giải thích.

Tiếng Hy Lạp, Atomos có nghĩa *Không thể chia cắt*. Theo thuyết nguyên tử (l'atomisme), được trình bày bởi Leucippe, người đương thời với Zénon d'Élée, và bởi Democrite, người đương thời với Socrate và thuộc về thế hệ đi trước Platon, những nguyên lý cho phép khám phá thực tại là *những nguyên tử* và *chân không*. Đối với một vài người giải thích thời xưa, thì nên coi đó như là một sự chuyển cung của các khái niệm hữu thể và vô thể của các triết gia Éléates. Không những là những nguyên tử đối với chân không giống như hữu thể của Parménide đối với vô thể, mà còn là, các hữu thể nguyên tử là những hữu thể khả niệm, chỉ trí tuệ mới có thể lĩnh hội, bằng tư duy thuần túy mà thôi. Cuối cùng, sự đối lập do các triết gia Abdère nêu ra, giữa trí tuệ và dư luận, cũng như giữa thực tại chân chính và quy ước lại phục hồi tính nhị nguyên đối đãi của những con đường trong bài thơ của Parménide. Như thế chỉ có những nguyên tử thực sự hiện hữu cho các ý tưởng; đối lại, những tính chất khả giác của các vật thể chỉ tồn tại cho các giác quan và dư luận. Con người cảm thấy bị cắt lìa khỏi thực tại. Cảm giác chỉ đem lại cho chúng ta một kiến thức lai tạp, "ngoại hôn", chỉ có trí tuệ là chính đáng. *"Thế giới là một hí trường rộng lớn, cuộc đời là một tấn kịch: bạn đi vào để xem để nghe; vãn tuồng, bạn lại đi ra"* Démocrite nói với ta như thế!

DÉMOCRITE

(Vào khoảng 460 – 370 trước Công nguyên)

Về cuộc đời của Leucippe, hầu như chúng ta chẳng biết được gì. Môn đệ của ông, Démocrite, vẫn là khuôn mặt tiêu biểu nhất của trường phái. Sau một thời tuổi trẻ trầm tư và đôi khi lơ đãng, và một thời gian dài đi du lịch khắp đó đây nhờ thừa hưởng sản nghiệp lớn của phụ thân, Démocrite quay về định cư ở Abdère, giữa sự trọng vọng của đồng hương đối với một nhà đại thông thái. Người ta còn giữ lại từ cuộc đời hoạt động lâu dài, cần mẫn này, một cuộc lưu trú ngắn ngày, ẩn danh (incognito),ở Athènes, tại Académie của Platon, và cuộc viếng thăm của đại y sư Hippocrates đến nhà ông. Chương đoạn này đã trở thành đề tài cho một cuốn tiểu thuyết bằng thư từ mà hai bậc thầy trao đổi nhau: từ mối duyên văn học muộn màng này phát sinh *truyền thuyết theo đó Démocrite cất tiếng cười ung dung khi chứng kiến cuộc hí trường miên viễn, trong lúc Héraclite lại bưng mặt khóc cho những dâu bể vô thường...* Để tránh cho việc cái chết của mình khiến cho một thời kỳ lễ hội tôn giáo phải đượm màu tang chế, ông đã duy trì sự sống cho qua thời kỳ ấy bằng cách, theo một số người, là ngửi mùi mật ong, theo một số người khác, là ngửi hương thơm toả ra từ những chiếc bánh mì nhỏ nóng hổi vừa mới ra lò. Ông đã để lại một sự nghiệp trước tác đồ sộ đề cập đến mọi lãnh vực của tri thức.

Trong tất cả các triết gia trước Socrates, ông là người còn lưu lại nhiều di văn nhất, nhiều hơn các vị khác rất xa. Danh tiếng của ông, trong suốt thời thượng và trung cổ còn lan toả rộng khắp hơn cả danh tiếng của Platon và ngang hàng với danh tiếng Aristote.

► Cái đầy và cái rỗng

Những nguyên lý mà mọi vật phát sinh đó là hữu thể và vô thể (l'être et le non être), nghĩa là các nguyên tử và chân không. Chỉ có chúng là thật sự hiện hữu. Nhưng "thực sự" có nghĩa là: đối với tư tưởng quan niệm chúng hoặc là trao cho chúng chức năng của những nguyên nhân.

Còn về chính các sự vật, chúng được tạo ra bởi những sự khác biệt về nguyên tử gắn liền với cấu hình riêng của các nguyên tử và với sự chuyển động nó kết hợp hoặc tách rời chúng.

ARISTOTE

Leucippe và người đồng môn Démocrite của ông ta tuyên bố rằng cái đầy và cái rỗng là những nguyên tố mà họ gọi tên lần lượt là *hữu thể* và *vô thể*, hữu thể là cái đầy và trương độ, còn vô thể là cái rỗng và cái hiếm (đó là lý do họ kết luận rằng *hữu thể* không có sự hiện hữu nhiều hơn là *vô thể* bởi vì cái rỗng hiện hữu không kém một cơ thể[1]; đó là những nguyên nhân của các vật, trên quan điểm vật chất **(a)**. Và cũng giống như những ai coi thực tại duy nhất của cơ hữu thể (substrat) là cái từ đó mọi vật khác được sinh ra bởi hiệu ứng của những chuyển đổi vật chất. Đặt cái hiếm (le rare) và cái đặc (le dense) như là những nguyên lý của hiệu ứng mà vật chất thụ tạo, cũng theo cách giống như thế, Leucippe và Démocrite chủ trương rằng những sự khác biệt là nguyên nhân của các vật khác. Những sự khác nhau này, theo

họ nói, thực ra gồm có ba: cấu hình, trật tự và vị trí. Bởi vì những sự khác biệt của hữu thể được giản qui vào tiết điệu (rythme), sự kết hợp (assemblage) và tình thái (modalité). Cái họ gọi là tiết điệu chính là cấu hình, cái họ gọi là sự kết hợp chính là trật tự và cái họ gọi là tình thái chính là vị trí. Như thế, chữ A khác với chữ N do cấu hình, AN khác NA do trật tự và I với H do vị trí **(b)**. Còn về việc tìm hiểu chuyển động đến từ đâu và nó nằm trong các vật như thế nào, thì họ không nói đến, đó là bằng chứng họ cũng cẩu thả về điểm này, giống như các bậc tiền bối của họ **(c)**.

ARISTOTE, *Siêu hình học*

(1) Các nguyên lý và các nguyên nhân không có sự hiện hữu thường nghiệm (existence empirique): đó chỉ là những cái khả niệm (intelligibles)

(a) Chúng đại diện cho nguyên nhân vật chất, theo nghĩa mà Aristote gán cho cả từ này, mà ta phải thêm vào đó nguyên nhân vận động hay tác thành, sẽ được tạo ra bởi những sự khác nhau.

(b) Mẫu tự Hy Lạp I (iota viết hoa với hai gạch ngang dài phía trên và phía dưới) thì đồng dạng với H (êta viết hoa, giống chữ iota nằm)

(c) Khiếm khuyết của hệ thống này, dưới mắt các triết gia Péripatéticiens (môn đồ của Aristote) là đã không biết đến chuyển động đầu tiên. Về điểm này, các triết gia phái Aristote phản bác lại rằng cái rỗng cũng đảm nhận chức năng nguyên nhân vận động.

► Các nguyên tử là những ý niệm có thể so sánh với những con số

Mặc dầu các triết gia Abdère nói đến những nguyên sơ thể (corps primordiaux), họ nghĩ rằng những nguyên tử, vì là những hữu thể khả niệm, nên là những ý niệm.

PLUTARQUE (Triết gia và sử gia Hy Lạp cuối thế kỷ thứ nhất)

Nhưng Démocrite nói gì, rằng có những chất thể với số lượng vô hạn gọi là những nguyên tử, bởi vì chúng không thể bị phân chia **(a)**, tuy vậy lại khác nhau **(b)**, không có phẩm chất nào, vô cảm **(c)**, chuyển động, rải ra đó đây, trong chân không vô tận, và khi chúng tiếp cận nhau, hoặc chúng kết hợp và giao thoa nhau, rằng từ những kết hợp đó cái thì xuất hiện trước, cái khác lửa, cái khác cây cối, các khác con người, và rằng tất cả là những nguyên tử mà ông ta cũng gọi là *những ý niệm* và chẳng có cái gì khác: bởi vì không thể làm ra sự sinh sản từ cái không hiện hữu, cũng vậy cái gì hiện hữu không thể trở thành không có gì: bởi vì các nguyên tử thì rất kiên cố, chúng không thể thay đổi và hoán chuyển, cũng không chịu đựng. Không thể làm màu sắc từ cái gì không màu sắc, hay bản tính hoặc linh hồn từ cái gì không phẩm chất và vô cảm**(e)**.

PLUTARQUE, *Chống lại Colotès*

(a) Tính không thể chia cắt chính là đặc điểm của nguyên tử.

(b) Sự khác biệt là một nguyên nhân bổ sung.

(c) Tính vô cảm (l'impassibilité) phát sinh từ trường phái Éléate.

(d) Nhưng thể khả giác sẽ bị giản qui vào tình trạng những ngoại hình biểu kiến (apparences).

(e) Các nguyên tử hay những ý tưởng khả niệm thì không có những phẩm chất khả giác: chúng chỉ biểu thị những khác biệt.

► Tính nhân quả cơ học, tính tất yếu và ngẫu nhiên

Bởi vì sự sinh ra những tập hợp nguyên tử chỉ tùy thuộc vào hai nguyên lý: các nguyên tử và chân không, thêm vào đó là phức tính của những sự khác biệt, tính nhân quả cơ giới và vận động đủ để cắt nghĩa mọi hiện tượng.

SEXTUS EMPIRICUS (Thầy thuốc và triết gia hoài nghi thế kỷ thứ hai)

Theo một luận đề từ rất xưa, những cái tương tự biết những cái tương tự(1) (les semblables connaissent les semblables). Vậy mà, Démocrite đặt cơ sở lý luận trên những vật linh động cũng như trên những vật bất động "bởi vì đúng là những con vật giống với những con vật cùng loại, như những con bồ câu giống những con bồ câu, những con hạc giống những con hạc và

cũng giống như thế đối với các con thú khác không có lí trí. Tất cả diễn ra như thể là[2] sự tương tự nơi các sự vật bao hàm nguyên lý về sự tập hợp của chúng! Đó là lập luận của Démocrite.

SEXTUS EMPIRICUS,
Chống lại các nhà toán học

---

[1] Cái gì giống nhau thì quây quần hội tụ với nhau (Qui se ressemble, s'assemble). Định luật vật lý này đã được nêu lên đầu tiên bởi Parménide.

[2] Démocrite chỉ nói "như thể là". Thực tế, chỉ có những nguyên tử, chân không, những sự khác biệt và chuyển động can thiệp vào ở đây.

► Phế trừ hiện tượng

Sự đối nghịch giữa cái khả niệm và cái khả giác sẽ đưa các triết gia Abdère đến chỗ coi việc lĩnh hội những cái khả niệm là duy nhất có thật: chỉ có các nguyên tử và chân không có thể trở thành đối tượng của tri thức chắc chắn. Ở đầu kia, tất cả giới khả giác đều thuộc về dư luận: nhưng đặc tính khả giác của các khối thể đều không thực mà có thể nói, chỉ là tưởng tượng. Chẳng những không phải là một chủ thuyết duy vật, mà thuyết nguyên tử của Leucippe và Démocrite, đúng hơn, là một chủ thuyết duy tâm. "Trong thực tế chúng ta không lĩnh hội được thực tính của vạn hữu là cái gì hay không là cái gì."

SEXTUS EMPIRICUS

Về phần Démocrite, ông ta phế trừ mọi hiện tượng liên quan đến các giác quan, và nghĩ rằng không có hiện tượng nào xuất hiện phù hợp với sự thật, mà chỉ phù hợp với dư luận.

Theo ông, người ta quy ước với nhau và tạo ra dư luận rằng những cái khả giác tồn tại, nhưng thật ra chúng không hề tồn tại, chỉ có các nguyên tử và chân không là tồn tại mà thôi.

Trong quyển *Những xác nhận*, ông viết: "thực ra là chúng ta không nắm bắt được cái gì chắc chắn cả, mà chỉ là những gì tác động đến chúng ta phù hợp với vị trí cơ thể và với những sự vật tác động lên cơ thể và tạo ra kháng lực đối với cơ thể".

SEXTUS EMPIRICUS,
Chống lại các nhà toán học

► Cảm giác là con hoang, trí tuệ mới là đích thực

SEXTUS EMPIRICUS

Démocrite nói: "Có hai hình thức của tri thức, một hình thức chính đáng và một hình thức hoang đàng. Thuộc về hình thức hoang đàng là toàn bộ ngũ quan; thị giác, thính giác, khứu giác, vị giác, xúc giác. Ngược lại, hình thức chính đáng thì khác biệt."

Rồi ông nêu lý do tại sao nên ưu ái hình thức chính đáng hơn là hình thức hoang đàng: "Đến một lúc, hình thức hoang đàng không còn khả năng thấy cái gì đã trở nên quá nhỏ đối với nó, không nghe, không cảm, không nếm, không sờ được và lúc đó phải cầu cứu đến một cách tìm hiểu tinh tế hơn, chính lúc đó hình thức chính đáng can thiệp, nó là một công cụ cho phép đạt được tri thức tinh tế hơn, trung thực hơn"

SEXTUS EMPIRICUS
Chống lại các nhà toán học

► Thái độ an nhiên tự tại

Tính bất định tác động đến tri giác của chúng ta về những vật thường nghiệm không nên làm chúng ta bối rối hay đau khổ, quẫn trí. Trái hẳn lại, chúng ta phải biết rút ra từ đó sự chính đáng của lý tưởng sống an nhiên tự tại, lạc quan yêu đời.

Démocrite đã viết một tác phẩm mang tựa đề: *Về thái độ an nhiên vui sống*, trong đó ông định nghĩa cứu cánh của đời người; quyển sách này đã trở thành sách gối đầu giường cho Sénèque (Triết gia khắc kỉ La Mã, thế kỷ thứ nhất) và cho Plutarque (Triết gia và sử gia, sống giữa hai thế kỷ nhất và thứ nhì). Tác phẩm *Florilège* của Jean Stobée cũng còn giữ đoạn đầu của quyển này.

STOBÉE (Nhà sưu tập cổ văn xứ Macédoine, thế kỷ thứ năm)

Kẻ nào muốn đạt đến trạng thái an nhiên tự tại của tâm hồn, thì chẳng nên bận tâm nhiều đến những đa đoan thế sự, dầu việc công hay việc tư, cũng chẳng nên cưỡng cầu những công nghiệp vượt quá tài sức của mình để rồi phải oán thán: "tiếc thay, lực bất tòng tâm!" **(a)**. Luôn cẩn trọng và tỉnh táo trong mọi hành vi, ý nghĩ để có thể, một khi vận may mỉm cười và đưa mình lên mức danh vọng cao hơn, vẫn trụ vững đôi chân trên mặt đất và không mang ảo tưởng mình đủ tài năng lấp biển vá trời **(b)**. Bởi làm tròn một nhiệm vụ vừa tầm thì vẫn tốt hơn là làm hỏng một trách nhiệm lớn lao.

JEAN STOBÉE, ***Florilège***

(a) Quy tắc này sẽ trở thành lý tưởng của Epicure về đời sống ẩn dật, đối lại với nhà hùng biện Isocrate hoặc các triết gia Platon, Aristote vẫn tích cực dự phần vào việc công.

(b) Qua *Sénèque*, bậc hiền giả Démocrite sẽ dạy cho Montaigne đức tính tiết độ.

NHỮNG NGƯỜI ĐẾN ATHÈNES

Vào thế kỷ thứ năm trước C.N., đô thị Athènes vươn lên tầm cao văn hóa, tỏa sáng huy hoàng, tạo ra dấu son chói lọi trong lịch sử triết học. Quốc gia đô thị này vừa chiến thắng vẻ vang quân xâm lăng Ba Tư rồi được xây dựng lại dưới tài lãnh đạo sáng suốt của Périclès, nên dầu phải trải qua thử thách lớn như thiên tai dịch bệnh và những cuộc khủng hoảng chính trị, vẫn trở thành trung tâm đặc quyền của hoạt động triết học. Chính trong khung cảnh đó mà thiên tài của Socrate đã bừng nở và giờ đây chúng ta cùng chứng kiến cuộc luận chiến so tài đua trí của những bộ óc ưu việt thời cổ đại về hội tụ nơi đây.

ANAXAGORE

(Khoảng 500 – 428 trước.CN.)

Anaxagore sống đến khoảng bảy mươi hai tuổi và trải qua ba mươi năm ở Athènes, thân cận với nhà lãnh đạo Périclès. Chính ông đã đem triết học Ionie đến đó: sinh ra ở Clazomènes, một thành phố ở phía Bắc thành Milet, ông đã được đào tạo trong tư tưởng của những nhà thông thái Milésiens. Hơi trẻ tuổi hơn Héraclite và Parménide một tí, ông là người đương thời với Zénon d' Élée và Leucippe.

Triết lý của ông là một thứ Vật lý học, ngay trước khi có từ này. Nếu tên gọi các nhà *Vật lý luận* (hay triết gia của thiên nhiên) đối với trường hợp của ông, được thay bằng tên gọi *nhà thiên văn khí tượng học* điều ấy đến từ sự quan tâm đặc biệt của ông đối với các thiên thể: "Mặt trời là một hòn đá khổng lồ cháy đỏ"; "có những cư

dân trên mặt trăng", và vào năm 466 trước CN, ông đã tiên đoán có một thiên thạch vỡ ra từ mặt trời và rơi xuống Aegos-Potamos! Không khí và khí éther, những nguyên tố thống trị, bao bọc vô số vạn hữu và là công cụ phân biệt hay tách rời. Nói vắn tắt là, Anaxagore rao giảng một thứ triết học về hai cái vô hạn: một đẳng là sự vô hạn của những sơ chất tố (homéoméries) tức những phần nhỏ sơ đẳng, đẳng khác là tính vô hạn của Nous tức Trí tuệ mà trong quan niệm của Anaxagore có phần nghiêng về một nguyên lý vật chất hơn một là Tinh thần mà truyền thống tư tưởng Tây phương có khuynh hướng đồng hóa với Thượng đế.

► Cái Vô hạn và Trí tuệ (L'lllimité et I'ntellect)

Nhờ vào sự hứng thú của sử gia Théophraste đối với Anaxagore, nhà bình luận theo Tân thuyết Platon, Simplicius có thể cho chúng ta biết cốt tủy của quyển Vật lý học *của Anaxagore, có lẽ là tác phẩm triết học đầu tiên được viết bằng văn xuôi. Triết học của ông viện đến hai nguyên lý: các sơ chất tố và Trí tuệ.*

SIMPLICIUS (Nhà bình luận về Aristote theo Tân thuyết Platon, vào cuối thế kỷ thứ sáu).

Tất cả các sơ chất tố **(a)** như nước, lửa hay vàng **(b)** đều thoát khỏi vòng sinh diệt, thành hoại; hiện tượng biểu kiến về quá trình sinh diệt của chúng chỉ phát xuất từ sự kết hợp và sự phân ly[1]: thực vậy, mọi vật nằm trong mọi vật[2] và mỗi vật nhận được tính chất của mình từ vật chiếm ưu thế nơi nó[3]. Như thế những gì bao hàm nơi vàng với số lượng lớn sẽ có ngoại hình của vàng, mặc dầu mọi thứ đều được chứa trong nó. Anaxagore vẫn nói là: "Théophrate[4] cũng nói rằng về điểm này Anaxagore dùng một ngôn ngữ khá gần gũi với Anaximandre, vì ông này cho rằng, trong sự phân chia cái vô hạn, những phần có quan hệ thân tộc sẽ tái hợp nhau và rằng bởi vì nó có vàng trong tất cả, mà vàng được tạo ra. Và đối với mọi cá thể khác thì cũng như thế, chúng, nói chính xác là, không được tạo ra, mà đã tồn tại từ trước trong đó.

Sau đó Anaxagore thêm vào Trí tuệ **(c)** như là nguyên nhân của chuyển động của quá trình sinh thành, bảo rằng chính là dưới hiệu ứng của sự phân biệt được vận hành bởi Trí tuệ mà các sơ tố chất sinh ra bao thế giới, cũng như chất thể của các vật khác.

SIMPLICIUS,
Bình luận về* Vật lý học *của Aristote.

---

(1) Chính Trí tuệ sẽ là nguyên nhân của sự phân biệt.

(2) "Tất cả có trong tất cả" là một mệnh đề sơ khởi của Axanagore.

(3) Phẩm chất hiện ra là hiệu ứng của nguyên tố ưu thắng trong hỗn hợp.

(4) Môn đồ của Aristote và là người kế tục thầy lãnh đạo trường phái Lycée.

(a) Từ này không nằm trong kho thuật ngữ của Anaxagore mà do Aristote tạo ra để chỉ những phần nhỏ sơ đẳng tương tự (les particules élémentaires semblables), tương ứng với nguyên nhân vật chất của trường phái Lycée.

(b) Nhưng các sơ tố chất được định tính và tạo thành một vật chất ở trạng thái hiển thể (être en acte), điều này trong mắt của Aristote là một nhầm lẫn, bởi vì mọi vật chất phải được coi là ở trạng thái tiềm thể (être en puissance).

(c) Trí tuệ biểu thị nguyên nhân vận động. Vấn đề là tìm xem bản tính nó là gì, vật chất hay tinh thần.

► Các nguyên tố, trí tuệ, các nguyên lý

SIMPLICIUS

Những sự vật khác tham gia vào một phần của mỗi vật, nhưng Trí tuệ thì vô hạn, chủ tể tuyệt đối và không hề bị pha trộn với bất kì vật gì, bởi vì Trí tuệ hiện hữu đơn độc và bởi chính mình[1]. Thực vậy nếu nó không hiện hữu bởi chính mình, mà lại hòa lẫn với vật khác, nó sẽ tham dự vào mọi vật, dầu cho nó chỉ hòa lẫn một tí xíu vào vật khác, bởi vì trong tất cả mọi vật đều chứa một phần của mỗi vật, như tôi đã nói ở trên kia[2]. Vả chăng,

những vật mà trí tuệ hòa lẫn vào sẽ gây chướng ngại cho nó, đến nỗi rằng nó sẽ không phát huy được ảnh hưởng của mình trên mỗi vật theo cùng cách mà nó có thể làm như thế nếu như nó hiện hữu đơn độc và tự thân. Thực tế trong tất cả các vật[3] nó là vật tinh tế và thuần khiết nhất; nó có tri thức toàn diện về mọi vật và có một tiềm năng rất lớn[4]. Tất cả những vật có linh hồn, dầu lớn hay nhỏ, đều nằm dưới ảnh hưởng của Trí tuệ. Chính trí tuệ đã thực thi ảnh hưởng của mình trên sự tuần hoàn phổ quát, theo cách là chính nó đã phát khởi chấn động cho cuộc triển chuyển tuần hoàn này[5]. Khởi điểm của cuộc tuần hoàn thì nhỏ thôi; sau đó cuộc triển chuyển này tăng dần và càng tăng mãi; và Trí tuệ đã biết tất cả những vật này, cả những vật bị hòa lẫn với nhau[6] cũng như những vật bị phân biệt và tách rời nhau; và cái gì phải hiện hữu cũng như cái gì đang hiện hữu[7] và tất cả những gì giờ đây không hiện hữu cũng như tất cả những gì đang hiện hữu và những gì sẽ hiện hữu, tất cả đều được điều lý bởi Trí tuệ và cả cuộc triển chuyển tuần hoàn này mà hiện các vì tinh tú, Mặt trời, Mặt trăng, và không khí và khí éther đều tuân theo. Trí tuệ hoàn toàn tương tự với chính mình, nó vừa lớn lại vừa nhỏ[8]. Ngược lại, không vật nào là không tương tự với vật khác và trong thực tế mỗi vật duy nhất được tạo thành bởi những vật nhiều nhất ở nơi nó và do đó, dễ nhận thấy nhất.

Và ông lại nói: những vật khác [những thứ không bao hàm trí tuệ] tham dự vào một phần của mỗi vật; nhưng Trí tuệ thì vô hạn [9], tự đầy đủ và không pha trộn với bất kì vật gì.

Trí tuệ luôn luôn hiện hữu, tất nhiên là bây giờ cũng hiện hữu ở nơi nào mà mọi vật khác hiện hữu, nghĩa là trong phức tính bao bọc (la multiplicité enveloppante), trong những vật được tạo ra bằng hỗn hợp và trong những vật được phân biệt.

Simplicius,
Bình luận về* Vật lý học *của Aristote

(1) Trí tuệ biểu thị những đặc tính của một Thượng đế cách biệt và tự đầy đủ.

(2) Phân biệt giả thuyết rằng cái phân biệt không tự hòa trộn vào các nguyên tố.

(3) Anaxagore dùng từ pragma (sự vật) để chỉ những sự vật vật chất. Còn Trí tuệ là một hữu thể vật chất cách riêng và không pha trộn.

(4) Trí tuệ phổ quát không chỉ phân biệt mà còn hiểu biết.

(5) Trí tuệ là nguyên nhân vận động đầu tiên.

(6) Bởi vì mỗi sơ chất tố bao hàm vô số những cái đó.

(7) Những thực thể và những Khả thể.

(8) Chính Trí tuệ và Nhất thể vô hạn.

(9) Xem lại chú thích vừa rồi.

► Trí tuệ là Thượng đế

Aristote, bỏ quên bản tính vật chất của Trí tuệ, gán cho nó những thuộc tính mà ông quy cho Thượng đế hay Đệ nhất động cơ của ông.

ARISTOTE

Anaxagore đặt Trí tuệ như là nguyên lý thống trị mọi vật. Ông tuyên bố rằng đó là những hữu thể duy nhất trong tất cả các hữu thể có các đặc tính đơn giản, không pha trộn và thuần khiết – Ông quy cho cũng nguyên lý đó vừa là Tri thức vừa là vận động[1] khi ông nói rằng trí tuệ làm cho tất cả chuyển động.

Aristote, ***Khảo về linh hồn***

(1) Đối với Aristote, hoạt động của Đệ nhất động cơ chỉ gồm trong suy tư thuần túy.

► Một deus ex machina (vị thần cứu tinh, giáng trần nhờ kỹ xảo máy móc, trên sân khấu, để gỡ rối những tình huống nguy cấp).

Xét kỹ, theo Aristote, những sơ tố chất là nguyên nhân, đúng hơn là Trí tuệ. Người ta còn có thể nói rằng ngẫu nhiên mới là nguyên nhân.

ARISTOTE

Anaxagore dùng Trí tuệ như một *deus ex machina*[1] đảm nhận vai trò của một tác nhân điều phối (agent ordonnateur) và khi

một tình huống nan giải xuất hiện để giải thích đâu là nguyên nhân tất yếu tạo ra một vật nào đó, ông lại cho vị thần cứu tinh kia giáng trần xuống sân khấu, trong khi, ở mọi khoảng thời gian còn lại, ông cho các nguyên nhân phụ thuộc vào mọi vật khác hơn là Trí tuệ.

ARISTOTE, *Siêu hình học*

(1) Thành ngữ này đã có từ lâu, từng xuất hiện trong các đối thoại *Cratyle* và *Clitophon* của Platon

► Đôi bàn tay và Lí trí

Cũng theo cách đó, Anaxagore, khi cho rằng con người có lý trí bởi vì nó có đôi bàn tay (có lẽ vị trí đứng thẳng trên hai chi sau giúp con người sử dụng đôi tay, đã giúp cho nó trở thành con vật có lý trí) đảo lộn trật tự cuối cùng của tính nhân quả.

ARISTOTE

Anaxagore nói rằng con người là con vật có lý trí hơn cả bởi vì nó có đôi bàn tay. Nhưng có lẽ hợp lô-gích hơn nếu ta nghĩ rằng bởi vì con người là con vật có lý trí hơn cả nên nó đã nhận được đôi bàn tay, bởi đôi tay là những công cụ, và thiên nhiên luôn phân phối cho mỗi sinh vật, như một con người có lý trí sẽ làm, cái gì mà nó có khả năng sử dụng.

ARISTOTE, *Phần về động vật.*

► Cái sừng cừu

Cũng giống như đôi tay có trước lí trí và cơ quan có trước chức năng, việc viện đến một kiểu mẫu cơ học về tính nhân quả để để giải thích các hiện tượng vật lý, cho dù là những hiện tượng lạ lùng nhất.

PLUTARQUE (Sử gia và triết gia cuối thế kỷ thứ nhất)

Người ta kể rằng một ngày nọ có người mang đến cho Périclès cái đầu một con cừu chỉ có một sừng và viên bốc sư Lampon[1], giải thích là điềm lạ này có nghĩa rằng, trong hai đảng phái ở Athènes đang tranh giành quyền lực chính trị, gồm liên minh của Périclès và liên minh của Thucydide, thì sức mạnh của cả hai sẽ giản qui thành một sức mạnh hợp nhất, nơi kẻ nào mà dấu hiệu này được trình đến nhà.

Triết gia Anaxagore cũng có mặt tại đó và ông không chấp nhận cách giải thích của viên bốc sư. Ông sai đem bổ đôi cái đầu cừu[2] và chỉ cho mọi người thấy rằng vì bộ óc của con cừu không phát triển tự nhiên như mọi con cừu khác, mà tóp lại từ một phía để thành một mũi nhọn như đầu một quả trứng, nơi từ đó chiếc sừng mọc ra. Ngay lập tức Anaxagore được mọi người có mặt tại đó trầm trồ nể phục, nhưng chẳng bao lâu sau, người ta lại càng nể phục viên bốc sư Lampon hơn khi Thucydide[3] bị đuổi ra khỏi xứ sở và tất cả chính sự của nền Cộng hòa đều rơi vào đôi bàn tay quyền lực của Péricles.

PLUTARQU, *Cuộc đời Périclès*

(1) Đối lại với khuôn mặt của viên pháp sư là khuôn mặt của nhà tư tưởng duy lý, người chỉ muốn viện đến tính nhân quả cơ giới.

(2) Dùng phép nghiệm thi (autopsie: giải phẫu tử thi để khám nghiệm), quan sát chính sự vật theo phương pháp thực nghiệm.

(3) Ông Thucydide này là một lãnh tụ chính trị, khác với Thucydide sử gia, là người đương thời của nhau.

► Sự nghịch đạo của nhà thiên văn khí tượng học

Vì hay đưa ra những cách giải thích duy cơ giới, nhất là về những hiện tượng thiên văn mà ông rất hiếu kì, Anaxagore bị đưa ra toà vì tội nghịch đạo, một phương thức thông dụng ở Athènes để trừng phạt những đầu óc không phục tùng những quy ước và những tập tục xã hội, bị lên án là làm hư hỏng thanh niên. Nhưng ông may mắn hơn Socrate: Péricles đã ân xá án tử hình cho ông.

AETIUS (Nhà sưu tập cổ văn, thế kỷ thứ nhất trước CN)

Anaxagore cho rằng khí éther bao bọc quanh thế giới có bản chất nóng cháy của lửa và sau khi, do lực quay tròn, rứt những hòn đá ra khỏi địa cầu, khí éther đã nung cháy chúng lên để làm thành những vì sao. Anaxagore nói rằng Mặt trời là một khối đá cháy sáng rực...

Anaxagore nói rằng Mặt trời lớn hơn xứ Péloponèse rất nhiều...

Anaxagore nói rằng các hiện tượng đông chí, hạ chí được tạo ra bởi áp lực không khí do chính mặt trời ép lại và làm cho chặt, chống lại các cực, bởi hiện tượng đông đặc.

AETIUS,
Các quan điểm và dư luận

CÁC BIỆN GIẢ

Các biện giả (les Sophistes) là những người đương thời với Socrate, sống vào khoảng giữa thế kỷ thứ năm trước CN. Chủ yếu họ là những bậc thầy về tu từ pháp (Rhétorique) đã dạy cho người Hy Lạp khi mang đến cho họ nền văn hóa và những phương tiện để cùng lúc vượt qua những nguy cơ mà sự yếu đuối tự nhiên khiến con người phải đối mặt và những trở ngại mà cuộc sống xã hội dựng lên chống lại thành công hay hạnh phúc của họ.

Cùng với những khuôn mặt lịch sử như Protagoras, Gorgias, Prodicos, Hippias, Antiphon và Critias còn có những nhân vật tầm tầm như Xéniade, Thrasymaque hay ngay cả những nhân vật hư cấu như Calliclès trong đối thoại *Gorgias* của Platon, hoặc là nửa hư cấu như Euthydème và Dionysodore, hai nghệ sĩ nhào lộn do Platon tung lên sân khấu.

Nghệ thuật của họ không lùi bước trước bất kì phương tiện nào. Tu từ học mà họ giảng dạy gồm nghệ thuật quyến rũ và phỉnh nịnh (Gorgias), thứ biện chứng pháp mà họ rao truyền là nghệ thuật xét hỏi, thanh biện. Họ dạy cho học trò vận dụng những lập luận chỉ đúng ở bề ngoài (arguments spécieux), những kiểu phản bác nguỵ biện (réfutations sophis-tiques) như Aristote nói, hoặc những kiểu lý luận trá nguỵ nhằm làm cho đối thủ phải lúng túng – Họ không cần bận tâm đến chân lý hay sự thật nào cả, dầu đó là chuyện kiện tụng ở pháp đình, hay tranh luận về chính trị hay trong những cuộc hội thảo thông thái về khoa học hay đạo đức, họ chỉ nhắm đến tính hiệu quả. Đó là một nghệ thuật gần với ma thuật, nó tận dụng mọi uy thế của diễn từ.

Về triết học, họ tìm cách phản bác mọi nguyên lý có thể khiến cho sự thực hành nghệ thuật của họ phải chịu nguy cơ. Thay vì bản tính tự nhiên và chân phác của con người, họ đề cao quy ước và sự cầu kỳ giả tạo; họ dùng vô thể đối lại hữu thể (Gorgias); thay vì chân lý là những yếu tính, họ đề ra chủ nghĩa tương đối dựa vào các giác quan

(Protagoras); thay vì những chân lý thường hằng, là chủ nghĩa kinh nghiệm (Hippias); thay vì tôn giáo, là sự lừa dối chính trị, thay vì nhất tính của sự ưu việt là phức tính của những phẩm hạnh. Một tác giả khuyết danh vào cuối thế kỷ thứ năm trước CN, đã biên soạn *Những lời nước đôi* (Doubles-dits), chứng tỏ rằng đối với mọi sự kiện và mọi lập luận, người ta đều có thể đối nghịch lại bằng một lập luận khác cũng có sức mạnh ngang bằng: đó là cửa mở tới chủ nghĩa hoài nghi.

► Các biện giả và thợ săn

Socrate và các môn đồ tâm đắc là Xénophon và Platon, đứng vào vị trí chiến đấu, chống lại các biện giả (các nhà nguỵ biện). Nhân danh Chân Thiện Mỹ, họ khiến cho các biện giả phải mang danh tiếng xấu không dứt ra được, suốt dòng lịch sử tư tưởng.

Cuối cuốn Nghệ thuật săn bắt, *Xénophon (430 – 355 trước CN) đề ra sự so sánh giữa nhà nguỵ biện làm hư hỏng thanh niên với người thợ săn giảng dạy những đức hạnh. Platon, trong đối thoại* Nhà Nguỵ biện, *cũng sẽ dùng hình tượng đó.*

Xénophon

Nói thực là, tôi rất phục tài những kẻ mà người ta gọi là các nhà nguỵ biện, những kẻ luôn tỏ ra tham vọng dẫn dắt thanh niên về đường thiện hạnh, trong khi thực tế lại khiến họ lầm đường, lạc lối. Chúng ta có thấy được một người nào mà các nhà nguỵ biện hiện nay đã đào tạo thành người đức hạnh [1]? Họ có cống hiến cho công chúng một tác phẩm nào mà việc đọc khiến cho con người tốt hơn? Trái lại, họ đã cho ra mắt biết bao nhiêu những bài viết phù phiếm nhằm mua vui cho tuổi trẻ một cách vô bổ mà chẳng nêu lên một lý tưởng đạo đức nào[2], chẳng đem lại một kiến thức bổ ích nào mà chỉ là những lời phiếm luận dối trá! Vậy nên tôi mạnh mẽ trách móc họ về những sai lầm nghiêm trọng đến thế. Tôi cũng phỉ báng những thành ngữ cầu kì hoa mỹ, những kiểu diễn đạt đầy dụng công giả tạo tràn ngập trong các bài viết của họ[3] và trong khi chúng chẳng hề cống hiến một nguyên lý nào khả dĩ hướng những người trẻ về đường thiện hạnh. Tôi chỉ là một đầu óc tầm thường; nhưng tôi không phải không biết rằng sự giáo dục đầu tiên cho con người lương thiện đến từ thiên nhiên[4] sau thiên nhiên, ta hãy hỏi chuyện các bậc hiền nhân, những người có ánh sáng minh trí thật sự, chứ không phải những kẻ chỉ giỏi tài lừa dối...

Do vậy tôi kêu gọi mọi người hãy cảnh giác chống lại những ngôn từ hào nhoáng của những ông thầy kiêu ngạo kia, và đừng làm ngơ đối với những suy nghĩ lành mạnh trong sáng của các triết gia chân chính. Những nhà nguỵ biện chỉ chạy theo những kẻ giàu sang và đám thanh niên[5]; trong khi các triết gia không đặt sự khinh trọng của họ trên tài sản, nên họ sẵn lòng gần với mọi người.

Trái lại, những tay thợ săn chỉ luôn nhắm đến những kẻ quyền uy, những thế gia công tử lắm bạc nhiều tiền – Họ săn đuổi những con mồi trong khi các triết gia đấu tranh với những đồng loại trá nguỵ – **Nên cũng dễ hiểu là các triết gia hay bị ghét bỏ còn bọn giỏi xu nịnh thường được thế tục tôn vinh.**

Xénophon, *Cynégétique*

---

[1] Một lập luận rất kinh điển từ miệng Socrate, rất thường được lặp lại.

[2] Platon cũng trách các thi sĩ điều tương tự.

[3] Ý nói lối văn của Gorgias những kiểu tu từ văn thể dựa vào nhạc tính của ngôn ngữ để tạo ra những câu văn du dương hoặc hùng hồn nhưng rỗng tuếch.

[4] Phục qui tự nhiên, chống lại ước lệ giả tạo.

[5] Platon cũng so sánh các biện giả với những tay săn mồi.

PROTAGORAS

(Khoảng 485 – 411 Tr.CN).

Cuộc đời của Protagoras trải qua chính yếu giữa Đại Hy Lạp (miền Nam Ý và đảo Sicile thời đó thuộc Hy Lạp) và Athènes nơi đó ông có nhiều cuộc lưu trú dài hạn, và làm bạn với nhà lãnh đạo Périclès. Vào năm 444, ở Nam Ý, tại thành Thurium, triết gia được uỷ nhiệm soạn thảo bản hiến pháp cho đô thị mới mà việc quy hoạch tổng thể xây dựng được giao cho Hippodamos de Milet. Hoạt động chính trị và suy tư triết lý của Protagoras đối lập triệt để với những ý đồ bảo thủ của các triết gia phái Pythagore ở đô thị Crotone.

Tác phẩm của Protagoras, theo Platon và Diogène Laërce, dường như đã rất phong phú. Trước tác của ông bàn về nhiều lãnh vực, từ chính trị (về *Nền Cộng hòa*) đến khoa học (*Về toán học*) cùng triết lý đạo đức và tôn giáo: *Về tham vọng, Về các đức tính, Về chân lý,* và *Về chư thần.*

Tác phẩm cuối khiến tác giả bị buộc tội nghịch đạo và phải chịu lưu đày cho đến chết.

Protagoras cũng gốc ở Abdère giống như thầy ông, Démocrite. Ông mượn của thầy lý thuyết về cảm giác theo đó những đặc tính khả giác chỉ hiện hữu nhờ qui ước, nghĩa là tương đối với chúng ta. Có lẽ để chống lại lối giải thích võ đoán của trường phái Abdère mà Démocrite nêu lên trong quyển *Những khẳng định*. Nói rằng những đặc tính khả giác được nhận ra tương đối với giác quan là một chuyện, nhưng đằng khác muốn rằng mọi thực tại đều giản qui vào cái khả giác như Protagoras chủ trương, lại là một chuyện khác. Thực vậy, đối với triết gia này, giác quan là thước đo cho khả giác, và chính trên khám nghiệm này mà ông thành lập khoa tu từ học của mình, nhằm xây dựng nên qui ước.

► Con người là thước đo vạn vật (L'homme est la mesure de toutes choses)

Lấy lại dưới một hình thức khác lý thuyết vật lý được trình bày trong đối thoại Théétète *của Platon, Sextus Empiricus, triết gia hoài nghi Hy Lạp thế kỷ thứ hai, chứng tỏ rằng thuyết tương đối của Protagoras là một thuyết duy vật và thuyết duy hiện tượng. Nếu không có một thực thể nào, không có một hữu thể cố định, bất động và vững chãi nào, hữu thể tác nhân và hữu thể thụ nhân phối hợp nhau để sinh ra một sản phẩm hỗn hợp, trên đà sinh thành không ngừng, đó là hiện tượng và phải nói rằng, có tính vật chất và thể lý, bởi vì hiện tượng hữu thể tuyệt đối chỉ có thể thuộc về những khái niệm, thực sự không còn hiện hữu ở đây.*

SEXTUS EMPIRICUS (Y sĩ và triết gia hoài nghi Hy Lạp, thế kỷ thứ hai)

Protagoras cho rằng ***con người là thước đo vạn vật, thước đo sự hiện hữu của chúng, đối với những gì đang hiện hữu, thước đo sự không hiện hữu của chúng, đối với những gì không hiện hữu*** **(a)**. Bằng từ "thước đo", ông muốn nói đến tiêu chuẩn và với từ "sự vật" (les choses) ông muốn chỉ những đối vật (les objects) **(b)**. Bằng cách này, ông có thể khẳng định rằng con người là tiêu chuẩn của mọi đối vật, "*tiêu chuẩn cho hiện hữu của chúng, đối với những gì đang hiện hữu và tiêu chuẩn cho sự không hiện hữu của chúng, đối với những gì không hiện hữu*". Tiếp theo, ông chỉ đặt cho mỗi thứ những hiện tượng mà thôi và bằng

cách này, ông đưa ra thuyết tương đối **(c)**. Vậy là, ông khẳng định rằng vật chất là bất định, rằng bởi vì nó trôi chảy liên tục, những khoản thêm vào được tạo ra để bù cho những khoản mất đi, và rằng các giác quan biến đổi với tuổi tác và với các tư thế của cơ thể.[1]

Ông cũng nói rằng các lý do của mọi hiện tượng đều phụ thuộc vào vật chất, đến nỗi rằng vật chất có thể là tất cả cái gì xuất hiện cho mọi người[2]. Con người tri giác lúc thì cái này, lúc thì cái kia tùy theo những sự khác biệt trong các tư thế của họ. Người nào ở trong tư thế bình thường, tri giác những đặc tính của vật chất cũng giống như thế chúng xuất hiện với những người ở tư thế bình thường; còn ai ở trong tư thế trái với bình thường tri giác những đặc tính tương ứng với trạng thái đó. Đối với ảnh hưởng của tuổi tác, của giấc ngủ, của lúc thức và những tư thế khác nhau, người ta có thể nói cũng một điều như thế. Bằng cách đó con người tự coi mình là tiêu chuẩn của mọi hữu thể, căn cứ vào chính mình[3]. Thật vậy, ***tất cả mọi hiện tượng xảy ra đối với con người thì cũng hiện hữu, và hiện tượng nào không xảy ra với một người nào thì cũng không hiện hữu.*** Như vậy, chúng ta thấy rằng về chuyện tính bất định của vật chất cũng như về chuyện lý do của mọi hiện tượng phụ thuộc vào vật chất, thì Protagoras có phần giáo điều **(d)**, trong khi mọi chuyện hãy còn mờ tối và khuyên chúng ta nên treo lửng phán đoán.

SEXTUS EMPIRICUS,
Hypotyposes pyrhoniennes

---

(1) Mỗi một trong hai tiềm năng song đôi này cũng luôn thay đổi.

(2) Thuyết hiện tượng bao hàm thuyết duy vật.

(3) Nghĩa là thước đo của chúng và đó là ý nghĩa của nhóm từ **"Con người - thước đo".**

TIÊU CHUẨN, HIỆN TƯỢNG, VẬT CHẤT

(a) Đây là công thức nổi tiếng mà người ta có thể đọc được ngay phần mở đầu của tác phẩm *Về Chân lý* của Protagoras.

(b) Bằng từ ngữ các đối vật, ta phải hiểu không phải là chính những đối vật bên ngoài mà là những hiện tượng mà các sự vật bên ngoài đã góp phần, cùng sự trợ lực của các giác quan, để tạo ra. Hiện tượng chính là sản phẩm mà Platon cho là của hai tiềm năng song sinh (trong đối thoại *Théétète*).

(c) Mọi thực tại đều vừa tương đối với giác quan và với sự vật, chỉ có sản phẩm hiện tượng của nó hiện hữu mà thôi.

(d) Sextus Empiricus không chịu qui cho Protagoras chủ nghĩa hoài nghi. **Người hoài nghi thực sự không tuyên bố bất cứ điều gì về yếu tính của hiện tượng.**

► Việc tìm kiếm tiêu chuẩn tốt nhất

Nếu giác quan là thước đo, và nếu đó là một định luật phổ quát của thiên nhiên, phải chăng người ta được quyền nói rằng bất kì ai cũng là tiêu chuẩn của chân lý? Protagoras, một đàng nhượng bộ khi nói rằng quan điểm tương đối là điều kiện phổ quát của mọi hữu thể từ con người đến động vật và cả thực vật. Nhưng như vậy, đàng khác, bậc hiền nhân hay biện giả có bổn phận phải làm sao cho các hiện tượng, mà giác quan phối hợp tạo ra, có tác dụng tốt lành và hữu ích. Khi nhà hùng biện nói chuyện với đám đông, ông không thuyết phục họ bằng cánh ép uổng họ phải thừa nhận một điều gì đó như là chân lý. Ông chỉ giúp thính giả nhận diện rõ cái dư luận sai lầm mà họ đang vướng vào và giúp thính giả đó tự tạo ra một hiện tượng lành mạnh. ***Con người thước đo (L'homme_mesure)*** *trước tiên là biện giả đang giảng dạy cho những đồng bào mình cách* ***tạo cho chính mình thành những thước đo một cách khôn ngoan.*** *Trong bản văn sau đây, chính Protagoras nói ra.*

PLATON (Ghi lại)

Tôi, Protagoras khẳng định rằng Chân lý[1] quả đúng như tôi từng mô tả: ***thước đo là từng mỗi người chúng ta, về cái gì có và về cái gì không có, về cái gì là thế này và về cái gì là thế kia.*** Tuy nhiên, sự khác biệt là vô tận từ người này đến người kia, bởi chính sự kiện là, với người này thì cái này có và xuất hiện, còn đối với người kia lại là cái khác. Minh trí, hiền nhân, tôi đâu dại gì mà đi phủ nhận những thực tại đó[2]. Trái lại, tôi xin định nghĩa hiền nhân là như thế này: tất cả những gì đối với chúng ta có vẻ như là xấu, thì hiền nhân biết chuyển đảo ý nghĩa[3] theo cách chúng hiện ra và trở thành tốt đối với

ông. Ngay chính định nghĩa này, xin cũng đừng theo đuổi nó sát sàn sạt theo công thức từ_đổi_từ (mot_à_mot). Mà đây là cái sẽ giúp cho bạn hiểu rõ hơn điều tôi muốn nói. Chẳng hạn, xin bạn hãy nhớ lại điều chúng ta từng nói trước đây rằng: đối với một người bệnh, một thức ăn nào đó sao mà đắng ngắt, nuốt không vô, trong khi đối với một người khoẻ mạnh thì đĩa thức ăn kia sao mà ngon lành, mùi thơm ngào ngạt, trông thấy là muốn ngấu nghiến ngay?[4]. Làm cho một trong hai người này trở nên khôn ngoan hơn, trong thực tế là bất khả thi, cũng như kết án người bệnh là ngu dốt vì những ý kiến của anh ta do tri giác của anh ta tác động hay tuyên bố một người mạnh khỏe là khôn ngoan vì những ý kiến của anh ta do giác quan lành mạnh tác động, đều là chuyện vô bổ và thiếu cơ sở. Cần phải thực hiện cuộc ***chuyển đảo các trạng thái (L'inversion des états)***; bởi vì một trong hai tâm thế này đáng giá hơn tâm thế kia. Cũng vậy, trong giáo dục cần tạo ra sự chuyển đảo từ một tâm thế hư hỏng, lệch lạc đến một tâm thế chính xác hơn, thiện hảo hơn; người thầy thuốc tạo ra sự chuyển đảo đó bằng những phương thang, biện giả nhờ những diễn từ[6]. Thực vậy, từ một dư luận sai lầm người ta không bao giờ chuyển được ai đến dư luận đúng, vì dư luận không thể công bố cái gì không có, cũng không công bố cái gì khác hơn là ấn tượng hiện tại, và ấn tượng hiện tại thì luôn luôn là thật[7]. Tôi nghĩ, đúng hơn là một tâm thế nguy hiểm của linh hồn kéo theo những dư luận có cùng bản chất; bằng những phương tiện của một tâm thế tốt đẹp, người ta đã làm nảy sinh ra những dư luận khác phù hợp với tâm thế này; những biểu tượng mà ai đó, do thiếu kinh nghiệm, gọi là sự thật; đối với tôi, chúng chỉ có giá trị cái này hơn cái kia mà thôi[8]; chứ bảo rằng nhiều chân lý hơn thì không có đâu. Còn về các hiền nhân, ông bạn Socrate à, tôi có điên khùng đâu mà đi tìm họ giữa đám ếch nhái; tôi tìm thấy họ, cho cơ thể, nơi những thầy thuốc; cho cây cối, nơi những nhà nông. Thực vậy, tôi khẳng định rằng, những người này, trong các cây cối[9], thay vì những độc hại mà bệnh hoạn đem lại, làm nảy sinh ra những cảm giác và tâm thế tốt đẹp và lành mạnh. Cũng thế, những ai trong các nhà hùng biện là khôn ngoan và có thiện tâm thì đem lại cho các đô thị những điều tốt lành thay vì những điều độc hại mà có vẻ như công chính. Thật vậy, mọi chuyện, đối với mỗi đô thị, có vẻ như công chính và tốt đẹp, là như thế khi nó công bố như thế; nhưng hiền nhân, thay vì là những điều có thể độc hại cho các đô thị, làm cho chúng trở thành dường như là tốt đẹp[10]. Cùng lý do đó, biện giả nào có khả năng đem lại cho các môn đồ của mình nền giáo dục như thế, là người khôn ngoan và xứng đáng được hưởng những khoản học phí cao từ những người mà họ dạy[11]. Như thế, có những người khôn ngoan hơn người khác mà không ai có những ý kiến sai lầm[12] và ngươi, dầu ngươi muốn hay không, ngươi vẫn phải chịu làm thước đo; bởi vì cái luận điểm buộc ngươi phải thế, tất cả những thí dụ này khẳng định nó một cách sinh động.

PLATON, *Théétète*

---

(1) Chân lý: Tựa đề tác phẩm của Protagoras.

(2) Quan điểm tương đối phổ quát, định luật tự nhiên, không hề mâu thuẫn với việc một hiền nhân, một kẻ khôn ngoan có thể hiện hữu.

(3) Đó là chỗ khôn ngoan của Protagoras và cơ sở cho thuật hùng biện của ông ta.

(4) Lập luận này đến từ Démocrite.

(5) Xem lại chú thích 3.

(6) Giáo dục và y khoa là những nghệ thuật chuyển đảo (des arts d'inversion): chuyển từ ngu muội đến khôn ngoan hay từ bệnh hoạn đến khoẻ mạnh.

(7) Sự khước từ khoa hùng biện gian dối, nhắm đến Gorgias.

(8) Tính lợi ích thay thế cho chân lý đích thực.

(9) Quan điểm tương đối phổ quát trải rộng đến cả thực vật giới.

(10) Một cách nào đó, biện giả phải chịu trách nhiệm về cách nhìn sự vật, chuyển đổi chúng từ trạng thái tự nhiên độc hại, đến một qui tắc (cách nhìn) lành mạnh.

(11) Vấn đề học phí là một nét đặc trưng nơi các biện giả.

(12) Giải pháp cuối cùng cho mâu thuẫn biểu kiến lúc đầu.

► Prométhée và homo faber

Trong đối thoại mang tên Protagoras, Platon đặt vào miệng biện giả này một câu chuyện thuộc loại truyền kỳ huyền thoại. Trong đó, ông cùng lúc trình bày nỗi khốn cùng tự nhiên và thân phận bi đát của nhân loại thuở sơ khai, đồng thời với sự chuyển đảo ý nghĩa (l'inversion du sens) nó tạo ra, nhờ vào qui ước (la convention), bước khởi đầu của văn hóa.

Một toan tính đầu tiên để bảo đảm sự cứu rỗi cho con người là ý đồ tạo cho nó thành Homo faber (con người tạo tác). Việc Prométhée trộm lửa trời giúp cho sự thực hành nghệ thuật và kỹ thuật trở thành khả thi và chuộc lại cái lỗi đãng trí của Épiméthée, kẻ vào lúc sinh ra những giống nòi tử vong, đã cạn nguồn tài năng để phân phối cho loài người nhằm bảo đảm cho họ được sinh tồn.

PLATON

Nhưng khoa học của Épiméthée[1] không phải là vô tận: ông ta không nhận thấy là mình đã tiêu pha hết tất cả những tài năng cho các loài thú không biết nói[2]. Vẫn còn loài người cần được trang bị và ông ta không biết phải xoay xở cách nào đây. Lúc ấy, khi ông ta còn đang lúng túng và loay hoay tính kế, thì Prométhée đến và bắt đầu kiểm tra: ông thấy mọi con thú đều được trang bị đầy đủ những gì thích hợp cho mỗi loài, còn con người, trần truồng, không giày dép, không quần áo, không vũ khí[3]. Vậy mà, ngày ấn định đã đến: con người phải rời khỏi lòng đất và xuất hiện trước ánh sáng. Bất ngờ rơi vào cảnh nan giải, Prométhée không biết làm cách nào để giúp con người đỡ khổ. Bất chợt một tia sáng loé lên trong đầu óc Prométhée: chàng vụt chạy đến chỗ Hephaistos, người thợ rèn của trời để trộm lấy lửa, và đến nữ thần Athéna để trộm tài khéo nghệ thuật rồi đem tặng cho con người hai món quà vô giá kia[4]. Thế là con người có được khoa học, nghệ thuật và ngọn lửa thiêng giúp họ có thể sinh tồn...

PLATO, *Protagoras*

---

(1) Épiméthée là một trong những anh em họ của Prométhée

(2) Những con thú không biết nói là những loài thú không lý trí, theo lời J.Amyot.

(3) Thân phận bi đát của con người tự nhiên.

(4) Nghệ thuật và khoa học tạo thành kỹ xảo hữu ích đầu tiên.

NGHỆ THUẬT VÀ KỸ THUẬT

(a) Prométhée, cũng như thần Zeus, là con trai của thần Titan. Theo truyền thuyết, vì tội trộm lửa trời và nghệ thuật cho con người, Prométhée bị thần Zeus trừng phạt bằng cách xiềng vào vách đá nơi núi Caucase, hàng ngày bị chim đại bàng đến moi tim ăn, nhưng lại có ngay quả tim khác để chịu cực hình như thế mãi mãi.

► Nghệ thuật chính trị và chính thể dân chủ

Nhưng những con người sống phân tán vì không nắm vững nghệ thuật chính trị. Giải pháp sống còn của chủng loài chúng ta chỉ có thể đến từ sự tôn trọng và luật lệ, những thành phần cấu tạo của nghệ thuật chính trị. Tài năng bẩm sinh này không chỉ dành riêng cho một vài người mà được phân phối cho tất cả và đó là nền tảng mà biện giả đem lại cho chế độ dân chủ. Cùng lúc, mọi hình thức chính quyền quí tộc lờ đi khả năng cơ bản của mỗi con người, bằng cách kiêu kỳ cho rằng họ đặt cơ sở của nghệ thuật lập pháp trên những kiến thức đặc biệt chỉ dành riêng cho thiểu số ưu tú. Như vậy, biện giả có thể trao lời với dân chúng để giúp họ chuyển đảo những dư luận xấu và đánh thức nơi họ tiêu chuẩn về nghệ thuật chính trị. Mọi người sẽ lại trở thành thước đo.

PLATON

Lúc đó, Zeus e ngại rằng loài người sẽ bị biến mất toàn bộ và giao cho Hermès[1] mang đến cho con người lòng kính trọng và công lý để xây dựng những đô thị trật tự, được duy trì bằng quan hệ hữu nghị[2]. Hermès hỏi Zeus nên phân phối lòng kính trọng và

công lý giữa những con người như thế nào: "Tôi có phải phân phối chúng như những kỹ thuật khác, nghĩa là theo nguyên tắc một y sĩ hay một thợ thủ công là đủ cho nhiều người? Phải chăng cũng như thế đối với lòng kính trọng và công lý, hay phải phân phối chúng cho tất cả mọi người? - Phải phân phối chúng cho tất cả mọi người, thần Zeus trả lời, và sao cho tất cả đều có phần : vì không một đô thị nào tồn tại nếu chỉ có vài người dự phần vào chính sự[3], cũng như đối với các kỹ thuật khác nhau. Đây cũng là một luật lệ của ta, người hãy công bố nó: rằng kẻ nào tỏ ra không có khả năng tham dự vào lòng kính trọng và công lý, thì phải chịu tử hình, như một căn bệnh nằm trong tim gan của đô thị[4]".

PLATON, ***Protagoras***

[1] Con của thần Zeus.

[2] Xem chủ đề về sự hòa đồng, cũng được triển khai bởi biện giả Antiphon.

[3] Đô thị chỉ có thể tồn tại một cách dân chủ.

[4] Như vậy chế độ dân chủ chỉ có một nền tảng thiêng liêng.

GORGIAS

(487 – 380 Trước Công nguyên)

Gorgias, nguyên quán ở Léontium, đảo Sicile, học mỹ từ pháp (tức khoa tu từ văn thể _ La Rhétorique). từ Empédocle. Có lẽ ông là người hiển đạt vẻ vang nhất trong số các biện giả. Tuy nhiên sự trường thọ - (hình như đến 109 tuổi) – danh vọng và tài sản của ông, không làm cho ta quên rằng sự phát triển mà ông mang lại cho khoa tu từ học được xây dựng trên một lý thuyết về ngôn ngữ, lý thuyết này lại phái sinh từ một lý thuyết về hữu thể, hay đúng hơn là về vô thể, nó giải phóng diễn từ khỏi mọi ràng buộc và khiến diễn từ trở thành chủ nhân của thực tại, tác động mạnh mẽ lên các linh hồn.

KHẢO LUẬN VỀ VÔ THỂ

► Hữu thể, dầu được suy tư, cũng là bất khả diễn tả

Trong quyển Khảo luận về vô thể *(Traité du non-être) tác phẩm quan trọng nhất của ông xét theo quan điểm triết lý, Gorgias sẽ liên tiếp xác lập rằng:*

- Hữu thể không hiện hữu. Đây là một cách đối trọng lại luận đề của Parménide, và điều đó cũng chẳng khác nào muốn nói là chỉ có con đường của dư luận (doxa) là đáng theo.

- Ngay cả nếu hữu thể hiện hữu, cũng không thể được suy tư. Điều đó có nghĩa là cắt đứt giữa các hạn từ tư duy và hữu thể, từng được Parménide xác lập như là tương đồng; vậy là Gorgias khước từ những cái khả niệm.

- Và ngay cả nếu như hữu thể được lĩnh hội bởi tư duy, nó vẫn, dẫu bằng mọi cách, không thể định hình thành công thức trong ngôn ngữ. Đây là hình thức tu từ nhấn mạnh (insistance) để tăng thêm sức nặng cho cách chứng minh.

SEXTUS EMPIRICUS (Y sĩ, triết gia hoài nghi, thế kỷ thứ hai)

Và nếu như người ta có thể lĩnh hội được hữu thể, người ta cũng không thể giải thích cho ai khác. Bởi vì, nếu có những hữu thể nhìn thấy được, nghe được và nói chung là cảm nhận được, và tồn tại bên ngoài chúng ta, thì về những hữu thể này, những cái nhìn thấy được, do thị giác lĩnh hội, những cái nghe được bởi thính giác và những giác quan này không thể hoán đổi vai trò cho nhau. Như vậy thì, làm thế nào người ta có thể khải lộ những hữu thể này cho người khác? Bởi vì phương tiện mà chúng ta có thể khải lộ là diễn từ; và diễn từ chẳng phải là những chất thể hay những hữu thể: như vậy, cái mà chúng ta khải lộ cho những người chung quanh không phải là những hữu thể; chúng ta chỉ khải lộ cho họ một diễn từ, nó khác với những chất thể[1]. Cũng giống như cái thấy được không trở thành cái nghe được, hay ngược lại cũng vậy, hữu thể vốn ở bên ngoài chúng ta, không thể trở thành diễn từ của chúng ta: vì không phải là diễn từ, nó không thể được bộc lộ cho người khác.

SEXTUS EMPIRICUS,
Chống lại các nhà toán học.

(1) Diễn từ phát biểu ý nghĩa, chứ không phải chính sự vật.

CA TỤNG HÉLÈNE-NHAN SẮC KHUYNH THÀNH

► Sự độc đoán của diễn từ

Trong Ca tụng Hélène, *một bản văn để cho môn đệ học thuộc lòng, Gorgias thích thú biện hộ cho cô con gái yêu của thần Zeus và nàng Léda, về những tai hoạ từ cuộc chiến thành Troie mà nguyên nhân chính là do nhan sắc khuynh thành của nàng (Hélène là vợ của Ménélas, vua xứ Sparte, lại bỏ chồng theo hoàng tử Paris về thành Troie, vì thế đã gây nên cuộc chiến giữa liên quân Hy lạp với thành Troie đưa đến kết cuộc bi thảm là thành này bị san thành bình địa, từ vua quan cho đến dân chúng đều bị giết sạch). Nàng Hélène có trách nhiệm về những gì đã xảy ra hay không? Hẳn là không, nếu chẳng phải là vì sức mạnh của diễn từ mà nàng buộc lòng nhượng bộ.*

GORGIAS

Những lời niệm chú cuồng nhiệt đưa lại cho chúng ta sự khoái ý qua hiệu ứng của ngôn từ và xua đi sầu muộn. Bởi vì sức mạnh của phù chú, trong tâm hồn, hòa trộn với dư luận, mê hoặc và thuyết phục nó, và bằng ma thuật riêng của mình, thay đổi những tư thế của nó. Từ ma thuật và phép phù thủy là hai thứ nghệ thuật[1] đã sản sinh ra trong tâm hồn những sai lầm và trong dư luận những trò lừa bịp.

Có khá đông người, về nhiều đề tài, đã thuyết phục và còn thuyết phục nhiều người khác bởi sự hư cấu của một diễn từ dối trá. Bởi vì nếu tất cả mọi người vẫn giữ lại trong ký ức của họ diễn tiến của tất cả những gì đã xảy ra, nếu như họ biết tất cả mọi biến cố hiện tại và dự đoán được những biến cố tương lai, thì diễn từ sẽ không có được sức mạnh đến thế; nhưng khi người ta không giữ được ký ức từ dĩ vãng, chẳng có tầm nhìn về hiện tại, cũng chẳng thể nào dự đoán tương lai, thì người ta trở nên dễ dãi. Đó là lý do tại sao, trong phần lớn thời gian, đa số người ta giao tâm hồn mình cho những lời khuyên của dư luận - Nhưng dư luận luôn bất trắc và bất định và khiến cho những ai theo nó phải nhắm mắt đưa chân có bận liều...

Vậy thì, lý do nào ngăn cản Hélène không rơi vào sự mê hoặc khi được nghe lời ca tụng của Paris đối với nhan sắc tuyệt trần của nàng? Điều đó cũng chẳng khác việc nàng bị bắt cóc và cưỡng bách... Bởi vì diễn từ thuyết phục đã cưỡng bách tâm hồn mà nó thuyết phục phải tin vào diễn từ cũng như chấp thuận những hành vi mà nó phạm phải. Vậy thì chính tác giả của sự thuyết phục, với tính cách là nguyên nhân của sự cưỡng bách, mới là thủ

phạm; nhưng tâm hồn đã chịu sự thuyết phục cũng chịu sự cưỡng bách của diễn từ[2], như vậy là phải chăng người ta đã kết tội nó một cách thiếu cơ sở?

Ta phải ý thức rằng sự thuyết phục, trong khi thêm sức nặng vào diễn từ, còn ghi khắc sâu vào trong tâm hồn tất cả những gì nó muốn. Trước tiên, chúng ta hãy xem xét diễn từ của các nhà thiên văn_ khí tượng học[3]: trong khi phá hủy một dư luận và kích phát một dư luận khác để thay thế, họ làm xuất hiện trước mắt dư luận những cái vô hình, không thể tin nổi. Thứ nhì là, chúng ta hãy khảo sát những biện thuyết pháp đình, chúng tạo ra những hiệu ứng cưỡng bách nhờ vào lời nói trau chuốt, hùng hồn: đó là một thể văn mà chỉ một diễn từ có thể gây mê hoặc và thuyết phục công chúng đông đảo, cho dầu diễn từ đó không nói lên sự thực, nhưng miễn rằng nó đã được tạo ra với nghệ thuật. Thứ ba là, hãy khảo sát những cuộc tranh luận triết học: đó là một loại diễn từ trong đó tính linh hoạt của tư tưởng tỏ ra có khả năng tạo ra những hồi qui trong những gì dư luận tin tưởng.

GORGIAS, ***Ca tụng Hélène***

(1) Người ta không biết chính xác hai nghệ thuật này tương ứng với cái gì.

(2) Sự chuyên chế của diễn từ mà chức năng là lừa bịp bằng cách sử dụng những phù chú.

(3) Ám chỉ đến trường phái Anaxagore hay Diogène ở Apollonie.

SOCRATE VÀ CÁC TRƯỜNG PHÁI THỜI SOCRATE

Do ảnh hưởng mà ông toả ra không chỉ trên Platon mà còn trên các trường phái hậu lai, những trường phái sẽ nêu ảnh hưởng đó thành khuôn mặt biểu tượng, Socrate có lẽ là nhân vật nổi bật của triết học Hy Lạp và của cuối thế kỷ thứ năm Trước CN.

Thời đại của ông cùng lúc chứng kiến sự ra đời của nhiều trường phái đối nghịch, được gọi chung là các trường phái thời Socrate (les écoles Socratiques) thuần túy chỉ vì lý do biên niên: trường phái Mégare, trường phái Élis và Érétrie, những kẻ hoài nghi khinh bạc (les Cyniques) và trường phái Cyrène.

SOCRATE

(469 – 399 Trước CN.)

Nguyên quán ở Athènes, Socrate trải qua trọn đời tại đó. Ngược lại với phần lớn những người đương thời, ông không bôn ba hải ngoại, từ đô thị này đến đô thị khác ven bờ Địa Trung Hải. Cha ông, Sophronisque là nhà điêu khắc và mẹ ông Phénarete là người đỡ đẻ, nữ tế nơi đền thờ Artémis. Ông chỉ có cơ hội duy nhất ra khỏi Athènes là khi tham gia cuộc viễn chinh năm 429 đến Potidée xứ Macédoine, lúc khởi đầu cuộc chiến tranh Péloponnèse.

Cái đầu óc phê bình và khiêu khích này vừa mê hoặc lại vừa chọc giận đồng bào của ông, bị kết tội làm hư hỏng thanh niên và buộc phải uống độc cần (la ciguë) để tự xử vào năm 399. Hai cao đồ của ông, Platon và Xénophon dựng ông lên thành truyền thuyết. Nhà thơ hài kịch Aristophane, trong *Những đám mây*, năm 427, trình bày Socrate như là kẻ tồi tệ nhất trong số các biện giả và không ngần ngại đưa ra những lời kết tội ông là nghịch đạo và làm hư hỏng tuổi trẻ, sau này sẽ là những lời luận tội của các thẩm phán. Các tác giả hài kịch khác như Cratinus, Eupolis, Théopompe cũng sẽ nói về ông, cũng như các nhà hùng biện Isocrate, Eschine, và Andocide. Aristote, môn đệ của Platon, hẳn là không biết về Socrate nhưng còn nói về ông với đầy đủ thẩm quyền.

Ở Athènes, Socrate sống cuộc đời của một hiền nhân, dành phần lớn thời gian để tranh luận trong đường phố, nơi những quảng trường hay trên các bàn tiệc, khêu gợi sự đồng cảm của nhiều người và sự thù nghịch của một số người. Hy sinh cuộc sống gia đình với bà vợ Xanthippe, triết gia tự nhận lãnh sứ mệnh là giáo dục tuổi trẻ thành Athènes và những quan hệ bạn bè của ông với Phédon, Alcibiade và Aristippe bị nhiều lời trách cứ.

Hơn ai hết, ông là một hiền nhân, con người khôn ngoan nhất vì ông tự nhận mình là người không biết gì. Quan tâm duy nhất của ông là quan tâm về điều thiện và điều công chính và ông thà chọn cái chết hơn là cố tình làm điều xấu.

► Bậc hiền nhân (Le Sage)

PLATON

Nhưng xin hãy nghe tôi thêm điều này nữa: quí vị sẽ thấy ông ta giống đến mức nào với những người mà tôi so sánh và quyền năng ông có được kỳ diệu đến như thế nào[1]. Vì tôi dám cá rằng không ai trong quí vị biết rõ chân tướng của nhân vật này; trong khi đó tôi sẽ lật tẩy ông ta cho mọi người cùng tỏ tường, bởi vì, nếu không nói thì thôi, còn đã mở lời thì phải nói cho đến nơi đến chốn, chứ đừng có lấp lửng ỡm ờ. Chẳng hạn quí vị đã từng tận mục sở thị chuyện Socrate tỏ vẻ âu yếm với những chàng trẻ tuổi đẹp trai, ông hay quanh quẩn bên họ và họ cũng quyến luyến ông như thế nào.

Thêm một nét khác nữa: sự ngu dốt của ông hình như là toàn diện, và ông chẳng biết cái quái gì? Hay ít ra là vẻ bề ngoài[2] của ông cũng khiến người ta nghĩ như thế? Kiểu cách ấy chẳng phải là của những tượng thần Silène đấy sao? Ối dào, thật hết chịu nổi? Thực ra, đó chỉ là cái vỏ ngoài mà anh chàng láu lỉnh này tự bọc lấy đấy thôi, theo phong cách tượng thần Silène ấy mà! Nhưng bên trong, một khi tượng thần Silène mở ra, ôi, cả một toà minh triết sáng ngời, khó mà thưởng thức trọn vẹn. Hãy biết rằng: chẳng có vẻ đẹp bên ngoài nào của bất kì ai, gây cho ông một chút mảy may hứng thú, mà trái lại ông hoàn toàn dửng dưng coi thường; sự giàu sang cũng chẳng có nghĩa gì trong mắt ông, và ngay cả việc chiếm hữu những ưu thế mà dưới mắt đám đông là một lạc phúc đáng ghen tị; thế mà ông cho rằng tất cả những phúc lộc kia chẳng có giá trị gì - Đàng khác, với mọi người, cả đời ông làm như một đứa trẻ, một kẻ ngây ngô[3]- Nhưng khi ông nghiêm túc và trong khi tượng thần Silène mở ra, có ai thấy cả một thần điện bên trong với đủ các vị thần? Tôi không biết. Riêng bản thân tôi đã từng chứng kiến tận mắt và thấy cả thần điện kia thiêng liêng cao quý biết bao, với vẻ đẹp hoàn hảo đến nhường nào, và phi thường,

vâng, phi thường đến độ khiến tôi sẵn sàng cung kính lĩnh ý và hoan hỉ thi hành tất cả những gì mà Socrate ra lệnh cho tôi!

Platon,
Bữa Tiệc hay Đối thoại Triết lý về Tình yêu.

---

(1) Đây là một phần diễn từ của Alcibiade trong đối thoại *Bữa Tiệc* (Le Banquet)_ Alcibiade trước đó đã từng so sánh Socrate với tượng thần Silène, một loại tượng bên ngoài trông rất ngây ngô nhưng bên trong chứa đựng mọi vị thần trên đỉnh Olympe.

(2) Nét đầu tiên nêu lên là phương pháp hài hước (L'Ironie) của Socrate: đặt ra một câu hỏi và giả vờ như không biết câu trả lời.

(3) Nét thứ nhì của hài hước: làm như một đứa trẻ, một kẻ ngây ngô. Trong *Đạo Đức Kinh*, Lão Tử viết: "Đại trí nhược ngu, Đại biện nhược nột". Tư tưởng lớn gặp nhau là chỗ đấy chăng?

► Apollon và sự ngu dốt thiêng liêng (Apollon et la divine ignorance)

Platon

Đây là bài tự biện hộ của Socrate trước phiên toà kết án ông ở Athène, do Platon ghi lại.

Thưa các công dân Athène, tôi không biết quí vị đã bị ảnh hưởng thế nào bởi những người buộc tội tôi; nhưng tôi biết rằng họ hầu như muốn làm tôi quên đi tôi là ai – họ nói một cách quá thuyết phục, nhưng họ lại chẳng nói được một lời sự thật. Thế nhưng trong số rất nhiều lời dối trá họ nói ra, có một lời làm tôi sửng sốt; - đó là khi họ nói quí vị phải đề cao cảnh giác và đừng để mình bị lừa dối bởi sức mạnh hùng biện của tôi. Tôi thấy họ quả là hết sức vô liêm sỉ khi họ nói điều đó, trong khi họ chắc chắn sẽ bị phát hiện ngay sau khi tôi mở miệng và chứng tỏ rằng tôi không phải là một nhà hùng biện gì cả – trừ khi họ hiểu sức mạnh của sự hùng biện nơi tôi chính là sức mạnh của sự thật; vì nếu họ hiểu như thế, thì tôi nhìn nhận tôi là người hùng biện. Nhưng một thứ hùng biện khác xa với thứ hùng biện của họ! Vâng, như tôi vừa nói, họ chẳng có một sự thật nào cả; nhưng từ miệng tôi quí vị sẽ nghe toàn thể sự thật, tuy không được diễn tả theo cách của họ bằng những lời lẽ hoa mỹ. Không, thề có trời! Nhưng tôi sẽ dùng những lời lẽ và lý luận đến với tôi vào chính lúc này; vì tôi tin vào chính nghĩa của mình: trong đời tôi, tôi không nên xuất hiện trước mặt quí vị, những công dân Athènes, trong tư cách một nhà hùng biện trẻ – xin đừng ai mong đợi ở tôi điều này. Tôi chỉ xin quí vị cho tôi một ân huệ: - Nếu tôi tự bào chữa theo cách quen thuộc của tôi, và quí vị nghe tôi sử dụng những lời lẽ mà tôi quen dùng nơi quảng trường, nơi các bàn đổi tiền, hay những nơi nào khác, tôi xin quí vị đừng ngạc nhiên và đừng cắt lời tôi vì điều này. Vì tôi đã ngoài bảy mươi, và bây giờ lần đầu tiên tôi xuất hiện trước một tòa án, tôi khá lạ lẫm với ngôn ngữ của tòa án; vì vậy tôi xin quí vị coi tôi như một người nước ngoài thật sự, để quí vị có thể cho phép tôi nói tiếng bản xứ của mình, theo kiểu cách của đất nước mình: - Tôi yêu cầu quí vị như vậy có quá đáng không? Quí vị đừng chấp nê vẻ bề ngoài, có thể là tốt mà cũng có thể là không tốt; nhưng xin quí vị hãy chỉ nghĩ đến sự thật các lời của tôi, và chăm chú lắng nghe; hãy để người nói sự thật và người xét xử quyết định công bằng.

Trước hết, tôi phải trả lời các lời buộc tội cũ và các nguyên cáo đầu tiên của tôi, sau đó tôi sẽ tiếp tục trả lời các lời buộc tội mới. Bởi vì tôi đã từng có nhiều người vu cáo tôi, họ đã vu khống cho tôi trong nhiều năm; và tôi còn sợ họ hơn là sợ Anytus và bè lũ của hắn, là những kẻ cũng rất nguy hiểm, theo cách của chúng. Nhưng những kẻ vu cáo khác còn nguy hiểm hơn rất nhiều, vì họ đã bắt đầu khi quí vị còn ít tuổi, và họ đã chiếm đoạt trí khôn của quí vị bằng sự gian trá, khi họ nói rằng Socrate, một con người khôn ngoan, là người ngắm nhìn trời cao trên đầu và dưới chân đất sâu lục tìm, và có tài đổi trắng thay đen. Những con người gieo rắc các câu chuyện như thế là những kẻ vu khống mà tôi rất sợ; vì những người nghe theo họ dễ tưởng tượng ra rằng những con người tìm hiểu trời đất như thế không tin có các thần. Họ rất đông, và các lời vu cáo chống lại tôi đã có từ lâu, và họ bịa ra chúng từ hồi quí vị còn trẻ, là thời kỳ quí vị dễ bị gây ấn tượng hơn bây giờ và

quí vị cứ tin lời của họ vì không ai cắt nghĩa cho quí vị. Nhưng khó hơn cả, tôi không biết và không thể kể tên các người cáo buộc tội tôi; trừ một trường hợp ngẫu nhiên của một thi sĩ hài kịch[1]. Tất cả những ai vì ghen ghét hay ác ý đã thuyết phục quí vị, tất cả loại người này là loại người khó chống chọi nhất, vì tôi không có họ trước mặt ở đây để đối chất, và vì thế tôi chỉ có thể lý luận để tự biện hộ khi không có người trả lời. Vì vậy tôi xin quí vị cùng tôi giả thiết tôi có hai loại đối thủ: một mới, một cũ, và tôi hy vọng quí vị sẽ thấy lý do chính đáng để tôi trả lời cho loại đối thủ cũ trước, vì những lời lẽ cáo buộc này quí vị đã nghe từ rất lâu, và thường xuyên hơn các lời cáo buộc mới đây.

Vâng, tôi phải bào chữa cho mình, và cố gắng giải toả nhanh một lời vu cáo đã kéo dài lâu năm. Tôi mong mình thành công, nếu sự thành công này đem lại lợi ích cho tôi và quí vị, hay có ích cho sự xét xử của tôi! Nhiệm vụ quả thật không dễ; tôi hiểu điều đó. Và vì thế, phó thác cho sự việc trong tay Thượng đế và tuân thủ luật pháp, giờ đây tôi xin tự bào chữa.

Tôi sẽ bắt đầu từ đầu, và hỏi lời vu cáo tôi là gì, và tại sao nó đã thúc đẩy Meletus buộc tội chống lại tôi. Vâng, những người vu cáo tôi nói gì? Họ sẽ là những công tố viên, và tôi xin tóm tắt lời họ như sau: "Socrate là một kẻ làm điều ác, một con người kỳ quặc, truy tìm những vật dưới đất và trên trời, và giỏi đổi trắng thay đen; và hắn đã dạy những điều đó cho người khác". Đó là bản chất lời cáo tội.

Đó chính là điều mà quí vị đã xem trong vở hài kịch của Aristophanes, mô tả một nhân vật có tên là Socrate, đi đây đó và nói rằng mình đi trên không khí, kể những chuyện tào lao về những vấn đề mà tôi không dám tự phụ là mình biết nhiều hay biết ít. Tôi sẽ rất tiếc rằng Meletus có thể cáo buộc tôi nặng nề đến thế. Nhưng sự thật đơn giản là, thưa công dân thành Athène, tôi không dính líu gì đến các suy tư về vật lý học. Rất nhiều người đang có mặt ở đây có thể làm chứng cho điều tôi nói là thật, và tôi kêu gọi họ làm chứng cho tôi. Hỡi những ai đã từng nghe tôi nói, xin hãy nói, và bảo cho người bên cạnh quí vị rằng tôi có bịa đặt ra những điều như trên hay không... Quí vị hãy nghe họ trả lời. Và từ những điều họ nói ra, quí vị có thể phán đoán sự thật của những điều còn lại.

Càng có ít chứng cớ nói rằng tôi là một người dạy học để kiếm tiền; lời tố cáo này cũng sai lạc không kém lời tố cáo trên. Dù sao, nếu một người có khả năng giáo huấn người khác, thì theo thiện ý của tôi, việc nhận tiền thù lao cho việc dạy dỗ là một vinh dự cho người ấy. Chúng ta thấy có Gorgias ở Leontium, Prodicus ở Ceos, và Hippias ở Elis, những người này đi rảo khắp các thành phố, và có khả năng thuyết phục các thanh thiếu niên bỏ những người đồng hương vốn dạy dỗ họ không lấy tiền, để đi theo những người này mà họ không những phải trả tiền, mà còn cảm thấy vinh dự nếu được trả tiền...

Thưa những người Athène, tôi dám nói rằng một số quí vị sẽ đáp lại "Đúng thế, ông Socrate nhưng đâu là nguồn gốc của lời tố cáo ông; chắc chắn ông phải làm điều gì kỳ lạ? Sẽ không bao giờ có những lời đồn thổi như thế nếu ông cũng giống như những người khác: vậy ông hãy nói cho chúng tôi hay lý do của những lời tố cáo đó là gì, vì chúng tôi sẽ phải hối hận nếu xét xử ông một cách vội vàng". Tôi sẽ coi đây là một lời thách đố công bằng, và tôi sẽ cố gắng giải thích cho quí vị lý do tại sao tôi được gọi là người khôn ngoan và bị tiếng xấu như thế. Xin quí vị hãy lắng nghe. Và mặc dù một số quí vị nghĩ rằng tôi đang nói đùa, tôi tuyên bố là tôi sẽ nói cho quí vị tất cả sự thật. Hỡi quí vị người Athène, sở dĩ tôi có tiếng tăm như thế là vì tôi có một loại khôn ngoan. Nếu quí vị hỏi tôi loại khôn ngoan gì, tôi trả lời, loại khôn ngoan mà có lẽ con người có thể đạt được, vì tôi tin rằng tôi khôn ngoan theo nghĩa đó; còn những người mà tôi đang nói tới thì có một loại khôn ngoan của siêu nhân, mà tôi không biết mô tả thế nào, vì bản thân tôi không có nó; và ai nói

rằng tôi có nó, người ấy nói sai, và lấy đi tính cách của tôi. Ở đây, tôi xin quí vị đừng cắt đứt lời tôi, dù có vẻ như tôi đang nói những điều ngông cuồng, bởi vì những lời tôi sắp nói ra không phải là của tôi. Tôi sẽ giới thiệu với quí vị một nhân chứng đáng tin cậy: đó là vị thần ở Delphes người sẽ nói cho anh em biết về sự khôn ngoan của tôi, nếu tôi có nó, và đó là loại khôn ngoan gì. Chắc hẳn quí vị đều biết ông Chéréphon[3]; ông là một người bạn của tôi trước kia, và cũng là bạn của quí vị, vì ông ấy từng chia sẻ cuộc lưu đày của dân tộc, và đã trở về với quí vị. Vậy, như quí vị đều biết, Chéréphon rất dữ dội trong mọi hành động của ông, và ông đã đến đền thờ Delphes và mạnh bạo xin lời sấm để biết xem có người nào khôn ngoan hơn tôi không, và nữ vu Pythie[4] trả lời ông rằng không có ai khôn ngoan hơn tôi. Nay Chéréphon đã mất; nhưng em trai ông ấy đang có mặt tại toà này, có thể xác nhận điều tôi nói là sự thật.

Tại sao tôi tôi nhắc đến chuyện này? Bởi vì tôi muốn giải thích cho quí vị tại sao tôi lại mang tiếng xấu như thế. Khi tôi nghe lời sấm, tôi tự nhủ, vị thần muốn nói gì? Và phải chú giải lời sấm ấy như thế nào? Vì tôi biết mình không có sự khôn ngoan nào, dù lớn hay nhỏ. Vậy tại sao thần lại nói tôi là người khôn ngoan hơn tất cả mọi người. Mà ngài lại là một vị thần, ngài không thể nói láo; nói láo là trái với bản tính của ngài. Sau một hồi suy nghĩ, tôi nghĩ ra một phương pháp thử câu hỏi. Tôi suy ra rằng chỉ cần tìm một người khôn ngoan hơn tôi, là tôi có thể chạy đến trước vị thần và bác bỏ lời sấm. Tôi sẽ nói với thần, "Đây là một người khôn ngoan hơn tôi; thế mà thần lại nói tôi là người khôn ngoan nhất." Thế là tôi tìm đến một người có tiếng là khôn ngoan và quan sát ông ấy – tôi không cần nhắc đến tên ông ấy ở đây; ông là một chính khách mà tôi đã chọn để kiểm tra và kết quả là thế này: Khi tôi bắt đầu nói chuyện với ông ấy, tôi không thể không nghĩ rằng ông ta thực sự không phải là người khôn ngoan; và kết quả là ông ta ghét tôi, và sự ghen ghét của ông ta được chia sẻ cho nhiều người đang có mặt ở đây và nghe tôi. Vì vậy tôi rời bỏ ông ta, vừa đi tôi vừa tự nhủ: Được, tuy tôi thấy không ai trong hai người chúng tôi biết cái gì là đẹp và tốt, nhưng tôi còn khá hơn ông ấy, vì ông ấy không biết gì, nhưng lại nghĩ rằng ông ấy biết; còn tôi không biết mà cũng không nghĩ rằng mình biết. Vì vậy, ở chi tiết cuối cùng này, tôi có vẻ khá hơn ông ấy một chút. Thế rồi tôi tìm đến một người khác nữa vốn cũng tự phụ mình có sự khôn ngoan cao hơn nữa, và tôi cũng đi đến một kết luận y hệt như trên. Do điều này, tôi đã biến mình thành kẻ thù của ông ấy, và của nhiều người khác nữa.

Thế rồi, tôi tìm đến hết người này sang người khác, mặc dù ý thức rằng làm thế sẽ gây thêm thù địch, nhưng tôi buộc phải làm thế, tôi nghĩ, lời của thần phải được xét đến trước hết. Và tôi tự nhủ, tôi phải tìm đến với mọi người có vẻ hiểu biết, và tìm ra ý nghĩa của lời sấm. Và tôi xin thề với quí vị, các người Athène, tôi xin thề! Vì tôi phải nói cho quí vị sự thật kết quả cuộc tìm kiếm của tôi là: thấy rằng tất cả những người nổi tiếng nhất đều là những người ngu dốt nhất; và rằng các người khác ít nổi tiếng hơn lại là những người thực sự khôn ngoan và tốt hơn. Tôi sẽ kể cho quí vị câu chuyện về việc tôi đi lang thang tìm kiếm, có thể gọi là nỗi vất vả của "Hercule" mà tôi đã chịu đựng để đi đến kết luận cuối cùng rằng lời sấm là không thể chối cãi. Sau các chính khách, tôi tìm đến các nhà thơ về đủ thể loại thơ. Tôi tự nhủ, ở đây mày sẽ được phát hiện ra ngay lập tức; bây giờ mày sẽ khám phá ra mày ngu dốt hơn họ. Thế là tôi đem đến cho họ một số đoạn thơ phức tạp nhất do chính họ sáng tác, và hỏi họ về ý nghĩa của chúng vì tôi nghĩ rằng họ sẽ dạy dỗ tôi điều gì đó. Quí vị có tin được không? Tôi phải xấu hổ thú nhận sự thật rằng không ai có mặt ở đây mà không thể nói hay về thơ của họ hơn chính họ nói về thơ của họ. Thế là tôi biết rằng các thi sĩ viết thơ không phải do sự khôn ngoan của họ, mà do một loại

thiên tài hay cảm hứng; họ giống như những người bói toán nói nhiều điều rất hay nhưng không thể hiểu nghĩa của chúng. Các thi sĩ đối với tôi cũng ở trong cùng một trường hợp như thế; và tôi còn nhận xét thêm rằng dựa trên sức mạnh thi ca của họ, họ tin rằng họ là người khôn ngoan nhất cả trong các lĩnh vực khác mà họ không khôn ngoan. Vì thế tôi rời bỏ họ, vì cùng một lý do mà tôi khôn ngoan hơn các nhà chính khách.

Sau cùng tôi đến với các thợ thủ công, vì tôi nghĩ rằng tôi không biết gì cả, và tôi chắc chắn rằng họ biết rất nhiều điều hay; và ở đây, tôi không lầm, vì họ biết nhiều điều mà quả thực tôi không biết, và trong lĩnh vực này chắc chắn họ khôn ngoan hơn tôi. Nhưng tôi nhận ra rằng ngay cả những thợ thủ công giỏi nhất cũng mắc sai lầm như các thi sĩ; vì họ là những thợ giỏi, họ tưởng rằng họ cũng biết rõ mọi vấn đề cao hơn, và khuyết điểm này ở họ đã che lấp sự khôn ngoan của họ; và vì vậy, tôi tự hỏi, không biết tôi có nên là tôi như hiện là, không có kiến thức của họ cũng không có sự ngu dốt của họ, hay nên có cả hai; và tôi tự trả lời rằng tôi nên là tôi như hiện đang là.

Sự truy tìm này đã khiến tôi có rất nhiều thù địch tệ hại nhất và nguy hiểm nhất, và khiến tôi phải hứng chịu nhiều lời vu khống. Và tôi được gọi là khôn ngoan, vì những người nghe tôi luôn tưởng là tôi có sự khôn ngoan mà tôi thấy thiếu ở người khác: nhưng sự thật là, thưa quí vị người Athène, chỉ có Thượng đế là khôn ngoan; và qua lời sấm của ngài, ngài có ý cho thấy rằng sự khôn ngoan của con người có rất ít hay không có giá trị gì cả; ngài không nói về Socrates, ngài chỉ dùng tên của tôi để làm ví dụ, như thể ngài muốn nói, hỡi loài người, kẻ khôn ngoan là kẻ, giống như Socrate, biết rằng sự khôn ngoan của mình thực sự chẳng có giá trị gì. Và vì thế tôi đi khắp thế giới, vâng lời thần, và tìm kiếm và truy tìm sự khôn ngoan của bất cứ ai, dù là đồng bào hay người nước ngoài, mà có vẻ khôn ngoan; và nếu người ấy không khôn ngoan, thì tôi dùng lời sấm để nói rằng người ấy không khôn ngoan; và tôi bị thu hút vào công việc của mình, nên không có thời giờ quan tâm đến các vấn đề công cộng hay vấn đề riêng tư của mình, nhưng tôi hoàn toàn nghèo khó vì sự phục vụ Thượng đế.

Còn một chuyện khác: các thanh niên thuộc giai cấp giàu có mà không có nhiều việc để làm, tự ý tìm đến tôi; họ thích nghe tôi phân tích các kẻ tự phụ, và họ thường bắt chước tôi và phân tích về người khác; họ mau chóng khám phá ra rằng có rất nhiều người tưởng mình biết điều gì, mà thực sự biết rất ít hay không biết gì cả; và rồi những người bị họ xem xét, thay vì tức giận với bản thân mình, thì lại tức giận với tôi: tên Socrate chết tiệt này, họ nói: tên lừa đảo giới trẻ này! Và rồi nếu có ai hỏi: Sao, ông ấy làm gì hay giảng điều gì xấu, thì họ không biết, cũng không thể nói; nhưng để khỏi bẽ mặt, họ lặp đi lặp lại những lời buộc tội làm sẵn vốn được dùng chống lại mọi triết gia về việc giảng dạy những chuyện viển vông trên trời dưới đất, không tin có thần thánh, và làm người ta tưởng điều xấu là điều tốt; và họ không thích thú nhận rằng vẻ hiểu biết hời hợt của họ bị người ta phát hiện, và vì họ đông người, đầy tham vọng và hung hăng, nên họ đã lớn tiếng hét vào tai của quí vị những lời vu khống nặng nề và đã có từ lâu. Đây chính là lý do tại sao ba kẻ cáo buộc tôi Meletus, Anytus, và Lycon đã đứng lên chống lại tôi; Meletus đã từng cãi lộn với tôi để bênh vực các thi sĩ; Anytus bênh vực các thợ thủ công và các chính khách; Và Lycon bênh vực các nhà tu từ. Và như tôi đã nói lúc ban đầu, tôi không mong loại bỏ trong chốc lát tất cả những sự vu khống này. Và thưa quí công dân thành Athènes, đây là sự thật và là toàn bộ sự thật; cũng không che giấu điều gì, tôi không bịa đặt điều gì. Thế nhưng tôi biết lời nói thẳng của tôi làm họ ghét tôi, và sự ghen ghét của họ chứng minh rằng tôi nói sự thật. Do đó, họ có thành kiến với tôi; và đây là lý do của tất cả điều đó, như quí vị sẽ thấy qua sự tìm hiểu của quí vị ở đây hay sau này.

Tôi đã nói đủ để biện hộ cho mình chống lại hạng người thứ nhất tố cáo tôi; bây giờ tôi nói đến hạng thứ hai. Dẫn đầu hạng người này là Meletus, con người lương thiện và nhà ái quốc đích thực, như ông ta tự xưng là thế. Chống lại những người này, tôi cũng phải đưa ra lời bào chữa cho mình: - Quí vị hãy đọc lời tuyên thệ của họ, nó chứa nội dung đại để như sau: Nó nói rằng Socrate là một kẻ làm điều xấu, kẻ làm hư hỏng giới trẻ; và là kẻ không tin các thần của quốc gia, mà là có các thần mới của riêng hắn. Lời buộc tội là như thế; và bây giờ chúng ta hãy xem xét các chi tiết. Ông ta nói tôi là kẻ thủ ác, và làm hư hỏng giới trẻ; nhưng tôi nói, thưa quí công dân thành Athènes rằng Meletus là một kẻ làm điều xấu, đó là vì ông ta giả bộ nghiêm túc trong khi ông ta chỉ bỡn cợt, và rất thích đưa người khác ra toà do sự nhiệt tình và quan tâm giả bộ của ông ta về những vấn đề mà thực sự ông ta chẳng bao giờ quan tâm đến. Và tôi sẽ cố gắng chứng minh sự thật của điều này.

Hãy đến đây, ông Meletus, để tôi hỏi ông một câu hỏi. Ông quan tâm đến rất nhiều tiến bộ của giới trẻ phải không?

Phải, đúng thế.

Vậy ông hãy nói cho quan toà, ai là người làm cho giới trẻ tiến bộ; ông phải biết, vì ông đã cố gắng tìm ra kẻ làm hư hỏng giới trẻ, và đang nêu tên tôi ra và tố cáo tôi trước mặt họ. Hãy nói đi, và hãy cho quan toà biết ai là người làm cho giới trẻ tiến bộ, - Ông thấy không, Meletus, ông im lặng, và không có gì để nói. Nhưng như vậy phải chăng là điều đáng thất vọng, và là bằng chứng rõ ràng về những gì tôi đang nói, đó là ông không hề quan tâm đến chuyện này. Ông bạn, hãy nói cho chúng tôi biết ai là người làm cho giới trẻ tiến bộ?

Luật pháp.

Nhưng thưa ông, đó không phải là điều tôi muốn biết. Tôi muốn biết người nào, ai là người hiểu biết luật pháp trước hết?

Các quan toà đang hiện diện tại tòa án này, ông Socrate ạ.

Ông Meletus, có phải ông muốn nói rằng họ có khả năng giáo huấn và làm cho giới trẻ tiến bộ?

Chắc chắn là thế.

Tất cả hay chỉ vài người thôi.

Tất cả.

Thề có thần Hera, thật là một tin vui! Nghĩa là có vô số người làm cho giới trẻ tiến bộ. Còn cử toạ, họ có làm cho giới trẻ tiến bộ không?

Có, có chứ.

Còn các nghị viên?

Có, các nghị viên cũng làm cho giới trẻ tiến bộ.

Nhưng có lẽ các thành viên của đại hội đồng làm hư hỏng giới trẻ?- hay họ cũng làm giới trẻ tiến bộ.

Họ làm giới trẻ tiến bộ.

Vậy là mọi người ở Athènes này làm cho giới trẻ tiến bộ và thăng tiến; mọi người trừ tôi ra; và tôi là người duy nhất làm hư hỏng giới trẻ? Có phải đó là điều ông khẳng định?

Đó chính là điều tôi mạnh mẽ khẳng định.

Thật là vô phúc cho tôi nếu điều ông nói là đúng. Nhưng giả sử tôi hỏi ông: Thế các con ngựa thì sao? Có phải một người làm hại chúng, còn cả thế giới làm điều tốt lành cho chúng? Hay ngược lại mới là sự thật? Một người có khả năng làm điều tốt lành cho chúng, hay ít ra là không có nhiều người; - nghĩa là người chăm sóc ngựa làm điều tốt lành cho chúng, còn những người khác sử dụng chúng đều làm hại chúng? Có đúng thế không, Meletus, về ngựa hay mọi con vật khác? Chắc chắn là đúng, cho dù ông và Anytus có nói hay không. Giới trẻ sẽ thật có phước nếu họ chỉ có một kẻ làm họ hư hỏng, và mọi người khác làm họ tiến bộ. Nhưng Meletus, ông đã chứng tỏ khá đầy đủ rằng ông chẳng hề có một tư tưởng nào về giới trẻ; sự vô tâm của ông được thấy rõ qua việc ông không để ý gì tới chính những điều mà ông tố cáo tôi.

Bây giờ, Meletus, tôi sẽ hỏi ông một câu hỏi khác: Sống với các công dân xấu hay sống giữa các công dân tốt, điều nào tốt hơn? Ông bạn, hãy trả lời: câu này dễ trả lời lắm. Có phải người tốt làm điều tốt lành cho người khác, và kẻ xấu làm điều xấu cho người khác?

Chắc chắn rồi.

Và có ai thích bị người khác làm hại mình hơn là làm điều tốt cho mình không? Ông bạn quí, luật pháp buộc ông phải trả lời – có ai thích bị làm hại không?

Chắc chắn là không.

Và khi ông tố cáo tôi làm hư hỏng giới trẻ, ông nghĩ là tôi làm điều đó một cách vô tình hay cố ý?

Cố ý, tôi nói.

Nhưng ông vừa nhìn nhận rằng người tốt làm điều tốt cho người khác, còn kẻ xấu làm điều xấu cho họ. Vậy, có phải đó là một sự thật mà sự khôn ngoan siêu phàm của ông đã nhìn nhận như thế khi ông còn rất trẻ, trong khi một ông già như tôi lại sống trong sự dốt nát và tối tăm đến nỗi không biết được rằng nếu một người cùng sống với tôi mà bị tôi làm hư hỏng, tôi chắc chắn sẽ bị hại bởi người ấy; thế mà tôi vẫn cứ làm hư hỏng họ, và cố tình làm điều đó. – ông nói như thế mặc dù cả tôi hay bất cứ một con người nào cũng đều không được thuyết phục bởi ông. Nhưng hoặc là tôi không làm hư hỏng họ, hay tôi chỉ vô tình làm họ hư hỏng; trong cả hai tường hợp ông đều nói láo. Nếu sự xúc phạm của tôi là vô tình, luật pháp không bắt tội những sự xúc phạm không cố ý: ông phải gọi riêng tôi ra và cảnh cáo tôi; vì nếu tôi được khuyên bảo tốt hơn, tôi đã có thể loại bỏ điều tôi đã làm một cách không cố ý – chắc chắn tôi phải làm thế; nhưng ông đã không nói gì cho tôi và từ chối dạy bảo tôi. Và bây giờ ông lại đưa tôi ra toà, là nơi không phải để dạy dỗ mà để trừng phạt.

Thưa quí công dân thành Athènes, quí vị thấy rõ Meletus đã không hề có sự quan tâm nào, dù lớn hay nhỏ, về vấn đề này. Nhưng tôi vẫn muốn biết, Meletus, tôi làm hư hỏng giới trẻ về phương diện nào? Tôi đoán ông muốn tố cáo rằng tôi dạy giới trẻ không nhìn nhận các thần mà nhà nước nhìn nhận, mà đã dạy họ thừa nhận các thần khác hay các sức mạnh linh thiêng khác. Theo ông thì đó là các bài học tôi làm hư hỏng giới trẻ đúng không?

Đúng, tôi quả quyết.

Vậy thì, Meletus, các thần mà chúng ta đang nói tới là ai, ông hãy cho tôi và quí toà biết, Xin ông hãy diễn tả ý niệm của ông một cách đơn sơ dễ hiểu? Vì tôi vẫn chưa hiểu có phải ông khẳng định rằng tôi dạy người ta nhìn nhận một số thần, và như thế là tôi tin có các thần, và tôi không phải là một người hoàn toàn vô thần.

Điều này ông không cáo buộc tôi, nhưng chỉ cáo buộc rằng đó là các vị thần khác. Hay ông có ý nói tôi là người vô thần hoàn toàn và tôi dạy thói vô thần?

Tôi muốn nói theo ý thứ hai này – ông là người vô thần hoàn toàn.

Một lời khẳng định phi thường? Tại sao ông lại nghĩ như thế, Meletus? Có phải ý ông muốn nói là tôi không tin vào các thần mặt trời hay mặt trăng giống như những người khác không?

Tôi quả quyết với quí toà là ông ta không tin, vì ông ta nói mặt trời chỉ là đá, và mặt trăng chỉ là đất.

Ông bạn Meletus, ông nghĩ rằng ông đang buộc tội Anaxagore; và ông quá coi thường các vị quan toà, nếu ông cho rằng họ ngu dốt đến độ không biết rằng các học thuyết này có đầy trong các tác phẩm của Anaxagore người Clazomène. Mỉa mai thay, giới trẻ được nói là bị Socrate dạy các học thuyết này, khi các học thuyết này được trình bày khá thường xuyên ở các nhà hát (với giá vé tối đa là một drachma); và có lẽ họ đã trả tiền, và cười vào mũi Socrate nếu ông ta nhận mình là cha đẻ của các học thuyết khác thường này. Vậy là, Meletus, Ông thực sự nghĩ tôi không tin một vị thần nào chứ?

Tôi thề có thần Zeus rằng ông tuyệt đối không tin một thần nào.

Không ai sẽ tin ông, Meletus, và tôi chắc chắn rằng ông cũng không tin vào chính ông. Thưa quí công dân thành Athènes, tôi không thể không nghĩ rằng Meletus là một kẻ vô lương tâm và vô liêm sỉ, và ông ta đã viết bản cáo trạng này trong một tinh thần hoàn toàn phóng túng và bồng bột của tuổi trẻ. Không phải là ông cố ý thử tôi sao, khi nghĩ bụng: mình sẽ thử xem nhà hiền triết Socrate có phát hiện ra những lý luận mâu thuẫn của mình không, hay mình sẽ có thể đánh lừa ông ta và mọi người khác. Vì tôi thấy ông ta rõ ràng tự mâu thuẫn với chính mình trong bản cáo trạng khi nói rằng Socrate phạm tội không tin có các thần thế mà vẫn tin các thần nhưng như thế không phải là con người nghiêm túc.

Thưa quí công dân thành Athènes, tôi xin quí vị cùng tôi xem xét những mâu thuẫn của ông ta; và Meletus, xin ông hãy trả lời.

Ông Meletus, trên đời này có ai tin ở sự tồn tại của các vật của con người, mà lại không tin có các con người không?... thưa quí công dân thành Athène, tôi muốn Meletus có câu trả lời chứ không phải chỉ cắt đứt lời tôi. Có ai tin vào nghệ thuật cưỡi ngựa mà không tin có các con ngựa không? Hay tin vào việc chơi sáo mà không tin có các người thổi sáo? Không, thưa ông bạn; tôi sẽ trả lời cho ông và quí toà, vì ông từ chối trả lời. Không hề có ai làm như thế. Nhưng bây giờ xin trả lời câu hỏi tiếp theo: có ai tin vào sự thần thánh mà không tin vào các vị thần hay bán thần không?

Không thể có.

Tôi thật may phước nhận được câu trả lời này nhờ sự hỗ trợ của toà. Nhưng trong lời buộc tội ông lại thề rằng tôi dạy và tin vào chuyện thần thánh (mới hay cũ, không thành vấn đề); bất luận thế nào, tôi tin vào các chuyện thần thánh, - như ông nói và thề trong cáo trạng; nhưng nếu tôi tin vào chuyện thần thánh, thì làm sao tôi có thể không tin vào các thần thánh? Chắc chắn tôi phải tin rồi; và vì thế tôi giả thiết sự im lặng của ông đồng nghĩa với sự đồng ý.

...

Tôi đã nói khá đủ để trả lời cho lời tố cáo của Meletus: tôi không cần thêm lời bào chữa chi tiết nào hơn nữa. Nhưng tôi biết quá rõ biết bao nhiêu sự thù nghịch người ta dành cho tôi, và điều này sẽ hủy diệt nếu tôi thua kiện; - không phải bởi Meletus, cũng không phải bởi Anytus, nhưng bởi sự ghen ghét và xa lánh của thế giới, vốn đã làm cho bao nhiêu con người tốt lành phải chết, và có thể sẽ còn nhiều người nữa phải chết; chắc chắn tôi không phải là người cuối cùng trong số họ.

...

Giờ đây, Thưa quí công dân thành Athènes, tôi không biện hộ cho bản thân mình như quí vị có thể nghĩ, mà tôi biện hộ vì chính quí vị, để quí vị không phạm tội chống lại Thượng đế qua việc kết án tôi, một quà tặng của Thượng đế dành cho quí vị. Vì nếu quí vị giết tôi, quí vị sẽ không dễ dàng tìm được một người thay thế tôi, xin phép được ví von bóng bẩy, một con ruồi trâu được Thượng đế ban cho đất nước, đất nước này ví như con ngựa quí to lớn và chậm chạp chính vì kích thước của nó và cần phải có sự khuấy động kích thích. Tôi là con ruồi trâu mà Thượng đế cho đậu vào nhà nước, suốt cả ngày và khắp mọi nơi luôn đeo đẳng và kích thích, thuyết phục và quở mắng quí vị. Quí vị sẽ không dễ tìm được một người như tôi, và vì thế tôi khuyên quí vị hãy để tôi sống. Tôi dám nói rằng quí vị có thể nổi xung lên (giống như những người bị đánh thức đột ngột khi đang ngủ) và nghĩ rằng quí vị có thể đập chết tôi như Angtus đã khuyên, thế rồi, quí vị sẽ lại ngủ tiếp hay suốt phần đời còn lại, nếu như Thượng đế không quan tâm đến quí vị mà phái xuống một con ruồi trâu khác. Khi tôi nói tôi được Thượng đế ban cho quí vị, chứng cớ về sứ mạng của tôi là: - nếu tôi cũng giống như bao người khác, tôi đã không bỏ qua các lợi ích riêng tư của mình trong tất cả những

năm qua, để lo cho lợi ích của quí vị, đến với từng người trong quí vị như một người cha hay người anh để bảo ban và khích lệ quí vị thực hành đức hạnh. Nếu tôi có được lợi lộc gì, hay nếu tôi được trả thù lao vì những lời khuyên bảo của tôi, tôi vẫn không có gì đáng chê trách; nhưng như quí vị thấy đấy, ngay cả sự vô liêm sỉ của các kẻ tố cáo tôi cũng không dám nói rằng tôi đã đòi hỏi bất cứ ai trả món tiền nào cho tôi; vì họ không có bằng chứng nào cả. Và tôi có đủ chứng cớ về sự thật của những điều tôi nói – sự nghèo khó của tôi.

Có thể có người thắc mắc tại sao tôi đi khắp nơi để giảng dạy tại các nơi riêng tư và chăm lo cho lợi ích của người khác, mà lại không dám bước ra chăm lo cho cộng đồng và tư vấn cho nhà nước. Tôi sẽ nói lý do tại sao. Quí vị từng nghe tôi nói đến lời sấm về tôi mà chính Meletus đã nêu lên trong cáo trạng để chế giễu tôi. Lời sấm này là một giọng nói nhẹ nhàng đã đến với tôi khi tôi còn nhỏ tuổi; lời sấm ấy cứ luôn luôn cấm đoán chứ không bao giờ truyền lệnh cho tôi làm điều tôi sắp làm. Đó chính là điều ngăn cản tôi hoạt động chính trị. Và tôi nghĩ như thế là đúng. Vì tôi tin chắc rằng nếu tôi đã dính líu vào chính trị , tôi đã bị tiêu diệt từ lâu rồi, và chẳng làm được điều gì tốt lành cho quí vị hay cho bản thân mình.

...

Bây giờ quí vị có thể thực sự tưởng tượng rằng tôi đã có thể sống sót trong tất cả những năm ấy hay không nếu tôi đã dấn mình vào đời sống hoạt động chính trị, giả sử tôi là một con người tốt lành và luôn luôn đi theo lẽ phải và công bằng như là nhiệm vụ hàng đầu của tôi? Hẳn là không, thưa quí công dân thành Athènes, cả tôi hay bất kì người nào khác. Nhưng tôi luôn luôn là tôi trong mọi hoạt động của mình, công cũng như tư, và không bao giờ chịu chiều theo những đòi hỏi thấp hèn của những người bị gán ghép một cách sai lạc là các học trò của tôi, hay bất cứ ai. Tôi không có các học trò chính qui. Bất cứ ai thích đến nghe tôi, dù già hay trẻ, đều không bị cấm. Tôi cũng không chỉ trò chuyện với những người có tiền để trả cho tôi; mà mọi người, dù giàu hay nghèo, đều có thể hỏi và trả lời tôi và nghe tôi nói; và dù người ấy có trở thành người tốt hay xấu, thì công bằng mà nói không thể gán kết quả này cho tôi; vì tôi không bao giờ giảng dạy hay tuyên bố mình giảng dạy họ điều gì. Và nếu có ai nói họ đã từng học hay nghe điều gì nơi tôi trong chốn riêng tư mà tất cả những người khác không được nghe, thì tôi xin thưa rằng, người ấy nói láo.

...

Thưa quí công dân thành Athènes, trên đây là tất cả những lời tôi bào chữa cho mình, nhưng tôi muốn nói thêm một lời. Có thể có một số người cảm thấy bị xúc phạm vì tôi, khi tôi nhắc họ nhớ tới bản thân họ trong một hoàn cảnh tương tự như tôi thậm chí còn ít gay go hơn, họ đã khóc lóc van nài quan toà, dẫn vợ con họ ra trước toà, cảnh tượng ấy làm mọi người mủi lòng, cùng với đám đông họ hàng và bạn bè; trong khi tôi có lẽ đang gặp nguy hiểm tới tính mạng, tôi sẽ không làm một điều gì giống như thế. Họ có thể nghĩ đến sự khác biệt này và vì thế có thể tức giận bỏ phiếu chống lại tôi vì chuyện này. Vậy giả dụ như có người nào như thế, thì tôi có thể thành thật trả lời họ: Anh bạn, tôi là một con người, và giống như bao người khác, một con người có máu có thịt chứ không phải "gỗ đá", như Homère nói, và tôi cũng có một gia đình, phải, có con cái, ba đứa con, một đứa đã trưởng thành, hai đứa kia còn nhỏ; thế nhưng tôi không đưa đứa con nào của tôi ra trước toà để kêu xin tha bổng cho tôi. Tại sao? Không phải vì tôi cao ngạo hay thiếu tôn trọng quí toà. Tôi có sợ chết hay không là một vấn đề khác mà tôi sẽ không nói đến lúc này. Nhưng vì tôn trọng công luận, tôi cảm thấy nếu tôi làm thế sẽ đánh mất uy tín của tôi, của quí vị, và của cả nhà nước. Một người đã lớn tuổi như tôi, đã được tiếng là khôn ngoan, thì không thể làm nhơ bẩn danh tiếng của mình. Tôi đã từng thấy những con người có tên tuổi, khi bị kết án, đã cư xử hết sức kỳ

lạ: họ có vẻ như nghĩ rằng họ sắp phải chịu một điều gì rất ghê gớm nếu họ chết, và họ có thể trở thành bất tử nếu họ được để cho sống. Tôi nghĩ đó là điều ô nhục cho đất nước, và bất cứ người nước ngoài nào gặp họ sẽ phải nói rằng những con người xuất sắc nhất của Athène, được chính những người Athène trao tặng danh dự và quyền bính, lại cư xử không hơn gì là đàn bà. Và tôi cho rằng chúng ta không được để điều này xảy ra cho chúng ta là những người có danh thơm tiếng tốt; và nếu có chuyện đó, quí vị không được phép cho nó xảy ra; quí vị phải chứng tỏ rằng quí vị sẵn sàng kết án người dựng lên cảnh buồn thảm và biến thành phố chúng ta thành trò cười, hơn là kết án người biết giữ sự an bình của mình.

Nhưng gạt sang một bên vấn đề công luận, có lẽ có điều gì không ổn khi kêu nài ơn huệ của một quan toà để được tha bổng, thay vì giúp quan toà hiểu biết và thuyết phục quan toà. Vì nhiệm vụ của quan toà không phải là ban ơn, mà là xét xử; và quan toà là người đã thề sẽ xét xử theo luật pháp, chứ không phải theo ý thích của mình. Vì vậy, quí vị đừng đòi hỏi tôi làm điều mà tôi cho là ô nhục, vô đạo và sai trái, đặc biệt bây giờ, khi tôi đang bị xét xử vì tội vô đạo theo cáo trạng của Meletus. Vì thưa quí công dân thành Athène, nếu nhờ sức mạnh nài nỉ và thuyết phục mà tôi có thể vượt qua lời thề của chính quí vị, thì hóa ra tôi đang dạy quí vị tin rằng không có thần nào cả, và khi tự bênh vực mình, tôi sẽ lại là người buộc tội chính mình về tội danh không tin các thần. Nhưng không phải như vậy – hoàn toàn ngược lại. Vì tôi thực sự tin rằng có các thần, và theo một nghĩa nào đó, niềm tin của tôi còn cao hơn của những người tố cáo tôi. Tôi phó thác vụ kiện tụng của tôi cho quí toà và cho Thượng đế, để được quí vị phán xét theo như quí vị thấy là tốt nhất cho quí vị và cho tôi.

Thưa quí công dân thành Athènes, có nhiều lý do khiến tôi không đau buồn ở cuộc bỏ phiếu kết án tôi. Tôi đang chờ đợi điều đó, và tôi chỉ ngạc nhiên vì số phiếu gần như ngang nhau; vì tôi đã nghĩ rằng số người chống lại tôi phải chiếm đa số cao hơn nhiều; nhưng bây giờ, giả như có ba mươi phiếu ngả về bên kia, hẳn tôi đã được tha bổng. Và tôi nghĩ tôi có thể nói mình đã thoát được Meletus. Tôi có thể nói còn hơn thế nữa; vì nếu không có sự giúp đỡ của Anytus và Lycon, ai cũng thấy rằng ông ta không thể có một phần năm số phiếu như luật đòi hỏi, và trong trường hợp ấy, ông ta sẽ phải chịu phạt một nghìn drachma.

Và thế là ông ta đã đề nghị án tử hình cho tôi. Còn tôi, tôi sẽ đề nghị bản án nào cho mình, thưa quí vị? Rõ ràng tôi sẽ đề nghị điều xứng đáng cho tôi. Và điều xứng đáng với tôi là gì? Sẽ có phần thưởng nào xứng đáng cho người không bao giờ có ý đi tìm sự an nhàn trong cả đời mình; nhưng không hề quan tâm tới những gì mà nhiều người khác quan tâm, là giàu sang, vinh thân phì da, sức mạnh quân sự, nói năng trước đại hội, các chức vụ cao, các âm mưu và đảng phái. Nghĩ rằng mình quá thật thà không thể làm nhà chính trị đầy nguy hiểm, nên tôi đã không đi đến những nơi mà mình không thể làm lợi cho quí vị hay cho bản thân tôi; mà tôi chỉ đi đến những nơi tôi có thể mang lại lợi ích nhiều nhất một cách riêng tư cho mỗi người, tôi đi đến những nơi đó, và tìm cách thuyết phục mọi người trong quí vị rằng họ phải chăm lo cho họ, tìm kiếm đức hạnh và sự khôn ngoan trước khi tìm kiếm lợi ích riêng tư của họ, và chăm lo cho đất nước trước khi tìm kiếm những lợi ích của nhà nước; và đó phải là thứ tự ưu tiên mà họ tuân giữ trong mọi hành động của họ. Phải làm gì cho một người như thế? Chắc chắn một điều tốt lành gì đó, thưa quí công dân thành Athènes, nếu họ đáng được phần thưởng; và điều tốt lành ấy phải thích hợp với người ấy. Phần thưởng nào là hợp cho một người nghèo nhưng là ân nhân của quí vị, và ao ước được thoải mái để có thể dạy dỗ quí vị? Không thể có phần thưởng nào thích hợp cho bằng lưu danh con người ấy trong toà pháp

chính, một phần thưởng mà người đó xứng đáng hơn là những công dân từng đoạt giải ở Olympic trong môn cưỡi ngựa hay đánh xe, dù là xe kéo bởi hai hay nhiều con ngựa. Bởi lẽ tôi thì nghèo túng, còn họ thì dư dật; và họ chỉ cho quí vị vẻ hạnh phúc bề ngoài, tôi mới cho quí vị hạnh phúc thật sự. Và nếu tôi phải đề nghị một bản án xứng đáng và công bằng, tôi phải nói việc đưa tôi vào toà pháp chính là phần thưởng xứng đáng.

...

Có người sẽ nói: "Phải, Socrate, sao ông không ngậm miệng lại và đi đến sống ở một thành phố xa lạ, để không ai đụng đến ông?" Tôi thấy khó làm cho quí vị hiểu câu trả lời cho ý kiến này. Vì nếu tôi nói với quí vị rằng làm như quí vị nói sẽ là không tuân phục Thượng đế, vì thế tôi không thể câm miệng, thì quí vị sẽ không tin rằng tôi nói nghiêm túc; nhưng nếu tôi nói rằng việc hàng ngày nói tới đức hạnh, kiểm điểm đời sống mình và người khác, là điều tốt lành nhất của một người, và đời sống không suy xét thì không đáng sống, quí vị càng khó tin ở tôi hơn. Nhưng tôi nói tất cả những gì chân thật, tuy rằng điều đó khó thuyết phục quí vị. Hơn nữa, tôi không bao giờ quen nghĩ rằng tôi đáng phải chịu một sự tổn hại nào. Giả sử tôi có tiền, tôi có thể ước lượng được sự vi phạm của tôi theo khả năng tôi có thể trả, chứ không phải tệ hơn. Nhưng tôi không có tiền, và vì thế tôi phải xin quí vị xét khoản tiền phạt tương xứng với khả năng của tôi. Như vậy, có lẽ tôi có thể nộp một đồng mina, và vì thế tôi đề nghị mức phạt của tôi: Platon, Criton, Critobulus, và Apollodorus, các bạn của tôi có mặt ở đây, bảo tôi nói ba mươi đồng mina, và họ sẽ bảo lãnh cho tôi. Vậy cứ ấn định mức phạt là ba mươi đồng mina; số tiền phạt này họ thừa sức bảo đảm cho quí vị.

...

Và bây giờ, thưa quí vị là người kết án tôi, tôi dám nói tiên tri về quí vị: vì tôi sắp sửa chết, và trong giờ chết người ta được ơn nói tiên tri. Tôi nói tiên tri về quí vị là những kẻ giết tôi, rằng sau này khi tôi chết, một hình phạt còn nặng nề hơn tôi chắc chắn sẽ chờ đón quí vị. Quí vị giết tôi vì quí vị muốn trốn tránh những kẻ tố cáo quí vị, và không báo cáo về đời sống quí vị. Nhưng sự việc sẽ không diễn ra như quí vị nghĩ: hoàn toàn ngược lại. Vì tôi nói rằng sẽ có nhiều người hơn tố cáo quí vị hơn là bây giờ; những kẻ tố cáo mà cho tới lúc này tôi đã ngăn cản; và vì họ trẻ hơn, họ sẽ ít độ lượng hơn đối với quí vị và quí vị sẽ bị xúc phạm nhiều hơn bởi họ. Nếu quí vị nghĩ rằng khi giết người, quí vị có thể ngăn cản ai đó tố cáo đời sống tội ác của quí vị thì quí vị lầm rồi; đó không phải là cách trốn tránh khả thi hay danh dự; cách dễ nhất và cao thượng nhất là không sát hại người khác, mà cải thiện bản thân quí vị. Đây là lời tiên tri tôi nói ra trước khi tôi vĩnh biệt những quan toà kết án tôi.

...

Thưa quí quan toà, hãy vui vẻ trước cái chết, và hãy biết chắc rằng không một điều xấu nào có thể xảy đến cho một người tốt lành, dù là ở đời này hay sau khi chết. Người tốt lành và những gì thân thiết của họ sẽ không bị Thượng đế lãng quên; ngay cái chết sắp đến của tôi cũng không phải chuyện ngẫu nhiên. Nhưng tôi thấy rõ rằng đã đến giờ mà cái chết là điều tốt hơn đối với tôi, để tôi được giải thoát khỏi những rắc rối; vì vậy lời sấm không cho dấu hiệu gì. Vì vậy, tôi không tức giận những người kết án tôi; họ đã không làm hại tôi gì cả, mặc dù họ không có ý làm điều gì có lợi cho tôi; và vì vậy tôi có thể trách cứ họ một cách nhẹ nhàng.

Nhưng tôi cũng muốn xin họ một ân huệ. Thưa các bạn, khi các con tôi lớn lên, tôi xin các bạn hãy trừng phạt chúng; và tôi muốn các bạn hãy trách mắng chúng, như tôi đã trách mắng các bạn, vì không chăm lo điều mà chúng phải chăm lo, và nghĩ rằng mình là cái gì trong khi thực ra mình không là gì cả. Và nếu các bạn làm điều này, cả tôi và các con tôi sẽ nhận được sự công bằng từ tay các bạn.

Giờ phút chia ly đã tới, và chúng ta ai đi đường nấy – tôi chết, và quí vị sống. Điều nào tốt hơn chỉ có Thượng đế biết.

PLATON, *Lời biện hộ của Socrate*

---

(1) Chỉ Aristophane

(2) Thần Apollon.

(3) Nhà thơ bi kịch, môn đệ của Socrate.

(4) Nữ vu Pythie là con đồng thốt ra sấm truyền của thần Apollon.

► Cái chết của Socrate

Sau khi bị các quan toà thành Athène tuyên án tử hình vì tội báng bổ các thần linh và làm hư hỏng thanh niên, Socrate phải trở về nhà giam chờ ngày thụ hình. Criton và nhiều bạn bè thân khuyên Socrate trốn đi vì ông đã bị lên án bất công, vô lý – Họ sẽ dùng tiền bạc và sự quen biết để lo liệu mọi chuyện. Họ cố gắng hết sức để thuyết phục ông nhưng ông nhất quyết tuân thủ luật pháp, chấp nhận cái chết, dầu phải chịu một bản án bất công, chứ không phải tự mình làm điều gì sai trái. Đó là ông muốn giữ tính nhất quán giữa tri thức và đạo đức.

Sau khi Socrate dứt lời, Criton nói: Vậy thầy còn điều gì dạy bảo cho chúng con không, Socrate? Thầy có muốn trối lại điều gì cho con cái thầy, hay bất cứ điều gì chúng con có thể làm cho thầy không?

"Không có gì đặc biệt, Criton" ông đáp: "chỉ có một điều này, như tôi vẫn luôn nói với anh, hãy chăm lo cho bản thân anh; đó là việc phục vụ mà anh có thể làm cho tôi và cho những người thân của tôi và cho tất cả chúng ta, dù anh có hứa hay không. Nhưng nếu anh không quan tâm đến bản thân mình, và không chăm lo đi theo qui tắc mà tôi đã truyền dạy cho anh, không phải lần đầu tiên bây giờ, thì dù anh có tuyên bố hay hứa hẹn bao nhiêu vào lúc này cũng bằng thừa".

"Hãy làm thế nào tùy ý anh; nhưng anh hãy giữ lấy lời tôi, và chăm lo để tôi không rời xa anh". Rồi ông quay đầu về phía chúng tôi và mỉm cười nói: - Tôi không thể làm cho Criton tin rằng tôi vẫn là Socrate từng trò chuyện và dẫn dắt các cuộc thảo luận; anh ta tưởng tôi là một Socrate khác mà anh ta sắp được nhìn thấy, một xác chết – và anh ta hỏi, anh ta phải chôn cất tôi thế nào? Và mặc dù tôi đã nói nhiều lời để cố gắng chứng tỏ rằng sau khi tôi uống chén thuốc độc, tôi sẽ từ giã các anh và đi đến niềm vui của những kẻ có phúc, - những lời ấy an ủi các anh và bản thân tôi, nhưng tôi vẫn nhận thấy không có tác dụng gì đối với Criton. Và vì thế tôi muốn các anh là sự bảo đảm cho tôi đối với anh ấy lúc này, giống như anh ấy đã là sự bảo đảm cho tôi trước các quan toà rằng tôi sẽ ở lại, và các anh phải bảo đảm cho tôi đối với anh ấy rằng tôi sẽ không ở lại mà sẽ ra đi; và lúc đó anh ấy sẽ bớt đau khổ trước cái chết của tôi, và không phải khóc lóc khi nhìn thấy thi thể tôi được hoả thiêu hay an táng. Tôi không muốn anh ấy buồn phiền vì số phận nghiệt ngã của tôi, hãy nói lúc chôn cất tôi: - Thế là chúng ta đặt Socrate nằm xuống, hay thế là chúng ta đi theo ông tới mồ hay chôn cất ông; vì những lời nói sai lạc tự nó không chỉ là một điều xấu, nhưng chúng làm ô nhiễm linh hồn vì cái xấu. Vì vậy, hãy vui lên anh Criton và nói rằng anh chỉ đang chôn cất thi thể của tôi mà thôi, và hãy làm mọi điều bình thường theo thói quen, và những gì anh nghĩ là tốt nhất.

Sau khi nói xong những lời này, ông đứng dậy và đi vào trong buồng để tắm; Criton đi theo ông và bảo chúng tôi đứng chờ. Vì thế chúng tôi đợi ở ngoài, nói chuyện với nhau và nghĩ về chủ đề cuộc nói chuyện của ông, và cũng nghĩ về nỗi đau to lớn của chúng tôi; ông như một người cha mà chúng tôi đang phải chia lìa, và chúng tôi sắp sống phần còn lại của đời mình như những đứa trẻ mồ côi. Khi ông tắm xong, người ta đưa các con đến gặp ông (ông có ba con trai, một đứa đã lớn và hai đứa còn nhỏ); và các phụ nữ trong gia đình ông cũng đến. Ông nói chuyện với họ, trối trăng đôi lời trước mặt Criton, đoạn ông từ biệt họ và trở lại với chúng tôi.

Lúc này, hoàng hôn sắp xuống, vì ông đã ở lại trong nhà khá lâu. Khi ông ra ngoài, ông lại

ngồi xuống với chúng tôi sau khi ông tắm, nhưng không nói gì nhiều. Một lát sau, người cai tù, cũng là người phục vụ của nhóm Mười Một, bước vào đứng cạnh ông và nói: - Socrate, tôi biết ông là con người cao quí nhất, hiền lành nhất, và tốt nhất trong những người đã từng sống ở đây. Tôi biết ông sẽ không giống những người khác giận dữ và chửi rủa tôi khi tôi phải vâng lời chính quyền bắt họ uống thuốc độc. Thực vậy, tôi chắc chắn ông sẽ không tức giận đối với tôi; vì như ông biết, lỗi là ở những người khác chứ không phải ở tôi. Vì vậy, chúc ông an bình, và cố gắng chịu đựng điều phải đến – ông biết tôi làm là vì bổn phận. Nói xong, anh ta bật khóc và quay ra ngoài.

Socrate nhìn theo anh ta và nói: Tôi cũng chúc anh những điều tốt lành, và sẽ làm như lời anh nói. Rồi ông quay lại phía chúng tôi và nói: Anh ấy thật dễ thương. Kể từ khi tôi bị giam cầm, anh ấy luôn luôn đến thăm và đối xử hết sức tử tế với tôi.

Và bây giờ anh ta tỏ ra quảng đại biết bao khi cảm thấy đau buồn cho tôi. Criton, chúng ta phải làm như lời anh ấy nói; vì thế, hãy mang chén thuốc độc đến cho tôi nếu đã có sẵn; nếu không, hãy bảo người phục vụ chuẩn bị.

Criton nói: "Nhưng mặt trời vẫn còn trên đỉnh đồi, và con biết rằng nhiều người đã uống thuốc độc rất trễ, và sau khi nghe lời loan báo của họ, họ ăn uống và vui vẻ với những người thân của họ; thầy không cần phải vội – có đủ thời giờ cho thầy cơ mà."

Socrate nói: Đúng thế, Criton, và những người mà anh nói tới đều hành động chính đáng, vì họ nghĩ họ có thể có lợi nhờ sự chần chừ; nhưng tôi có lý khi không theo gương họ, vì tôi không nghĩ được lợi gì khi trì hoãn uống thuốc độc; nếu làm thế, tôi sẽ trở nên trò cười cho chính mình vì tìm cách cứu vãn một cuộc sống đã hết rồi. Vậy, xin anh cứ làm như tôi nói, đừng từ chối tôi.

Criton ra dấu cho người hầu đang đứng gần đó; người này đi ra và sau một lát quay trở lại cùng với người cai tù mang theo chén thuốc độc. Socrate nói: Anh bạn yêu quí, anh có kinh nghiệm trong việc này, xin chỉ dẫn cho tôi phải làm thế nào? Người ấy nói: Ông chỉ cần đi đi lại lại cho tới khi chân ông nặng trĩu, và rồi nằm xuống, lúc đó thuốc độc sẽ có tác dụng. Đồng thời anh đưa chén thuốc cho Socrate; và một cách thoải mái, dịu dàng, không một chút sợ hãi hay biến sắc mặt, Socrate chăm chú nhìn anh, cầm lấy chén thuốc và nói: Tôi có được vẩy nước thuốc này để kính thần không? Người ấy trả lời: Ông Socrate, chúng tôi chỉ chuẩn bị vừa đủ lượng thuốc. Ông nói: Tôi hiểu, nhưng tôi có thể phải cầu xin các thần ban phước cho cuộc hành trình sang thế giới bên kia, ước gì được như lời tôi nguyện. Rồi ông nâng chén thuốc lên môi, hoàn toàn mau mắn và vui vẻ, uống cạn chén thuốc độc. Cho tới lúc này, chúng tôi vẫn cố gắng kiềm chế được sự đau buồn; nhưng bây giờ khi nhìn thấy ông uống, và cũng thấy rằng ông đã cạn chén, chúng tôi không thể chịu đựng nổi nữa, và nước mắt tôi cứ tuôn trào không tài nào kìm lại được; vì vậy, tôi lấy tay che mặt và khóc, không phải khóc cho ông, mà khóc khi nghĩ đến thảm hoạ bị mất một người bạn tuyệt vời như thế. Tôi không phải là người khóc đầu tiên; bởi vì Criton, khi thấy mình không thể cầm được nước mắt, đã đứng lên, và tôi theo sau; và lúc đó, Apollodorus, người đã khóc suốt từ đầu, đã gào lên khóc rất to làm cho tất cả chúng tôi phải khóc theo. Chỉ một mình Socrate giữ được sự bình thản. Ông nói, tiếng kêu khóc kỳ lạ này là gì vậy? Ta đã cho các phụ nữ ra ngoài chủ yếu là để họ không khóc theo, vì ta đã được dạy rằng một người đàn ông phải chết trong thanh thản. Vậy anh em hãy yên lặng và kiên nhẫn. Khi nghe những lời này, chúng tôi cảm thấy xấu hổ, và mọi người gạt nước mắt; và ông đi đi lại lại cho tới khi chân ông bắt đầu chùn xuống, rồi ông nằm ngửa ra, theo như lời chỉ dẫn, và người đàn ông đã đưa chén thuốc độc cho ông thỉnh thoảng vẫn nhìn vào cẳng chân.

Và bàn chân của ông; và sau một lát anh ta ấn mạnh bàn chân ông và hỏi ông có còn cảm giác không; ông nói: Không; và rồi anh nâng cẳng chân ông lên cao dần, và chỉ cho chúng tôi thấy người ông đã lạnh và cứng đờ. Ông tự cảm thấy thế và nói: khi thuốc độc thấm vào tim là hết đời. Ông bắt đầu thấy lạnh ở thắt lưng thì ông bỏ tay ra khỏi mặt, vì ông đã lấy tay che mặt, và nói – đây là những lời cuối cùng của ông – ông nói: Criton, tôi mắc nợ Asclepius một con gà; anh làm ơn trả nợ giùm tôi được không? Criton đáp, con sẽ trả cho thầy; còn gì nữa không ạ? Không có câu trả lời cho câu hỏi này; nhưng sau một hai phút, nghe có tiếng động đậy, và các người phục vụ cởi mũ ông ra; mắt ông mở to, và Criton vuốt mắt và miệng ông lại.

Đó là giây phút cuối đời của người bạn chúng ta; tôi có thể nói về ông rằng, trong tất cả những người đương thời của ông, mà tôi được biết; ông là người khôn ngoan nhất, công chính nhất và tốt lành nhất.

PLATON, *Cái chết của Socrate*

► Chết là sự giải phóng của linh hồn

Trong đối thoại sau đây, Socrate bày tỏ niềm tin rằng nhà triết học chân chính không lo sợ cái chết, vì chỉ sang thế giới bên kia người ta mới có thể tìm được sự khôn ngoan tinh tuyền.

Tôi muốn chứng minh cho các anh thấy nhà triết học đích thực có lý để vui mừng khi sắp chết, và sau khi chết họ hy vọng đạt được điều thiện to lớn nhất trong thế giới bên kia. Và điều này có thể xảy ra thế nào, anh Simmias và Cebes, tôi sẽ cố gắng cắt nghĩa cho các anh. Vì tôi nghĩ người tôn sùng triết học đích thực rất dễ bị người khác hiểu lầm; họ không nhận ra rằng nhà triết học luôn luôn đi tìm cái chết và họ đang chết; và nếu là như thế, và họ có niềm ao ước cái chết trong suốt cuộc đời của họ, thì tại sao khi giờ chết đến họ lại buồn phiền vì điều mà họ đã luôn luôn đeo đuổi và ao ước?

Simmias cười trả lời: Thưa Socrate, tuy ông không khôi hài, nhưng ông làm tôi buồn cười; vì tôi không thể không nghĩ rằng nhiều người khi nghe ông nói sẽ cho rằng ông đã mô tả các nhà triết học đúng biết bao, và những người nhà chúng tôi cũng sẽ nói y như thế rằng cuộc đời mà các nhà triết học ao ước trong thực tế là cái chết, và họ đã thấy là các nhà triết học đáng được cái chết mà họ ao ước.

Họ có lý khi nghĩ như thế, anh Simmias, trừ câu "họ đã thấy các nhà triết học"; vì họ đã không thấy được dù là bản chất của cái chết ấy mà nhà triết học đích thực đáng được, cũng không thấy được làm sao mà họ đáng được cái chết hay ao ước cái chết. Nhưng không nói đến họ nữa, chúng ta hãy thảo luận về vấn đề giữa chúng ta. Chúng ta có tin cái gì gọi là sự chết không?

Chắc chắn rồi, Simmias đáp.

Có phải linh hồn lìa khỏi thân xác chúng ta không? Và chết là hoàn tất việc này; khi linh hồn tồn tại trong bản thân nó, và được giải thoát khỏi thân xác và thân xác được giải thoát khỏi linh hồn, có phải như thế là chết không?

Đúng thế, anh đáp.

Còn một câu hỏi khác có thể rọi sáng cho việc tìm hiểu của chúng ta bây giờ nếu các anh và tôi có thể đồng ý về nó – Nhà triết học có được quan tâm tới lạc thú – nếu chúng được gọi là lạc thú – của việc ăn uống không?

Hẳn là không, Simmias trả lời.

Còn về lạc thú của tình yêu – họ có được quan tâm đến chúng không?

Hoàn toàn không.

Và họ có được nghĩ nhiều về các cách khác để nuông chiều thân xác, ví dụ, mua sắm những quần áo đắt tiền, giày dép, hay các đồ trang sức khác cho thân xác không? Thay vì chăm lo cho những thứ ấy, phải chăng họ khinh thường mọi thứ ngoài những nhu cầu tự nhiên không? Anh nghĩ thế nào?

Tôi phải nói nhà triết học đích thực sẽ khinh thường những thứ ấy.

Liệu anh có nói rằng họ hoàn toàn quan tâm đến linh hồn chứ không phải thân xác không? Họ sẽ thích rời xa thân xác và quay về với linh hồn càng nhiều càng tốt, đúng không?

Rất đúng.

Trong những chuyện như thế, các nhà triết học hơn bất kỳ ai khác có thể được coi về mọi phương diện là cắt đứt sự kết hợp của linh hồn với thân xác không?

Rất đúng.

Trong khi ấy, anh Simmias, mọi người khác đều cho rằng, với ai không hiểu về lạc thú và không dự phần vào các lạc thú thể xác, thì đời sống là không đáng sống; ai dửng dưng với những thứ ấy thì sống mà kể như đã chết.

Cũng đúng.

Thế chúng ta sẽ nói sao về việc tìm kiếm tri thức thực sự? – Thân xác nếu được dự phần vào việc tìm kiếm này, nó là một cản trở hay một trợ lực? Tôi muốn nói, nhìn và nghe có chân lý gì trong chúng không? Chẳng phải chúng là những chứng nhân không chính xác và không rõ ràng, thế còn các giác quan khác thì sao? – vì các anh sẽ cho rằng chúng là những giác quan tốt nhất?

Chắc chắn là thế, anh trả lời.

Vậy khi nào linh hồn đạt được chân lý? – vì khi cố gắng xem xét mọi sự cùng với thân xác, rõ ràng linh hồn bị đánh lừa.

Đúng.

Vậy có đúng là sự hiện hữu đích thực phải được tỏ lộ cho linh hồn trong tư tưởng, nếu có, phải không?

Đúng.

Và tư tưởng sẽ tốt nhất khi linh hồn được tập trung vào chính nó và không một điều gì khác quấy rầy nó – dù là âm thanh hay hình ảnh hay đau đớn khoái lạc – khi nó rời bỏ thân xác, và có quan hệ tối thiểu với nó, khi nó không có cảm giác hay ước muốn của thân xác, nhưng khao khát hiện hữu đích thực?

Chắc chắn.

Và trong những việc như thế nhà triết học khinh rẻ thân xác; linh hồn của họ chạy trốn khỏi thân xác và ao ước đơn độc một mình?

Điều đó đúng.

Tốt, nhưng anh Simmias, còn thêm một điều nữa; có hay không có công bằng tuyệt đối?

Chắc chắn có.

Và cái đẹp và cái tốt tuyệt đối.

Tất nhiên.

Nhưng anh có bao giờ thấy cái gì như thế bằng mắt mình không?

Chắc chắn không.

Hay anh có bao giờ đạt tới chúng bằng bất cứ giác quan nào không? – và tôi không chỉ nói về những thứ đó, mà còn về sự cao cả tuyệt đối, và sức khoẻ, sức mạnh, và cái cốt yếu hay bản chất đích thực của bất cứ cái gì. Thực tại của chúng anh đã bao giờ thấy bằng các giác quan của thân xác anh không? Hay đúng hơn, chỉ có sự đến gần tri thức nhất về các bản chất khác nhau đã đạt được do những con người biết tổ chức cái nhìn của tinh thần thế nào để có quan niệm chính xác nhất về bản chất của từng sự vật mà họ xem xét không?

Chắc chắn.

Và người đạt đến tri thức thuần túy nhất về chúng là người đã tìm hiểu từng thứ với tinh thần mà thôi, không đưa vào hay xâm phạm hành vi của tư tưởng bằng thị giác hay bất cứ giác quan nào cùng với lý trí, mà tìm kiếm chân lý của mọi sự với chính ánh sáng của tinh thần trong sự trong sáng của nó; người đã giũ bỏ được, có thể nói như thế, mắt và tai, và tất cả thân xác, vì theo họ đó là những yếu tố làm họ phân tán tư tưởng mà khi chúng ảnh hưởng tới linh hồn thì sẽ cản trở linh hồn trong việc đạt chân lý và tri thức – ai, nếu

không phải họ, có khả năng đạt tới tri thức về hiện hữu đích thực?

Những điều ông nói đều chí lí, thưa Socrate, Simmias đáp.

Và khi nhà triết học đích thực xem xét những điều này, họ sẽ đi đến một suy tư mà họ sẽ diễn tả bằng những lời lẽ đại khái như sau: " Chẳng phải chúng tôi đã khám phá ra một con đường tư tưởng có vẻ đưa chúng tôi và lý luận của chúng tôi tới kết luận rằng, trong khi chúng tôi ở trong thân xác, và trong khi linh hồn bị chi phối bởi những cái xấu của thân xác, niềm ao ước của chúng tôi sẽ không được thoả mãn sao? Và niềm ao ước của chúng tôi là về chân lý. Vì thân xác là một nguồn của vô vàn những phiền toái cho chúng tôi do việc chỉ lo chuyện ăn uống; và cũng gây ra những bệnh tật cản trở chúng tôi tìm kiếm hiện hữu đích thực: nó đổ đầy chúng tôi những yêu đương, thèm muốn, sợ hãi, và những tưởng tượng đủ loại, và vô vàn sự điên rồ, và trong thực tế, như người ta nói, lấy mất của chúng tôi khả năng suy nghĩ. Từ đâu có chiến tranh, ẩu đả, và phe nhóm? Từ đâu nếu không phải từ thân xác và những thèm muốn của thân xác? Chiến tranh gây ra là do lòng tham tiền, và phải kiếm tiền vì thân xác và để phục vụ thân xác; và vì tất cả những cản trở ấy, chúng tôi không có thời giờ dành cho triết học; và sau cùng và tệ hơn hết, nếu chúng tôi thảnh thơi và bắt đầu suy tư, thì thân xác luôn luôn xen vào gây xáo trộn và lẫn lộn trong việc tìm kiếm của chúng tôi, khiến chúng tôi không thể thấy được chân lý... Anh có đồng ý không, anh Simmias?"

Chắc chắn rồi, thưa Socrate.

Nhưng, anh bạn ơi, nếu đúng là thế, thì rất có lý để hi vọng rằng, trong khi đi đến nơi tôi đến, khi tôi đã đi đến cùng cuộc hành trình của tôi, tôi sẽ đạt được cái mà tôi theo đuổi suốt đời mình. Và vì vậy, tôi vui vẻ đi con đường của tôi, và không chỉ có tôi, mà tất cả những ai tin rằng tinh thần của họ đã sẵn sàng và họ được thanh luyện một cách nào đó.

Chắc chắn thế, Simmias trả lời.

Và như tôi nói lúc ban đầu, sẽ là một mâu thuẫn lố bịch ở những người học để sống ở trạng thái gần cái chết đến mức có thể, thế mà lại buồn phiền khi giờ chết đến với họ.

Rõ lắm.

Và anh Simmias, các nhà triết học đích thực luôn luôn lo tập chết, và do đó họ là những người ít sợ cái chết nhất. Hãy xét vấn đề như sau: - nếu về mọi phương diện họ đã là kẻ thù của thân xác, và muốn ở đơn độc với linh hồn, thì khi ước muốn này của họ đạt được, sẽ là vô lý biết mấy nếu họ run sợ và buồn phiền, thay vì phải vui mừng khi họ khởi hành tới nơi mà, khi đến đó, họ hy vọng đạt được đời sống mà họ từng khao khát – và đó là sự khôn ngoan – và đồng thời giũ bỏ được kẻ thù đồng hành với họ. Nhiều người đã từng muốn đi sang thế giới bên kia với niềm hi vọng mãnh liệt được gặp lại một tình yêu trần thế, hay vợ con, và trò chuyện với họ. Và một người yêu sự khôn ngoan đích thực, và tin chắc rằng chỉ trong thế giới bên kia anh ta mới có thể xứng đáng hưởng sự khôn ngoan, một người như thế sẽ có thể buồn phiền trước cái chết hay sao? Hay ngược lại anh ta sẽ ra đi với niềm vui? Chắc chắn thế, anh bạn, nếu anh ta là một nhà triết học đích thực. Vì họ sẽ có một niềm xác tính vững chắc rằng ở đó, và chỉ ở đó, anh ta có thể tìm được sự khôn ngoan tinh tuyền. Và nếu đúng như thế, anh ta sẽ rất vô lý, như tôi nói, nếu anh ta sợ chết.

PLATON, *Đối thoại Phédon*

CÁC TRIẾT GIA HOÀI NGHI KHINH BẠC(*)

Hai khuôn mặt nổi bật của trường phái này là Antisthène, người sáng lập trường phái và Diogène de Synope (mà người ta thường gọi ngắn gọn là Diogène). Bởi vì Antisthène giảng dạy ở Cynosarge, một quảng trường nơi ngoại ô Athènes, nên họ được gọi tên là Cyniques (theo từ gốc Hy Lạp là Kunikos, từ chữ Kunos là con chó). Và với Diogène de Synope thì con chó đá trở thành biểu tượng cho trường phái này.

(*) Việc dịch các từ Le Cynisme, Les Cyniques (hay the Cynism, the Cynists) sang tiếng Việt quả là một trường hợp rối rắm, trong việc chuyển dịch thuật ngữ triết học.

Vì mặc dầu trong từ nguyên Hy Lạp có chữ Kunos là con chó song nếu dùng các từ "bọn khuyển nho", "phái khuyển nho" thì chỉ dịch được chữ mà không dịch được nghĩa, lại gây hiểu lầm trầm trọng. Vì từ Hán Việt "khuyển nho" rõ ràng là có ý miệt thị, bôi bác để chê bai những kẻ mang danh nho sĩ nhưng tư cách hèn hạ, xấu xa. Còn Cyniques đúng nghĩa là để chỉ những triết gia khinh thường những ước lệ xã hội, chủ trương sống đạm bạc, khổ hạnh, phù hợp với thiên nhiên, họ hoài nghi và chế giễu thói giả tạo, thói hư vinh phù phiếm của người đời. Vậy nên, để cho chính danh, và đặt nặng vào việc biểu lộ ý nghĩa đích thực hơn là bám víu vào cái vỏ từ ngữ bì phu, chúng tôi để nghị dứt khoát bỏ từ "khuyển nho" mà dùng nhóm từ "các triết gia hoài nghi khinh bạc" để chỉ cho trường phái này – để rửa sạch nỗi oan hơn hai ngàn năm trăm năm của họ, và trả lại phẩm giá đích thực cho những bậc hiền nhân đáng kính này (Chú thích của người dịch).

ANTISTHÈNE

(Khoảng 445 – 360 tr.CN)

Từ một ông bố vốn dân thành Athènes, và một bà mẹ nguyên quán xứ Thrace, Antisthène được coi như là người sáng lập trường phái hoài nghi khinh bạc (l'école des Cyniques). Là môn đồ của Gorgias rồi sau theo học Socrate, ông là người đầu tiên khởi thảo nền triết học đặt nguyên lý đầu tiên là "đức hạnh có thể được giảng dạy" và cho rằng đức hạnh đưa đến hạnh phúc. Đối với Antisthène, sự giáo dục trước nhất phải đặt nặng vào phương diện đạo đức hơn là trí tuệ. Ông khước từ "mọi quyền năng cứu rỗi" đối với biện chứng pháp, với mỹ từ pháp và với các khoa học. Sự phê bình của ông đối với ngôn ngữ "khiến cho việc tranh cãi, sai lầm và những mâu thuẫn được loại trừ " làm cho ông gần gũi hơn với các triết gia Mégariques và đặt ông đối lập mạnh mẽ với Platon, Aristote và các biện giả.

Chống lại Platon, Antisthène "chỉ chấp nhận sự tồn tại của hữu thể cá biệt và cụ thể".

► Một hiền nhân

Trong việc tuyển chọn những câu mà Diogène Laerce gán cho Antisthène, người ta nhận ra phần lớn là những châm ngôn biểu đạt sự khôn ngoan. Những nét này không chỉ cần được qui về Socrate mà còn về những người thừa kế các triết gia hoài nghi khinh bạc là những người đầu tiên phác thảo ra chân dung của bậc hiền nhân lý tưởng.

DIOGÈNE LAËRCE (Nhà sưu tập cổ văn, hậu bán thế kỷ thứ hai, đầu thế kỷ thứ ba)

Đây là những câu châm ngôn chính của ông: Đức hạnh[1] có thể được giảng dạy – Những người đức hạnh thì đáng tôn quý – Đức hạnh đủ đem lại hạnh phúc mà không cần tạo ra cái gì khác hơn là sức mạnh tinh thần của Socrate. Nó hệ tại nơi hành động chứ không phải trong những lời nói, cũng không phải trong những học thuyết – Bậc hiền nhân thì tri túc an nhiên tự tại, bởi ông vui với đạo lớn nên chẳng hiềm vì những cái thiếu nhỏ. Không cầu danh thì cũng tốt như biết chấp nhận đau khổ. Hiền nhân không sống theo luật lệ của xã hội mà theo tiếng gọi của đức hạnh.

Diocleès[2] còn gán cho ông những câu sau đây: Đối với hiền nhân, không có gì là xa lạ, không có gì khiến phải bối rối. Con người thiện tâm đáng được yêu quý. Nên làm bạn với những người đức hạnh. Nên kết đồng minh với những kẻ có tâm hồn cao quý và công chính. Đức hạnh là một vũ khí mà ta phải luôn giữ bên mình. Thà tấn công tất cả những tên láu cá trên đời này với chỉ một nhóm những người dũng cảm công chính thì vẫn tốt hơn là cùng với một đoàn lũ những tên láu cá đi tấn công một nhóm người trung chính. Phải luôn luôn cảnh giác với kẻ thù bởi vì chúng là những người đầu tiên phát hiện ra những khuyết điểm nơi chúng ta. Phải coi trọng một con người thiện tâm hơn cả một người thân. Với đàn ông và với đàn bà, đức hạnh vẫn là một.Điều thiện thì đẹp, điều ác thì xấu. Tất cả những gì bất công, cần phải xem như là xa lạ trước mắt chúng ta. Thận trọng là tường thành vững chắc nhất, bởi nó không bao giờ sụp đổ và không bao giờ bị giao nộp cho kẻ thù vì sự phản bội. Cần xây dựng trong tâm hồn chúng ta những tường thành vững chắc không gì công phá nổi.

Bậc hiền giả này – Antisthène, diễn thuyết nơi một quảng trường gọi là Cynosarge, gần nơi cổng thành của đô thị; từ đó mà người ta gọi môn phái của ông là những triết gia Cyniques. Còn ông tự gọi mình là: "Con chó chân chính".[3]

DIOGÈNE LAËRCE, *Cuộc đời các hiền nhân*

[1] Đức hạnh (La Vertu), tiếng Hy Lạp là Arêtè cũng có nghĩa là sự ưu việt.

[2] Diocles de Magnésie, nhà sưu tập cổ văn của thế kỷ thứ nhất, nguồn quan trọng cho hiểu biết của chúng ta về các triết gia khắc kỉ.

[3] Tiếng Hy Lạp Kunos hay Cynos chỉ con chó.

DIOGÈNE

(Khoảng 413 – 327 trước C.N.)

Nguyên quán ở Sinope, ven bờ nam của Biển Đen, Diogène là khuôn mẫu (hơn là Antisthène) mà những môn đồ phái hoài nghi khinh bạc muốn noi theo. Ông chia sẻ đời mình giữa Athènes và Corinthe.

Người ta sẽ đọc với nhiều hứng thú quyển sách sưu tập giai thoại mà Diogène Laerce (thế kỷ thứ ba) đã góp nhặt về nhân vật này (quyển *Cuộc đời các hiền nhân*), vừa là tên nô lệ, kẻ khiêu khích bẩm sinh, nhưng cũng là triết gia và thi sĩ. Nếu tư tưởng chính trị và đạo đức của ông có tầm quan trọng đáng kể, thì sự phản tư (réflexion) của ông về những ý tưởng và về thực tính của những ý niệm đã biến ông thành một môn đồ của Antisthène và một người tiên phong của các triết

gia khắc kỉ, góp phần phát minh ra thuyết duy danh (nominalisme): những ý tưởng của Socrate và của Platon, đối với ông, không phải là những thực tại tự thân (des réalités en soi) mà chỉ là những hữu thể của lý trí (des êtres de raison) nghĩa là cái trừu tượng hóa (des abstractions) hay chỉ là những tên gọi mà thôi (vì thế nên được gọi là thuyết duy danh). Sống theo lý trí, đối với Diogène, chính là điều kiện cho việc giải phóng khỏi những đổi bại xã hội đó là sự chạy theo hư danh, lợi lộc và những khoái lạc vật dục.

► Nhà giáo dục hay người thầy – nô lệ

Thời thượng cổ ở Hy Lạp và La Mã có tục lệ giao việc dạy dỗ những đứa trẻ cho một người nô lệ – nhà sư phạm. Người ta không để ý nhiều lắm đến chuyện nghịch lý là gán cho người nô lệ chức năng của một người thầy, nghĩa là người mà đứa trẻ phải vâng lời. Người nô lệ Diogène cũng là một ông thầy; chân dung người thầy – nô lệ này định nghĩa một chương trình giáo dục.

DIOGÈNE LAËRCE

Ménippe[1] trong quyển sách có tựa đề *Đức hạnh* của Diogène kể chuyện ông ta bị bắt làm tù binh và bị đem bán làm nô lệ và người ta hỏi ông biết làm gì. Ông trả lời: "chỉ huy", và bảo viên quản lý mại nô: "Hãy đem rao lên rằng có ai muốn mua một thầy giáo không?". Ông nói với Xéniade[2] người vừa mua ông, rằng ông ta phải nghe lời ông, mặc dù Diogène là nô lệ của ông, bởi vì Diogène rất đa tài, có thể làm thầy dạy nhiều môn. Eulube[3] trong quyển *Chuyện người nô lệ tài ba Diogène*, kể rằng Diogène đã dạy dỗ những đứa con của Xéniade rất tốt và sau khi đã dạy cho chúng mọi khoa học ông còn huấn luyện chúng cách cỡi ngựa, bắn cung, bắn nỏ, ném lao, để cho chúng có sức khoẻ dẻo dai. Ông soạn ra những bản tóm tắt về mỗi khoa học để chúng dễ thuộc và nhớ lâu. Ông cũng cho chúng học thuộc lòng nhiều bài thơ hay, nhiều câu châm ngôn thâm thuý. Ông dạy cho chúng biết tự chăm sóc bản thân, ăn uống đạm bạc, cắt tóc ngắn, mặc quần áo giản dị, dẫn chúng đi tham quan đây đó, bắt chúng phải yên lặng và trật tự – Ông dẫn chúng đi chơi ngoài trời, hay đi săn bắn. Về phần chúng, những đức trẻ này cũng rất quyến luyến và yêu mến ông và nói những lời ca tụng về ông với cha mẹ chúng. Tác giả cũng cho biết rằng Diogène ở nhà Xéniade cho đến lúc già và chết tại đó và được chính những đứa con của ông chủ mình, cũng là những học trò của ông, chôn cất theo đúng nghi lễ trọng hậu.

DIOGÈNE LAËRCE, *Cuộc đời các hiền nhân*

---

[1] Ménippe de Gadara, nhà thơ và triết gia phái hoài nghi khinh bạc, thế kỷ thứ ba tr.CN.

[2] Nhân vật này được lưu danh trong sử sách chỉ nhờ sự kiện là đã mua Diogène làm nô lệ.

[3] Tác giả mà ta chỉ biết qua tác phẩm duy nhất này.

► Chống lại Platon: ý tưởng con người không hiện hữu

Antisthène và Diogène và nói chung là trường phái Cynique, chỉ bám vào thực tại duy nhất của những cái khả giác, cá thể. Diogène cũng phê bình Platon và phủ nhận sự tồn tại của ý niệm con người.

Một ngày nọ có người hỏi Diogène ông có thấy nhiều người không, ông trả lời: "Không", nhưng với một người khác hỏi ông có thấy một đám đông không, ông trả lời: "Có". Platon đã định nghĩa người là một con vật hai chân và không lông vũ, và thính giả chấp nhận câu định nghĩa ấy. Diogène bèn mang đến một con gà trống vặt trụi lông, ném ra giữa sân trường và nói: "Đây là con người, theo định nghĩa của Platon!"

Thế là Platon phải bổ túc định nghĩa của ông về con người: "Và nó có những móng bằng và rộng".

Diogène Laërce,
Cuộc đời các hiền nhân

Diogène thường lang thang giữa ban ngày, tay cầm một ngọn đèn lồng, mà lặp đi lặp lại: "Ta tìm một con người."**(a)**

Diogène Laërce,
Cuộc đời các hiền nhân

(a) Câu này người ta thường giải thích là: ta đi tìm một con người đích thực, một con người xứng với tên gọi là người, một bậc hiền nhân, đáng mến phục v.v... Thật ra, hành động này của Diogène là để phi bác ý niệm người của Platon, bởi ông cho rằng ý niệm người không tồn tại trong thực tế.

⌘ Thuyết Duy Danh Của Các Triết Gia Hoài Nghi Khinh Bạc (Le Nominalisme Des Cyniques)

► Ý niệm không hề tồn tại

Giản qui tất cả thực tại và những cái khả giác cá thể đã đưa trường phái Cynique đến chỗ chấp nhận một quan điểm tương tự như quan điểm của Stilpon, một triết gia phái Mégarique, và từ khước, chống lại Platon, về sự tồn tại của các Ý niệm cũng như khả năng gán cho chủ ngữ một vị ngữ hay một đặc tính bằng cách nối kết chủ thể khả giác cá biệt (le sujet sensible singulier) vào với một ý niệm (mà ở đây được coi là không có sự tồn tại). Các ý niệm chỉ là những tên gọi, những danh từ không hơn không kém và diễn từ là một hiệu quả của ngôn ngữ, nó liên kết và điều phối những danh từ này.

Simplicius (Nhà bình luận theo Tân phái Platon vào cuối thế kỷ thứ sáu)

Những triết gia hoài nghi khinh bạc triệt để hủy bỏ sự tồn tại của những phẩm tính, trong khi giản qui sự tồn tại cho cá thể được định tính mà thôi (tout en réduisant L'existence au seul individu qualifié): đó là trường hợp của Antisthène, người trong một cuộc tranh luận với Platon đã tuyên bố: "Này Platon, một con ngựa thì tôi thấy rõ lắm, nhưng tính ngựa thì tôi chưa thấy bao giờ"[1]

Simplicius,
Bình luận về các phạm trù của Aristote

[1] Tính ngựa, tạm dịch chữ la chevalinité, là chỉ ý niệm về ngựa theo Platon. Trong một chương sau, về Platon, chúng ta sẽ tìm hiểu kỹ hơn về học thuyết ý niệm của ông. Cũng giống như biện giả Công Tôn Long của Trung Quốc, khi ông nói rằng "Bạch mã phi mã" (ngựa trắng không phải ngựa) có nghĩa là con ngựa trắng này – là một con vật cụ thể – thì không phải là ngựa, như một ý niệm phổ quát.

► Thực chất của diễn từ thuần túy chỉ là ngôn từ

Aristote

Sự khó khăn do trường phái Antisthène nêu lên không phải là không hợp thời. Họ cho rằng không thể định nghĩa yếu tính, bởi vì định nghĩa cũng chỉ là ngôn từ luẩn quẩn mà thôi **(a)**. Do vậy, chỉ có một thứ bản thể có thể được định nghĩa và công bố: đó là bản thể kết hợp **(b)**, dầu là khả giác hay khả niệm; nhưng những phức hợp tổng quát nhất mà bản thể này được tạo ra thì không thể định nghĩa **(c)**, bởi vì đưa ra một định nghĩa về một sự vật có nghĩa là qui nó về một sự vật khác, và một phần của câu định nghĩa phải giữ vai trò của chất thể và phần kia, vai trò của mô thể.

Aristote, *Siêu hình học*

(a) Đây là một định nghĩa có hàm ý xấu về cái mà về sau người ta sẽ gọi là thuyết duy danh.

(b) Điều này trùng hợp với quan niệm của Aristote; ông nghĩ rằng bản thể như một hợp thể (composé), giữa chất thể và mô thể.

(c) Không có cái nào trong những nguyên tố của tập hợp (assemblage) mà các triết gia Cyniques nghĩ rằng hiện hữu lại chấp nhận yếu tính thật sự, ý niệm hay định nghĩa (những điều mà tiếng Hy Lạp gọi chung bằng từ Logos). Diễn từ liên kết những thực thể duy danh (entités nominales) không có yếu tính, theo Platon và không có mô thể, theo Aristote.

NHỮNG TRIẾT GIA CYRÉNAIQUES

Trường phái triết học này được thành lập vào thế kỷ thứ tư tr.CN ở Cyrène (Libye ngày nay) chung quanh Aristippe, Anniceris và Hégésias.

(Khuôn khổ bộ sách này không cho phép chúng tôi khảo sát đầy đủ những trường phái khác thời Socrate).

ARISTIPPE

(Khoảng 435 – 350 tr.CN)

Aristippe, nguyên quán ở Cyrène, nhưng bị thu hút bởi danh tiếng của Socrate, nên tìm đến Athènes để cầu học. Tuy nhiên về sau ông lại tách rời khỏi triết lý của thầy, và dạy rằng minh trí là ở chỗ biết tận hưởng lạc thú hiện tại và rằng sự xác tín của chúng ta chỉ hạn chế vào những cảm thụ hiện tại, điều này dẫn ông đến chỗ khước từ, chống lại Socrate, sự tồn tại của những ý tưởng khả niệm (idées intelligibles) cũng giống như các triết gia Cyniques và các triết gia Mégariques và đề xuất một lý thuyết độc đáo về ngôn ngữ.

► Chủ nghĩa khoái lạc (L'hédonisme)

Nếu chủ nghĩa khoái lạc của Aristippe chịu nhiều tiếng xấu, ta chỉ cần tìm hiểu bản tóm lược phê bình sau đây của Diogène Laerce để thấy rằng, vấn đề ở đây là một triết lý thực sự chứ không phải là một lập trường do thói dễ dãi, buông tuồng mà ra. Tại sao lại khoái lạc? Bởi vì điều này là thước đo của hiện tại mà thực tế bị giới hạn nào.

DIOGÈNE LAËCE

Những người tuân theo lời dạy của Aristippe và mang tên là môn đồ phái Cyrène, rao truyền những quan kiến sau đây:

"Có hai trạng thái của tâm hồn: đau khổ và khoái lạc[1]. Khoái lạc là một chuyển động êm ái và dễ chịu, còn đau khổ là một chuyển động mãnh liệt và nặng nề. Một khoái lạc thì không khác với một khoái lạc khác, cũng chẳng dễ chịu hơn một khoái lạc khác. Tất cả mọi sinh vật đều tìm kiếm khoái lạc và tránh né đau khổ. Qua từ khoái lạc, họ chỉ nghĩ đến khoái lạc của cơ thể mà họ lấy làm cứu cánh chứ không phải thứ khoái lạc trong trạng thái tĩnh (le plaisir en repos)[2] hệ tại ở chỗ vắng mặt đau khổ và sự rối loạn, mà Epicure bảo vệ và coi là cứu cánh – Đàng khác họ tin rằng cứu cánh khác với hạnh phúc, vì đó là một khoái lạc đặc thù[3] trong khi mà hạnh phúc là một toàn bộ những khoái lạc đặc thù, trong đó phải tính đến cả những khoái lạc đã qua và những khoái lạc sắp đến.

Họ cũng nghĩ rằng khoái lạc đặc thù tự nó là một đức hạnh và rằng hạnh phúc tự nó không phải là đức hạnh mà bởi những khoái lạc đặc thù cấu tạo nên nó. Bằng chứng cho cứu cánh là khoái lạc đó là ngay từ nhỏ và không cần lý luận, chúng ta đã thích làm quen với khoái lạc, và khi chúng ta đã đạt được, thì chúng ta không còn thèm muốn gì nữa; trái lại chúng ta không chạy trốn cái gì hơn là đau khổ, là thứ đối nghịch

với khoái lạc – Họ cũng nghĩ rằng khoái lạc là điều thiện dầu cho nó đến từ những chuyện rất đáng xấu hổ (xem Hippobote[4] quyển *Các trường phái*): hành động có thể là đáng xấu hổ nhưng khoái lạc mà người ta rút ra được từ đó thì tự thân nó là một đức hạnh và là điều thiện. Còn về sự vắng mặt của đau khổ, mà Épicure đề cao, họ tuyên bố đó không phải là một khoái lạc, cũng như sự vắng mặt của khoái lạc đối với họ không phải là đau khổ[5]. Thực vậy, cả hai hệ tại nơi chuyển động; vậy mà sự vắng mặt của đau khổ cũng như sự vắng mặt của khoái lạc đều không phải là những chuyển động: không đau khổ thì cũng giống như trong trạng thái một người đang ngủ, thế thôi. Họ thú nhận rằng có thể có những người do suy nghĩ lệch lạc, nên không chịu đi tìm khoái lạc. Họ thêm rằng tất cả những khoái lạc và tất cả những đau khổ của tâm hồn không nảy sinh từ những cảm thụ tương tự của thân xác - Nhìn thấy tổ quốc mình phú cường tạo ra nơi con người một lạc thú tương tự như khi người ấy ý thức rằng mình đang hạnh phúc – Họ cũng chủ trương ngược lại với Épicure, rằng hoài niệm hay sự chờ đợi những sự kiện vui thú không tạo thành một khoái lạc, bởi vì thời gian làm yếu đi và phá hủy chuyển động của tâm hồn và những đau đớn của cơ thể thì nặng nề hơn là những nỗi khổ của tâm hồn (vậy nên người ta chẳng trừng phạt kẻ phạm tội bằng nhục hình đó sao?). Xét rằng đau khổ là nặng nề và khoái lạc thì thân thiết với chúng ta hơn, họ thích tìm kiếm khoái lạc hơn. Mà thực hiện một toàn bộ những khoái lạc để tạo ra hạnh phúc cũng là một nhiệm vụ khá tế nhị chứ không phải đơn giản chút nào.

Như vậy, bậc hiền nhân không có một đời sống hoàn toàn dễ chịu, mà kẻ khùng điên cũng chẳng phải là có một đời sống hoàn toàn nặng nề; vấn đề là số lượng. Vả chăng, để được hạnh phúc, chỉ cần gặp một khoái lạc[7]. Minh triết là một điều thiện, nhưng tự thân nó không phải là một đức hạnh, mà chỉ qua những hiệu ứng của nó.

Diogène Laërce, *Cuộc đời các hiền nhân*

---

(1) Khoái lạc là một chuyển động êm dịu của tâm hồn.

(2) Khoái lạc bền vững.

(3) Bởi vì chỉ có những sự vật đặc thù hiện hữu. Ngược lại, niềm tin vào hạnh phúc bao hàm sự tồn tại của những ý tưởng hoặc những hữu thể phổ quát và một Kỳ gian (durée) không bị giản qui vào hiện tại.

(4) Triết sử gia, thời đại không rõ.

(5) Bởi vì thực tại chỉ hiện hữu nếu nó đang có mặt và nó tạo ra trong tâm hồn một chuyển động.

(6) Cùng lập luận như trên về sự vắng mặt của đau khổ.

(7) Sự khẳng định thực tính của cái đang có mặt.

► Chân lý của cảm thụ, qui ước của ngôn ngữ

Thực tại được giới hạn vào cảm thụ (pathos) hiện tại của tâm hồn. Như vậy, đối tượng khách quan không được nhận biết và chúng ta chỉ có ý thức về chính chuyển động của tâm hồn chúng ta. Mỗi người chỉ biết được cảm thụ của chính mình, mang tính đặc thù và bất khả truyền thông. Chúng ta chỉ truyền thông nhờ qui ước của ngôn ngữ, mà không thể biết được mỗi người chúng ta cảm thấy cái gì trong cõi riêng tư khi người ấy sử dụng một từ chung cho mọi người.

Sextus Empiricus (Y sĩ và triết gia hoài nghi thế kỷ thứ nhì)

"Đối với những triết gia Cyrénaiques, các cảm thụ (pathè) có giá trị của những tiêu chuẩn; chúng là những vật duy nhất mà chúng ta có thể lĩnh hội và có tính chất bất khả ngộ (infaillible); ngược lại, nói về những tác nhân đã tạo ra những cảm thụ này thì không có gì có thể lĩnh hội và không có gì được miễn trừ sai lầm. Bởi vì, cho rằng chúng ta nhận ra màu trắng, cho rằng chúng ta cảm nhận sự dịu dàng, chuyện đó thì có thể coi là bất khả ngộ và bất khả phi bác (irréfutable). Nhưng tác nhân của cảm thụ này có quả thật là trắng hoặc là dịu dàng hay không, chuyện này chúng ta không thể khẳng định vì chẳng có cơ sở nào để khẳng định[1]; bởi vì hình như rằng người ta có thể cảm thấy một cảm thụ về màu trắng từ cái không trắng và một cảm

thụ về sự dịu dàng từ cái không dịu dàng. Bởi vì cảm thụ được tạo ra nơi chúng ta chẳng chứng tỏ cái gì khác hơn ngoài chính nó[2]. Từ đó đưa đến hệ quả là, nói thật ra chỉ có ấn tượng tương đối với chúng ta tạo nên một hiện tượng. Từ đó cũng đưa đến hệ quả là không có một tiêu chuẩn chung đối với tất cả mọi người để thẩm định những đối vật khách quan, và người ta dùng những danh từ chung[3] để chỉ các đồ vật. Mọi người cùng sử dụng từ "trắng", từ "dịu dàng", nhưng không ai có cái trắng, cái dịu dàng chung chung cả. Bởi vì mỗi người chúng ta nhận ra chính cảm thụ của mình, nhưng không ai có thể nói là cảm thụ mà anh ta nhận thấy từ cái trắng là trùng hợp với cảm thụ của người bên cạnh[4]; để làm được điều đó thì chính tự ta phải cảm thấy được cái cảm thụ mà người bên cạnh cảm thấy – Mà điều đó là bất khả. Vậy nên, nếu không có tri giác chung về một ấn tượng được cảm thấy bởi hai người khác nhau, thì sẽ là tự phụ vô lối, thiếu cơ sở nếu cho rằng một hiện tượng nào đó với tôi cũng sẽ tạo ra nơi người bên cạnh một hiện tượng giống hệt như vậy. Vậy nên, những đối vật chỉ có chung những cái tên gọi mà chúng ta ban cho chúng, nhưng cảm thụ của mỗi người chúng ta vẫn là riêng của mỗi người."

SEXTUS EMPIRICUS,
Chống lại các nhà lô-gích học.

(1) Như vậy bản chất của sự vật vụt thoát khỏi chúng ta và cả cái gọi là yếu tính khả niệm của nó.

(2) Các triết gia khắc kỷ, trái lại, chủ trương rằng chúng ta cùng lúc có được ý thức thụ cảm (la conscience d'être affecté) và tri thức về đối vật đang tác động vào các giác quan chúng ta.

(3) Ở đây, các danh từ được gọi là chung đối với con người, chứ không chung với sự vật.

(4) Mọi cảm thụ của tâm hồn đều bất khả truyền thông.

L'ACADÉMIE(*)

PLATON

(427 – 347 tr.CN)

Platon sinh ở Athènes, khu phố Colytos, năm 427 tr.CN. Ông xuất thân từ dòng dõi thế gia quý tộc; cha ông là hậu duệ của vua Codros, mẹ ông là con cháu của Solon, một trong bảy bậc hiền giả Cổ đại Hy Lạp, nhà lập pháp của Athènes. Bà cũng là cháu của Critias, nhân vật trong các đối thoại *Timée* và *Critias*, là chị em họ của một vị Critias khác, vị này là một bậc hiền giả và là một trong Ba mươi Nhà Độc tài, và cũng là chị của Charmide, nhân vật trung tâm trong đối thoại cùng tên.

(*) Từ Académie, theo nghĩa thông dụng, phổ biến, được dịch là Hàn lâm viện. Nhưng theo từ nguyên, thì vì ngôi trường này của Platon đặt trong khu vườn ở Académos nên mang tên này. Vì thế, chúng tôi nghĩ rằng cứ gọi tên như vậy chứ không dịch thành Hàn lâm viện để tránh lẫn lộn.

Thời niên thiếu và thanh xuân của Platon, trong tư cách là công tử đại gia, trôi qua trong việc học tập và rèn luyện các môn thể thao, văn học và nhất là thi ca. Nhưng chúng ta đừng quên rằng Charmide, cậu ông, là triết gia, môn đệ khóa đầu của Socrate và những người anh em họ của ông, Glaucon và Adimante, sẽ là những người đối thoại với Socrate trong quyển *Cộng hòa*. Có lẽ lúc đó ông là học trò của Cratyle (một đối thoại mang tên ông này, được dành cho việc nghiên cứu ngôn ngữ); Cratyle lại là một môn đệ của Héraclite. Đó là điều Aristote xác nhận trong chương A phần VI của quyển *Siêu hình học*, trong đó Aristote vạch lại quá trình đào tạo tri thức của Platon.

Platon vừa đúng hai mươi tuổi khi lần đầu tiên diện kiến Socrate, lúc ấy bậc lão sư đã sáu mươi ba. Từ đó ông liên tục học hỏi nơi bậc thầy này cho đến khi Socrate bị kết tội phải uống rượu độc cần và chết năm 399 tr.CN. Theo một số tác giả, các đối thoại *Hippias lớn* và *Protagoras* đã được ông biên soạn ngay lúc sinh thời của Socrate. Ảnh hưởng của bậc thầy này rất đậm nét không chỉ do phần dành cho hình ảnh người thầy trong tác phẩm thành văn của ông (những quyển Đối thoại) mà còn bởi một ảnh hưởng song đôi, vừa tích cực, vừa tiêu cực. Trên quan điểm tích cực, Socrate dạy cho Platon tầm quan trọng của những ưu tư về đạo đức, chính trị và giáo dục, cũng như đòi hỏi về thực tính của những Ý niệm (la réalité des Idées); trên quan điểm tiêu cực, đó là việc phê bình gay gắt các biện giả, có phần bất công khi chỉ đả kích những lạm dụng kỹ xảo ngôn từ của họ mà không xét đến những đóng góp của họ vào sự tiến bộ của ngôn ngữ và tu từ học. Những mối quan tâm kiểu Socrate này để lại một dấu vết sâu xa trên những đối thoại đầu tiên.

Đến khi Socrate mất thì tám năm quyết định này trong cuộc đời Platon cũng kết thúc. Lúc đó Platon hai mươi tám tuổi. Ông đã không chứng kiến cái chết của thầy trong nhà giam, có lẽ vì lúc đó ông bệnh nặng và đang trú ẩn tại Mégare.

Người ta không thể ước lượng chính xác quãng thời gian ông lưu trú tại Mégare, có thể có một ảnh hưởng nào đó khi hé lộ cho ông thấy sự cần thiết phải đồng hóa Nhất thể với điều Thiện, và tầm quan trọng của biện chứng pháp như là cách tra vấn.

Rồi Platon rời Mégare – có lẽ sau ba năm – để đến Ai Cập. Ở đó ông chịu sự mê hoặc mà xứ sở này tác động lên tâm trí người Hy Lạp vào thời ấy. Nếu ta tin lời Plutarque, thì huyền thoại về việc đản sinh Eros, trong đối thoại *Bữa Tiệc* rõ ràng được khơi nguồn cảm hứng từ văn học thần thoại Ai Cập. Còn nhiều nét khác xác nhận mối hứng thú của Platon đối với Ai Cập. Từ miền đất huyền thoại này, Platon đi đến thành Cyrène (thuộc Lybie ngày nay), hội kiến Aristippe và Théodore, bậc thầy trong đối thoại *Théétète*.

Người ta không rõ lắm là Platon khi rời Ai Cập thì quay trở về Athènes hay trái lại đến thẳng miền Nam Ý – Ảnh hưởng của Ý sẽ có tính chất quyết định, vừa do sự gặp gỡ với truyền thống Éléate (Parménide sẽ là tên của đối thoại đưa lên sân khấu hai thầy trò Parménide và Zénon d'Elée và phản ánh, dưới mắt những người theo Tân thuyết Platon, cốt tuỷ của việc giảng dạy ở Académie) và với việc gặp gỡ những môn đồ phái Pythagore. Platon thu thập các sách vở của Philolaos có lẽ vừa để giúp ông này, vừa từ đó rút ra ý tưởng rằng những nguyên lý của các con số, rồi của tất cả mọi đại lượng là giới hạn và vô giới hạn; và ông gặp Archytas mà ông học hỏi không chỉ về các con số, mà còn về tỷ lệ.

Năm 388 trước CN, lần đầu tiên gặp Platon đến đảo Sicile, lúc ấy dưới quyền trị vì của Denys đệ nhất, vị này có người anh rể là Dion cũng say mê triết học và trao đổi thư từ với Platon. Tại đó ông cũng làm quen với thi sĩ hài kịch Epicharme – Ông học được từ kịch tác gia này rằng người ta có thể tạo ra một màn cảnh sân khấu triết học (un spectacle philosophique) trong đó những gì người ta cho thấy cũng như những gì được nói ra, có thể là chất liệu cho suy tư và trở thành bài học cho khán giả hay độc giả. Như vậy việc dùng hình thức đối thoại như cách diễn đạt cao nhất của thú tiêu khiển triết học là Platon mang nợ từ Epicharme vậy. Một tác gia khác ở thành Syracuse (thủ phủ đảo Sicile) là Sophron, cũng viết những tác phẩm hài kịch mang tính triết lý mà Platon rất thích thưởng thức đến độ người ta tìm thấy mấy vở kịch này dưới gối ông sau khi ông mất.

Cuộc lưu trú ở Sicile kết thúc trong bi kịch. Vì Platon bị đe doạ nên Dion lén đưa ông xuống một chiếc tàu chiến của người Sparte bị buộc phải cập bến ở Egine, trong cuộc chiến chống lại Athène. Platon bị bắt làm tù binh, bị bán làm nô lệ rồi được Annicéris, một người ở Cyrène, chuộc ra và giải phóng.

Thời điểm thành lập Académie là vào khoảng 388 – 387 tr.CN. Lúc đó Platon bốn mươi tuổi. Ông sẽ giảng dạy tại đó cho đến khi mất vào năm 347 tr.CN. Hào quang của Académie, học viện do ông lập ra, ngày càng toả sáng – Đây là một trường Đại học, đặt cơ sở trong những khu vườn ở Académos với nhiều cây ngô đồng do thầy trò ông trồng. Trường dạy mọi khoa học, văn học, chính trị, và hành chánh. Học viện Académie không chỉ đào tạo các triết gia và nhà bác học mà còn cả những nhà lãnh đạo chính trị. Nơi kinh đô văn vật Nhã Điển (Athènes) sự cạnh tranh về thế giá trí tuệ là rất lớn. Platon và Isocrate đứng đầu hai ngôi trường danh tiếng nhất, đối địch nhau. Démosthène, nhà hùng biện lừng danh, lúc đầu học ở trường của Isocrate nhưng hoàn tất việc học ở trường của Platon, nơi ông kết bạn với người đồng môn lỗi lạc là Aristote.

Sau cái chết của Denys đệ nhất, Dion và Platon đã nuôi hy vọng (hão huyền) về tính chất thích triết học của Denys đệ nhị, cháu và là người kế vị của ông vua trước. Đó là điều đã hai lần, năm 366 tr.CN, khiến Platon trở lại Sicile. Cuộc hành trình thứ nhì kết thúc bằng việc lưu đày Dion và lệnh trục xuất Platon; đến lần thứ ba, người thầy của Académie quay lại Sicile để biện hộ cho Dion, nhưng rồi chỉ hoài công. Denys đệ nhị ra lệnh quản thúc ông tại gia, cấm đi xa nửa bước. May nhờ Archytas hết lòng cứu nguy, ông mới được cho về cố hương để theo đuổi sự nghiệp giáo dục cho đến lúc mất.

Nếu việc giảng dạy bằng lời của Platon chỉ được biết đến gián tiếp qua Aristote và những nhà bình luận về sau, thì những tác phẩm công truyền của ông đều đến được với chúng ta, cùng với những Đối thoại và những Thư từ, mà một số là thật và một số là ngụy tạo. Nói thế có nghĩa là vấn đề về tính xác thực đã có từ xưa và từng được đặt ra bởi những nhà xuất bản đầu tiên từ thời Thượng cổ, như Aristophane de Byzance vào thế kỷ thứ ba tr.CN và Thrasylle vào thế kỷ thứ nhất của CN. Vào thế kỷ mười chín, một nhà thông thái như F.Ast, tác giả của bộ sách rất quý *Lexicon Platonium*, còn đi đến chỗ phủ nhận tính chân thực của các đối thoại Apologie, Criton, Hippias Majeur và Mineur, Ion và Ménéxène. Schleiermacher nghi ngờ rằng quyển Criton không hẳn là một đối thoại triết lý thực sự, mà chỉ là một bút ký do Platon tiện tay ghi lại về một cuộc đàm đạo diễn ra qua những từ ngữ đó. Và Ast

không dừng lại ở đó, phủ nhận cả việc Platon đã viết *Ménon* và *Luật lệ* – Một trong những người kế tục ông, Socher, thì muốn phủ nhận tính chân thực của Parménide, của Sophiste, của Politique và của Critias.

Trong thời đại của chúng ta, việc dùng máy điện toán cho phép rọi những luồng tia sáng có ý nghĩa và rất thuyết phục về tính chân thực và biên niên sử của tác phẩm. Những công trình này là do L.Brandwood, người xuất bản quyển *Word – Index to Plato*, Leeds 1976. Công trình này đặt cơ sở trên một phân tích từ ngữ và văn phong. Đây là cách xếp loại mà ông đề nghị:

Những tác phẩm chân thực

Nhóm 1A. (chỉ sắp theo thứ tự alphabet)

Apologie de Socrate, Charmide, Criton, Euthyphron, Petit Hippias, Ion, Lachès, Protagoras.

Những đối thoại này có trước hoặc chỉ sau một tí, cái chết của Socrate.

Nhóm 1B. (thứ tự alphabet)

Banquet (Bữa tiệc), Cratyle, Euthydème, Gorgias, Grand Hippias, Lysis, Ménéxène, Ménon, Phédon.

Những đối thoại này thuộc vào thời kỳ thành lập Académie – Nhưng chúng ta đừng quên rằng sự nghiệp trứ tác của Platon trải dài trên bốn mươi năm từ khi thành lập Académie đến khi ông mất.

Nhóm 2 (thứ tự biên niên)

République 1-X, Parménide (hai đối thoại này biên soạn cùng một lúc), *Théétète, Phèdre.*

Nhóm 3 (thứ tự biên niên)

Timée, Critias, Sophiste, Politique, Philèbe, Lois I-XII, Epinomis, Lethes I-XIII

Những tác phẩm tồn nghi hay ngụy tác

Grand Alcibiade, Petit Alcibiade, Axiochos, Clitophon, Définitions, Démodocos, Eryxias, Hipparque, De la Justice, Minos, Les Rivaux, Sisyphe, Théagès, De la Vertu.

• Từ Académie, theo nghĩa thông dụng, phổ biến, được dịch là Hàn lâm viện. Nhưng theo từ nguyên, thì vì ngôi trường này của Platon đặt trong khu vườn ở Acade1mos nên mang tên này. Vì thế, chúng tôi nghĩ rằng cứ gọi tên như vậy chứ không dịch thành Hàn lâm viện để tránh lẫn lộn.

NGHỆ THUẬT CỦA PLATON

Tại sao Platon viết? Tại sao những bài viết của ông lại là những Đối thoại? Những Đối thoại này có mối tương quan nào với việc giảng huấn trực tiếp bằng lời ở Académie? Đáp án cho những câu hỏi tiên quyết này sẽ ảnh hưởng đến việc điều phối chương trình giảng dạy này ở đó, sau khi tìm hiểu tầm mức của công cuộc giảng dạy bằng lời, chúng ta sẽ khảo sát những trang có ý nghĩa nhất trong các Đối thoại được coi là xác thực.

TỪ ĐỐI THOẠI PHÈDRE

Dưới bóng một cây ngô đồng cao với tán lá rộng, Socrate ngồi đàm đạo với Phèdre, một chàng tuổi trẻ đẹp trai, say mê văn chương thời thượng. Anh chàng nhìn quyển *Ca ngợi tình yêu* của nhà văn Lysias mà chàng ta mang theo trong khi đi dạo, như là một mẫu mực tuyệt hảo của nghệ thuật. Đối lại vẻ đẹp hình thức và lừa dối đó, Socrate đề ra yêu cầu của biện chứng pháp triết lý với mối bận tâm cao nhất là chân lý. Và thật may mắn cho chúng ta, Platon, ở cuối quyển *Phèdre*, cho chúng ta một tư liệu khác thường. Câu chuyện này là một thứ lời bạt (postface) ở đó tác giả vừa thẩm định chính mình và nghệ thuật của mình; sau khi đã định nghĩa chữ viết, ông nhìn lại việc làm của chính mình – Và điều đó đúng vào thời điểm mà ông đã đạt đến đỉnh cao của nghệ thuật bởi vì đối thoại *Phèdre* khép lại nhóm đối thoại kể cả *Cộng hòa* và *Parménide* cùng với *Théétète*.

► Huyền thoại Theuth: chữ viết là nghệ thuật từ thần linh

Trong khi các biện giả đem những phát minh lớn quy công cho những bậc vĩ nhân (như nhân vật Palamède mà Gorgias cho là đã phát minh ra những con chữ, công cụ của ký tính, cũng như trọng lượng và phép đo lường, số học vv...) , thì Platon lại cầu viện đến huyền thoại và qui sự phát minh chữ viết cho một vị thần. Như thế người ta vượt qua từ âm vực của dư luận gần giống đến âm vực của chân lý cốt tuỷ và thiêng liêng.

SOCRATE - Thế này, tôi nghe kể rằng có một trong những thần linh sống ở Naucratis **(a)**, Ai Cập, mà biểu tượng thiêng liêng là con chim hạc ăn rắn (ibis) và tên của vị thần ấy là Theuth **(b)**. Chính thần là người đầu tiên khám phá khoa học về các con số với phép tính, hình học và thiên văn học, cờ tào cáo và con xúc xắc[2], và cả những con chữ nữa. Và đàng khác, vào thời ấy, Thamous ngự trị trên toàn thể Ai Cập mà trú xứ là Kinh thành lớn ở Thượng Ai Cập, mà người Hy Lạp gọi là Thèbes của Ai Cập, và vị thần đó được gọi là Ammon[3]. Thần Theuth tìm gặp vị thần này và chỉ bày cho ông mọi nghệ thuật và bảo ông: "Hãy truyền đạt mọi thứ này cho người Ai Cập!" Thamous muốn biết về ích lợi của những môn nghệ thuật. Khi xét đến các con chữ, Theuth bảo: "Này, nhà vua, đây là tri thức có hiệu quả là giúp cho người Ai Cập có học thức hơn và có khả năng hơn để hồi tưởng: Ký ức cũng như học thức đã tìm thấy phương thức cho chúng!" Và nhà vua trả lời ngay: "Này Theuth, bậc thầy nghệ thuật vô song, người có thể khai sinh ra một nghệ thuật khác với người có thể đánh giá xem nghệ thuật này đem lại ích lợi hay tai hại cho những người dùng chúng **(c)**. Vào giờ đây, với tư cách là cha của những con chữ, ngài đã gán cho chúng điều ngược lại với những hiệu quả thực sự của chúng? Bởi vì tri thức này sẽ có kết quả là, nơi những ai đã thủ đắc chúng, làm cho tâm hồn họ dễ quên, bởi vì họ sẽ ngưng vận dụng ký tính: đặt niềm tin vào chữ viết, chính là nhờ vào bên ngoài, cậy vào những dấu vết xa lạ, chứ không phải nhờ vào nội lực mà họ sẽ nhớ lại những sự vật. Như vậy ngài đã đưa ra một phương thuốc không phải cho ký tính, mà cho việc hồi tưởng (d). Còn về học thức, ngài chỉ đem lại cho học trò cái vẻ giống thực tại, chứ không phải là thực tại[4]; thực vậy khi, với sự giúp đỡ của ngài, họ nhét đầy những tri thức mà không nhận được sự giáo huấn, họ sẽ có vẻ như thành thạo để xét đoán về mọi chuyện, thay vì trong đa số thời gian họ chẳng có phán đoán nào; và ngoài ra họ sẽ trở thành những kẻ không ai chịu nổi, bởi vì họ sẽ là những kẻ trông giống người học thức, thay vì là những con người có học thực sự!"

PLATON, *Phèdre*

[1] Ibis là một loài chim có hai màu đen trắng. Biểu tượng của nó tạo thành linh tượng tương ứng với thần Thoth.

[2] Những phát minh mà Gorgias công khai gán cho một nhân vật tên là Galamède.

[3] Thần của thành Thèbes, về sau được đồng hóa với thần mặt trời Ra.

[4] Như vậy, ở đây Hermès chỉ là một biện giả. Lý tưởng của các biện giả về một kiến thức phổ quát do văn tự đem lại chỉ là một thứ giả danh khoa học mà thôi.

(a) Thành phố vùng châu thổ sông Nil.

(b) Theuth là cách chuyển tả qua chữ Hy Lạp của Thoth và không ai khác hơn là Hermès. Khi thần Typhon tấn công làm loạn thiên đình thì chư thần chạy trốn sang Ai Cập. Apollon hóa thân vào con điều hâu, Dionysos thành con dê, Hèrmès thành con hạc...

(c) Sự lợi ích là thước đo điều thiện.

(d) Vô tình thần Theuth – Hermès đã giao cho chữ viết một giá trị về ký tính.

► Ký tính và chữ viết

Người ta sẽ ghi nhận nghệ thuật của Platon. Sau khi nêu rõ rằng chữ viết không phải là một nghệ thuật bất kỳ nào đó của con người; mà là một nghệ thuật từ thần linh cho phép sự hồi niệm, Platon lại nêu ra sự mù quáng của mọi nhà phát minh, dầu là thần thánh cũng thế. Như thần Hermès cũng không nhìn xa hơn trong việc sử dụng trong biện luận và hồi ức của chữ viết. Chỉ có nhà vua, trong tư cách là nhà chính trị thực sự, nắm vững nghệ thuật chính trị vốn là khoa học về điều thiện, nhận ra việc sử dụng đúng đắn chữ viết: Lưu giữ dấu vết những khoảnh khắc mà những yếu tính đích thực được thoáng thấy.

► Ký ức và dấu vết

Dấu vết được viết ra chỉ là cái nâng đỡ cho hoài niệm. Tuy nhiên diễn từ thực sự được viết ra không phải trên một tấm bảng hay một cuộn giấy, mà sâu xa hơn, trong tâm hồn. Tâm hồn có nhiệm vụ hồi niệm/ hồi tưởng những yếu tính vĩnh cửu (des essences éternelles).

PHÈDRE. – Ông đã có lý khi chỉ rõ cặn kẽ cho tôi, và tôi nghĩ rằng, về vấn đề chữ viết thì đúng như lời bậc hiền nhân ở Thèbes đã nói.

SOCRATE. – Kết luận là thế này: kẻ nào hình dung rằng trong chữ viết anh ta để lại một tri thức chuyên môn và kẻ nào, đến lượt mình, hăm hở gặt hái tri thức đó với ý tưởng rằng những chữ viết sẽ tạo ra cái gì chắc chắn, bền vững, có lẽ những người đó đều có phần ngây thơ và trong thực tế họ ngộ nhận lời tiên đoán của Ammon: những ai tưởng rằng một khảo luận viết thì hơn là một phương tiện, đối với kẻ nào biết để hồi niệm[1] những chất liệu mà bài viết bàn đến!

PHÈDRE. – Hoàn toàn đúng!

Platon, *Phèdre*

[1] Như vậy bài viết không bảo tồn những chất liệu của khoa học như các biện giả đã tưởng; chức năng triết lý thực sự của nó, trái lại, là sự hồi niệm đưa tâm hồn trở lại thời điểm mà yếu tính thực sự được chiêm nghiệm.

► Ba loại diễn từ: của nhà hùng biện, nhà văn triết gia và người thầy dạy

*Xa hơn một chút trong đối thoại **Phèdre**, sau khi đã hồi niệm những tính chất của diễn từ biện chứng Socrate đi đến chỗ phân biệt ba loại diễn từ: trước tiên là diễn từ của nhà hùng biện, một bài viết chỉ có vẻ giống, tiếp đến là diễn từ của nhà văn triết gia viết cho chính mình và cho những độc giả của ông ta và mô phỏng diễn từ của chân lý; cuối cùng là diễn từ của chân lý do người thầy dạy thốt ra trong cuộc đàm đạo biện chứng – Ba hình thức này tương ứng với khoa tu từ rỗng tuếch, với các đối thoại và với lời giảng miệng mà học thuyết Platon kiến giải.*

SOCRATE. - ... Nếu Lysias[1] hay một người khác có lúc nào đó viết ra một tác phẩm chính trị và với ý tưởng rằng trong tác phẩm mình có sự vững chắc ghê gớm, thì chắc chắn ta có lý do để phê phán người viết đó. Bởi vì nếu thiếu, dầu ý thức hay không ý thức, mọi ý niệm về công chính và bất công về thiện ác, là điều thực sự không thể thoát khỏi sự phê phán nặng lời mà nó đáng phải bị, dầu cho nó có được chung khẩu đồng từ tâng bốc ca tụng đi nữa!

PHÈDRE... Quả đúng như thế!

SOCRATE... Còn về người khác kia[3], kẻ cho rằng một diễn từ viết, dầu về đề tài nào, cũng tất yếu chứa phần lớn thú tiêu khiển; đối với anh ta thì không một diễn từ nào, dầu

dùng đến thơ hay không cần lời thơ, mà đáng công để viết ra hoặc đáng để đọc lên, theo kiểu các nhà thơ hát rong đọc thơ của họ[4], nếu như không có sự kiểm tra tiên quyết và không có ý muốn giáo huấn[5] và rằng ở đó sự thuyết phục là mục đích[6]; đối với ai, trái lại, những thứ tốt nhất trong loại này tạo nên nơi người nào biết, một phương tiện để hồi niệm[7], trong khi mà những diễn từ vốn là chất liệu để giảng dạy[8] và được viết ra trong tâm hồn luôn hướng về cái công chính, cái đẹp, cái thiện, là những điều duy nhất nơi đó có sự hiển nhiên, sự hoàn hảo và đáng công chúng ta làm. Đó là điều mà, Phèdre à, anh và tôi đều mong muốn làm!

PLATON, *Phèdre*

---

(1) Nhà văn hùng biện mà Phèdre say mê ở đầu đối thoại này.

(2) Lời phê phán nghiêm khắc đối với biện giả, kẻ viết ra những câu văn đẹp, nói ra những lời hoa mỹ nhưng rỗng tuếch.

(3) Chính Platon cũng không coi chữ viết là nghiêm túc cho lắm, tuy vậy vẫn viết như một thú tiêu khiển.

(4) Hãy nhớ lại những lời Platon phê bình Homère và các nhà thơ nói chung.

(5) Platon muốn giáo huấn trực tiếp bằng lời.

(6) Việc thuyết phục là mục đích của khoa nguỵ biện (la sophistique).

(7) Platon viết cho mình và các môn đệ.

(8) Diễn từ miệng để giáo huấn.

► Về thuận đạo và nghịch đạo (De la piété et de l'impiété)

Trong đối thoại sau đây, Platon trình bày Socrate đối thoại và truy vấn Euthyphron để tìm một định nghĩa tường tận và không mâu thuẫn về thế nào là thuận đạo và thế nào là nghịch đạo. Đây là một điển hình cho khích biện pháp (la maeutique) của Socrate.

EUTH: *Ông Socrate, tại sao ông bỏ trường Lyceum? Và ông đang làm gì ở cửa vào "Vua Archon" này? Hẳn ông không dính líu đến một vụ kiện trước mặt nhà vua như tôi chứ?*

SOC: Không phải một vụ kiện, Euthyphron ạ; người Athènes gọi nó là một vụ luận tội.

EUTH: *Sao! Tôi nghĩ phải có ai đó kiện cáo ông, vì tôi không thể tin được rằng ông đi kiện người ta.*

SOC: Chắc chắn là không rồi.

EUTH: *Vậy thì phải có một người khác kiện ông?*

SOC: Đúng.

EUTH: *Là ai vậy?*

SOC: Một chàng thanh niên ít người biết đến, Euthyphron ạ; và tôi cũng không quen anh ta. Anh ta tên là Meletus. Anh ta là người từ quận Pitthis. Anh ta có cái mũi khoằm. Mái tóc dài và thẳng, một bộ râu mọc lộn xộn.

EUTH: *Không, Socrate, tôi không biết anh ta. Nhưng anh ta tố cáo ông tội gì?*

SOC: Tội gì à? Thật ra, một tội rất nặng, chứng tỏ anh ta có một cá tính rất mạnh, và vì vậy không nên coi thường anh ta. Anh ta nói anh ta biết giới trẻ bị hư đốn như thế nào và ai là kẻ làm cho họ hư đốn. Tôi nghĩ anh ta chắc phải là người rất khôn ngoan, nên anh ta đã phát hiện ra tôi và đang tố cáo tôi là người làm suy đồi giới trẻ. Và trong vụ kiện này đất nước mẹ chúng ta sẽ là người xét xử. Trong tất cả các nhà chính trị của chúng ta, tôi thấy hình như chỉ có anh ta người duy nhất đã bắt đầu một cách đúng đắn về việc vun trồng đức hạnh cho giới trẻ. Như một người nông dân, anh ta chăm lo hết cho những mầm non, và nhổ sạch chúng ta là những kẻ phá hoại chúng. Đây mới chỉ là bước đầu tiên; tiếp theo, anh ta sẽ chăm sóc các cành cây lớn hơn; và nếu anh ta cứ tiếp tục công việc đã bắt đầu, anh ta sẽ là một vị đại ân nhân của đất nước.

EUTH: *Tôi mong sao anh ta có thể như thế; nhưng e rằng sự thật sẽ ngược lại. Theo ý kiến tôi, khi tấn công ông, anh ta chỉ đánh vào nền tảng đất nước. Nhưng anh ta nói ông làm hư giới trẻ về phương diện gì?*

SOC: Anh ta đưa ra một lời tố cáo tuyệt vời chống lại tôi, mà thoạt nghe phải làm người

ta sửng sốt: anh ta nói rằng tôi là một thi sĩ hay một người tạo ra các thần, tôi tạo ra các thần mới và chối bỏ các thần cũ; đó là cơ sở để anh ta buộc tội tôi.

EUTH: *Tôi hiểu rồi, Socrate; anh ta muốn tấn công về biểu hiện thường có nơi ông. Anh ta nghĩ ông là một người bịa ra các thần mới, và anh ta kiện ông ra toà vì điều này. Anh ta biết một cáo trạng như thế sẽ được người ta chấp nhận ngay, bản thân tôi biết rất rõ điều này; vì khi tôi nói trước hội đồng về những chuyện thần thánh, và tiên báo tương lai cho họ, họ cười nhạo tôi và nghĩ tôi là một thằng điên. Vậy mà từng lời tôi nói đều là sự thật. Nhưng họ ghen ghét tất cả chúng ta; và chúng ta phải can đảm chống lại họ.*

SOC: Anh bạn Euthyphron ơi, sự cười nhạo của họ không có gì quan trọng. Vì một người bị cười nhạo vẫn có thể được coi là người khôn ngoan; nhưng tôi nghi ngờ rằng những người Athènes sẽ chỉ quan tâm tới anh ta khi anh ta bắt đầu chia sẻ sự khôn ngoan của anh ta cho người khác; và thế là, vì lý do này hay lý do khác, như bạn nói, họ phát tức lên vì ghen ghét.

EUTH: *Tôi không dại gì mà làm họ nổi giận như thế.*

SOC: Tôi dám nói là không, vì bạn luôn dè dặt trong cách cư xử, và ít khi chia sẻ sự khôn ngoan của bạn. Nhưng tôi thì luôn tốt bụng muốn thổ lộ ra cho mọi người, và thậm chí dám bỏ tiền ra để người ta nghe tôi nói, và tôi sợ rằng người Athènes có thể nghĩ rằng tôi là một kẻ lắm chuyện. Vậy nếu họ muốn cười nhạo tôi, như bạn nói họ cười nhạo bạn, phiên toà chắc hẳn sẽ vui lắm; nhưng có lẽ họ sẽ tỏ ra nghiêm trang, và khi ấy, bạn có thể đoán trước được kết cuộc gì sẽ xảy ra.

EUTH: *Tôi dám nói rằng sự việc sẽ chẳng đi đến kết cuộc nào cả, Socrate, và ông sẽ thắng kiện; và tôi nghĩ tôi sẽ thắng vụ kiện của tôi.*

SOC: Thế vụ kiện của bạn là gì, Euthyphron? Bạn là nguyên cáo hay bị cáo?

EUTH: *Tôi là nguyên cáo.*

SOC: Bạn kiện?

EUTH: *Ông sẽ nghĩ là tôi điên nếu nói ra điều này.*

SOC: Sao? Người ấy có cách để tẩu thoát à?

EUTH: *Không, ngược lại, cả đời ông ấy không có giờ phút nào bay nhảy.*

SOC: Ai thế?

EUTH: *Cha tôi.*

SOC: Cha bạn? Trời đất!

EUTH: *Đúng thế.*

SOC: Vậy bạn kiện cha bạn tội gì?

EUTH: *Tội giết người, ông Socrate ạ.*

SOC: Tôi chắc người bị giết phải là người thân thích của bạn, rõ ràng phải là thế; vì nếu là người dưng thì chắc chắn bạn sẽ không bao giờ nghĩ tới chuyện đi kiện cha của bạn.

EUTH: *Socrate, tôi buồn cười khi nghe ông phân biệt giữa người thân và người dưng; vì chắc chắn một hành động xấu thì đối với người thân hay người dưng cũng đều là xấu nếu ông biết kẻ giết người thì ông phải tố cáo người đó. Vấn đề thực sự là ở chỗ hành động giết người này có chính đáng hay không. Nếu là chính đáng, nhiệm vụ của ông là không can thiệp gì vào sự việc này; nhưng nếu không chính đáng thì dù cho kẻ sát nhân sống dưới cùng mái nhà với ông và ăn cùng bàn với ông, ông hãy kiện kẻ ấy. Ở đây người chết là một người nông dân tội nghiệp của tôi, anh ta đã làm ruộng cho chúng tôi ở Naxos, và một hôm trong lúc say rượu anh ta đã cãi lộn với một gia nhân và giết hắn. Cha tôi đã trói chân tay anh ta lại và ném xuống một cái hố sâu, rồi sai người tới Athènes hỏi ý kiến một thầy pháp xem xét phải xử anh ta thế nào. Trong thời gian đó, cha tôi không hề để ý chăm lo cho anh ta, vì ông coi anh ta là một tên sát nhân; và ông nghĩ anh ta có chết cũng chẳng thiệt hại gì. Quả nhiên đã xảy ra như thế. Vì anh*

ta bị bỏ ngoài lạnh, bị đói và xiềng xích, nên đã chết trước khi gia nhân đi hỏi ý kiến pháp sư trở về. Và cha tôi và gia đình tức giận vì tôi bênh vực kẻ giết người và đi kiện cha tôi. Gia đình tôi nói là cha tôi không giết anh ta, và cho dù có giết anh ta, thì người chết cũng chỉ là một kẻ sát nhân, và tôi không được để ý gì đến chuyện này, vì đứa con mà kiện cáo cha thì đắc tội bất hiếu. Điều đó cho thấy họ biết quá ít về việc các vị thần nghĩ thế nào về thuận đạo và nghịch đạo.

SOC: Trời đất! Bạn quả là hiểu biết rất chính xác về cái gì là thuận đạo và nghịch đạo, nên giả sử hoàn cảnh xảy ra đúng như bạn nói, bạn sẽ không sợ chính mình đang phạm một hành vi vô đạo chống lại cha của bạn?

EUTH: *Ông Socrate, điều tốt nhất nơi Euthyphron này và phân biệt anh ta với người khác, đó là sự hiểu biết chính xác của anh ta trong mọi chuyện như thế. Tôi có ích gì nếu không có điều đó?*

SOC: Anh bạn quả là hiếm có! Tôi nghĩ mình nên làm học trò của bạn. Rồi trước khi mở vụ án với Meletus, tôi sẽ thách thức anh ta và nói tôi luôn luôn quan tâm đến vấn đề tôn giáo, và bây giờ, khi anh ta buộc tội tôi bằng những sự bịa đặt tưởng tượng và bày đặt cái mới trong tôn giáo, thì tôi đã trở thành học trò của bạn rồi. Tôi sẽ nói với anh ta: "Này anh Meletus, anh hãy nhìn nhận Euthyphron là một nhà thần học vĩ đại, và có những ý kiến chắc chắn; và nếu anh tán thành ý kiến của anh ấy, anh cũng phải tán thành ý kiến của tôi, và không đưa tôi ra toà; nếu anh không tán thành, anh phải bắt đầu bằng việc buộc tội người là thầy của tôi và là người hủy hoại không phải giới trẻ mà là giới già; nghĩa là, hủy hoại tôi là người mà anh ấy dạy dỗ, và hủy hoại cha anh ấy là người mà anh ấy cảnh cáo và trừng trị." Và nếu Meletus từ chối nghe tôi, mà cứ tiếp tục, và không chuyển lời buộc tội tôi sang buộc tội anh, thì tôi sẽ phải lặp lại lời thách thức này trước tòa án.

EUTH: *Vâng, đúng thế, Socrate; và nếu anh ta cố gắng buộc tội tôi, tôi sẽ sai lầm nếu tôi không tìm thấy sự vi phạm nơi anh ta; và tòa án sẽ có nhiều điều để nói với anh ta hơn là nói với tôi.*

SOC: Còn tôi, anh bạn thân mến, tôi rất ước ao trở thành học trò của bạn. Vì tôi nhận thấy rằng không có ai để ý đến bạn, ngay cả anh chàng Meletus này; nhưng con mắt tinh tường của anh ta phát hiện ngay ra tôi, và đã buộc tội tôi vô đạo. Vì vậy, tôi nài nỉ xin anh nói cho tôi biết về bản chất của thuận đạo và nghịch đạo, là điều mà bạn nói là bạn biết rất rõ, và bản chất của tội giết người, và các tội khác chống lại các thần. Các điều ấy là gì? Lòng mộ đạo trong mọi hành động có luôn luôn giống nhau không? Và sự vô đạo, có phải nó luôn luôn đối nghịch lại với lòng mộ đạo, và luôn luôn là giống nhau, vì nó là một khái niệm bao gồm tất cả những gì vô đạo?

EUTH: *Đúng là thế, Socrate.*

SOC: Vậy thuận đạo là gì, và nghịch đạo là gì?

EUTH: *Thuận đạo là làm điều tôi đang làm; nghĩa là, trừng trị bất cứ ai phạm tội giết người, phạm thánh hay bất cứ trọng tội nào tương tự – dù là người ấy là cha mẹ, hay bất cứ ai không có sự phân biệt; không trừng trị họ tức là vô đạo.*

SOC: Hãy nhớ rằng tôi không hỏi anh cho tôi hai hay ba ví dụ về sự thuận đạo, mà hãy giải thích ý tưởng tổng quát làm cho mọi cái thuận đạo là thuận đạo. Anh có nhớ rằng đã có một ý tưởng làm cho cái gì nghịch đạo là nghịch đạo, và cái gì thuận đạo là thuận đạo?

EUTH: *Tôi có nhớ.*

SOC: Anh hãy cho tôi biết bản chất của ý tưởng đó là gì, để tôi có một tiêu chuẩn dựa vào đó mà đánh giá các hành động của anh hay bất cứ của ai, để tôi có thể phân biệt được hành động nào là đạo đức, hành động nào là vô đạo đức.

EUTH: *Được, nếu ông muốn.*

SOC: Tôi rất muốn nghe.

EUTH: *Vậy thuận đạo là cái gì đáng yêu đối với các thần, và nghịch đạo là cái gì không đáng yêu đối với các thần.*

SOC: Hay lắm, Euthyphron; anh đã cho tôi loại câu trả lời tôi muốn. Nhưng tôi chưa thể biết điều anh nói có đúng hay không, tuy tôi tin chắc anh sẽ chứng minh cho sự thật của các lời anh nói.

EUTH: *Tất nhiên rồi.*

SOC: Vậy chúng ta hãy xem xét những gì chúng ta đang nói. Điều gì hay người nào đáng yêu đối với các thần thì là đạo đức, và điều gì hay người nào đáng ghét đối với các thần thì là vô đạo đức. Đây là hai thái cực đối nghịch nhau, phải vậy không?

EUTH: *Phải.*

SOC: Và được diễn tả rất rõ?

EUTH: *Vâng, Socrate, tôi nghĩ thế; rõ lắm rồi.*

SOC: Và người ta cũng nói rằng các thần có sự thù hằn, ghen ghét và bất đồng với nhau?

EUTH: *Vâng, đúng thế.*

SOC: Vậy sự bất đồng nào tạo ra sự thù ghét và tức giận? Giả sử giữa anh, người bạn tốt của tôi, và tôi có sự bất đồng về một con số; những bất đồng đại loại như thế này có làm chúng ta xích mích với nhau không? Hay chúng ta sẽ cùng tìm đến với số học và chấm dứt sự bất đồng này bằng một con tính cộng?

EUTH: *Đúng.*

SOC: Hay giả sử chúng ta bất đồng ý kiến về các đại lượng, chúng ta sẽ giải quyết sự bất đồng này bằng việc đo đếm, đúng không?

EUTH*: Rất đúng.*

SOC: Và chúng ta giải quyết các tranh cãi về vật nặng nhẹ bằng cách dùng một cái cân, đúng không?

EUTH: *Chắc chắn rồi.*

SOC: Nhưng có những bất đồng nào mà chúng ta không thể giải quyết bằng cách trên đây, và vì thế khiến chúng ta tức giận và trở thành thù địch của nhau? Tôi nghĩ anh không có câu trả lời ngay lúc này, vì vậy tôi gợi ý rằng những sự thù hằn này phát sinh khi có vấn đề bất đồng về những gì là chính đáng và bất chính, tốt và xấu, danh dự và ô danh. Đó là những vấn đề chính làm người ta bất đồng với nhau và khi không giải quyết chúng một cách thoả đáng, thì chúng ta cãi nhau, đúng không?

EUTH: *Vâng, Socrate, bản chất của những bất đồng làm người ta cãi nhau là đúng như ông mô tả.*

SOC: Và các cuộc cãi vã giữa các thần với nhau cũng có cùng bản chất như thế?

EUTH: *Chắc chắn rồi.*

SOC: Như anh nói, các thần bất đồng ý kiến với nhau về các vấn đề , tốt và xấu, chính đáng và bất chính, danh dự và ô danh; giả như không có những bất đồng này, chắc họ sẽ không cãi vã với nhau, đúng không?

EUTH: *Ông nói đúng.*

SOC: Ai ai cũng thích điều họ coi là cao quý, tốt và chính đáng, và ghét những điều ngược lại, đúng không?

EUTH: *Rất đúng.*

SOC: Nhưng như anh nói, cùng một điều mà có người cho là chính đáng, người khác cho là bất chính, do đó họ tranh cãi nhau; và vì thế xảy ra chiến tranh và tranh chấp với nhau.

EUTH*: Rất đúng.*

SOC: Nghĩa là cùng một điều mà có thần thì thích, có thần thì ghét, và chúng vừa đáng yêu vừa đáng ghét đối với các thần?

EUTH: *Đúng.*

SOC: Vì vậy, Euthyphron, cùng một điều sẽ là thuận đạo và đồng thời cũng là vô đạo?

EUTH: *Tôi nghĩ có lẽ là như thế.*

SOC: Nếu vậy, anh bạn, tôi ngạc nhiên thấy rằng anh chưa trả lời câu hỏi của tôi. Vì

chắc chắn tôi không xin anh cho tôi biết hành động nào vừa là thuận đạo vừa là nghịch đạo; vì bây giờ có vẻ như điều gì đáng yêu đối với các thần thì cũng đáng ghét đối với họ. Và vì thế, Euthyphron, khi anh trừng trị cha anh, rất có thể anh làm hài lòng thần Zeus nhưng lại làm mất lòng thần Cronos hay Uranus, và điều gì được Hephaistos chấp nhận thì lại bị Hera từ chối, và có thể giữa các thần khác cũng có những bất đồng với nhau giống như thế.

EUTH: *Nhưng tôi tin rằng mọi thần đều nhất trí rằng trừng trị kẻ giết người là chính đáng; sẽ không có khác biệt ý kiến về điều này.*

SOC: Được, nhưng nói về loài người, anh có bao giờ nghe ai nói một kẻ giết người hay một kẻ thủ ác nào đó có thể được tha bổng không?

EUTH: *Tôi nghĩ rằng đây là một vấn đề người ta luôn luôn tranh cãi với nhau, đặc biệt ở tòa án; họ phạm đủ thứ tội, và họ không chừa điều gì có thể nói hay làm để tự bào chữa cho mình.*

SOC: Nhưng họ có thú nhận rằng họ phạm tội, mà lại nói rằng họ không bị trừng phạt không?

EUTH: *Không.*

SOC: Vậy có những điều họ không dám nói hay làm; vì họ không dám lý luận rằng kẻ phạm tội thì không bị trừng phạt, nhưng họ chối tội lỗi của họ, đúng không?

EUTH: *Đúng.*

SOC: Như thế có nghĩa họ không cho rằng kẻ làm điều ác không bị trừng phạt, nhưng họ lý luận về chuyện ai là kẻ làm điều ác, hắn đã làm gì và khi nào, đúng không?

EUTH: *Đúng.*

SOC: Và các thần cũng y như thế, nếu anh quả quyết rằng họ cãi lộn nhau về điều gì là chính đáng hay bất chính; một số thì khẳng định, số khác lại phủ nhận rằng họ làm điều bất chính. Vì chắc chắn cả Thượng đế lẫn con người đều không bao giờ nói rằng kẻ làm điều bất chính thì không đáng bị trừng phạt.

EUTH: *Nói chung là đúng như thế.*

SOC: Nhưng họ tranh cãi về các chi tiết cụ thể, các thần cũng như con người; và nếu họ tranh cãi, thì họ tranh cãi về những hành vi đặc thù nào đó, mà một số thì cho là chính đáng, số khác lại cho là bất chính. Có đúng không?

EUTH: *Đúng.*

SOC: Nếu vậy, anh bạn Euthyphron thân mến, xin anh làm ơn chỉ bảo cho tôi, anh có gì để chứng minh theo ý kiến của tất cả các vị thần, một người đầy tớ phạm tội giết người đã bị chết một cách bất công vì bị xiềng xích bởi ông chủ của người bị giết, và chết vì bị xiềng xích trước khi ông chủ được những người lý giải ý các thần chỉ dạy cho biết phải làm thế nào? Và vì cái chết bất công như thế, đứa con trai phải đưa cha mình ra toà và cáo buộc cha mình vì tội giết người? Làm thế nào anh có thể chứng minh rằng tất cả các thần đều nhất trí tán thành hành vi của đứa con trai ấy? Nếu anh chứng minh được, tôi sẽ ca ngợi sự khôn ngoan của anh suốt đời tôi.

EUTH: Chứng *minh khá khó đấy; nhưng tôi có thể giúp ông hiểu vấn đề rất sáng sủa.*

SOC: Tôi hiểu; ý anh muốn nói là tôi chậm hiểu vấn đề hơn là các quan toà; vì chắc chắn anh sẽ chứng minh được cho họ rằng hành vi ấy là bất chính và đáng ghét đối với các thần.

EUTH: *Vâng, đúng thế, Socrate; ít nhất là nếu họ chịu nghe tôi nói.*

SOC: Chắc chắn họ sẽ nghe nếu thấy anh nói giỏi. Khi anh đang nói, tôi chợt có một ý tưởng trong đầu; tôi tự nhủ: "Hay lắm, nếu Euthyphron chứng minh được cho tôi rằng tất cả các thần coi cái chết của người nông nô kia là bất công, thì làm thế nào tôi có thể biết gì hơn về bản chất của sự có đạo và vô đạo? Vì cứ cho rằng hành vi này bị các thần ghét bỏ đi nữa, thì sự phân biệt này cũng không định nghĩa thoả đáng thuận đạo và nghịch đạo

là gì, vì anh đã nói rằng những điều mà thần ghét đã được chứng tỏ cũng như là những điều mà các thần thích." Vì thế, Euthyphron, tôi không xin anh chứng minh điều này; nếu anh muốn, tôi sẽ giả thiết rằng tất cả các thần kết án và ghê tởm một hành vi như thế. Nhưng tôi sẽ sửa lại định nghĩa này theo như anh nói rằng những gì mà tất cả các thần ghét là vô đạo, và những gì các thần thích là có đạo hay thánh thiện; và điều gì mà một số thần thích, một số thần ghét, thì vừa là có đạo vừa là vô đạo, hoặc chẳng là có đạo mà cũng chẳng là vô đạo. Chúng ta có thể định nghĩa thuận đạo và nghịch đạo như vậy không?

EUTH: *Sao lại không, Socrate?*

SOC: Ừ, sao lại không! Nhưng định nghĩa như thế có giúp anh cắt nghĩa rõ cho tôi như anh đã hứa hay không là điều anh phải cân nhắc.

EUTH: *Vâng, tôi nên nói rằng điều mà tất cả các thần thích là có đạo và thánh thiện, và điều gì ngược lại mà các thần ghét là vô đạo.*

SOC: Chúng ta có cần kiểm tra chân lý của các điều này không, Euthyphron, hay chúng ta chỉ cần phát biểu nó dựa vào uy tín của chúng ta hay của người khác? Anh nghĩ thế nào?

EUTH: *Chúng ta phải kiểm tra; và tôi tin rằng phát biểu này sẽ đứng vững qua cuộc kiểm tra.*

SOC: Lát nữa chúng ta sẽ biết rõ hơn, anh bạn yêu quý. Điểm tôi muốn hiểu trước tiên là: cái có đạo hay thánh thiện được các thần yêu thích vì nó là thánh thiện, hay nó là thánh thiện vì nó được các thần yêu thích?

EUTH: *Tôi không nắm được ý của ông, Socrate.*

SOC: Tôi sẽ cố giải thích: chúng ta nói đến việc mang đi và được mang đi, dẫn đi và được dẫn đi, thấy và được thấy. Anh biết rằng có sự khác biệt trong tất cả các trường hợp như thế, và anh cũng biết sự khác biệt đó là ở điều gì chứ?

EUTH: *Tôi nghĩ là tôi hiểu.*

SOC: Và cái được yêu thích thì khác với cái người yêu thích nó chứ?

EUTH: *Chắc chắn.*

SOC: Tốt. Vậy anh hãy cho tôi biết, cái được mang đi là vì nó được mang đi ở trong trạng thái mang đi hay vì một lý do nào khác?

EUTH: *Không; đó chính là lý do.*

SOC: Và cái được dẫn đi và được thấy cũng đúng như thế chứ?

EUTH: *Đúng.*

SOC: Và không phải một vật được thấy bởi vì nó có thể thấy được, mà ngược lại, nó có thể thấy được bởi vì nó được thấy; cũng thế, không phải một vật được dẫn đi bởi vì nó đang trong trạng thái bị dẫn đi, hay được mang đi bởi vì nó đang ở trong trạng thái được mang đi, mà ngược lại. Bây giờ tôi nghĩ anh có thể hiểu cắt nghĩa của tôi; tôi có ý nói rằng mọi trạng thái hành động hay xúc cảm đều đòi hỏi một hành động hay xúc cảm có trước nó. Không phải nó hóa thành bởi vì nó ở trạng thái hóa thành mà nó ở trong trạng thái hóa thành bởi vì nó hóa thành; cũng không phải nó chịu đau khổ bởi vì nó ở trạng thái đau khổ, mà nó ở trạng thái đau khổ bởi vì nó đau khổ. Anh đồng ý chứ?

EUTH: *Vâng.*

SOC: Có phải cái được yêu đang ở trong trạng thái nào đó hoặc là hóa thành hoặc là đau khổ?

EUTH: *Vâng.*

SOC: Và đối với các ví dụ ở trên cũng đúng như thế; trạng thái được yêu theo sau hành động được yêu, chứ không phải hành động theo sau trạng thái.

EUTH: *Chắc chắn rồi.*

SOC: Vậy anh nói sao về sự thuận đạo, Euthyphron; theo anh định nghĩa, sự thuận đạo có được tất cả các thần yêu chứ?

EUTH: *Vâng.*

SOC: Bởi vì nó là thuận đạo hay thánh thiện, chứ không phải vì lý do nào khác chứ?

EUTH: *Không, chỉ vì nó là thuận đạo.*

SOC: Nó được yêu bởi vì nó là thánh thiện, không phải nó là thánh thiện vì nó được yêu mến chứ?

EUTH: *Vâng.*

SOC: Và cái gì đáng yêu đối với các thần thì được họ yêu và ở trong trạng thái được họ yêu vì nó được họ yêu?

EUTH: *Tất nhiên.*

SOC: Thế thì cái gì đáng yêu đối với các thần không phải là thánh thiện, cũng chẳng phải cái thánh thiện thì được Thượng đế yêu như anh khẳng định; mà chúng là hai cái khác nhau.

EUTH*: Ông muốn nói ý gì, Ông Socrate?*

SOC: Tôi muốn nói rằng cái thánh thiện được chúng ta thừa nhận là được Thượng đế yêu bởi vì nó thánh thiện, chứ không phải nó thánh thiện vì nó được yêu.

EUTH*: Vâng.*

SOC: Nhưng cái đáng yêu đối với các thần thì đáng yêu đối với họ bởi vì nó được họ yêu, chứ không phải được họ yêu, vì nó đáng yêu đối với họ.

EUTH*: Đúng.*

SOC: Nhưng anh bạn Euthyphron ơi, nếu cái thánh thiện cũng chính là cái đáng yêu đối với Thượng đế, và được yêu vì nó thánh thiện thế thì cái đáng yêu đối với Thượng đế sẽ được yêu vì nó là cái đáng yêu đối với Thượng đế, là đáng yêu đối với ngài vì được ngài yêu, thì cái thánh thiện cũng sẽ là thánh thiện vì được ngài yêu. Anh có thấy rằng giờ đây lý luận lại đảo ngược và chúng khác hẳn nhau không? Vì một điều nói rằng nó là cái thuộc loại được yêu vì nó được yêu, còn điều kia lại nói rằng cái được yêu vì nó thuộc loại được yêu. Anh bạn Euthyphron ạ, khi tôi hỏi anh bản chất của sự thánh thiện là gì, có vẻ như anh chỉ mới nói cho tôi về một thuộc tính, chứ không phải bản chất thuộc tính được yêu thích bởi tất cả các thần. Nhưng anh vẫn từ chối chưa cắt nghĩa cho tôi về bản chất của sự thánh thiện. Vì vậy, tôi xin anh, hãy vui lòng đừng che giấu kho tàng khôn ngoan của anh, mà một lần nữa, hãy nói cho tôi biết sự thánh thiện hay thuận đạo thực sự là gì, dù nó có được các thần yêu thích hay không (vì đó chính là vấn đề mà chúng ta sẽ không có tranh cãi); và nghịch đạo là gì?

EUTH*: Ông Socrate, tôi thực sự không biết phải diễn tả ý niệm của tôi thế nào cho ông hiểu. Vì không sao hiểu các lý luận của chúng ta có vẻ như đi vòng vèo và cứ rời xa chúng ta mãi.*

SOC: Tôi nhận thấy anh bắt đầu lười suy nghĩ rồi đấy. Vì thế chính tôi sẽ cố gắng chỉ cho anh thấy bằng cách nào anh có thể dạy cho tôi biết bản chất của thuận đạo; và tôi hy vọng anh sẽ không cố gắng một cách miễn cưỡng. Nào, anh hãy nói cho tôi, - Cái gì là thuận đạo thì tất yếu phải là công bằng chứ?

EUTH: *Vâng.*

SOC: Và có phải mọi cái công bằng đều là đạo đức không? Hay, cái gì là thuận đạo thì hoàn toàn là công bằng, nhưng cái gì là công bằng thì chỉ là thuận đạo một phần, chứ không hoàn toàn, phải không?

EUTH: *Tôi không hoàn toàn nắm được ý của ông.*

SOC: Vậy mà tôi biết anh khôn ngoan hơn tôi nhiều, vì anh trẻ hơn tôi. Nhưng, như tôi vừa nói, sự đầy rẫy khôn ngoan của anh làm cho anh đâm ra lười biếng. Anh hãy cố gắng lên, vì hiểu tôi không khó đâu. Tôi có thể cắt nghĩa ý tôi muốn nói bằng một minh hoạ về điều tôi không muốn nói. Thi sĩ (Stasinus) hát:

"Bạn không nói đến thần Zeus,

Tác giả và đấng tạo thành muôn vật;

Vì ở đâu có sợ hãi,

Ở đó cũng có niềm tôn kính"

Giờ tôi không đồng ý với thi sĩ này. Về phương diện nào anh biết không?

EUTH: *Xin ông cứ nói.*

SOC: Tôi không cho rằng ở đâu có sợ hãi thì cũng có tôn kính; vì tôi chắc chắn có nhiều người sợ nghèo và bệnh tật cũng

như các cái khác, nhưng tôi không thấy họ kính trọng những điều họ sợ hãi.

EUTH: *Rất đúng.*

SOC: Nhưng ở đâu có tôn kính, ở đó có sợ hãi; vì người có tình cảm tôn kính và liêm sỉ về hậu quả của một hành động, thì đều sợ bị tiếng xấu.

EUTH: *Chắc chắn.*

SOC: Như thế chúng ta sẽ sai nếu nói rằng ở đâu có sợ hãi thì cũng có tôn kính; và chúng ta phải nói, ở đâu có tôn kính thì cũng có sợ hãi. Nhưng không phải ở đâu có sự sợ hãi thì cũng đều có sự tôn kính; vì sợ hãi là một khái niệm rộng hơn, và tôn kính là một phần của sự sợ hãi, cũng như số lẻ là một phần của số, và số là khái niệm rộng hơn là số lẻ. Tôi nghĩ bây giờ anh hiểu rồi chứ?

EUTH*: Khá rõ rồi.*

SOC: Đó chính là loại câu hỏi tôi muốn nêu lên khi hỏi anh rằng có phải điều công bằng thì luôn luôn là thuận đạo; và ở đâu không có thuận đạo thì có thể không có công bằng; vì công bằng là một khái niệm rộng hơn, và thuận đạo chỉ là một phần của nó. Anh đồng ý không?

EUTH*: Tôi đồng ý. Ông nói có lý.*

SOC: Vậy nếu thuận đạo là một phần của công bằng, tôi nghĩ chúng ta phải tìm hiểu xem nó là phần nào? Trong ví dụ về con số ở trên, nếu anh hỏi tôi số chẵn là gì, tôi sẽ không thấy khó để trả lời anh rằng số chẵn là con số biểu thị một hình có hai mặt bằng nhau. Anh đồng ý chứ?

EUTH: *Vâng, tôi đồng ý.*

SOC: Cũng thế, tôi muốn anh nói cho tôi biết sự có đạo hay sự thánh thiện là cái phần nào của sự công bằng, để tôi có thể bảo Meletus đừng có cư xử bất công đối với tôi, hay buộc tội tôi vô đạo, vì giờ đây tôi đã được anh chỉ vẽ cho đầy đủ về bản chất của sự thuận đạo hay thánh thiện, và các mặt đối nghịch của nó.

EUTH: *Ông Socrate, sự thuận đạo hay sự thánh thiện theo tôi là phần của sự công bằng liên quan đến các thần, cũng như phần kia của sự công bằng liên quan đến con người.*

SOC: Rất hay, Euthyphron. Nhưng tôi vẫn còn muốn biết thêm một điểm nhỏ nữa. "Quan tâm có nghĩa là gì?" Vì không thể áp dụng từ quan tâm cho các thần giống như cho các vật khác. Ví dụ, các con ngựa cần sự quan tâm chăm sóc, nhưng không phải người nào cũng có khả năng chăm sóc ngựa, mà chỉ có những người chuyên nuôi ngựa. Đúng không?

EUTH*: Chắc chắn rồi.*

SOC: Vậy tôi giả thiết nghệ thuật nuôi ngựa là nghệ thuật chăm sóc ngựa, đúng không?

EUTH*: Đúng.*

SOC: Cũng không phải ai cũng có khả năng chăm sóc chó săn, mà chỉ có những người chuyên dạy chó săn, đúng không?

EUTH: *Đúng.*

SOC: Vậy tôi phải nghĩ rằng nghệ thuật của những người chuyên dạy chó săn là nghệ thuật chăm sóc chó săn, đúng không?

EUTH: *Đúng.*

SOC: Cũng như nghệ thuật chăn nuôi gia súc là nghệ thuật chăm sóc gia súc, đúng không?

EUTH: *Rất đúng.*

SOC: Cũng thế, sự thánh thiện hay có đạo là nghệ thuật chăm sóc các thần – đó là ý anh muốn nói, phải không Euthyphron?

EUTH: *Phải.*

SOC: Và sự quan tâm chăm sóc luôn luôn là nhằm lợi ích của người hay vật được chăm sóc, đúng không? Giống như trong trường hợp chăm sóc ngựa, bạn có thể thấy rằng khi ngựa được người nuôi ngựa chăm sóc, chúng được khoẻ mạnh và tiến bộ, đúng không?

EUTH: *Đúng.*

...

SOC: Vậy sự thánh thiện hay thuận đạo, như được định nghĩa là nghệ thuật chăm sóc các thần, nó có làm lợi cho các thần hay làm cho các thần tốt hơn không? Bạn có thể nói rằng khi bạn thực hiện một hành vi thuận đạo hay thánh thiện là bạn làm cho các thần trở nên tốt hơn không?

EUTH*: Không, không; chắc chắn tôi không hiểu như thế.*

SOC: Và tôi cũng không bao giờ nghĩ rằng bạn hiểu như thế. Tôi chỉ hỏi câu hỏi về bản chất của sự chăm sóc, vì tôi nghĩ bạn không hiểu như thế.

EUTH: *Ông hiểu tôi rất đúng, Socrate; đó không phải là loại chăm sóc mà tôi định nói.*

SOC: Hay lắm; nhưng tôi vẫn còn phải hỏi sự chăm sóc đối với các thần mà chúng ta gọi là thuận đạo là sự chăm sóc nào?

EUTH: *Nó giống như sự chăm sóc mà người đầy tớ làm cho chủ của họ.*

SOC: Tôi hiểu một loại phục vụ dành cho các thần.

EUTH: *Chính xác.*

SOC: Thuốc cũng là một loại dịch vụ, vì nhắm đạt tới một đối tượng nhất định, đó là sức khoẻ, phải không?

EUTH: *Phải.*

SOC: Và, cũng có nghệ thuật phục vụ cho người đóng tàu nhằm đạt tới một kết quả nào đó, đúng không?

EUTH*: Đúng, Socrate, đó là để đóng một con tàu.*

SOC: Cũng như có một nghệ thuật phục vụ người xây nhà nhằm xây dựng một ngôi nhà, đúng không?

EUTH*: Đúng.*

SOC: Bây giờ, xin anh bạn cho tôi biết về nghệ thuật phục vụ các thần: nó nhằm đạt công việc gì? Chắc chắn bạn phải biết, vì như bạn đã nói, bạn là người có hiểu biết nhất về tôn giáo trong số tất cả những người đương thời.

EUTH: *Tôi nói thật thế đấy, Socrate.*

SOC: Ồ, vậy anh làm ơn cho tôi biết các thần làm công việc tốt lành nào nhờ sự phục vụ của chúng ta?

EUTH: *Họ làm nhiều công việc lắm, ông Socrate ạ.*

SOC: Anh bạn, các công việc của một tướng lĩnh cũng nhiều lắm. Nhưng công việc chính của họ thì dễ nói ra. Thắng trận là công việc chính của họ, đúng không?

EUTH: *Chắc chắn rồi.*

SOC: Công việc của một người nông dân cũng nhiều lắm, nhưng công việc chính của họ là sản xuất lương thực đúng không?

EUTH: *Chính xác.*

SOC: Vậy trong số những công việc của các thần, thì công việc chính của họ là gì?

EUTH: *Socrate, tôi đã nói với ông rồi, tìm hiểu chi tiết tất cả những công việc này thì nhàm chán lắm. Tôi chỉ nói đơn giản rằng thánh thiện hay thuận đạo là biết cách làm hài lòng các thần trong lời nói và hành động, bằng cầu nguyện và tế lễ. Sự thuận đạo này là sự cứu rỗi của các gia đình và quốc gia, giống như sự nghịch đạo, là làm mất lòng các thần, thì là sự hủy diệt của các gia đình và quốc gia.*

SOC: Tôi nghĩ anh có thể trả lời ngắn gọn hơn cho câu hỏi chính của tôi. Euthyphron, nếu anh muốn. Nhưng tôi thấy rõ rằng anh không sẵn sàng để chỉ bảo cho tôi – rõ ràng là không; vì nếu có, thì tại sao khi chúng ta đạt tới một điểm, anh lại lái sang một điểm khác? Giả như anh đã trả lời tôi, thì giờ đây tôi đã học được ở anh bản chất của lòng mộ đạo là gì. Nhưng vì người nêu câu hỏi sẽ tất yếu lệ thuộc người trả lời, nên dù họ dẫn đi đâu tôi cũng phải theo; và tôi chỉ có thể hỏi lại một lần nữa, cái gì là thuận đạo, và lòng

mộ đạo là gì? Có phải anh hiểu nó là một loại khoa học cầu nguyện và tế lễ không?

EUTH: *Đúng.*

SOC: Và tế lễ là hiến dâng cho các thần, và cầu nguyện là xin các thần ban ơn?

EUTH: *Đúng thế, Socrate.*

SOC: Theo quan điểm này, thì lòng mộ đạo là một khoa học xin và cho.

EUTH: *Ông đã hiểu ý niệm nòng cốt của tôi rồi đấy, Socrate.*

SOC: Phải, thưa anh bạn; lý do là vì tôi ngưỡng mộ sự hiểu biết của anh và tôi quan tâm tới sự hiểu biết của anh, và vì thế không có điều gì anh nói ra sẽ bị tôi bỏ đi. Vậy anh làm ơn nói cho tôi, bản chất của việc phục vụ các thần này là gì? Có phải anh nói chúng ta thích cầu xin và dâng hiến cho các thần?

EUTH: *Đúng thế.*

SOC: Có phải đó là cách đúng đắn để chúng ta cầu xin các thần điều chúng ta muốn?

EUTH: *Chắc chắn.*

SOC: Và cách đúng đắn để cho lại các thần điều họ muốn nơi chúng ta? Cho ai điều gì mà họ không muốn thì chẳng có ý nghĩa gì cả trong nghệ thuật "cho".

EUTH*: Rất đúng, Socrate.*

SOC: Vậy thì, Euthyphron, lòng mộ đạo là một nghệ thuật mà các thần và loài người giao dịch với nhau, đúng không?

EUTH: *Ông có thể diễn tả như thế nếu ông muốn.*

SOC: Nhưng tôi không có ưa thích đặc biệt nào ngoài sự thật. Tuy nhiên, tôi muốn anh cho tôi biết các dâng hiến của chúng ta có lợi gì cho các thần. Không có gì nghi ngờ về những điều các thần ban cho chúng ta; vì không có điều tốt lành gì mà các thần không ban cho chúng ta; nhưng chúng ta lại có thể cho các thần lại điều tốt lành gì thì hoàn toàn chưa rõ. Nếu các thần cho tất cả còn chúng ta không cho gì lại, điều đó sẽ có nghĩa là một thương vụ mà chúng ta lợi dụng các thần quá nhiều.

EUTH: *Socrate, thế ông nghĩ rằng các của dâng cúng của chúng ta cho các thần mang lại lợi ích cho họ sao?*

SOC: Chắc chắn rồi, Euthyphron, vì nếu không thì các của dâng cúng của chúng ta cho các thần còn có nghĩa gì?

EUTH: *Không là gì khác, ngoài sự vinh danh của các thần; và, như tôi vừa nói, là cái làm cho các thần hài lòng.*

SOC: Vậy thì, lòng mộ đạo là làm hài lòng các thần, nhưng không mang lại lợi ích cho họ hoặc không đáng yêu đáng quý đối với họ?

EUTH: *Tôi có thể nói không có gì đáng quý hơn.*

SOC: Vậy là một lần nữa anh lại khẳng định rằng lòng mộ đạo là điều đáng quý đối với các thần?

EUTH: *Chắc chắn.*

SOC: Nếu anh nói thế, anh không ngạc nhiên thấy lời nói của anh không vững mà vòng vèo hay sao? Trên kia anh đã tố cáo tôi lý luận vòng vèo, giờ đây chính anh đưa tôi đi theo một đường vòng vèo; vì lý luận của anh đi vòng tròn để trở về lại điểm bắt đầu. Chúng ta đã chẳng nói lúc đầu rằng thánh thiện hay thuận đạo là điều được yêu thích bởi các thần hay sao? Anh đã quên rồi ư?

EUTH: *Tôi nhớ chứ.*

SOC: Và anh đã chẳng nói rằng cái gì được các thần yêu thích thì là thánh thiện; và như thế chẳng phải cũng giống như nói rằng điều đó là đáng yêu đối với các thần hay sao?

EUTH: *Đúng.*

SOC: Vậy thì, hoặc chúng ta đã sai ở câu khẳng định ban đầu; hay nếu chúng ta đúng lúc đầu, thì bây giờ chúng ta sai.

EUTH: *Một trong hai câu phải là đúng.*

SOC: Vậy chúng ta phải bắt đầu lại và hỏi. Lòng mộ đạo là gì? Đó là câu hỏi mà tôi sẽ theo đuổi cho đến cùng mà không sợ mỏi mệt; và tôi xin anh đừng giận tôi, nhưng hãy cố gắng tối đa để tìm cách nói cho tôi sự thật. Vì nếu có ai có sự hiểu biết, thì người đó chính là anh; và vì vậy tôi phải giữ anh lại cho tới khi anh chịu nói cho tôi biết. Nếu chắc chắn anh không biết bản chất của thuận đạo và nghịch đạo là gì, thì tôi tin rằng anh sẽ không bao giờ vì một người nông nô mà cáo buộc người cha già của anh tội giết người. Anh sẽ không mạo hiểm làm điều trái trước mắt các thần, và anh sẽ phải tôn trọng ý kiến của người ta nhiều hơn. Vì vậy, tôi tin chắc anh biết bản chất của lòng mộ đạo và vô đạo là gì. Vậy, anh bạn Euthyphron yêu quý, xin hãy nói cho tôi, đừng che giấu sự không hiểu biết của anh.

EUTH: *Để khi khác, Socrate; tôi đang vội, tôi phải đi bây giờ.*

SOC: Trời! Anh bạn, anh nỡ để tôi thất vọng sao? Tôi đã từng hi vọng anh sẽ chỉ giáo cho tôi về bản chất của thuận đạo và nghịch đạo; nhờ đó tôi có thể thắng kiện Meletus và lời buộc tội của anh ta. Tôi sẽ có thể nói với anh ta rằng tôi đã được Euthyphron làm cho giác ngộ, và đã từ bỏ những bịa đặt và suy tưởng mông lung, mà trước đây tôi đã phạm phải vì ngu dốt, và giờ đây tôi bắt đầu một đời sống tốt hơn.

VIỆC GIẢNG HUẤN TRUYỀN KHẨU CỦA PLATON

Công cuộc giảng huấn truyền khẩu của Platon được chính ông xác nhận. Ông giải thích chuyện ấy trong Bức thư số bảy nhân một bài viết được Denys đệ nhị soạn thảo mà Platon có thể đã đọc trong cuộc hành trình lần thứ nhì của ông đến Sicile, ở đó tay bạo chúa muốn làm triết gia muốn độc chiếm một cách vụng về những lời giảng huấn của các triết gia phái Pythagore và của chính Platon.

► Triết học không thể là đối tượng của một thiên khảo luận

Về phần tôi, không hề có và chắc chắn sẽ không bao giờ có bất kỳ tác phẩm nào về những đề tài tương tự như thế. Thực vậy, không có cách nào lồng chúng vào những công thức, như người ta làm như thế đối với các khoa học khác[1], mà khi người ta đã nghiền ngẫm vấn đề này trong thời gian lâu, khi người ta đã sống với nó thì một lúc nào đó, bỗng nhiên chân lý sáng loé lên trong hồn, như ánh sáng bắn ra từ tia lửa và sau đó cháy bùng lên. Có lẽ, tôi biết rõ rằng, nếu phải trình bày bằng chữ viết hoặc bằng lời nói, có thể tôi là người làm được điều đó tốt nhất; nhưng tôi cũng biết rằng, nếu sự trình bày có sai sót, thì tôi sẽ bức rứt khổ sở về điều đó hơn bất kỳ ai khác. Nếu tôi đã tin là người ta có thể viết ra và diễn tả những điều đó cho công chúng một cách đầy đủ, thì tôi còn có thể hoàn thành trong đời mình điều gì tốt đẹp hơn là trình bày một học thuyết tốt lành như thế cho mọi người và đưa ra ánh sáng trọn vẹn cho mọi người cùng nhìn thấy rõ bản chất thực sự của vạn vật. Có một lý do nghiêm trọng, thực vậy, đối nghịch lại với ý đồ của người ta muốn viết bất kỳ cái gì về

những môn học đó, một lý do tôi từng hay viện ra, mà tôi tin vẫn còn phải lập lại.[2]

PLATON, *Bức thư thứ bảy*

---

[1] Triết lý không phải là một môn học giống như những môn khác mà người ta có thể truyền đạt một nội dung.

[2] Xem giải thích ở trích văn tiếp liền theo sau đây.

► Vấn đáp pháp / Khích biện pháp (la mạeutique) kết tội chữ viết

Cũng thế, dầu là đối với ai không có thiên hướng về cái công chính (le juste) và cái đẹp (le beau) và không hòa hợp với những đức tính này, - dầu họ có năng khiếu đến đâu để học và nhớ **(a)** – hoặc những ai, dầu có tương đồng thanh khí, nhưng lại bất kham đối với khoa học và kém trí nhớ, - không ai trong những hạng người đó sẽ học được về đức hạnh và thói xấu tất cả sự thật mà người ta có thể biết được. Thực thế, cần học hỏi đồng thời cả hai mặt, mặt trái và mặt phải của yếu tính toàn diện, với cái giá của bao công sức và thời gian, như tôi đã nói ngay từ đầu. Chỉ khi nào người ta đã chà xát kỹ với nhau những danh từ, định nghĩa, những tri giác và ấn tượng của giác quan, khi người ta đã tranh luận trong những cuộc hội thảo đầy thiện ý, không nhuốm chút ganh tị nào trong những câu trả lời **(b)**, khiến cho, về đối tượng khảo sát, ánh sáng của trí tuệ và thông minh bừng lên với sự mãnh liệt ở mức cao nhất mà sức người có thể chịu đựng. Đó là lý do tại sao mọi người đứng đắn đều rất thận trọng khi viết về các vấn đề nghiêm túc và qua chữ viết, quảng bá tư tưởng của mình cho sự ganh tị và thiếu thông minh của đám đông. Từ đó, phải rút ra kết luận đơn giản này: Khi chúng ta thấy một bài viết dầu là của một pháp gia bàn về luật pháp, hay là của bất ai khác bàn về bất kỳ đề tài nào, chúng ta hãy nói rằng tác giả đã không coi việc đó là nghiêm túc cho lắm nếu như ông ta nghiêm túc, và rằng tư tưởng vẫn còn nằm sâu trong tác phẩm quý giá nhất của người viết **(c)**.

PLATON, *Những bức thư*

(a) Triết gia phải phân biệt những hạt mầm nào sống được với những thứ trông bề ngoài thì giống nhưng không phải.

(b) Một cuộc hội thoại biện chứng với đầy đủ thiện ý để tìm chân lý chứ không phải vì đầu óc ham tranh biện, hay vì tự phụ, hiếu thắng.

(c) Ý muốn nói là: Khoa học (hay tri thức) thực sự vẫn còn nằm trong tâm hồn, chứ chữ viết không thể chuyên chở hết. Điều này hơi giống với tông chí của Phật giáo Thiền sau này: "Bất lập văn tự, giáo ngoại biệt truyền ..."

...VÀ NỘI DUNG

Bởi vì Platon từ chối việc biên soạn lại những bài giảng miệng của ông, chúng ta chỉ biết về nội dung việc giảng huấn đó qua thông tin mà Aristote cung cấp và những người bình luận nói về phần giảng huấn bất thành văn của Platon.

Những tìm tòi nghiên cứu về nội dung của công cuộc giảng huấn truyền khẩu của Platon đã khởi động tại Pháp từ đầu thế kỷ hai mươi: G.Milhaud (Các triết gia hình học gia của Hy Lạp, Paris, 1900) và nhất là Léon Robin (Lý thuyết của Platon về các ý niệm và các con số, Paris, 1908) đáng được đọc thật kỹ. Léon Robin đã có một ý nghĩ kỳ khôi và táo bạo là nghiên cứu Platon bằng cách làm như thể là những Đối thoại được viết ra của Platon bị mất đi hết và như thế ta chỉ có thể tìm hiểu về học thuyết của Platon qua truyền thống Aristote.

Đóng góp nổi bật nhất của trường phái Anh quốc là của Sir W.D.Ross (Plato's *Theory of Ideas* – Lý thuyết của Platon về các Ý niệm, Oxford, 1951). Nhưng nhất là giới nghiên cứu triết học ngày nay biết ơn những công trình của trường phái Đức ở Tubingen. Những công trình này đã được giới thiệu với công chúng Pháp bởi M.D.Richard, qua quyển *L'Enseignement oral de Platon* – Việc giảng huấn truyền khẩu của Platon – Paris, 1986.

► Học thuyết Pythagore theo phiên bản của Platon – những ý niệm – con số

Platon không bám víu vào các yêu cầu của Socrate về các ý niệm. Dưới ảnh hưởng của những triết gia phái Pythagore, việc phân tích đã đưa ông đến chỗ hệ thống hóa thực tại. Các ý niệm – con số không phải là nguyên sơ mà phái sinh từ hai nguyên lý (chính chúng mới thực sự là đầu tiên, nguyên sơ): Nhất thể và Nhị tố Lớn và Nhỏ, (l'Un et la Dyade du Grand et du Petit). Nhưng các ý niệm này cách ly với những vật khả giác; ở giữa chúng, thực hiện chức năng trung gian, là những đối tượng toán học, vừa có tính số học, vừa mang tính hình học.

ARISTOTE

Về sự tham thông đó (la participation), Platon chỉ thay đổi tên gọi: thực vậy, những người theo Pythagore nói rằng các hữu thể tồn tại theo cách mô phỏng các con số; theo Platon, đó là bằng sự tham thông **(a)**, như vậy chỉ có tên gọi là thay đổi. Tuy nhiên, bản chất của sự tham thông hay là mô phỏng đó là gì, đó là một cuộc truy tầm mà họ còn bỏ lửng trong sự bất định[1]. Hơn nữa, ngoài những vật khả giác và các Ý niệm, Platon còn chấp nhận có những sự vật toán học, chúng là những thực tại trung gian[2], một đàng khác với những vật khả giác ở chỗ chúng là vĩnh cửu và bất động, và đàng khác, những Ý niệm, ở chỗ chúng là một phức hợp những bản sao giống nhau, trong khi Ý niệm là một thực tại đơn nhất, cá thể và đặc thù.

Những Ý niệm vì là nguyên nhân cho những sự vật khác, ông nhận định rằng những thành phần của các Ý niệm (b) là những thành phần của mọi hữu thể; như thế, với tư cách là chất thể, những nguyên lý của các Ý niệm là cái Lớn và cái Nhỏ, và với tư cách là mô thể, đó là nhất thể, vì chính từ cái Lớn và cái Nhỏ và bởi sự tham thông của cái Lớn và cái Nhỏ vào Nhất thể mà sinh ra những con số lý tưởng[3]. Nói rằng Nhất thể là chất thể, chứ không phải là thuộc tính của một vật khác[4] thì Platon đồng ý với những triết gia phái Pythagore, nói rằng các con số là nguyên nhân chất thể của các hữu thể khác, thì ông cũng đồng ý với họ như thế. Nhưng thay thế Vô hạn mà họ quan niệm như là đơn giản, bằng một Nhị tố (une Dyade), và kiến tạo Vô hạn (l'Infini) với cái Lớn và cái Nhỏ, đó là sự tài bồi cá nhân của Platon.

Một điểm khác, riêng thuộc về ông, đó là Platon đặt các con số bên ngoài những vật khả giác, trong khi những người theo phái Pythagore lại cho rằng chính sự vật là những con số, và đàng khác không đặt những đối vật toán học như là những hữu thể trung gian giữa các Ý niệm và Khả giác[5]. Nếu ông đem cách ly Nhất thể và các con số khỏi thế giới khả giác, ngược lại với những người theo Pythagore, và nếu ông đưa vào các Ý niệm, đó là do những tìm tòi nghiên cứu của ông về lô-gích học (vì những người đi trước ông chưa có chút kiến thứ nào về biện chứng pháp.) **(d)**; nếu, đàng khác, ông đặt Nhị tố bất định như là bản tính thứ nhì, điều đó do ở chỗ các con số, ngoại trừ những số nguyên, dễ dàng sinh ra từ Nhị tố, như từ một chất dẻo nào đấy[6]...

Đó là cách mà Platon đã định nghĩa học thuyết của ông về những điểm được bàn đến.

Những nhận định đi trước chỉ ra một cách hiển nhiên rằng ông chỉ dùng hai loại nguyên nhân: nguyên nhân mô thể và nguyên nhân chất thể[7] (thật thế, các Ý niệm là nguyên nhân yếu tính cho mọi vật khác, và Nhất thể, đến lượt nó, là nguyên nhân cho các Ý niệm) **(e)**; và chất thể này, đó là Nhị tố (f), là cái Lớn và cái Nhỏ. Platon còn đặt vào, nơi một trong hai yếu tố này, nguyên nhân của điều thiện, và trong yếu tố kia, nguyên nhân của điều ác, học thuyết mà một vài triết gia của thời trước như Empédocle và Anaxagore[8] đã tìm cách bảo vệ.

ARISTOTE, *Siêu hình học.*

[1] Aristote nghĩ rằng cả Platon cũng thất bại trong toan tính này.

[2] Những sự vật toán học đến sau các Ý niệm và thực hiện chức năng trung gian.

[3] Các con số lý tưởng được trực tiếp tạo ra bởi sự hợp nhất của hai nguyên lý.

[4] Đối với Platon, Nhất thể là một thực tại bản thể (une réalité sudstantielle); đối với Aristote, Nhất thể sẽ chỉ là một thuộc tính (attribut).

[5] Những sự vật toán học là những trung gian giữa các Ý niệm – con số và những vật khả giác.

[6] Có thể nhận dấu vết ấn vào, như cục sáp.

[7] Aristote trở lại dùng kho thuật ngữ của riêng ông.

[8] Xem lại những trang dành cho các triết gia này.

NHỮNG NGUYÊN LÝ, Ý NIỆM, CON SỐ, VÀ PYTHAGORE

(a) Theo tầm nhìn Pythagore, những hữu thể khả giác cùng bản chất với các con số và giống với chúng; theo lời dạy của Platon, người nghĩ rằng các Ý niệm có một tồn tại riêng, phải hiểu bản chất của quan hệ giữa chúng và các hữu thể bằng những từ ngữ khác nhau.

(b) Các Ý niệm là những hữu thể hỗn hợp được tạo thành từ cái Lớn và cái Nhỏ, đối với chất thể của chúng và từ Nhất thể, đối với mô thể của chúng (chất thể và mô thể – matiere et forme – là những từ ngữ riêng của Aristote).

(c) Philolaos cho cái Vô hạn/ Vô tận là một nguyên lý đơn giản trong khi Platon cho đó là nguyên lý song đôi. Nếu ta chia một đoạn thẳng thành hai đoạn, rồi thành hai đoạn nữa... cứ thế mãi, theo phép lưỡng phân của Zénon d' Élée, thì một phần (cái Lớn) của đoạn thẳng liên tục không ngừng lớn lên, trong khi phần kia (cái Nhỏ) không ngừng giảm đi.

(d) Biện chứng pháp của Platon có chức năng soi sáng sự tham thông và quan sát bằng cách nào quá trình lưỡng phân tạo ra các loài hay các mô thể. Các Đối thoại *Biện giả* và *Nhà chính trị* minh hoạ phương pháp phân chia này.

(e) Về phương diện mô thể thì:

Chất thể là nguyên nhân mô thể của các Ý niệm.

Các Ý niệm là những yếu tính của các sự vật khả giác.

(f) Về phương diện chất thể, Nhị tố là chất thể của các Ý niệm và chất thể của các sự vật khả giác.

CÁC ĐỐI THOẠI CỦA PLATON

⌘ Về Vũ Trụ (le Cosmos)

BỮA TIỆC HAY ĐỐI THOẠI TRIẾT LÝ VỀ TÌNH YÊU VÀ CÁI ĐẸP

Như chúng ta thấy theo sự phân loại của L.Brandwood trong *Word-Index to Plato*, người ta không biết rõ niên đại biên soạn quyển *Bữa Tiệc*, khá sớm trong toàn bộ tác phẩm của Platon (Nhóm 1B). Một trong những trang nổi bật nhất của đối thoại là trang Socrate kể lại cuộc trao đổi của ông với Diotime, một nữ vu ở đền Mantinée (xứ Arcadie). Tình yêu, theo khải lộ của Diotime, cốt yếu là dấu hiệu của khát vọng về cõi bất tử trong tâm hồn con người vốn mang thân phận tử vong. Nhưng huyền thoại về cuộc đản sinh của Eros, trong khi minh hoạ cách thức của Platon, nối kết với một truyền thống, mãi cho đến thế kỷ thứ hai của Công nguyên, còn được coi là thuộc về Ai Cập. Thần tình yêu, mang bản chất triết lý, cũng nêu lên hình ảnh của thế giới (Xem *Isis và Osiris* của Plutarque).

► Thần tình yêu – triết gia mang hình ảnh của thế giới (L'Amour philosophe est à l'image du monde)

SOCRATE.- Tôi hỏi, thần tình yêu được sinh ra từ người cha nào và người mẹ nào?

DIOTIME.– Chuyện này kể lại thì dài lắm, cô đồng trả lời[1]; tuy nhiên ta sẽ nói cho ngươi hay. Hãy biết rằng là, vào ngày mà Aphrodite, nữ thần Sắc đẹp, ra đời, thì chư thần mở hội ăn mừng, trong số họ có cả con trai của thần Minh triết, là chàng Thiện xảo[2]. Khi chư thần vừa tàn tiệc, thì nữ thần Nghèo khó[3] mò đến với ý định xin ăn, vì hôm đó chư thần mở yến tiệc linh đình với cao lương mỹ vị ê hề, và nàng Nghèo khó đứng chực chờ nơi cửa thiên đình. Và lúc ấy, chàng Thiện xảo lảo đảo bước ra ngoài vườn Thượng uyển của thần Zeus, đầu nặng mắt hoa vì say tiên tửu, chàng nằm lăn ra ngủ. Và thế là nàng Nghèo khó nghĩ rằng mình chẳng bao giờ được hanh thông để trở thành phú quý, nảy sinh là kiếm một đứa con từ chàng Thiện xảo để mong nó sẽ được đổi đời. Vậy là nàng ta nằm xuống bên cạnh chàng, ôm lấy chàng và thế là nàng mang thai Eros. Đó cũng là lý do khiến sau này Eros trở thành người tùy tòng và người phục vụ trung thành của Aphrodite: bởi vì cậu được hoài thai trong lễ hội mừng đản sinh nữ thần Sắc đẹp và đồng thời đối tượng mà chàng si mê, từ bản tính, chính là vẻ đẹp. Mà còn ai đẹp hơn Aphrodite?

"Vậy trong tư cách là con của Thiện xảo và Nghèo khó, đây là thân phận của Eros, thần tình yêu. Trước tiên là, lúc nào chàng cũng nghèo; nghèo đến độ khó mà thanh lịch hay đẹp đẽ cho được, như người thường tưởng về chàng. Trái lại, chàng trông thô mộc, lôi thôi, đi chân trần, không nhà, ngủ bờ ngủ bụi giữa trời sao hay nơi hè phố: bởi vì chàng thừa hưởng thân phận của người mẹ mà chàng sẽ phải mãi mãi chia sẻ cuộc sống khốn cùng. Nhưng đàng khác, thừa hưởng từ người bố, chàng luôn khao khát những gì đẹp đẽ tốt lành; chàng đầy bản lĩnh đàn ông, chàng luôn tiến lên phía trước, căng đầy sinh lực, là tay thợ săn ngoại hạng, say mê khám phá, đầu óc đầy mưu hay chước lạ[4]; suốt đời triết lý không nhàm mỏi; là pháp sư, phù thủy, biện sĩ quán tuyệt vô song. Ta muốn nói thêm rằng bản chất của chàng không phải là bất tử, cũng không phải tử vong – Nhưng có lúc, trong cùng một ngày, chàng đầy tràn sức sống và tươi như hoa, có lúc chàng lại héo tàn, rồi chàng lại hồi sinh, khi những mưu chước của chàng thành công như bản tính của người cha[5]. Tuy nhiên mối lợi từ những mưu chước này không ngừng lọt qua những kẽ tay của chàng, khiến cho thần Tình yêu không lúc nào cùng khốn cũng chẳng bao giờ dư dật."

"Tuy nhiên về phương diện khác, chàng ở giữa đường của hiểu biết và ngu dốt. Hiện trạng là thế này. Không có vị thần nào bận tâm đến việc phải triết lý, cũng không có vị thần nào muốn thủ đắc tri thức (vì họ có sẵn rồi); và cũng không có ai khác sẽ có được tri thức mà lại không bận tâm triết lý[6]. Nhưng, về phần họ, những kẻ ngu dốt cũng không hề bận tâm đến chuyện phải triết lý để làm gì và họ cũng chẳng muốn thủ đắc tri thức; bởi vì điều khốn nạn của sự ngu dốt, đó là kẻ nào không đẹp, không tốt cũng không thông minh, lại tưởng rằng mình như thế[7]; Kẻ nào không nghĩ rằng mình thiếu thốn thì không có ham muốn cái mà anh ta không tin rằng mình cần được cung cấp".

SOCRATE.- Trong tình hình như thế, này Diotime, thì những ai sẽ quan tâm đến triết lý, bởi vì những người thông thái thì không cần quan tâm, và những kẻ ngu dốt thì chẳng muốn quan tâm?

DIOTIME.- Chuyện ấy đã rõ ràng, giờ đây ngay cả một đứa trẻ cũng thấy được: đó là những kẻ trung gian giữa loại này và loại kia, và Eros là một trong số đó[8]. Bởi vì khoa học hẳn nhiên là nằm trong số những điều tốt đẹp nhất; vậy mà thần Tình yêu lại lấy Cái đẹp làm đối tượng luyến ái; như vậy tất yếu thần tình yêu phải là triết gia, và trong tư cách triết gia, là người trung gian giữa bậc thông thái

và kẻ ngu dốt – Những điều khiến cho thần có những đức tính này, đó là do xuất thân của thần: cha thần thì thông thái và giàu mưu trí, trong khi mẹ thần chẳng chút thông thái, lại còn khốn cùng. Nói tóm lại, bản chất của vị thần này, theo Socrate nghĩ, là như thế.

Platon, *Bữa Tiệc*.

(1) Bằng cách này Platon đưa một đối thoại vào trong trong đối thoại.

(2) Tiếng Hy Lạp là Poros, từ này chỉ người có khả năng tìm ra giải pháp, lối thoát, tránh được bế tắc.

(3) Tiếng Hy Lạp: Penia, chỉ sự khốn cùng, thiếu thốn điều thiện.

(4) Tình yêu, là câu trả lời của Ulysse trong *Odysée*.

(5) Như vậy, Eros thường được biểu thị qua những nét của một đứa bé bầu bĩnh, phúng phính, luôn trẻ trung và không ngừng hồi sinh. Nhưng đó cũng là trường hợp của thế giới chúng ta, luôn tái sinh vào mỗi mùa xuân.

(6) Triết lý đi theo ý thức về sự thiếu tri thức, đó là tình yêu và dục vọng.

(7) Bản chất hỗn hợp của triết gia, theo hình ảnh của Eros và thế giới.

(8) Và đó là lý do tại sao thần Tình yêu không phải là một vị thần tối cao, mà chỉ là thần trung gian.

⌘ Cộng hòa

THẾ GIỚI VÀ TỶ LỆ: ĐƯỜNG THẲNG VÀ CÁI HANG

Đối thoại *Cộng hòa* (*La République*) gồm mười quyển (hay một quyển là *Thrasymaque*, tiếp theo bởi chín quyển kia). Việc phân chia này (thành mười quyển) không có ý nghĩa triết lý nào: Platon không hề có ý đồ như thế, mà đây chỉ là việc làm của những người sao chép và những người làm sách khi đứng trước lâu đài trứ tác đồ sộ của ông. Được biên soạn đồng thời với đối thoại Parménide, tác phẩm này phản ánh một trạng thái quyết định của công cuộc giảng huấn truyền khẩu và cho thấy rõ nét những mẫu câu văn hòa điệu du dương và tỷ lệ hình học. Tại sao lại hòa điệu? Bởi vì công lý đặt nền tảng trên hòa điệu: tâm hồn con người phải là một đáp ứng lại cơ cấu tổ chức công bằng của đô thị được quan niệm theo hình ảnh của thái hòa vũ trụ (l'harmonie cosmique)(*). Tại sao lại tương tự? Bởi vì để giữ gìn trật tự của đô thị, cần phải có các triết gia hay biện chứng gia. Nhưng chương trình giáo dục phải quy chiếu về một hệ thống rõ ràng, một thứ phân loại các khoa học và những phương cách tri thức theo hình ảnh của những nơi chốn thích nghi với cái gì đang hiện hữu, thực tại (ousia) hay là thế giới.

Trái với những gì người ta quen nghe nói, đối với Platon không hề có hai thế giới, một thế giới khả giác và một thế giới khả niệm. Chỉ có một thế giới, được phân chia thành những cảnh giới tỷ lệ với nhau, tương tự nhau, theo kiểu hình học, và được đặt dưới quyền lực tối thượng của cái Thiện (Cộng hòa), của Nhất thể (Parménide), của Nhất thể thiện (trong giáo huấn bất thành văn) được đặt ở bên kia của ousia, của thực tại hiện tồn.

Sự liệt cử (articulation) về tồn tại này được nêu thành những hiện tượng ở cuối quyển VI và đầu quyển VII của bộ sách *Cộng hòa*.

(*) Trạng thái mà các nhà Đạo học phương Đông gọi là: Linh khâm bảo hợp Thái hòa (chú thích của Ng.dịch)

► Biểu tượng và đường thẳng: những đoạn tỷ lệ

Chúng ta hãy xem Platon sử dụng tỷ lệ hình học (proportion géométrique) hay phép loại suy (analogie) như thế nào. Socrate và Glaucon, em trai của Platon, một người không phải là triết gia nhưng đang nhắm đến một sự nghiệp chính trị, là hai người đối thoại chính.

SOCRATE.-... Bây giờ hãy giả sử một đường thẳng được cắt thành hai phần không bằng nhau; rồi lại cắt thành mỗi phần theo cùng tỷ lệ đó, phần của giới khả giác và phần của giới khả niệm(1); và tùy theo mức độ sáng sủa hay tối tăm tương đối của các vật, bạn sẽ có trong

giới khả giác một đoạn đầu, đoạn của những ảnh tượng[2]. Tôi gọi là những ảnh tượng, trước tiên là những cái bóng, tiếp theo là những hình ảnh mờ mờ như bóng ma hiện trên các mặt nước và trên mặt những vật thể mờ đục, trơn nhẵn và bóng và tất cả những biểu tượng khác cùng loại. Cậu nắm được chứ?

GLAUCON.- Vâng, con hiểu.

SOCRATE.- Bây giờ cậu hãy hình dung đoạn kia mà đoạn đầu là hình ảnh: đoạn này bao gồm cả chúng ta, những sinh vật[3] và với chúng ta sẽ là tất cả những cây cối và tất cả những đồ vật do con người tạo ra.

GLAUCON.- Con hình dung được điều đó.

SOCRATE.- Cậu có vui lòng chấp nhận rằng giới khả giác chia ra thành cái thật và cái giả và rằng hình ảnh đối với nguyên mẫu cũng giống như đối tượng của dư luận đối với đối tượng của tri thức?

GLAUCON.- Vâng, hẳn thế rồi.

SOCRATE.- Đàng khác, cậu hãy xem xét, phải cắt đoạn khả niệm[4] theo cách nào?

GLAUCON.- Sao ạ?

SOCRATE.- Thế này: Trong phần đầu của đoạn này[5], tâm hồn sử dụng những đối vật vốn là những nguyên bản trong đoạn trước như là những hình ảnh, buộc phải xây dựng những nghiên cứu của mình bằng cách khởi đi từ những giả thuyết[6] và theo một lộ trình dẫn dắt nó, không phải đến nguyên lý, mà đến kết luận; trong phần thứ nhì[7] tâm hồn đi từ giả thuyết đến nguyên lý phi giả thuyết (principe anhypothétique), không dùng đến những hình ảnh, như trong trường hợp trước, và tiến hành cuộc nghiên cứu chỉ bằng những phương tiện là những ý niệm mà thôi.

GLAUCON.- Con chưa hiểu rõ lắm những gì thầy vừa nói.

PLATON, *Cộng hòa*

(1) Socrate bắt đầu bằng cách chia đường thẳng thành hai đoạn thẳng A và B.

(2) Xem hình dưới đây, phân đoạn a.

(3) Chính thế giới cũng là một sinh thể (un vivant).

(4) Đoạn B

(5) Phân đoạn C

(6) Bằng cách lấy b làm giả thuyết hay như khởi điểm,và cho rằng $\frac{\text{nguyên mẫu}}{\text{Hình ảnh}} = \frac{c}{b}$

(7) Phân đoạn d.

PHÉP LOẠI SUY TƯƠNG TỰ GIỮA KHẢ GIÁC VÀ KHẢ NIỆM

A		B	
a: hình ảnh	b: thực tại khả giác	c: đối tượng của khoa học	d: đối tượng của trí tuệ

► Hình học quy về giới khả niệm

Ở đây Socrate khảo sát những điều kiện của việc di chuyển từ cái khả giác đến cái khả niệm nghĩa là từ phân đoạn b đến phân đoạn c (xem hình trước).

SOCRATE.- Vậy chúng ta nói lại nhé; điều ta vừa nói sẽ giúp con hiểu. Dĩ nhiên, con vẫn biết là những người học các 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 phải giải thích cho bản thân họ hay cho bất kỳ 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.

GLAUCON.- Vâng, con biết điều đó.

SOCRATE.- Con cũng biết là họ sử dụng những hình ảnh hữu hình và lý luận 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 những 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 hình vuông tự thân (le carré en soi) và đường chéo tự thân (la diagonale en soi).; 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 chúng trong nước, họ dùng những hình ảnh đó để giúp cho người học thấy được những thực tại cao hơn vốn chỉ có tư duy mới có thể hiểu nổi.

GLAUCON.- Thưa thầy, đúng thế.

PLATON, *Cộng hòa*

► Hai phân đoạn của giới khả niệm: Khoa học và biện chứng

Tùy theo tư tưởng khảo sát những vật khả niệm bằng cách khởi hành từ phía dưới (hoặc, như Socrate nói, khởi đi từ những giả thuyết) hoặc là, thực hiện một lộ trình ngược lại, tư tưởng cố gắng nối kết những đối vật của nó vào điều Thiện và vào Nhất thể là nguyên lý thật sự siêu việt và phi giả thuyết (principevéritablement transcendant et anhypothétique) tư tưởng không khảo luận cùng những đối tượng khả niệm.

Chẳng hạn khoa học của nhà hình học, người sử dụng những hình như là trợ huấn cụ, đạt đến những đối vật của phân đoạn c. khoa học này lĩnh hội con số hay hình tự thân (la figure en soi) nó là lý do hiện hữu trùng hợp với cái khả giác (c=b). Nó sử dụng trí tuệ hay trí thông minh suy luận (dianoia), một khả năng trung gian có thể lĩnh hội những cái khả niệm vốn cũng là những vật trung gian.

Trái lại, biện chứng pháp chỉ nhờ đến tư tưởng. Những đối tượng mà nó tìm hiểu (phân đoạn d) nối kết với Nhất thể, với điều Thiện, với nguyên lý siêu việt và phi giả thuyết. Ở đây chỉ còn có trí thông minh thuần túy (nous hay noesis) suy niệm, không còn chút dấu vết nào của cái thường nghiệm nữa, dầu là với tính cách giả thuyết.

SOCRATE.- Vậy, đấy là loại các sự vật mà tôi gọi là khả niệm[1] mà trong khi nghiên cứu chúng, trí khôn buộc phải dùng các giả định, và bởi vì nó không thể vượt lên trên các giả định ấy, nó không đi lên tới một nguyên lý đầu tiên; và trí khôn sử dụng làm hình ảnh các vật hiện thực mà có hình ảnh của chúng trong bộ phận ở dưới chúng, và so với các bóng và các phản chiếu, chúng được coi là rõ ràng hơn và được đánh giá theo đó.

GLAUCON.- Con hiểu. Thầy muốn nói đến chủ đề của hình học và các nghệ thuật tương tự[2].

SOCRATE.- Rồi qua phần thứ hai của thế giới khả niệm 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[3], khi nó sử dụng những giả thiết, không phải như 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 dữ kiện khả giác nào, mà chuyển từ ý niệm này tới ý niệm khác, rồi kết thúc với một ý niệm.

GLAUCON.- 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 niệm[4], được biện chứng pháp nghiên cứu, như có sự chắc chắn và chân thực cao hơn vấn đề chủ đề của các khoa học khác, những lãnh vực coi các giả thiết của chúng như những nguyên lý ban đầu. Có lẽ 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 ngược về chính nguyên lý nên thầy thấy dường như họ không nắm bắt được tinh lý của những đối vật ấy, dầu rằng đó là những vật khả niệm với một nguyên lý[5]. Và con thấy hình như là thầy gọi khoa học của nhà hình học và các nhà thông thái khác là tri thức suy luận (connaissance discursive) chứ không phải là

trí thông minh, vì tri thức suy luận là một loại trung gian giữa dư luận và trí thông minh.

PLATON, *Cộng hòa*

(1) Phân đoạn c.

(2) Phân đoạn d.

(3) Biện chứng pháp nâng tâm hồn đến Nhất thể và điều Thiện, và còn xứng đáng hơn cái tên gọi khoa học.

(4) Tri thức về hữu thể và những cái khả niệm tạo thành phân đoạn d.

(5) Tính khả niệm thôi chưa đủ, chỉ sự tăng tiến biện chứng về nguyên lý mới tạo nên trí thông minh triết học. (L'intelligence philosophique)

► Bốn vận trù (opérations) của tâm hồn

Kết luận của quyển VI, bộ sách *Cộng hòa* tóm tắt những bước phát triển riêng của công cuộc giảng huấn bằng lời.

SOCRATE.- Cậu đã hiểu rõ rồi đấy, Glaucon à. Giờ đây hãy áp dụng bốn vận trù của tâm hồn vào bốn phần đó: trí thông minh cho phần cao nhất, tri thức suy luận cho phần thứ nhì, niềm tin cho phần thứ ba, và sự phỏng đoán cho phần cuối cùng, và sắp xếp chúng theo thứ tự của độ minh nhiên, bằng cách khởi đi từ những ý tưởng rằng, các đối tượng của chúng càng tham thông nhiều hơn vào chân lý, thì chúng càng có độ minh nhiên rõ nét hơn.

GLAUCON.- Con hiểu rồi và nhất trí với thứ tự mà thầy đưa ra.

PLATON, *Cộng hòa*

A Giới Khả Giác		B Giới Khả Niệm		
Eikasia (phỏng doán)	Pistis (niềm tin)	Dianoia (tri thức suy luận)	Noèsis (trí thông minh)	Nhất thể -thiện
a những hình ảnh	b những đồ vật tự nhiên và nhân tạo	c những đối tượng của khoa học (hình mẫu của những vật tự nhiên)	d những đối tượng của trí tuệ (quy về nguyên lý phi giả thuyết)	bên kia thực tại

❀ Ẩn Dụ Về Cái Hang (Allégorie de la Caverne)

Giữa quyển VI và quyển VII của bộ Cộng Hòa không có sự gián đoạn nào khác hơn là sự gián đoạn do những nhà thư mục và những người sao chép thời xưa đưa vào, sự trình bày của Platon được tiếp tục bởi ẩn dụ nổi danh về cái hang. Ẩn dụ này chuyển cung (transposer) qua thân phận con người những gì đã được chế định trước đó khi cắt rơi thành phân đoạn đường thẳng biểu thị thế giới.

Chủ đề và hình ảnh cái hang, trú xứ dưới lòng đất, chốn ngục tù, nhưng đồng thời cũng là nơi cử hành những nghi lễ khai tâm, được Platon mượn từ truyền thống Pythagore. Liên quan đến chuyện này, ta có thể trích dẫn Empédocle: "Chúng ta đã đến cái hang với vòm mái che rồi đây".

J.P.Dumont, *Những triết gia trước Socrate*

Theo lời sử gia Hérodote, Pythagore đã trải qua ba năm trong đời ông nơi một chốn ẩn cư dưới lòng đất. Một chứng từ của Pseudo – Eratosthène, do Musée kể lại, nói về thời niên thiếu của Zeus: "Khi Zeus vừa sinh ra đời thì Rhéa uỷ thác đứa bé cho Thémis đem nhờ vua Amalthée nuôi dưỡng. Amalthée cho Zeus bú sữa dê – Con dê này là con gái của Hélios, với bộ mặt trông rất kinh khủng, nên các thần linh thời Cronos xét thấy cần bảo thần Đất giấu nó trong một cái hang ở Crète".

Vậy mà người ta biết rằng cái hang của Platon đúng là ở Crète. Và đoạn mở đầu đối thoại Luật lệ, ta thấy ba ông già trên đường đi đến cái hang kia.

► Mô tả nơi chốn: tù nhân, những tiếng vang và những cái bóng

Đối thoại tiếp tục giữa Socrate và Glaucon, người anh em của Platon.

SOCRATE.- Giờ đây, anh hãy nghe một ẩn dụ minh hoạ những mức độ mà bản tính của chúng ta có thể được soi sáng hoặc không được soi sáng bởi giáo dục. Hãy tưởng tượng thân phận của những người sống trong loại hang động sâu dưới lòng 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 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.

GLAUCON.- Thưa, con hiểu

SOCRATE.- 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.

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

SOCRATE.- 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?

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

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

GLAUCON.- Dĩ nhiên.

SOCRATE.- Bây giờ, nếu họ có thể chuyện trò với nhau, con sẽ không cho rằng họ tin là mình đang nói về những vật thực trong khi họ chỉ gọi tên những cái bóng mà họ thấy hay sao?

GLAUCON.- Nhất định thế.

SOCRATE.- 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.

GLAUCON.- Chắc chắn thế.

SOCRATE.- 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.

GLAUCON.- Chẳng tránh được chuyện đó.

SOCRATE.- 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 ra 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[2], 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?

GLAUCON.- Vâng, gần đúng như vậy.

PLATON, *Cộng hòa*

---

(1) Tiếng Hy Lạp Paideia vừa có nghĩa là giáo dục, vừa có nghĩa là trồng trọt và chuyển nghĩa thành văn hóa.

(2) Tầm nhìn này chưa phải là sự chiêm nghiệm những mô thể (la contemplation des formes): tù nhân quay đầu lại, nhưng không rời giới khả giác.

► Cuộc cải biến khó khăn

SOCRATE.- 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?

GLAUCON.- Vâng, chính thế.

SOCRATE.- 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 chang đến nỗi không thể thấy được gì, dù chỉ là một vật, mà hiện người ta bảo anh ta là có thật?

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

SOCRATE.- Rồi 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 **(a)**. 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.

GLAUCON.- Vâng, gần đúng như vậy.

SOCRATE.- 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.

GLAUCON.- Vâng, đúng vậy.

SOCRATE.- 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[1] chính là nguyên nhân của tất cả những gì anh ta và bạn bè đã thấy trước đây.

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

SOCRATE.- 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 này có còn ham muốn những giải thưởng kia và ganh tị với những người có đầy đủ vinh dự và quyền lực trong hang đó nữa không? Phải chăng anh ta không cảm thấy mình như chàng Achille của Homère, 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?[2]

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

PLATON, *Cộng hòa*

(1) Mặt trời tượng trưng Nhất thể hay điều Thiện.

(2) Achille thích những khổ nhọc của đời sống thực hơn là làm vua của những âm hồn nơi địa ngục.

► Những nguy hiểm mà triết gia có thể phải trải qua

Nghĩ đến vụ kết án Socrate, Platon bằng những lời chua chát cay đắng, thương tiếc cho số phận mà người đời dành cho nhà thông thái và triết gia. Đó là trường hợp Thalès vì mải mê ngắm sao trời mà bất ngờ rơi xuống giếng, phải nhờ cô tớ gái kéo lên và bị cô ta cười nhạo (trong đối thoại Théétète); đó là người y sĩ bị một người nấu ăn lôi ra trước tòa án của trẻ con, những đứa bị từ chối, không cho ăn kẹo ngọt quá nhiều (Gorgias); còn ở đây là cái chết đơn thuần.

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 làm đôi mắt anh ta tối sầm lại. Thêm lần nữa, anh ta lại bị buộc phải dỡ 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 đã cố gắng giải cứu họ và dẫn họ lên, họ sẽ giết hắn.

Phải, họ sẽ giết.

Platon, *Cộng hòa.*

► Giải thích ẩn dụ

SOCRATE.- Glaucon thân mến, giờ đây hãy áp dụng cho chính xác hình ảnh này vào những gì chúng ta đã nói trên đây. 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 ở thế giới bên trên, con có thể coi đó là hành trình hường thượng của linh hồn để đi vào miền đất của thế giới khả niệm, rồi con sẽ có trong tay những gì ta phỏng đoán, vì đó là điều ta hằng ao ước muốn nghe nói đến[1]. Chỉ có trời mới biết điều này có đúng hay không. Nhưng đây 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 Ý niệm về điều Thiện. Một khi nó được nhận thức, tất cả 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 ban phát ánh sáng, trong khi tự thân, nó là chủ thể trong giới khả niệm và là nguồn cội của trí năng và chân lý. Và phải thấy được điều đó để có thể hành động khôn ngoan trong cuộc đời của chính mình, cũng như những vấn đề của quốc gia.

GLAUCON.- Con đồng ý với thầy, trong mức độ mà con theo kịp ý tưởng của thầy.

Platon, *Cộng hòa.*

1. Platon mô tả những tương quan theo kiểu tương tự như sau:

$$\frac{\text{Cái khả giác}}{\text{Nhà tù}} = \frac{\text{Mặt trời}}{\text{lửa}} = \frac{\text{giới khả niệm}}{\text{giới trên cao}}$$

Bị loá mắt bởi ánh sáng khả niệm, triết gia trở nên lạc lõng, vụng về nơi cõi trần.

Socrate quay lại với sự thất thế trong thực tiễn của triết học so với tính hiệu quả đáng sợ của thuật nguỵ biện. Sự quay về trong bóng tối cũng làm người ta loá mắt như khi đột ngột bước ra ánh sáng.

SOCRATE.- 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 thì giờ để sống trong thế giới trên cao kia[1] . Điều đó là tự nhiên thôi, nếu ẩn dụ của thầy lại vẫn đúng.

GLAUCON.- Hẳn nhiên là thế.

SOCRATE.-Cũng không lạ gì, sau khi có người từ trên chốn cao vời kia, đã 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 chóang ngợp và chưa quen với bóng tối, người ấy bị thôi thúc bởi tranh luận về 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[2].

GLAUCON.- Vâng, không có gì là lạ.

SOCRATE.- 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 xảy 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 của 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 loà 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 diễu linh hồn trở về từ cõi sáng láng kia.

GLAUCON.- Vâng, đó là sự phân biệt chí lý.

PLATON, *Cộng hòa.*

(1) Đó là lý do khiến Socrate thường tỏ ra lơ là, không hứng thú với những chuyện hành chánh công vụ.

(2) Ý chỉ những biện giả (sophistes).

► Giáo dục triết học và sự cải tâm (hay chuyển hóan linh hồn)

Giáo dục triết học, ngược lại với sự đào tạo nguỵ biện, không nên tìm cách đem lại cho người học những lợi khí để thành công trong đời sống, mà phải hướng đến mục tiêu cao cả hơn.

Như Socrate chỉ qua hình ảnh người hộ sản tâm hồn, tri thức không phải là một đồ vật hay một món hàng hóa ở bên ngoài mà người ta đi mua nơi người nào có nó. Tri thức là cái riêng của mỗi tâm hồn vốn có trí tuệ như một cơ quan : cơ quan đó là con mắt của tâm hồn, phải hướng về điều Thiện.

SOCRATE.- Nếu đúng như thế, chúng ta có thể kết luận rằng giáo dục không phải là những gì 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[1].

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[2]; 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 tòan thể linh hồn cũng có lúc phải quay đi khỏi thế giới hay thay đổi này[3] để cho mắt nó có thể kham nổi công việc chiêm ngưỡng thực tại và ánh quang tột đỉnh, mà chúng ta gọi là điều 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 hóan 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.

GLAUCON.- Vâng, có lẽ là thế.

PLATON, *Cộng hòa.*

(1) Thuật nguỵ biện muốn mang lại cho người học, cùng với môn nghệ thuật, cơ quan được coi là người đó còn thiếu.

[2] Xem Aristote, ở đầu quyển Siêu hình học: "Mọi người, một cách tự nhiên, đều khát khao hiểu biết" và Descartes trong lời nói đầu quyển Phương pháp luận: "Lương tri là cái được phân phối đồng đều nhất trên đời". (Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée).

[3] Đó là hình ảnh của sự cải tâm toàn diện.

❀ Nhất Thể Và Phức Thể (L'Un et les Multiples)

ĐỐI THOẠI PARMÉNIDE

Bởi vì hai đối thoại *Cộng hòa* và *Parménide* được biên soạn đồng thời nên ta không có gì phải ngạc nhiên khi thấy lại trong đối thoại sau biểu tượng của đường thẳng cắt thành bốn đoạn.

Quyển Parménide rất khó đọc: từ xưa đến giờ, đây vẫn là một tác phẩm bí hiểm. Phê bình hiện đại thấy ở đó khi thì là một cuộc thao luyện trí tuệ thuần túy, tập hợp những lập luận theo phong cách Mégare, khi thì là một cỗ máy chiến tranh kiểu hoài nghi chủ nghĩa, trưng bày những khó khăn mà lý thuyết tham thông giữa Nhất thể với Phức thể gặp phải (V.Brochard), khi thì là sự diễn tả một cuộc khủng hoảng của lý thuyết những ý niệm (P.M.Schuhl). Như thế là quên đi cách đọc mà những người theo Tân thuyết Platon đề nghị, như Plotin trong bộ Ennéades và Proclus trong *Bình luận về Parménide*.

Đối với những người theo Tân thuyết Platon, thì *Parménide* là bản văn qua đó Platon trao cho công chúng cốt tuỷ của nền thần học của ông. Và đối với chúng tôi, rõ ràng ý nghĩa của đối thoại này nên tìm trong quy chiếu về vũ trụ của Cộng hòa và từ đó trong những Đàm đạo (Entretiens) bất thành văn về điều Thiện.

Đó là ý nghĩa lời nói đầu của *Parménide*, nó không phải là một đối thoại bình thường, nhưng là câu chuyện về một câu chuyện của một đối thoại đầu tiên bằng hình ảnh cho quảng đại quần chúng. Điều đó muốn nói rằng Nhất thể là đối tượng:

d) Một cuộc đàm đạo giữa Parménide, Zénon, và Socrate.

c) Mà Pythodore, một người bạn của Zénon kể lại.

b) Cho Antiphon, một người thích ngựa

a) Anh chàng này thông báo cho Céphale, một người ở Clazomène, cũng như với Adimante và Glaucon, những người đối thoại trong Cộng hòa.

Ở đây người ta gặp lại sở đồ của đường thẳng phân đoạn:

Céphale	Antiphon	Pythodore	Parménide-Zénon	
a)	b)	c)	d)	Nhất Thể

► Biện chứng (la dialectique)

Việc hiển thị cơ cấu tứ phân (la structure quadripartite) của thực tại được đặt cơ sở, trong quyển Cộng hòa, trên tỷ lệ hình học hay loại suy (analogie). Ở đây nó sẽ được đặt nền tảng trên một phép biện chứng mà kiểu mẫu từng được cung cấp bởi Zénon d'Élée và đòi hỏi một cuộc thao luyện lâu dài kết hợp với nhiều kiên nhẫn trong việc áp dụng phương pháp.

Socrate thời trẻ.- Vậy, thưa tôn sư Parménide, phương pháp huấn luyện này là gì?

Parménide.- Phương pháp của những lập luận mà con đã nghe từ Zénon[1], tuy nhiên với sự dè chừng thế này, con đã nói với anh ta – và khiến ta rất hài lòng: con không muốn là cuộc khảo sát quanh quẩn lạc lối trong những đối tượng khả giác mà yêu cầu anh ta hướng về những Ý niệm[2].

- Hình như rằng, về phía những cái đầu tiên, không có gì là khó khăn để cho thấy rằng chúng tương tự cũng như không tương tự, hoặc là mọi hữu thể đều bị tác động bởi sự mâu thuẫn **(a)**.

- Như thế là đã thấy rõ lắm! Nhưng đây là một bước khác phải đi tiếp theo bước trước: đừng tự giới hạn, trong mỗi trường hợp, bằng giả thuyết, vào việc khảo sát những hệ quả của giả thuyết này, mà còn phải khảo sát cả

trường hợp mà chính vật này không hiện hữu, với tư cách là giả thuyết mới **(b)**; người ta khai triển giả thuyết mới như thế đấy.

- Thầy muốn nói gì? Socrate hỏi.

- Điều này, nếu con muốn, giả thuyết mà Zénon đề xuất: "nếu các Phức thể hiện hữu[3]", thì điều gì sẽ phải xảy ra cho chính chúng, các Phức thể, tương đối với chính chúng và tương đối với Nhất thể, và đối với Nhất thể, tương đối với chính nó và tương đối với các Phức thể, và ngược lại.

Nếu các Phức thể không tồn tại, người ta sẽ khảo sát lại hậu quả của việc đó, và đối với Nhất thể, và đối với các Phức thể, tương đối với chính chúng, lần lượt và hỗ tương. Người ta bắt đầu lại với một giả thuyết khác: "giả sử có sự tương tự" hoặc "giả sử không có sự tương tự"; từ mỗi giả thuyết này, hậu quả nào sẽ sinh ra, và đối với chính những chủ thể của giả thuyết, và đối với những đối tượng khác, tương đối với chính chúng, lần lượt và hỗ tương. Và về chủ đề cái không giống nhau, cùng cách lý luận đó, cũng như về chủ đề của những chuyển động và ngưng nghỉ, của sinh thành và hoại diệt, của chính hữu thể và vô thể; nói tóm lại là **(c)**, đối với cái gì về mọi chủ thể mà, theo giả thuyết, hiện hữu hay không hiện hữu, hoặc nhận một tác động nào đó, cần phải khảo sát những hậu quả sinh ra từ đó, tương đối với chính nó và tương đối với các vật khác, với một cái bất kỳ mà bạn tùy ý bắt lấy, rồi với nhiều cái, rồi với tất cả cùng một lúc, theo cùng phương pháp, và những vật khác đến lượt chúng, điều gì sẽ xảy đến cho chúng tương đối với chính chúng và tương đối với một vật khác, luôn luôn tùy ý bạn chọn lựa, cả trong giả thuyết mà bạn sẽ giả thiết rằng chủ thể tồn tại, cũng như trong giả thuyết mà bạn sẽ giả thiết rằng chủ thể không tồn tại. Chính như thế mà một ngày kia, nhờ vào sự Hoàn hảo từ sự thao luyện này, con sẽ phân biệt được chân lý, bằng tia nhìn của một bậc thầy!

-Nhưng, Socrate la lên, thưa tôn sư Parménide, chuyện mà thầy nói, thật ra không thể tưởng tượng! Vả chăng, con không lãnh hội rõ lắm thể loại này. Sao thầy không tự tay khảo luận một giả thuyết nào đó, cho con được học hỏi, may ra con sẽ hiểu rõ hơn chăng?

-Này Socrate, Parménide nói, đối với một ông già như ta, mà anh đòi hỏi ta làm việc ấy, quả là anh đã bắt ta đội đá vá trời đấy!

-Con xin thầy chớ quản công, vì lòng tha thiết của kẻ hậu học.

-Ờ, thôi ta cũng ráng chiều anh vậy![4]

PLATON, *Parménide.*

(1) Xem lại chương về Zénon d'Élée trước đây, đặc biệt là nghịch lý liên quan đến Nhất thể và các Phức thể.

(2) Biện chứng pháp quay lưng lại với những cái khả giác để chỉ khảo sát những cái khả niệm.

(3) Ở đây là những ví dụ về sự tồn tại của những Phức thể: lưu ý rằng, trong trường hợp này những cái khả giác tạo thành khởi điểm của cuộc tìm kiếm.

(4) Sau khi được Socrate nài nỉ, Parménide quyết định khảo sát chính trường hợp của Nhất thể.

BIỆN CHỨNG NHẤT THỂ VÀ PHỨC THỂ
(Dialectique de l'Un et du Multiple)

(a) Những cái khả giác có bản chất mâu thuẫn (biện chứng pháp theo nghĩa hiện đại); cái giống nhau và cái không giống nhau nêu lên đặc tính của mọi hình ảnh hoặc bản sao, hoặc giống với nguyên mẫu, hoặc khác vì không trùng khớp với nguyên mẫu.

(b) Khi đàm đạo về một đối tượng nào, hẳn nhiên phải khảo sát những hệ quả phát sinh từ giả thuyết là đối tượng này tồn tại (nếu nó có tồn tại) nhưng sau đó người ta phải khảo sát tiếp những hệ quả của giả thuyết ngược lại(nếu nó không tồn tại).

(c) Theo quy luật chung, người ta đi theo sơ đồ nghiên cứu sau đây:

(d)



❀ Linh Hồn Và Hòa Điệu

TIMÉE

Linh hồn không phải chỉ có nơi con người hay động vật. Trước tiên đó là linh hồn thế giới – thế giới được quan niệm

như một sinh thể hay sinh vật bất tử. Tác giả, hay để nói như Platon, nguyên nhân của thế giới, là Tạo hóa (le Démiurge) mà Tân thuyết Platon sẽ đồng hóa với trí tuệ. Thế giới được cấu tạo theo nguyên lý toán học, gồm những con số hay Nhất thể trong các con số và Nhị tố trong các con số, mà Théophraste gọi ngắn gọn là các con số. Trong Timée, đối thoại khảo luận về việc tạo tác ra linh hồn bởi Démiurge, nhà nghệ sĩ thiêng liêng, Platon chỉ có thể bằng cách gợi ra kỷ niệm về một sự giảng huấn thâm hậu, trình bày một hình ảnh tiệm cận, kể ra một câu chuyện diễn tiến hơi giống như một cuộc phiêu lưu.

► Linh hồn biết như thế nào: dư luận và khoa học

Linh hồn của thế giới hiểu biết. Nó tham thông, cũng như linh hồn con người khi hiểu biết, vào dư luận đúng đắn và khoa học. Trong quá trình xoay tròn, một chuyển động vĩnh cửu, linh hồn tiếp xúc với những đối vật mà nó nhận ra tính đồng nhất (do khoa học) hay sự khác biệt (do dư luận đúng đắn). Hãy để ý việc Platon nhấn mạnh để xác định rằng dư luận cũng là một cách hiểu biết, và để cứu vãn, như ở phần cuối của đối thoại Ménon, dư luận đúng đắn, được coi như một thiên ân.

Linh hồn được tạo thành từ bản tính của Đồng thể và từ bản tính của Dị thể(*) và của một chất thể thứ ba, một thể trung gian. Và được tạo thành từ sự hòa hợp của ba thực tại này, được chia ra hay hợp lại một cách toán học(1), tâm hồn tự thân vận động theo vòng tròn, xoay quanh chính mình(2). Và tùy theo nó tiếp xúc với một vật có thể phân chia, hay với một vật không thể phân chia, tâm hồn công bố, trong khi chuyển động, nó đồng nhất với cái gì và khác biệt với cái gì.

Vậy mà, khi một diễn từ thực sự bất động, liên quan đến bản chất của Đồng thể và bản chất của Dị thể , diễn ra không âm thanh cũng không âm vang(3), ở bên trong của tâm hồn đang chuyển động, diễn từ đó có thể thành hình đối với những vật khả giác. Lúc đó, vòng tròn của Dị thể đi một bước thẳng và truyền toàn bộ những thông tin về cái khả giác và như thế nó có thể tạo ra những dư luận chắc chắn và xác thực.

Ngược lại, khi lý luận này được tạo ra đối với cái gì là đối tượng của tính toán, khi vòng tròn của Đồng thể được kích hoạt bởi sự xoay tròn thuận lợi và khải lộ cho nó đối vật đó, thì tất yếu trí tuệ và khoa học sẽ sinh ra.

Khi Người Cha đã tạo ra thế giới biết rằng Thế giới này, một hình ảnh sinh ra từ các vị Thần vĩnh hằng, đang chuyển động và sống, ông cười mãn nguyện(4), và trong niềm vui, ông nghĩ đến những phương tiện để làm cho nó càng giống với nguyên mẫu hơn. Và vì nguyên mẫu này là một sinh thể vĩnh hằng (un Vivant éternel), ông cố gắng phát huy hết quyền năng của mình để biến toàn thể thành vĩnh hằng như mình.

Platon, *Timée.*

(*) Đồng thể: Le Même; Dị thể: L'Autre

(1) Khi chia ra linh hồn thành đa phức, khi hợp nhất thì nó lại là một.

(2) Chuyển động vòng tròn thì cũng vĩnh cửu.

(3) Diễn từ hay tư duy, là cuộc đối thoại thầm lặng của tâm hồn với chính nó (xem Théétète và Sophiste).

(4) Nụ cười của đấng Tạo hóa, tượng trưng sự quan phòng (la providence).

► Sự bất tử của linh hồn
Phèdre

Đối thoại Phèdre *được biên soạn trễ hơn người ta vẫn tưởng. Câu chuyện mà Socrate bàn về linh hồn ở đó pha trộn sự chứng minh có lập luận với hình ảnh huyền thoại, trong khi tạm gác qua một bên những khai triển toán học sẽ được dành cho Timée.*

... Điều đòi hỏi trước tiên, liên quan đến vấn đề bản chất của linh hồn, của thần thánh hay của con người(1), là người ta cần có những ý tưởng đúng khi quan sát những trạng thái và những hành vi của nó.

Sự chứng minh khởi đi từ chỗ này: mọi linh hồn đều bất tử. Thật vậy, cái gì tự thân vận động[2] thì bất tử thay vì là, đối với những cái gì là động cơ của vật khác, mà cũng do vật khác làm chuyển động, thì sự ngược lại chuyển động cũng có nghĩa là chấm dứt sự tồn tại. Vậy là chỉ có cái gì tự thân vận động, do sự kiện là nó không tự bỏ rơi chính mình, nên cũng sẽ không bao giờ nó ngưng vận động[3] nhưng ngoài ra nó còn là, đối với tất cả những gì còn đang được chuyển động, một suối nguồn và một nguyên lý của chuyển động - Vậy mà nguyên lý là cái gì bất sinh bất diệt[4] bởi vì chính từ một nguyên lý mà, một cách tất yếu, tất cả những gì bắt đầu tồn tại mới thực sự bước vào tồn tại, trong khi chính nguyên lý, một cách tất yếu, không phái sinh từ cái gì cả; quả thực nếu nó bắt đầu hiện hữu từ một vật gì đó, thì sẽ không có bắt đầu tồn tại từ một nguyên lý[5]. Đàng khác, bởi vì nó là bất sinh nên tất yếu nó cũng bất diệt[6], quả thật, điều rất hiển nhiên là, một khi nguyên lý bị hủy diệt, thì không bao giờ nó sẽ bắt đầu hiện hữu từ một vật gì, cũng không có vật gì bắt đầu hiện hữu từ nó, nếu đúng là chính từ một nguyên lý mà vạn hữu bắt đầu tồn tại. Vậy chúng ta hãy kết luận như thế này: cái gì là nguyên lý của chuyển động, là cái tự thân vận động, vậy là cái ấy không thể bị hủy diệt, cũng không thể bắt đầu tồn tại: nếu không thế, thì cả bầu trời cùng muôn vật đều sụp đổ, tất cả đều ngưng lại và sẽ không còn tìm thấy đâu dấu vết – Giờ đây, sự bất tử của cái gì tự thân vận động **(a)** đã được cho thấy hiển nhiên, người ta sẽ không còn e ngại gì để khẳng định rằng đó là yếu tính của linh hồn, rằng khái niệm về linh hồn là chính khái niệm này **(b)**. Thật vậy, mọi khối thể nào nhận chuyển động từ bên ngoài là một khối thể vô hồn, trái lại một khối thể có hồn là khối thể nào mang nguyên lý tự trong mình, bởi bản tính của linh hồn hệ tại ở đó. Nhưng nếu đúng là như thế, nếu cái gì tự thân vận động không gì khác hơn là linh hồn, như vậy tất yếu linh hồn phải vừa là bất sinh và bất diệt.

PLATON, *Phèdre*

---

(1) Cũng như trong đối thoại Timée, hai loại linh hồn này cùng một bản chất.

(2) Nhà xuất bản Léon Robin thích cách đọc này hơn là cách đọc: Cái gì luôn luôn vận động.

(3) Tính vĩnh hằng của các chuyển động.

(4) Nguyên lý bất sinh, bất diệt của chuyển động.

(5) Như từ nguyên học chỉ rõ, nguyên lý (le principe) là cái gì tuyệt đối đầu tiên.

(6) Tính bất hoại / bất diệt cũng là tính bất tử.

(7) Đó là trường hợp của những cái khả giác.

LINH HỒN, SỰ BẤT TỬ, ĐỜI SỐNG

(a) Sau một phân tích tổng quát về khái niệm nguyên lý tự thân vận động (le principe se mouvant soi_même) Platon áp dụng những kết luận của mình vào trường hợp đặc thù của linh hồn.

(b) Tính đồng giá (équivalence) giữa ousia (yếu tính, thực tại thoát khỏi quá trình hình thành hoại) và logos (khái niệm, ý niệm, định nghĩa): yếu tính là cái khả niệm (l'essence est l'intelligible).

► Linh hồn và công lý

CỘNG HÒA

Vào cuối cuộc đối thoại, ở quyển IX của bộ Cộng hòa, *Socrate quay lại, từ hình ảnh của đô thị, về nấc thang của con người. Về tâm hồn con người ông tạo ra một hình ảnh có ba phần, để chỉ ra rằng bất công sinh ra từ sự xung đột giữa lý trí, ý chí và những đam mê khi những đam mê làm loạn và rằng ngược lại công lý đến từ sự hòa điệu, dầu là ở tầm mức con người, cũng như ở tầm mức của đô thị.*

- Bằng tư tưởng chúng ta hãy tạo ra một hình tượng của linh hồn, để cho kẻ ủng hộ sự bất công đo lường được mức độ những lời nói của y.

- Hình tượng nào? Chàng ta hỏi.

- Một hình tượng, tôi đáp, giống như hình tượng của những quái vật xa xưa mà thần thoại nói đến: Chimère, Scylla, Cerbère và nhiều quái vật khác nữa, chúng tập hợp bao hình dạng đa phức vào chỉ trong một cơ thể duy nhất[1]

- Quả là người ta nói thế.

- Hãy hình dung một thứ quái vật có nhiều đầu và nhiều thân hình, đầu những con thú

hiền và đầu những con thú dữ, xếp thành vòng tròn, và cho nó có khả năng thay hình đổi dạng tùy thích[2].

- Một công trình như thế đòi hỏi một người thợ thật khéo tay; nhưng bởi vì tư tưởng còn dễ nặn hơn là chất sáp hay mọi nguyên liệu khác, cho nên, xong rồi, tôi đã Hoàn tất tác phẩm[3].

- Bây giờ hãy nặn một hình dạng khác, hình dạng con sư tử, rồi hình dạng một con người[4]; nhưng sao cho hình dạng đầu phải lớn hơn rất nhiều, và tiếp theo là hình dạng thứ nhì.

- Chuyện này càng quá dễ, vậy nên, xong rồi.

- Bây giờ tập hợp lại cả ba hình dạng này vào trong một, làm thế nào cho chúng hợp nhất với nhau[5]

- Chúng đã được kết nối liền lạc với nhau rồi.

- Bao bọc phía bên ngoài của chúng bằng một hình dạng duy nhất, hình dạng con người, làm cách nào khiến cho ai không thấy bên trong và chỉ thấy vỏ bọc bên ngoài, sẽ tưởng rằng họ đang thấy một sinh vật duy nhất, một con người.

- Vỏ bọc đã làm xong rồi, anh ta nói.

- Bây giờ chúng ta hãy nói với kẻ cho rằng con người này có lợi khi cư xử bất công[6] và chẳng được gì khi thi hành công lý, rằng điều đó có nghĩa là có lợi cho con người kia hơn khi nuôi dưỡng con thú nhiều hình dạng cùng con sư tử và bầy đàn của nó, ngược lại, hãy bỏ đói và làm suy yếu con người, khiến cho bầy thú kia mặc tình lôi kéo con người đi đâu tùy ý chúng, và thay vì thuần hóa chúng để khiến chúng sống thuận thảo với nhau, thì lại để chúng cắn xé nhau tóe máu, đánh đấm nhau tưng bừng[7].

- Bênh vực quan điểm đó thì đúng là ca tụng bất công.

- Trái lại nếu ta nói công chính thì có lợi hơn, có nghĩa là không nên làm điều gì, không nên nói điều gì mà không đảm bảo cho con người bên trong những phương tiện để luôn tự chủ, làm được con người toàn diện, và trông chừng đứa con nhiều đầu kia theo cách của nhà nông nuôi dưỡng và thuần hóa những loài thú hiền, có ích cho con người và hạn chế sự tăng trưởng của những loài thú hung dữ và có hại; cũng bằng cách đó ông ta đối xử với đứa học trò, trong lúc lấy sư tử làm đồng minh, chia đều sự chăm sóc cho tất cả và điều phối khéo léo để chúng thuận thảo với nhau và phục tùng anh ta[8]

- Đó là điều mà người đề cao công lý muốn nói.

Platon, *Cộng hòa*.

---

(1) Những con vật huyền thoại minh hoạ cho biện chứng Nhất thể và Phức thể.

(2) Người ta bắt đầu bằng cách nặn hình tượng con thủy xà bảy đầu (Hydre) mà cứ đầu nào bị chặt lại mọc ra trở lại. Con thủy quái này tượng trưng cho dục vọng và đam mê của linh hồn.

(3) Định nghĩa của tưởng tượng.

(4) Sư tử tượng trưng trái tim, dũng khí, ý chí, sự phẫn nộ; con người là biểu tượng của lý trí mà chức năng là điều khiển và cầm cương.

(5) Socrate chuyển cung biện chứng Nhất thể và Phức thể thành biện chứng Toàn thể và những thành phần.

(6) Diễn từ về sự bất công do một biện giả nêu ra. Linh hồn của con người bất công giao cho Phức thể

(7) Khuôn mặt của biện giả trùng với khuôn mắt của bạo chúa.

(8) Công lý đến từ sự chỉ huy của lý trí con người Nhất thể thắng thế đối với Phức thể.

⌘ Đức Lý Và Chính Trị

ĐỐI THOẠI LUẬT LỆ

Ở khởi điểm những suy tư đạo đức của mình, Platon đã chạm trán vấn đề phải tìm hiểu xem đức hạnh là thuần nhất hay đa phức (xem Protagoras , t.329). Trong đối thoại *Ménon*, ông đánh đổ thuyết đa nguyên đức hạnh của Gorgias. Vấn đề đó đã được giải quyết trong *Cộng hòa* (quyển IV) ở đó bốn đức tính: minh trí, dũng cảm, tiết độ, công chính hòa trộn thành một toàn thể, ba đức tính đầu hòa điệu với nhau để tạo thành đức tính công chính.

Cũng vậy, phần cuối của đối thoại Chính trị triển khai ẩn dụ về tài dệt vải của nhà vua và tấm vải chính trị.

Trong quyển Luật lệ (Lois), đối thoại cuối cùng của Platon (còn dang dở và Socrate không xuất hiện nữa), ba ông lão, một người ở Athènes người kia là Clinias ở đảo Crète và một người nữa là Mégillos ở Lacédémonie bàn lại một lần cuối về hình thức chính trị và đức lý mà vấn đề Nhất thể và Phức thể mang vào (và nói theo ngôn ngữ của đối thoại Parménide, là vấn đề Nhất-Phức thể).

► Nhất tính và Phức tính của Đức hạnh

Bản văn ta sắp đọc sau đây là lời bạt của tác phẩm

A. Nhất tính của đức hạnh

Clinias.- Như vậy về phần chúng ta, phải chăng chúng ta đã đặt ra nguyên tắc đúng từ lâu rồi? Thật vậy chúng ta nói rằng tất cả mọi luật lệ của chúng ta luôn luôn phải nhắm đến một mục tiêu đích, đó là đức hạnh[1].

Ông già thành Athènes.- Đúng vậy.

Clinias.- Nhưng chúng ta đã nói, theo tôi nhớ, là đức hạnh có bốn phần.

Ông già thành Athènes.- Hoàn toàn đúng.

Clinias.- Và rằng cả trong bốn phần đó, người cầm cương điều khiển là trí tuệ, mà tất cả mọi sự phải điều chỉnh theo, nhất là ba phần kia.

Ông già thành Athènes.- Bạn theo dõi tốt đấy, Clinias. Hãy tiếp tục lưu ý nhé. Về phần người thuyền trưởng, viên y sĩ, ông tướng chỉ huy, chúng ta đã nói tiêu đích duy nhất mà trí tuệ họ phải nhắm tới cái gì – chúng ta hãy đặt câu hỏi cho chính trí tuệ, trong khi trao đổi với con người: "Này bạn kính mến, đâu là trung tâm tiêu đích của bạn? Đâu là đối tượng duy nhất mà trí tuệ y khoa biết định nghĩa rõ ràng, còn bạn, người vẫn tự hào đứng trên mọi hiền giả khác, thế mà bạn lại chưa có lời vàng ngọc nào để dành cho chúng tôi được mở rộng tầm kiến văn ư?". Này Mégillos và Clinias.-, ít ra là các bạn cũng có thể thay lời anh ta để giải thích cho tôi các bạn hiểu điều đó là gì và cho tôi một ý niệm chi tiết (2) được chứ?

Clinias.- Một cách nào đó thôi, thưa tôn ông.

B.Nhất thể là đa phức

Ông già thành Athènes.- Cái đối tượng mà người ta phải đồng thời ôm trọn nơi chính nó và cả trong phức tính mà nó biểu hiện, đó là cái gì vậy?

Clinias.- Ông muốn nói gì trong phức tính nào?

Ông già thành Athènes.- Thí dụ như, khi chúng ta nói có bốn loại đức hạnh, thì rõ rằng tất nhiên chúng ta nhìn mỗi loại như là một., bởi vì chúng là bốn **(a)**.

Clinias.- Hẳn nhiên thế rồi.

Ông già thành Athènes.- Trong khi ấy chúng ta gán cho tất cả một thuộc tính duy nhất. Thật vậy, chúng ta nói dũng cảm là đức hạnh, minh trí là đức hạnh, và điều độ và công chính cũng đều là đức hạnh, làm như thể, thay vì là phức tính, chúng thực ra chỉ là một vật duy nhất mà thôi, là đức hạnh.

Clinias.- Dứt khoát là thế.

C. Sự cần thiết của phân tích

Ông già thành Athènes.- Vậy mà, hai đức hạnh đầu tiên này khác nhau chỗ nào và tại sao chúng mang hai tên gọi, cũng như hai đức hạnh tiếp theo, thì nói ra điều đó cũng chẳng có gì khó; nhưng tại sao chúng ta lại cho chúng, và cho hai cái tiếp theo, một tên gọi duy nhất, là đức hạnh, đó là điều hơi lấn cấn đấy[3].

Clinias.- Ông nói thế là sao?

Ông già thành Athènes.- Điều ta muốn nói, thì chỉ rõ ra cũng chẳng khó gì. Thật vậy, chúng ta hãy chia sẻ, câu hỏi và câu trả lời[4].

Clinias.- Nữa, ông lại muốn nói cái gì đây?

Ông già thành Athènes.- Hãy hỏi ta tại sao, khi cho chúng tên gọi duy nhất là đức hạnh,

ta sẽ nói cho ngươi biết lý do: lòng dũng cảm có đối thể là sự sợ hãi và những con thú cũng tham gia vào đó, cũng giống như những khuynh hướng nơi mọi đứa bé con. Thật vậy, linh hồn, từ bản chất, là dũng cảm, mà không cần lý trí can thiệp[5]; nhưng đàng khác, không có sự can thiệp của lý trí, thì không bao giờ từng có, không có, và sẽ không bao giờ có linh hồn được phú bẩm tính thận trọng và thông minh, bằng chứng rằng đó là cái gì Hoàn toàn khác.

Clinias.- Tôn ông nói đúng đấy.

D. Khó khăn của tổng hợp

Ông già thành Athènes.- Vậy là, chúng khác nhau và chúng là hai như thế nào, thì ta vừa mới giải thích cho anh nghe rồi đấy; còn bây giờ đến lượt anh hãy giải thích cho ta rõ chúng là một và đồng nhất như thế nào[6]. Hãy quan niệm rằng anh sẽ phải nói cho ta, bằng cách nào, trong khi vẫn là bốn, chúng lại là một, và hãy hỏi ta, khi anh đã cho ta thấy nhất tính của chúng, đến lượt ta hãy nói cho anh bởi đâu mà chúng lại là bốn **(b)**. Sau đó chúng ta sẽ khảo sát xem, để biết một cách thích hợp bất kỳ vật gì được phú cho một cái tên mà không còn biết định nghĩa[7] hay không, hay là, ngay khi người ta có một chút giá trị nào, và những vật mà ta tìm hiểu có một tầm quan trọng và một vẻ đẹp thượng đẳng, thì không biết những điều ấy, chẳng là đáng xấu hổ sao?

Clinias.- Hẳn như thế.

Ông già thành Athènes.- Vậy mà, đối với nhà lập pháp và người gìn giữ các luật lệ, đối với kẻ nào tự coi mình là cao hơn mọi người về phương diện đức hạnh, và từng giành được những giải thưởng cao nhất, thì có gì cao cả hơn là lòng dũng cảm, đức tiết độ, đức công chính và tính thận trọng?

Clinias.- Sao có thể như thế?

Ông già thành Athènes.- Phải chăng là, về những điều đó, những nhà giáo dục, những nhà lập pháp, những ai có bổn phận chăm lo cho người khác, phải cao hơn người khác[8].

Clinias.- Hình như thế!

Platon, *Luật lệ*.

---

(1) Đức hạnh hay sự ưu việt của tâm hồn, của công dân cũng như của đô thị – Quốc gia hoàn hảo phải là hình ảnh của hòa điệu vũ trụ.

(2) Chi tiết hóa những phát biểu Đa phức của Nhất thể là hình thức cuối cùng của biện chứng pháp Platon.

(3) Cố gắng tổng hợp.

(4) Theo qui tắc của đàm đạo biện chứng (l'éntretien dialectique).

(5) Lòng dũng cảm thì độc lập với lý trí, điều đó đã được chứng tỏ trong Cộng hòa, nơi chương nổi tiếng về Léontios, con của Aglaion.

(6) Sự cần thiết của tổng hợp.

(7) Câu trả lời là phủ định: tên gọi chỉ là hình ảnh của định nghĩa hay của ý niệm; đàng khác diễn từ định nghĩa là một toàn thể mà các danh từ là những thành phần.

(8) Đó là chức năng của nhà biện chứng hay của triết gia.

NHẤT VÀ PHỨC: PHÂN TÍCH VÀ TỔNG HỢP BIỆN CHỨNG

(a) Ông già thành Athènes nhấn mạnh rằng Nhất thể không chỉ nói về Toàn thể, mà khi nói về những thành phần nó có một ý nghĩa phân phối. Đó là hậu quả sự tham thông của những Phức thể vào Nhất thể: chúng trở thành những Nhất_Phức thể.

(b) Lần này, cuộc đàm đạo biện chứng đòi hỏi sự thay đổi vai trò. Ông già thành Athènes bênh vực cho quan điểm Phức thể trong đoạn trước, giờ đây Clinias phải thiết lập nhất tính của đức hạnh.

❀ Từ Biện Chứng Đến Chính Trị

Như thế chính là trong biện chứng pháp mà Plato cho đến cùng vẫn không ngừng đặt hy vọng rằng một hành động chính trị có thể lành mạnh một cách hiệu quả.

Để kết luận chương này, chúng tôi đã tập họp một vài trang có ý nghĩa cho thấy bằng cách nào biện chứng pháp đã bắt đầu vừa là một khát vọng hướng về Siêu việt tính của điều Thiện (la transcendance du Bien) và là một nghiên cứu cách mà Nhất thể đem lại hình thức cho các Phức thể, để trở thành một tiến trình phân đôi, chia giống thành nhiều loại, cho đến khi gặp cá thể, điểm cuối của cuộc phân chia này. Nói thế phải chăng là tất cả thực tại, nhờ vào phương pháp này mà trở nên Hoàn toàn Khả trắc và Khả niệm (mesurable et intelligible), và do đó trở thành Khả trị (gouvernable)? Thật ra, đối nghịch với

Nhất thể và với tư cách là nguyên lý thứ nhì, vẫn còn đó tính vô hạ của phức tính bất định (l'illimitation de la multiplicité indéterminable). Phải chăng đó là nguyên nhân của cái ác, lý do của thái độ bi quan yếm thế bàng bạc trong quyển *Chính trị* và quyển *Luật lệ* và cuối cùng là dấu hiệu cho sự thất bại của chủ nghĩa Platon?

PHÈDRE

► Bốn hình thức của cơn mê sảng

Cơn mê là một tài sản quý giá của con người, một quà tặng tuyệt vời của thần linh. Hai hình thức đầu của nó, cơn mê sảng tiên tri của các nữ vu (cô đồng) và của các bốc sư (thầy bói), và cơn mê sảng trong những nghi lễ thanh tẩy hay khai tâm rõ ràng là mang tính tôn giáo. Hình thức thứ ba là nguồn hứng thi ca mà Platon mượn ý từ Démocrite. Cũng tương tự như thế đối với cơn mê tình ái.

a. Cơn mê sảng tiên tri (từ thần Apollon)

Thực tế là, trong số những tài sản quý giá của chúng ta, những thứ đáng giá nhất là những thứ đến với chúng ta qua trung gian một cơn mê sảng, mà chắc là một quà tặng của chư thần ban phát cho ta. Thật thế người ta thấy điều này: nữ vu ở đền Delphes[1], các nữ vu ở đền Dodone[2], chính trong cơn mê sảng mà các nàng trở thành người tạo ra bao điều ích quốc lợi dân cho quê hương Hy Lạp, trong khi mà ở trạng thái lương tri thông thường, thì hành vi của họ chẳng đáng sá gì, gần như là vô nghĩa. Sau đó, chúng ta sẽ còn nói đến Sybille[3] nữa chứ? Nói đến tất cả những ai nhờ vào sự tiên đoán do thần linh gợi hứng, đã báo trước cho nhiều người, trong nhiều trường hợp, con đường đúng đắn cho tương lai của họ.

Đây là điều thực sự đáng được nêu ra làm chứng từ: sự kiện là con người, từ thời viễn cổ, khi đặt ra tên gọi, thì không coi từ mê sảng (mania) như là điều gì đáng xấu hổ, cũng chẳng hề là chuyện ô nhục. Nếu không thế, thực vậy, thì họ đã không nối kết tên gọi đó với nghệ thuật đẹp nhất, nghệ thuật cho phép ta phân biệt tương lai, và đã không gọi nó là maniké, nghệ thuật mê sảng[5]...

PLATON, *Phèdre.*

b. Cơn mê sảng thanh tẩy (từ thần Dionysos)

Chưa hết: những thử thách này, rất khắc nghiệt, hiện diện nơi một vài cá nhân, cơn mê sảng tiên tri, khiến cho những người được truyền thần hứng, xa lánh người phàm, để cầu nguyện và phụng hiến cho thần linh; nhờ đó, khi hoàn tất những nghi lễ thanh tẩy và khai tâm[6], giúp cho những người tham dự, trong hiện tại và cả trong tương lai, có một phương tiện để thoát khỏi mọi tai ương.

PLATON, *Phèdre*

c. Cơn mê sảng thi hứng (từ các Nàng Thơ)

Còn có một loại mê sảng mà nguyên nhân phát sinh là từ các Nàng Thơ: nếu tâm hồn bị chiếm ngự đủ tinh tế và vô nhiễm, sẽ nhận được sự khai ngộ, du hành trong những cơn mê phiêu bồng, được diễn đạt ra thành những vần thơ lai láng ý tình, lời diễm lệ, tứ cao xa, làm mê đắm lòng người, truyền tải được đạo, biểu đạt được chí[7]. Còn như kẻ nào, không được các Nàng Thơ truyền cho cơn mê sảng thiêng liêng **(a)**, mà lại muốn đến viếng Ngôi Đền Thi Ca với niềm tin rằng chỉ cần có kỹ năng thành thục là đủ để trở thành thi sĩ[8], kẻ ấy đích thị là một thi sĩ hụt (un poète manqué) cũng như thi ca của người tự ám thị bị che mờ bởi thi ca của những người được Nàng Thơ đưa vào cơn mê sảng!

PLATON, *Phèdre*

d. Cơn mê tình ái (do thần Aphrodite)

Bạn đã thấy những hiệu ứng tốt đẹp – và đó không phải là những hiệu ứng duy nhất – mà ta tường trình về một cơn mê sảng có nguyên nhân từ các vị thần. Vậy chúng ta hãy kết luận rằng, quả thật đó không phải là chuyện chúng ta lo sợ – Ngược lại, chúng tôi cần chứng minh rằng các vị thần muốn hạnh phúc tối thượng của các cặp tình nhân khi

các vị ban cho họ một cơn mê như thế[9]. Có thể sự chứng minh này sẽ không thuyết phục được những đầu óc cương cường[10], nhưng đối với các bậc hiền nhân, đây sẽ là một cách chứng minh đầy thuyết phục.

PLATON, *Phèdre*

---

(1) Cô đồng, nữ vu của thần Apollon ở đền Delphes.

(2) Ở Dodone, xứ Epire, có ngôi đền xưa nhất của Hy Lạp, ban lời sấm truyền của thần Zeus.

(3) Có lẽ chỉ cô đồng danh tiếng nhất, cô đồng ở đền Erythrae, được cha mẹ hiến dâng cho thần Apollon.

(4) Một bằng chứng khác rút ra từ ngữ nguyên học, một trò chơi chữ mà Platon đặc biệt thích vận dụng trong đối thoại Cratyle.

(5) Câu chuyện tiếp tục bằng cách đối chiếu sát sườn hai từ manikè_ nghệ thuật mê sảng, với mantikè_ nghệ thuật bói toán.

(6) Hình mẫu là những nghi lễ phái Orphée hay lễ thanh tẩy phái Pythagore.

(7) Platon có lẽ nghĩ đến các thi hào Simonide hay Pindare.

(8) Đó là kẻ bắt chước khéo léo, mà quyển Cộng hòa lên án.

(9) Cơn mê sảng do các vị thần gửi đến, kêu gọi linh hồn hướng về điều Thiện và thực hiện sự cải tâm (la conversion).

(10) Platon muốn ám chỉ các biện giả.

(a) *Về cơn mê sảng thi hứng, Boileau ngay đoạn mở đầu của quyển Art poétique (Nghệ thuật thi ca) viết:*

Thật hoài công với kẻ nào
Tưởng rằng mình đạt đỉnh cao thi đàn
Nếu như thần thánh chẳng ban
Cho nguồn thi hứng chứa chan trong hồn...

CHÍNH TRỊ

► Thước đo tương đối và thước đo tuyệt đối

Bởi vì thực tại là hỗn hợp của Nhất thể và Phức thể, của Đồng thể và Dị thể, của bất động và chuyển động... nên mọi hữu thể, mọi vật thể, vì là phức hợp, nên sẽ là đấu trường của những cái tương đối (thuộc về Nhị tố Lớn và Nhỏ). Ngược lại, bởi vì, để tồn tại nó phải được tham thông và đưa vào tồn tại bởi Nhất thể, nó đồng thời được nối mạng với Nhất thể _ là thước đo tuyệt đối hay thước đo chính xác. Tất cả cuộc tranh luận trong đối thoại Chính trị của Platon, *có mục đích là đặt nền tảng cho hiệu năng của sự lập pháp và của nghệ thuật chính trị trên khoa học nghiêm xác nhất, xung quanh vấn đề tìm hiểu xem quyền năng của Nhất thể và của thước đo tuyệt đối vươn đến đâu. Như chúng ta đã thấy, khi đọc* Cộng hòa *và* Parménide, *thực tại gồm 4 đoạn: Nhất_Phức thể, Nhất_và_Phức thể, các Phức thể_nhất và các Phức thể_thuần (les purs- Multiples: Phức thể thuần túy là Phức thể). Như thế, nhị tố tạo thành một nguyên lý thặng dư luôn luôn hiện diện đối ngược lại với mong muốn thấy Nhất thể và điều Thiện trải ra trên khắp biên cương của thực tại quyền lực quan phòng (l'empire providentiel) của thước đo và con số.*

Sau đây là cuộc đối thoại giữa Viễn Khách và Socrate thời trẻ về đề tài trên.

VIỄN KHÁCH.- Trước tiên chúng ta hãy khảo sát một cách tổng quát, sự thái quá và sự bất cập[1]: như thế chúng ta sẽ có một quy tắc để ca ngợi hay bài bác, tùy theo trường hợp, điều gì người ta sẽ nói là quá dài hay quá ngắn đối với những cuộc đàm đạo như của chúng ta hiện nay.

SOCRATE THỜI TRẺ.- Thì chúng ta hãy khảo sát đi.

VIỄN KHÁCH.- Vậy thì, theo tôi nghĩ, chính là hướng đến những điều đó mà ta sẽ áp dụng đúng chỗ những nhận định mà ta vừa nói[2].

SOCRATE THỜI TRẺ.- Vào những cái gì?

VIỄN KHÁCH.- Vào độ dài, độ ngắn, vào tất cả những gì là thái quá hay bất cập; vì tôi nghĩ rằng nghệ thuật đo lường áp dụng vào tất cả những thứ đó.

SOCRATE THỜI TRẺ.- Đúng vậy.

VIỄN KHÁCH.- Chúng ta hãy chia nghệ thuật này thành hai phần[3] một kiểu phân chia như vậy là cần thiết đối với dự định đang thôi thúc chúng ta.

SOCRATE THỜI TRẺ.- Xin vui lòng cho biết nó sẽ đặt cơ sở trên cái gì?

VIỄN KHÁCH.- Trên cái này: một đàng là sự liên hệ đối với nhau giữa cái lớn và cái nhỏ; đàng khác, là những sự cần thiết cốt yếu trong quá trình sinh thành vạn hữu.

SOCRATE THỜI TRẺ.- Ông muốn nói gì?

VIỄN KHÁCH.- Bạn có đồng ý là cái lớn hơn chỉ được nói là như thế vì đối chiếu với cái nhỏ hơn[4], và cái nhỏ hơn vì đối chiếu với cái lớn hơn, đúng không nào?

SOCRATE THỜI TRẺ.- Hẳn thế rồi.

VIỄN KHÁCH.- À, này, cái gì vượt qua mức của cái đã được đo lường hoặc hãy còn kém hơn, hoặc trong diễn từ, hoặc trong thực tế, phải chăng thực sự đó là cái đánh dấu rõ nhất sự khác nhau giữa người tốt và người xấu?

SOCRATE THỜI TRẺ.- Có vẻ là như thế.

VIỄN KHÁCH.- Vậy thì chúng ta bắt buộc phải công nhận, đối với cái lớn và cái bé, hai cách thể hiện hữu và hai phương pháp đo lường: thật vậy, không nên chỉ bám vào mối liên hệ hỗ tương của chúng, nhưng nên phân biệt, một đàng là mối quan hệ chúng có đối với nhau, và đàng khác, mối quan hệ của mỗi bên đối với thước đo chuẩn. Chúng ta có muốn biết lý do tại sao không?

SOCRATE THỜI TRẺ.- Sao cơ?

VIỄN KHÁCH.- Từ chối, đối với bản chất của cái lớn hơn, mọi tương quan khác hơn là đối với bản chất của cái nhỏ hơn, như thế chẳng phải là loại trừ nó khỏi mọi tương quan với thước đo chuẩn[6]?

SOCRATE THỜI TRẺ.- Có thế.

VIỄN KHÁCH.- Bằng một cao vọng tự phụ như thế, chúng ta sẽ chẳng hủy diệt mọi nghệ thuật và tất cả những gì chúng ta tạo ra và ngoài ra còn xoá sổ cả nền kinh tế chính trị mà chúng ta tìm cách định nghĩa và nghệ thuật dệt vải mà chúng ta vừa mới khảo sát? Bởi người ta có thể nói rằng đối với tất cả những nghệ thuật này, thì cái gì bất cập hay thái quá so với thước đo chuẩn, thì không hề là một cái gì phi thực[7] mà trái lại, là một thực tại tai hại, mà họ trông chừng để tách xa khỏi sản phẩm của mình, và bằng cách duy trì mối quan tâm đến việc đo lường chính xác như thế mà họ bảo đảm được những phẩm chất tốt đẹp cho tác phẩm của mình[8].

SOCRATE THỜI TRẺ.- Điều đó chẳng hiển nhiên quá rồi ư?

VIỄN KHÁCH.- Xóa sổ nền chính trị chẳng phải là đóng kín mọi ngả đường dẫn đến khoa học vương giả?

SOCRATE THỜI TRẺ.- Hẳn là thế.

VIỄN KHÁCH.- Vậy thì chúng ta hãy làm như trong vấn đề của Biện giả[9], ở đó chúng ta đã buộc vô thể thành hữu thể bởi vì cách tồn tại này là chỗ trú ẩn duy nhất của lý luận chúng ta và lần này chúng ta bắt buộc cái hơn và cái kém trở nên thông ước (commensurable) không chỉ đối với nhau nhưng còn đối với thước đo chuẩn nữa? Bởi vì chắc chắn là không thể để bên ngoài mọi phản bác sự tồn tại của chính trị hay của mọi thẩm quyền khác về hành động[10] nếu người ta không nhất trí với chúng ta ở điểm này.

PLATON, *Chính trị.*

---

(1) Những cái tương đối này phát sinh từ Nhị tố Lớn và Nhỏ.

(2) Nghệ thuật đo lường.

(3) Viễn khách phối hợp phương cách phân đôi với vấn đề đo lường.

(4) Cách đo lường đối chiếu chỉ phù hợp với những cái tương đối.

(5) Nếu vấn đề là tuyên bố một phán đoán giá trị, thì cách đo lường tương đối không còn đủ nữa.

(6) Như thế là loại trừ các Phức thể khỏi mọi tham thông với Nhất thể.

(7) Bởi vì các Phức thể cũng là những thực tại.

(8) Cách đo lường bởi Nhất thể là sự tham thông vào điều Thiện.

(9) Để cho sự dối trá có mặt, thì vô thể của những Phức thể thuần cũng là thành phần của thực tại.

(10) Mọi hành động có thẩm quyền đều trở thành bất khả bên ngoài thước đo tuyệt đối.

► Ông vua hiền triết / Triết gia làm vua (Le Philosophe-Roi)

Giấc mộng chính trị của Platon là làm sao người lãnh đạo của đô thị hay của quốc gia thì cũng là người khôn ngoan, minh triết nhất trong số những công dân của đô thị hay quốc gia đó.

("Tôi" đây là Socrates, người phát ngôn chính. Ông đang nói chuyện với Glaucon, và thỉnh thoảng với anh của Glaucon là Adeimantos).

Socrate.- "Vì chỉ mình các triết gia là có khả năng nắm được cái luôn giống nhau và

cái bất khả biến, và những người không thể làm như thế, nhưng tiếp tục lang thang giữa cái có thể thay đổi và đa dạng thì không phải là triết gia, - vậy các triết gia của thành phố phải là gì?"

Glaucon.- "Tôi khó mà biết phải nói điều gì, mà không phải nói quá nhiều."

Socrate.- "Bất cứ cái nào trong hai cái có khả năng bảo vệ luật pháp và các tập quán của thành phố, thiết lập chúng thành các người bảo vệ."

Glaucon.- "Hoàn toàn đúng".

Socrate.- "Đây là câu hỏi khác. Một người bảo vệ cần phải mù hay tinh mắt khi ông ta theo dõi mọi vật? Điều đó có rõ không?"

Glaucon.- "Dĩ nhiên là rõ rồi."

Socrate.- "Vậy thì, có phải đó là những người tốt hơn những người mù, những người thực sự bị tước mất khả năng tri thức được mỗi vật thực sự là gì không? – Ai không có mô hình chiếu sáng trong linh hồn; ai không thể tập trung mắt họ vào cái đúng nhất, giống như các hoạ sĩ, luôn luôn tham khảo nó và nhìn ngắm nó một cách chính xác nhất, và do đó chỉ sắp đặt các bố cục ở đây cho cái gì là đẹp, xứng đáng và tốt, nếu điều đó là cần thiết, và bảo quản, giữ an toàn những cái đã được sắp đặt không?"

Glaucon.- "Không phải thế, họ không tốt hơn những người mù nhiều đâu."

Socrate.- "Vậy, có phải chúng ta sẽ chọn đặt những người này làm người bảo vệ, hay những người biết mọi thứ thực sự là gì, những người không thấp kém hơn các người khác trong kinh nghiệm, và không một phần đức hạnh nào nằm sau lưng họ không?"

Glaucon.- "Thực sự thì việc chọn các người khác sẽ là khác thường với điều kiện là các triết gia không thấp kém cách khác, khi họ vượt trội trong chính tri thức này – có lẽ là người vĩ đại nhất trong những người ưu việt."

Socrate.- "Bây giờ chúng ta hãy nói đến việc bằng cách nào mà cùng một người lại có thể có cả hai phẩm chất này."

Glaucon.- "Được chứ."

Socrate.- "Trước tiên chúng ta sẽ nghiên cứu bản tính của họ, như chúng ta đã nói khi chúng ta bắt đầu cuộc nói chuyện này. Và tôi tin rằng nếu chúng ta có thể tự thoả mãn về điều đó, chúng ta sẽ đồng ý với cả việc cùng một người có thể có cả hai phẩm chất lẫn việc những người này chứ không phải những người khác là người lãnh đạo thành phố."

Glaucon.- "Nghĩa là sao?"

Socrate.- "Một điều trong bản tính triết gia cho phép chúng ta tán thành, là họ luôn luôn yêu mến việc học tập, nghĩa là bất kỳ điều gì làm mọi thứ về hữu thể vĩnh hằng đó trở nên rõ ràng đối với họ (dĩ nhiên, hữu thể không phải là một người cụ thể, nhưng là ý niệm trừu tượng, tất cả những gì thực sự là, như khác với điều tồn tại, (hay điều có thể thay đổi), và không chỉ lang thang giữa các giới hạn sinh và tử."

Glaucon.- "Cứ cho là điều đó được tán thành đi."

Socrate.- "Hơn nữa, họ không bao giờ buông hữu thể này ra, nếu họ có thể giúp nó, toàn bộ hay một phần, không phải một phần lớn hơn hay nhỏ hơn, cũng không phải là một phần đáng kính trọng hay không đáng kính trọng."

Glaucon.- "Ông có lý."

Socrate.- "Kế đó, cần xem coi có cần thiết phải có một điều gì khác, nơi bản tính của những người sắp trở thành như chúng ta mô tả không."

Glaucon.- "Đó là điều gì vậy?"

Socrate.- "Tính chân thật – không bao giờ tự chấp nhận điều sai lầm, ghét nó và yêu sự thật."

Glaucon.- "Điều đó có thể xảy ra."

Socrate.- "Ông bạn ơi, không những có thể xảy ra mà còn là điều tuyệt đối cần thiết về việc một người có khả năng yêu mến mọi điều bằng bản tính của mình sẽ thích mọi điều hơi giống với cái mà ông yêu thích và sống chung với cái ông yêu thích."

"Nhưng hơn thế nữa, nếu các ước muốn nơi bất kỳ người nào có tác dụng mạnh hướng tới một điều nào đó, chúng ta biết, tôi giả sử rằng chúng yếu hơn đối với những điều khác, giống như một dòng nước chảy tới một nơi xa bằng một lòng sông."

Glaucon.- "Hẳn là thế."

Socrate.- "Vậy khi các ước muốn nơi bất kỳ ai tuôn chảy hướng tới việc học tập và mỗi đối tượng như thế, mối quan tâm của họ sẽ chắc chắn là với niềm vui của linh hồn trong phạm vi chính nó, và họ bỏ mặc các khoái lạc xác thịt, nếu người đó là người yêu sự thông thái thực sự chứ không phải là người giả vờ. "

Glaucon.- "Đó là điều hoàn toàn cần thiết."

Socrate.- "Lại nữa, một con người như thế sẽ là người tiết độ và nơi một con người yêu tiền nhưng lại không khôn ngoan, thì việc tha thiết tìm kiếm các điều mà vì chúng, của cải có mức độ tiêu dùng lớn được nghiêm chỉnh tìm kiếm, thuộc về bất kỳ ai, ngoại trừ anh ta."

Glaucon.- "Đúng là thế."

Socrate.- " Có một điều gì đó nhiều hơn điều mà bạn phải hỏi nếu bạn có ý muốn phân biệt bản tính của triết gia với người giả vờ."

Glaucon.- "Đó là điều gì vậy?"

Socrate.- "Có phải nó có một chút tính hèn hạ không? Đừng coi nhẹ điều đó; vì tính nhỏ nhen là điều trái ngược nhất. Tôi chấp nhận nó, đối với một linh hồn luôn luôn mong mỏi đạt tới sau cái gì là tổng thể và trọn vẹn, cả về mặt con người lẫn thần thánh."

Glaucon.- "Rất đúng."

Socrate.- "Vậy nếu một tinh thần có vẻ uy nghi, và một cái nhìn vượt mọi thời gian và mọi sự tồn tại, thì liệu bạn có tin rằng một con người như thế sẽ nghĩ cuộc sống con người là điều vĩ đại không?"

Glaucon.- "Không thể xảy ra chuyện đó."

Socrate.- "Vậy người ấy sẽ xem cái chết không phải là điều khủng khiếp chứ?"

Glaucon.- "Không một chút nào."

Socrate.- "Một bản tính hèn hạ không thể có chỗ đứng trong triết học thật, như nó có vẻ có."

Glaucon.- "Tôi nghĩ là không."

Socrate.- "Rất đúng; một con người ngăn nắp và không tham lam, không hèn hạ hay hèn nhát, không mạo danh, không bao giờ có thể trở thành một người mặc cả khó chịu hay bất chính."

Glaucon.- "Dĩ nhiên là thế."

***

Socrate.- "Liệu bạn có thể tìm ra một lỗi lầm ở bất kỳ nơi đâu trong một sự đi tìm như thế, một người nào đó có thể không bao giờ thực hành thành thạo trừ khi người ấy do bản tính là giỏi về nhớ và học, được phú cho vẻ lộng lẫy và duyên dáng, thân thiện và giống như chân lý, tính công bằng, lòng can đảm, đức tiết độ không?" "Chính thần bất bẻ Momos được nhân cách hóa cũng không thể tìm được bất kỳ lỗi lầm nào trong điều đó."

Glaucon.- "Rất đúng, khi những người như thế được Hoàn thiện bằng giáo dục và tuổi trưởng thành, thì bạn có thể giao phó thành phố cho chỉ mình họ, phải không nào?"

Và Adeimantos trả lời: "Thưa Ngài Socrate, không ai có thể cãi lại những gì Ngài phát biểu. Nhưng Ngài biết điều gì xảy ra cho những ai nghe Ngài mỗi lần Ngài nói theo cách này. Họ cảm thấy họ không có kinh nghiệm về hỏi và trả lời, và họ nghĩ họ hơi lạc lối một chút trong câu hỏi, để tới khi cuối cuộc tranh luận nhiều cái chút lạc lối sẽ tạo thành cái lầm lạc to lớn: họ sai lầm một cách tệ hại và tự nhận thấy mình phủ nhận những gì họ đã nói lúc đầu. Nó giống như một ván cờ; khi người chơi dở cuối cùng bị người chơi giỏi bao vây và không thể di chuyển được nữa; như thế họ cũng tự vây hãm lấy chính mình và không thể phát biểu trong ván cờ

khác với những lời dành cho đối phương; và họ thực sự cảm thấy họ đã không nắm được chân lý tốt hơn qua trò chơi này. Tôi nói dựa vào việc nhìn vào trường hợp hiện tại. Như vậy là, con người có thể nói rằng trong mỗi câu hỏi họ có thể không cãi lại Ngài về lý lẽ; nhưng họ nói những gì họ thấy trên thực tế điều thuộc về những người ứng dụng chính mình vào triết học và dành nhiều thời gian học hỏi, không phải những người chỉ đụng chạm đến nó như một phần của sự giáo dục và bỏ rơi nó khi vẫn còn trẻ, hầu hết đều trở thành những kẻ kỳ quặc thực sự, nếu không muốn nói là hoàn toàn vô dụng, và những người được coi là người tốt nhất trở thành vô dụng đối với thành phố họ bằng chính việc theo đuổi mà Ngài ca ngợi."

Tôi lắng nghe và trả lời: "Bạn có nghĩ là những người nói như thế là nói những điều giả dối không?"

A.- "Tôi không biết, nhưng tôi rất vui khi nghe ý kiến của Ngài."

S.- "Vậy, bạn nghe rằng đối với tôi, họ có vẻ như đang nói sự thật."

A.- "Làm sao nói rằng các thành phố sẽ không kết thúc được các bất hạnh của họ cho tới khi các triết gia cai trị họ có thể là đúng, khi chúng ta thừa nhận rằng các triết gia là vô dụng cho họ?"

S.- "Bạn đã hỏi một câu cần phải được trả lời bằng một truyện ngụ ngôn."

A.- "Và dĩ nhiên Ngài chưa hề dùng ngụ ngôn."

S.- "Ồ, đúng. Bạn đùa cợt tôi sau khi đưa tôi vào một lý lẽ khó chứng minh. Hãy lắng nghe truyện ngụ ngôn của tôi, và hiểu thêm rằng tôi thiết tha với các truyện ngụ ngôn như thế nào. Sự kiện là, điều gì sẽ xảy ra cho các triết gia vĩ đại nhất trong mối quan hệ của họ với các thành phố là cứng rắn; không có một điều đặc thù nào trên thế giới giống như thế nhưng người ta phải biên soạn một câu truyện ngụ ngôn từ mọi điều để bảo vệ chúng, giống như một hoạ sĩ vẽ một con nhân mã (một trong những tạo vật thần thoại: nửa người nửa ngựa) và các vật hỗn hợp khác như thế. Hãy tưởng tượng một con tàu hay một đoàn tàu ở vào tình trạng sau. Viên thuyền trưởng (nhân dân trong chế độ dân chủ) đúng ra là hơn tất cả mọi người trên tàu về trí óc lẫn sức lực, nhưng thực ra lại điếc và thiển cận, và ông biết nghề hàng hải không tốt hơn việc ông nhìn và nghe. Thủy thủ đoàn đang tranh cãi về việc dẫn tàu; mọi người đều nghĩ ông là hoa tiêu, mặc dù ông không biết gì về nghệ thuật, và không thể bảo cho chúng ta biết ai đã dạy ông và ông học được ở đâu. Ngoài ra, mọi người đều tuyên bố rằng điều đó không thể được dạy, và họ sẵn sàng xé ra từng mảnh bất kỳ ai nói điều ấy là có thể; tất cả bọn họ đều tụm quanh viên thuyền trưởng duy nhất, đề nghị, cầu khẩn và làm bất cứ điều gì và mọi thứ miễn sao ông chèo lái con tàu cho họ. Đôi khi nhóm này thất bại nhưng nhóm khác thành công tốt hơn; rồi nhóm này giết chết nhóm khác, hoặc loại bỏ nhóm khác, và viên thuyền trưởng tốt, trung thực mà họ cột tay cột chân bằng loại thuốc phiện, chất làm say nào đó hoặc phương tiện khác và nắm quyền chỉ huy con tàu. Họ dùng hết hàng dự trữ, ăn uống, tiệc tùng, và tạo ra một chuyến đi như bạn có thể mong đợi với những người đó. Ngoài ra, họ còn có được các sự cổ vũ: người này có giấy chứng nhận là Nhà hàng hải giỏi, người khác là Hoa tiêu bẩm sinh và Thuyền trưởng tàu buôn. Những điều này là dành cho bất kỳ ai được những cánh tay ủng hộ họ bằng mọi cách khi họ cố gắng thuyết phục hay ép buộc thuyền trưởng để cho họ cầm lái; dành cho bất kỳ ai không là những người có lá phiếu phê bình, Người vô tích sự, và một hoa tiêu không ở đâu cả – họ sẽ không lắng nghe ông ta. Họ không thể hiểu được rằng ông ta phải giành hết sự chú ý đến năm và các mùa, bầu trời, ngôi sao và gió, và mọi thứ thuộc về nghệ thuật của ông ta, nếu ông ta thực sự là bất cứ điều gì giống như người điều khiển con tàu; nhưng việc giành quyền điều khiển bánh lái, với sự tán thành của một số người này và sự phản đối

của một số người khác, cũng không phải nghệ thuật không thực hành điều này có thể được hiểu đồng thời với nghệ thuật hàng hải. Với một trạng thái các sự việc như thế trên boong tàu, liệu bạn có không tin người hoa tiêu đích thực sẽ được phong cho là nhà thiên văn, người bép xép trăng gió, người vô tích sự, bởi những người lênh đênh trên con tàu được chuẩn bị đầy đủ như thế không?"

A.- "Ông ta đã là thế."

S.- "Tôi không cho là bạn muốn chúng ta xem xét truyện ngụ ngôn từng chút một, và như thế để biết chính xác là điều gì xảy ra giữa một triết gia thật và thành phố; tôi nghĩ là bạn hiểu tôi muốn nói gì."

A.- "Tất nhiên là hiểu."

S.- "Vậy thì, nếu bất kỳ ai ngạc nhiên về việc các triết gia không được kính trọng trong một thành phố, việc trước tiên là dạy cho người ấy biết truyện ngụ ngôn này, và cố gắng thuyết phục người ấy rằng sẽ ngạc nhiên hơn nhiều nếu họ được kính trọng."

A.- "Đó là điều tôi sẽ làm."

S.- "Và nói với người ấy rằng anh ta hoàn toàn đúng khi nói rằng các triết gia giỏi nhất thì vô dụng đối với quần chúng; nhưng hãy nói với anh ta rằng đó là sai lầm của quần chúng vì đã không sử dụng các triết gia, chứ không phải lỗi của các triết gia này. Vì không phải tự nhiên mà một hoa tiêu đi cầu xin các thủy thủ cho mình được điều khiển con tàu; cũng không phải tự nhiên mà một người khôn ngoan đứng chầu chực ở cửa nhà người giàu. Không, tác giả của châm ngôn rành mạch đó đã nói dối, nhưng sự thật là người bệnh phải chầu chực nơi cửa nhà bác sĩ, cho dù anh ta nghèo hay giàu; và bất kỳ ai cần được cai trị cũng phải chờ trước cửa nhà người có khả năng cai trị người ấy, chứ không phải người cai trị phải cầu khẩn các thần dân được cai trị, nếu có bất kỳ sự giúp đỡ thực sự nào nơi người ấy. Nhưng bạn sẽ không lầm lẫn trong việc so sánh các nhà cai trị hiện nay với các thủy thủ mà tôi vừa mô tả, và những người mà họ gọi là người vô tích sự và các người bép xép trăng gió với các hoa tiêu đích thực."

A.- "Hoàn toàn đúng."

LUẬT LỆ

► Chỉ có biện chứng pháp mới có thể cứu vãn Quốc gia

Cuối cùng Platon quay về với việc đào tạo triết học và biện chứng pháp cho người lãnh đạo đô thị hay là chính khách – Nếu như đô thị mà được giao vào tay những biện giả, thì người ta phải chờ đợi điều tệ hại nhất có thể xảy ra. Vậy mà để phòng ngừa điều tệ hại và đặt nền tảng cho công lý của quốc gia, cũng như công lý của công dân, thì phương tiện khả thi duy nhất chính là khoa học cao cả nhất. Khoa học đó, biện chứng pháp, là kiến thức về sự tham thông của những con số, Mô thể và Ý niệm đối với vật thể, nghệ thuật tìm hiểu tại sao, nếu Nhất thể hiện hữu là phức thể, thì các phức thể cũng đồng thời là các nhất thể.

ÔNG GIÀ THÀNH ATHÈNES.- Vậy là chúng ta nên đề cập một vài hình thức giáo dục chính xác hơn là hình thức trước.

CLINIAS.- Có lẽ vậy.

ÔNG GIÀ THÀNH ATHÈNES.- Hình thức mà chúng ta vừa lướt qua, ngẫu nhiên chẳng phải là hình thức chúng ta cần đấy sao?

CLINIAS.- Hoàn toàn đúng.

ÔNG GIÀ THÀNH ATHÈNES.- Chúng ta đã chẳng nói rằng, để làm một người thợ thành thạo về bất kỳ ngành nghề gì, thì không phải chỉ có khả năng khảo sát cái đa phức, mà còn đẩy đến sự hiểu biết về Nhất thể và sau khi đã thông suốt thì điều phối thống nhất tất cả những cái khác[1]?

CLINIAS.- Đúng vậy.

ÔNG GIÀ THÀNH ATHÈNES.- Vậy thì còn có, đối với bất kỳ ai và về bất kỳ chuyện gì, một phương pháp quan sát và nghiên cứu chính xác hơn, ngoài việc biết hướng tia nhìn

từ sự hỗn tạp của phức thể về nhất tính của mô thể?

CLINIAS.- Có lẽ vậy.

ÔNG GIÀ THÀNH ATHÈNES.- Không phải là có lẽ, mà bằng tất cả sự thật, hỡi anh bạn thân mến, không có, đối với bất kỳ người nào, một phương pháp chính xác hơn phương pháp đó.

CLINIAS.- Tôi xin đặt lòng tin nơi tôn ông; vậy chúng ta hãy tiếp tục cuộc đàm đạo theo hướng này.

ÔNG GIÀ THÀNH ATHÈNES.- Vậy là phải bắt buộc những người giữ gìn định chế thiêng liêng của chúng ta[2] họ cũng phải thấy, một cách chính xác, cái gì là đồng nhất nơi bốn điều ưu việt này[3] và nó hiện diện như nhất tính vừa trong đức dũng cảm, trong sự tiết độ, trong đức công chính và tính thận trọng, thì theo chúng tôi, xứng đáng được gọi bằng cái tên chung duy nhất là đức hạnh. Các bạn thân mến, đó là đối tượng mà từ nay chúng ta phải siết chặt và không buông thả nữa trước khi đã định nghĩa đầy đủ bản chất của mục tiêu mà tia nhìn của chúng ta phải dán chặt vào[4], nhất tính hay toàn thể, hay đồng thời cả hai, hay bất kỳ cái gì khác. Chúng ta sẽ làm tất cả để thực hiện, bằng cách này hay cách khác, nơi đô thị chúng ta, một tri thức như thế.

PLATON, *Luật lệ*.

---

(1) Định nghĩa rất đẹp cho biện chứng pháp.

(2) Tương ứng với Đô thành thiêng liêng nơi phức thể nằm dưới sự bao bọc của Nhất_ Thiện thể.

(3) Ưu việt ở đây dịch từ chữ arétè, do đức hạnh đem lại.

(4) Tia nhìn hướng về Nhất thể và gắn vào điều Thiện.

(5) Chủ thuyết Platon khép lại với ý hướng đào tạo các chính khách bằng triết học và biện chứng pháp.

LE LYCÉE

ARISTOTE VÀ HỌC VIỆN LYCÉE

(Năm 384 – 322 tr.CN)

Sự nghiệp của Aristote đã quá quen thuộc với học giới, nhất là đối với những ai quan tâm đến triết học Tây phương.Ông sinh năm 384 tr.CN ở Stagire, bắc Hy Lạp, vùng Chalcidie, ở về phía tây của nước Macédoine. Thân phụ ông, Nicomaque, thuộc về một hệ tộc nhiều đời làm thầy thuốc. Con trai ông sẽ mang tên ông nội mình và sẽ là người được để tặng một quyển sách danh tiếng của bố, quyển *Đạo đức học* cho Nicomaque. Thân mẫu ông người Chalcis ở Eubée, nơi ông lui về ẩn cư vào cuối đời.

Thân phụ ông mất lúc Aristote mới bắt đầu vào học viện Académie của Platon và sẽ dùi mài kinh sử ở đó trong hai mươi năm, lúc đầu là học trò, rồi sau là trợ giảng, rồi thành giảng sư chính thức: do đó chúng ta gặp danh xưng "chúng tôi" ông dùng trong quyển đầu của bộ *Siêu hình học* (Métaphysique). Năm ba mươi bảy tuổi, lúc sư phụ Platon qua đời, ông rời Académie và đến Assos, ở lại đó ba năm với bạn đồng môn cũ là Hermias.

Từ năm 342 tr.CN, Aristote đến Pella, sống trong triều đình của vua Philippe xứ Macédoine với cương vị thái phó, thầy dạy cho Hoàng tử Alexandre. Ông đã ở đó cho đến năm 334 tr.CN, lúc vua Philippe băng hà.

Đến năm bốn mươi chín tuổi, Aristote quay về Athènes và thành lập học viện Lycée. Ông chỉ rời đô thị này để tháp tùng Alexandre Đại đế trong những cuộc chinh phục của nhà vua này (335 331 tr.CN). Trong lúc đó học viện Académie do Xénocrate, một bạn đồng môn cũ của ông lãnh đạo.

Vào năm 323, Aristote bị bắt buộc rời Athènes. Đó là năm tang tóc lớn vì cái chết đột ngột, khi còn rất trẻ, của người học trò lừng lẫy của ông, Alexandre Đại đế. Ông buộc phải đào vong để tị nạn ở Chalcis và mất tại đó năm 322 tr.CN vào lúc nhà hùng biện Démosthène tự vẫn.

Sự nghiệp trước tác của Aristote trải qua một số phận ngược lại với sự nghiệp của Platon. Nhà văn kỳ tài này (Cicéron gọi văn xuôi của Aristote là một dòng sông vàng) là tác giả của những *Đối thoại* được biên soạn trong thời gian ông ở Académie, những tác phẩm rất nổi tiếng từ thời Thượng cổ. Cicéron biết đến quyển *Protreptique* (tác phẩm khai tâm vào triết học) và mô phỏng theo trong quyển *Hortensius* của ông (tác phẩm này ngày nay cũng đã mất – tác phẩm mà thánh Ambroise khuyên thánh Augustin đọc), và Cicéron cũng trích dẫn quyển *Về Triết học* – Nhưng hiện nay những kiệt tác này đã mất và chỉ còn được biết đến một cách manh mún, qua những trích dẫn của người sau.

Chỉ đến thế kỷ thứ nhất trước Công nguyên, vào thời chiến tranh chống lại Mithridate, mà Scylla mới có thể chiếm hữu thư viện của Apellicon de Téos, chứa những tác phẩm của Aristote và Théophraste. Khi kho sách này được chuyển về Rome, nhà ngữ pháp học Tyrannion đặt tay vào phần lớn kho sách này, cho phép Andronicus de Rhodes lập ra bảng thư mục, biên soạn những toát yếu và xuất bản toàn tập mà chúng ta biết (xem *Plutarque, Cuộc đời Sylla*).

Trong khi mà sự khảo chứng triết học và ngữ học đã quen với ý tưởng rằng toàn tập của Aristote biểu lộ tính nhất quán đáng lưu ý về nguồn cảm hứng và tư tưởng W. Jaeger, vào năm 1923, đã có ý nghĩ phân phối kiểu biên niên các quyển sách của toàn tập để khảo sát cho tường tận những khó khăn trong các cách kiến giải có thể được coi là những mâu thuẫn nội tại. Theo đó, toàn bộ tác phẩm của Aristote có thể được chia thành ba thời kỳ tương ứng:

-Với hai mươi năm học tập và giảng dạy ở học viện Académie.

-Với những lần lưu trú ở Assos, Mitylène và Pella.

-Với thời kỳ ở học viện Lycée.

► Thực Tính Của Bản Thể (Réalité de la Substance)

Thực tại là gì? Bản tính đích thực của vạn vật là gì? Đó là câu hỏi tiên quyết. Bất chấp các triết gia trước Socrate và của chính Platon, thì vấn đề, theo Aristote, vẫn còn nguyên vẹn.

Thật vậy, các bậc tiền bối của ông, đã toan tính đặt hữu thể (Parménide) hoặc Nhất thể (Pythagore, Platon) như là thực tại tối cao. Cái gì hiện hữu, theo nghĩa mạnh, đó là cái ***cốt yếu* (l'essentiel)** bất sinh bất biến và triết học gọi tên, theo tiếng Hy Lạp là ***ousia***, nghĩa là ***yếu tính* (essence)** hay ***chân như thực tính* (réalité effective)** hay ***hiện hữu của cái tồn tại* (existence de cequi est).** Hậu quả đầu tiên của cách tiếp cận thực tại như thế là

loại trừ ra khỏi chính thực tính mọi cái gì thay đổi và chuyển động, nghĩa là thực tại tự nhiên và cả những gì được lãnh hội bởi giác quan và do đó, không tạo thành một cái khả niệm thuần túy.

Tầm vĩ đại của Aristote trong triết học là ở chỗ ông sẽ làm cho ý niệm ***thiên nhiên*** trở thành khả tư và tinh luyện ý niệm ***ousia*** để đem lại cho nó cái ý nghĩa ***bản thể*****,** một thực tại không ngừng hiện hữu trong khi vẫn chấp nhận ***sinh thành*** và ***biến dịch*** **(le devenir et le changement)** và nó bao hàm nơi tự thân, một cách nội tại, những ***lý do hiện hữu*** **(les raisons d'être)** của sinh thành và biến dịch nơi mình.

SIÊU HÌNH HỌC

► Không có cái phổ quát nào là bản thể

Nếu không có cái phổ quát nào là bản thể, như chúng ta đã nói trong những cuộc tranh luận về bản thể và về hữu thể **(a)**, và nếu chính Hữu thể không thể là một bản thể như một sự vật đơn nhất và được xác định, bên ngoài phức tính khả giác, nhưng nếu nó chỉ là một thuộc từ đơn giản[1] thì hiển nhiên là Nhất thể cũng không thể là một bản thể, bởi vì Hữu thể và Nhất thể là những cái phổ quát nhất trong tất cả các thuộc từ. Do đó, một đàng, những giống không phải là những thực tại, cũng không là những bản thể **(b)** tách biệt khỏi những sự vật khả giác, và đàng khác, Nhất thể cũng không thể là một giống, cùng những lý do khiến cho Hữu thể cũng như bản thể đều không thể là những giống ...

Aristote, ***Siêu hình học.***

---

[1] Nghĩa là thuộc từ của một chủ từ (là bản thể)

HỮU THỂ, NHẤT THỂ, CÁI PHỔ QUÁT.

(a) Xem Siêu hình học: "Dứt khoát không thể có một từ phổ quát nào là bản thể ... Bản thể là để nói về cái gì không phải là thuộc từ (prédicat) của một chủ từ, vậy mà cái phổ quát luôn luôn là thuộc từ cho một chủ từ nào đó."

(b) Xem lại chú thích (1) vừa rồi. Những người theo Platon coi các giống là những thực tại tách biệt khỏi những cái khả giác: chúng là những giống mà những Mô thể hay Ý niệm (tách rời) là những loài.

► Chỉ có bản thể cá biệt là Một

Vậy mà, nếu Nhất thể và Hữu thể gần như có cùng một ý nghĩa, điều đó rõ ràng phát sinh từ chỗ Nhất thể cũng nối liền với một trong những phạm trù nào đó và không nằm hẳn trong một phạm trù nào, chẳng hạn không ở trong bản thể, không ở trong phẩm tính nhưng nó cư xử cùng cách như Hữu thể đối với các phạm trù[1]; điều đó cũng phát sinh từ chỗ người ta chẳng khẳng định gì hơn khi người ta nói *một người* đối với khi người ta nói *con người*; cũng giống như Hữu thể chẳng có ý nghĩa gì ngoài bản thể, phẩm tính hay lượng tính **(a)**; cuối cùng, là một, có ý nghĩa là sở hữu sự tồn tại cá thể.

Aristote, ***Siêu hình học.***

---

[1] Nhất thể đồng nghĩa với hữu thể.

(a) Trong tương quan với các giống của Hữu thể, cái này là một thuộc từ phổ quát hơn: bởi vì thực tại chỉ thuộc về những đơn vị, cá thể và đặc thù, chúng là những Nhất thể

Tự thân (des Uns en soi), cả Nhất thể và Hữu thể đều không phổ quát.

VẬT LÝ

Trong sáu quyển sách về *Vật lý*, Aristote phát minh ra khái niệm *thiên nhiên* (nature) bằng cách cho từ *physis* (thực tính, yếu tính) một nghĩa mới: bản thể bao hàm trong chính nó nguyên nhân của những thay đổi nơi chính mình. Ngay lúc vừa hiện hữu (sinh ra), bản thể tự nhiên không thoát khỏi ba hình thức chuyển động: tăng và giảm, cải biến (altération), dịch chuyển vị trí trong không gian.

► Các thuộc tính thay đổi...

Khó khăn đầu tiên trong việc hiểu sự thay đổi diễn ra trong bản thể do ở chỗ nếu các thuộc tính thay đổi, bản thể vẫn là bản thể đó. Socrate thời trẻ và Socrate lúc già không trùng hợp nhau, không Hoàn toàn đồng nhất, tuy vậy vẫn chỉ có một Socrate. Trong thí dụ

sau đây, không phải kẻ không biết chữ trở thành kẻ biết chữ, nhưng là một con người (vẫn là một con người ấy) từ không biết chữ trở thành biết chữ.

Khi chúng ta nói rằng một vật này được sinh ra từ một vật khác, một hạn từ phái sinh từ một hạn từ khác, chúng ta hiểu hoặc theo nghĩa đơn giản, hoặc theo nghĩa phức tạp. Đây là điều tôi muốn nói. Người ta có thể nói: một người trở nên biết chữ, nhưng cũng có thể nói một người không biết chữ trở thành biết chữ hoặc một người không biết chữ trở thành người biết chữ – Vậy nghĩa đơn giản, là khi tôi phát biểu, một đàng, hạn từ chủ thể của việc sinh ra, như con người hay kẻ không biết chữ, và đàng khác, kẻ mà những vật được sinh ra trở thành, như người biết chữ; nghĩa phức tạp, trái lại, là khi tôi kết hợp trong một hạn từ chủ thể của sự sinh ra và cái gì mà nó trở thành: chẳng hạn khi tôi nói con người không biết chữ trở thành một con người biết chữ. Bây giờ, trong số những vật này, người ta phát biểu, nhân nói về những cái này, không chỉ là chúng trở thành cái vật này, do sự sinh ra, mà còn nói rằng chúng đến từ cái vật kia; chẳng hạn, từ kẻ không biết chữ, thành người biết chữ. Nhưng không phải thế đối với mọi trường hợp khác; thật vậy, người ta không nói: từ con người sinh ra kẻ biết chữ, mà nói: con người trở thành biết chữ. Đàng khác, trong số những vật được sinh ra theo nghĩa chỉ định là sự sinh ra đơn giản, có vật còn lại trong khi sinh sản, vật khác không; thật vậy, con người còn lại khi nó trở nên biết chữ và nó vẫn là con người; nhưng kẻ không biết chữ và kẻ thất học không còn lại chẳng phải như là những cái đơn giản cũng chẳng phải như là hợp nhất với chủ thể của chúng. (*)

Aristote, *Vật lý*.

(*) *Xin ghi lại câu cuối này theo bản tiếng Pháp*: "... mais le non_lettré et l'illettré ne subsistent ni comme simples ni comme unis à leur sujet". - *Bản tiếng Pháp chỉ dịch mà không chú thích. Chúng tôi cũng không nắm rõ ý nghĩa câu này nên không dám mạo muội giải thích, chỉ xin ghi lại nguyên văn tiếng Pháp để bạn đọc tham khảo.*

► ... Chủ thể vẫn còn đó

Điều ấy đã xác định, người ta có thể nắm bắt trong tất cả những trường hợp sinh ra, chỉ cần nhìn vào đó một tí, sự cần thiết, đã được chỉ rõ, của một chủ thể nào đó, cái trở thành, và nếu nó là một về số lượng, thì về mô thể chắc chắn nó không phải là một (mô thể nghĩa là khái niệm – forme c'est à dire notion): vì yếu tính của người không đồng nhất với yếu tính của kẻ không biết chữ **(a)**.

Và cái này còn lại, cái kia không còn lại: cái gì không phải là đối thể, còn lại (con người còn lại), nhưng kẻ biết chữ và kẻ không biết chữ không còn lại, mà hợp thể của cả hai **(b)** cũng không còn lại, như con người không biết chữ... "Được sinh ra" được hiểu theo nhiều nghĩa: bên cạnh cái được sinh ra một cách tuyệt đối, có cái gì trở thành bằng sự sinh ra của vật này, sự sinh ra tuyệt đối chỉ thuộc vào những bản thể không thôi **(c)**; đối với tất cả những gì còn lại, sự cần thiết của một chủ thể, cái gì được sinh ra, thật hiển nhiên; và thật thế, lượng tính, phẩm tính, sự tương quan, thời gian, nơi chốn được sinh ra, đối với một chủ thể nào đó, bởi chỉ có bản thể không được nói từ bất kỳ vật gì khác như là chủ thể và tất cả những cái còn lại được nói từ bản thể (car seule la substance ne se dit d'aucune autre chose comme sujet et tout le reste se dit de la substance).

Aristote, *Vật lý*.

(a) Chủ thể, con người, vẫn là một và đồng nhất; các thuộc tính (nghĩa là mô thể hay khái niệm hay định nghĩa) không còn đồng nhất nữa.

(b) Ở đây, dưới hình thức "hợp thể tạo thành bởi hai" đưa vào ý tưởng rằng bản thể được tạo thành bởi một cơ_hữu thể thường trực (un substrat permanent) chủ thể của những thuộc tính mâu thuẫn kế tiếp nhau.

(c) Chỉ có sự hình thành và sự hoại diệt đánh dấu một thay đổi tuyệt đối: theo bản thể (không chấp nhận đối thể) sự thay đổi được thực hiện một cách triệt để từ hữu thể đến vô thể (hoại diệt) và ngược lại (sinh thành).

⌘ Tính Nhân Quả Của Bản Thể (La causalité substantielle)

SIÊU HÌNH HỌC

► Bốn nguyên nhân

Trong một trang nổi tiếng chung cho quyển Vật lý và quyển Siêu hình học, Aristote tiến hành một cuộc phân tích nhân quả của bản thể, phân biệt bốn trật nguyên nhân.

Nguyên nhân đầu tiên là chất thể (la matière) và những giống (genres) của nó. Tuy nhiên chất thể không thể tồn tại độc lập với mô thể (la forme) là nguyên nhân thứ hai. Nguyên nhân tác thành hay chủ động (cause efficiente ou motrice) là nguyên nhân thứ ba và nguyên nhân mục đích (cause finale) là nguyên nhân thứ tư.

Ta sẽ ghi nhận tầm quan trọng phương pháp luận của thí dụ về nghệ thuật: sáng tác nghệ thuật hay kỹ thuật cho ta lợi thế là, khi bàn về những bản thể nhân tạo, tách biệt trong bản thể bốn phần: vật liệu, hình thức, nghệ sĩ và dự án, những thứ được hợp nhất chặt chẽ trong việc tạo thành những bản thể thiên nhiên. Hẳn là nghệ thuật bắt chước thiên nhiên, nhưng chính bằng phép loại suy (par analogie) với nghệ thuật mà ta hiểu được quá trình sinh thành của thiên nhiên.

Người ta gọi *nguyên nhân*, theo nghĩa đầu tiên, *vật chất nội tại*[1] mà từ đó một vật được làm ra; đồng là nguyên nhân của pho tượng, bạc là nguyên nhân của chiếc cúp. – Trong một nghĩa khác, nguyên nhân là hình thức/ mô thể và là dạng thức/ nguyên hình (le paradigme), nghĩa là *định nghĩa của niệm tính* (la définition de la quiddité)[2]; và những giống của nó; nguyên nhân cũng là những thành phần của định nghĩa. – Nguyên nhân còn là *nguyên lý đầu tiên của biến đổi hay ngừng nghỉ*[3]: tác giả của một quyết định là nguyên nhân của hành động, và ông bố là nguyên nhân của đứa con, và nói chung, tác nhân là nguyên nhân của cái gì được làm ra, và cái gì khiến cho thay đổi là nguyên nhân của cái gì chịu sự thay đổi. – Nguyên nhân cũng là mục đích, nghĩa là nguyên nhân mục đích. Chẳng hạn, sức khỏe là nguyên nhân của cuộc đi dạo. Thực vậy, tại sao người ta đi dạo? Chúng ta trả lời: để được khỏe mạnh[4] và, khi nói như thế, chúng ta nghĩ đã nêu ra nguyên nhân. Cũng như thế đối với tất cả những gì, được chuyển động bởi cái khác, là trung gian[5] giữa động cơ và mục đích: chính như thế mà việc làm ốm sự tẩy xổ, những phương thang, những dụng cụ là nguyên nhân của sức khỏe, bởi vì tất cả những phương tiện này được dùng để nhắm đến một mục đích; những nguyên nhân này chỉ khác nhau ở chỗ có cái là công cụ, cái khác là hành động.

Aristote, *Siêu hình học.*

---

(1) Nằm trong bản thể với tư cách nguyên lý đầu tiên, tạo thành.

(2) Niệm tính (quiddité) là yếu tính phải được thực hiện.

(3) Tính nhân quả tác thành (causalité efficiente).

(4) Nguyên nhân, mục đích là sự biểu lộ của điều thiện được thiên nhiên hướng về hay được tác nhân khao khát, ngưỡng vọng.

(5) Loạt những trung gian được sắp xếp như những giống của chất thể và những giống của mô thể.

SIÊU HÌNH HỌC

Mười bốn quyển của bộ Siêu hình học *(métaphysique) thuộc về một sưu tập không Hoàn toàn thuộc về trách nhiệm của Aristote: không phải tất cả mười bốn quyển đều đích thực là tác phẩm của Aristote và ông cũng không phải là người lập ra trật tự thư mục.*

Chính Andronicus de Rhodes, trong khi xuất bản bộ sách này ở Rome vào thế kỷ thứ nhất tr.CN, đã đặt chúng sau (méta) những quyển sách Vật lý. Từ đó có tựa Métaphysique, áp dụng cho những tác phẩm mà Aristote gọi là Triết học đệ nhất, để phân biệt chúng với Vật lý hay Triết học đệ nhị.

Siêu hình học quan tâm tới chất thể cũng như mô thể. Chúng tôi trích dẫn những phân tích nêu bật tầm quan trọng của tính nhân quả mô thể (la causalité formelle) và cuối cùng của mô thể như

nguyên lý hợp nhất của hợp thể bản thể (composé substantiel).

► Mô thể có phải là bản thể?

a) Bản thể là một nguyên nhân, tách biệt với những cái khả giác.

Chúng ta phải thiết lập bản tính của bản thể, nói cách khác, xác định nó là loại sự vật gì, bằng cách dựa vào một nguyên lý khác[1]; vì có lẽ, bằng cách này, chúng ta sẽ đi đến chỗ mang lại vài tia sáng về bản thể này, nó hiện hữu tách biệt với những bản thể khả giác. Bản thể là một nguyên lý và một nguyên nhân: đó phải là điểm khởi hành của chúng ta.

b) Câu hỏi "Tại sao?" Không chấp nhận câu trả lời trùng phức (réponse tautologique).

Đặt câu hỏi tại sao, luôn luôn là hỏi tại sao một thuộc tính lại thuộc về một chủ thể. Thật vậy, tìm hiểu tại sao con người nhạc sĩ là người nhạc sĩ, hay là tìm hiểu, như chúng ta vừa nói điều đó, tại sao con người đó là nhạc sĩ, hay là tìm hiểu cái gì khác hơn là thế[2].

c) *Một câu trả lời chung chung là chưa đủ.*

Vậy mà tìm hiểu tại sao một vật nào là chính nó, là chẳng tìm hiểu chút gì cả. (Thật vậy, sự hiện hữu của vật đó phải đã được biết[3], chẳng hạn sự kiện là Mặt trăng đang bị nguyệt thực, nhưng sự kiện một hữu thể là chính nó, là lý do duy nhất và nguyên nhân duy nhất để nêu ra, đáp lại mọi câu hỏi kiểu như: tại sao con người là con người, hay nhạc sĩ là nhạc sĩ. Dĩ nhiên, trừ phi là người ta lại không thích hơn kiểu trả lời: bởi vì mỗi hữu thể là bất khả phân so với chính nó, điều này chẳng là gì khác hơn là khẳng định nhất tính của nó; duy có điều là, trong sự giản ước đó, một câu trả lời chung chung được áp dụng cho bất kỳ cái gì)[4].

Aristote, *Siêu hình học.*

d*) Nguyên nhân được tìm kiếm, hoặc là tác thành, hoặc là mục đích.*

...Vậy mà nguyên nhân, chính là một niệm tính[5] trên quan điểm lô-gíc, và niệm tính, trong một vài trường hợp, là nguyên nhân mục đích[6]; trong những trường hợp khác, niệm tính là động cơ đầu tiên[7], vì nó cũng là một nguyên nhân. Nhưng trong khi mà nguyên nhân tác thành chỉ được tìm kiếm nếu vấn đề là sự sinh thành hay hoại diệt, thì nguyên nhân kia được tìm kiếm khi vấn đề là chính Hữu thể.

e) *Đối tượng được bàn đến không đơn giản mà đa phức*

Nơi nào mà đối tượng nghiên cứu vuột thoát dễ dàng nhất, đó là khi một hạn từ không được ghi về như là thuộc từ, vị ngữ cho một hạn từ khác, chẳng hạn, khi chúng ta tìm hiểu con người là gì[8]: đó là bởi vì chúng ta đang đối diện một biểu thức đơn giản và chúng ta không xác định vì lý do nào mà một số thành phần lại kết hợp thành một toàn thể nào đó. Như thế thì người ta phải phát biểu rõ ràng câu hỏi[9] trước khi bắt đầu cuộc tìm kiếm, nếu không thế thì chẳng khác nào vừa tìm kiếm một vật gì đó, đồng thời lại chẳng tìm kiếm cái gì cả.

Aristote, *Siêu hình học.*

f*) Hợp thể (le composé) không giản quy vào những thành phần kết hợp: vần và chữ.*

... Cái gì được kết hợp từ một vật gì đó theo một cách nào đó khiến cho toàn thể là một, thì tương tự như, không phải một sự đứng bên nhau đơn thuần, mà giống như một vần (syllabe). Vậy mà vần không phải chỉ là những ký tự kết hợp nên nó: BA không đồng nhất với B và A, cũng như da thịt không đồng nhất với lửa và đất, bởi vì sau khi các thành tố tan rã, thì những toàn thể, chẳng hạn ở đây là da thịt hay vần, không tồn tại nữa, trong khi mà các ký tự vẫn tiếp tục tồn tại, cũng như Lửa và Đất – Vậy thì vần là cái gì không chỉ là những ký tự, nguyên âm và phụ âm, nó còn là cái gì khác; và da thịt không chỉ là Lửa và Đất, hay cái nóng và cái lạnh, mà còn là cái gì khác nữa.

Aristote, *Siêu hình học.*

g) *Bản thể là nguyên nhân mô thể trong mức độ nó hợp nhất những thành phần tạo nên bản thể.*

... Người ta có thể nghĩ rằng có một nguyên lý hợp nhất nó, trong lúc không phải là một thành tố, ít ra cũng là nguyên nhân khiến cho cái này là da thịt và cái kia là một vần, và cũng thế đối với tất cả mọi hợp thể khác. Vậy mà, nguyên lý hợp nhất này, đó là bản thể mô thể (la substance formelle) của mỗi vật, vì đó là nguyên nhân tối sơ của hữu thể **(a)**. Và bởi vì có một số vật không phải là những bản thể, mà vì tất cả những bản thể đều được cấu tạo theo bản tính và bởi một tiến trình sinh thành tự nhiên, hình như khá rõ rằng bản thể của những cái này là thứ bản tính, nó không phải là một thành tố vật chất, nhưng là một nguyên lý chất thể, thành tố là cái trong đó sự vật được phân chia và hiện diện nơi nó như là chất thể: chẳng hạn, đối với vần, những ký tự A và B.

Aristote, *Siêu hình học.*

(1) Lần này bằng cách xem xét thực tại mô thể.

(2) Nói: "tại sao con người nhạc sĩ là một người nhạc sĩ?" là chưa đủ. Vấn đề không phân biệt giữa chủ thể và thuộc tính, để tự hỏi tại sao cái này thuộc vào cái kia, sẽ không có ý nghĩa gì.

(3) Việc thừa nhận hữu thể (hay tồn tại) phải đi trước câu hỏi tại sao. Vấn đề không phải là "Tại sao vật này tồn tại?" mà tại sao vật này lại là như thế?

(4) Điều đó chẳng khác gì nói một vật là chính nó, nghĩa là một vật.

(5) Xem phần: "Từ vựng của Aristote", cuối chương này.

(6) Cái tại sao hướng về nguyên nhân mục đích khi nói về hữu thể, và về nguyên nhân tác thành khi nói về sinh thành.

(7) Động cơ đệ nhất là cái gì gần sát ngay vật được chuyển động, ngược lại với đệ nhất động cơ nằm ở đầu mút phía kia của dây chuyền.

(8) Một trường hợp khó xử là khi câu hỏi hướng về một hạn từ duy nhất, chẳng hạn người.

(9) Nghĩa là xem xét rằng đối vật, dưới vẻ bề ngoài đơn giản, thực ra lại là đa phức. Đó là điều Aristote chỉ ra bằng biểu thức: nêu rõ vấn đề.

NGUYÊN NHÂN, MÔ THỂ, CHẤT THỂ, BẢN THỂ

(a) Nguyên nhân sự kết hợp bản thể (la composition substantielle) là lý do hiện hữu của bản thể – Đó là cái cần phải được phát biểu để đáp lại câu hỏi "tại sao cái này (trong tư cách là chủ thể) lại có phẩm tính đó hay mô thể đó (nghĩa là thuộc tính đó)?" Và nguyên lý mô thể này chẳng phải cái gì khác hơn là chính bản thể. Đặt câu hỏi tại sao? Như vậy là đi tìm bản thể này.

❀ Phạm Trù Bản Thể (La catégorie de substance)

Aristote dành cho phạm trù bản thể sự quan tâm đặc biệt (*Những phạm trù*). Bản thể (*ousia*), trong tư cách là phạm trù (catégorie từ động từ *categorein*: diễn tả, có ý nghĩa, theo cách chủ động; được khẳng định, theo cách thụ động), là một thuộc tính trung gian giữa các thuộc tính nói chung và chất thể. *Bản thể* trước tiên là cái gì được nói đến hay được khẳng định về cái này hay về chính sự vật, chính theo nghĩa này mà Aristote nói đến *Bản thể đệ nhất*, nó là đệ nhất trong tương quan với chúng ta. Tiếp theo *bản thể* áp dụng cho những *bản thể đệ nhị*, nghĩa là cho mô thể và những giống của nó, đó là loại, giống liền ngay với loại, rồi những giống bao bọc chính giống này. Những hình thức và những giống diễn tả những *yếu tính* (ousia), nghĩa là thực tại bản thể (réalité substantielle). Con người này, Socrate hay Coriscos, ví dụ thế, là một bản thể, chỉ theo định nghĩa đó nếu Socrate là người (loại có lý trí của giống động vật, được bao bọc trong giống phổ quát hơn là sinh vật): đó là yếu tính bản thể của nó (son essence substantielle); ngược lại dầu ông ta là người Hy Lạp, da trắng hay triết gia, những điều đó chỉ tác động đến cá nhân Socrate, và chẳng hề liên quan đến con người hay động vật (nếu không phải là do tính đồng âm – par homonymie – mà thôi), và chỉ nên coi là *tùy thể* (accident).

CÁC PHẠM TRÙ

Tác phẩm ngắn này, mà người ta không thể khẳng định có đúng là của Aristote hay không, đã được đặt vào đầu quyển *Organon* (có nghĩa là Công cụ), từ để chỉ việc nghiên cứu sơ khởi trước mọi công trình khảo sát khoa học. Các phạm trù là những lớp thuộc tính mà người ta có thể khẳng định về một chủ thể; tất cả có mười phạm trù: bản

thể, lượng tính, phẩm tính, tương quan, nơi chốn, thời gian, vị trí, sở hữu, hành động và thụ động.

► Bản thể đệ nhất chấp nhận hai loại thuộc tính: những bản thể đệ nhị và tùy thể

Aristote phân biệt, ở khởi điểm của việc phân tích, hai loại bản thể: đệ nhất và đệ nhị. Nếu thuộc từ/ vị ngữ chỉ ở trong chủ ngữ (chỉ liên quan đến cá nhân, mà không đồng thời phải bị gán vào những bản thể đệ nhị), thì như vậy nó đúng là có tính tùy thể/ ngẫu nhiên (accidentel). Ngược lại, những thuộc từ được gọi là của một chủ từ thì có tính cốt yếu (essentiels) và diễn tả toàn bộ những bản thể đệ nhị.

Bản thể, theo nghĩa cơ bản nhất, đầu tiên và chính yếu của từ này, là cái gì không được khẳng định từ một chủ thể, cũng chẳng ở trong một chủ thể[1]: chẳng hạn, con người cá thể hay con ngựa cá thể[2]. Nhưng người ta gọi *những bản thể đệ nhị* những loại trong đó những bản thể hiểu theo nghĩa đầu được chứa đựng và với các loại phải thêm vào giống của các loại này[3]: chẳng hạn, con người cá thể được xếp vào trong một loại, đó là con người, và giống của loại này là động vật. Vậy là người ta chỉ định bằng cái tên *đệ nhị* những bản thể sau, đó là con người và con vật. Rõ ràng, theo những gì chúng ta đã nói, thuộc từ phải được khẳng định từ chủ từ, đối với tên gọi cũng như đối với định nghĩa **(a)**. Chẳng hạn, *con người* được khẳng định từ một chủ thể, là con người cá thể: một đàng, tên gọi con người được gán cho nó bởi vì người ta gán tên gọi con người cho cá nhân; đàng khác, định nghĩa về con người cũng được gán cho cho con người cá thể vì con người cá thể vừa là người vừa là động vật[4]. Hậu quả là tên gọi và khái niệm sẽ cùng được gán cho chủ từ. - Còn đối với các hữu thể nằm trong một chủ từ[5],phần lớn thời gian thì tên gọi và định nghĩa của chúng đều không được gán cho chủ từ. Tuy nhiên trong vài trường hợp, không có gì ngăn cản rằng tên gọi đôi khi lại không được gán cho chủ từ, nhưng đối với định nghĩa, điều đó là bất khả: chẳng hạn, màu trắng gắn liền với một chủ thể, đó là thân xác, được gán cho chủ thể này (vì một thân xác được gọi là trắng), nhưng định nghĩa về màu trắng sẽ không bao giờ có thể được gán vào một thân xác **(b)**.

Aristote, *Các phạm trù*.

---

(1) "Được khẳng định từ một chủ thể" diễn tả những thuộc tính cốt yếu; "trong một chủ thể" (và thích hợp cho cá thể mà thôi) diễn tả những tùy thể.

(2) Như vậy bản thể trước tiên là cái này đặc thù – chỉ có cá thể thực sự hiện hữu. Đó là ý nghĩa mà người ta phải dành cho bản thể đệ nhất.

(3) Những loại và những giống vì nội tại vào cái này, nên do đó là những bản thể, gọi là đệ nhị.

(4) Điều này diễn tả tính nội tại của loạt nguyên nhân mô thể?

(5) Các tùy thể.

CÁ THỂ, BẢN THỂ ĐỆ NHẤT,
CÁC BẢN THỂ ĐỆ NHỊ, CÁC TÙY THỂ.

(a) Không chỉ đối với tên gọi mà còn đối với khái niệm nó định nghĩa bản thể bằng cách diễn tả giống (con vật) và sự khác biệt (có lý trí), chúng định nghĩa cá thể được gọi là người.

(b) Các tùy thể đi vào trong những loài và những giống: màu trắng là một loài của giống màu sắc. Nhưng màu sắc, ở đây là màu trắng, không thuộc về cá nhân Socrate, mà yếu tính là con người, còn những thuộc tính khác chỉ là tùy thể.

❀ Thiên Nhiên Và Chuyển Động

VẬT LÝ

Vật lý nghiên cứu bản thể thiên nhiên (la substance naturelle). Nếu Aristote biết ý nghĩa của thiên nhiên theo cách tổng quát (Thiên Nhiên viết hoa), trong đó thiên nhiên thường được hiểu là linh hồn và nguyên lý của sự sống trong thế giới (theo kiểu Hamelin đề xuất cách hiểu công thức: "Thượng đế và Thiên nhiên không hề hoài công làm điều gì vô ích."), công cuộc khảo sát *Vật Lý* bắt đầu bằng cách xem xét điều gì khiến cho bản thể thiên nhiên có thể được suy tư như là thiên nhiên. Nó bao hàm nơi tự thân một bản tính vốn là nguyên lý và nguyên nhân của sự chuyển động hay sự ngưng nghỉ của chính mình (sự ngưng nghỉ được hiểu như hủy thể của chuyển động).

► Thiên nhiên là nguyên nhân

Trong số các hữu thể, có cái bởi thiên nhiên, cái khác bởi những nguyên nhân khác[1]; bởi thiên nhiên, là các động vật và những phần của chúng, những cây cối và những cơ thể đơn giản, như đất, lửa, nước, khí; về những vật này và những thứ cùng loại, người ta nói chúng là bởi thiên nhiên. Vậy mà, tất cả những vật mà chúng ta vừa nói rõ ràng khác với những vật không hiện hữu bởi thiên nhiên; thật vậy, mỗi hữu thể thiên nhiên, có nơi tự thân một nguyên lý chuyển động và cố định, có cái là về nơi chốn, cái khác là về sự biến đổi. Trái lại một cái giường, một cái áo khoác và mọi thứ khác cùng loại này, trong mức độ mà chúng là một sản phẩm nghệ thuật, không có khuynh hướng tự nhiên nào về sự thay đổi, nhưng chỉ với tư cách chúng là bằng đá hay bằng gỗ hay bằng một hợp chất nào đó, và dưới tương quan này – tương quan tùy thể; vì thiên nhiên là một nguyên lý và một nguyên nhân của chuyển động và ngừng nghỉ đối với vật nơi đó nó thường trụ ngay tức khắc, bởi yếu tính chứ không phải bởi tùy thể[2]...

Aristote, Vật lý

(1) Hoặc là nghệ thuật, hoặc là ngẫu nhiên và may rủi.

(2) Một định nghĩa nổi tiếng về thiên nhiên. Phải hiểu là: chuyển động hay ngừng nghỉ; cũng nên lưu ý tính nội tại (l'immanence) của thiên nhiên đối với bản thể; cuối cùng là sự phân biệt giữa yếu tính và tùy thể được trình bày chi tiết hơn ở phần tiếp theo.

⌘ Tiềm Thể, Hiển Thể Và Chuyển Động (Puissance, acte et mouvement)

Sức mạnh quy về *hiển thể*, được biết do loại suy, trong tương quan với *tiềm thể*. Hiển thể so với tiềm thể cũng giống như sự kiện xây dựng thực tế một lâu đài nào đó so với khả năng xây dựng nằm trong nghệ thuật của kiến trúc sư.

Nhưng ta phải phân biệt *hiển thể* với *hành động*. Bởi vì nếu phân tích hành động, người ta nhận thấy có hai loại, quá độ (transitive) và nội tại (immanente), tương ứng với poièsis và praxis. Trong khi poièsis nhắm đến một cứu cánh bên ngoài nó, thì praxis luôn luôn Hoàn tất và Hoàn hảo, bởi nó có cứu cánh nơi chính mình – Như vậy người ta có thể nói rằng chỉ có praxis, vì Hoàn hảo, nên là hiển thể, còn hành vi dang dở của *poièsis*, là chuyển động.

SIÊU HÌNH HỌC

► Tiềm thể không phải chỉ chủ động

Trong quyển 8 của bộ Siêu hình học, *Aristote nghiên cứu ý niệm tiềm thể, năm chương đầu được dành cho việc khảo chứng ý nghĩa đầu tiên của tiềm thể, nó là khả năng hay sức mạnh tạo ra một chuyển động. Trong ý nghĩa này Aristote nói đến tiềm thể chủ động (puissance active). Trong chương 6 mà chúng tôi giới thiệu ở đây, tác giả sẽ nghiên cứu tiềm thể trong tương quan với hiển thể và dần dần khám phá ý nghĩa của tiềm thể thụ động (puissance passive), để gián tiếp làm xuất hiện khái niệm hiển thể.*

Chúng ta vừa khảo sát tiềm thể gọi là theo chuyển động[1]. Hãy nói về hiển thể, hãy định nghĩa hiển thể là gì và nó là loại sự vật gì. Sự phân tích này sẽ cho phép chúng ta vừa cùng lúc chứng tỏ rõ ràng rằng có tiềm lực (puissant) không chỉ có nghĩa là cái gì có đặc tính tự nhiên làm chuyển động một vật khác[2] hoặc được chuyển động bởi một vật khác[3], dầu là chuyển động hiểu theo nghĩa tổng quát, hay là chuyển động đặc thù nào đấy, mà nó còn biểu thị một ý nghĩa khác.

Aristote, *Siêu hình học*

(1) Tiềm thể chủ động.

(2) Định nghĩa của tiềm thể chủ động.

(3) Tiềm thể thụ động.

► Hiển thể và chuyển động

Mọi chuyển động là sự thực hiện của một tiềm thể hay bước chuyển từ tiềm thể sang hiển thể. Cũng thế bản thể tự nhiên và sinh động tự thân vận động khi nó trở thành cái gì

mà nó phải trở thành. Và động tác khiến cho tiềm thể chuyển sang hiển thể, chẳng phải cái gì khác hơn là chính chuyển động.

Vậy là hiển thể có hai nghĩa: mô thể được thực hiện và chuyển động để thực hiện mô thể.

Như vậy hiển thể là sự kiện đối với một vật hiện hữu trong thực tế chứ không phải theo cách mà chúng ta gọi là *hiện hữu trong tiềm thể* khi chúng ta nói, ví dụ như Hermès đang hiện diện tiềm tàng trong khối gỗ, hay là nửa đường thẳng nằm trong đường thẳng bởi ví nó có thể được rút ra từ đó[1]; hay là khi chúng ta gọi *nhà bác học trong tiềm thể* kẻ nào dầu không đang tư biện, nhưng nếu có khả năng tư biện **(a)**: thế thì, cách hiện hữu kia là hiện hữu trong hiển thể – Khái niệm hiển thể mà chúng tôi đề xuất có thể được soi sáng bằng phương pháp quy nạp[2] nhờ vào những ví dụ đặc thù, mà người ta không phải tìm cách định nghĩa mọi thứ, mà bằng lòng với việc nhận ra những nét tương tự: lúc đó, hiển thể sẽ giống như người đang xây dựng so với người có khả năng xây dựng, người đang tỉnh thức với kẻ đang say ngủ, người đang nhìn so với người tuy có thị lực đầy đủ, nhưng lại đang nhắm mắt, bức tượng nàng Vệ nữ kiều diễm so với khối đá hoa cương và hình ảnh của nàng trong tâm trí của nhà điêu khắc trước khi ông ta thực hiện những nhát đục đầu tiên v.v... **(b).** Chúng ta hãy gọi tên hiển thể, vế thứ nhất của những mối tương quan đa biệt này, và vế kia là tiềm thể. Nhưng tất cả mọi vật không phải ở trạng thái hiển thể theo cùng cách như nhau, mà chỉ bởi loại suy, giống như khi chúng ta nói: cũng như vật nào đó ở trong vật nào đó, hay tương đối với vật đó, một vật khác nào đó là ở trong một vật khác, hay tương đối với vật khác đó. Thực tế là, hiển thể được lãnh hội khi thì như chuyển động tương đối với tiềm thể, khi thì như bản thể tương đối với chất thể nào đó.

Aristote, *Siêu hình học.*

(1) Tiềm thể thụ động.

(2) Bằng cách quan sát những gì diễn ra trong thực tế.

(3) Hiển thể vừa là chuyển động vừa là mô thể.

TIỀM THỂ VÀ HIỂN THỂ

(a) Tiềm thể chủ động. Nhà bác học hiện giờ không đang làm khoa học (vì ông đang ngủ hay đang làm việc gì khác) vẫn không vì thế mà không là một nhà bác học mà sự đào tạo, bản tính thủ đắc, tập quán, là tiềm năng làm khoa học.

(b) Sự liệt kê những tương quan loại suy tương tự mà lý trí được xây dựng nên. Tất cả những tương quan này cho phép hiểu biết bằng loại suy (par analogie) hiển thể đối với tiềm thể theo cùng một tương quan.

VẬT LÝ

► Kiểu mẫu của hiển thể một và chung (Le modèle de l'acte un et commun)

Người ta không hiểu được rằng hai chuyển động đồng thời lại có thể tái hợp nhất hay đưa vào tương quan hai bản thể hay hai hữu thể phân biệt, tác nhân và thụ nhân (agent et patient), nếu người ta không nghĩ rằng cùng một hiển thể (đồng thời là cùng một mô thể và cùng một chuyển động) lại không thuộc về cả hai cùng lúc. Đó là điều khiến cho Aristote quan niệm ra một hiển thể vừa là một vừa là chung cho cả tác nhân và thụ nhân.

Kiểu mẫu này được tạo nên, trong quyển Vật lý, theo thí dụ người học trò đang học tập và người thầy đang giảng dạy. Khoa học là hiển thể một và chung đối với người dốt nát (đang học tập trong tiềm thể) và đối với người thầy dạy (đang hiển thể hóa kiến thức bằng cách giảng dạy).

Thầy Và Trò

Người ta sẽ nói chỉ có một hiển thể tương đồng và duy nhất cho cả tác nhân và thụ nhân chăng? Nhưng sự thật là trái lẽ khi chủ trương rằng hai vật khác nhau về loại lại có thể có cùng một hiển thể duy nhất[1]. Ngoài ra, nếu người ta lẫn lộn và nếu người ta đánh đồng việc dạy với việc học, hành động và thụ động, thì như vậy, dạy và học sẽ phải là một hay sao...

Nhưng[2] phải chăng người ta không thể nói rằng không hẳn là phi lý khi cho rằng hiển thể của một vật lại có thể nằm trong một vật khác? Thật vậy, việc giảng dạy, là hiển

thể của người có khả năng giảng dạy; nhưng hẳn thế này, ở nơi một hữu thể nào đó, không hoàn toàn tách biệt riêng rẽ hẳn; có hiển thể của hữu thể này trong hữu thể khác nào đó – Người ta lại chẳng có thể nói rằng không có gì ngăn cản cùng một hiển thể lại thuộc về cả hai vật, không phải vì hiển thể này là đồng nhất theo yếu tính (essentiellement identique)[3], nhưng bởi vì nó sẽ là đối với những vật này trong tương quan của cái gì ở tiềm thể đối với cái gì ở hiển thể?

Lại nữa đó cũng không phải là một hậu quả tất yếu rằng kẻ nào đang giảng dạy thì đồng thời cũng đang học hỏi; và ngay cả khi giả thiết rằng hành động và thụ động hòa lẫn nhau, tuy vậy cũng không giống như những vật, mà định nghĩa cốt yếu thì hoàn toàn tương đồng, hòa lẫn nhau, thí dụ như quần áo và y phục, mà chỉ là như con đường từ Thèbes đến Athènes và con đường từ Athènes đến Thèbes **(a)** là một, như tôi vừa nói trên đây. Nhưng ngay cả khi chấp nhận rằng việc giảng dạy cho người khác cũng giống như việc học hành của bản thân, điều đó cũng vẫn không có nghĩa là học tập lẫn lộn với giảng dạy, cũng như khoảng cách vẫn luôn là một và giống nhau giữa hai điểm cách nhau, song người ta không thể nói rằng đi từ chỗ này đến chỗ kia và từ chỗ kia đến chỗ này cũng là một việc như nhau.

Để tóm tắt trong vài lời, chúng ta nói rằng, chính xác ra, thì cả việc giảng dạy và việc học, hành động và thụ động đều không phải là cùng một việc; cái tương đồng duy nhất ở đây, là chuyển động, mà những đặc tính sai thù này quy về (b); bởi vì hiển thể của vật nào đó tác động lên vật nào đó, với hiển thể của vật nào đó chịu tác động của vật nào đó, đấy là những ý tưởng, về phương diện thuần lý, khác biệt nhau.

Aristote, Vật lý.

(1) Mâu thuẫn biểu kiến (contradiction apparente)

(2) Giải pháp cho vướng mắc trong khái niệm.

(3) Một không có nghĩa là tương đồng hay cũng là cái ấy.

(a) Đường đi không phải là một với lối về, nhưng vấn đề là một con đường mà lại không phải cũng là con đường ấy. Đối chiếu với Héraclite:

"Con đường đi lên và đi xuống

Một và cũng thế."

(b) Hiển thể và khoa học là chuyển động một. Tuy nhiên đứng trên quan điểm của logos (lý tính, ý niệm, khái niệm) cái gì là một theo số đếm, có thể là hai theo lý lẽ (cũng giống như động cơ có thể là gây chuyển động và được chuyển động và bản thể là mô thể và chất thể).

❀ Linh Hồn

KHẢO VỀ LINH HỒN

Nếu mọi bản thể là một hợp thể, có thể phân tích thành chất thể và mô thể, mô thể của hữu thể tự nhiên, hay sinh thể, không chỉ là cái đem lại cho nó cấu hình (configuration) đó còn là nguyên lý của mọi chuyển động (thay đổi nơi chốn, tăng trưởng và phát triển), nói cách khác là linh hồn của nó. Bản tính của sinh thể là linh hồn của nó.

Ba quyển sách của Aristote tập hợp dưới tựa đề này cố gắng nghĩ về linh hồn như là mô thể, hoàn tất và toàn hảo, làm cho hữu thể sống chuyển động. Linh hồn hay là "chung tố đầu tiên của một cơ thể có tổ chức, mang trong mình tiềm năng của sự sống", đối với sinh thể cũng giống như thiên nhiên đối với hợp thể tự nhiên. Nơi con người, linh hồn không chỉ có cảm xúc và vận động, mà nó đồng thời còn là trí tuệ.

► Linh hồn và mô thể

Bây giờ chúng ta hãy bắt đầu lại từ đầu, cố gắng xác định xem linh hồn là gì, và định nghĩa nào về nó là toàn diện nhất. Chúng ta mô tả một loạt các vật hiện tại như thực thể; chúng ta chia nhỏ nó thành ba phần:[1] chất thể tự nó không là một vật riêng biệt;[2] mô thể hay hình thức do nó mà tính chất cá nhân được trực tiếp gắn vào, và[3] phối hợp của cả hai. Chất thể là tiềm năng, trong khi mô thể là sự thực hiện hay thực tại, từ ngữ thực tại

được sử dụng trong hai ý nghĩa, được minh hoạ bởi sự sở hữu tri thức và sự thực hiện nó. Thân xác dường như là thực thể ưu việt, đặc biệt là những cái thuộc về nguồn gốc thiên nhiên; vì chúng là nguyên lý của những cái khác[1], nhưng trong số các thân xác tự nhiên, một số có sự sống và một số không có[2], bởi sự sống chúng ta có ý nói đến khả năng tự nuôi dưỡng, phát triển, và suy tàn. Mọi thân xác tự nhiên sở hữu sự sống phải là bản thể (substance) và bản thể theo nghĩa phức thể. Nhưng vì nó là một thân xác có phẩm tính nào đấy, tức có sự sống, nên nó không thể là đồng nhất với linh hồn, vì thân xác không là điều được khẳng định của chủ thể, nhưng đúng hơn tự nó được xem là chủ thể, nghĩa là, như vật chất[3]. Như vậy, linh hồn phải là bản thể trong ý nghĩa là mô thể của một thân xác tự nhiên, một thân xác có sự sống trong tiềm thể[4]. Và bản thể trong ý nghĩa này là chung tố (entéléchie). Vậy, linh hồn là chung tố của một thân xác loại này.

Aristote, *Khảo về linh hồn.*

(1) Mọi bản thể nhân tạo mượn chất thể của nó từ một thân xác tự nhiên (cái giường được làm từ gỗ) và mô thể của nó do một hữu thể tự nhiên (người thợ mộc) tạo ra cho nó.

(2) Các loại khoáng vật không phải là những sinh thể.

(3) Người ta cần lưu ý sự liên kết chặt chẽ giữa các ý niệm chất thể và chủ thể.

(4) Bước tiếp cận đầu tiên đến định nghĩa.

► Linh hồn và chung tố

Khái niệm hiển thể tương ứng với sự hiện diện thực tế, được thực hiện thực sự, của một mô thể của bản thể. Vậy mà, nếu hiển thể không dang dở, chuyển động sẽ không xảy ra, trong khi về mặt khác, mỗi một khoảnh khắc của chuyển động được quy định bởi một mô thể hiện diện trong hiển thể. Vậy là Aristote thấy cần phải đi đến chỗ nghĩ ra một hiển thể thường trực (un acte permanent) nó không chỉ tất yếu thành hiển thể, mà nó còn phải được diễn tả thành hiển thể thực sự (un acte réel). Chính là để đáp ứng yêu cầu phân tích này mà từ ngữ entéléchie (chung tố) được Aristote đặt ra để chỉ hiển thể toàn hảo, hoàn tất trọn vẹn (acte parfait et achevé).

Chung tố được hiểu theo hai nghĩa: 1. Nghĩa hiển thể không đang là hiển thể (sở hữu tri thức); nghĩa hiển thể đang là hiển thể (đang vận dụng tri thức).

Với nghĩa thứ nhất phải nói đến chung tố đầu tiên. Đầu tiên bởi vì nó có trước mọi hiển thể, chúng quy định về hình thức chủ thể sinh động.

Nhưng chung tố có hai ý nghĩa, tương tự với sự sở hữu tri thức và thực hành nó. Rõ ràng chung tố trong ý nghĩa hiện tại của chúng ta tương tự với sự sở hữu tri thức (1), vì cả ngủ và thức đều tùy thuộc vào sự hiện diện của linh hồn, và thức tương tự như sự thực hành tri thức, ngủ tương tự như sự sở hữu nhưng không thực hành nó. Bây giờ, trong con người và cùng một người, sự sở hữu tri thức đến trước tiên **(a)**. Do đó, linh hồn có thể được định nghĩa như chung tố đầu tiên của thân xác tự nhiên có khả năng sở hữu sự sống; và điều đó sẽ là bất kỳ thân xác nào có sở hữu các cơ quan. (Các phần của cây cũng là các cơ quan, dù chúng rất đơn giản: thí dụ, lá bảo vệ vỏ quả, và vỏ quả bảo vệ hạt; các rễ cây tương tự như miệng, vì cả hai đều hấp thụ thực phẩm[2].) Nếu có ai tìm được một định nghĩa nào thích hợp với mọi linh hồn, đó sẽ là "chung tố đầu tiên của thân xác tự nhiên có tổ chức **(b)**". Như thế người ta không cần hỏi thêm xem thân xác và linh hồn có là một hay không, cũng như không cần hỏi miếng sáp và dấu vết nó tiếp nhận có là một hay không, hay nói chung vật chất của mỗi thứ đều giống nhau vì chúng cùng là vật chất. Bởi vì nếu nhất thể và hữu thể mang nhiều ý nghĩa khác nhau, nhưng cái này hay cái kia theo nghĩa riêng, đều là hiển thể.

Chúng ta đã đưa ra một định nghĩa chung về linh hồn là gì: nó là thực thể trong ý nghĩa về thể thức; thí dụ, bản chất của một thân xác nào đó. Giả sử một dụng cụ, một cái rìu chẳng hạn, là thân xác tự nhiên; thực thể của cái rìu có thể là cái làm cho nó thành cái rìu, và cái

này sẽ là linh hồn của nó; giả sử cái này bị lấy đi, nó sẽ không còn là một cái rìu nữa, ngoại trừ một cách mập mờ. Như nó là, nó vẫn là một cái rìu, vì nó không thuộc loại thân xác mà linh hồn là bản chất hay thể thức, nhưng chỉ thuộc về loại thân xác tự nhiên nào đó mà có trong bản chất nó một nguyên tắc hoạt động và nghỉ ngơi. Tuy nhiên, chúng ta phải xem xét định nghĩa của chúng ta có liên quan đến các phần của thân xác. Nếu mắt là một tạo vật sống, linh hồn của nó sẽ là thị lực của nó; vì điều này là thực thể trong ý nghĩa về thể thức của mắt. Nhưng mắt là vật chất của thị lực, và nếu thị lực hư hủy sẽ không có mắt, ngoại trừ trong một ý nghĩa mập mờ, thí dụ như con mắt bằng đá hay con mắt vẽ. Bây giờ chúng ta phải ứng dụng với cái chúng ta vừa tìm thấy là thật về phần đối với toàn bộ thân xác đang sống. Vì cùng một mối quan hệ phải cho là đúng về toàn bộ cảm giác đối với thân xác có cảm giác cụng như có cảm giác đạt được giữa các phần tương ứng của chúng. Cái mà có khả năng sống không phải là thân xác đã mất đi linh hồn, mà là thân xác có linh hồn; như thế hạt và quả có khả năng là các thân xác thuộc loại này. Tình trạng thức là thực tại trong cùng ý nghĩa với việc chặt cây rìu, hay việc nhìn của con mắt, hay khả năng thực hiện công việc của nó. Thân xác là cái có khả năng tồn tại; nhưng giống như đồng tử và việc nhìn tạo ra con mắt, vậy trong trường hợp khác linh hồn và thân xác tạo ra một vật sống. Vậy thì, rõ ràng là không phải linh hồn cũng không phải các phần của nó, nếu nó có các phần, có thể bị tách khỏi thân xác; vì trong một số trường hợp thực tại là cái thuộc về chính các phần. Nhưng không phải là không có gì ngăn một số phần khỏi bị tách rời, mà là vì chúng không là các thực tại của bất kỳ thân xác nào. Việc linh hồn là một thực tại mang cùng một mối quan hệ với thể xác như thủy thủ và con tàu cũng là điều không chắc chắn. Điều này phải đủ là một cố gắng xác định nét gần đúng về bản tính của linh hồn.

Aristote, *Khảo về linh hồn.*

(1) Giống như hiển thể không đang là hiển thể.

(2) Thực vật sống với cái đầu quay ngược.

SỰ SỐNG, LINH HỒN, CHUNG TỐ

(a) Tính "đến trước tiên" này không nên hiểu theo nghĩa quen thuộc đối với chúng ta, theo thứ tự thời gian. Trong ngữ cảnh và văn mạch của Aristote, tính trước tiên này thuộc về mục đích (télos) nhiều hơn và télos tạo thành hạt nhân ngữ nghĩa (le noyau sémantique) của từ entéléchie.

(b) Định nghĩa hoàn tất về linh hồn. Nó là toàn thể trong tương quan với những cơ quan là những thành phần, và đó là điều khiển cho sự sống trở nên có thể.

❀ Thượng Đế

► Kẻ dịch chuyển bầu trời

Đối với chuyển động vòng tròn của vũ trụ cần có một tác nhân chuyển động từ bên ngoài làm nó chuyển động.

Từ đó người ta có thể đặt câu hỏi sau đây: nếu có một lực làm chuyển động toàn thể bầu trời, thì phải chăng lực đó bất động và ngoài ra lực đó không phải là một phần của bầu trời cũng không nằm trong bầu trời **(a)**? Bởi vì nếu có một đàng tác nhân làm cho bầu trời chuyển động mà chính mình cũng được chuyển động, thì tất yếu là tác nhân đó chuyển động do tiếp xúc với cái gì bất động và rằng vật đó không phải là thành phần của tác nhân tạo chuyển động **(b)**; nếu đàng khác tác nhân đó lại trực tiếp bất động, thì nó cũng không phải là thành phần của cái gì được chuyển động **(c)**. Vả chăng người ta có lý khi nói rằng một cầu thể tự chuyển động theo vòng tròn không có phần nào của nó lại đứng yên: nếu không, tất yếu là hoặc toàn thể cầu thể đó đứng yên hoặc là tính liên tục của nó bị phá vỡ[1]. Trái lại, người ta nhầm khi nghĩ rằng các cực có một tiềm lực nào đấy, trong khi chúng không có đại lượng và chỉ là những đầu mút và những điểm. Thực vậy, ngoài việc những hữu thể tính (entités) loại này không có tồn tại thực tế nào, thì một chuyển động duy nhất lại có nguồn gốc song trùng là điều bất khả: vậy mà các cực đang được bàn đến lại có hai[2].

Vậy nên đó là những lý do theo đó người ta có thể tự hỏi có hay chăng một cái gì đó đối với toàn bộ thiên nhiên cũng giống như Trái đất đối với mọi động vật và với cái gì được chuyển động bởi chúng **(d)**.

ARISTOTE, *Chuyển động của các con vật.*

---

(1) Ý kiến này đến từ các triết gia theo Pythagore và từ Platon.

(2) Ám chỉ đến hai chòm sao Đại hùng tinh và Tiểu hùng tinh.

SỰ BẤT ĐỘNG, CHUYỂN ĐỘNG, TÁC NHÂN ĐẦU TIÊN

(a) Việc nêu lên một định đề vật lý về sự hiện diện ở bên ngoài biên giới của vũ trụ (ouranos) một tác nhân bất động đầu tiên tạo chuyển động (un premier mouvant immobile).

(b) Giả thuyết thứ nhất của lưỡng nan luận (dilemme): nếu tác nhân tạo chuyển động cho toàn thể vũ trụ mà chính nó lại được chuyển động và không phải là bất động, thì nó được chuyển động bởi một tác nhân bất động khác.

(c) Khía cạnh thứ nhì của ly tiếp đề (alternative): tác nhân tạo chuyển động, vì là bất động và không được chuyển động, nên không là thành phần của thế giới. Nói theo thần học, Thượng đế ở bên ngoài vũ trụ được chuyển động.

(d) Chính là ở cuối của phép lý luận loại suy với tính bất động của Trái đất (thời đó người ta quan niệm Trái đất đứng yên) mà người ta nghĩ ra tính cần thiết của tác nhân bất động đầu tiên.

SIÊU HÌNH HỌC

► Hiển thể thuần túy (l'acte pur)

Trong khi nêu rõ tính tất yếu của việc một đệ nhất động cơ bất động hiện diện ở bên ngoài thiên nhiên và là suối nguồn của mọi chuyển động trong thiên nhiên, Aristote không ngừng nghĩ đến chính Thượng đế. Đưa về nấc thang của động vật hay của sinh vật đặc thù (mà chúng ta là), kiểu mẫu này muốn nói: 1. Rằng linh hồn trong động vật là điểm bất động và cố định của chuyển động nó quy chiếu về tính bất động của trụ đỡ (mặt đất) trên đó nó tựa vào; 2. Rằng linh hồn với tư cách là cái gì bất động nơi sinh vật, cũng tựa vào Thượng đế qua trung gian những vì tinh tú, bởi vì ***Thượng đế là Đệ nhất động cơ, duy nhất và bất động.***

Thượng đế là đệ nhất động cơ, vĩnh hằng là hiển thể và không hề thụ động từ cái gì khác vì ngài mãi mãi tạo chuyển động, không lúc nào là không chuyển động, hưởng một đời sống lạc thú triền miên: hiển thể của ngài là tư tưởng (noêsis).

Có một vật, luôn luôn được chuyển động bởi một chuyển động không ngừng nghỉ, một chuyển động vòng tròn. Và điều đó là hiển nhiên, không chỉ bởi lý luận, mà còn theo thực tế[1]. Do đó, bầu trời đầu tiên[2] phải là vĩnh hằng. Tiếp theo cũng còn có cái gì đó làm cho bầu trời kia chuyển động; và bởi vì cái gì vừa được chuyển động vừa tạo chuyển động thì chỉ có một hạn từ trung gian, người ta phải giả thiết một cực điểm nó là động cơ mà không chuyển động, vĩnh cửu, là bản thể và là hiển thể thuần túy **(a)**.

Vậy mà, chính là theo cách này mà cái khả dục (le désirable) và cái khả niệm (l'intelligible) chuyển động: chúng chuyển động mà không bị chuyển động **(b)**. Hai khái niệm này, xét ở cực cấp, thì đồng nhất. Thực vậy, đối tượng của ham muốn là điều thiện biểu kiến, và đối tượng đầu tiên của ý chí hợp lý là điều Thiện đích thực. Chúng ta ham muốn một vật nào bởi vì vật đó có vẻ là tốt đối với chúng ta hơn là vật đó có vẻ là tốt đối với chúng ta bởi vì chúng ta ham muốn vật đó: nguyên lý, chính là tư tưởng **(c)**. Vậy mà trí tuệ được chuyển động bởi cái khả niệm[3] và cái xê_ri dương những đối thể là khả niệm bởi chính nó[4]. Trong cái xê_ri dương này, bản thể là đệ nhất, và, trong bản thể, cái gì đơn giản và trong tình trạng hiển thể, là đệ nhất[5]. Nhưng điều Thiện tự thân và cái khả dục tự thân cũng thuộc về cùng một xê_ri, và cái nào là đệ nhất trong xê_ri này thì luôn luôn là tối ưu hay tương tự với cái tối ưu.

Nguyên nhân cứu cánh có thể nằm trong những hữu thể bất động, đó là điều mà sự phân chia chứng tỏ[6]. Thật vậy, nguyên nhân mục đích là hữu thể được coi là cứu cánh, là mục đích; theo nghĩa sau này, cứu cánh có thể tồn tại giữa những hữu thể bất động, nhưng không phải theo nghĩa đầu tiên **(d)**. Và nguyên nhân cứu cánh chuyển động như là đối tượng của tình yêu và tất cả những vật khác chuyển động do sự kiện là chính chúng

được chuyển động. Nói thế rồi, nếu một vật được chuyển động thì nó có thể khác với cái nó đang là[7]. Do vậy, nếu hiển thể của nó[8] là loại đầu tiên của vận động chuyển vị (mouvement de translation), là chỉ theo cách nó lệ thuộc vào sự thay đổi mà nó có thể khác đi[9], nghĩa là tùy theo nơi chốn, ngay cả nếu nó không thể làm điều đó theo bản thể. Nhưng bởi vì có một hữu thể chuyển động, trong khi chính nó lại bất động, tồn tại trong tình trạng hiển thể, hữu thể này không hiện hữu bằng cách nào khác hơn là chính nó: thật vậy, sự chuyển vị là sự thay đổi đầu tiên, và sự chuyển vị đầu tiên là chuyển vị vòng tròn; vậy mà chuyển động vòng tròn này chính là do Đệ nhất Động cơ tạo ra. Đệ nhất Động cơ vậy là một hữu thể tất yếu, và trong tính cách là tất yếu, hữu thể của nó là điều Thiện, và chính bằng cách này mà nó là nguyên lý. Bởi vì cái tất yếu trình bày tất cả những nghĩa sau đây: có sự tất yếu phát sinh từ cưỡng bách, ở chỗ nó bắt buộc khuynh hướng tự nhiên của chúng ta; rồi sự tất yếu mà không có nó thì điều Thiện là bất khả; cuối cùng là cái gì không thể hiện hữu theo cách khác, nhưng chỉ hiện hữu theo một cách duy nhất.

Cả bầu trời và thiên nhiên được gắn liền vào một nguyên lý đó. Và nguyên lý này là một phong cách sống, có thể so sánh với phong cách hoàn hảo nhất được ban cho chúng ta, để sống trong một khoảnh khắc ngắn. Trí tuệ suy tư về chính mình bằng cách lãnh hội cái khả niệm, bởi vì chính nó trở thành khả niệm khi đi vào tiếp xúc với đối tượng của nó và khi suy tư về nó, khiến cho có sự đồng nhất giữa cái dĩ niệm (l'intelligé) và cái khả niệm (l'intelligible)[10]: chỗ hội tập của cái khả niệm, nghĩa là của bản thể mô thể, là trí tuệ, và trí tuệ ở trạng thái hiển thể khi nó chiếm hữu cái khả niệm. Như vậy tính hiển thể hơn là tiềm thể là yếu tố thiêng liêng mà trí tuệ dường như bao hàm, và hành vi chiêm ngưỡng là lạc phúc toàn hảo và tối thượng. Nếu như tình trạng lạc thú mà chúng ta có được vào một đôi lúc nào đó, còn Thượng đế thì có luôn luôn, như thế quả là tuyệt; và nếu ngài có lạc thú lớn hơn, điều đó lại càng tuyệt hơn. Vậy mà người đã có như thế. Và sự sống cũng thuộc về Thượng đế, vì hiển thể của trí tuệ là sự sống, và Thượng đế chính là hiển thể đó; và hiển thể tự tồn của Thượng đế là một đời sống ưu việt và vĩnh hằng. Vì thế chúng ta gọi Thượng đế là sinh thể vĩnh hằng ưu việt (un vivant éternel excellent); sự sống và kỳ gian liên tục và vĩnh hằng vậy là thuộc về Thượng đế, bởi vì chính điều đó là Thượng đế.

Aristote, *Siêu hình học*.

---

(1) Kiểu nghiệm đoán mà Aristote gọi là quy nạp pháp (induction).

(2) Vòng cầu những cố thể hay là Ouranos.

(3) Ngoại trừ trí tuệ đệ nhất được coi là bất động.

(4) Aristote ám chỉ đến hai xê_ri những đối thể được tạo nên bởi các triết gia phái Pythagore, nhất là Alcméon.

(5) Nghĩa là đối với những người phái Pythagore, giới hạn đầu tiên trong tương quan với cái vô giới hạn và với phức thể.

(6) Aristote quy về những sự phân chia lấy cảm hứng từ Platon, được trình bày trong quyển Những sự phân chia, một tác phẩm đã thất lạc, được gợi hứng từ những công trình ở Académie của Platon.

(7) Thành ngữ định nghĩa cái bất tất (le contingent), đối lập với cái tất yếu (le nécessaire) – chỉ có Thượng đế là tất yếu vì là động cơ thuần túy. Tiềm năng được chuyển động đưa đến tính bất tất.

(8) Vận động chuyển di thích hợp với Ouranos, vòng cầu những cố thể hay giới hạn của bầu trời.

(9) Những sự sinh sản chỉ xảy ra trong phần thiên nhiên bên dưới mặt trăng.

(10) Nhận thức bằng trí tuệ (l'intellection) là lãnh hội các đối tượng của tư tưởng.

(11) Vậy Thượng đế là hiển thể của tư duy Hoàn hảo nhất, bất động vì chỉ tự suy tư. Hegel sẽ gọi đó là tinh thần tuyệt đối.

THƯỢNG ĐẾ, HIỂN THỂ, TƯ DUY, TẤT YẾU

(a) Aristote gọi hiển thể thuần túy là energeia, là một bản thể rất đặc thù nên Aristote đã phải vận dụng những lập luận rất kỳ khu để biện minh như ta thấy trong chương này.

(b) Động cơ (nguyên nhân tác thành hay vận động) được đồng hóa với cứu cánh (nguyên nhân cứu cánh).

(c) Truyền thống muốn rằng người ta dịch từ Hy Lạp noèsis thành tư duy – nên hiểu tư duy ở đây là nhận thức bằng trí tuệ.

(d) Trong trường hợp này, phải đặt một cứu cánh bên ngoài bản thể và được ham muốn bởi bản thể. Đó là điểm cố định mà động cơ bất động dựa vào để tự cố định hóa.

⌘ Tri thức

NHỮNG PHÂN TÍCH

Những phân tích (Les Analytiques) thuộc về toàn bộ những quyển khảo luận gọi là

Organon (Công cụ), có đối tượng là tri thức và những điều tiên quyết của khoa học. "Phải biết *Những phân tích* trước khi đề cập đến bất kỳ khoa học nào", Aristote khuyên người học như thế. *Những phân tích* đệ nhất hướng về lý thuyết tam đoạn luận, *Những phân tích* đệ nhị bàn về phép chứng minh và khoa học.

► Từ cái khả giác đến cái phổ quát: tri thức về những nguyên lý

Nếu cần phải biết những nguyên lý để có thể xây dựng một khoa học chứng minh, người ta có thể nói rằng những nguyên lý đó được biết đến một cách khoa học hay không?

Người ta đã nói trước đây là không thể vận dụng một khoa học chứng minh nếu người ta không biết những nguyên lý đầu tiên và trực tiếp. Nhưng người ta có thể tự hỏi, liên quan đến những nguyên lý này, rằng tri thức về chúng có đồng nhất hay không với tri thức về phép chứng minh, rằng trong trường hợp này cũng như trong trường hợp kia, có khoa học hay không, nếu chỉ có khoa học trong trường hợp những phép chứng minh và thể loại khác của khoa học trong trường hợp những nguyên lý, và cuối cùng nếu những tập quán (nhờ đó chúng ta biết những nguyên lý) là bẩm sinh hay thủ đắc hay là bẩm sinh nhưng tiềm ẩn.

Aristote, *Những phân tích đệ nhị.*

► Tri thức này không thể là bẩm sinh tuy nhiên lại tất yếu

Ở đây Aristote gặp phải nan đề (aporie) nơi mọi nghiên cứu khoa học: làm thế nào tìm kiếm cái mà người ta chưa hề biết? Có cần phải biết cái gì mà người ta tìm kiếm? Đó là câu hỏi đặt ra bởi Platon trong quyển Ménon và trong quyển Sisyphie. Nhưng Aristote bác khước giải pháp hồi niệm của Platon.

Nói rằng những hồi niệm này là bẩm sinh nơi chúng ta thì quả là phi lý: điều đó chẳng khác nào nói rằng chúng ta có nơi bản thân mình những tri thức chính xác hơn là những phép chứng minh và chúng lại vuột thoát khỏi chúng ta. Nhưng đàng khác nếu chúng ta thủ đắc chúng mà trước đó chưa sở hữu chúng, làm sao chúng ta có thể biết được chúng và học hỏi về chúng bên ngoài mọi tri thức có từ trước? Điều đó là bất khả, như chúng ta đã nói khi bàn về việc chứng minh. Như vậy đã rõ là chúng ta không thể sở hữu những nguyên lý một cách bẩm sinh, và đồng thời chúng cũng không thể nảy sinh trong ta bên ngoài một kiến thức hay một tập quán nào đó. Như vậy tất yếu chúng ta phải có nơi bản thân mình một tiềm năng nào đó, dầu thế tiềm năng đó cũng không thể chính xác hơn là tri thức của chúng ta về những nguyên lý.

Aristote, *Những phân tích đệ nhị.*

► "Tri thức về sự kiện khác với tri thức về nguyên nhân"

Biết rằng một vật là như thế chưa cho chúng ta biết được tại sao nó lại là như thế. Sự kiện (le fait) thì tách biệt với nguyên nhân hay cái tại sao (le pourquoi). Nếu thực sự có một tri thức bằng sự kiện thì tri thức này không nêu ra được nguyên nhân và không được đặt cơ sở trên yếu tính, như một chứng minh nghiêm xác đòi hỏi phải như vậy.

Tri thức về sự kiện khác biệt với tri thức về nguyên nhân

Trước tiên sự khác biệt này có thể xảy ra trong cùng một khoa học **(a)**, và điều đó theo hai cách: cách thứ nhất, là khi tam đoạn luận tiến hành qua những tiền đề không trực tiếp **(b)**; cách thứ nhì là khi tam đoạn luận đúng là tiến hành qua những tiền đề trực tiếp, nhưng thay vì qua nguyên nhân, lại qua tam đoạn luận có hai hạn từ hỗ tương là hình thức được biết đến nhiều nhất: thật vậy, không có gì ngăn cản rằng từ hai vị ngữ hỗ tương, cái được biết đến nhiều nhất đôi khi lại không phải là hạn từ chỉ nguyên nhân, đến nỗi rằng chính qua trung gian của nó mà sự chứng minh xảy ra **(c)**. Chẳng hạn đó là trường hợp khi người ta chứng minh chỗ gần của những hành tinh bằng sự kiện chúng không nhấp nháy. Giả sử rằng £ là *Những hành tinh*, ² là *sự kiện không nhấp nháy* và ± là *sự kiện ở gần*. ² được khẳng định với chân lý của £ , bởi vì những

hành tinh không nhấp nháy. Nhưng ± cũng được khẳng định từ ², bởi vì cái gì không nhấp nháy thì ở gần: một mệnh đề phải coi là có được bằng quy nạp pháp (induction), nói cách khác, từ cảm giác. Tiếp theo, ± tất yếu thuộc về £ , như thế sự kiện các hành tinh ở gần được chứng minh. Tam đoạn luận này, trong mọi trường hợp, không nhắm đến cái tại sao, mà chỉ nhắm đến sự kiện mà thôi. Thực vậy, các hành tinh không phải là gần vì chúng không nhấp nháy, nhưng, trái lại, chúng không nhấp nháy bởi vì chúng gần.

Nhưng cũng có thể là hiệu quả được chứng minh bởi nguyên nhân và lúc đó người ta sẽ có sự chứng minh cái tại sao **(d)**. Chẳng hạn, cho là £ có nghĩa là *Những hành tinh*, ² sự kiện *ở gần*, và ± sự kiện *Không nhấp nháy*. Lúc đó ² thuộc về £ , và ±, sự khiện không nhấp nháy, thuộc về ². Tiếp theo, ± cũng thuộc về £ , và tam đoạn luận nhắm đến cái tại sao, bởi vì người ta đã lấy nguyên nhân gần làm trung từ.

Aristote, *Những phân tích đệ nhị.*

TRI THỨC SỰ KIỆN, TRI THỨC NGUYÊN NHÂN, QUI NẠP, TAM ĐOẠN LUẬN

(a) Đó là trường hợp được khảo sát trong bản văn này. Tri thức về sự kiện và về nguyên nhân cũng có thể thuộc về hai khoa học khác nhau: trong quang học, trong âm học hay trong thiên văn học, những sự kiện khảo sát được giải thích bằng cách nhờ đến toán học; các môn toán học (hình học, đại số, lượng giác v.v...) trở thành một siêu khoa học (métascience) đối với những môn khác.

(b) Nếu chúng ta nói rằng Polyclète điêu khắc bởi vì ông là nghệ sĩ, chúng ta viện đến một nguyên nhân không trực tiếp và quá tổng quát. Tốt hơn nên nói là vì ông ta là điêu khắc gia: chính nghệ thuật điêu khắc tạo thành nguyên nhân gần. Vậy mà vấn đề cái tại sao nhắm đến loại (espèce), hạn từ trung gian của tam đoạn luận, chứ không nhắm đến giống (genre) là đại từ.

(c) Thí dụ lúc đầu được đưa ra là một tam đoạn luận bởi hiệu quả (hiệu quả là cái được biết đến nhiều nhất). Hãy lấy ba hạn từ, được gọi bằng A, B và T.

T biểu thị Những hành tinh, B Không nhấp nháy, A ở gần. B là trung từ hiển nhiên (đó là sự kiện) nhưng trong thực tế chính A tạo thành nguyên nhân thực sự:

Người ta nói: Mọi B là A

Vậy mà £ là B

Cho nên £ là A

Làm điều này, người ta đã lấy sự kiện B làm trung từ, thay vì lấy nguyên nhân.

(d) Bây giờ Aristote đề xuất tam đoạn luận bởi nguyên nhân. Trong khi vẫn giữ cùng hình thức đó, ông hóan đổi nội dung của hai hạn từ A và B.

£ vẫn có nghĩa là hành tinh, nhưng

B là sự kiện ở gần

Và A sự kiện không nhấp nháy

Diễn dịch pháp (la déduction) là như sau:

Tất cả những gì gần thì không nhấp nháy

Vậy mà những hành tinh thì gần

Cho nên những hành tinh không nhấp nháy

Thế là trật tự của tính nhân quan hình thức (l'ordre de la causalité formelle) được lập thành. Ở đó trung từ là yếu tính.

► Khoa học và tam đoạn luận

Sự thuyết phục hay sự xác tín đi kèm theo việc lãnh hội cái chân thực có thể được diễn tả dễ dàng dưới hình thức một tam đoạn luận mà Aristote gọi là tu từ pháp, và đó là hình thức mà quy nạp pháp có thể mang lấy. Nhưng nếu nguyên nhân hay là đối tượng của một trực quan trí thức (une intuition intellectuelle) hay của một quy nạp pháp, và nếu, để tạo thành, diễn dịch pháp phải có những nguyên lý làm nền tảng cho nó, thì việc chứng minh và tam đoạn luận tạo thành hình thức ưu tiên của sự diễn tả khoa học, vẫn không kém đi tính chân thực chút nào. Thật vậy, tam đoạn luận gồm hai kích thước cốt yếu: nó đồng thời bộc lộ tính nhân quả của mô thể và tính tất yếu phát sinh từ tính phổ quát của các nguyên lý.

Chúng ta cho rằng mình sở hữu được hiểu biết về một vật một cách tuyệt đối... Khi chúng ta tin rằng chúng ta biết nguyên nhân[1] do đó một vật hiện hữu, rằng chúng ta biết nguyên nhân này là nguyên nhân của sự vật, và ngoài ra không thể nào mà một vật lại khác đi so với cái nó đang là[2]. Rõ ràng đó là bản chất của tri thức khoa học; cái chứng tỏ điều đó, là thái độ của những kẻ không biết cũng như của những người biết: những kẻ đầu nghĩ rằng họ hành xử như chúng ta vừa mới chỉ ra[3], và những người biết, trong thực tế, cũng ứng xử theo cùng cách đó. Hậu quả từ đó là đối tượng của khoa học theo nghĩa đen là cái gì không thể khác hơn là cái nó đang là[4].

Vấn đề tìm hiểu xem có còn một phương cách tri thức nào khác nữa không sẽ được xem xét sau[5]. Nhưng cái mà ở đây chúng ta gọi là tri thức, đó là biết bằng cách chứng

minh. Với từ chứng minh, tôi hiểu đó là tam đoạn luận khoa học, và tôi gọi có tính khoa học một tam đoạn luận mà sự sở hữu tạo cho chúng ta khoa học. Vậy nếu tri thức khoa học đúng là hệ tại ở những gì chúng ta vừa nêu ra, thì cũng tất yếu rằng khoa học chứng minh phải khởi từ những tiền đề đúng, đầu tiên, trực tiếp, được biết đến nhiều hơn là kết luận, có trước kết luận mà chúng là nguyên nhân[6]. Thực vậy, chính là với những sự kiện này mà các nguyên lý của cái gì được chứng minh sẽ được thích ứng với kết luận: Một tam đoạn luận hẳn là có thể tồn tại mà không cần có những điều kiện này, nhưng nó sẽ không phải là một chứng minh, bởi vì nó không sản sinh ra khoa học. Các tiền đề phải là đúng[7], bởi vì người ta không thể biết cái gì không có, chẳng hạn thông ước tính của đối giác tuyến (la commensurabilité de la diagonable). Các tiền đề phải là đầu tiên và không thể chứng minh, bởi vì nếu không thế người ta không thể biết chúng, vì thiếu sự chứng minh về chúng, bởi vì khoa học về những vật có thể chứng minh, nếu không phải là một khoa học ngẫu nhiên (science accidentelle), thì không gì khác hơn là có được sự chứng minh về chúng. Chúng phải là nguyên nhân của kết luận, được biết nhiều hơn và có trước kết luận[8]: những nguyên nhân bởi vì chúng ta chỉ có khoa học về một sự vật vào lúc mà chúng ta biết được nguyên nhân của sự vật đó có trước, bởi vì chúng là những nguyên nhân cũng có trước theo quan điểm tri thức, sự tiền tri này không chỉ hệ tại ở chỗ hiểu theo cách thứ nhì mà chúng tôi đã chỉ, mà còn phải biết rằng vật đó hiện hữu. Hơn nữa, *có trước* và *được biết nhiều hơn* có ý nghĩa kép, bởi vì không có sự đồng nhất giữa cái gì có trước tự bản chất và cái gì có trước đối với chúng ta, cũng không có sự đồng nhất giữa cái gì được biết nhiều hơn tự bản chất và cái gì được biết nhiều hơn đối với chúng ta. Tôi gọi là *có trước* và *được biết nhiều hơn đối với chúng ta* những vật gần gũi nhất với cảm giác và *có trước* và *được biết nhiều hơn một cách tuyệt đối* những vật xa xôi nhất với cảm giác. Và những nguyên nhân phổ quát nhất là những nguyên nhân xa xôi nhất với cảm giác, trong khi mà những nguyên nhân đặc thù thì cũng gần gũi nhất, và những khái niệm này đối nghịch với nhau như thế.

ARISTOTE, *Những phân tích đệ nhị.*

---

(1) Tất cả những gì diễn tả lý do hiện hữu (la raison d'être) và thuộc về tính nhân quả hình thức.

(2) Sự diễn tả tính tất yếu.

(3) Như các biện giả, họ chỉ có được một kiến thức tùy nhiên (un savoir accidentel) nhưng lại tự phụ cho mình biết được nguyên nhân.

(4) Lặp lại định nghĩa về cái tất yếu.

(5) Cách mà người ta biết những nguyên lý.

(6) Cũng giống như biết một cách khoa học là biết đến nguyên nhân, những tiền đề của tam đoạn luận chính là những nguyên nhân. Tam đoạn luận được đồng hóa với khoa học: những nguyên nhân của thực tại là nguyên nhân của kết luận.

(7) Là đúng, một phát biểu phù hợp với thực tại.

(8) Aristote sẽ khai triển từng mỗi cái trong ba điều kiện này.

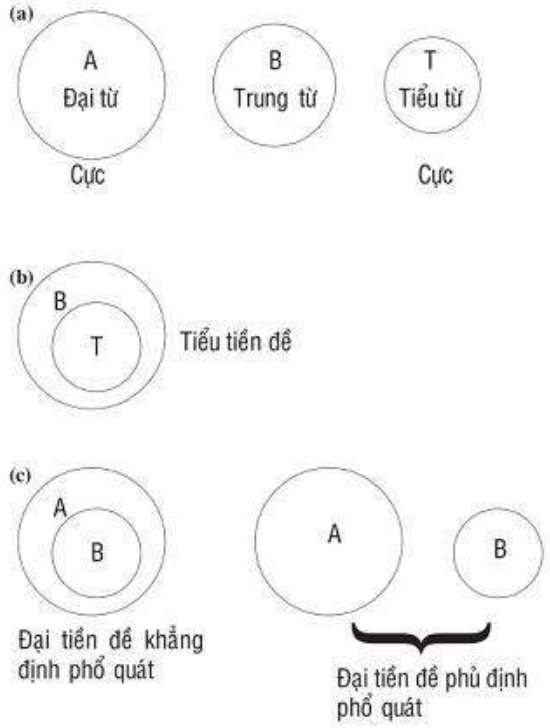
► Tam đoạn luận Hoàn hảo

Khi ba hạn từ **(a)** đối với nhau trong những tương quan như là tiểu từ được chứa trong toàn thể của trung từ **(b)**, và trung từ được chứa, hay không được chứa, trong toàn thể của đại từ **(c)** lúc đó tất yếu có một tam đoạn luận Hoàn hảo giữa các cực. Tôi gọi là *trung từ* hạn từ chính nó được chứa trong một hạn từ khác và chứa một hạn từ khác trong nó, và nó cũng chiếm một vị trí trung gian **(d)**; tôi gọi là *hai cực từ* hạn từ chính nó được chứa trong một hạn từ khác và hạn từ trong nó một hạn từ khác được chứa. Nếu A được khẳng định bởi tất cả B, và B bởi tất cả £, thì tất yếu A được khẳng định bởi tất cả £. Chúng tôi đã chỉ ở trên kia chúng tôi hiểu được khẳng định bởi tất cả **(e)** nghĩa là gì. Cũng thế nếu A không được khẳng định bởi bất kỳ B nào, và nếu B được khẳng định bởi tất cả £ , thì hậu quả là A chẳng thuộc về £ nào.

Nếu đại từ thuộc vào trung từ theo nghĩa phổ quát, nhưng trung từ không thuộc về tiểu từ theo nghĩa phổ quát, sẽ không có tam đoạn luận của những cực **(f)**, vì không có gì tất yếu phát sinh từ những dữ kiện này. Thực

vậy, có thể rằng đại từ thuộc về hay không thuộc về tiểu từ theo nghĩa phổ quát, khiến cho rằng không một kết luận đặc thù, cũng không một kết luận phổ quát nào phát sinh tất yếu từ đó. Vậy mà nếu không có kết luận tất yếu, những tiền đề này không thể sinh ra tam đoạn luận.

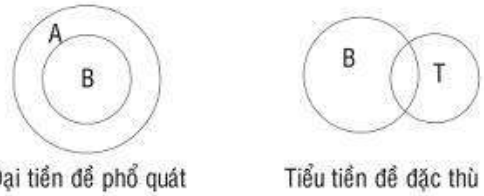
ARISTOTE, *Những phân tích đệ nhất*



(d) Nếu: Mọi B là A, hay mọi £ là B, vậy thì mọi £ là A.

(e) Điều mà các triết gia Trung cổ sẽ gọi là dictum de omni: tất cả những gì mà thuộc từ luôn thuộc về, không hề có ngoại lệ hay gián đoạn.

(f) Nếu đại tiền đề là khẳng định phổ quát và tiểu tiền đề là khẳng định đặc thù, thì tam đoạn luận không có kết luận.



Cùng với tính phổ quát, tính tất định đồng thời cũng biến mất

---

TAM ĐOẠN LUẬN (Syllogisme)

Tam đoạn luận là một cách lý luận trong đó, khi một vài vật được đặt ra, thì một vật khác tất yếu đi theo chỉ do sự kiện là những vật kia được đặt ra.

ARISTOTE, *Những phân tích đệ nhất.*

SIÊU HÌNH HỌC

►Minh trí, Khoa học về những nguyên lý tối thượng

Nơi đầu quyển Siêu hình học, Aristote khởi thảo chân dung bậc hiền giả. Kiến thức của bậc hiền giả mang tính phổ quát và thuộc về phổ quát bởi vì chính nhờ cái phổ quát mà hiền nhân biết được những sự vật đặc thù. Cái phổ quát là kiến thức khó nhất vì cách xa nhất với cái khả giác vốn gần gũi với chúng ta hơn. Đó là kiến thức chính xác nhất và thích hợp nhất cho việc giảng dạy về những nguyên nhân. Đó là loại kiến thức vô cầu, vô vị lợi nhất**: biết chỉ để thoả mãn lòng hiếu tri thuần túy mà thôi**; đó sẽ là công thức của chủ nghĩa nhân văn cổ điển.

Tri thức về vạn vật tất yếu thuộc về kẻ nào nắm vững ở mức cao nhất khoa học về cái phổ quát, bởi vì ông biết, một cách nào đấy, tất cả những trùng hợp đặc thù rơi vào dưới nguyên lý phổ quát. Tiếp theo, những tri thức đó, tôi muốn nói những tri thức phổ quát nhất, xét theo mọi mặt, là những tri thức khó nhất để thủ đắc đối với con người, bởi vì chúng rất cách xa những tri giác giác quan. Ngoài ra những khoa học chính xác nhất là những khoa học về các nguyên lý, bởi vì những khoa học khởi đi từ những nguyên lý trừu tượng hơn thì chính xác hơn là những khoa học rút ra từ những nguyên lý phức tạp hơn: chẳng hạn Số học thì chính xác hơn là Hình học[1]. Cần nói thêm rằng một khoa học càng thích hợp hơn cho việc giảng dạy nếu nó càng đào sâu hơn những nguyên nhân, bởi vì giảng dạy là chỉ ra những nguyên nhân cho từng mỗi vật[2]. Hơn nữa, **hiểu biết chỉ để mà hiểu biết**, đó là đặc tính chính của khoa học có đối tượng là cái khả thi tối thượng, thực thế kẻ nào thích hiểu biết chỉ để mà hiểu biết sẽ lựa chọn trước tiên khoa học ưu việt nhất, và đó là khoa học về cái khả thi tối thượng, đó là những nguyên lý đầu tiên và những nguyên nhân đầu tiên, bởi vì chính nhờ các nguyên lý và khởi đi từ các nguyên

lý mà mọi cái còn lại được biết, chứ không phải, ngược lại, là các nguyên lý được biết bởi các vật khác tùy thuộc vào chúng. Cuối cùng, khoa học chủ tể đứng trên cao hơn hết so với mọi khoa học tùy thuộc, là khoa học biết được mỗi vật tạo ra, nhằm hướng đến cứu cánh nào, cứu cánh đó, nơi mỗi hữu thể, là điều thiện của nó, và cách chung, là điều Chí Thiện trong toàn bộ của thiên nhiên.

Tất cả những nhận xét này cho thấy rằng tên gọi được nêu ra[3] ứng dụng cho cùng một Khoa học: đó phải là một Khoa học tư biện về những nguyên lý đầu tiên và những nguyên nhân đầu tiên, bởi vì điều thiện, nghĩa là cứu cánh, cũng là một trong những nguyên nhân.

ARISTOTE, *Siêu hình học.*

---

(1) Con số có trước trương độ _ Về vấn đề này Aristote trung thành với giảng huấn của Pythagore và Platon.

(2) Đó là lý do tại sao việc giảng dạy ở học viện Lycée trong năm dự bị phải học Phân tích học, nghĩa là Tam đoạn luận.

(3) Tên gọi Minh trí.

► Siêu hình học, khoa học về hữu thể như là hữu thể (La Métaphysique, science de l'être entant qu'être)

Siêu hình học là triết học đệ nhất, so với Vật lý học là triết học đệ nhị. Bởi vì Thượng đế là nguyên lý của chuyển động (là đệ nhất động cơ) và đồng thời lại là nguyên lý bất động, cứu cánh mà cũng là nguồn gốc của các mô thể, Siêu hình học trước tiên là thần học. Nhưng nó cũng là khoa học về hữu thể như là hữu thể, nghĩa là hữu thể học (ontologie).

Có gì khác biệt giữa thần học và hữu thể học? Ontologie là từ Hy Lạp lập thành bởi On, hiện tại phân từ của động từ einai (là hiện hữu) – On vẫn thường được dịch ra tiếng Pháp là Être, song chính xác hơn thì phải là Étant (đang là, cái đang hiện hữu). Tuy nhiên ta cần nhớ lại rằng đối với Aristote, cả Hữu thể lẫn Nhất thể đều không có thực tính bản thể (réalité substantielle). Hữu thể học sẽ khảo sát hữu thể như là hữu thể, trong tính cách đính kết với tất cả và với mỗi hữu thể theo cách của nó, và xuất hiện như một khoa học. Tất nhiên khoa học này không thể là diễn dịch: không hề có chứng minh về hữu thể cũng như không có chứng minh về yếu tính. Nhưng nó vẫn là một kiến thức phổ quát về nguyên lý, cùng một trật với điều Aristote gọi là minh trí (xem bản văn trước).

Có một khoa học nghiên cứu hữu thể như là hữu thể, và những thuộc tính thuộc về hữu thể một cách thiết yếu. Nó không lẫn lộn với các khoa học đặc thù nào, vì không có một khoa học nào trong số những khoa học này khảo sát một cách tổng quát Hữu thể như là hữu thể, mà chúng chỉ cắt một phần của Hữu thể để nghiên cứu: đó là trường hợp những khoa học toán học[1]. Và bởi vì chúng ta tìm những nguyên lý đầu tiên và những nguyên nhân cao nhất, rõ ràng tất yếu phải có một vật nào đấy[2] mà các nguyên lý và các nguyên nhân này thuộc về do chính bản tính của nó. Vậy là nếu như những ai tìm kiếm những nguyên tố của các hữu thể[3], trong thực tế là tìm kiếm những nguyên lý tuyệt đối đầu tiên, thì những nguyên tố mà họ tìm kiếm cũng tất yếu là những nguyên tố của Hữu thể như là hữu thể, chứ không phải là của Hữu thể tùy nhiên (l'Être par accident). Đó là lý do tại sao chúng ta cũng phải nghiên cứu những nguyên nhân đầu tiên của Hữu thể như là hữu thể.

ARISTOTE, *Siêu hình học*

---

(1) Các khoa học toán học chỉ nghiên cứu những đặc tính cốt yếu trong tư cách chúng thuộc về các con số và các đại lượng.

(2) Vật đó chính là hữu thể như là hữu thể.

(3) Những triết gia đầu tiên ở thành Milet như Thalès, Anaximandre, Anaximène...

❀ Những vấn đề đạo đức và chính trị

Trong toàn bộ những bản văn được bảo lưu của Aristote, phần những bản văn dành cho đạo đức học và chính trị học rất đáng kể; hai quyển khảo luận về những vấn đề đạo đức: Đạo đức học cho Eudème và Đạo đức

học cho Nicomaque; những đề tài liên quan đến chính trị được trình bày trong khảo luận Chính trị gồm tám quyển.

Sự phản tư về những điều kiện của hành động con người (về praxis) trở nên, với Aristote một khoa tự trị trong toàn bộ kiến thức triết lý; theo nghĩa này, Aristote có thể được coi như là người sáng lập ra đạo đức học (những trường phái về sau, chủ nghĩa khắc kỷ và chủ nghĩa Épicure sẽ theo gương ông, duy trì tính đặc thù của việc phản tư về đạo đức nơi con người).

Đối với chính trị, Aristote, sau các biện giả, là người khai trương một truyền thống, truyền thống **triết lý chính trị**, như là cách tiếp cận triết lý về các vấn đề chính trị: triết gia phản tư về những sự kiện chính trị; ông phân tích những hình thái hiến chế và ông tìm cách tách rời giữa những hình thái bình thường với những hình thái lệch lạc. Từ chính chỗ đó mà Aristote đặt ra những tiền đề của ngành học mà bây giờ chúng ta gọi là khoa học chính trị, nhưng không vì thế mà để mất dấu trật tự của những giá trị đạo đức và những quy phạm công quyền. Như vậy đối tượng của chính trị học sẽ là làm sáng tỏ bản chất cứu cánh của đô thị – hiểu như một cộng đồng chính trị.

Hai trật nghiên cứu, về đạo đức và về chính trị, duy trì những liên hệ khắng khít; điều đó, cốt yếu vì hai lý do: việc hành trì những đức hạnh cá nhân hiếm khi lại không liên quan tới một khung cảnh chính trị, và tác nhân đạo đức được lồng vào trong toàn cảnh chính trị; nhưng cũng vì chính trị hiểu như khoa học xác định sự Chí Thiện của cộng đồng chính trị, trong tương quan với lãnh vực của đạo đức, là một khoa có tính kiến trúc (une discipline architectonique), nó chỉ huy dự án và việc nghiên cứu (thật vậy, điều Thiện mà cộng đồng chính trị nhắm đến thì có ưu thế hơn so với những điều thiện mà cá nhân theo đuổi).

Cuối cùng, xin nói thêm rằng nhiều đoạn trong các khảo luận về Tu Từ pháp và về Thi pháp cũng có những phân tích đạo đức hay những suy tư về chính trị.

CHÍNH TRỊ

Quyển Chính trị tập hợp nhiều khảo luận hơi rời rạc: những tập đầu hướng về việc định nghĩa Polis (la Cité: Đô thị/ Nhà nước) như một tổ chức tự nhiên, bởi vì con người từ bản chất – do được phú cho logos (ngôn ngữ) - nên là một Politikon, một con vật chính trị, cũng như hướng về tổ chức bên trong của đô thị/ nhà nước (những hạng người và những chức năng cũng như những tương quan quyền lực đặc thù tương ứng). Tiếp theo là việc phân tích những hình thái hiến chế khác nhau (đúng đắn hay sai lệch) cũng như phương tiện để đạt đến một hiến chế ưu việt. Nhưng quyển Chính trị cũng đề cập những vấn đề đặc thù hơn như vấn đề nô lệ, vấn đề giáo dục hay vấn đề quản lý các nguồn tài nguyên vật lực.

► Con người, con vật chính trị (L'homme, animal politique)

Đô thị / Nhà nước (tiếng Hy Lạp Polis; tiếng Pháp La Cité) có sau làng mạc, trước làng mạc là các gia đình; việc phân tích của Aristote tiến triển theo ba giai đoạn kế tiếp nhau này – Nhưng sợi chỉ dẫn đường cho phép ta hiểu tiến trình từ giai đoạn này đến giai đoạn kia được rút ra từ việc quan sát thiên nhiên, mà Aristote nhắc nhở lại ở đây "**thiên nhiên chẳng hề làm cái gì vô ích**"; như vậy vấn đề chính là **đưa ra ánh sáng ý hướng của thiên nhiên**: triết gia làm việc đó, nhất là bằng cách tìm hiểu lý do tại sao con người lại được phú cho ngôn ngữ (logos); **nhờ có ngôn ngữ mà con người trở thành một con vật chính trị**; định nghĩa này nằm ở trung tâm quan niệm của Aristote về chính trị.

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 một 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.

Vậy mà có một ý kiến sai lạc cho rằng nhà chính trị, ông vua, người quản lý gia tộc, và ông chủ đều giống nhau, và họ không khác nhau về loại, chỉ khác về số lượng thuộc quyền họ. Ví dụ, người cai trị ít người thì gọi là ông chủ; nhiều hơn thì gọi là người quản lý gia tộc; 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 kiểu loại, như được thấy rõ bởi bất cứ ai xem xét vấn đề theo phương pháp mà chúng tôi đã theo cho tới bây giờ. Như trong các lĩnh vực khoa học khác thế nào, thì trong khoa chính trị cũng thế, những cái phức tạp phải được phân nhỏ thành các yếu tố đơn giản nhất hay các phần nhỏ nhất của một toàn thể. Vì vậy chúng ta phải nhìn vào các yếu tố cấu thành quốc gia, có thể thấy chúng khác nhau ở chỗ nào, và để xem có thể rút ra được các sự phân biệt khoa học giữa các hình thức cai trị khác nhau hay không.

Những ai xem xét các sự việc như thế trong sự phát triển và nguồn gốc ban đầu của chúng, dù là một trạng thái hay một sự vật gì, đều sẽ đạt tới một cái nhìn rõ ràng về chúng. Trước hết 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 tiếp nối dòng dõi; và đây là một sự kết hợp được hình thành không phải do một mục đích cố ý, mà vì giống như các động vật và thực vật, loài người có một ước muốn tự nhiên để lại sau mình hình ảnh của chính mình. Và phải có một sự kết hợp giữa những 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; mà nó làm ra mỗi vật với chỉ một công dụng, và dụng cụ được làm Hoàn hảo nhất khi nó được làm để chỉ 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 Hy Lạp cai trị người man di;

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 Hesiode có lý khi ông nói:

"Lần đầu tiên có mái nhà, bà vợ và con bò cày ruộng,"

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. 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 hàng 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 sữa'. Và đây là lý do tại sao các nước Hy Lạp ban đầu được cai trị bởi các ông vua; vì người Hy 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 vượt trội vì họ có chung một dòng máu. Như Homère 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 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 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[1]. 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[2], 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 thiên nhiên, và con người tự bản chất là một con vật chính trị. Và người nào tự bản chất chứ không phải ngẫu nhiên mà không có nhà nước, thì người đó hoặc là ở trên con người, hoặc là ở dưới con người; nó là kẻ "Vô bộ tộc, vô luật pháp, vô gia đình," là kẻ bị Homère tố giác là kẻ cầu bơ cầu bất, yêu thích chiến tranh; có thể ví nó với một quân cờ đứng riêng rẽ trên bàn cờ tướng.

Vậy lý do tại sao con người là một con vật chính trị hơn một con ong hay các động vật khác là điều dễ hiểu. Như chúng ta thường nói, thiên nhiên không làm ra điều gì vô ích, và người là con vật duy nhất được thiên nhiên phú bẩm khả năng tiếng nói[3]. Và trong khi một âm thanh thuần túy[4] chỉ là dấu hiệu để chỉ sự vui thích hay đau đớn, và vì thế các loài vật khác 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 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[5], vì toàn thể thì tất yếu cao hơn thành phần; ví dụ, nếu toàn thể bị tiêu hủy, thì sẽ không còn tay hay chân, trừ khi chúng ta hiểu những từ này theo cách đồng âm dị nghĩa (homonyme)[6] 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 con 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 vị ân nhân vĩ đại nhất. Bởi vì con người Hoàn hảo thì là một con 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 sử dụng cho những mục đích tệ hại nhất. Bởi thế nếu họ không có đức hạnh, họ là người xấu xa nhất và là con thú độc ác nhất, đầy dục vọng và tham lam nhất. Nhưng công lý là sợi 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...

Aristote, *Chính trị*.

(1) Gia đình, rồi làng mạc, là những cộng đồng đầu tiên, có trước cộng đồng chính trị chính danh.

(2) Nguyên lý cái tốt nhất gắn liền với mục đích, là kết quả đạt được.

(3) Tiếng nói (Logos) chỉ có thể được giải thích như là thuộc tính năng của con người; nếu người ta coi con người như con vật chính trị, không thể được hiểu bên ngoài những tương quan với đồng loại.

(4) Âm thanh (phônè) là cái giúp diễn tả những tình cảm và cảm xúc; còn lời nói là một âm thanh mang đầy ý nghĩa (phônè sèmantikè).

(5) Dẫu xét về thời gian là có sau gia đình và cá nhân, nhưng về phương diện lô_ gích, tức xét về bản chất thì đô thị/ nhà nước phải đứng trước, cao hơn gia đình và cá nhân.

(6) Người ta gọi là đồng âm dị nghĩa những vật mà chỉ có cái tên là chung, trong khi mà sự phát biểu về yếu tính tương ứng với cái tên này thì lại khác (Các phạm trù).

► Cứu cánh của đô thị/ nhà nước

Đô thị hay nhà nước là một cộng đồng tự nhiên, nó là nguyên lý của những cộng đồng giới hạn, là gia đình hay làng xã. Cứu cánh của nhà nước cũng là cứu cánh của đạo đức, là tạo ra cuộc sống tốt đẹp, kết hợp với các cá nhân sống chung với nhau và tạo thành một cộng đồng như là hữu thể sống động.

... Nhà nước tồn tại là để có một đời sống *tốt*, chứ không phải chỉ để có sự sống: nếu mục tiêu 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 Tyrrhênе, người Carthage và tất cả những người 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 thành văn. 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 quy 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 hóa]. 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 phát sinh trong 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.

Aristote, *Chính trị*.

ĐẠO ĐỨC HỌC CHO NICOMAQUE

Đạo đức học cho Nicomaque là khảo luận biện chứng trình bày khoa học về điều Thiện bằng cách phân tích bản tính (hay định nghĩa) của hành vi đức hạnh, xác định bản tính, những điều kiện và những cứu cánh của hành vi đó (thuộc về praxis – hành động, chứ không phải

poiesis – tri thức). Thủ đắc điều đó rồi, Đạo đức học cho ta một phân tích chi tiết về những loại đức hạnh khác nhau, trong lúc dành chỗ ưu ái cho việc khảo sát một vài đức hạnh đặc biệt: đức công chính là đối tượng của quyển V, hay tình hữu nghị, qua đó chứng tỏ rằng con người đạt đến điều Thiện tối ưu, tự trị nhất và bền vững nhất trong việc hưởng thụ lạc thú trí thức kết hợp với những ngọt ngào dịu dàng của tình bạn trong công cuộc nghiên cứu khoa học.

► Đối tượng của Đạo đức học

Trong bản văn đầu tiên này của cuốn Đạo đức học cho Nicomaque, *Aristote nêu ra sự tùy thuộc của điều thiện đạo đức đặc thù vào điều thiện chính trị. Mọi nghệ thuật và mọi việc nghiên cứu, cũng như mọi hành động và việc tìm kiếm, đều nhắm tới một điều thiện nào đó; vì lý do đó, điều thiện đã được gọi 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[1]. Vậy có nhiều hoạt động, nghệ thuật và khoa học, nên chúng cũng có nhiều mục đích; mục đích của y học là sức khỏe, của nghề đóng tàu là con tàu, của chiến lược là chiến thắng, của kinh tế là của cải[2].

Nhưng khi những nghệ thuật khác nhau quy 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 quy vào nghệ thuật cưỡi ngựa, và nghệ thuật cưỡi ngựa và mọi hành động quân sự khác quy vào chiến lược, cũng như các nghệ thuật khác quy vào các điều khác nữa – trong tất cả các nghệ thuật này, các mục đích của các nghệ thuật chính thì được coi trong hơn các các mục đích phụ thuộc; bởi vì các mục đích phụ thuộc này được theo đuổi chỉ 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 có một mục đích nào của các việc chúng ta làm mà chúng ta nhắm tới vì chính nó (mọi cái khác được nhắm tới vì mục đích này), và nếu chúng ta không chọn mọi sự vì một cái gì khác, thì rõ ràng mục đích này phải là điều thiện và là điều Thiện tối cao[4]. Sự hiểu biết về nó 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[5], xác định đó là điều gì, vì nó là đối tượng của các khoa học hay các khả năng nào. Có vẻ như nó thuộc về nghệ thuật có uy thế nhất và là nghệ thuật chủ yếu nhất. 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 của các công dân phải học và phải học đến mức nào; và chúng ta thấy thậm chí các khả năng được quý chuộng nhất cũng quy 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 quy 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 nhà nước (thành bang) vẫn là điều tốt đẹp và cao quý hơn. Vì vậy, đây là những mục đích mà việc nghiên cứu của chúng ta nhắm tới, vì nó là khoa học chính trị, theo nghĩa kiến trúc (senarchitectonique) nghĩa là trong tư cách nó chỉ định cứu cánh cho nhà nước.

Thảo luận của chúng ta sẽ đầy đủ nếu nó có sự rõ ràng tùy 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 quy 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 bằng lòng khi bàn về những đề tài như thế 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.

Chúng ta hãy trở lại với công việc nghiên cứu của chúng ta và nhớ lại rằng mọi trí tuệ và mọi cuộc tìm kiếm đều nhắm tới một điều thiện nào đó, chúng ta hãy minh định chúng ta nói khoa học chính trị nhằm mục đích gì và cái thiện cao nhất phải tới bằng hành động là cái thiện nào. Chung chung, người ta thường rất nhất trí với nhau; vì người đường phố và người trí thức đều nói rằng đó là hạnh phúc, và đồng nhất hạnh phúc với việc sống tốt và hành động tốt. Nhưng người ta bất đồng với nhau khi nói hạnh phúc là gì, và số đông không cắt nghĩa cùng một kiểu như những người khôn ngoan. Với số đông, hạnh phúc là những điều cụ thể và hiển nhiên, như khoái lạc, của cải, hay danh dự; nhưng mỗi người lại nghĩ một kiểu – và nhiều khi thậm chí cùng một người lại đồng nhất nó với các điều khác nhau, với sức khỏe 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 ý niệm vĩ đại vượt quá sự hiểu biết của họ. Vậy có người nghĩ rằng ngoài những cái thiện đối với nhiều người này, còn có một cái thiện khác có giá trị tự tại và tạo ra cái thiện cho tất cả các cái thiện kia...

Chúng ta hãy trở lại với cái 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 cái 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 khỏe, trong quân sự là chiến thắng, trong kiến trúc là nhà cửa, trong các lĩnh 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 cái thiện đạt được bằng hành động, và nếu có nhiều hơn một mục đích, các mục đích này sẽ là cái 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 (ví dụ: tiền bạc, cây sáo, và nói chung là các nhạc khí) vì một cái gì khác, cho nên rõ ràng không phải mọi mục đích đều là mục đích cuối cùng; nhưng điều 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 mà chúng ta tìm kiếm. Bây giờ chúng ta sẽ 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 là 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, khóai lạc, lý trí, và mọi đức hạnh, 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 đức hạnh toàn hảo, chúng ta phải xem xét bản chất của đức hạnh 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 đức hạnh trên mọi sự; vì họ muốn làm cho đồng bào của họ thành những công dân tốt và tuân thủ luật pháp. Lấy ví dụ về điều này, chúng ta có các nhà làm luật của người Crete và Sparte, 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 thủy của chúng ta. Nhưng rõ ràng đức hạnh mà chúng ta phải học là đức hạnh con người; vì điều thiện chúng ta tìm kiếm là cái thiện con người và hạnh phúc là hạnh phúc con người. Chúng ta hiểu đức hạnh con người không phải là đức hạnh 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 đủ, 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 đức hạnh, thì điều hợp lý là nó phải phù hợp với đức hạnh cao nhất; và đây sẽ là đức hạnh 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 quý 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 đức hạnh riêng của nó sẽ là hạnh phúc hoàn hảo. Và hoạt động này có tính chất chiêm nghiệm.

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 có những lý trí là điều tốt nhất trong chúng ta, nó cũng là yếu tố liên tục nhất, vì chúng ta có thể chiêm nghiệm 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 đức hạnh; 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 nghiệm này có thể là quá cao đối với con người; vì không phải trong tư cách con người mà họ sống như thế, mà vì có điều gì đó 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 đức hạnh khác. Nếu lý trí là thần linh, thì so với con người, đời sống theo lý

trí sẽ là thần linh so 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 hữu thể tử vong chúng ta phải suy nghĩ đến những điều không bất tử, mà đến mức nào có thể, chúng ta 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 vượt trội 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 chính là con người. Vì vậy đời sống này cũng là hạnh phúc nhất.

Aristote, *Đạo đức học cho Nicomaque*.

---

(1) Hành động là hoạt động có ý nghĩa tự nó (praxis); các nghệ thuật hay các kỹ thuật tìm kiếm việc thực hiện và tạo ra các tác phẩm.

(2) Sức khỏe, con thuyền, chiến thắng, tài sản là những công trình.

(3) Các nghệ thuật có thể được hiểu như là những khoa học hay những kiến thức nhưng có một tôn ti trật tự: một vài khoa học có tính chủ đạo so với một số khác có tính phụ tùy (chẳng hạn, thuật cưỡi ngựa phụ thuộc vào khoa học về chiến lược quân sự).

(4) Diễn dịch từ sự hiện hữu của điều Chí Thiện; đó là điều Thiện tối ưu, đem lại ý nghĩa cho những hoạt động của con người (cho hành vi và công trình của họ).

(5) Vấn đề là phải đưa ra một định nghĩa tiên quyết xác định đối tượng của nghiên cứu đạo đức học.

► Đức hạnh đạo đức (la vertu morale)

Đức hạnh không phải là một trạng thái cảm tính như cơn giận hay niềm vui, cũng không phải khả năng cảm thấy một tác động nào đó, mà là một tư thế (hexis), một cách thể hiện hữu quen thuộc trước những tác động tình cảm đi kèm theo một chọn lựa có suy nghĩ. Tư thế quen thuộc này (vì một hành vi đức hạnh riêng rẽ không làm cho tác giả của nó trở thành người đức hạnh, cũng như một con én không làm nên mùa xuân) hệ tại nơi thái độ trung dung (la juste mesure / le juste milieu) giữa hai cách ứng xử sai sót, cách do thái quá, cách do bất cập: như thế, đức tính can đảm, là cách ứng xử trung dung giữa tính hèn nhát và tính liều lĩnh, hệ tại ở chỗ biết đương đầu với nguy hiểm khi nào và thế nào cho thích hợp.

Như chúng ta biết đức hạnh gồm hai loại, trí thức và đạo đức, đức hạnh trí thức (la vertu intellectuelle) phần lớn được cung cấp và gia tăng bởi dạy dỗ, và do đó đòi hỏi kinh nghiệm và thời gian; trong khi đức hạnh đạo đức hay luân lý (vertu morale ou éthique) là sản phẩm của tính khí (ethos) và thực sự đạo đức học (éthique) có được tên từ từ ngữ đó với một ít khác biệt về hình thức. Do đó, rõ ràng không có đức hạnh nào thuộc đức hạnh đạo đức mà không được thiên nhiên đem lại cho chúng ta, vì không một đặc tính bẩm sinh nào có thể được biến đổi bởi tính khí. Thí dụ, bản chất của hòn đá là lăn xuống nước, và không thể huấn luyện cho nó lăn lên trên, cho dù bạn cố gắng huấn luyện nó bằng cách ném nó lên không trung mười ngàn lần; không thể huấn luyện cho lửa bốc cháy xuống dưới, cũng không thể huấn luyện cho một vật bẩm sinh đã theo hướng này, nay thay đổi theo hướng khác. Do đó, đức hạnh được sinh ra trong chúng ta không phải do thiên nhiên cũng không phải do vi phạm thiên nhiên; thiên nhiên cho chúng ta khả năng tiếp nhận nó, và khả năng này được tính khí làm cho thuần thục.

Hơn nữa, các khả năng mà thiên nhiên cung cấp cho chúng ta, được ban cho chúng ta đầu tiên dưới hình thức tiềm tàng: sau đó chúng ta phô bày sự thực hiện chúng thực sự. Điều này cũng rõ ràng như thế với các giác quan của chúng ta: chúng ta không thể có được khả năng nhìn và nghe bằng cách nhìn nhiều lần hay nghe nhiều lần, nhưng lại hoàn toàn ngược lại – vì chúng ta có các giác quan nên chúng ta bắt đầu sử dụng chúng, chúng ta không có chúng bằng việc sử dụng chúng.

Mặt khác, chúng ta đạt được các đức hạnh bằng lần đầu tiên thực sự thực hiện chúng y như chúng ta thực hiện các nghệ thuật. Chúng ta học nghề thủ công hay thiết kế trang trí bằng cách thực hiện các điều mà chúng ta phải làm khi chúng ta học nó: thí dụ, người ta trở thành thợ xây bằng cách xây nhà, thành người chơi đàn hạc bằng cách chơi đàn hạc. Tương tự, chúng ta trở nên công chính bằng cách thực hiện các hành vi công chính, trở nên điều độ bằng thực hiện các hành động điều độ, trở nên can đảm bằng cách thực hiện các hành động can đảm. Chân lý này được chứng thực bởi kinh nghiệm của các quốc gia: các nhà làm luật làm cho các công dân nên người tốt bằng cách huấn luyện họ thói quen hành động đúng đắn – đây là mục đích của tất cả pháp luật, và nếu nó không thể làm được điều này, nó sẽ thất bại; đây chính là cái phân biệt một hình thức hiến pháp tốt và một hình thức hiến pháp xấu. Một lần nữa, các hành động mà bất kỳ đức hạnh nào xuất phát từ hay do nó, là cùng giống như các hành động mà do nó đức hạnh bị phá hủy – như trường hợp kỹ năng trong nghệ thuật, vì cả người chơi đàn hạc hay lẫn người chơi đàn hạc dở đều được sản sinh từ việc chơi đàn, và tương tự với người thợ xây và tất cả các thợ thủ công khác: giống như bạn sẽ thành người thợ xây giỏi từ việc xây giỏi, bạn sẽ thành người thợ xây vụng từ việc xây vụng. Điều này sẽ không là thế, sẽ không cần đến các thầy dạy môn nghệ thuật, trong trường hợp mọi người đã là thợ giỏi hay thợ vụng ngay từ khi được sinh ra. Điều giống vậy cũng là thật với các đức hạnh. Bằng cách tham gia vào các vụ giao dịch với đồng loại mà một số người trong chúng ta trở nên công chính và các người khác trở nên bất chính; bằng việc hành động trong các tình huống nguy hiểm và rèn luyện thói quen sợ hãi hay tự tin mà chúng ta trở nên tự tin hay hèn nhát. Điều giống vậy vẫn đúng về các khuynh hướng của chúng ta đối với vấn đề ham muốn, và cơn giận dữ; một số người trở nên hòa nhã và lịch thiệp, người khác lại phóng đãng và nóng nảy cáu kỉnh, bằng cách thực sự xử sự theo cách này hay cách khác có liên quan đến cảm xúc mạnh mẽ đó. Nói tóm lại, các tính khí đạo đức của chúng ta được hình thành là kết quả của các hoạt động tương ứng. Do đó, việc chúng ta được huấn luyện từ thời thơ ấu trong một chuỗi các thói quen này hay các thói quen khác không phải là ít quan trọng; ngược lại, nó có một tầm quan trọng rất lớn hay đúng hơn là quan trọng nhất.

Vì nghiên cứu hiện thời của chúng ta, không giống với các nhánh triết học khác, có một mục đích thực tiễn (vì chúng ta không nghiên cứu bản chất của đức hạnh để biết nó là gì, nhưng để chúng ta có thể trở nên tốt, không đạt được kết quả đó thì nghiên cứu của chúng ta sẽ là vô dụng), nên chúng ta phải đưa điều tra của chúng ta vào lĩnh vực hạnh kiểm, và để chất vấn xem chúng ta sẽ hành động đúng đắn cách nào; vì như đã nói, các hành động của chúng ta quyết định phẩm chất của tính khí chúng ta.

Hiện nay, công thức "hành động theo nguyên tắc đúng" là điểm chung, và có thể được thừa nhận là nền tảng của cuộc thảo luận của chúng ta. (Chúng ta sẽ nói về công thức này sau, và xem xét cả định nghĩa về nguyên tắc đúng lẫn mối quan hệ của nó với các đức hạnh khác).

Nhưng đầu tiên chúng ta hãy thừa nhận rằng toàn bộ học thuyết về hạnh kiểm chỉ là nét phác thảo chứ không phải là một hệ thống chính xác, phù hợp với quy tắc chúng ta đặt ra lúc đầu, rằng các lý thuyết triết học chỉ đòi hỏi phải tương xứng với vấn đề chủ thể của chúng; và các vấn đề về hạnh kiểm và động cơ cá nhân không có gì cố định hay không thay đổi về chúng, không có gì hơn các vấn đề về sức khỏe. Và nếu có điều này thật về học thuyết đạo đức tổng quát, tính chất chính xác vẫn ít có thể xảy ra trong quan hệ với các trường hợp đặc biệt về hạnh kiểm; vì các điều này không chịu ảnh hưởng của khoa học hay truyền thống, nhưng chính các tác nhân phải xem xét cái gì là hợp với hoàn cảnh theo từng cơ hội, y như

trường hợp với y học hay ngành hàng hải. Nhưng mặc dù cuộc thảo luận hiện nay đang tiến hành tất nhiên là không chính xác, song chúng ta phải cố gắng hết sức giúp đưa nó ra.

Trước hết, chúng ta phải quan sát, các phẩm chất đạo đức được tạo thành cũng như bị hủy diệt bởi sự thái quá hay bởi sự bất cập – như chúng ta thấy là trường hợp với sức mạnh và sức khỏe cơ thể. Sức mạnh bị hủy diệt bởi cả việc thực hiện thái quá lẫn việc thực hiện bất cập, và tương tự như thế sức khỏe cũng bị hủy diệt bởi cả ăn uống quá nhiều lẫn ăn uống quá ít; trong khi chúng được cung cấp, được gia tăng và bảo tồn bởi các phẩm chất phù hợp. Do đó, điều giống vậy cũng là thật với tính tiết độ (Tempérance), lòng can đảm (Courage), và các đức hạnh khác. Ai chạy trốn khỏi mọi thứ trong sợ hãi và không bao giờ chịu đựng bất cứ điều gì sẽ trở thành kẻ hèn nhát; người không những không sợ hãi điều gì mà còn đối đầu với mọi thứ sẽ trở thành liều lĩnh. Tương tự, người ham mê khoái lạc và không kiềm chế một điều gì, sẽ trở thành tên phóng đãng, và người xa lánh mọi khoái lạc, như kẻ quê mùa, sẽ trở thành cái được gọi là con người vô tình. Do vậy, Tính tiết độ và Lòng cam đảm bị hủy diệt bởi sự thái quá, sự bất cập và được bảo tồn bởi việc tuân theo tính trung dung.

Không những các đức tính vừa được phát sinh và nuôi dưỡng ở mặt này lại vừa bị phá hủy ở mặt khác, do và bởi cùng các hành động giống nhau, mà chúng cũng được thực hiện đầy đủ trong cùng các hành động giống nhau. Điều này rõ ràng là trường hợp có các phẩm chất khác hữu hình hơn, chẳng hạn như sức mạnh cơ thể: vì sức mạnh có được do ăn nhiều thực phẩm và trải qua nhiều nỗ lực tập luyện, nên một người khỏe mạnh sẽ có thể ăn nhiều thực phẩm nhất và trải qua nhiều nỗ lực tập luyện nhất. Điều giống vậy cũng có giá trị với các đức hạnh. Chúng ta trở nên tiết độ bằng cách tiết chế các khoái lạc, và đồng thời chúng ta có khả năng tiết chế các khoái lạc một cách hữu hiệu nhất khi chúng ta trở nên tiết độ. Và cũng thế với lòng can đảm: chúng ta trở nên dũng cảm bằng cách tự tập luyện xem thường và chịu đựng nỗi khiếp sợ, và chúng ta sẽ có khả năng chịu đựng nỗi khiếp sợ một cách tốt nhất khi chúng ta đã trở nên can đảm.

Danh mục tính khí của chúng ta do khoái lạc và đau khổ đi kèm với các hành động của chúng ta tạo ra. Một người là tiết độ khi người ấy tiết chế được các khoái lạc thân xác và tìm được thú vị trong sự tiết chế này, một người phóng đãng khi người ấy cảm thấy sự tiết chế gây ra cảm giác khó chịu. Một người là dũng cảm nếu người ấy đương đầu với nguy hiểm bằng niềm vui hay trong mọi tình huống đều không đau khổ, một người là hèn nhát nếu người ấy đương đầu bằng đau khổ.

Như đã chứng minh, chúng ta có thể hiểu rằng đức hạnh phải được thực hiện với khoái lạc và đau khổ, các hành động tạo ra nó là những cái làm cho nó tăng thêm, và cũng thế, nếu được thực hiện cách khác, sẽ hủy diệt nó, và các hành động tạo ra nó cũng là những cái mà trong đó nó được thực hiện.

Tuy nhiên, một khó khăn có thể phát sinh về cái chúng ta muốn nói rằng, để trở thành chính trực, con người phải thực hiện các hành động chính trực và để trở thành tiết độ họ phải thực hiện các hành động tiết độ. Vì nếu họ thực hiện các hành động chính trực và tiết độ, thì họ đã sẵn sàng là chính trực và tiết độ rồi, giống như là, nếu họ đánh vần đúng chữ hay hát đúng giọng, thì họ đã là các học giả hay các nhạc sĩ.

Nhưng có lẽ đây không là trường hợp với các môn nghệ thuật. Có thể xảy ra trường hợp đánh vần đúng một chữ do tình cờ, hay vì một người nào khác nhắc nhở bạn; do vậy, bạn sẽ là học giả khi bạn đánh vần đúng theo lối của một nhà học giả, nghĩa là, trong tri thức uyên thâm mà chính bạn có.

Hơn nữa, trường hợp các môn nghệ thuật lại không thực sự tương tự như trường hợp

đức hạnh. Các tác phẩm nghệ thuật tự nó có đủ giá trị nếu chúng được sản xuất ra có một phẩm chất cố định của riêng chúng; các hành động được thực hiện phù hợp với đức hạnh sẽ không được thực hiện đúng đắn hay tiết độ nếu tự chúng thuộc về một loại cố định, trừ khi tác nhân cũng ở trong trạng thái tinh thần cố định khi người ấy thực hiện chúng: trước hết, anh ta phải thực hiện với tri thức, thứ hai, anh ta chọn lựa hành động có chủ tâm, và chọn lựa nó vì chính nó; và thứ ba là hành động phải xuất phát từ tính khí ổn định và lâu dài của cá tính. Quyền sở hữu một nghệ thuật không bao hàm các điều kiện nào ngoại trừ năng lực của tri thức; nhưng đối với quyền sở hữu đức hạnh, tri thức chỉ là phần nhỏ hay không có tác dụng gì, trong khi các điều kiện khác, được thực hiện không phải trong khoảnh khắc ngắn ngủi, là hoàn toàn quan trọng, vì đức hạnh được tạo thành tự việc thực hiện nhiều lần các hành động đúng đắn và tiết độ. Do vậy, các hành động được cho là đúng đắn và tiết độ khi chúng là các hành động do người chính trực và tiết độ thực hiện, tác nhân là đúng đắn và tiết độ không phải khi anh ta thực hiện các hành động này mà là khi anh ta thực hiện chúng theo đường lối mà người chính trực và tiết độ thực hiện chúng. Thật chính xác khi nói rằng một người trở nên chính trực bằng cách thực hiện những hành động đúng đắn và tiết độ và không ai có thể trở nên tốt nếu không thực hiện chúng. Nhưng đa số nhân loại, thay vì thực hiện các hành động đức hạnh, đã trông cậy vào đức hạnh đang tranh cãi, và tưởng tượng rằng họ đang đeo đuổi triết học và điều này sẽ làm cho họ thành người tốt. Khi làm thế, họ hành động giống như các bệnh nhân cẩn thận lắng nghe từng câu bác sĩ nói, song lại hoàn toàn không thực hiện một lời chỉ dẫn nào của bác sĩ. Loại triết học đó sẽ không dẫn tới trạng thái khỏe mạnh linh hồn hơn phương thức điều trị cung cấp sức khỏe thể xác.

ARISTOTE, *Đạo đức học cho Nicomaque.*

► Hạnh phúc là gì và ai là người hạnh phúc nhất?

Trong chương sau đây, Aristote sẽ cố gắng xác định những yếu tố nào làm nên hạnh phúc và tìm xem ai là người hạnh phúc nhất.

Và đối với triết gia được coi là bộ óc thông thái nhất thời Thượng cổ Hy Lạp này thì người hạnh phúc nhất – các bạn thử đoán xem – theo ông, là ai?

Chính là người theo đuổi hoạt động trí tuệ, là người thông thái. Lý do? – Mời bạn đọc hết chương này sẽ rõ.

Chúng ta đã thảo luận nhiều loại Đức hạnh khác nhau, về Tình bạn và về Khoái lạc. Bây giờ chúng ta sẽ xem xét những nét chính của Hạnh phúc, vì chúng ta coi điều này là Mục đích của cuộc sống con người. Thảo luận này sẽ ngắn nếu chúng ta tóm tắt lại những gì đã nói rồi.

Chúng ta khẳng định hạnh phúc không phải là tính khí cố định của cá tính; vì nếu nó là như thế nó đã có thể được sở hữu bởi một người suốt đời chỉ ngủ, sống cuộc sống thực vật, hay bởi người bị đẩy vào nỗi bất hạnh sâu xa nhất. Nếu chúng ta không chấp nhận điều này, và cảm thấy buộc phải phân loại hạnh phúc đúng là một hình thức nào đó của hoạt động như được nói đến nơi phần đầu của luận thuyết này, và nếu các hoạt động gồm hai loại, một loại chỉ là thiết yếu và đáng ao ước như phương tiện dành cho điều gì khác và loại đáng ao ước tự chúng, thì rõ ràng hạnh phúc phải nằm trong số các hoạt động đáng ao ước tự chúng, và không nằm trong số đáng ao ước như phương tiện cho điều gì khác; vì hạnh phúc không thiếu gì cả, và là tự đầy đủ (autarcique).

Các hành động đáng ước ao tự chúng lại không nhắm tới bất kỳ một kết quả nào vượt xa hơn việc thực hiện hoạt động. Hiện nay, điều này được cảm nhận là bản chất của các hành động phù hợp với đức hạnh; vì thực hiện các hành vi cao thượng và đức hạnh là điều đáng ao ước vì chính nó.

Các trò giải trí phù hợp cũng là đáng ước ao vì chính chúng; chúng ta không theo đuổi chúng như phương tiện dẫn đến điều khác, vì thực tế chúng thường có hại hơn là có lợi, khiến cho con người lơ là không quan tâm đến sức khỏe, và trạng thái của mình. Những người mà thế giới coi là hạnh phúc đều trông cậy vào các trò giải trí như thế; và đây là lý do vì sao những người tinh thông các trò giải trí như thế lại rất được các nhà quý tộc ủng hộ, vì tự họ làm cho mình được phù hợp bằng việc cung cấp cái mà các ông chủ ước ao, và cái đó chính là sự thích thú. Vì thế, người ta cho rằng các trò giải trí là một phần cấu thành nên hạnh phúc, vì các nhà quý tộc và các kẻ thống trị đều dành hết thời giờ rảnh rỗi cho chúng.

Nhưng có lẽ các nhà quý tộc và các kẻ thống trị không phải là bằng chứng tốt.

Đức hạnh và trí thông minh, nguồn gốc các hoạt động cao hơn của con người, không lệ thuộc vào quyền sở hữu quyền lực, và nếu những người, không thích khóai lạc tinh khiết và tự do, trông cậy vào các khóai lạc thể xác, chúng ta không vì lý do đó mà cho rằng các khóai lạc thể xác là đáng ước ao hơn. Trẻ em thường tưởng tượng rằng các điều mà chúng tự đánh giá đều thực sự là những điều tốt nhất; do đó không ngạc nhiên gì khi trẻ em và người lớn có các tiêu chuẩn giá trị khác nhau, cũng như thế với cái có đạo đức tốt và cái vô giá trị. Như được nói đến nhiều lần, các điều đó thực sự là có giá trị và vui vẻ mà có vẻ như thế với một người tốt; nhưng mỗi người nghĩ rằng hoạt động đáng ao ước nhất là hoạt động phù hợp với tính khí đặc biệt của người ấy, và do đó người tốt nghĩ ràng hoạt động có đạo đức tốt là đáng ao ước nhất. Tiếp theo đó là hạnh phúc không được tìm thấy nơi các trò giải trí.

Thực sự ngạc nhiên khi trò giải trí là mục đích của chúng ta – việc chúng ta làm đổ mồ hôi sôi nước mắt suốt cuộc đời đằng đẵng chỉ để có thể được giải trí. Vì gần như mỗi đối tượng chúng ta chấp nhận đều được theo đuổi như phương tiện dẫn đến điều gì khác, trừ hạnh phúc tự nó là mục đích; việc làm cho trò giải trí thành đối tượng của các theo đuổi đúng đắn của chúng ta và công việc của chúng ta, dường như là quá thừa ngu ngốc và ấu trĩ: Phương châm cổ xưa "Vui chơi để làm việc", được coi là một quy tắc đúng. Trò giải trí là một hình thức của nghỉ ngơi; chúng ta cần nghỉ ngơi vì chúng ta không thể liên tục làm việc mà không có giải lao, và vì thế, nó không phải là mục đích, chúng ta chỉ sử dụng nó như phương tiện dẫn đến hoạt động khác nữa.

Cuộc sống phù hợp với đức hạnh được cho là cuộc sống hạnh phúc; nhưng cuộc sống có đạo đức bao hàm một mục đích đúng đắn, không cốt ở trò giải trí.

Chúng ta phát biểu rằng những điều đúng đắn thì trội vượt hơn những điều khôi hài và buồn cười; theo chúng ta nghĩ, một tài năng hay một con người càng cao quý, thì các hoạt động của họ càng đúng đắn; do đó, hoạt động của một tài năng hay một người cao quý hơn thì tự nó đã là trội vượt, và có nhiều khả năng tạo ra hạnh phúc hơn.

Bất kỳ ai cũng có thể hưởng khoái lạc thân xác, một kẻ nô lệ không hưởng ít hơn loại người cao quý nhất; nhưng không ai cho người nô lệ bất kỳ một phương sách hạnh phúc nào ngoài cuộc sống riêng của người ấy. Do đó, hạnh phúc không cốt ở chỗ các trò giải trí và điều thích thú, mà cốt ở các hành động phù hợp với đức hạnh, như đã nói tới ở trên.

Nhưng nếu hạnh phúc cốt ở chỗ hoạt động phù hợp với đức hạnh, thì việc nó phải là hoạt động phù hợp với đức hạnh cao nhất là điều hợp lý; và đây sẽ là đức hạnh của phần tốt nhất nơi chúng ta. Việc xem xét điều này là sự hiểu biết hay là bất kỳ điều gì khác được nghĩ là để thiên nhiên kiềm chế hay hướng dẫn chúng ta và để biết rõ điều gì khác là cao quý và thiêng liêng, hoặc chính nó thực sự là thiêng liêng, hoặc có liên quan đến phần thiêng liêng nhất nơi chúng ta, đó chính là hoạt động của phần trong chúng ta phù hợp

với đức hạnh riêng với việc sẽ tạo ra hạnh phúc lý tưởng nhất; và người ta đã khẳng định rằng hoạt động này là hoạt động tư duy.

Và việc hạnh phúc cốt ở tư duy có thể được chấp nhận thì thích hợp với cả các kết quả vừa đạt được lẫn chân lý. Tư duy là hình thức cao nhất của hoạt động (vì sự hiểu biết là điều cao nhất nơi chúng ta, và các đối tượng mà sự hiểu biết có quan hệ với, sẽ là các điều cao nhất có thể được biết đến), và nó cũng là điều liên tục nhất, vì chúng ta có thể phản ảnh liên tục hơn chúng ta có thể tiếp tục bất cứ hình thức hoạt động nào. Một lần nữa chúng ta cho rằng hạnh phúc phải bao hàm yếu tố khoái lạc; hành động phù hợp với sự hiểu biết phải được thừa nhận là hoạt động vui thích nhất trong các hoạt động phù hợp với đức hạnh; trong mọi tình huống, người ta cho rằng triết học hay việc theo đuổi sự hiểu biết bao hàm các khoái lạc hoàn toàn tinh khiết và vĩnh cửu. Thật hợp lý khi cho rằng niềm vui của tri thức là một công việc thậm chí còn vui thích hơn là sự theo đuổi nó. Ngoài ra, hoạt động tư duy sẽ được cho là sở hữu ở mức độ cao nhất cái đặc tính được gọi là tự đầy đủ (l'autarcie); vì trong khi việc một người khôn ngoan, một người chính trực và những người còn lại đều đòi hỏi những thứ cần dùng cho đời sống là thật, thì những điều này được đáp ứng thoả đáng, ngược lại một người chính trực cần những người mà anh ta có thể hành động đúng đắn đối với họ và trợ giúp họ, và người tiết độ, người dũng cảm và các người khác cũng làm như thế, người khôn ngoan ngược lại cũng có thể tự mình tư duy, và anh ta càng tư duy nhiều, anh ta càng khôn ngoan hơn; chắc chắn anh ta sẽ nghiên cứu tốt hơn với sự trợ giúp của các người cộng tác, nhưng anh ta vẫn là người tự túc nhất trong nhân loại. Hơn nữa, hoạt động tư duy có thể được coi là hoạt động duy nhất được yêu mến, vì chính nó: nó không cung cấp kết quả nào vượt quá hành động tư duy thực sự, trong khi từ các theo đuổi thực tế chúng ta mong đợi đạt được một thuận lợi nào đó, lớn hơn hay nhỏ hơn, vượt xa chính hoạt động. Hạnh phúc được cho là bao hàm cả thời gian rỗi rãi; vì chúng ta kinh doanh để chúng ta có thời gian rảnh rỗi, và xúc tiến chiến tranh để chúng ta có thể hòa bình. Các đức hạnh thực tiễn được tôi luyện trong chính trị và trong cuộc chiến tranh; nhưng các cuộc theo đuổi chính trị và chiến tranh dường như là không nhàn rỗi – các cuộc theo đuổi chiến tranh thực sự hoàn toàn như thế, vì không ai mong ước sống trong tình trạng chiến tranh chỉ vì để được sống trong tình trạng chiến tranh, cũng không phải để tự do áp dụng các biện pháp gây ra chiến tranh: một người được cho là có cá tính cực kỳ tàn bạo nếu ông ta tuyên chiến với một nước láng giềng chỉ để gây ra trận chiến và các cuộc tàn sát. Nhưng hoạt động của một nhà chính trị cũng là không nhàn rỗi, và nhằm đạt được điều gì đó vượt xa sự chỉ để tham gia vào chính trị – các lập trường về quyền lực và danh dự, hay, nếu hạnh phúc của chính nhà chính trị và của đồng bào, hạnh phúc này được hiểu là một điều gì đó khác biệt với hoạt động chính trị (thực vậy, chúng ta đang điều tra nghiên cứu nó rõ ràng là quá khác biệt). Nếu trong số các theo đuổi thực tế có phô bày các đức hạnh, thì chính trị và chiến tranh nổi bật lên xuất sắc trong tính cao quý và quyền thế, chúng cũng không nhàn rỗi và được chỉ đạo tới một mục đích xa hơn nào đó, không được chọn vì chính chúng: trong khi hoạt động trí tuệ được cho là trội hơn về giá trị thật sự, cốt ở chỗ tư duy, và để không nhắm vào mục đích xa hơn chính nó, và cũng bao gồm một khóai lạc riêng biệt của chính nó, và do đó làm tăng thêm hoạt động của nó: và do đó nếu các thuộc tính của hoạt động này được cho là tự túc, nhàn rỗi, chẳng hạn như việc con người có thể không mỏi mệt, và mọi thuộc tính hạnh phúc khác: tiếp theo đó sẽ là hoạt động trí tuệ tạo thành hạnh phúc trọn vẹn của con người – miễn là nó được ban cho một quãng đời trọn vẹn, vì không có gì đã thuộc về hạnh phúc lại có thể không trọn vẹn.

Tuy nhiên, một đời sống như thế sẽ cao hơn trình độ con người: không phải một người sẽ đạt được nó vì nhân tính của anh ta, nhưng do một điều gì đó là thiêng liêng ở nơi anh ta; và bởi điều ấy trội vượt hơn bản tính phức hợp của anh ta, bởi hoạt động của nó quá vượt trội hơn việc thực hiện các hình thức khác của đức hạnh. Nếu trí tuệ là điều gì thiêng liêng so với con người, thì đời sống của trí tuệ là thiêng liêng so với đời sống của con người. Chúng ta không phải vâng lời những người ra chỉ thị rằng một người cần có các suy nghĩ của con người và người chết phải có các suy nghĩ về sự chết, nhưng chúng ta phải đạt tới được mức độ có thể đạt được tính bất tử, và hãy làm tất cả điều mà con người có thể làm để sống phù hợp với điều cao nhất trong con người; vì mặc dù điều này nhỏ bé về kích thước, về quyền lực và giá trị, song nó lại vượt trội xa hơn tất cả các điều còn lại.

Thậm chí người ta còn chủ trương rằng đây là bản ngã thật của mỗi người, vì nó là phần nổi bật nhất và tốt hơn, và do đó nó sẽ là điều xa lạ nếu một người phải sống cuộc sống không phải của riêng anh ta mà là cuộc sống của một người khác ngoài anh ta.

Hơn nữa, điều đã được nói đến trước cũng sẽ được áp dụng ở đây: điều gì là tốt nhất và vui vẻ nhất cho mỗi thụ tạo là điều riêng biệt đối với bản tính của một người; do đó đời sống trí tuệ là đời sống tốt nhất và vui vẻ nhất cho con người, vì trí tuệ nhiều hơn bất kỳ điều gì khác là con người; do đó, cuộc sống này sẽ là cuộc sống hạnh phúc nhất.

Mặt khác, cuộc sống đức hạnh đạo đức là hạnh phúc chỉ ở mức độ thứ yếu. Vì các hoạt động đạo đức thuần tuý thuộc về con người: Tôi có ý nói đến tính công bằng, lòng can đảm, và các đức hạnh khác chúng ta biểu lộ khi giao tiếp với bạn bè chúng ta, khi chúng ta quan sát điều gì là do từng người trong các hợp đồng, các dịch vụ, trong nhiều hành động khác nhau của chúng ta, cả trong các xúc cảm của chúng ta nữa; và tất cả các điều này có vẻ thuần tuý là công việc của con người. Một số hành động đạo đức được cho là hậu quả của kết cấu cơ thể, và đức hạnh đạo đức được cho là có quan hệ gần gũi về nhiều mặt với đam mê. Hơn nữa, tính khôn ngoan được nối kết mật thiết với Đức hạnh Đạo đức và ngược lại, vì các nguyên tắc đầu tiên mà tính Khôn ngoan sử dụng, được quyết định bởi các Đức hạnh Đạo đức, và tiêu chuẩn đúng dành cho các Đức hạnh Đạo đức được quyết định bởi tính Khôn ngoan. Những điều được kết nối với các đam mê đều có liên quan đến bản tính phức hợp của chúng ta; mà các đức hạnh của bản tính phức hợp của chúng ta lại thuần tuý thuộc về con người; do đó cuộc sống biểu thị các đức hạnh này và hạnh phúc thuộc về nó cũng thế. Ngược lại, hạnh phúc thuộc về trí tuệ lại khác: có rất nhiều điều có thể nói ở đây, vì một cuộc thảo luận đầy đủ về vấn đề thì vượt quá phạm vi mục đích hiện nay của chúng ta. Một hạnh phúc như thế có vẻ chỉ cần một thiết bị nhỏ bên ngoài, hay ít hơn hạnh phúc dựa vào đức hạnh đạo đức. Giả dụ rằng, cả hai đều chỉ đòi hỏi những thức cần dùng cho đời sống, và ở một mức độ như nhau (mặc dù trên thực tế nhà chính trị khó nhọc về các nhu cầu thể xác hơn triết gia); vì về mặt này, có thể có ít khác biệt giữa họ. Nhưng vì mục đích của các hoạt động đặc biệt của họ nên các nhu cầu của họ sẽ khác biệt nhiều. Một người tự do sẽ cần có của cải để thực hiện các hành động tự do, và người chính trực thực sự cũng cần như thế để giải phóng các món nợ (vì các ý định là vô hình, và ngay cả người bất chính cũng giả vờ muốn hành động chính trực); người dũng cảm cần có sức lực nếu phải thực hiện bất cứ hành động nào biểu lộ đức hạnh của mình; khi một người tiết độ có cơ hội đạt được ham mê: nếu không thì người ấy hay người sở hữu bất kỳ đức hạnh nào khác làm sao có thể chứng minh được rằng anh ta là người đức hạnh? Cũng cần tranh luận xem mục đích hay sự thực hiện là nhân tố quan trọng hơn trong đức hạnh, như sự thực hiện các hành động có đạo đức đòi hỏi nhiều thiết

bị bên ngoài. Một sinh viên trong phạm vi theo đuổi hoạt động của mình, không cần thiết bị bên ngoài: ngược lại của cải vật chất có thể gần như được cho là chướng ngại vật đối với tư duy; mặc dù đúng thực vì là một con người sống trong xã hội của người khác, anh ta chọn thực hiện các hành động có đạo đức, và như thế sẽ cần các của cải bên ngoài để tiếp tục cuộc sống như một con người.

Các nhận định sau đây sẽ cho thấy rằng hạnh phúc trọn vẹn là hình thức nào đó của hoạt động tư duy. Thần thánh, như chúng ta nhận thức họ, được hưởng hạnh phúc tuyệt đối. Chúng ta có thể cho là chúng thuộc loại hoạt động nào? Các hành động chính trực ư? Nhưng liệu có vẻ gì là lố bịch nếu nghĩ về họ như ký các hợp đồng, khôi phục lại tiền ký quỹ và những thứ giống vậy không? Các hành động dũng cảm thì sao? – Chịu đựng các nỗi sợ hãi và liều lĩnh để đạt được tính cao quý từ việc làm như thế. Hay các hành động tự do? Nhưng họ sẽ cho ai? Ngoài ra, sẽ là vô lý khi cho rằng họ thực sự có từ mới đặt hay sự phổ biến một loại nào đó! Và các hành động tiết độ – các hành động này có ý nghĩa gì trong trường hợp của chúng? Chắc chắn sẽ là xúc phạm nếu ca ngợi họ vì không có các ước muốn xấu! Nếu chúng ta xem xét tỉ mỉ danh sách, chúng ta sẽ thấy rằng mọi hình thức của hạnh kiểm có đạo đức có vẻ là tầm thường và không phù hợp với các thần thánh. Tuy nhiên, họ luôn luôn được nhận thức, trong mọi tình huống, như sống và do đó sống tích cực, vì chúng ta không thể cho rằng họ luôn luôn ngủ giống như Endymion. Nhưng vì là một sinh vật sống, nếu chúng ta loại bỏ hành động, **tất nhiên** (a fortiori) là hành động sáng tạo, thì cái gì còn lại ngoài tư duy? Tiếp theo, ***hoạt động của Thượng đế chính là hoạt động của tư duy; và do đó trong số các hoạt động của con người, hoạt động nào gần gũi nhất với hoạt động tư duy thần thánh sẽ là nguồn hạnh phúc lớn nhất.***

Sự khẳng định xa hơn nữa là các động vật cấp thấp hơn không thể cùng tham dự vào hạnh phúc, vì chúng hoàn toàn không có hoạt động tư duy. Toàn bộ đời sống của thần thánh là thiêng liêng, và toàn bộ đời sống của con người cũng thế tới chừng nó bao gồm những gì giống như hoạt động thiêng liêng; nhưng không một động vật nào trong các động vật khác có được hạnh phúc, vì chúng hoàn toàn không có khả năng tư duy. Do đó, hạnh phúc cũng là cùng mở rộng một dãy với tư duy: ***loại sinh vật nào càng sở hữu nhiều khả năng tư duy, sinh vật đó càng được hưởng hạnh phúc hơn,*** không phải là sự việc tình cờ đi đôi với tư duy nhưng vốn là gắn liền với nó, tư duy có giá trị tự nó. Do đó mà hạnh phúc là một hình thức nào đó của tư duy.

Nhưng triết gia là con người cũng cần đến tình trạng hạnh phúc khỏe mạnh bên ngoài, vì bản tính con người không phải là tự túc đạt tới hoạt động tư duy, mà còn cần phải có sức khỏe thể xác, có nguồn cung cấp thực phẩm và các nhu cầu khác. Nếu hạnh phúc thần thánh không thể xảy ra nếu không có các thiết bị bên ngoài, thì không cần cho rằng hạnh phúc sẽ đòi hỏi nhiều hay các tài sản lớn; vì tính tự túc không lệ thuộc vào sự giàu có quá mức, cũng không lệ thuộc vào hạnh kiểm, và có thể thực hiện các hành vi cao quý ngay cả khi không là người thống trị đất liền và biển cả: con người có thể thực hiện các hành động có đạo đức với các phương sách hoàn toàn ôn hòa. Điều này có thể quan sát rõ ràng qua kinh nghiệm: các người dân thường không có vẻ là ít mà còn bị đòi hỏi phải thực hiện nhiều hành động có đạo đức hơn các nhà quý tộc và các người cai trị. Sẽ là đủ nếu có sẵn các phương sách ôn hòa; vì một cuộc sống hoạt động đạo đức về bản chất sẽ là một cuộc sống hạnh phúc.

Solon cũng không còn nghi ngờ gì khi đưa ra sự mô tả đúng về hạnh phúc. Theo ông, những người hạnh phúc là những người, được trang bị vừa phải các thiết bị bên ngoài, đã thực hiện các thành tích cao quý và sống tiết độ; vì có thể xảy ra với một người chỉ có một tài sản khiêm tốn nhưng lại làm được điều

phải. Anaxagoras cũng không quan niệm người hạnh phúc là người giàu có hay quyền lực, vì ông nói rằng ông không ngạc nhiên nếu ông có vẻ là một người xa lạ trong con mắt của nhiều người; vì hầu hết mọi người phê phán theo các dáng vẻ bề ngoài, là tất cả những gì họ có thể quan sát được. Như thế, các học thuyết của chúng ta có vẻ là phù hợp với quan điểm của người thông thái.

Các lý lẽ như thế mang theo một mức độ thuyết phục nào đó; nhưng chân lý được thử nghiệm từ thực tế của đời sống và hạnh kiểm, vì quyết định cuối cùng nằm ở đó. Do đó, chúng ta phải xem xét các kết luận mà chúng ta đề xuất bằng cách đem chúng đi thử nghiệm qua các sự kiện của cuộc sống. Nếu chúng hòa hợp với các sự kiện, chúng ta có thể chấp nhận chúng; nếu thấy chúng không hòa hợp, chúng ta cần đánh giá rằng chúng chỉ là các học thuyết.

Và dường như người theo đuổi hoạt động trí tuệ, trau dồi trí tuệ, và duy trì nó trong điều kiện tốt nhất, là người được thần thánh yêu mến nhất. Vì, nếu như vẫn còn niềm tin rằng thần thánh thực hiện việc giám sát nào đó trên các công việc của con người, thì sẽ hợp lý khi cho rằng thần thánh thích thú với phần nào của con người là tốt nhất và gần gũi nhất với thần thánh, và thần thánh sẽ thưởng phạt với sự thiên vị những ai yêu quý và kính trọng điều này nhất, vì những người này quan tâm đến những điều thân thiết với thần thánh, và hành động chính trực, cao thượng. Rõ ràng là mọi thuộc tính này hầu hết đều thuộc về người thông thái. Do đó, người thông thái được thần thánh yêu mến; và nếu thế, thì người thông thái đương nhiên là người hạnh phúc nhất. Đây là một bằng chứng khác chứng minh rằng người thông thái là người hạnh phúc nhất.

Aristote, *Đạo đức học cho Nicomaque.*

► Bi kịch, sự mô phỏng những hành vi con người

Trong chương này của quyển Thi pháp (Poétique), Aristote đặt trọng tâm việc phân tích của ông vào đối tượng đặc thù của bi kịch, như là mô phỏng những hành động của con người; người ta đã thấy việc phân tích những điều kiện của hành động (praxis) được tiến hành trong quyển Đạo đức học: thi sĩ bi kịch hẳn nhiên không phải là một nhà luân lý và những nhân vật ông đưa lên sân khấu vượt qua cái mẫu trung bình của con người bình thường; tuy nhiên, mặc dầu những khác biệt giữa hành vi của những con người trong đời thực và hành vi của những nhân vật trên sân khấu bi kịch, vẫn có sự tương ứng này, đó là người thực cũng như người trong kịch đều phải hành động và ứng xử theo những tình huống và theo cá tính của họ (cá tính hay tính cách của mỗi người – tiếng Pháp là caractère, tiếng Hy Lạp là éthos – và đạo đức học – éthique, theo một nghĩa, là khoa học về cá tính của những con người); thi sĩ bi kịch bị ràng buộc bởi những quy luật hình thức của kịch nghệ, phải đưa ra ánh sáng cơ cấu của câu chuyện trong đó định mệnh của các nhân vật lộ dần ra: hạnh phúc hay bất hạnh tùy thuộc bản chất những tình huống của hành động; theo nghĩa này, bi kịch soi sáng cho chúng ta về hành động của con người nói chung: bi kịch giống như tấm gương phản chiếu hành vi con người; và người ta không nên ngạc nhiên khi thấy triết gia vừa phản tư về những điều kiện đức lý của hành động và về cơ cấu biểu thị nó trong thi ca bi kịch.

Bởi vì bi kịch là sự trình diễn hành động và những tác nhân là những nhân vật đang hành động, họ tất yếu phải có những phân tích trong trật tự của tính cách và tư tưởng[1]; câu chuyện[2] là cuộc trình diễn hành động, những cá tính là cái gì cho phép chúng ta định tính những nhân vật đang hành động, còn tư tưởng là tất cả những gì trong lời nói của họ nhằm đưa ra một chứng minh hay là phát biểu một câu châm ngôn.

Hậu quả là mọi bi kịch đều tất yếu gồm sáu phần theo đó nó được định tính. Đó là câu chuyện, những tính cách, sự biểu cảm, tư

tưởng, cảnh trí và lời ca, trong đó cảnh trí (le spectacle) bao hàm tất cả: những tính cách, câu chuyện, sự biểu cảm, lời ca, và cả tư tưởng.

Quan trọng nhất trong những yếu tố này là việc phối trí những sự kiện thành hệ thống (l'agencement des faits en système). Thật vậy, bi kịch là sự trình diễn không phải con người mà là hành động, cuộc sống và hạnh phúc (sự bất hạnh cũng nằm trong hành động) và mục tiêu nhắm đến là một hành động, không phải một phẩm chất; vậy mà, chính là theo cá tính của họ mà con người có phẩm chất này hay phẩm chất kia, nhưng tùy theo hành động của họ mà họ hạnh phúc hay ngược lại[3]. Vậy là, họ không hành động để biểu thị những tính cách mà chính là qua những hành động mà tính cách của họ được vẽ ra. Khiến nên những sự kiện và câu chuyện đúng là mục tiêu được nhắm đến bởi bi kịch, và mục tiêu là cái quan trọng nhất...

Như thế, nguyên lý và nếu người ta có thể nói linh hồn của bi kịch, là câu chuyện; những tính cách đứng vào hàng thứ nhì (thật vậy chuyện này cũng hơi giống như trong hội hoạ: nếu một hoạ sĩ áp dụng ngẫu nhiên những chất liệu đẹp nhất, kết quả sẽ khác với một hình ảnh vẽ bằng chỉ hai màu đen trắng); bởi vấn đề trước tiên là một cuộc trình diễn hành động và những con người đang ứng xử tương tác với nhau.

Aristote, *Thi pháp*

---

(1) Bi kịch cuộc trình diễn hành động, phải xét đến tư tưởng và cá tính; chính nơi tính cách song đôi này mà bi kịch sẽ mô phỏng một cách có giá trị, những hành động thực sự.

(2) Câu chuyện bi kịch (huyền thoại dược trình diễn) là sự phối trí, do nhà thơ, về toàn bộ những tình huống và mối dây liên kết những hành động của những nhân vật được đưa ra sân khấu.

(3) Giữa đời thực và diễn kịch có một khoảng cách, lý do là, sân khấu không trực tiếp trình diễn những con người nhưng là những hành động của họ (đưa đến hạnh phúc hay đau khổ).

CHỦ NGHĨA ÉPICURE

Épicure sinh ở Samos năm 341? Tr.CN. Vào năm mười hai hay mười bốn tuổi (327) ông bắt đầu học triết học. Ông được gửi đến Teos để theo những bài học của Nausiphane (một môn đồ của Démocrite) cùng với những chàng trai trẻ tuổi thuộc hàng công tử thế gia. Đến năm mười tám tuổi – được coi là tuổi trưởng thành – ông đến Athènes (323) theo học ở Académie, lúc ấy do Xénocrate (đệ tử cũ Platon, bạn đồng môn với Aristote) chưởng quản.

Đến năm ba mươi hai tuổi (310), ông lập ra một học viện Triết học ở Mitylène, mà sau đó ông chuyển về Lampsaque, rồi năm 307 – 306 về Athènes, ở gần học viện Académie.

Hơn là một trường học, phải nói rằng đây là một cộng đồng triết học, giống như một tu viện giữa đồng quê. Ở đó, người ta tổ chức những lễ hội, những cuộc họp mặt mừng sinh nhật của thầy và trò, những lễ hội được lấy tên người thay thế tên thần linh. Ở đó, đàn ông, đàn bà, trẻ em cùng sống một đời tiết độ và đạm bạc, được tình hữu ái làm tôn lên vẻ đẹp.

Về các tác phẩm của Épicure, Diogène Laerce (trong bộ *Cuộc đời các triết gia*, quyển X) còn giữ lại ba bức thư dài *Thư gửi Hérodote* bàn về Vật lý; *Thư gửi*

Pythoclès bàn về các hiện tượng thiên văn vũ trụ, và *Thư gửi Ménécée* bàn về đạo đức học. Thêm vào bản văn lớn này, mà qua đó Épicure đã tạo cho thể văn thư tín thành một loại văn triết học, ta có thể kể thêm bốn mươi *Châm ngôn chủ đạo*. Tác phẩm quan trọng khác của Épicure là *Về thiên nhiên*, chỉ được biết qua những trích đoạn manh mún.

Trình bày triết lý của Épicure thường được trình bày theo trật tự được gợi ra theo cách chia làm ba phần, do bởi Diogène Laerce đề xướng trong quyển *Cuộc đời Épicure*: lô_gíc, vật lý và đạo đức.

Vì lý do phân minh, việc lựa chọn bản văn ở đây sẽ bắt đầu bằng Vật lý học mà phần lô_gíc học hay tri thức luận được chặt chẽ gắn liền.

⌘ Vật lý học hay triết học tự nhiên

Épicure bắt đầu bằng cách quy chiếu về một nguyên lý trước Socrate: "Không có gì sinh ra từ vô thể" (xem lại chương về Parménide). Khởi điểm đó của trường phái Éléate cũng là khởi điểm của thuyết nguyên tử của Leucippe và của Démocrite.

Như vậy, **vô thể của khoảng trống sẽ đối lập với hữu thể của những nguyên tử.**

THƯ GỬI HÉRODODOTE, THƯ GỬI PYTHOCLÈS

► Các nguyên tử, khoảng trống và các hợp thể:

Sự khác biệt là khá lớn với thuyết nguyên tử của Démocrite, bởi vì các nguyên tử, đối với các triết gia ở Abderè, là những ý tưởng, thì ở đây được coi là những cố thể có trọng lượng, cũng như những phẩm chất khác. Ngoài ra, khi từ chối sự tồn tại, bên ngoài cảm giác của mọi tiêu chuẩn khác trên đó tri thức đặt cơ sở, Épicure chạm trán một khó khăn lớn: làm thế nào mà một triết học đặt cơ sở tất cả trên sự xác chứng của cảm giác có thể được thành nguyên lý những cái vô hình như nguyên tử và khoảng trống?

Hơn nữa: toàn thể là những cố thể[1] và khoảng trống. Bởi vì việc các cá thể hiện hữu, điều đó chính cảm giác xác nhận trong mọi trường hợp – cảm giác mà theo đó, bằng lý luận, ta phải tạo ra một phán đoán về cái vô hình, như tôi đã nói trước đây[2]. Nếu đàng khác không có cái mà chúng ta gọi là khoảng trống, không gian hay thiên nhiên không thể đụng chạm đến được (la nature intangible), các cố thể sẽ không có chỗ nào để tồn tại, cũng không có chỗ nào để chuyển động, như chúng ta thấy chúng chuyển động **(a)**.Ngoài những vật này, người ta không thể quan niệm cái gì mà người ta coi như là những bản chất hoàn bị[3] chứ không phải là những tùy thể[4] hay những đặc tính của các bản chất đó.

Còn hơn thế: trong số những cố thể, có những hợp thể[5] và những thứ mà các hợp thể được tạo thành. Những cái này là không thể chia cắt (atoma[6] và bất động, nếu như tất cả không tan hòa trong vô thể[7], nhưng là, trong sự tan rã những hợp thể, những cái có sức đề kháng vẫn còn lại, nén chặt trong bản tính, và không có chỗ nào cũng không có cách chi để bị tan rã. Khiến cho rằng, một cách tất yếu, những nguyên lý không thể chia cắt là những bản tính **(b)** của các cố thể.

ÉPICURE, *Thư gửi Hérodote*

---

[1] Chữ cố thể (corps) ở đây được dùng ở số nhiều: vấn đề là tính đa phức của các nguyên tử hợp thành cố thể.

[2] Cảm giác là tiêu chuẩn.

[3] Nghĩa là những bản thể (substances).

[4] Để chỉ những phẩm chất tạm bợ của các cố thể, Épicure chỉ có từ tùy thể.

[5] Những cố thể hợp thành bởi các nguyên tử.

[6] Atome theo nghĩa từ nguyên là không thể phân chia.

[7] Đối với Épicure việc phân chia đến vô tận sẽ đưa đến hư vô.

NHỮNG NGUYÊN LÝ, NGUYÊN TỬ, KHOẢNG TRỐNG

(a) Làm thế nào chứng minh sự tồn tại của khoảng trống mà theo định nghĩa, là không khả giác? Sự vắng mặt của khoảng trống sẽ mâu thuẫn với sự tồn tại của chuyển động được xác nhận bởi giác quan. Đó là phương cách gọi là không thủ tiêu (non -infirmation).

(b) Bản tính – nature, tiếng Hy Lạp là physis, cũng đồng thời có giá trị tương đương với từ yếu tính (essence).

► Một thế giới là gì?

Những hiện tượng vũ trụ nói chung thường quá xa xăm để có thể quan sát một cách thích hợp như những thực tại ở gần chúng ta. Lúc đó, rõ ràng là bàn về chúng, chúng ta chỉ có thể phỏng chừng, và cách duy nhất mà chúng ta có thể lãnh hội chúng, là qua tư tưởng, ở mức nào đó mà cảm giác hết còn tác dụng. Thế là chúng ta đành phải bằng lòng với những giả thuyết khác nhau mà điều chắc chắn duy nhất chúng ta có được là chúng không phải nói ngược lại những hiện tượng. Điều đó dẫn Épicure đến chỗ đề xuất, như chúng ta sẽ thấy, một khoa thiên văn học và một khoa vật lý học với những giá trị chân lý đa dạng, trong đó mâu thuẫn duy nhất không được chấp nhận là mâu thuẫn giữa những hiện tượng và những giả thuyết.

Cách giải thích của Épicure dứt khoát theo kiểu duy cơ giới (mécaniste), bác khước mọi tính cứu cánh, và hợp với kiểu mẫu do Démocrite đề ra.

Một số những hiện tượng xảy ra gần chúng ta mang lại những dấu chỉ về những gì diễn ra trong bầu trời, những hiện tượng mà người ta thấy chúng xảy đến như thế nào, điều này không phải là trường hợp đối với những hiện tượng trong bầu trời, bởi vì những hiện tượng này có thể được tạo ra theo nhiều cách[1]. Trong khi đó ta cần phải quan sát biểu hiện của từng hiện tượng và giải thích nó theo cái gì được nối kết với nó, và không mâu thuẫn, được hoàn thành bằng nhiều cách bởi các hiện tượng xảy ra gần chúng ta.

Một thế giới là một vỏ bọc bầu trời gồm có những tinh tú, quả đất, và tất cả những hiện tượng, một vỏ bọc[2] cắt ra trong vô tận và tận cùng bằng một vùng giới hạn – quay vòng hay đứng yên, có hình tròn, tam giác hay hình nào đó: tất cả những trường hợp này đều có thể. Nói rằng những thế giới như thế là vô tận về số lượng, người ta có thể lãnh hội điều đó bằng tư tưởng và rằng một thế giới như thế có thể sinh ra hoặc là trong một thế giới, hoặc là trong một thế giới trung gian (intermonde) – như chúng ta gọi là khoảng cách giữa hai thế giới – trong một không gian phần lớn là trống rỗng nhưng không phải là trong một trương độ mênh mông của chân không thuần tuý, như một vài người[3] bảo thế. Một số mầm thích hợp hội tụ về, dần dần thực hiện những phụ trợ (adjonctions) những phân phối, những hoán vị, nhận được những luồng nguyên tử thích hợp, cho đến khi hoàn tất và ổn định – Bởi vì chuyện có một tập hợp những nguyên tử và một cơn lốc trong chân không[4] chưa đủ để cho một thế giới, dưới hiệu ứng của tính tất yếu (sous l'effect de la nécessité)[5], sinh ra và phát triển cho đến khi nó va chạm mạnh vào một thế giới khác, như một trong những vị mà người ta vẫn gọi là nhà vật lý (physiciens) nói như thế. Bởi vì điều đó mâu thuẫn với các hiện tượng.

Épicure, *Thư gửi Pythoclès*.

[1] Lô-gíc học về những hiện tượng xa xăm chấp nhận nhiều giá trị chân lý: nhiều cách giải thích cạnh tranh nhau và loại trừ lẫn nhau vẫn đều là có thể.

[2] Xem Leucippe và Démocrite, trong Les Présocratiques, t. 740 – 789.

[3] Xem Leucippe trong Les Présocratiques, t. 735.

[4] Xem Démocrite trong Les Présocratiques, t. 782.

[5] Điều mà các đối thủ của ông gọi là ngẫu nhiên, thì Démocrite gọi là tất yếu.

⌘ Quy phạm và Vấn đề tri thức (La Canonique et le problème de la connaissance)

Trích dẫn Quy phạm của Épicure, Diogène Laerce (trong *Cuộc đời các triết gia*) ghi nhận rằng "đối với Épicure, có ba tiêu chuẩn chân lý: các cảm giác, các dự báo hay tiền niệm (prolepses) và các thụ cảm (pathè)". Vậy mà, bởi vì những khái niệm phái sinh từ cảm giác và các thụ cảm như khoái lạc và đau khổ là những tri giác nội tại, tất cả đều quy về cảm giác. Vậy nên trước tiên chúng ta phải nghiêng về trên bản chất của linh hồn đang cảm giác.

► Linh hồn là gì?

Linh hồn, được tạo thành bởi các nguyên tử, có bản tính nhập thể (de nature corporelle). Bản tính tinh tế của nó cho phép linh hồn tiếp xúc với mọi phần của thân thể, vốn là trú xứ của nó. Do sự tiếp xúc đó, linh hồn chiếm hữu cảm tính. Trong trường hợp nhiều phần thân thể bị cắt lìa, linh hồn vẫn còn khả năng cảm nhận, nhưng ngược lại, nếu linh hồn vắng mặt, tất cả những cái còn lại không còn chiếm hữu cảm tính; đó cũng là trường hợp của linh hồn khi thân xác bị hủy diệt.

Sau đó phải xem xét, bằng cách quy chiếu về các cảm giác và các cảm thụ – như thế người ta sẽ có niềm tin có cơ sở hơn – rằng linh hồn là một thể được tạo thành bởi những phần nhỏ tinh tế, trải đều qua khắp tập hợp, rất giống với một hơi thở bao gồm một thứ hỗn hợp hơi nóng, và có phần giống cái này, có phần giống cái kia; nhưng có một phần **(a)**, cực kỳ tinh tế, có ưu thế hơn hẳn so với những yếu tố này, và vì thế, liên kết chặt chẽ hơn với phần còn lại của tập hợp. Tất cả những cái đó, những khả năng của linh hồn làm cho nó thành hiển nhiên, cũng như các cảm thụ, các tư tưởng và tất cả những gì mà, nếu bị tước mất đi, chúng ta sẽ chết. Ngoài ra, phải tin chắc rằng nguyên nhân chính yếu của cảm tính nằm trong tâm hồn ...

Épicure, *Thư gửi Hérodote.*

LINH HỒN, CẢM TÍNH

(a) Như vậy có ba thành tố của hữu thể sống có chuyển động và cảm giác:

1) chính cơ thể;

2) thể của linh hồn, được tạo thành bởi hơi thở và sức nóng;

3) một yếu tố thứ ba là không khí, mà Lucrèce gọi là quarta natura hay hồn của hồn (trong quyển De natura rerum).

► Những phản đáp hay phỏng tạo (Les répliques ou simulacres)

Nơi Démocrite, cảm giác được tạo bởi chính các nguyên tử. Nơi Épicure, chúng được thụ nạp bởi các thể, hợp thành từ các nguyên tử không thể thấy được và có cấu hình (configuration) của những vỏ bọc, những cái màng và những lớp mỏng, là những phản đáp đối với cấu hình ngoại diện của các thể. Trong một khoảng thời gian "ngắn đến không thể quan niệm được" (tương tự như một sát na trong quan niệm Phật giáo) những phỏng tạo chuyển vị, đến ngay tức khắc để cung cấp cho linh hồn một tiếp xúc với ngoại hình của đối vật ở xa.

Ngoài ra có những phản đáp, cùng hình thức với những cố thể, nhưng do tính tinh tế, chúng vượt xa những gì hiện ra cho các giác quan. Thật vậy, những lưu xuất (emanations) loại này, trong môi trường chung quanh, không phải là không thể xảy ra (a), và những điều kiện thích hợp cho sự chế tác những vỏ bọc rỗng và mịn xuất hiện, cũng như những tầm quang (effluves) bảo lưu được, trong sự kế tục của chúng, vị trí và cơ cấu mà chúng đã có trong những cố thể. Những phản đáp đó, chúng tôi gọi là những phỏng tạo.

Épicure, *Thư gửi Hérodote.*

(a) Đối với tất cả những cái gì không thể thấy được (những nguyên tử, chân không, những phỏng tạo), Épicure chịu bằng lòng với tiêu chuẩn gián tiếp về sự không phi bác (la non - infirmation) của giả thuyết bởi các hiện tượng [nghĩa là: nếu các hiện tượng không bác bỏ giả thuyết thì giả thuyết đó được chấp nhận như là có thể đúng / không sai]

⌘ Đạo đức học

THƯ GỬI MÉNÉCÉE

Đạo đức học là đỉnh cao của lâu đài tư tưởng Épicure.

Ở đây có vấn đề từ ngữ cần minh định để tránh lẫn lộn. Nhiều khi từ chủ nghĩa Épicure bị hiểu thành chủ nghĩa khoái lạc, gây nhiều ngộ nhận. Độc giả sẽ có thể nhận thấy rằng chủ nghĩa Épicure hoàn toàn trái ngược với nghĩa là một trường phái phóng đãng trụy lạc, ngay dầu là, từ Thượng cổ, cũng đã có những kẻ tìm cách che giấu những thói hư tật xấu của họ dưới cái áo khóac triết học, như triết gia Sénèque từng cảnh báo. Épicure đề xuất một thứ minh trí mà tiêu chuẩn là khóai lạc nhưng mối ưu tư được nuôi dưỡng bởi sự lo sợ. Từ đó có *bốn phương thuốc* – cũng từ đó, một phản tư độc đáo về bản chất của các luật lệ, về hợp đồng và về sự cần thiết phải chế định một thứ luật lệ định nghĩa, một cách tích cực và mang tính quy ước, người công chính và kẻ bất công, và như thế tránh cho triết gia phải chịu cảnh bất công.

► Cái chết

"Cái chết chẳng là gì đối với chúng ta", câu thứ hai trong những Câu châm ngôn chủ đạo phát biểu như thế. Đó là nỗi sợ, sau sự sợ hãi các thần linh, mà triết lý phải giải phóng cho chúng ta.

Bạn hãy tập quen với ý nghĩ là cái chết chẳng là gì đối với chúng ta; bởi vì mọi điều tốt, và điều xấu, nằm trong cảm giác: vậy mà cái chết là sự tước bỏ đi cảm giác. Tiếp theo, sự hiểu biết đúng đắn rằng cái chết chẳng là gì đối với chúng ta, khiến cho thân phận tử vong của đời ta trở thành vui thú, không phải bằng cách thêm vào một thời gian vô tận, nhưng bằng cách tước bỏ ước muốn bất tử. Bởi không có gì đáng sợ trong đời sống đối với những ai đã thực sự hiểu rằng chẳng có gì đáng sợ trong sự chấm dứt đời sống[1]. Ngu ngốc thay kẻ nào nói sợ cái chết, không phải vì kẻ ấy sẽ đau khổ khi nó sẽ đến, nhưng bởi vì hắn ta đau khổ vì chuyện nó phải đến[2]. Bởi cái gì mà sự hiện diện chẳng hề làm phiền chúng ta, thì sao lại phải đau khổ vô ích vì chờ đợi nó? Như thế điều đó có vẻ gây kinh hoàng nhất trong số những tai hoạ - cái chết – chẳng là gì cả đối với chúng ta, bởi vì, khi chúng ta đang còn sống, cái chết chưa có mặt, và khi cái chết có mặt, chúng ta đâu còn hiện diện. Vậy là cái chết chẳng có liên quan gì với người sống, cũng không mắc mớ chi với người chết, bởi vì, với người sống, nó không có mặt, còn với người chết, họ đâu còn nữa để đối diện với nó ...

Cũng còn nên nhớ rằng tương lai không hoàn toàn là của chúng ta, cũng không hoàn toàn không phải của chúng ta, để chúng ta đừng chờ đợi tương lai theo kiểu chắc cú là nó phải đến, cũng không tuyệt vọng như là tuyệt đối không còn có tương lai nào.

ÉPICURE, *Thư gửi Ménécée*

► Những dục vọng và khoái lạc

Ngoài ra phải nhận thấy rằng, trong số những dục vọng, có những cái là tự nhiên, có những cái là phù phiếm. Và rằng, trong số những dục vọng tự nhiên, có những cái là cần thiết, có những cái chỉ là tự nhiên mà thôi[1]. Trong số những dục vọng cần thiết, có những cái là cần thiết cho hạnh phúc, có những cái cần thiết cho sự vắng mặt những đau khổ thân xác, có những cái khác là cần thiết cho chính sự sống. Thực vậy, một nghiên cứu về những dục vọng này mà không lầm đường, phải biết quy mọi chọn lựa và mọi khước từ về sức khỏe của thân thể và sự vắng mặt mọi nhiễu loạn trong tâm hồn, bởi vì đó là cứu cánh của đời sống hạnh phúc. Bởi chính vì điều ấy mà chúng ta làm mọi chuyện: để không đau khổ và để không bị nhiễu loạn. Một khi tình trạng này được thực hiện nơi ta, mọi phong ba trong tâm hồn đều dịu lại, người sống không còn phải đi như thể hướng về cái gì thiếu vắng với mình, cũng không phải tìm cái gì khác để đong đầy hạnh phúc cho tâm hồn và thân xác của anh ta. Quả thật, chúng

ta cần khoái lạc khi, không có nó, chúng ta đau khổ, nhưng khi chúng ta không đau khổ, chúng ta không cần đến khoái lạc nữa[2].

Và đó là lý do tại sao chúng ta nói rằng khoái lạc là nguyên lý và cứu cánh của đời sống hạnh phúc. Bởi vì chính khoái lạc mà chúng ta đã nhận ra như là điều thiện đầu tiên và đồng chất (le bien premier et connaturel)[3], chính ở nơi nó mà chúng ta tìm thấy nguyên lý của mọi chọn lựa và của mọi khước từ, và chính hướng đến nó mà chúng ta đi đến khi phán đoán mọi điều thiện theo cảm tình như là tiêu chuẩn ...

Và chúng ta nhìn sự độc lập[4] đối với những vật ngoại thân như một điều thiện / một tài sản lớn, không phải vì chúng ta tuyệt đối sống theo phương châm "tri túc quả dục", nhưng để rằng, nếu chúng ta không được sung túc dư dật thì chúng ta vẫn vui với cuộc sống đạm bạc thanh bần, với niềm xác tín rằng những ai ít thấy nhu cầu nhất là những người biết hưởng thụ sự sung túc với nhiều khoái lạc nhất, và rằng tất cả những gì tự nhiên thì dễ tìm kiếm nhưng những gì phù phiếm lại khó đạt được[5]. Bánh mì và nước lã cũng đem lại cho ta lạc thú vô ngần khi ta thật cần đến chúng; nhưng cao lương mỹ vị cũng làm cho ta chán chê khi đã quá thừa mứa, ê hề. Như vậy thói quen với chế độ ăn uống giản dị, không cầu kỳ tốn kém rất tốt cho sức khỏe, giúp con người năng động, giúp ta biết thưởng thức với sự tinh tế đúng mức những món ngon vật lạ mà thỉnh thoảng ta có dịp được dùng, và giúp ta biết giữ thái độ vô ưu, vô uý trước những trò đồng bóng thất thường của vận số rủi may.

ÉPICURE, *Thư gửi Ménécée - Những dục vọng*

(1)



Hãy so sánh với Aristote trong Đạo đức học cho Nicomaque.

(2) Xem Những châm ngôn chủ đạo.

(3) Épicure mô phỏng có sửa đổi luận đề phái Khắc kỷ theo đó điều thiện đầu tiên là tình yêu mà người sống dành cho sinh mệnh của chính mình và khiến họ tìm mọi cách duy trì mạng sống.

(4) Xem Aristote – Đó là lý tưởng một đời sống tự túc.

(5) Xem Những châm ngôn chủ đạo.

NHỮNG CHÂM NGÔN CHỦ ĐẠO

► Bốn phương thuốc

Bốn châm ngôn chủ đạo đầu tiên trình bày điều mà trường phái Épicure gọi là bốn phương thuốc (tétrapharmakon). Bốn nguyên tắc này nhằm giải phóng loài người khỏi nỗi sợ thần linh, sợ chết, sợ sầu muộn, sợ đau khổ. Chúng chứng tỏ rằng triết lý của Épicure không hề chỉ biết đi tìm lạc thú, dầu là khôn ngoan, mà còn quan tâm đem lại câu trả lời cho vấn đề đau khổ.

I. Con người hạnh phúc và không hủ bại (incorruptible) thì không có ưu tư và không gây ưu tư cho người khác; khiến cho người đó không lệ thuộc vào cơn giận cũng không vào sự tử tế: bởi vì những gì như thế là đặc điểm của kẻ yếu đuối.

II. Cái chết chẳng là gì cả đối với chúng ta, bởi vì cái gì đã tan rã thì không còn cảm giác, và cái gì không cảm giác thì chẳng là gì đối với chúng ta.

III. Giới hạn độ lớn của các lạc thú là sự triệt tiêu mọi đau khổ. Nơi nào có lạc thú, trong thời gian nó có mặt, thì không có chỗ cho đau khổ, hay phiền muộn hay cả hai.

IV. Đau khổ không kéo dài liên tục trong da thịt, nhưng đau khổ dữ dội chỉ diễn ra trong thời gian rất ngắn, không vượt quá giới hạn chịu đựng của con người.

ÉPICURE, *Những Châm ngôn chủ đạo.*

LUCRÈCE – VỀ THIÊN NHIÊN

► Những ánh sáng của khoa học

Một nhà thơ La Mã ở nửa đầu thế kỷ thứ nhất trước CN là Lucrèce, đã ca ngợi Épicure

trong một bài thơ giáo huấn lớn gồm sáu bài ca, có tựa đề Về Thiên nhiên (De la Nature), theo cung cách các bậc tiền bối vĩ đại thời trước Socrate. Trường phái Épicure mang lại ánh sáng: nó thay thế những nỗi khiếp sợ tôn giáo bằng thái độ an nhiên bình thản trong tâm hồn mà khoa học và lý trí duy vật mang lại.

Trong khi dưới mắt mọi người, nhân loại kéo lê trên mặt đất một cuộc đời thấp hèn, bị đè bẹp dưới sức nặng của tôn giáo mà bộ mặt lộ ra từ trên những tầng trời cao, hăm doạ con người bằng điệu bộ khủng khiếp[1], thì một người Hy Lạp, lần đầu tiên, đã dám **(a)** ngước mắt nhìn lên trời và ngạo nghễ chống đối. Những câu chuyện về thần linh[2] cùng sấm sét lôi đình từ thượng giới chẳng hề làm ông run sợ chùn chân mà trái lại càng kích thích bầu máu nóng kiêu dũng của ông cũng như ước vọng cháy bỏng muốn mở toang ra cánh cửa bí ẩn còn khép chặt của thiên nhiên. Và nỗ lực không hề suy suyển của tinh thần ông cuối cùng đã chiến thắng; ông dũng mãnh tiến bước, vượt qua những rào cản lửa cháy bừng bừng của vũ trụ **(b)**; bằng tinh thần kiệt xuất, bằng tư tưởng ưu việt ông đã lướt qua khắp cõi trời đất bao la để chiến thắng trở về, giảng dạy cho chúng ta cái gì có thể sinh ra, và cái gì không thể và những định luật nêu rõ khả năng của mỗi vật theo những giới hạn không lay chuyển. Và từ đó, đến lượt tôn giáo bị lật nhào, còn chúng ta được chiến thắng nâng lên cao trên các tầng trời.

Lucrèce, *Về thiên nhiên.*

(1) Vũ trụ của tôn giáo, theo Lucrèce, là vũ trụ của sự sợ hãi mà những biểu hiện đầy hăm doạ của các hiện tượng thiên nhiên gây ra nơi tâm hồn con người.

(2) Các thứ thần thoại.

(a) Sự táo bạo của Épicure là đã dám vượt qua những rào cản của mê tín và xua tan những ảo tượng thiêng liêng.

(b) Hình tượng thi ca này lấy lại lời dạy trong Vật lý học của Épicure: một vòng lửa khép lại mỗi một trong những thế giới tạo thành vũ trụ.

CHỦ NGHĨA KHẮC KỶ (LE STOÏCISME)

Từ khi thành lập trường Stoa (Cổng thành) bởi Zénon de Cittium, vào năm 304 tr.CN, cho đến cái chết của Marc Aurèle, năm 180 sau CN, khoảng năm thế kỷ, ôm choàng toàn bộ thời kỳ Hy Lạp – La Mã. Trường phái này trải qua ba giai đoạn:

1. Các nhà khắc kỷ thời cổ. Đó là thời kỳ Stoa Poikilè (Những cổng thành sơn, theo kiến trúc Hy Lạp cổ điển). Thời kỳ này có ba khuôn mặt lớn: Zénon de Cittium (322-246 tr.CN) người sáng lập ra trường phái, Cléanthe (321-223 tr.CN) một con người khổng lồ được đặt biệt danh là thần Hercule thứ nhì, và Chrysippe (280–200 tr.CN) nhà biện chứng pháp xuất sắc nhất của trường phái.

2. Chủ nghĩa khắc kỷ trung đại. Người gợi hứng là Panétius (180-110 tr.C.N.), một người ở đảo Rhodes môn đệ của Antipater, tiếp theo bởi Posidonius d'Apamée (ở Syrie, 135–50 tr.CN) một nhà thông thái đa văn quảng kiến. Chủ nghĩa khắc kỷ của những tác giả này được gọi là "thường thường bậc trung" bởi vì sự đóng góp chính của họ cho trường phái là việc thay thế lý tưởng thời cổ về hiền nhân bằng lý tưởng tầm tầm hơn về một đức hạnh mà trên con đường đó người ta có thể tiến bộ bằng cách hoàn thành những nghĩa vụ vừa tầm với (accessibles) nên được gọi là thường thường bậc trung (moyens) là vì lý do đó. Cicéron tác giả quyển khảo luận Về những nghĩa vụ (De officiis), theo quan điểm này, là đệ tử của Panétius, ngay dầu ông không chia sẻ tất cả những mối quan tâm của Posidonius.

3. Chủ nghĩa khắc kỷ thời đế quốc. Được minh hoạ liên tiếp bởi Sénèque (năm 2 tr.CN – tháng tư 65 sau CN), một nhà văn tiếng Latinh tuyệt hảo, và do văn phong, là thầy của Montaigne (nhà văn Pháp, thế kỷ 16); Épictète (50-125) một nô lệ dưới thời bạo chúa Néron và học trò của Musonius Rufus;hoàng đế Marc_ Aurèle (121-180 CN), tác giả của những châm ngôn được tập hợp trong mười hai quyển Tư tưởng để tu thân.

► Hệ thống: một quả trứng hay một vườn cây trái

Triết học là một toàn bộ và là một đức hạnh, nghĩa là trạng thái ưu việt mà bậc hiền giả gắng công đạt tới. Ba phần của minh trí này hòa nhập vào linh hồn của hiền giả định nghĩa ba phần của triết lý khắc kỷ.

SEXTUS EMPIRICUS (Y sỹ và triết gia hoài nghi, thế kỷ thứ 2)

Thỏa đáng hơn[1], đó là cách của những người chia triết học thành Vật lý, Đạo đức và Lô-gíc. Hình như Platon là người khởi xướng, bởi vì biện chứng pháp dẫn dắt ông đến chỗ đề cập nhiều vấn đề vật lý và đạo đức và một số vấn đề lô-gíc. Nhưng những người chọn lựa công khai cách phân chia này là Xénocrate[2] và các triết gia Péripatéticiens, có thể thêm vào các triết gia khắc kỷ. Họ cũng đề xuất ho triết lý một hình ảnh khá giống khi so sánh nó với một vườn cây ăn trái trĩu quả mà môn vật lý tượng trưng việc tăng trưởng của cây, đạo đức là tính phong nhiêu của quả và lô-gíc là sự vững chãi của tường bao. Những người khác nói rằng triết học giống như quả trứng, trong đó đạo đức được biểu thị bởi lòng vàng hay con gà con, vật lý bởi lòng trắng là dưỡng chất, và lo-gíc bởi vỏ trứng. Nhưng bởi vì các thành phần của triết học là không thể tách rời, trong khi cây cối, hoa qủa và tường bao có một tồn tại riêng. Posidonius[3] thích so sánh triết học với một động vật hơn, với máu và thịt biểu thị vật lý, gồm xương là lo-gíc và linh hồn là đạo đức học.

SEXTUS EMPIRICUS,
Chống lại các nhà luận lý (logiciens)

(1) Thỏa đáng hơn là cách phân chia triết học thành đạo đức và lo-gíc của trường phái Cyrénaique.

(2) Bạn của Aristote và người kế tục Speusipe để lãnh đạo Học viện Académie.

(3) Triết gia khắc kỷ trung đại.

⌘ Vật lý học hay triết học tự nhiên

► Những nguyên lý và những nguyên tố

Các triết gia khắc kỷ sẽ bảo lưu những sự phân biệt lập ra bởi Aristote và học viện Lycée, giữa chất thể và mô thể, giữa nguyên lý và nguyên tố. Nhưng bởi vì đối với họ mọi thực tại chỉ có thể là vật chất, điều này khiến

họ đi đến chỗ phân biệt hai loại vật chất mà một loại giữ vai trò mô thể và loại kia giữ vai trò chất thể trong khi mà mỗi một trong hai loại vật chất này hoàn thành chức năng là những nguyên lý, lại chia ra hai nguyên tố: vật chất chủ động hay mô thể tồn tại dưới hình thức lửa và không khí, trong khi vật chất thụ động sinh ra nước và đất.

PLUTARQUE (Triết gia và sử gia ở cuối thế kỷ thứ nhất, đầu thế kỷ thứ hai).

Gọi bốn thể đất, nước, khí, lửa là những nguyên tố đầu tiên, họ cho những cái này là những hữu thể đơn thuần, những cái kia là những hữu thể phức hợp[1]. Bởi họ biết rằng đất và nước không đủ khả năng tự duy trì cũng không thể duy trì những hữu thể khác, mà chúng bảo lưu nhất tính của mình khi tham thông vào tiềm năng của khí và lửa. Khí và lửa tự duy trì nhờ vào tính căng thẳng riêng thuộc về chúng; và chính là trong khi hòa trộn vào hai nguyên tố kia mà chúng cung cấp cho hai nguyên tố đó tính căng thẳng (tension), tính ổn định (stabilité) và tính bản thể (substantialité). Làm thế nào[2] mà đất hay nước lại là những nguyên tố nếu chúng không có tính đơn giản, tính ưu việt, tính tự túc, nhưng chúng lại luôn luôn phải cần đến vật khác để duy trì chúng trong tồn tại và bảo lưu chúng? Bởi vì họ không muốn cho chúng ngay cả tính bản thể. Nhưng luận đề này cho thấy nhiều điểm tối tăm về sự tồn tại của đất, xét trên chính nó. Tại sao, nếu đất là đất tự chính nó, nó lại cần đến khí để cho nó tính kiên xác (consistance) và tính liên tục (continuité)? Nhưng trong thực tế không có đất hay nước trong tự thân chúng (en elles - mêmes). Chính khí[3] lúc thì gom lại và cô đặc vật chất, làm nó thành đất, lúc thì phân tán và làm mềm, loãng vật chất ra, biến nó thành nước. Vậy đó không phải là những nguyên tố[4] bởi vì với cái này hay với cái kia, chính là một vật khác với chúng đã làm chúng sinh ra và tồn tại.

PLUTARQUE, *Những ý niệm chung.*

(1) Nước và đất chỉ hiện hữu như là được chứa đựng và được duy trì để tồn tại nhờ tính đàn hồi (élasticité) của lửa và khí.

(2) Phản bác của Plutarque.

(3) Biện minh theo kiểu di truyền (Justification de type génétique).

(4) Plutarque nghĩ rằng những triết gia khắc kỷ cuối cùng phải từ chối tình trạng là nguyên tố thật sự đối với đất và nước.

► Những hỗn hợp

Như lý thuyết về các nguyên lý và các nguyên tố đòi hỏi, bản thể tự nhiên phải là một hợp thể (un composé). Ở đây người ta nhận ra sự hiện diện của kiểu mẫu Aristote, trong đó bản thể được phân tích thành chất thể và mô thể.

Tuy nhiên, quan điểm khắc kỷ giới thiệu hai nét độc đáo. Trước tiên, như chúng ta đã thấy, cả hai hợp thể đều là vật chất, và mô thể cũng là vật chất. Tiếp theo, và điều này là hậu quả của điều kia, phải quan niệm việc kết hợp bản thể như một *hỗn hợp* (mélange) của hai loại vật chất, chủ động và thụ động, mà loại đầu *bao bọc* hay *chứa đựng* loại sau, mà nó làm cho hiện hữu và duy trì sự hiện hữu, như hình ảnh một thế giới có vòng lửa bao bọc khí và hai nguyên tố kia cho ta thấy.

Để biểu thị hỗn hợp này, hoặc ở nấc thang bản thể, hoặc ở nấc thang vũ trụ, chủ nghĩa khắc kỷ tạo ra một kiểu mẫu độc đáo, tích lũy những lợi thế của hỗn hợp cơ học (kế bên nhau) với hỗn hợp hóa học trong đó bản thể những hợp chất biến đi, trong khi loại trừ những khiếm khuyết.

► Hỗn hợp hoàn toàn

Chrysippe quan niệm, dưới hình thức "khái niệm chung" (notion commune), rằng trí năng phái sinh từ kinh nghiệm, một kiểu hỗn hợp hoàn toàn (mélange total) trong đó các thành phần cấu tạo vẫn bảo lưu bản tính riêng. Nếu quả thực logos – hay lửa – lan toả trong thế giới như một linh khí thiêng liêng, nó không thể để mình tiêu vong trong đó, mà vẫn giữ được bản tính riêng, thuần lý và thiêng liêng.

ALEXANDRE D'APHRODISE (Người bình luận, cuối thế kỷ thứ hai, đầu thế kỷ thứ ba CN).

Chrysippe nói rằng có một số hỗn hợp trong đó trọn vẹn những bản thể cấu tạo (les substances composantes) cũng như những phẩm chất của chúng đẳng trương tương nhập (coétendues les unes aux autres), mặc dầu riêng từng mỗi bản thể và riêng từng mỗi đặc tính vẫn duy trì, trong hỗn hợp đó, cái gì mà từ nguyên thủy chúng là ...

Còn về hiện tượng đồng đẳng trương (coextension) của những thể hỗn hợp, ông chấp nhận rằng nó diễn ra theo cách mà ở mỗi một của những thể hỗn hợp chúng tương nhập vào nhau, không có phần nào mà không tham thông vào mọi thể đang hiện hữu trong một hỗn hợp như thế; bởi vì, nếu sự việc mà không như thế, thì sản phẩm sẽ không phải là một hỗn hợp chút nào, mà chỉ là một tập hợp (agrégat).

[Những người nhất trí với quan niệm này đưa ra bằng chứng là có rất nhiều những thể vẫn bảo lưu được những phẩm chất riêng trong khi vẫn hiện diện trong những khối rõ ràng là nhỏ hơn hay lớn hơn, điều mà ta quan sát được với hương trầm chẳng hạn: miếng trầm khi đốt cháy lên, thể tích nó giảm đi, trong khi nó vẫn giữ phẩm tính riêng trong thể tích khói lớn hơn rất nhiều. Cũng có thể tự thân chúng không thể bành trướng sự phân tán chính mình nếu không nhờ những trợ lực bên ngoài. Chắc hẳn đó là trường hợp của vàng: hòa trộn vào một số hóa chất, vàng có thể đạt được độ đẳng trương và bành trướng lớn hơn rất xa so với việc tán mỏng vàng nguyên chất thành lá, hay kéo thành sợi chỉ li ti ...]

ALEXANDRE D'APHRODISE, *Về hỗn hợp*.

► Thượng đế đồng thời là thế giới và trật tự của thế giới

Thượng đế là lửa và logos, đối với các triết gia khắc kỷ, cũng như xưa kia ngài đã là thế đối với Héraclite. Thế thì ngài có thể được nghĩ tới như nguyên lý chủ động, hay nguyên tố ở trạng thái đầu tiên đó là lửa. Nhưng bởi vì nguyên lý thứ nhì phái sinh từ nguyên lý thứ nhất, ngài cũng là tất cả các nguyên tố và vì lý do đó, ngài chính là bản thể của thế giới. Hai nhịp này trong ý niệm về Thượng đế là bất khả phân ly. Đó là lý do tại sao, như Cléanthe nói, nó mang những danh xưng đa phức. Nhưng bởi vì lý thuyết về hỗn hợp hoàn toàn cũng đòi hỏi rằng những thành phần cấu tạo của hỗn hợp bảo lưu cá tính đặc thù của chúng, Thượng đế duy trì hỗn hợp và là hỗn hợp, vẫn là nguyên lý đặc thù, tiếp tục thống lĩnh sau khi sinh ra vũ trụ. Sự có mặt đồng thời của những phương diện này, thích hợp cho khái niệm về Thượng đế , giải thích tại sao có cả một đám rước các vị thần trong điện thờ đa thần giáo tương ứng với một Thượng đế duy nhất, và rằng thường thì sự sáng tạo được chào đón bằng ngôn ngữ phiếm thần.

DIOGÈNE LAËRCE (Nhà sưu tập cổ văn, theo chủ nghĩa Épicure, đầu thế kỷ thứ ba).

Thượng đế là một sinh thể bất tử, thuần lý, hoàn hảo, thông minh, hạnh phúc, không thể dung nạp nơi mình cái xấu ác nào, điều lý vũ trụ và vạn hữu bằng sự quan phòng (providence) của mình; nhưng ngài không mang hình dáng con người; ngài là thần sáng tạo của vũ trụ và giống như người cha của muôn loài, vừa một cách tổng quát và vừa bởi thành phần nơi người thâm nhập vào vạn vật, thành phần được gọi bằng nhiều danh xưng tùy theo những quyền năng mà ngài hiển lộng: Dia, bởi vì ngài xuyên thấu qua (dia) mọi vật, Zéna bởi vì ngài là nguyên nhân sự sống (zên) và thấm nhập vào đó; bởi vì ngài lan toả trên tầng thượng thanh khí (aithera) người ta gọi ngài là Athéra, trong không khí (aera), nên gọi là Héra; trong ngọn lửa nghệ thuật, Héphaistos; trong nguyên tố ẩm, Poseidon; trong đất, Déméter; và người ta còn gọi tên ngài bằng nhiều danh xưng khác tùy thuộc

vào mỗi một trong số nhiều đặc tính của ngài[1].

Diogène Laërce, *Cuộc đời các triết gia.*

[1] Những tìm tòi từ nguyên học này được khởi xướng bởi Métrodore de Lampsaque, môn đệ của Anaxagore, đã từng được tiếp bước bởi Platon trong đối thoại Cratyle.

► Thiên nhiên và lý trí

Quyển thứ nhì trong đối thoại của Cicéron, Về bản tính của các thần linh, trình bày nền thần học của trường phái khắc kỷ. Nó bàn lại khái niệm thiên nhiên, vừa là hexis và linh hồn của thế giới và cũng là biểu thị của lý tính.

Cicéron (Nhà hùng biện và triết gia của thế kỷ thứ nhất tr.CN)

... Thiên nhiên cai quản thế giới. Có cuộc thao diễn lực lượng hải quân nào, có đoàn quân nào xếp thành đội hình đẹp nhất, có cây nho nào cho thấy cảnh tượng tăng trưởng của nó, có con vật nào hoàn hảo trong loại của nó, mà chúng ta trầm trồ ái mộ hình dáng cân đối tuyệt mỹ, đã từng phô diễn được cái nghệ thuật vô song của thiên nhiên trong trọn vẻ huy hoàng rạng rỡ như chính thế giới đang hiển lộ phô bày trước mắt chúng ta? Vậy thì hoặc là không có gì được cai quản bởi một thiên nhiên có ý thức về mục đích nó vươn tới hoặc là phải thừa nhận rằng thế giới là như thế. Một vật tạo ra những vật khác thì phải có ở mức độ cao nhất những bản chất mà nó là nguyên nhân[1].

Trong tất cả những hữu thể mà thiên nhiên ban cho sự tồn tại, thế giới bao hàm tiềm nguyên lý (la raison séminale), có thể nói là nó sinh ra vạn hữu, chăm sóc cho chúng phát triển, hoạn dưỡng chúng: những hữu thể đó là thành phần của thế giới; giống như tứ chi nhận được dưỡng chất từ thân xác mà chúng thuộc về. Nếu thiên nhiên cai quản những thành phần của thế giới như thế, tất yếu nó cũng chăm sóc chu đáo cho thế giới để không phải chịu một lời phiền trách nào, vì để mắt vào những nguyên liệu mà nó tác động lên, thiên nhiên đã tạo ra cái gì ưu tú nhất[2]. Đố ai có thể chứng tỏ cho ta thấy là thiên nhiên có thể làm tốt hơn nữa. Nhưng sẽ không bao giờ có ai chứng tỏ được điều đó, và nếu như có ai muốn sửa chữa một trong những tác phẩm của thiên nhiên thì hoặc là anh ta sẽ làm hỏng tác phẩm hoặc là sẽ lưu dấu lại sự bất toàn của mình, một điều khó ai tránh khỏi vì nhân vô thập toàn mà. Nếu tất cả các phần của thế giới được bài trí theo cách không thể nào thích hợp tốt hơn nữa cho việc sử dụng, cũng không thể nào có kiểu dáng đẹp hơn được nữa, giờ đây chúng ta hãy xét xem có phải tất cả những điều ấy, được tạo thành một cách ngẫu nhiên hay là những sự vật chỉ có thể phân phối theo cách đó nhờ sự can thiệp của thiên nhiên có ý thức về mục đích mà nó nhắm đến và một sự quan phòng thiêng liêng (la providence divine). Nếu những sản phẩm tự nhiên là cao hơn những sản phẩm nhân tạo, bởi vì không có tác phẩm nghệ thuật nào mà lý trí không dự phần vào việc sản sinh ra nó, thiên nhiên cũng không thể bị tước mất đi lý trí. Khi người ta thấy một bức tượng hay một bức tranh, người ta biết rằng vật đó là tác phẩm của một nghệ sĩ, khi người ta thấy từ xa một con tàu đang di chuyển, người ta không hề nghi ngờ sự hiện diện của con người điều khiển con tàu phù hợp với những quy luật của khoa học hàng hải và cũng thế cảnh tượng một đồng hồ mặt trời với những đường vạch rõ nét hay một đồng hồ nước buộc chúng ta phải hiểu rằng những chỉ dẫn từ những công cụ này không phải là tùy tiện mà đều được tính toán kỹ bởi người chế tác ra chúng: ai nhất trí về điều đó mà lại còn có thể giả thiết rằng thế giới trong đó những tác phẩm này và những tác giả của chúng và tất cả mọi vật có vị trí tự nhiên đã được tạo thành mà sự tính toán có suy nghĩ chín chắn lại chẳng có vai trò gì ở đó?

Cicéron, *Về bản tính của thần linh.*

[1] Hẳn là phải có nhiều sự hoàn hảo trong nguyên nhân hơn là trong hiệu quả.

(2) Dự phóng tiên báo về nguyên lý "thế giới tốt đẹp nhất" (le meilleur des mondes possibles) của Leibniz sau này.

► Hồi quy vĩnh cửu (l'éternel retour)

Bởi vì tất cả phát sinh từ nguyên lý hoạt động và truyền giống (principe actif et séminal), nguyên lý vừa là lửa vừa là logos, nên vũ trụ trải qua những lần hoả thiêu và phục sinh theo chu kỳ. Tiêu hủy không phải là tuyệt diệt mà vẫn bảo lưu hạt mầm sự sống; vũ trụ, theo một nghĩa nào đó, là vĩnh cửu, ít ra là trên nguyên tắc. Học thuyết này về sau bị lơ là, cho mãi đến cuối thế kỷ mười chín mới được một triết gia Đức, Friedrich Nietzsche phục hồi.

ARIUS DIDYME (Giáo sư triết học của hoàng đế Auguste, được Eusèbe ở thế kỷ thứ nhất ghi chép lại).

Lý trí hay bản tính chung(1), tăng trưởng theo từng thứ bậc, cuối cùng sẽ sấy khô mọi vật; bởi vì, sau khi tự thu gọn vào chính mình, nó sẽ lại vươn ra khắp vật chất; sau khi quay về điểm đầu tiên mà chúng ta đã nói đến và rồi vươn đến trương độ lớn nhất, khép lại vòng quay của năm lớn (la révolution de la grande année)(2): do tác động của nó lên chính nó, nó sẽ tạo ra hiện tượng apocatastase, tức tái hội nhập vũ trụ (réintégration de l'univers). Trong khi trở lại cùng con đường đi mà nó đã từng theo khi thiết lập trật tự đầu tiên trong thế giới, nó rút lui theo cùng định luật đó: cùng những vòng quay đó lặp lại không ngừng nghỉ từ vĩnh cửu. Bởi vì cùng một nguyên nhân hiện hữu gốc không thể thuộc đều nhau về tất cả, và về tác nhân đã tổ chức mọi sự: đó là vật chất, vốn là nền tảng cho mọi sáng tạo kế tiếp nhau và nó thuận theo tự nhiên, chấp nhận trong lòng nó mọi biến dịch và với tác nhân đã biết nhào nặn nó để tạo ra vạn vật. Đó là thiên nhiên chủ động đang tạo dựng và đó cũng tất yếu đã là, trên nguyên tắc, thiên nhiên bất thụ tạo (la nature increée) đã tạo dựng nên vũ trụ. Sự bắt đầu hiện hữu đã không bao giờ có thể thích hợp với mọi thiên nhiên như thế. Cũng như thiên nhiên là vĩnh cửu, thì cũng thế nó sẽ không bao giờ có thể tự hủy diệt vĩnh viễn trong tương lai; không phải vì nó rút ra từ chính mình nguyên lý của sự tự diệt, cũng chẳng phải nó tìm thấy bên ngoài nó một sức mạnh có khả năng hoàn tất điều đó.

ARIUS DIDYME, do Eusèbe ghi lại.

---

(1) Eusèbe viết đơn giản: cái logos chung, nghĩa là lửa của Héraclite đồng thời là lý trí phổ quát.

(2) Chu kỳ được đánh dấu bởi sự quay lại của các hành tinh trở về vị trí ban đầu. Lý thuyết về năm lớn (théorie de la grande année) là chung cho các nhà thiên văn và triết gia Hy Lạp.

► Cảm giác là một dấu vết trên tâm hồn

Vấn đề cảm giác được nêu ra bằng những từ ngữ của khoa tâm lý học vật lý. Khoa học này cố gắng tìm hiểu bằng cách nào toàn bộ tâm hồn chịu ảnh hưởng sự hiện diện của một ngoại vật. Ngoại vật in lên chất khí của linh hồn một dấu vết (tupôsis = empreinte) còn lưu lại ở đó và tạo dáng cho nó. Như vậy những dấu vết được đưa vào bộ nhớ và khoa học thoát thai từ đó, là những cách thế hiện hữu của linh hồn (des manières d'être de l'âme), mà linh hồn đó, trở thành thông thái và hiền minh, sau đó có thể ngoại thân hóa (extérioriser) và diễn tả nhờ vào phần phát âm đến lượt nó lại in những dấu vết mang ý nghĩa lên luồng hơi thoát ra từ ngực, qua cửa miệng (Diogène Lairce, Cuộc đời các triết gia).

SEXTUS EMPIRICUS (Y sỹ và triết gia hoài nghi, thế kỷ thứ hai)

Các triết gia này cho rằng biểu tượng toàn diện (la représentation compréhensive) là tiêu chuẩn của một chân lý. Chúng ta sẽ biết đây là cái gì một khi trước đó chúng ta đã tìm hiểu biểu tượng(1), theo họ, là gì và đâu là những loại biểu tượng khác nhau.

Biểu tượng theo họ là một dấu vết được tạo ra trong tâm hồn(2). Về chuyện này, hễ gặp mặt nhau là quý vị triết gia này lại tranh cãi nhau kịch liệt, chẳng ai chịu nhường ai, bởi vì trong khi Cléanthe hiểu dấu vết như là được tạo ra bởi những vết lồi và vết lõm,

giống như dấu ấn ghi lên sáp bởi những chiếc nhẫn để làm thành dấu niêm phong (cachét), thì Chrysippe cho chuyện đó là phi lý. Trước tiên, ông ta nói, khi trí năng biểu thị trong một khoảnh khắc duy nhất một đối vật hình tam giác và một đối vật hình tứ giác, thì cùng thể đó[3] sẽ bắt buộc phải được tạo dáng theo những hình dạng khác nhau trong cùng lúc và đồng thời trở thành vừa là tam giác, vừa là tứ giác, hay cả là vòng tròn nữa, điều này là phi lý; và hơn nữa khi nhiều biểu tượng đến với chúng ta cùng lúc, linh hồn sẽ mang vô số cấu hình, một hậu quả càng tệ hại hơn. Do vậy, ông ngờ rằng hạn từ "dấu vết" được Zénon hiểu theo nghĩa biến dạng (altération) khiến cho câu định nghĩa trở lại như thế này: biểu tượng là một sự biến dạng của linh hồn; thực vậy không phải là phi lý khi có nhiều biểu tượng cùng hiện diện trong chúng ta cùng một lúc, thì thể đó chịu nhiều biến dạng; cũng giống như không khí nhận được, khi nhiều người cùng lúc lên tiếng nói, vô số xung lực khác nhau trong cùng một lúc và chịu nhiều biến dạng liền nhau[4], cũng vậy khi khả năng chủ đạo bị làm mồi cho những hình tượng đa tạp, nó sẽ cảm thấy một điều gì tương tự như thế.

Sextus empiricus,
Chống lại các nhà luận lý.

(1) Phantasia: cái gì được tưởng tượng ra.

(2) Trong khi ấn tượng đối với chúng ta là một hạn từ hoán dụ, thì dấu vết chỉ một thực tại vật chất và vật lý.

(3) Chất thể của linh hồn.

(4) Kiểu giải thích vật lý học về âm thanh như là không khí mang những dấu vết tạo ý nghĩa (des empreintes signifiantes)

⌘ Lô-gích học hay nhận thức luận (La logique ou théorie de la connaissance)

Tiêu chuẩn của biểu tượng toàn diện

Linh hồn chịu tác động bởi sự hiện diện của đối vật bên ngoài, ngay lập tức nó tưởng tượng nguyên nhân của tác động này (*pathos* hay ấn tượng). Nếu sự tưởng tượng này là đúng, tác nhân được tri giác: đó là biểu tượng toàn diện hay biểu tượng tri giác *(phantasia kataleptikè*). Vắng mặt đối vật thực sự (có thể tưởng tượng hay *phantaston)*, thay thế cho biểu tượng hay sự tưởng tượng là cái tưởng tượng thuần túy (*phatastikon*) tương ứng với một hữu thể tưởng tượng hay được tưởng tượng (phantasma). Đó là cùng một tiến trình, vận hành hầu như trong khoảng không.(*)

Zénon dành tầm quan trọng lớn cho sự tán đồng (*l'assentiment*) – Chỉ có sự tán đồng biến đổi ý thức về ấn tượng thành niềm xác tín về sự hiện diện của một đối vật bên ngoài. Nói thế phải chăng là con người tán đồng một cách tự do? Câu hỏi vẫn còn bỏ ngỏ. Phải chăng là người ta không thể đặt dưới sự khảo sát một biểu tượng không tin nổi mà lúc đầu người ta có thể coi là ảo tượng? Làm sao để bảo đảm rằng biểu tượng thực sự là toàn diện? Cái gì được coi là tiêu chuẩn này lại chẳng đòi hỏi một tiêu chuẩn khác, chắc chắn hơn?

(*) *Nguyên văn: C'est le même processus, fonctionnant en quelque sorte à vide)*

► Bàn tay và nắm tay

Zénon de Cittium, người sáng lập trường phái khắc kỷ, có thói quen minh hoạ những cách thể hiện hữu hay những tư thế của tâm hồn, bằng cách dùng bàn tay ra dấu tình trạng của cảm giác, của biểu tượng và của khoa học, cũng như cách diễn tả khoa học của nhà biện chứng pháp trong một diễn từ hùng biện. Lòng bàn tay tương ứng với bá quyền và năm ngón tay minh họa cho năm giác quan.

Cicéron

Zénon nói rằng: "Các bạn đều... chẳng biết cái quái gì cả!" _ "Sao?!" một người lên tiếng "chúng tôi cho rằng ngay cả kẻ, dầu không phải là bậc thông thái, cũng biết được thực tại sờ sờ trước mắt chứ!" _ "Tuy nhiên, chẳng có ai hiểu được cái quái gì đâu, ngoại trừ bậc hiền nhân" Zénon chứng minh điều đó bằng cử chỉ. Ông xoè rộng bàn tay, năm ngón nở ra: "Đây là biểu tượng[1]" ông nói; sau đó ông cong nhẹ mấy ngón tay lại : "Đây là sự tán

đồng." Rồi ông khép bàn tay và siết chặt nắm tay, nói: "đây là sự thấu hiểu hoàn toàn"; vả chăng chính là theo hình ảnh này mà ông đã gọi hành vi đó bằng cái tên chưa từng có trước đây, là catalepsis; rồi với bàn tay trái, ông đưa lại gần, siết chặt nắm tay phải và nói: "Đây là khoa học, mà không ai có được, ngoại trừ bậc hiền nhân".

Cicéron, *Premiers académiques.*

(1) Về biểu tượng, sự thấu hiểu toàn diện và sự tán đồng, xem bản văn tiếp theo.

► Biểu tượng thấu hiểu hoàn toàn

Bản văn sau đây phản ánh cuộc tranh luận giữa các triết gia khắc kỷ và các triết gia phái Académie, vào thời của Diogène de Babylone và của Carnéade. Người ta thấy rằng việc tri giác đối vật được hiểu rộng rãi hơn và có nghĩa là việc thấu hiểu sự kiện hay phát biểu.

Sextus Empiricus (Y sỹ và triết gia hoài nghi, thế kỷ thứ hai)

Trong số những biểu tượng thực sự, có cái là toàn diện, có cái không – Không toàn diện là những biểu tượng được nhận bởi những con người đang làm mồi cho bệnh tật; thật vậy nhiều người mắc chứng cuồng tưởng hay sầu muộn ngẩn ngơ, họ nhận được biểu tượng, mặc dầu có thật, nhưng không toàn diện, đến từ bên ngoài và ngẫu nhiên, khiến cho thường khi những người này chẳng bao giờ nói chắc được điều gì trong câu chuyện của họ và không dành cho nó sự tán đồng. Một biểu tượng toàn diện được tạo ra bởi một vật đang tồn tại và đã ghi dấu vết trong chủ thể tri thức một cách phù hợp với vật đang tồn tại đó, theo một cách khiến cho nó không thể rút ra nguồn gốc của mình từ một vật không tồn tại. Bởi vì cũng như họ phán đoán rằng biểu tượng này là sự thể hiện hoàn toàn những sự vật có thật và được tái tạo với nghệ thuật[1] tất cả những nét đặc thù của chúng, họ nói rằng nó có được những thuộc tính từ các vật này.

Đầu tiên trong những thuộc tính này là rút ra nguồn gốc của nó vừa từ một vật đang tồn tại thực sự chứ không phải từ những điều hoang tưởng.

Thuộc tính thứ nhì hệ tại ở chỗ rút ra nguồn gốc của nó vừa từ một vật đang tồn tại và phù hợp với chính vật đó; thật thế, có những biểu tượng mặc dầu có nguồn gốc từ một vật đang tồn tại, lại không giống với vật đó, như chúng ta vừa chứng tỏ trong trường hợp chứng cuồng điên của Oreste[2].

Biểu tượng toàn diện còn phải phù hợp với chính sự vật. Hơn nữa nó phải được tạo hình tượng và ghi dấu vào tâm hồn chủ thể theo cách mà tất cả những nét đặc thù của các vật đó đều có thể được tái tạo với nghệ thuật. Cũng giống như những điêu khắc gia không hề cẩu thả với bất kỳ phần nào của tác phẩm mà họ tạo ra và rằng những dấu ấn được khắc trên những chiếc nhẫn ghi lại dấu ấn của chúng trong tất cả mọi chi tiết với sự chính xác lên miếng sáp, cũng vậy những ai làm chứng cho biểu tượng toàn diện của những vật có thực phải nhận ra đặc điểm của chúng.

Và các triết gia này còn xác định rõ thêm: "bằng một cách nào để nó không thể rút ra nguồn gốc của mình từ một vật không đang tồn tại", nghĩa là phân biệt rõ giữa biểu tượng từ một vật đang thực sự tồn tại với ảo tượng từ một vật không đang tồn tại.

Sextus Empiricus,
Chống lại các nhà luận lý.

(1) Giống như nghệ thuật đạt đến chỗ hình dung hoàn hảo (parfaitement figuratif)

(2) Chàng Oresta, sau khi giết mẹ là Clytemnestre và người tình của bà là Égisthe, để báo thù cho cha mình là Agamemnon (vua xứ Mycène và Argos, người cầm đầu liên quân Hy Lạp đi đánh thành Troie. Khi chiến thắng trở về lại bị vợ – ngoại tình cùng em trai mình – ám sát và soán ngôi), đã trở nên điên loạn và tưởng mình thấy những nữ thần báo thù Furies mang đầu tóc rắn truy đuổi).

► Ý niệm về Chí thiện (Le concept de Souverain bien)

Ý tưởng về Chí thiện, hiện diện nơi ý thức của mọi sinh vật có lý trí (và nơi trẻ thơ khi nó

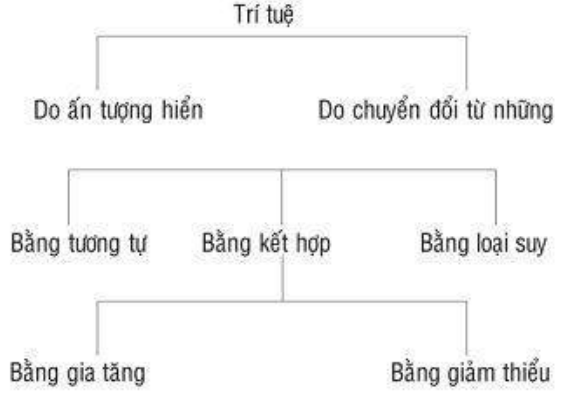
đạt đến tuổi có lý trí) được tạo thành theo cách chuyển đổi từ những điều hiển nhiên và qua phép loại suy (par analogie). Bằng cách đó ý niệm summum bonum được tạo thành, cũng như mật cho phép ta, bằng loại suy, quan niệm về ens dulcissimum, là thứ ngọt nhất có thể có.

Cicéron

Vì rằng những khái niệm về các sự vật được tạo thành trong tâm hồn hoặc bởi những "gặp gỡ tình cờ" nhờ kinh nghiệm **(a)**, hoặc bởi sự liên kết, hoặc bởi sự tương tự, hoặc bằng cách tỷ giáo thuần lý (la comparaison rationnelle), chính qua cách tác vụ thứ tư này mà ý niệm về điều thiện được tạo ra. Thực vậy, chính khi khởi đi từ những sự vật thuận theo tự nhiên, tâm hồn được nâng cao lên bằng phép tỷ giáo thuần lý, chính lúc đó nó đạt đến ý niệm về điều thiện. Còn chính điều thiện, do đặc tính riêng của nó mà nó tự khải lộ cho chúng ta và nhận từ chúng ta tên gọi điều thiện. Cũng giống như mật, mặc dầu vị ngọt của nó cao hơn hẳn mọi thứ khác, do chính mùi vị đặc chủng của nó và không phải do so sánh với những vật khác, đã đủ để khải lộ vị ngọt của nó, cũng thế điều thiện mà chúng ta quan tâm phải được coi như là vật mà giá trị rõ ràng là cao hơn mọi vật khác, nhưng giá trị đó có tính đặc chủng (générique) chứ không phải là tương đối.

Cicéron, *Về những cứu cánh.*

(a) Sextus Empiricus trong quyển Chống lại các nhà hình học, dựng lên biểu đồ sau đây để giải thích cái tạo ra thành những ý niệm.



⌘ Đạo đức

Sự phản tư về các vấn đề đạo đức là phần chủ đạo trong hệ thống khắc kỷ. Đạo đức học là lòng vàng của quả trứng triết lý và ngay cả là con gà con.

Cuộc phiêu lưu đức lý của con người là một cuộc trường hành dẫn dắt đến minh trí, nghĩa là tự do và hạnh phúc, chừng nào mà bậc hiền nhân – khuôn mặt tương ứng với lý tưởng chí thiện – từng hiện diện trên đời này.

Thoạt kỳ thủy, con người cũng giống như bao loài vật khác, bị thôi thúc bởi bản năng, đầu tiên là bản năng sinh tồn. Người ta có thể nói rằng cách hành xử theo bản năng là một nhiệm vụ tự nhiên. Nhưng nhà đạo Đức khắc kỷ muốn rằng con người sống như thế, phù hợp với thiên nhiên vượt qua giai đoạn bắt chước, thiếu vắng giá trị đạo đức thật sự, hầu như vô cảm, để sống theo lý trí. Lúc đó hành động của người ấy, không còn chỉ là *phù hợp* (convenable) mà trở thành một hành động *trung chính* (action droite) thật sự, hành động tự do và được mong muốn bởi một lý trí cộng tác vào, trong khi hòa hợp với lý trí phổ quát.

Đến giai đoạn cuối của cuộc luyện tâm kia, lý trí con người trở thành lý trí của bậc hiền nhân. Nó nhận ra trong định mệnh ý chí của lý trí phổ quát. Nó không còn có thể tự đánh lừa hay dối gạt ai. Con người đó đạt đến trạng thái "tâm vô sở trụ", hết còn mê luyến bất cứ điều gì, và hưởng thụ hạnh phúc thoát trần của thần thánh.

► Xung lực đầu tiên hay bản năng

Từ nguyên thủy thiên nhiên thôi thúc mọi sinh vật có sẵn một hormè hay xung lực đầu tiên. Hormè là "vận chuyển của tư tưởng hướng về một cái gì", theo lời Clément d'Alexandrie, một "vận động của tâm hồn" theo lời Philon d'Alexandrie hay "một vận chuyển của tâm hồn hướng về cái gì thân thuộc với nó (Stobée)". Chrysippe mô tả nó bằng từ ngữ oikeiôsis mà các học giả Latinh dịch là conciliatio sibi (sự chăm sóc mà sinh vật tự lo cho mình).

DIOGÈNE LAËRCE (Nhà sưu tập cổ văn, thế kỷ thứ hai - ba)

Khuynh hướng đầu tiên, theo họ, là khuynh hướng bảo tồn sự sống của động vật mà thiên nhiên gắn liền vào nó ngay từ đầu, như Chrysippe nói trong quyển đầu bộ *Về những Cứu cánh* "Điều gì là từ nguyên thủy vẫn riêng thuộc về mọi động vật, đó là sự cấu tạo riêng của nó và ý thức [1] mà nó có về bản thân mình; bởi vì khó tin rằng thiên nhiên lại tạo cho sinh vật xa lạ với chính nó, hay tạo ra nó mà lại quên không ban cho nó khả năng tự thích ứng với chính mình; như vậy vấn đề còn lại là, khi đã tạo ra nó, thiên nhiên phải ban cho nó thấy gần gũi thân thiết với chính mình[2]; và như thế nó đẩy ra xa những gì làm hại nó và chấp nhận những gì thích hợp với nó." Các triết gia này tuyên bố rằng cái luận đề của những người cho rằng khuynh hướng nguyên thủy nơi các sinh vật lạ tìm kiếm khoái lạc, là sai lầm[3]. Khoái lạc, theo lời họ, nếu có, chỉ là sự thêm vào[4] xảy ra khi thiên nhiên tìm kiếm những đối vật thích hợp cho việc cấu tạo sinh vật, đạt được chúng; chính lúc đó ta thấy sinh vật hân hoan hớn hở, cây cối trổ nụ đâm chồi. Thiên nhiên không khác gì nơi giới thực vật và nơi giới động vật, nó điều khiển cây cối mà không cho chúng khuynh hướng hay cảm giác, và nơi chúng ta cũng có những hiện tượng thực vật. Loài vật cũng có khuynh hướng mà chúng dùng để hướng về cái gì thích hợp cho mình; đối với chúng, thuận theo thiên nhiên là tự quản trị mình theo khuynh hướng. Theo một hướng hoàn hảo hơn, lý trí được ban cho những hữu thể có lý trí và người ta nói rất hay rằng đối với những hữu thể này, thuận theo tự nhiên có nghĩa là sống theo lý trí[5]; lý trí giống như một nghệ nhân tài khéo biết vận dụng và uốn nắn khuynh hướng theo ý mình.

DIOGÈNE LAËRCE, *Sách đã dẫn*

(1) Ý thức (la conscience) theo từ nguyên Hy Lạp là Syneidesis.

(2) Đó là oikeiôsis.

(3) Luận đề của phái Cyrenaque, được phái Épicure lập lại.

(4) Ảnh hưởng của Aristote: Khoái lạc là một cứu cánh phụ thêm vào (Đạo đức học cho Nicomaque, quyển XIV)

(5) Công thức sẽ thường được lấy lại dưới hình thức "Sống phù hợp với lý trí."

► Những điều tốt, những điều xấu và những điều trung tính

Sự phân biệt giữa điều tốt, điều xấu và điều trung tính ngược về đến Zénon de Cittium, người coi chúng là những hữu thể bản thể (des êtres substantiels). Những người kế tục ông, trong khi vẫn duy trì sự phân biệt sơ khởi này, làm mềm bớt sự phân loại cứng nhắc bằng cách trao cho những điều trung tính một giá trị nào đấy, mặc dầu thuộc về trật tự phi đức lý. Những điều trung tính không hữu ích nơi chính chúng và có thể được sử dụng theo hướng tốt hay xấu.

DIOGÈNE LAËRCE

Sự vật thì có cái tốt, có cái xấu và có những cái khác không tốt mà cũng chẳng xấu.

Những điều tốt là những đức hạnh như thận trọng, công chính, can đảm, tiết độ và những đức tính khác; những điều xấu là những tính trái ngược lại như khinh suất, bất công, hèn nhát v.v... còn không tốt không xấu là những điều không hẳn có lợi cũng không hẳn có hại, như sức khỏe, lạc thú, sắc đẹp, sức mạnh, giàu sang, danh vọng, quý tộc, cũng như những điều ngược lại như bệnh tật, cái chết, khổ nhục, xấu xí, yếu ớt, nghèo khó, không ai biết đến, gia đình bần hàn v.v... như Hécaton[1], Apollodore[2] và Chrysippe diễn tả trong các tác phẩm của họ. Đó không phải là những điều thiện mà là những điều trung tính, tuy nhiên đáng ưa chuộng hay không là tùy theo chủng loại. Cũng như đặc tính của hơi nóng là làm nóng lên chứ không phải là làm nguội đi, đặc tính của điều tốt[3] là có lợi chứ không có hại; vậy mà sự giàu sang hay sức khỏe không lợi cũng chẳng hại; cho nên sự giàu sang hay sức khỏe không phải là những điều thiện.

Họ còn nói, cái gì có thể sử dụng theo hướng tốt hay theo hướng xấu thì không phải là điều thiện, vậy mà có thể sử dụng theo hướng tốt hay xấu của cải hay sức khỏe; như vậy sự giàu sang và sức khỏe không phải là những điều thiện.

Trung tính được hiểu theo hai nghĩa; theo nghĩa đầu, là cái gì không đưa đến hạnh phúc cũng không đưa đến đau khổ như giàu sang, danh vọng, sức mạnh hay những điều tương tự, vì người ta có thể hạnh phúc mà không có chúng, và người ta sử dụng nó theo cách khác nhau, để đạt hạnh phúc hay đưa đến bất hạnh. Theo một nghĩa khác, trung tính muốn nói đến cái gì không khởi động sự hướng về hay sự đẩy ra, chẳng hạn như những sợi tóc trên đầu là số chẵn hay số lẻ, dang ngón tay ra hay cong ngón tay lại. Đó không phải là những điều trung tính theo nghĩa đầu, bởi vì những thứ đó có thể gợi lên sự hướng về hay sự xa lánh; đó là lý do tại sao người ta lựa chọn chúng (muốn có chúng hoặc không muốn có chúng), trong khi đối với những điều trung tính theo nghĩa thứ nhì, thì người ta không nghĩ đến việc tìm kiếm chúng hay xa lánh chúng (có số sợi tóc chẵn hay lẻ thì ... cũng thế thôi).

Những điều trung tính có cái đáng ưa chuộng, có cái không đáng ưa chuộng; những cái nào có giá trị thì đáng ưa chuộng, cái nào không giá trị thì người ta phớt lờ.

Giá trị[4] trước tiên để chỉ cái gì đưa đến một đời sống hòa hợp với chính mình. Cũng đáng ưa thích là những sự vật có một giá trị, thí dụ, trong những sự vật thuộc về tâm hồn như điều tốt tự nhiên, nghệ thuật, sự tiến bộ và những điều tương tự. Có những điều được ưa thích vì chính nó, vì chúng phù hợp với thiên nhiên; có những điều được ưa thích vì nó mang lại những tiện ích đáng kể ... Cũng theo cách phân chia như thế đối với những điều không đáng ưa thích, bằng cách đảo ngược các công thức ...

Diogène Laërce, *Cuộc đời các triết gia.*

(1) Người ở đảo Rhodes, học trò của Panétius, thế kỷ thứ hai, tác giả quyển sách Những bổn phận.

(2) Apollodore de Séleucie, còn gọi là Ephillos, môn đệ của Diogène de Babylone.

(3) Điều thiện tác động bởi vì nó là một thể hòa trộn vào tâm hồn giống như lửa hòa vào trong thép nung đỏ.

(4) Trình bày một lý thuyết tổng quát về giá trị được hiểu như là điều thiện, nguyên nhân đưa đến điều thiện và giá trị trao đổi.

► Từ nhiệm vụ đến điều thiện

Nhiệm vụ đi kèm theo, như một hậu quả của nó, một lựa chọn phù hợp với thiên nhiên hay với khuynh hướng nguyên thủy. Nó đề xuất những đối vật đáng ưa thích mà tự thân chúng không phải là những điều thiện, nhưng sự lựa chọn phù hợp với điều thiện bởi vì phù hợp với thiên nhiên. Hình ảnh người ném lao hay người bắn cung minh hoạ sự khác nhau giữa hành vi lương thiện (katorthôma = l'acte honnête) và nội dung được ưa thích, quy định bởi bổn phận / nhiệm vụ (kathèkon = devoir). Điều quan trọng là hành vi sống phù hợp: điều thiện hay hành vi lương thiện hệ tại nơi hành vi này. Ngược lại, đối vật được nhắm đến chỉ là một vật trung tính, thuần chỉ là được ưa thích hơn mà thôi.

Cicéron (Nhà hùng biện và triết gia La Mã, thế kỷ thứ nhất tr.CN)

Họ gọi là "cái đáng ưa thích"[1] hay là đối vật phù hợp với thiên nhiên, hay là vật đem lại hiệu ứng đáng được chọn, vật có một giá trị đáng để quý mến[2]; cái chẳng đáng giá gì là điều ngược lại với cái đáng quý. Một khi những nguyên lý này đã được xác lập: "phải chiếm lĩnh những đối vật phù hợp với thiên nhiên và ném bỏ những cái ngược lại với chúng", thì bổn phận đầu tiên[3] của một sinh vật là tự bảo toàn trong chính cơ thể mà thiên nhiên đã ban cho mình[4], tiếp theo là giữ lại cái gì phù hợp với thiên nhiên và vứt bỏ điều ngược lại: như vậy, trước tiên người ta gặp sự chọn nhận và sự vứt bỏ; tiếp theo là sự chọn lựa đi kèm theo nhiệm vụ, và cuối cùng một sự chọn lựa như thế được lặp lại liên tục; khi sự lựa chọn là

thường hằng (constant) và phù hợp với thiên nhiên cho đến tận cùng, chính ở đó mà ta tìm thấy cái mà ta có thể gọi là điều thiện theo đúng nghĩa của từ này. Khuynh hướng đầu tiên của con người hướng về cái gì phù hợp với thiên nhiên, nhưng liền ngay sau khi nó có ý tưởng hay đúng hơn là "khái niệm"[5] (người ta nói bằng tiếng Hy Lạp là ennoia) và nó đã nhìn thấy trật tự và có thể nói hòa điệu giữa các hành động cần thực hiện, nó đánh giá hòa điệu này cao hơn rất nhiều so với những đối vật mà lúc đầu nó yêu thích, vận dụng tri thức và lý luận, nó đi đến kết luận rằng chính ở đó là điều Chí Thiện, xứng đáng để tìm kiếm vì chính nó. Kiên định với điều mà các triết gia khắc kỷ gọi là "homologia"[6], điều thiện mà mọi sự phải quy về, những hành động lương thiện, và chính tính lương thiện (l'honnêteté) là điều duy nhất đáng kể trong các điều thiện, mặc dù nó sinh ra từ các khuynh hướng nguyên thủy phải được tìm kiếm chỉ vì chính yếu tính và phẩm giá của riêng nó; trong khi mà, trong số những đối vật của các khuynh hướng này, không có cái nào đáng để tìm kiếm vì chính nó. Tuy nhiên, những hành vi mà tôi đã gọi là những bổn phận và chúng có khởi điểm là những nguyên lý của thiên nhiên phải được quy về những khuynh hướng này; và người ta có thể nói rất chính xác rằng tất cả mọi bổn phận đều có mục đích đạt tới những đối tượng đầu tiên của các khuynh hướng này; không phải vì đó là cứu cánh của các điều thiện, bởi vì hành vi lương thiện không nằm trong những khuynh hướng tự nhiên đầu tiên; nó sinh ra và đi theo sau chúng, dầu vậy vẫn không kém đúng là nó phù hợp với tự nhiên và nó thúc giục chúng ta đi tìm kiếm nó hơn là những đối vật trước đây lôi kéo chúng ta về phía chúng. Nhưng trước tiên phải hủy diệt điều lầm lẫn, để người ta không nghĩ rằng, theo những gì tôi đã nói, thì có hai điều Chí Thiện: hãy giả thiết người ta có ý đồ đạt tới một mục tiêu với một cái lao hay một mũi tên; chính theo nghĩa này mà chúng ta nói tới một điểm tận cùng trong những điều thiện; trong sự so sánh này, xạ thủ phải làm tất cả để đạt mục tiêu; và tuy thế, làm tất cả để đạt mục tiêu, điều đó chính là cứu cánh tối thượng của anh ta; chính như thế mà chúng ta nói đến điều Chí Thiện trong đời sống: chạm vào mục tiêu, đó là chọn lựa tối ưu, nhưng không phải để tìm kiếm (frapper le but, c'est là ce qui est à choisir de préférence, maisnon pas à rechercher).(*)

Cicéron,
Về những cứu cánh.

---

(1) Tiếng Latinh Aestimabile, dịch từ tiếng Hy Lạp proègménon: cái đáng ưa chuộng hơn.

(2) Tiếng Hy Lạp axia, giá trị.

(3) Nghĩa là bổn phận / nhiệm vụ / điều thích hợp để làm.

(4) Đó là oikéiosis: bảo toàn sinh mệnh, dưỡng sinh.

(5) Khái niệm chung về Chí Thiện dần dần phác thảo ra trong tâm hồn.

(6) Homologia (Hòa điệu): Sự phù hợp của những hành động với tự nhiên.

(*) Câu này có vẻ tối nghĩa và mâu thuẫn vì, hoặc là tác giả còn lúng túng trong việc diễn đạt cho sáng sủa rõ ràng điều mình muốn nói, hoặc là do tác giả lập ý quá cao sâu, khiến người biên dịch không thấu triệt hoàn toàn. Vậy nên chúng tôi chua thêm câu nguyên văn tiếng Pháp bên cạnh để độc giả tiện đối chiếu và tham khảo (P.Q.Đ)

► Điều thiện và đức hạnh

Ba nghĩa của từ "thiện" (le bien) – đức hạnh, thiện hạnh, thiện nhân (la vertu, le bienfait, le sage) có một nguồn gốc và một ý nghĩa vật lý.

Nói, theo một nghĩa đầu, rằng thiện là một đức hạnh, là làm cho thiện thành một cơ thể (un corps) hay một thực tại vật chất. Những hữu thể thực sự là tác nhân và thụ nhân (l'agent et le patient) nghĩa là những cơ thể. Vậy mà, cũng như khoa học là một hệ thống làm thành cơ thể và là cơ thể (la science est un système qui fait corps et est corps), đức hạnh có tính cơ thể (corporelle). Trái lại những hành động tốt và hữu ích – những thiện hạnh – đáp ứng ý nghĩa thứ nhì của ý niệm điều thiện, không phải là những cơ thể, mà là những biến cách (modifications), những thuộc tính (attributs) hay những cách thể hiện hữu(manières d'être) của các cơ thể này. Đó là lý do tại sao những điều thiện được tạo ra bởi đức hạnh chỉ là những thuộc tính phi cơ thể (des attributs incorporels) và những

biểu hiện của nó. Chính qua tác nhân, thiện nhân, thực tại vật chất, mà đức hạnh được diễn tả thành những tùy thể (accidents).

Do chính chỗ đó, chúng ta hiểu theo cách hồi cố tại sao những điều đáng ưa chuộng, những điều phù hợp để làm, và những bổn phận chỉ là những thứ trung tính. Như mọi hành động, hành động nào do phương châm chỉ định không có thực tại vật chất của đức hạnh vốn có tính cơ thể. Hành vi mà người ta chỉ định, phát biểu hay mô tả, chỉ là một điều thiện do tình cờ mà thôi.

DIOGÈNE LAËRCE

Theo họ những đức hạnh hỗ tương nối tiếp nhau, và ai có một đức hạnh thì sẽ có tất cả những đức hạnh khác; bởi vì những định lý sáng lập ra chúng là chung cho tất cả ...

Minh trí lý thuyết và thực hành được diễn tả thành những đức hạnh đa dạng. Người đức hạnh hiểu biết về lý thuyết và đồng thời thực hành điều gì cần phải làm: điều cần phải làm cũng là điều cần được muốn, điều cần phải chịu đựng, điều cần phải kham nhẫn, phải hành động thận trọng, dũng cảm, công chính và tiết độ. Mỗi đức hạnh tóm tắt trong một đối tượng đặc thù, tính can đảm liên quan đến cái gì cần chịu đựng, tính thận trọng liên quan đến cái gì cần làm. Cái gì không nên làm và cái gì không thuộc cái này cũng không thuộc cái kia; cũng thế những đức hạnh khác quan hệ đến đối tượng riêng thuộc về chúng. Tính thận trọng có lời khuyên tốt và trí thông minh đi theo, với tính tiết độ, có trật tự và hòa hợp; về công lý có đức công bình và lòng tốt bụng; với tính can đảm là tính thường hằng và nỗ lực liên tục...

Họ tin rằng không có trung gian giữa đức hạnh và thói xấu, trong khi những triết gia Péripatéticiens chấp nhận một trung gian như thế, đó là sự tiến bộ (từ người xấu, do tu thân, dần dần thành người tốt).

Đức hạnh là đủ cho hạnh phúc[1] như Zénon, Chrysippe và Hécaton cùng bảo thế . "Nếu sự cao cả của tâm hồn đủ để nâng con người lên trên tất cả và nếu nó chỉ là một phần của đức hạnh, thì như vậy đức hạnh sẽ là đủ với sự coi thường tất cả những chướng ngại bên ngoài." Còn Panétius và Posidonius nói rằng đức hạnh chưa đủ cho hạnh phúc[2] mà còn cần có sức khỏe, tiền của đủ tiêu và cuộc sống thoải mái.

DIOGÈNE LAËRCE,
Cuộc đời các triết gia.

---

(1) Luận đề cổ điển về tự túc (autarcie)

(2) Chủ nghĩa khắc kỷ trung bình kể ra những cái đáng ưa chuộng (les préférables)

► Định mệnh và tự do

Trách nhiệm và tự do gắn liền nhau. Quan niệm của phái khắc kỷ về tự do của bậc hiền nhân giả thiết sự tán đồng của ông đối với trật tự thiên nhiên và mang tính quan phòng (l'ordre naturel et providentiel) mà phái khắc kỷ gọi là định mệnh (destin).

THÁNH HIPPOLYTE (Giám mục, người tử đạo, thế kỷ thứ ba)

Những người này (chỉ Chrysippe và Zénon de cittium) khẳng quyết rằng mọi sự đều do số mệnh an bài, và họ đề xuất thí dụ sau đây: giả sử có một con chó bị buộc dây vào cổ sau một chiếc xe bò, nếu nó bằng lòng theo chuyển động của chiếc xe, nó đi theo thong dong; hành động tự trị của nó hòa nhịp với sự tất yếu. Nếu nó muốn điều ngược lại, thì nó tất yếu bị cưỡng chế. Chuyện đó với con người cũng thế: nếu nó không muốn đi theo, thì nó cũng tất yếu buộc phải đi theo cái hướng mà định mệnh đã an bài, dầu có muốn vùng vẫy thế nào để thoát ra cũng chẳng được.

Như vậy theo họ, tự do và tất yếu, định mệnh và nhân nguyện chỉ là một mà thôi.

THÁNH HYPPOLYTE,
Những quan kiến triết lý.

CICÉRON (Nhà hùng biện và triết gia La Mã, thế kỷ thứ nhất tr.CN.)

"Cũng như khi đẩy khối trụ người ta đã khởi động nó nhưng người ta không cho nó

đặc tính lăn tròn, cũng vậy biểu thị chắc chắn sẽ ghi dấu ấn mô thể của nó trong tâm hồn, nhưng tán đồng hay không là thuộc quyền chúng ta; cái khối hình trụ, chịu tác động của ngoại lực, sẽ chuyển động bằng chính lực và bản tính của nó. Nếu có một vật được tạo ra mà không có nguyên nhân nào trước đó, thì có lý do gì để không thừa nhận rằng tất cả xảy ra bởi định mệnh, miễn rằng người ta hiểu rõ sự phân biệt và sự khác nhau giữa các nguyên nhân.[1]"

CICÉRON, *Về định mệnh.*

[1] Như thế định mệnh chịu trách nhiệm về những nguyên nhân trợ tá (causes adjuvantes) nhưng sự tán đồng của chúng ta mới là nguyên nhân hoàn toàn và thực sự tự do.

► Chướng ngại từ những đam mê (L'obstacle des passions)

Zénon định nghĩa những đam mê như là "một chuyển động vượt qua lý trí của tâm hồn" hay một xung lực tràn bờ (une pulsion débordante).

Chẳng bao lâu sau, dưới ảnh hưởng của Chrysippe người quy đam mê về khuynh hướng bá quyền, những đam mê được đồng hóa với những phán đoán chúng là đặc điểm của một lý trí vô quy tắc và suy đồi. Lúc đó, đam mê trở thành một thứ bệnh của trí năng.

STOBÉE

Bởi vì, từ quan điểm chuyên biệt, đam mê thuộc về xung lực nguyên sơ, đây là lúc thích hợp để khảo sát về những đam mê.

Đam mê, theo các triết gia khắc kỷ, là một xung lực tràn bờ, đối kháng lại những can thiệp của lý trí, đó còn là một chuyển động vượt qua lý trí của tâm hồn chống lại thiên nhiên – tất cả mọi đam mê thuộc về phần khuynh hướng bá quyền của tâm hồn – bởi vì mọi nhiễu loạn là đam mê và ngoài ra mọi đam mê là nhiễu loạn. Vì rằng đam mê thuộc về giới này, người ta cần lưu ý rằng một số đam mê là nguyên thủy và thống trị, trong khi những cái khác chỉ quy về đó. Những đam mê nguyên thủy có bốn thứ: dục vọng, sợ hãi, đau đớn và khoái lạc.

Liên quan đến mọi đam mê của tâm hồn, vì họ coi chúng là những ý kiến (opinions), ý kiến phải được hiểu theo nghĩa giả định "thiếu sức mạnh thuyết phục và theo nghĩa cái gì gây ra, bên ngoài mọi lý trí, một sự co rút hay một dãn nở."(*)

STOBÉE, *Tuyển tập*

(*) *Nguyên văn tiếng Pháp*: ce qui déclenche hors de toute raison une contraction ou une dilatation. Thú thật là chúng tôi không dám khẳng định những từ "sự co rút" hay "sự dãn nở" ở đây tác giả dùng ám chỉ cái gì.

❀ Đạo đức và chính trị

Luật lệ chỉ có thể là định mệnh, biểu thị ý chí của thần Zeus, được Cléanthe ca ngợi trong bài Hymme à Zeus. Theo nghĩa này, luật lệ là phổ quát, đó là luật thiêng liêng, cũng là luật của thiên nhiên.

Theo một nghĩa khác, với tính cách là lý trí của bậc hiền giả diễn tả trật tự phổ quát, luật lệ là lý trí chính trực của người thông thái và đức hạnh biết tán đồng sự tất yếu, khám phá ra rằng mình tự do trong chính mức độ mà cái gì thuần lý và phổ quát cũng đồng thời là cái gì thích hợp nhất với bản tính đầu tiên của mình.

Điều đó bao hàm rằng luật lệ được suy nghĩ dưới cách thức của khái niệm chung: mọi sinh vật có lý trí chia sẻ với tất cả những sinh vật có lý trí khác ý niệm về luật lệ.

► Tự nhiên pháp và lý trí chính trực

Luật pháp không thể chỉ có tính quy ước hay phát sinh từ một khế ước theo kiểu Épicure. Nếu như tự nhiên pháp (la loi naturelle) mang hình thức những quyền đặc thù riêng cho nhiều dân tộc hay nền văn hóa khác nhau, song nó vẫn được nhận thức bên ngoài và bên trên những quy ước.

CICÉRON (Nhà hùng biện và triết gia La Mã, thế kỷ thứ nhất tr.CN)

Lý trí chính trực thực sự là luật pháp đúng, phù hợp với thiên nhiên, phổ biến với mọi sinh vật có lý trí, kiên định và vĩnh cửu; luật pháp đó kêu gọi ta hoàn thành bổn phận bằng mệnh lệnh của nó, và bằng sự cấm chỉ nó khiến ta tránh xa lầm lỗi; nó không ra lệnh hay cấm đoán điều gì vô ích cho những người lương thiện và nó không làm lay chuyển bởi những mệnh lệnh hay những cấm đoán của nó những kẻ bất lương. Luật pháp này không khoan nhượng một tu chính nào; không được phép hủy bỏ nó ở bất kỳ điều khoản nào, lại càng không thể triệt tiêu nó toàn bộ: chúng ta không có thể phớt lờ luật pháp này; không cần phải tìm ai để giải thích hay biện minh cho nó: nó sẽ không như thế này ở Rome, như thế khác ở Athènes: hôm nay vầy, ngày mai khác; mà là một luật pháp duy nhất, vĩnh cửu và bất biến sẽ ràng buộc mọi dân tộc, vào mọi thời đại; sẽ có một Thượng đế chung, là người thầy và ông vua của tất cả. Thượng đế là người phát minh ra luật pháp này, là nhà lập pháp đồng thời là nhà hành pháp; kẻ nào không tôn trọng nó sẽ tự làm hại mình vì đã coi thường nhân tính và do chính sự kiện đó, sẽ phải chịu những trừng phạt nặng nề nhất, ngay cả cho dầu kẻ đó có thể thoát khỏi những cực hình khác.

Cicéron, *Cộng hòa.*

► Chống lại nhân vi pháp (*)

Nói về nhân vi pháp (le droit positif) là coi luật pháp như sản phẩm của một quy ước (convention) có tính võ đoán. Như vậy luật lệ phải thuận theo tự nhiên.

Cicéron

Nếu như luật pháp được tạo ra bởi ý chí của các dân tộc, bởi những sắc lệnh của các ông hoàng, bởi những phán quyết của các quan tòa, lúc đó sẽ có luật cướp bóc, luật ngoại tình, luật giả mạo chúc thư, trong trường hợp mà những hành động này được tán đồng qua những lá phiếu và những cuộc trưng cầu dân ý(1). Nếu như đó là sức mạnh của dư luận và ý chí của những kẻ ngu, nếu như sự đầu phiếu của họ có thể khiến cho bản chất mọi sự vật bị đảo lộn, tại sao họ không ra sắc lệnh cho rằng người ta phải coi là tốt và lành mạnh những sự vật xấu và xây dựng pháp lý trên điều sai, tại sao lại không có thể xây dựng điều thiện trên điều ác. Đó là bởi vì chúng ta không có một quy phạm nào khác hơn là thiên nhiên để phân biệt một luật pháp tốt với một luật pháp tồi.

Cicéron, *Về luật lệ.*

(*) Nói về luật pháp người ta thường phân biệt thành tự nhiên pháp (droit naturel) với nhân vi pháp (droit positif)

(1) Lý thuyết về nhân vi pháp sẽ đưa đến chỗ hợp thức hóa điều võ đoán (légitimer l'arbitraire).

► Bình đẳng tự nhiên và những bất bình đẳng do văn hóa

Luật pháp là phổ quát: mỗi người chúng ta cùng tạo ra một khái niệm về nó. Nói như thế có nghĩa là điều thiện là ý niệm chung (notion commune) và rằng cùng một luật pháp có giá trị cho mọi sinh vật có lý trí. Chỉ có sự phù phiếm của dư luận đã chia rẽ con người bằng cách làm méo mó các đầu óc.

Cicéron

Không gì quan trọng hơn là quan niệm một cách rõ ràng rằng chúng ta sinh ra vì công lý và rằng luật pháp không đặt nền tảng trên dư luận mà trên thiên nhiên. Điều đó sẽ là hiển nhiên ngay khi người ta khảo sát xã hội và sự liên kết giữa những con người với nhau. Không có một sinh vật nào giống nhau và bình đẳng với nhau hơn là tất cả chúng ta khi chúng ta so sánh với nhau: nếu như sự suy thoái của những tục lệ, nếu sự phù phiếm của dư luận không làm méo mó và lệch lạc đầu óc của chúng ta, sẽ không có người nào giống với chính mình đến thế hơn là tất cả

chúng ta với tất cả chúng ta. Đó là lý do tại sao bất kỳ định nghĩa nào về con người[1] cũng có giá trị thấp nhất đối với tất cả. Lập luận này đủ để chứng tỏ rằng không có sự khác biệt trong nhân loại, bởi vì nếu có, thì một định nghĩa sẽ không ổn định được tất cả. Và thật thế, lý do giúp chúng ta thắng mọi loài thú dữ, nhờ đó chúng ta lượng giá những phỏng đoán, chúng ta lý luận, bài bác, nghị luận, nối liền, kết luận, chắc chắn là chung; và mặc dầu triết lý có khác nhau, khả năng học hỏi vẫn là bình đẳng. Bởi vì qua cảm giác, tất cả mọi vật được lãnh hội theo cùng một cách, và những sự vật làm xúc động các giác quan, thì cũng cùng một cách làm xúc động giác quan của tất cả những người khác, và những sự vật được in vào trong các tâm hồn, một khi được khởi thảo trong trí năng chúng ta, sản sinh ra nơi tất cả những dấu vết tương tự – Diễn từ, người thông dịch của tâm hồn, khác nhau bởi những lời nói, nhưng hòa hợp nhau bởi những phán đoán – Không có ai, dầu họ thuộc dân tộc nào, nếu được dẫn dắt bởi thiên nhiên, lại không đạt đến đức hạnh.

Cicéron, *Về pháp luật.*

[1] Hoài niệm về Démocrite "Con người là cái gì chúng ta đều biết".

► Bậc hiền nhân

Lý tưởng đạo đức của trường phái khắc kỷ đạt đến đỉnh cao trong khuôn mặt của bậc hiền giả, tìm thấy một biểu thị đặc thù trong những nghịch lý (paradoxes).

Philon d'Alexandrie (Triết gia theo Platon, đầu thế kỷ thứ nhất)

"Mọi hiền nhân đều tự do"

Lời của Zénon rất đáng quan tâm: làm cho một cái túi đựng đầy không khí chảy ra nước còn dễ hơn là buộc hiền nhân làm điều gì mà ông không thể làm. Bởi vì một tâm hồn mà lý trí chính trực đã kiên định với những tín điều vững chắc thì không thể nào bị cưỡng bách hay đốn ngã.

Philon d'Alexandrie, *Mọi người lương thiện đều tự do.*

Cicéron

Chỉ những bậc hiền nhân, dầu phải sống trong cảnh bần hàn, vẫn giàu sang.

Cicéron, *Cho Muréna.*

TRƯỜNG PHÁI HOÀI NGHI LE SCEPTICISME

Trái với ý nghĩ quen thuộc, chủ nghĩa hoài nghi của Hy Lạp không phải là một loại chủ nghĩa hư vô (nihilisme). Đúng hơn nó là một thứ chủ nghĩa hiện tượng theo kiểu Protagoras. "Hiện tượng thắng thế hơn tất cả, khắp nơi nào mà nó có mặt" (Timon, trích dẫn bởi Diogène Laerce)

Người sáng lập ra trường phái hoài nghi là Pyrrhon, người đương thời với đại đế Alexandre và đại sư Aristote; ông được môn đồ của mình là Timon kế thừa và phát huy trong những bản văn về vật lý quan niệm của Pyrrhon về chủ nghĩa hiện tượng (le phénoménisme): mọi tri giác vừa tương đối với cảm giác và cái khả giác, và sẽ là giáo điều khi có cao vọng tuyên bố về yếu tính của vạn vật hay khẳng định tự thân vạn vật là gì.

Vào đầu thế kỷ thứ ba trước CN, trường phái hoài nghi bị che mờ toàn diện. Thực vậy, đây là lúc đắc thời của chủ nghĩa Épicure và chủ nghĩa khắc kỷ. Nhất là chủ nghĩa khắc kỷ xây dựng lý thuyết về biểu tượng toàn diện (théorie de la représentation compréhensive). Chẳng những không bị mất giá mà phantasia hay trí tưởng tượng còn được ban cho khả năng tìm hiểu, lãnh hội hay tri giác nguyên nhân bên ngoài của biểu tượng. Tất cả những cuộc tranh luận gây sôi động đời sống khoa học, trí thức và triết học, xoay quanh biểu tượng toàn diện này. Truyền thống lịch sử trường phái hoài nghi đã phạm một sai lầm rất lớn khi lẫn lộn Académie với chủ nghĩa hoài nghi, khi lướt qua không chịu để ý đến những điểm khai minh của Sextus Empiricus đã tố cáo ý đồ gây lẫn lộn này.

Vào một thời muộn hơn, nhưng không thể xác định rõ niên biểu, Aenésidème nối lại truyền thống với Pyrrhon và cho rằng mình đập đổ biểu tượng toàn diện và trở về với hiện tượng như là tiêu chuẩn: đó là thời đại lớn của chủ nghĩa tương đối: "Tất cả đều tương đối." Chứng nhân có thẩm quyền của thời đại này là Sextus Empiricus người vào thế kỷ thứ hai đã biên soạn bộ sách ba quyển gọi là *Hypotyposes pyrrhoniennes*, tiếp theo bởi bộ năm quyển *Chống lại những kẻ giáo điều* (Chống lại những nhà toán học*)* và bộ sáu quyển *Chống lại các giáo sư.* Ông là suối nguồn xa xưa nhất, có thẩm quyền nhất và đầy đủ nhất liên quan đến chủ nghĩa hoài nghi và lịch sử của nó. Chủ nghĩa Pyrrhon xuất hiện ở đó không chỉ như một thứ nhận thức luận phê phán, mà Sextus còn nhấn mạnh trên tầm quan trọng của dự phóng đạo đức và cả y khoa, đã gợi cảm hứng cho ông: "Cứu cánh của chủ nghĩa hoài nghi là ataraxie (trạng thái an nhiên tự tại) về quan điểm và métriopathie (sự quân bình và tiết độ trong những đam mê) về sự tất yếu. Sự treo lửng phán đoán (épochè) là nhằm hướng đến cứu cánh đó, mà những công thức hoài nghi cho phép đạt tới, cũng như những phương thuốc."

► Những chỉ danh của Trường phái

SEXTUS EMPIRICUS

Trường phái hoài nghi được gọi là *zététique* (tìm kiếm) trong mức độ mà hoạt động chính của nó là nghiên cứu và khảo nghiệm; là *éphectique* (treo lửng) vì lý do tâm trạng còn lưỡng lự chưa quyết, đặc biệt đối với kẻ đang khảo nghiệm, sau khi tìm kiếm; là *aporétique* (nghi hoặc) vì cái cách họ nghi ngờ và tìm kiếm, hay do sự bất quyết (indécision) đối với việc xác định hay phủ định và cuối cùng là pyrrhonienne bởi vì Pyrrhon hình như là người tận tụy với việc khảo nghiệm hoài nghi (examen sceptique) một cách quyết liệt và minh nhiên hơn cả những bậc tiền bối của mình.

SEXTUS EMPIRICUS,
Hypotyposes pyrrhoniennes.

► Aenésidème: hiện tượng và bản thể

Diogène Laërce trích dẫn một đoạn quan trọng trong cuốn sách của Aenésidème mang tựa đề Hypotypose (Phác thảo). Ông chứng tỏ rằng chủ nghĩa hoài nghi là một thao tác của lý trí hay của trí tuệ tự do nó vận dụng những hiện tượng và hoài niệm để khởi thảo những điều kiện của yên lặng, diễn tả sự từ chối mọi khẳng định giáo điều.

Các triết gia hoài nghi chỉ dùng các lập luận như những kẻ phục vụ mà thôi, bởi vì khó tránh việc một lập luận này lại không kéo theo một lập luận khác đối nghịch lại. Giống như chúng ta nói chung chung rằng cơ sở không có, chúng ta cũng phải nói rằng cơ sở có, nhưng lần này cũng không giống như những người Giáo điều khi họ khẳng định, nhưng chỉ để đề xuất một lập luận ngang bằng. Cũng như chúng ta nói rằng không có gì xảy ra phù hợp với tính tất yếu, nhưng cùng lúc chúng ta phải viện lý (arguer) rằng tính tất yếu hiện hữu. Đó là cách mà họ biện minh cho cách kiến giải của mình: các sự vật gây ra những hiện tượng chúng không phù hợp với bản thể của chúng, xét theo cách tuyệt đối[1]: chúng tự giới hạn trong việc chỉ xuất hiện cho chúng ta như là những hiện tượng. Và họ còn nói rằng cuộc nghiên cứu hoài nghi không hướng về những bản thể mà chúng ta quan niệm, bởi vì, trong tư cách là bản thể, bản thể đối với chúng ta là một sự hiển nhiên[2] nhưng ngược lại cuộc nghiên cứu hoài nghi hướng đến những thực tại khả giác[3] mà tư tưởng của chúng ta có cao vọng tương ứng.

Vậy là, lý trí theo Pyrrhon, được tạo thành bởi một thứ ký ức về những hiện tượng hay những bản thể của một loại nào đó, và được dùng để thiết lập những so sánh giữa các tư tưởng này từng cái một đối với nhau[4] và nó cho phép phát hiện sự xung đột giữa những sản phẩm chung của phán đoán, như Aenésidème nói thế trong quyển Nhập môn nghiên cứu về Pyrrhon của ông.

DIOGÈNE LAËRCE,
Cuộc đời các triết gia.

---

(1) Hiện tượng chỉ cho ta thấy vẻ biểu kiến chứ không cho thấy bản chất tuyệt đối hay yếu tính của vật xuất hiện.

(2) Khái niệm mà chúng ta tạo ra bao gồm một sự hiển nhiên đối xứng với sự hiển nhiên của hiện tượng. Nhưng sự vật, như nó được quan niệm, thì tương đối với cách mà trí năng quan niệm nó.

(3) Về các sự vật là gì, xét theo cách tuyệt đối.

(4) Chúng ta vẫn có tự do thiết lập giữa những cách chúng ta cảm giác và quan niệm tất cả những bài trí thăng bằng (les mises en équilibre) mà chúng ta mong muốn.

► Treo lửng phán đoán (Épochè)

Épochè là sự treo lửng phán đoán: treo lửng tưởng tượng và biểu tượng sẽ là bất khả, bởi vì những dữ kiện của cảm giác bao hàm sự hiển nhiên của chúng. Nhưng người hoài nghi đòi hỏi sự tự do của trí tuệ, nó từ chối việc bị xiềng vào những thành kiến giáo điều. Người theo Pyrrhon trước tiên là một lý trí tự do, một trí tuệ không bị ràng buộc và biết phê phán.

SEXTUS EMPIRICUS

Nói một cách chung chung nhất, việc treo lửng phán đoán là kết quả của việc đặt các sự vật vào thế đối nghịch nhau. Chúng ta đem

những biểu tượng đối lập với những biểu tượng, những quan điểm đối lập với những quan niệm[1]. Chẳng hạn ta đem biểu tượng đối lập với biểu tượng khi nói: cùng một ngọn tháp mà ở xa ta thấy là tròn, khi lại gần ta thấy là vuông[2]; còn theo quan niệm đối lập với quan niệm khi ta phản bác kẻ nào muốn chứng minh sự hiện hữu của một Đấng Quan phòng (Providence) từ trật tự của các thiên thể, bằng cách nói rằng những người hiền lành lại thường phải chịu nghịch cảnh còn những kẻ gian ác lại thành công, điều chứng minh cho ta thấy rõ không hề có Đấng Quan phòng.

Sextus Empiricus,
Hypotyposes pyrrhoniennes.

---

[1] Xem Aenésidème trong bản văn trước.

[2] Thí dụ cổ điển xem Platon, quyển Cộng hòa.

► Cứu cánh đạo đức của chủ nghĩa hoài nghi

Thái độ an nhiên (ataraxie) và quân bình đam mê (métriopathie) đáp ứng lại sự lành mạnh của tâm hồn đối diện những cách thức suy nghĩ, cảm giác hay chịu đựng. Thái độ an nhiên hiện đến một cách kỳ diệu hay như một ân huệ và triết gia hoài nghi nói rằng trạng thái này đi kèm theo việc treo lửng phán đoán giống như bóng theo hình. Vì thế triết gia hoài nghi đi đến tận cùng những dư luận – chúng không đề kháng nổi tư tưởng – hơn là những điều tất yếu – chúng tự ấn định, mặc dầu vẫn cầu bại. *

Sextus Empiricus

Cứu cánh là cái gì được nhắm tới bởi hành động hay tư tưởng; người ta không thể ấn định cho nó một cứu cánh mới, nó là hạn từ cuối cùng của những dục vọng. Cho đến hiện nay chúng ta nói rằng cứu cánh của triết gia hoài nghi là trạng thái an nhiên vô cảm đối với dư luận[1] và trạng thái quân bình đam mê đối với tính tất yếu[2]. Bởi vì triết gia hoài nghi, sau khi đã bắt đầu bằng cách triết lý về những phán đoán liên quan đến các biểu tượng khả giác nhằm lãnh hội và biện biệt chúng, cái nào là đúng cái nào là sai – điều này đem lại cho ông sự an nhiên – nhưng ông lại rơi vào những điều mâu thuẫn với sức mạnh ngang nhau khiến ông bị đặt vào tình trạng không thể phán đoán, đến nỗi ông đã treo lửng phán đoán; tiếp theo sự treo lửng phán đoán này là thái độ an nhiên đối với dư luận[3]. Thực vậy, kẻ nào tin rằng một vật là đẹp hay xấu tự bản chất[4] thì sẽ không ngừng băn khoăn. Nếu anh ta thiếu mất đi cái gì mà anh ta tin là điều tốt đẹp cho mình, anh ta tưởng như mình phải chịu những cực hình tồi tệ nhất và sẽ lao mình đuổi theo cái mà anh ta tin là điều tốt đẹp cho mình. Nếu như cuối cùng anh ta chiếm hữu được nó, thì liền đó anh ta bị dìm vào bao mối lo lắng băn khoăn mà một lý trí quá sung mãn kích phát nơi anh ta, và trong nỗi sợ vận may biết đâu chừng sẽ quay ngoắt đi, anh ta làm tất cả để sao cho mình không bị tước đoạt mất cái mà anh ta ngỡ là điều tốt lành. Trong khi đó không tuyên bố cái gì là tự nhiên tốt hay cái gì là tự nhiên xấu, thì không chạy trốn cái gì và cũng không hoài công phí sức theo đuổi những cái phù phiếm. Thế là người đó lạc thiên an mệnh ung dung tự tại.

Nói tóm lại là, các triết gia hoài nghi hy vọng đạt đến trạng thái an nhiên bằng cách dùng phán đoán cắt đứt mâu thuẫn đặc thù của các biểu tượng khả giác và của các quan niệm trí thức và, không đạt được điều đó, họ bèn treo lửng phán đoán. May mắn là, tâm trạng an nhiên tự tại cũng đi kèm theo sự treo lơ lửng phán đoán giống như hình với bóng. Vậy là chúng ta không nghĩ rằng triết gia hoài nghi tuyệt đối không xao xuyến gì, nhưng là nếu như ông ta có xao xuyến, thì chỉ bởi những điều tất yếu (5): chúng ta thừa nhận rằng ông cũng có thể thấy đói, rét hay những cảm thức tương tự. Nhưng ngay cả trong những tình huống đó, nó tác động gấp đôi lên kẻ bình thường, vừa do chính cảm giác vừa nhất là do định kiến cho rằng điều này tự nhiên là xấu, triết gia hoài nghi

bác bỏ cái định kiến được thêm vào đó, nên ít đau khổ hơn và dễ thoát ra hơn. Đó là lý do khiến chúng ta cho rằng cứu cánh của triết gia hoài nghi là trạng thái an nhiên tự tại đối với dư luận và trạng thái quân bình đối với sự tất yếu.

Sextus empiricus,
Hypotyposes pyrrhoniennes.

(*) Câu này hơi tối nghĩa, chúng tôi xin ghi lại nguyên văn tiếng Pháp: "Aussi le sceptique vient il davantage à bout des opinions – elles ne résistent pas à la pensée – que des nécessités – elles s'imposent, quoique demandant à être combattues."

(1) Thái độ an nhiên thuộc về giới phán đoán.

(2) Trạng thái quân bình liên quan đến những tác động tất yếu phải chịu.

(3) Những giai đoạn của hoài nghi như sau:

- Những hiện tượng.
- Những phán đoán về những hiện tượng.
- Treo lửng những phán đoán về những hiện tượng.
- An nhiên vô cảm đối với dư luận, thành kiến.

(4) Đó là trường hợp của những người giáo điều tưởng rằng mình phát biểu về yếu tính đích thực của vạn hữu. Sextus trình bày những dằn vặt phát sinh từ đó.

(5) Những điều tất yếu là không thể tránh, nhưng không phải là những phán đoán mà chúng ta đưa ra liên quan đến giá trị tốt hay xấu.

► Những Académies

Sextus Empiricus đã rất dụng công (trong cuốn Hypotyposes) nêu lên sự khác biệt giữa các triết gia académiciens và các triết gia hoài nghi. Phái Académie theo Platon một cách giáo điều và không có chút chi dính dáng thực sự đến Pyrrhon.

Tuy nhiên Arcésilas và Carnéade là những nhân cách rất lỗi lạc có thể khiến người ta nghĩ đến một hình thức nào đó của chủ nghĩa hoài nghi. Người đầu, Arcésilas, trong khi đối lập lại biểu tượng toàn diện của Zénon, đã giới thiệu khái niệm époché hay sự treo lửng phán đoán một khái niệm có lẽ không thuộc vào kho tự vựng của Pyrrhon. Minh triết không phải là tán đồng với thiên nhiên, mà là treo lửng phán đoán, để không vướng vào dư luận hay định kiến nào, điều này có nghĩa là khước từ chủ nghĩa giáo điều. Tiêu chuẩn duy nhất là cái hợp lý (le raisonnable). Người thứ nhì, Carnéade, được kế thừa bởi môn đệ là Clitomaque, đưa ra khái niệm cái nhiên / xác suất (le probable): các biểu tượng thật thì không thể phân biệt với các biểu tượng giả; và nếu, về phương diện thực hành, phải sử dụng cái có lẽ, cái hơi giống, ngược lại, về lý thuyết, trí tuệ chinh phục tự do nghi ngờ. Carnéade không chịu được sự trói buộc, dầu dưới hình thức nào. Vì thế ông cũng không dung nạp tính tất yếu nghiệt ngã của định mệnh.

THIÊN VĂN HỌC CỦA NGƯỜI CỔ HY LẠP HAY LÀM THẾ NÀO ĐỂ CỨU VÃN CÁC HIỆN TƯỢNG?

Người Hy Lạp cổ đại đã lồng những hiện tượng trên trời vào thế giới của mình. Chuyển động biểu kiến của mặt trời và của những cái bóng, sự xoay tròn ban ngày của vòm trời (cũng được gọi là thiên cầu những cố thể vì được vật chất hóa bởi những vì sao xa đến độ chúng hiện ra với chúng ta như thể là cố định, cái này so với cái kia), sự biến đổi của vòm trời này suốt dọc theo chiều dài của năm; đặc biệt là, với những chòm sao mùa đông và những chòm sao mùa hè, các tuần trăng là thành phần gắn liền với môi trường thiên nhiên và có thể biểu thị sự đóng góp cụ thể và không thể thay thế để cho phép việc định hướng, việc hàng hải và việc đo thời gian nhờ vào tính đều đặn của chúng.

Tuy nhiên, tính xoay tròn và tính đồng dạng của các chuyển động lại chệch choạc đi bởi những tinh tú gọi là "lang thang" nghĩa là những hành tinh được biết đến lúc đó (Thủy tinh, Kim tinh, Hỏa tinh, Thổ tinh, Mộc tinh, thêm vào là Mặt trời và Mặt trăng) chúng vẽ theo chu kỳ những đường vòng kiểu đi thụt lùi. Những hình này, ngày nay được giải thích bởi sự khác biệt trong tốc độ của Quả đất và tốc độ của những hành tinh trong quá trình quay quanh Mặt trời của chúng, thì lúc đó, phải được mô tả nhờ vào một sự phối hợp những chuyển động vòng tròn đồng dạng theo những tín điều triết học của thời đại mà ảnh hưởng của **Platon** là đặc biệt đáng kể, một ảnh hưởng sẽ còn uy lực trong suốt hai mươi thế kỷ? Theo Platon nhà thiên văn học thực sự là kẻ đi tìm kiếm sự kết hợp lý tưởng này chứ không phải người quan sát nhắm đến một lợi ích thực tiễn nào đấy (như để đi biển, làm lịch v.v...) Do đó, từ giữa các năm 600 đến 400 trước CN, thiên văn học trước tiên là việc của các nhà thơ và các triết gia.

Bắt đầu từ thế kỷ thứ tư tr.CN xuất hiện những hệ thống đầy đủ và thuần lý mô tả vũ trụ. Nhà toán học **Eudoxe de Cnide** (408 – 355 tr.CN) kết hợp những sự xoay tròn của nhiều cầu thể nối kết với nhau và cùng tâm để giải thích những bất quy tắc của các hành tinh. Nhưng chính **Aristote** là người khởi thảo tổng hợp đề lớn đầu tiên về các khoa học thời cổ.

Vũ trụ của Aristote trình bày một vẻ cân đối hoàn toàn theo hình cầu, biểu tượng của sự hoàn hảo. Nó gồm những cầu thể cùng tâm (là Trái đất) và những tinh thể. Mọi chuyển động đều xuyên tâm hay vòng tròn. Như vậy mọi vật chuyển động hoặc là ra xa tâm (hướng lên cao), hoặc hướng về gần tâm (hướng xuống thấp) hoặc quay chung quanh – Lực chuyển động sơ thủy đến từ đệ nhất động cơ bất động, tiếp xúc với vòm trời, trong chuyển động xoay tròn ban ngày, truyền chuyển động của nó từ cầu thể này đến cầu thể khác, cho đến cầu thể thấp nhất là Mặt trăng. Thế giới hằng tinh (le monde sidéral) là bất hoại và thiêng liêng.

Bên dưới Mặt trăng là lãnh địa riêng của Trái đất, có thành có hoại, được tạo thành bởi bốn tầng lớp, từ cao xuống thấp là lửa, khí, nước và đất. Chuyển động của mọi cơ thể là quay về chốn riêng của nó: đấy là lý do tại sao những thể rắn đều tự nhiên bị lôi cuốn về dưới thấp, cái trung tâm của chúng tập hợp để tạo thành Quả đất. Mọi chuyển động của Quả đất như vậy sẽ trái với tự

nhiên. Ngoài ra nếu nó có thể tự chuyển động, không chừng nó có thể rời trung tâm, không còn là duy nhất, và ngay cả còn có thể là chẳng có trung tâm nữa ... May mắn là lương thức (le bon sens) vẫn còn đó như một kẻ canh gác người điên: ta chẳng thấy có chuyển động nào khác lạ khiến nhân loại cuống cuồng lên tưởng là... sắp tận thế đến nơi!

Trong quá trình quay tròn, cầu thể Mặt trăng truyền chuyển động của nó vào những tầng lớp dưới chúng chịu đựng những hỗn hợp giải thích tính đa dạng của những hiện tượng địa cầu có liên quan đến thế giới bên dưới mặt trăng (những sao băng có nguồn gốc khí tượng). Bên kia là những tinh tú, được tạo thành bởi nguyên tố thứ năm, éther (thượng thanh khí), tự chuyển dịch một cách vĩnh cửu, theo vòng tròn.

Cùng thời đó, **Aristarque de Samos**, được tôn là Copernic của thời Thượng cổ, đề xuất một hệ thống nhật tâm, nhưng vẫn là con chữ im lìm, bởi lâu đài học thuật của Aristote chứng tỏ sự vững chắc đến độ vẫn giữ được ưu thế đối với mọi hệ thống khác cho đến thế kỷ mười bảy của kỷ nguyên chúng ta.

Tiếp theo sau những cuộc chinh phục của **Alexandre Đại đế**, cuộc hội ngộ giữa những nền văn hóa Hy Lạp và Babylone sinh ra một cuộc bừng nở văn hóa, khoa học và kinh tế ở Cận Đông, chủ yếu chung quanh thành phố Alexandrie. Thiên văn học cũng biết đến một đà tiến bộ quan trọng với hai khuôn mặt phi thường: **Hipparque** và **Ptolémée.**

Hipparque de Nicée (thế kỷ thứ hai tr.CN) đã tính toán một cách chính xác giá trị của năm thái dương (còn gọi là năm hồi quy – l'année tropique) là năm của các mùa (nó tách rời hai phân điểm của mùa xuân), và cả năm kinh tế (année économique) hay năm dân sự (année civile). Ông chỉ ra sự không đều của các mùa trong khi phát minh những hình thức đầu tiên của môn lượng giác. Ông cho thấy và đo lường thế sai / biến vị của các phân điểm (la précession des équinoxes). Ông là người đầu tiên xây dựng danh mục các vì sao và để giải thích chuyển động của các hành tinh, đã phát triển lý thuyết về vòng nhỏ (théorie de l'épicycle): hành tinh chuyển dịch trên một vòng nhỏ mà trung tâm chuyển động trên một quỹ đạo hình tròn lớn hơn. Điều đó cho ra một chu chuyển toàn bộ có những đường vòng xoắn chồng lên. Vòng nhỏ chứng tỏ là một phương tiện chính xác và đơn giản hơn nhiều so với những cầu thể của Eudoxe hay của Aristote. Nó được sử dụng (kể cả bởi **Copernic**) cho đến khi **Képler** (thế kỷ 17) chỉ ra rằng đường đi của các hành tinh là những hình ellipses.

Giữa dòng thế kỷ thứ hai của kỷ nguyên chúng ta xuất hiện ở Alexandrie bộ tổng luận đồ sộ về thiên văn học Hy Lạp: mười ba quyển của bộ ngữ pháp toán học **Ptolémée**, tác giả bộ sách, không chỉ là một người chuyển tả mà còn là một người nghiên cứu. Ông cải thiện và minh xác lý thuyết của các bậc tiền bối, đặc biệt là Hipparque. Tác phẩm của ông tạo thành một thủ bản về toàn bộ thiên văn học đương thời, hòa hợp hoàn toàn với những nguyên lý trên đó quan kiến của Aristote về vũ trụ được dựng lên. Việc nghiên cứu của Ptolémée khảo luận về Mặt trời, Mặt trăng và những cuộc nhật, nguyệt thực. Nó gồm danh mục của 1022 vì sao, đó là sự khuyếch trương công việc của Hipparque. Phần quan trọng nhất, năm quyển cuối, liên quan đến các hành tinh qua phương tiện một sự trình bày mở rộng và cách tân lý thuyết vòng nhỏ (la théorie épicyclique). Công trình của Ptolémée là cuộc hành lễ để tôn vinh một kỳ công trí thức hoàn bị nhất cho đến lúc đó trong việc biểu thị thế giới. Trong bài tựa, Ptolémée viết: "Trong khi khảo sát

những quỹ đạo cuốn tròn của các vì sao, đôi chân tôi không còn chạm Mặt đất và, ngồi vào bàn tiệc của thần Zeus, tôi bồi dưỡng bằng thực phẩm chốn thiên đình".

Ptolémée hoàn tất công trình của mình bằng việc nghiên cứu cách mà chư thần có thể truyền thông những mệnh lệnh của họ cho người trần. Việc nghiên cứu những chuyển động của thiên thể khải lộ mục đích tối hậu về tiên báo: ngữ pháp toán học được tiếp theo bởi bốn quyển của bộ Tứ thư (Tétrabible) ở đó Ptolémée đưa ra một lý thuyết tổng quát về ảnh hưởng của các thiên thể đối với các biến cố trên mặt đất và của con người. Những cuộc chinh phục của Alexandre, trong khi đưa người Hy Lạp tiếp xúc với khoa tử vi của Babylon, giúp họ vận dụng khoa tử vi đầu số để giải đoán vận mệnh cho từng cá nhân chứ không phải chỉ phục vụ riêng cho các ông vua. Sự lạm dụng tính cả tin của con người này, mà ngày nay các nhà khoa học mạnh mẽ tố cáo, vẫn yêu sách tính tôn quý của mình trong bộ Tứ thư của Ptolémée.

Tuy vậy tổng hợp đề của Ptolémée vẫn là một lâu đài tráng lệ huy hoàng dâng hiến cho vinh quang của khoa học cổ đại. Và cũng là lâu đài khoa học cuối cùng của thời cổ từ thế kỷ thứ ba của Công nguyên đế quốc La Mã suy tàn dần vì những cuộc xâm lăng của đám quân man rợ, vì thiếu nô lệ, vì cạn nguồn tài nguyên, vì thiên tai, dịch bệnh... Sự sụp đổ xã hội đồng hành với sự sụp đổ của văn hóa thượng cổ mà Cơ Đốc giáo đã ban cho một phát ân huệ. Cơ Đốc giáo loại trừ những tôn giáo xa xưa, làm tan rã những hệ thống triết lý ngoại đạo. Thiên văn học cổ đại bị thay thế bởi việc giảng dạy Kinh thánh, lưu truyền hình ảnh một trái đất phẳng. Một sự thoái bộ đáng kể trong kiến thức thiên văn học kéo dài trong cả thiên niên kỷ.

Dưới đế quốc Byzantin, những kiến thức khoa học không có tiến bộ mà chúng chỉ được lưu truyền mà thôi. Hoàng đế Justinien, năm 529, đóng cửa ngôi trường Tân_Platon cuối cùng ở Athènes. Các triết gia chạy trốn qua Ba Tư nơi những bản văn của các nhà tư tưởng Hy Lạp sẽ được bảo lưu nơi các trường học của các giáo sĩ Cơ Đốc dòng Nestoriens. Các vị này sẽ truyền lại cho các học giả Ả Rập, họ cũng lợi dụng được sự tài bồi từ nguồn Ấn Độ, văn hóa Hy Lạp được vun trồng ở Ấn Độ sau những cuộc chinh phục của Alexandre. Như thế công trình của Ptolémée được dịch sang tiếng Ả Rập dưới tên gọi Almageste. Bằng cách này khoa thiên văn Ả Rập biểu lộ vai trò cốt yếu của nó, qua những bản dịch, giảng giải và bình luận về khoa học cổ đại mà nó truyền lại cho thế giới Cơ Đốc giáo, cho phép sự hồi sinh của khoa thiên văn ở châu Âu thời Trung cổ.

Jean Yves DANIEL.

TÂN THUYẾT PLATON: PLOTIN

Plotin sinh ở Lycopolis, Ai Cập năm 205 sau CN và mất ở Rome – nơi ông dạy học – vào năm 270. Thư ký riêng của ông, Porphyre đã biên soạn tiểu sử của ông – một thứ "Thánh nhân liệt truyện" (hagiographie) theo văn phong của sách Phúc âm – thường có mặt ở phần giới thiệu Ennéades, bộ sách chín quyển của ông.

Chủ nghĩa Platon mới (Le Néoplatonisme) của Plotin cốt yếu là một công trình bình luận và thâm cứu học thuyết Platon được trình bày trong các đối thoại Parménide và Cộng hòa. Học thuyết về ba nguyên lý (hypostases), theo chính lời của Plotin, hoàn toàn phái sinh từ những giả thuyết tích cực trong Parménide. Với Plotin, triết học, hướng về quá khứ, dấu mình vào truyền thống của những thiên giảng luận lớn.

Ghi chú*: Việc khảo chứng thông thái hiện đại, dưới sự thúc đẩy của Paul Henry và H.R Schwyser, đã cách tân sâu xa việc nghiên cứu văn bản Plotin. Đó là lý do tại sao bản dịch tiếng Pháp của Émile Bréhier, vẫn luôn được coi là bộ sách tham khảo chính, cần phải được sử dụng với nhiều thận trọng. Văn bản luôn đòi hỏi phải được tu chính kỹ lưỡng.*

► Nhất thể, nguyên lý đầu tiên

Plotin mượn ở truyền thống phái Pythagore những hình ảnh về suối nguồn và gốc rễ. Nhất thể là nguyên lý và là nguồn gốc của vạn hữu; như thế chính vạn hữu cũng là những Nhất thể, do sự hiện diện của Nhất thể nơi chúng.

Như vậy Nhất thể không thuộc về hữu thể nào và có trước tất cả mọi hữu thể.

_Vậy nó là gì? _ Nó là tiềm thể[1] của tất cả; nếu không có nó thì không có gì hiện hữu, không có trí tuệ, không có sự sống đầu tiên, không có sự sống nào khác. Cái gì ở bên trên đời sống là nguyên nhân của đời sống; hoạt động của đời sống không phải là đầu tiên mà chảy ra từ nó, như từ một *suối nguồn*. Hãy tưởng tượng một *suối nguồn*[2] là chỗ phát nguyên; nó cung cấp nước cho mọi con sông, nhưng không vì thế mà cạn đi mà vẫn luôn ở cùng mực nước đó, phẳng lặng, êm đềm; những dòng sông, thoát ra từ đó, lúc đầu giao thủy nhau, trước khi mỗi con sông xuôi theo dòng chảy riêng; nhưng người ta đã biết sóng nước sẽ lôi kéo nó về đâu. Lại hãy tưởng tượng đời sống của một đại thụ cây cao bóng cả[3]: sức sống luân lưu qua khắp thân cây; nhưng nguyên lý của đời sống vẫn bất động, nó không phân tán ra khắp thân cây nhưng thường trụ trong các rễ cây; nguyên lý này cung cấp sự sống cho cây trong mọi biểu hiện đa phức; nhưng chính nó vẫn bất động; và trong khi không đa phức, nó lại là nguyên lý của phức tính đó.

Chẳng có gì ngạc nhiên: hoặc là lúc đó sẽ là đáng ngạc nhiên nếu phức tính của đời sống lại có thể đến từ cái gì không đa phức, và không thể có phức tính, nếu cái gì không phải phức tính lại không hiện hữu trước phức tính đó. Bởi vì nguyên lý không chia đều trong vũ trụ; nếu nó chia ra, vũ trụ sẽ diệt vong; và vũ trụ sẽ không tái sinh nữa, nếu nguyên lý của nó vẫn không giữ nguyên trọn vẹn là mình và khác biệt với tất cả.

Đó là lý do tại sao người ta luôn "phục quy kỳ căn" hướng vọng về Nhất thể. Trong mỗi trường hợp, có một Nhất thể đặc thù phải ngược dòng trở về; mọi hữu thể đều quy về một Nhất thể có liền trước nó (chứ không phải tức thời về Nhất thể tuyệt đối), cho đến khi nào từ Nhất thể đó người ta đi đến Nhất thể tuyệt đối nó không quy về một cái nào khác nữa. Lãnh hội được nhất tính của cái cây, nghĩa là nguyên lý bất động của sự sống nơi nó, Nhất thể của linh hồn hay Nhất thể của vũ trụ, là lãnh hội, nơi mỗi một của những hữu thể này, cái gì mạnh mẽ nhất và quý giá nhất; nhưng nếu chúng ta lãnh hội Nhất thể của những hữu thể thực sự, nguyên lý của chúng, suối nguồn và khả năng của chúng, chúng ta lại thắc mắc nghi ngờ rằng chúng ta chẳng lãnh hội được gì? Hẳn rồi, nguyên lý này không là gì cả[4], không là những cái gì mà nó là nguyên lý; hẳn rồi, không có gì có thể khẳng định từ nó, nhưng nó cao hơn tất cả. Hãy hướng về nó, đạt đến nó và ở lại trong nó, và bạn sẽ quan niệm nó bằng tư tưởng hay đúng hơn bằng một trực giác, và bạn sẽ ôm choàng sự lớn lao của nó bởi vì vô số những hữu thể đến sau nó và hiện hữu bởi nó[5].

Plotin, *Ennéades.*

(1) Theo nghĩa là tiềm thể chủ động, như Aristote nói.

(2) Hình ảnh "suối nguồn và cội rễ/ thiên nhiên không bao giờ cạn kiệt" biểu thị bộ tứ theo Pythagore.

(3) Hình ảnh này được gợi ra bởi việc quy chiếu về Pythagore.

(4) Nhất thể đúng là vô thể theo nghĩa ở bên kia hiện hữu bản thể (au delà de l'existence substantielle), như điều Thiện của Platon. Đó là nguồn gốc của khoa thần học phủ định (la théologie négative).

(5) Tất cả mọi bản văn của bộ Ennéades được trích dẫn qua bản dịch của Émile Bréhier, có đối chiếu với những tu chỉnh (revisions) của P.Henry và H.R.Schwyser.

► Trí tuệ, nguyên lý thứ nhì

Trong khi mà Nhất thể đầu tiên là một vô thể thuần túy (un pur non-être), và bất khả tư nghị (impensable), thì thực tại đầu tiên là thực tại của trí tuệ(l'Intellect) đã táo bạo rời xa khỏi Nhất thể. Nói thế nghĩa là hữu thể đầu tiên là hữu thể của tư tưởng, hữu thể khả niệm của Platon và để nói như Plotin, là thế giới khả niệm (le monde intelligible). Nhưng trí tuệ là vạn hữu. Nó chứa đựng mọi vật bất động và thường trụ một nơi; *nó chỉ hiện hữu* và tình trạng *nó hiện hữu* luôn luôn thuộc về nó[1]; nó phi lai phi khứ: không có lúc nào mà nó sẽ đến; bởi vì, ngay vào lúc này, nó hiện hữu; cũng không có lúc nào mà nó đã đi qua, bởi vì, ở cảnh giới này, không có gì đi qua: tất cả mọi hữu thể ở nơi đầy đều vĩnh hằng hiện diện; chúng luôn đồng nhất bởi vì chúng yêu mến nhau trong trạng thái này. Mỗi một trong chúng đều là trí tuệ và hữu thể; toàn bộ chúng hợp thành Trí tuệ phổ quát và Hữu thể, Trí tuệ làm cho Hữu thể tồn tại bằng cách suy tư về nó, và Hữu thể, như đối tượng của tư duy ban cho Trí tuệ tư tưởng và tồn tại[2]. Nhưng tư tưởng có một nguyên nhân khác với chính nó, đó cũng là nguyên nhân của hữu thể[3];cái này và cái kia đều có một nguyên nhân khác với chính chúng. Bởi vì chúng tồn tại cùng nhau và không xa rời nhau; nhưng cả hai tạo thành cái vật duy nhất vừa là Trí tuệ và Hữu thể, tư tưởng và vật được tư tưởng, vật đó là trí tuệ bởi vì nó tư duy và là hữu thể bởi vì nó được tư duy. Bởi vì không thể có tư duy mà không có tha tính (altérité) và đồng tính (identité)[4]. Như vậy những hạn từ nguyên thủy là: *Trí tuệ, Hữu thể, Tha thể* (l'Autre) và *Đồng thể* (le Même); cần thêm vào đó *Chuyển động* và *Ngừng nghỉ*; Chuyển động bởi vì có tư tưởng, Ngừng nghỉ để cho tư tưởng vẫn đồng nhất; phải có Tha thể để có một vật đang tư duy phân biệt với đối tượng được tư duy; trừ bỏ Tha thể thì chỉ còn đơn nhất tính vô phân biệt và tịch nhiên miên viễn; cũng phải có Tha thể để cho những sự vật được tư duy phân biệt giữa chúng với nhau; và Đồng thể, bởi vì chúng là một nhất tính tự thân, và trong tất cả mọi vật vẫn có một cái chung; sự khác biệt đặc thù của chúng là tha tính[5]. Từ phức tính của những hạn từ này nẩy sinh con số và lượng tính. Từ những hạn từ này được hiểu như là những nguyên lý, sinh ra mọi vật khác.

Plotin, *Ennéades.*

(1) Nguyên văn tiếng Pháp: il est seulement et ce il est lui appartient toujours. Xin xem lại Platon trong Timée và sự hồi niệm theo Parménide.

(2) Hữu thể và tư duy nối kết nhau; đó là ý nghĩa mà Plotin thường dùng để giải thích câu thơ của Parménide: "Bởi vì tư duy và hữu thể là một".

(3) Nguyên nhân đó là Nhất thể.

(4) Ở đây Plotin đưa vào những loại của biện giả.

(5) Xem lại đối thoại Parménide của Platon. Nếu chủ từ không vừa là Khác vừa là Giống với thuộc từ, thì diễn từ sẽ không thể và nếu Trí tuệ không tư duy về hữu thể, thì hữu thể không thể đem lại sự tồn tại cho trí tuệ.

► Linh hồn, nguyên lý thứ ba

Thiên nhiên, nguyên lý chuyển động của hữu thể tự nhiên (l'être naturel), có thể so sánh với linh hồn của động vật, phải tựa vào một điểm cố định và bất động. Điểm cố định đó là Logos tức Lời hay Lý trí.

Lý trí đó chiêm nghiệm, bởi nó chính là sự chiêm nghiệm (la contemplation). Nhưng lý trí mang hai hình thức: theo hình thức cao nó là linh hồn, có tính trí thức và giả thiết đồng nhất tính giữa Trí tuệ và đối tượng thụ niệm (l'identité de l'Intellect et de ce qui est intelligé); nó là thiên nhiên khi sự chiêm nghiệm đưa nó đến việc sản sinh ra, mà không hẳn đó là một hành động thực tiễn tương ứng với một tác động bên ngoài.

-Lý trí đó sản sinh như thế nào? Và bằng cách nào, trong khi sản sinh, nó đạt đến một thứ chiêm nghiệm? _ Bởi vì nó sản sinh trong khi vẫn bất động, bởi vì nó vẫn an trụ nơi chính mình, và bởi vì nó là một lý trí, chính nó phải là một sự chiêm nghiệm. Bởi vì những hành động thực tiễn của một hữu thể thì hẳn phải phù hợp với lý trí của nó; nhưng những hành động này hiển nhiên là khác với lý trí[1]; và một lý trí hiện diện rõ ràng nơi các hành động này, nhưng bởi vì nó chủ trì ở đó, nên nó không hề là những hành động này. Không là hoạt động thực tiễn, mà là lý trí, nó là sự chiêm nghiệm[2].

Đối với mọi thứ lý trí, như vậy một đàng có một thứ lý trí cấp thấp, thoát thai từ sự chiêm nghiệm (nó là sự chiêm nghiệm theo nghĩa nó là một đối tượng của chiêm nghiệm); và đàng khác có một lý trí cấp cao[3] trước tiên tự phân thành thứ lý trí thay đổi tùy theo các hữu thể, và nó không phải là thiên nhiên mà là linh hồn, và tiếp theo là lý trí ở trong thiên nhiên và là thiên nhiên. _ Phải chăng lý trí này tự nó phái sinh từ một sự chiêm nghiệm? _ Vâng, hẳn thế, bởi vì nó cũng ở trong trạng thái của một hữu thể tự chiêm nghiệm mình, bởi vì nó đúng là sản phẩm của một sự chiêm nghiệm và hiện hữu khi một hữu thể nào đó chiêm nghiệm. _ Nhưng chính nó, nó chiêm nghiệm theo cách nào? _ Nó không có cách chiêm nghiệm phát sinh từ tư tưởng suy luận (la pensée discursive) và hệ tại ở chỗ tiến hành khảo sát cái gì nơi chúng ta[4]. _ Đối với thiên nhiên, là mình nghĩa là sản sinh; vậy mà nó là sự chiêm nghiệm và đối tượng của chiêm nghiệm, bởi vì nó là lý trí; vậy là, bởi vì nó là sự chiêm nghiệm, đối tượng của chiêm nghiệm và lý trí, và duy chỉ bởi lý do này mà thôi, nó sản sinh. Như thế đã rõ rằng sản sinh là một sự chiêm nghiệm; nó là sản phẩm của một sự chiêm nghiệm, một sự chiêm nghiệm ở gần đối tượng của mình và nó không thực hiện tác động bên ngoài, nhưng nó sản sinh vì nó là một sự chiêm nghiệm.

PLOTIN, *Ennéades*
Về sự chiêm nghiệm.

(1) Trong hoạt động tư duy, Trí tuệ chiêm nghiệm thì đồng nhất với các đối tượng thụ niệm (les intelligés) trong hành động thực tiễn (praxis) đồng nhất tính này biến mất.

(2) Như vậy poiesis tự nhiên không phải là một hoạt động thực tiễn (praxis).

(3) Logos (lý trí cao cấp – hay Ngôi lời của Trí tuệ) là linh hồn; còn thiên nhiên là lý trí cấp thấp.

(4) Trong trường hợp này nó sẽ là lý trí cao cấp chứ không chỉ đơn thuần là thiên nhiên.

► Vẻ đẹp và vẻ duyên dáng (La beauté et la grâce)

Vẻ đẹp không chỉ dành riêng cho thế giới khả niệm. Tâm hồn giao cảm với vẻ đẹp nhắc nhở nó hoài niệm về Nhất thể. Và khi Nhất thể đến kích hoạt hữu thể khả giác, nó giới thiệu, bởi sự ban tặng khả ái này, vẻ duyên dáng thẩm mỹ nơi nó.

Khi người ta nhìn thấy ánh sáng này, người ta hướng về những cái khả niệm, người ta quyến luyến với ánh sáng lan toả trên chúng và người ta hân thưởng nó, cũng như, nơi trần gian này, người ta cảm thấy tình yêu, không phải đối với chính những thân xác, mà với vẻ đẹp phản chiếu nơi chúng. Mỗi vật khả niệm, bởi tự thân, là chính nó (chaque intelligible est par lui_même ce qu'il est); nhưng nó chỉ trở thành đối tượng của ước muốn nếu điều thiện làm cho nó ngời sáng lóng lánh, bằng cách ban cho nó nhiều vẻ duyên dáng[1] như nó ban tặng tình yêu cho kẻ khát vọng. Tâm hồn nhận nơi mình một lưu xuất (émanation)[2] từ trời cao; nó rung động; nó được kích thích bởi mũi kim châm của lòng khát vọng, và tình yêu nẩy sinh trong tâm hồn. Trước đây linh hồn chẳng hề bị lôi cuốn về phía trí tuệ, dầu cho trí tuệ có vẻ đẹp đến như thế nào; trí tuệ chỉ có một vẻ đẹp trơ lỳ trước khi nhận được ánh sáng của điều thiện; còn chính linh hồn cũng vật vờ uể oải[3]; nó vẫn trơ lỳ, mặc dầu trí tuệ có hiện diện, nó vẫn lười suy nghĩ. Nhưng ngay khi nhiệt khí trên trời cao lôi cuốn, nó được truyền sức mạnh, nó thức giấc, như được chắp thêm đôi cánh, nó nâng mình lên cao, nhẹ nhàng khinh khoái biết bao, hướng về một đối tượng cao hơn, nhờ vào hoài niệm mà nó còn lưu giữ về đối tượng kia. Và chừng nào còn những đối tượng cao hơn đối tượng hiện thời của nó, nó còn bay lên, được nâng cao bởi đấng đã ban cho nó tình yêu. Nó bay cao hơn trí tuệ, và nếu nó không thể tiếp tục hành trình của nó cao hơn điều thiện, chính là bởi vì làm sao có cái gì cao hơn điều thiện? Nếu nó dừng lại nơi trí tuệ, lúc đó nó chiêm ngưỡng những đối tượng đẹp và khả mộ nhưng nó vẫn chưa có cái mà nó tìm kiếm; điều đó cũng giống như khi người ta đối diện một khuôn mặt đẹp thì có đẹp đấy, nhưng lại không làm người ta xúc động, bởi vì đẹp mà lại không có duyên! Đó là lý do tại sao, ngay cả nơi cõi trần này, phải nói rằng vẻ đẹp ít hệ tại nơi tính cân đối hơn là trong vẻ rỡ ràng toả sáng từ tính cân đối đó, và chính vẻ rỡ ràng đó khiến cho một vật hay một người nào trở thành đáng yêu. Thực vậy, tại sao trên một khuôn mặt vẻ đẹp lại rạng rỡ trong khi mà khuôn mặt chết chỉ còn giữ một dấu vết, cả trước khi những kích thước của nó biến mất vì da thịt bị hủy hoại? Những pho tượng đẹp nhất là những pho tượng sinh động nhất, ngay dầu những pho tượng khác có kích thước chính xác hơn; và một người xấu nhưng là người thực sống động thì vẫn đẹp hơn pho tượng của một người đẹp[4]. Đó là bởi vì người thực thì đáng mong muốn hơn; nhưng nó đáng mong muốn hơn, bởi vì nó có một linh hồn; nó có một linh hồn bởi vì nó có nhiều hơn mô thể của điều thiện; nó có điều đó nhiều hơn bởi vì ánh sáng của điều thiện đã làm sáng lấp lánh những màu sắc của nó[5]; như thế nó thức giấc, nó trở nên nhẹ nhàng và làm cho cơ thể mà nó có trở nên nhẹ nhàng, bằng cách cho nó tất cả lòng tốt và sự tỉnh thức mà nó có khả năng...

... Cái đẹp chủ yếu là ở thị giác, nhưng chúng ta cũng thấy nó trong những gì chúng ta nghe, kết hợp với các ca từ và cả trong âm nhạc, và trong mọi thứ âm nhạc (chứ không chỉ trong các bài hát); vì các âm giọng và nhịp điệu thì hẳn là đẹp; và đối với những ai đang vươn lên khỏi tri giác cảm giác thì các cách sống, hành động, tính tình và hoạt động tri thức đều là đẹp, và có cái đẹp của nhân đức. Nếu có cái đẹp nào có trước những thứ trên đây, thì khảo luận này sẽ làm nó lộ ra.

Vậy thì, cái gì làm chúng ta hình dung được rằng các vật thể đẹp và cuốn hút chúng ta nghe âm thanh vì vẻ đẹp của âm thanh? Và làm sao tất cả những sự lệ thuộc linh hồn đều đẹp? Có phải tất cả chúng đều được làm cho đẹp bởi cùng một cái đẹp hay có những cái đẹp khác nhau nơi các vật khác nhau? Và các cái đẹp đó là gì, hay cái đẹp đó là gì? Một số sự vật, các vật thể chẳng hạn, không đẹp tự bản chất của chúng, nhưng nhờ do sự tham dự, một số khác là những cái đẹp tự tại, vì vậy hiện hữu như những vật thể là một chuyện, nhưng vật thể đẹp lại là một chuyện khác. Vậy thì nguyên tắc hiện diện này trong các vật thể là gì? Chúng ta phải xét vấn đề này trước tiên. Cái gì lôi cuốn người ta nhìn

một vật, và cái gì kéo người ta về vật ấy và cảm thấy vui khi nhìn? Nếu tìm ra điều này, có lẽ chúng ta có thể sử dụng nó như một bậc thang để có thể nhìn thấy phần còn lại. Hầu như mọi người đều nói rằng nguyên lý tạo ra cái đẹp thấy được chính là tỷ lệ cân đối giữa các phần với nhau và với toàn thể, cộng thêm với màu sắc đẹp, và với các đối tượng của thị giác và nói chung của mọi giác quan khác, đẹp là có tỷ lệ và chiều kích cân đối. Cái đẹp là cái toàn thể, và các phần không có cái đẹp tự thân, nhưng góp phần vào cái đẹp của toàn thể. Nhưng nếu cái toàn thể là đẹp thì các phần cũng phải đẹp; một toàn thể đẹp không thể cấu tạo bởi các bộ phận xấu; mọi bộ phận phải đẹp. Với những người này, họ không nói các màu sắc là đẹp, và ánh sáng mặt trời cũng vậy, vì những thứ này đơn giản và không có vẻ đẹp từ tỷ lệ cân đối. Nhưng nếu những người này chuyển sang bàn về các cách sống và các cách diễn tả tư tưởng đẹp, họ nói nguyên nhân của cái đẹp trong những điều này cũng là tỷ lệ cân đối, vậy họ hiểu tỷ lệ cân đối trong các cách sống đẹp, các luật đẹp hay các ngành học và kiến thức đẹp là gì? Làm thế nào các tư tưởng có thể có quan hệ cân đối với nhau? Nếu nói rằng vì chúng hòa hợp với nhau, thì có thể vẫn có sự hòa hợp giữa những các ý niệm xấu với nhau. Câu phát biểu rằng "*chính trực là một thứ ngu ngốc đẹp*" thì phù hợp với phát biểu rằng "*đạo đức là ngu ngốc*"; hai phát biểu này hòa hợp hoàn toàn với nhau. Thế nhưng, mọi loại nhân đức đều là một cái đẹp của linh hồn, một cái đẹp đích thực hơn tất cả những cái đẹp kể trên; nhưng nhân đức có tỷ lệ cân đối như thế nào? Không giống như các đại lượng và con số. Chúng ta nhìn nhận rằng linh hồn có các phần khác nhau, nhưng đâu là công thức cho sự cấu tạo hay sự hỗn hợp của các phần hay các suy tưởng trong linh hồn? Và [theo lý thuyết này], cái đẹp của riêng trí khôn tự nó là gì?

Vậy chúng ta hãy trở lại điểm đầu tiên và phát biểu về cái đẹp cơ bản trong các vật thể thực sự là gì. Nó là một cái gì đó mà chúng ta ý thức được dù chỉ mới thoáng thấy lần đầu; linh hồn nói về cái đẹp ấy như thể nó hiểu được nó, nhận ra và chào đón nó và như thể tự thích ứng với nó. Nhưng khi linh hồn gặp cái xấu, nó đóng chặt cửa lại, chối bỏ nó và quay đi, trở nên lạc điệu với nó và rời xa nó. Chúng ta hãy cắt nghĩa điều này là linh hồn, vì tự bản chất nó là chính nó và liên hệ với loại thực tại cao hơn nó trong vương quốc hữu thể, khi nó thấy một điều gì giống với nó hay một dấu vết của thực tại gần với nó, nó cảm thấy vui sướng và phấn khởi quay về với chính nó và nhớ lại bản thân nó và các thuộc tính của nó. Sự giống nhau giữa các vật đẹp ở đây và ở đó là sự giống nhau nào? Nếu có sự giống nhau, chúng ta hãy nhất trí là chúng như nhau. Nhưng các sự vật đẹp ở thế giới đó và các sự vật đẹp ở thế giới này thế nào? Chúng ta cho rằng các sự vật đẹp ở thế giới này đẹp là do được tham dự vào mô thể; vì mọi vật vô hình thể thì xấu và ở ngoài sức mạnh thần linh nếu tự bản chất chúng có thể đón nhận hình thù và mô thể nhưng trên thực tế không được tham dự vào năng lực tạo hình và mô thể. Đây là sự xấu tuyệt đối. Nhưng một vật cũng xấu khi nó không được ngự trị bởi mô thể và năng lực tạo hình, vì chất thể của nó đã không chịu khuất phục để được tạo hình hoàn toàn theo mô thể. Vì vậy, cái đẹp thì có trong vật thể khi nó đã được thống nhất, và tự trao ban cho các thành phần giống như cho các toàn thể. Khi nó đến với một vật gì thống nhất và được cấu tạo bởi các thành phần giống nhau, nó trao ban cùng một tặng phẩm cho toàn thể; giống như nghệ thuật đôi khi ban cái đẹp cho một ngôi nhà toàn thể cùng với các thành phần, và thiên nhiên đôi khi ban cái đẹp cho một hòn đá. Vì vậy, vật thể đẹp hiện hữu nhờ chia sẻ năng lực tạo hình đến từ các mô thể thần linh.

Năng lực nhằm mục đích tạo hình thì nhận ra điều này, và không có gì hiệu quả hơn cho việc đánh giá chủ đề của chính nó, khi các phần khác của linh hồn cùng đánh giá theo

nó; hay có lẽ các phần khác của linh hồn cũng đưa ra sự đánh giá bằng cách làm cho vật thể đẹp hòa hợp với chính mô thể của nó và sử dụng điều này để đánh giá cái đẹp giống như chúng ta dùng cái thước để đánh giá một vật gì có thẳng hay không. Nhưng làm thế nào vật thể hòa hợp với cái có trước vật thể? Làm thế nào kiến trúc sư tuyên bố rằng ngôi nhà ở bên ngoài là đẹp bằng cách làm cho nó phù hợp với ngôi nhà trong đầu ông? Lý do là ngôi nhà ở bên ngoài, ngoại trừ các hòn đá, là chính mô thể bên trong phân biệt với các khối vật chất bên ngoài, mô thể ấy không có các thành phần nhưng xuất hiện trong nhiều thành phần.

Trên đây là những gì chúng ta có thể nói về các cái đẹp trong lãnh vực cảm giác; có thể nói rằng các hình ảnh và bóng của hình nổi lên và đi vào trong chất thể, trang điểm nó và kích thích chúng ta khi chúng xuất hiện.

Nhưng về các cái đẹp vượt ra ngoài lãnh vực cảm giác, cái đẹp mà cảm giác không thấy được, nhưng linh hồn thấy chúng và nói về chúng mà không cần các phương tiện trung gian - chúng ta phải đi lên tới chúng và chiêm ngưỡng chúng và bỏ lại cảm giác ở bên dưới. Cũng giống như trường hợp các cái đẹp của cảm giác, những ai không nhìn thấy chúng hay lãnh hội được vẻ đẹp của chúng – ví dụ những người mù bẩm sinh – thì không thể nói về chúng, tương tự, chỉ những ai đã từng chấp nhận cái đẹp của các nếp sống và các loại tri thức và mọi thứ khác giống như thế thì mới có thể nói về cái đẹp của các cách sống mà thôi; và những ai chưa từng bao giờ tưởng tượng ra bộ mặt đẹp của công bằng và trật tự đạo đức thì cũng không thể nói về vẻ đẹp rực rỡ của nhân đức: "*sao hôm hay sao mai đều không có gì đẹp.*" Nhưng phải có những người nhìn thấy vẻ đẹp này nhờ cái mà linh hồn dùng để nhìn thấy các sự vật đẹp thuộc loại này, và khi thấy nó, họ phải cảm thấy vui mừng và cảm kích rất nhiều so với những vẻ đẹp chúng ta đã đề cập ở trên, vì bây giờ đây là cái đẹp đích thực mà họ lãnh hội. Những kinh nghiệm này phải xảy ra mỗi khi có sự tiếp xúc với bất cứ vật đẹp nào, đó là những kinh nghiệm về sự tuyệt vời và cảm kích, và sự khao khát và say mê tột độ. Người ta có thể có những kinh nghiệm này bằng sự tiếp xúc với các vẻ đẹp vô hình, và hầu như mọi linh hồn đều có kinh nghiệm về các vẻ đẹp này, nhưng đặc biệt là những linh hồn say mê với cái đẹp vô hình, cũng giống như với các vật thể thì mọi người đều nhìn thấy cả, nhưng không phải ai cũng cảm kích về chúng, mà chỉ một số người, những người mà chúng ta gọi là những kẻ si mê.

Vậy linh hồn nhìn thấy gì? Khi nó vừa mới được đánh thức, nó hoàn toàn không thể nhìn vào ánh rực rỡ trước mắt nó. Vì vậy linh hồn cần được đào luyện, trước hết là để nhìn vào các cách sống đẹp rồi các công trình đẹp, không phải các tác phẩm nghệ thuật, nhưng là các công trình của những con người nổi tiếng về sự tốt lành: rồi nhìn vào linh hồn của những người sản xuất ra các tác phẩm đẹp. Vậy làm thế nào bạn có thể thấy được vẻ đẹp của một linh hồn tốt lành? Hãy trở vào trong tâm hồn bạn và nhìn; và nếu bạn chưa thấy bạn đẹp, thì bạn hãy làm như người đang tạc một pho tượng, để làm nó đẹp, người ấy phải đục đẽo chỗ này và mài nhẵn chỗ khác cho tới khi họ tạo ra được một khuôn mặt đẹp cho pho tượng của họ, thì bạn cũng thế, bạn phải đục đẽo những chỗ dư thừa và nắn thẳng những chỗ cong queo, chiếu sáng những chỗ tối và không bao giờ ngưng "*làm việc trên pho tượng của bạn*" cho tới khi ánh vinh quang thần linh chiếu dọi trên bạn, cho tới khi bạn thấy "*sự tự chủ ngự trị trên ngai thánh của nó.*" Nếu bạn đã trở thành điều này, và thấy nó, và cảm thấy thoải mái với chính mình trong sự trong sạch, không còn vương vấn cản trở nào để bạn trở thành xinh đẹp như thế, không có sự pha trộn bên trong với bất cứ điều gì khác, nhưng hoàn toàn là chính bạn, chỉ có ánh sáng đích thực, không đo lường bằng các kích thước hay giới hạn bởi hình thù to hay nhỏ, nhưng khắp nơi là vô hạn, vì nó lớn hơn mọi thước đo và cao hơn mọi số lượng; khi

bạn thấy mình đã trở thành như thế, bạn đã trở thành cái nhìn; bạn có thể tin tưởng nơi chính bạn; bạn đã đi lên cao và không cần ai chỉ cho bạn thấy; hãy tập trung cái nhìn của bạn và hãy nhìn. Chỉ điều này mới là con mắt để bạn thấy vẻ đẹp vĩ đại. Nhưng nếu ai nhìn với con mắt mờ và yếu, không thanh sạch và hèn nhát, họ không thể nhìn vào những gì sáng chói, họ không nhìn thấy gì cả, cho dù có ai đã chỉ cho họ cái gì đang có đó và có thể thấy được. Vì người ta chỉ có thể nhìn thấy bằng một thị lực được làm cho trở nên giống với cái được nhìn. Không con mắt nào có thể nhìn thấy mặt trời nếu trước đó nó không được trở nên giống mặt trời, cũng như không linh hồn nào có thể nhìn thấy cái đẹp nếu không trở nên đẹp. Bạn trước hết phải trở nên hoàn toàn giống như thần và hoàn toàn xinh đẹp nếu bạn muốn nhìn thấy Thượng đế và cái đẹp. Trước hết linh hồn phải vươn tới trí khôn và ở đó nó sẽ biết các Mô Thể hoàn toàn đẹp, và sẽ khẳng định rằng các Mô Thể này, các ý niệm, là đẹp; vì mọi vật đẹp là nhờ các ý niệm này, nhờ các sản phẩm và yếu tính của trí khôn. Cái vượt lên trên điều này thì chúng ta gọi là bản tính Thiện, nhìn cái đẹp như một tấm gương trước mắt nó. Vì vậy, nói trên đại thể, Sự Thiện là cái đẹp cơ bản; nhưng nếu ta phân biệt các sự vật khả niệm [với Sự Thiện], ta sẽ nói rằng vị trí của các Mô Thể là cái đẹp khả niệm, nhưng Sự Thiện là cái vượt lên trên, là "*nguồn mạch và căn nguyên*" của cái đẹp; hay ta sẽ đặt Sự Thiện và cái đẹp cơ bản trên cùng bình diện. Tuy nhiên, bất luận thế nào, cái đẹp là thế giới khả niệm.

PLOTIN, *Ennéades*

---

(1) Về duyên dáng chứng tỏ sự can thiệp trực tiếp của Nhất thể hay của Điều Thiện, thêm vào sự tham thông (la participation) của đối tượng khả giác vào vẻ đẹp khả niệm (la beauté intelligible).

(2) Từ mượn ở đối thoại Phèdre của Platon.

(3) Xem đối thoại Phèdre.

(4) Hồi niệm về Aristote: con mắt của bức tượng, vì vô hồn, nên không có khả năng nhìn thấy.

(5) Vẻ duyên dáng (la grâce) theo nghĩa mỹ học, cũng là một ơn phước (une grâce) theo nghĩa thần học: đó là một tặng vật thiên phú của Nhất thể hay Thượng đế.

► Huyền nhiệm về hòa hợp với Nhất thể (Le mystère de l'union avec l'Un)

Đây là trang cuối của bộ Ennéades, theo bản in của Porphyre. Cũng là đoạn kết của một bản văn thời trẻ (thứ chín về phương diện biên niên) mà tựa đề tham chiếu về việc giảng huấn truyền khẩu của Platon. Sấm ngôn của thần Apollon, do Porphyre trích dẫn (trong quyển Cuộc đời của Plotin) và nhất là bài bình luận đi kèm xác nhận rằng Plotin "đã từng thấy Thượng đế vô hình dung vô yếu tính, bởi vì Ngài ở trên tất cả Trí tuệ và mọi cái khả niệm."

Đấy là điều mệnh lệnh muốn nói, lệnh được đưa ra trong những huyền nhiệm, là không được khải lộ điều gì cho những kẻ chưa được khai tâm; nói thực là bởi vì cái thiêng liêng không thể tự mặc khải nên người ta từ chối cho thấy đối với kẻ nào không có diễm phúc tự mình thấy được Ngài. Bởi vì ở đó không có hai vật, bởi vì chủ thể nhìn thấy kết hợp làm một với đối tượng được thấy (hay đúng hơn là hợp nhất), nếu sau đó người ta nhớ lại(1) cuộc hợp nhất này, người ta sẽ có trong mình một hình tượng về trạng thái này. Hữu thể chiêm nghiệm lúc đó cũng là Nhất thể; không có sự khác biệt nào với chính mình cũng không dưới tương quan nào khác; không có xúc động nào nơi mình; trong hành trình hướng thượng, nó không còn vướng bận chút sân si nào trong lòng; không còn lý trí và cũng chẳng còn tư tưởng(2) và phải nói rằng chẳng còn cả chính mình(3): tách rời khỏi bản thân và bị chiếm hữu bởi nhiệt tình(4), nó cảm thấy trong một trạng thái bình an thanh thản; không quay lưng khỏi hữu thể của Nhất thể ,nó cũng không xoay vòng chung quanh chính mình nữa mà nó hoàn toàn bất động(5); nó trở thành chính sự bất động; những sự vật đẹp không lôi cuốn tia nhìn của nó; bởi vì nó nhìn trên chính Cái Đẹp: nó vượt qua cả những đức hạnh, cũng như một người đã đi vào bên trong cung thánh của giáo đường, đã để lại đàng sau những bức tượng đặt dọc theo hành lang; anh ta sẽ thấy lại chúng đầu tiên khi anh ta

bước ra khỏi cung thánh, sau khi đã chiêm nghiệm nó trong nội tâm và sau khi tự hiệp nhất không phải với một bức tượng, không phải với một hình ảnh nào đó của Thượng đế, mà với chính Thượng đế; và đó sẽ chỉ là những chiêm nghiệm ở bậc hai. Nhưng sự chiêm nghiệm mà anh ta đã có trong cung thánh, phải chăng còn là một sự chiêm nghiệm[6]? Có lẽ không, mà là một tầm nhìn hoàn toàn khác, phát xuất từ chính mình[7], đơn giản hóa, buông xả bản thân, ước muốn giao tiếp, ngừng nghỉ, điều chỉnh, nếu anh ta chiêm nghiệm cái gì trong cung thánh. Vừa khi anh ta muốn nhìn cách khác, chẳng còn gì nữa cả. Đó là những hình ảnh về những cách thế mà những vị tiên tri/ ngôn sứ thông thái nhất[8] đã giải thích bằng những mật ngôn (énigmes) như thị kiến/ khải tượng về Thượng đế (la vision du Dieu).

Nhưng một tu sỹ thông thái hiểu được mật ngôn và khi đến nơi đó, ông ta đạt đến sự chiêm nghiệm thực sự về cung thánh. Ngay cả nếu như anh ta không đến đó, ngay cả nếu anh ta nghĩ rằng cung thánh là hoàn toàn vô hình, rằng nó là suối nguồn và nguyên lý[9] anh ta cũng sẽ biết một cách chắc chắn rằng người ta chỉ thấy được nguyên lý bằng nguyên lý và rằng cái đồng chỉ hợp nhất với cái đồng, và anh ta sẽ không bỏ qua bất kỳ yếu tố thiêng liêng mà tâm hồn có khả năng chứa đựng; và trước sự chiêm nghiệm, anh ta yêu cầu phần còn lại sau khi chiêm nghiệm. Phần còn lại là dành cho ai đã vươn lên cao trên mọi sự; bởi vì đó là cái có trước mọi sự. Vì linh hồn, tự bản chất, từ chối đi đến hư vô tuyệt đối; khi nó đi xuống, nó đi đến cái ác, nó là một vô thể, nhưng không phải là vô thể tuyệt đối (l'absolu non_être)[10]; trong hướng ngược lại, nó không đi đến một hữu thể khác với nó, nhưng nó đi vào trong chính mình, và lúc đó nó không ở nơi vật nào khác ngoài chính mình; nhưng ngay sau khi nó tồn tại chỉ nơi chính mình và không còn trong hữu thể, thì chính ở điểm đó, nó tồn tại trong hữu thể[11]; bởi vì đó là một thực thể, nó không phải là một yếu tính, nhưng nó là *ở bên kia yếu tính*[12],vì linh hồn mà nó hợp nhất. Nếu người ta thấy chính mình trở thành Nhất thể, người ta coi mình là một hình ảnh của Nhất thể; khởi đi từ đó, người ta tiến bước như một hình ảnh hướng về kiểu mẫu của mình[13], và người ta đi đến chặng cuối của cuộc hành trình. Đó là cuộc sống của chư thần và của những con người thiêng liêng và hạnh phúc; vượt thoát khỏi những chuyện phù phiếm nơi cõi tạm này, chẳng còn tham luyến gì nơi đó, làm kẻ lữ hành cô độc chạy trốn – chạy trốn trần gian để tìm thấy chốn nương thân nơi Đấng cao cả trọn lành.

PLOTIN, *Ennéades.*

---

(1) Nhắc nhở lại hoài niệm theo kiểu Platon.

(2) Xem Platon, đối thoại Parménide.

(3) Sự hợp nhất, triệt tiêu mọi khác biệt, cũng làm tan biến tính đa phức (của Nhất- phức thể) nó đặc trưng hóa hữu thể.

(4) Bị chiếm ngự bởi thần linh.

(5) Xem Platon, đối thoại Biện giả.

(6) Còn có thể nói đến sự chiêm nghiệm nữa không?

(7) Trạng thái xuất thần (Extase). Đây là đoạn văn duy nhất trong bộ Ennéades mà từ này có một giá trị huyền nhiệm.

(8) Plotin nghĩ đến những bản văn của Philon d'Alexandrie chăng?

(9) Thành ngữ mượn ở quyển Phèdre của Platon. Cái gì tự thân vận động là suối nguồn và nguyên lý của chuyển động.

(10) Vô thể tuyệt đối là của Nhất thể hay Thượng đế.

(11) Như thế, con đường tri thức phát biểu trong câu "Tri kỷ tự thân" (Connais-toi toi - même) của đối thoại Alcibiade của Platon, được đặc biệt ưu ái.

(13) Xem Platon, Cộng hòa.

(13) Hình ảnh này dùng làm giả thuyết.

(14) Trong đối thoại Théétète của Platon có câu: "Chạy trốn, là để đồng hóa vào Thượng đế."

TOÁN HỌC HY LẠP

Những môn toán học của Hy Lạp để giữ một vai trò lớn trong việc giảng dạy và truyền bá kiến thức cũng như trong việc tìm kiếm những kết quả mới, từ thời Trung cổ (của văn hóa Latinh và cả Ả Rập) cho đến thế kỷ XIX. Chỉ từ cuối thế kỷ XVIII đối với việc nghiên cứu trong toán học, đối với việc giảng dạy thì còn gần đây hơn, một sự cắt đứt đã xảy ra giữa khoa học Hy Lạp và những người đương thời của chúng ta. Nhưng vẫn còn một di sản phương pháp luận (un héritage méthodologique) mà chúng tôi nêu rõ ra, và một di sản thuật ngữ (un legs lexical): rất nhiều từ được sử dụng trong số học và hình học sơ cấp có nguồn gốc Hy Lạp, bắt đầu bằng chính những tên gọi "toán học" (mathématiques) và nhà toán học (mathématiciens). Từ Hy Lạp mathêma có nghĩa là "điều được truyền dạy", thực tế là mọi hình thức của tri thức, trước khi nó mang ý nghĩa chuyên biệt là "những môn toán học".

⌘ Toán học và nhà toán học

Thực tế là, về việc giảng dạy toán ở Hy Lạp cổ đại và về tiểu sử các nhà toán học, chúng ta biết rất ít. Xứ Hy Lạp của thời kỳ cổ điển không phải là một quốc gia trung ương tập quyền (un État centralisé) theo kiểu mẫu của vùng Cận Đông thời cổ (Ai Cập, Mésopotamie) nơi sự cần thiết phải đào tạo một tầng lớp thư lại (scribes fonctionnaires) đã được nhận ra từ rất sớm. Từ những nhu cầu về kế toán đã phát triển việc giảng dạy tính toán được định chế hóa không chỉ giới hạn trong một thủ bản những phương thức thực hành. Chúng ta không biết có gì tương tự như thế về ứng dụng xã hội của toán học ở Hy Lạp. Từ khởi thuỷ, những trường phái triết học đã giữ một vai trò quan trọng trong việc đào tạo toán học gia. Từ khi những yếu tố của một truyền thống đặc biệt Hy Lạp xuất hiện, họ nêu ra sự thông mưu (connivence) giữa toán học và triết học, kéo lại gần sự phác thảo chủ đề về *khoa học vô vị lợi* (le thème de la science désintéressée): toán học chỉ được chăm sóc vì chính nó và vì lợi ích trí thức mà việc thực hành toán học cho phép rút ra từ việc thực tập lý luận trừu tượng, một cách thực tập rất tốt để dự bị cho triết học.

Nếu phần lớn những nhà thông thái Hy Lạp, mà về cuộc đời của họ chúng ta cũng biết được đôi điều, có được sự độc lập về vật chất (thường khi nhờ vào việc dạy học hay hành nghề y), ngược lại người ta phải nêu ra sự bùng nổ của khoa học – trong đó có toán học – vào thời đại Hy Lạp, trong một thời kỳ ngắn (thế kỷ thứ ba đến thế kỷ thứ hai tr.CN) với sự bảo trợ hào phóng của hoàng gia đối với toàn bộ những công trình trí thức, đặc biệt là ở Alexandrie.

⌘ Các bản văn toán học Hy Lạp và tính chuyên biệt của chúng

Những tư liệu đến tay chúng ta gây ngạc nhiên bởi vẻ đa dạng trong nội dung của chúng. Bên cạnh những môn toán học thuần túy, còn có những bản văn khá giống với những bản văn mà người ta tìm thấy trong các môn toán học của Ai Cập và Babylon hay của Trung Quốc: chẳng hạn một thủ bản những bản văn toán học xuất hiện khá muộn, được gán cho Héron d'Alexandrie, được dùng trong việc đào tạo những kỹ thuật gia. Những vấn đề được đặt ra minh nhiên quy chiếu về một hoàn cảnh cụ thể, ngay

cả tình huống đó thường chỉ là một cách kết cấu sư phạm (une affabulation pédagogique). Không hề có chuyện như thế trong các khảo luận cổ điển của Euclide, Archimède hay Apollonius, họ chẳng hề bận tâm đến những ứng dụng thực hành. Nếu những tác giả này chiều theo những đòi hỏi về sự tách biệt rõ ràng giữa việc nghiên cứu trừu tượng và những ứng dụng thực hành, tuy vậy họ vẫn dấn thân vào những công trình toán học cả thuần túy lẫn ứng dụng.

Cũng như trong tất cả những truyền thống toán học xa xưa, những vấn đề được bàn đến liên quan đến hai tác vụ căn bản: đếm và đo.

- Tác vụ đầu tiên giả thiết việc khởi thảo những hệ thống đếm số; những vấn đề gắn liền với tác vụ tế nhị về phép chia và việc vận dụng những phân số bắt buộc phải phân biệt một vài đặc tính của những số nguyên[1].

- Tác vụ thứ nhì đặt ra vấn đề về phép tính các mặt phẳng và các hình khối, các hình trực tuyến, vòng tròn và các phần, khối cầu... Một số những vấn đề này tỏ ra rất khó, chẳng hạn vấn đề viên hình cầu tích pháp (la quadrature du cercle)[2], hay vấn đề lập phương nhị bội pháp (la duplication du cube), hay ngay cả là bất khả thi nếu chỉ dùng thước kẻ và compa[3]. Việc ứng dụng hình học vào thiên văn học cũng đã đưa tới việc khởi thảo khái niệm góc và việc tính các dây cung trong vòng tròn[4].

Đáng lưu ý hơn nữa là hình thức mà các nhà toán học Hy Lạp tự giới hạn vào: một khảo luận kinh điển như quyển *Éléments* của Euclide theo một cơ cấu diễn dịch (organisation déductive); những kết quả được thiết lập bởi một chứng minh, hoặc từ những kết quả đã được chứng minh trước đó, hoặc từ những nguyên lý được đặt ra từ khởi điểm[5]. Truyền thống trình bày theo kiểu này ngược về đến thế kỷ thứ năm tr.CN, và chắc chắn là nối liền với những nghiên cứu được thực hiện ở thời kỳ này về việc vận dụng ngôn ngữ. Nó ưu tiên cho khía cạnh lô-gíc và tất yếu của toán học, nhưng không phải lúc nào cũng dễ tách biệt khía cạnh tu từ học – nhằm tranh thủ sự đồng ý của người đọc hay của học trò – nhắm đến hiệu ứng tâm lý và sư phạm, với khía cạnh lô-gíc tập trung vào cấu trúc tất yếu và khách quan của lý luận.

Những môn toán học thời cổ đã giới thiệu những biểu tượng khác nhau và những cách viết tắt, dầu chúng chưa được rèn đúc nên một thứ ký tự đại số như chúng ta sử dụng hiện nay. Nhưng trong trường hợp Hy Lạp, chính là trong việc sử dụng những hình kỷ hà mà các môn toán học đã đẩy xa nhất sự thám cứu (investigations), về những biểu thị tượng trưng (les représentations symboliques); khả năng phân tích những hình kỷ hà thành các yếu tố, xác định những quy luật cấu tạo mà người ta được phép[6], việc khám phá những đặc tính dường như đã hiện diện sẵn trong các hình, tất cả những khía cạnh này phối hợp hoàn hảo với sự trình bày diễn dịch (l'exposé déductif). Từ đó ta thấy định hướng hình học cơ bản của các môn toán học Hy Lạp ngay cả khi vấn đề này là lý thuyết về những con số, về quang học, về khí tĩnh học hay thiên văn học, bởi vì một trong những tương quan cốt yếu của các môn toán học Hy Lạp hệ tại ở việc áp dụng hình học vào những lãnh vực thực tiễn. Sự áp dụng này giả thiết việc tạo ra những khái niệm trung gian giữa những khái niệm toán học và thực tế khả giác, chẳng hạn "bán kính thị giác", "điểm vật chất", "điểm di động" v.v...

⌘ Triết học và toán học

Những khởi đầu của triết học có được tư liệu nhiều hơn một tí so với bước khởi đầu của toán học. Chúng gợi ra một cuộc "điều tra về thiên nhiên", một bước đi chung ban đầu trước khi có những phân biệt về sau giữa triết học, toán học và vật lý. Từ thế kỷ thứ năm tr.CN, với Hippocrate de Chios, một sự tự trị nào đó của toán học đối với triết học, được biểu lộ. Vào thế kỷ thứ tư, những phát triển riêng cho mỗi lãnh vực kéo theo sự chuyên biệt hóa được xác định bởi những sự phân biệt mang tính học thuyết của Aristote. Từ đó các môn toán học được phân biệt hẳn với triết học và một sự phân công khác mở ra với khoa vật lý: cùng một đối tượng, chẳng hạn vũ trụ, có thể là đối tượng của nghiên cứu toán học (mô tả hình học, tính toán và tiên đoán vị trí các vì sao) và của vật lý học (bản chất các vì sao, nguyên nhân những chuyển động của chúng).

Một cuộc phản tư song trùng đi kèm theo sự phát triển đó của toán học Hy Lạp:

- Một phản tư lịch sử về nguồn gốc của khoa học như là hợp tố cốt yếu của văn minh với một sự đánh giá rất tích cực về sự đóng góp của Hy Lạp so với sự đóng góp của "những dân man rợ".

- Một phản tư nhận thức luận, về bản tính những đối tượng toán học từ nay được coi là lý tưởng và tách biệt hẳn với những biểu thị khả giác của chúng, phản tư về những nguyên lý mà sự tồn tại của một khoa học chứng minh (lô-gíc học) giả thiết, phản tư về sự tổ chức theo hệ thống những kiến thức: một khoa học được gọi là "phụ thuộc" vào một khoa học khác khi nó giả thiết những nguyên lý từ đó[7].

Cả một trào lưu triết lý (phái Pythagore, phái Platon) còn đi xa hơn rất nhiều bằng cách đồng nhất những nguyên lý đầu tiên của sự vật với những ý niệm toán học hay với những ý niệm siêu hình được rèn đúc theo khuôn mẫu những ý niệm kia.

Hai sự tài bồi kỹ thuật căn bản của toán học Hy Lạp, phương pháp diễn dịch và việc áp dụng toán học vào những vấn đề vật lý, hiển nhiên đã góp phần khiến cho toán học được thừa nhận như là khuôn mẫu của tư tưởng thuần lý, khuôn mẫu của phép lý luận tất yếu và tuyệt đối chắc chắn, một đặc tính mà cho đến ngày nay người ta vẫn gán cho toán học.

Bernard Vitrac

---

[1] Cái mà người ta gọi là lý thuyết về các con số.

[2] Người Hy Lạp gọi cầu tích pháp của một hình, là sự xác định một hình vuông tương đương về diện tích với hình đó.

[3] Để giải chúng, ta phải đưa vào những đường cong mới: hình cô-níc, hình cissoïde, hình conchoïde (vỏ sò), hình quadratrice (phao vật khúc tuyến).

[4] Môn lượng giác.

[5] Điều người ta gọi là phương pháp công lý (démarche axiomatique).

[6] Chẳng hạn chỉ dùng thước kẻ và compa.

[7] Như quang học phụ thuộc vào hình học.

THÁNH AUGUSTIN

(354 – 430 sau CN)

Aurelius Augustinus sinh ra tại phần đất Phi châu thuộc đế quốc La Mã, ở Thagaste (Shouk-Ahras, nước Algérie ngày nay). Việc đào tạo trí thức của ngài bắt đầu bằng việc học tập khoa tu từ văn thể; môn học này giúp ngài khám phá triết lý qua việc đọc những tác phẩm của triết gia – nhà hùng biện Cicéron. Đến miền Bắc Ý, ở Milan, ngài giao du với Thánh Ambroise và cải đạo sang Cơ Đốc giáo.

Trong thời kỳ ở Ý, tại Cassiacum, gần thành Milan, nơi ngài quy tụ và truyền sức sống cho một hiệp hội nghiên cứu triết học, ngài viết: *Chống lại các vị Hàn lâm, Về đời sống hạnh phúc, Về trật tự* và hai quyển của bộ *Soliloques.*

Quay về Phi châu, Augustin theo đuổi những công trình triết học, giữa lòng cộng đồng các môn đệ của ngài. Thụ phong linh mục năm 391 rồi giám mục giáo phận Hippo Regius (hiện nay là Annaba) sự nghiệp của ngài hướng về nhiệm vụ tổ chức và phòng vệ cho tính chính thống công giáo (l'orthodoxie catholique). Việc đảm đương chức hội trưởng hội tâm linh này là cơ hội cho một công trình học thuật đồ sộ, đầu tiên trong những công trình hệ thống lớn của Cơ Đốc giáo về Thượng đế, thế giới và con người, và là một trong những công trình hệ thống hóa quan trọng nhất do ảnh hưởng lịch sử của nó (đối với Luther và Calvin, dòng tu Janséniste và Pascal, quan niệm về linh hồn nơi Descartes, học thuyết Cogito) Augustin đánh dấu sâu đậm khuôn mặt trí thức của Cơ Đốc giáo.

Quay về Phi châu, Augustin viết đối thoại *Về tôn sư,* hoàn tất *sáu quyển sách về âm nhạc*, biên soạn khảo luận *Về Tôn giáo chân thực, Về Ý chí tự do, Về sáng thế ký chống lại những người Manichéens*, *Quyển Khảo Luận Về Học Thuyết Cơ Đốc* (396 - 426) đặt nền móng cho việc tổ chức các khoa học nhân văn tuỳ thuộc vào thế giới tối thượng của Kinh Thánh.

Augustin đã soạn thảo bộ *Lời tự thú* (Confessions) của mình thành 13 quyển từ năm 397 đến 401, 12 quyển bình luận về *Sáng Thế Ký* từ 401 đến 414, *Về tam vị nhất thể* từ 329 đến 419 và 22 quyển của bộ *Nước Chúa* (La Cité de Dieu) từ 412 đến 427 trong đó ông xây dựng triết lý về lịch sử của mình từ quan điểm của thần học Cơ Đốc giáo.

NƯỚC CHÚA (La Cité de Dieu)

► "Nếu tôi lầm, vậy là phải có tôi": tiền thân của Cogito

Từ năm 1637, Mersenne nêu ra sự tương tự giữa cái Cogito (Tôi suy tư) của Descartes và đoạn văn được trích dẫn sau đây của Augustin. Descartes, sau khi đọc đoạn văn này, lưu ý chỗ khác nhau nơi những kết luận được rút ra: đối với Augustin là những suy nghĩ về Chúa Ba Ngôi, đối với Descartes là sự khám phá ra chân lý đầu tiên.

Trong trạng thái hoàn toàn kiên tâm định chí, tôi chẳng hề ngán ngại bất kỳ lý luận nào của các vị Hàn lâm (Académiciens, đệ tử trường phái Platon) khi họ muốn bắt bẻ tôi: Này nhé, nếu anh lầm thì sao? – Nếu tôi lầm, thì vẫn phải có tôi. Ai không hiện hữu, chắc chắn rằng cũng không thể lầm; do vậy, nếu tôi lầm, chính vì tôi hiện hữu. Vậy là khi tôi hiện hữu nếu tôi lầm, làm thế nào tôi lại lầm khi tưởng rằng tôi hiện hữu, khi chắc chắn là tôi phải hiện hữu nếu tôi lầm.

Như vậy bởi vì tôi vẫn hiện hữu trong khi tôi lầm lẫn, nên ngay dù nếu tôi lầm, điều chắc chắn là, tôi vẫn không lầm ở điểm tôi biết rằng tôi hiện hữu. Cũng vậy khi nói: Tôi biết rằng tôi tự biết, tôi cũng không lầm, bởi chính là theo cùng một cách mà tôi biết về sự hiện hữu của tôi và tôi cũng biết rằng tôi tự biết.[1]

Và khi tôi yêu hai điều này, tôi thêm vào chính tình yêu này như là một sự kiện thứ ba, không hề kém cạnh chút nào về giá trị[2]. Bởi vì tôi không hề lầm về thuộc tính của tình yêu nơi tôi, bởi vì tôi không lầm về những thực tại mà tôi yêu. Vả chăng, giả như chúng sai, thì đúng là tôi yêu những chuyện sai. Và thực vậy người ta có lý do nào để thóa mạ tôi một cách chính đáng và cấm tôi yêu những chuyện sai, nếu chuyện tôi yêu chúng là sai? Nhưng những điều này là đúng và chắc chắn, chính tình yêu làm cho chúng yêu cũng là đúng và chắc chắn: làm thế nào lại nghi ngờ điều đó? Cũng đúng là, không có người nào lại không muốn hiện hữu, cũng như chẳng có ai mà lại không muốn được hạnh phúc: làm thế nào để hạnh phúc nếu như người ta chẳng hề hiện hữu?

Thánh AUGUSTIN, *Nước Chúa*.

---

(1) Tôi tự biết như là một hữu thể hiện tồn (existant).

(2) Giá trị chân lý.

VỀ TAM VỊ NHẤT THỂ (De la Trinité)

► Học thuyết về linh hồn

Augustin phê bình lập trường của những nền tâm lý học theo nguồn hứng duy vật (coi linh hồn là một yếu tố vật chất) và lập trường của những học thuyết chỉ coi linh hồn như một phẩm tính của cơ thể. Ông bênh vực lập luận về khả năng linh hồn tự biết mình: *trong khi làm thế, chính là bản tính riêng của mình mà linh hồn lãnh hội. Điều ấy sẽ không thể xảy ra nếu linh hồn chỉ là một cơ thể hay thuộc tính của cơ thể.*

Những ai cho rằng linh hồn là một cơ thể, hay một hợp thể, hay là một đối trọng thăng bằng cho thân xác, muốn rằng mọi hành vi của tư tưởng thuộc về một chủ thể, dầu rằng cái bản thể mà họ coi là linh hồn đó, là khí hay lửa[1] hay một cơ thể nào khác[2]. Trí thông minh sẽ ở trong cơ thể này vớitư cách là phẩm chất; cơ thể là chủ thể và trí thông minh là thuộc tính. Nghĩa là chủ thể sẽ là linh hồn mà họ nghĩ là một cơ thể, và rằng trí thông minh sẽ ở trong chủ thể, cũng như những hành vi khác của tư tưởng mà chúng ta đã nhắc nhở tính cách không thể nghi ngờ. Những ai phủ nhận rằng linh hồn là một cơ thể, mà coi đó là một hợp thể hay một đối trọng thăng bằng của cơ thể[3] thì thực tế cũng thuộc về một quan niệm tương tự. Sự khác biệt nằm ở chỗ là những người đầu coi chính linh hồn là một bản thể, trong đó chứa đựng trí thông minh, còn những người sau đặt nó trong bản thể, nghĩa là trong cơ thể mà nó là hợp thể hay đối trọng. Trong điều kiện đó, họ có thể đặt trí thông minh nơi đâu, nếu không phải là trong cùng bản thể thân xác?

Những người này cũng như những người kia đều không lưu ý rằng linh hồn tự biết khi nó tự đi tìm[4], như chúng tôi đã chỉ ra. Vậy mà người ta không thể bằng cách nào nói rằng một vật là đã được biết khi nào người ta còn chưa biết bản thể của nó. Vậy là, bởi vì linh hồn tự biết, nó biết bản thể của mình, và khi nó chắc về mình, nó cũng chắc về bản thể của nó. Vậy mà, về chính mình, nó chắc chắn như những bàn luận trước đây của chúng tôi đã chứng minh. Nhưng nó không hề chắc về chuyện biết rằng mình là khí, là lửa hay là một cơ thể, hay một phần của cơ thể. Vậy là nó chẳng phải là cái gì trong tất cả những thứ đó, và lời khuyên mà nó nhận được, về việc tự tri[5], nhắm đến sao cho nó chắc chắn không phải là cái mà nó không chắc chắn, và chỉ là cái mà nó chắc chắn là [*].

Thánh Augustin, ***Về Tam Vị Nhất Thể***

---

[1] Xem lại phần các triết gia khắc kỷ.

[2] Xem Épicure.

[3] Xem Aristote.

[4] Sự tìm kiếm chính mình của linh hồn tương tự với hướng đi của cái Cogito theo Descartes. Xem lại bản văn trước.

[5] Ám chỉ châm ngôn ở Delphes: "Ngươi hãy tự biết mình".

[*] Nguyên văn: "...à ce qu'elle soit certaine de n'être pas ce don't elle n'est pas certaine, et d'être seulement ce qu'elle est certaine d'être."

LỜI TỰ THÚ (Confessions)

► Linh hồn và thời gian

Trong một trang rất nổi tiếng của bộ Lời tự thú, *mà sau này Husserl sẽ nhớ mãi, thánh Augustin tìm hiểu xem thời gian là gì và khám phá trong ba nhịp của thời gian – quá khứ, hiện tại, tương lai – ba cách thế để thể hiện linh hồn, luôn sống trong hiện tại, giữ liên hệ với đời sống của nó và với thế giới.*

Thời gian là gì? Ai có thể tìm ngay được câu trả lời? Ai có thể dù chỉ lãnh hội được trong tư tưởng của mình một cách rõ ràng đủ để diễn đạt thành lời? Thế mà có cái gì chúng ta đề cập đến trong câu chuyện một cách quen thuộc, có cái gì chúng ta có kinh nghiệm thường xuyên hơn là thời gian không? Và chúng ta biết rõ hoàn toàn điều chúng ta nói đến là gì, và cũng hiểu rõ hoàn toàn khi chúng ta nghe người khác nói về thời gian. Vậy thời gian là gì? Nếu không ai hỏi tôi, thì tôi biết; nếu tôi muốn cắt nghĩa cho ai hỏi tôi, thì tôi không biết. Tuy nhiên tôi có thể tự tin khi khẳng định rằng tôi biết điều này: nếu không có gì trôi qua thì không có thời gian quá khứ; nếu không có gì còn đang diễn ra thì không có thời gian tương lai; và nếu không có gì tồn tại, thì không có thời gian hiện tại.

Vậy, phải nói gì về hai thời gian này, quá khứ và tương lai: theo nghĩa nào chúng có thực thể, nếu quá khứ không còn tồn tại nữa và tương lai chưa tồn tại? Về thời gian hiện tại, nếu cái gì luôn luôn hiện diện và không bao giờ trôi vào quá khứ, thì sẽ không có thời gian gì cả; đó sẽ là vĩnh cửu. Vậy, nếu thời gian hiện tại chỉ đáng gọi là "thời gian" nếu nó đang trôi vào quá khứ, thì làm thế nào chúng ta có thể khẳng định rằng vật này *hiện hữu*, khi tư cách hiện hữu của nó chỉ là ở chỗ nó sẽ sớm hết hiện hữu? Nói khác đi, chúng ta không thể thực sự nói rằng thời gian hiện hữu, ngoại trừ bởi vì nó sẽ đi tới chỗ không hiện hữu.

Dù sao chúng ta vẫn nói về một thời gian dài hay ngắn, và chúng ta chỉ nói như thế liên quan đến thời gian trong quá khứ hay tương lai. Ví dụ, chúng ta gọi một trăm năm qua là một thời gian dài trong quá khứ, và cũng thế, một trăm năm tới là một thời gian dài trong tương lai; nhưng chúng ta gọi – chẳng hạn – mười ngày qua là một thời gian quá khứ ngắn, và mười ngày tới là một thời gian ngắn trong tương lai. Nhưng dựa vào đâu một vật không hiện hữu lại có thể nói là ngắn hay dài? Quá khứ không còn tồn tại và tương lai chưa tồn tại. Vì vậy chúng ta không được nói: "*Đó là một thời gian dài*", nhưng khi nói về quá khứ, chúng ta phải nói "*thời gian đó đã dài,*" và về tương lai, "*thời gian đó sẽ dài.*"

Vậy, hỡi trí khôn con người, chúng ta thử xét xem thời hiện tại có thể là dài không, như bạn có vẻ nghĩ nó dài, vì bạn đã được phú

bẩm khả năng ý thức về độ dài thời gian và đo lường nó. Vậy bạn hãy trả lời tôi. Thế kỷ hiện tại có phải là một quãng thời gian dài không? Trước khi trả lời có, bạn hãy suy nghĩ xem một trăm năm có thể là hiện tại hay không. Nếu năm đầu tiên của một trăm năm đang trôi đi, năm ấy là hiện tại, nhưng chín mươi chín năm khác là tương lai vì thế chưa tồn tại. Nếu năm thứ hai đang trôi, một năm đã qua rồi, một năm khác là hiện tại, và các năm còn lại vẫn chưa tới. Tương tự, chúng ta có thể biểu thị bất cứ năm nào trong các năm của thế kỷ như là hiện tại, và những năm trước nó là quá khứ, và những năm theo sau nó là tương lai. Rõ ràng một trăm năm không thể là hiện tại.

Vậy điều đó dẫn chúng ta tới đâu? Chúng ta đã thấy trên kia rằng thời gian hiện tại là thời gian duy nhất có thể gọi thích hợp là hiện tại trong số ba thời gian, và bây giờ thời gian hiện tại này đã bị rút xuống chỉ còn một ngày. Nhưng chúng ta hãy phân tích xa hơn nữa, bởi vì thậm chí một ngày cũng không là hiện tại cùng một lúc. Nó được tạo nên bởi các giờ ban đêm và các giờ ban ngày, tất cả là hai mươi bốn giờ. Xét theo giờ thứ nhất thì mọi giờ còn lại đều là tương lai; giờ đã qua là giờ quá khứ đối với mọi giờ khác; và chúng ta chọn bất cứ giờ nào nữa thì đều có một ít giờ trước nó, một ít giờ sau nó. Thậm chí một giờ cũng trôi đi qua các phút rất nhanh: bất cứ phần nào của phút trôi qua thì bây giờ đều là quá khứ, và các phần còn lại là tương lai. Nếu chúng ta có thể tưởng tượng ra một lúc trong thời gian mà không thể chia nhỏ hơn nữa thành những phần nhỏ nhất của một phút, thì chỉ phần ấy mới đáng được gọi là hiện tại; thế nhưng phần nhỏ nhất này cũng trôi đi từ tương lai vào quá khứ với tốc độ mau lẹ khiến có vẻ như không có thời gian nào kéo dài cả. Thậm chí nó có một quãng dài nào đó, thì quãng ấy cũng có thể chia thành quá khứ và tương lai; vì vậy hiện tại bị thu nhỏ về một điểm ảo.

Vậy loại thời gian nào có thể gọi là "*một thời gian dài*"? Thời tương lai chăng? Nếu vậy chúng ta không thể nói, "Đó là một thời gian dài,"vì vẫn chưa có cái gì dài tồn tại, chúng ta sẽ phải nói, "*Đó là một thời gian dài.*" Nhưng khi nào nó sẽ là như thế? Nếu ở thời điểm nói câu này, thời gian đó vẫn còn ở tương lai, thì nó sẽ không là dài, vì chưa có gì tồn tại để được gọi là dài; tuy nhiên, nếu vào lúc nói câu ấy nó đã bắt đầu hiện hữu bằng cách xuất hiện từ tương lai vô – hữu, và vì thế đã trở thành hiện tại, khiến cho có một cái gì hiện hữu để được gọi là dài, thì cái thời hiện tại này tự nó xác nhận rằng nó không có khả năng là dài vì các lý do đã đề cập ở trên.

Thế mà, lạy Chúa, chúng con vẫn ý thức về các quãng thời gian, và chúng con so sánh chúng với nhau và nói rằng một số là dài hơn, số khác ngắn hơn. Chúng con cũng tính toán quãng thời gian này dài hơn hay ngắn hơn quãng thời gian kia bao nhiêu, và chúng con kết luận rằng quãng thời gian này dài gấp hai hay gấp ba quãng thời gian kia, hay chúng dài bằng nhau. Nhưng khi chúng con đo những quãng thời gian bằng sự ý thức của chúng con về chúng, cái mà chúng con đo đã qua đi rồi. Có ai có thể đo các quãng thời gian quá khứ không còn tồn tại, hay các quãng thời gian tương lai còn chưa tồn tại không? Chỉ có ai bạo gan mới dám tuyên bố rằng có thể đo được cái gì không hiện hữu. Vì vậy, trong khi thời gian đang qua đi, nó có thể được cảm nhận và đo lường được, nhưng một khi nó qua đi, nó không thể được cảm nhận và đo được, vì nó không còn tồn tại.

Điều bây giờ hiển nhiên và không thể sai lầm là cả quá khứ hay tương lai đều không tồn tại, và sẽ là không chính xác khi nói, "*Có ba thời gian: quá khứ, hiện tại và tương lai,*" mặc dù có thể chính xác khi nói, "*có ba thì hay thời gian: thì hiện tại của các sự quá khứ, thì hiện tại của các sự hiện tại, và thì hiện tại của các sự tương lai.*" Đây là ba thực tại trong trí khôn, nhưng không có ở đâu khác theo như con biết, vì thì hiện tại của các sự quá khứ là trí nhớ, thì hiện tại của các sự hiện tại là trực quan (l'intuition directe) và thì hiện tại

của các sự tương lai là mong đợi. Nếu được phép diễn tả như thế, con thấy có ba thì hay thời gian, và chấp nhận có ba. Vậy, chúng ta có thể cho qua câu này: "*Có ba thì hay thời gian: quá khứ, hiện tại và tương lai*," như thói quen thông thường vẫn nói một cách không chính xác: cứ để người ta nói như thế. Con không quan tâm, con cũng sẽ không chống đối hay sửa sai gì, miễn là chúng ta hiểu điều chúng ta muốn nói, và không khẳng định rằng tương lai hay quá khứ hiện bây giờ đang tồn tại. Trên thực tế, có rất ít điều mà chúng ta nói một cách chính xác; phần lớn chúng ta diễn tả một cách lỏng lẻo, nhưng ý chúng ta muốn nói thì người ta hiểu được.

Con muốn biết về yếu tính và bản tính của thời gian là cái chúng ta dùng để đo cử động của thân thể, và nói rằng, chẳng hạn, một cử động dài gấp hai lần một cử động khác. Vậy con có một câu hỏi. Lấy ví dụ từ "ngày" đem áp dụng không chỉ cho thời gian có mặt trời trên mặt đất – nghĩa là ngày đối với đêm – nhưng cũng áp dụng cho cả đường đi của mặt trời từ phía đông rồi lại trở về phía đông, theo nghĩa câu nói chúng ta thường nói, "*Nhiều ngày đã trôi qua*," nghĩa là bao gồm cả đêm, chứ không coi đêm như thời gian phụ trội ở ngoài và ở trên ngày; vậy khi hiểu rằng chuyển động của mặt trời là đường đi theo vòng tròn từ đông rồi trở về đông là hết một ngày, thì câu hỏi của con là: có phải chính chuyển động này làm nên một ngày không? Hay là thời gian để đi hết chuyển động ấy? Hay cả hai? Nếu chuyển động là cái làm nên một ngày, vậy liệu sẽ vẫn còn là một ngày nếu mặt trời hoàn tất một vòng của nó chỉ trong khoảng thời gian chỉ tương đương với một giờ không? Nếu là thời gian nó phải đi, sẽ không phải là một ngày nếu khoảng cách giữa một buổi mặt trời mọc và buổi mặt trời mọc kế tiếp chỉ ngắn bằng một giờ; mặt trời sẽ phải đi hai mươi bốn vòng để làm nên một ngày. Nếu cả hai đều cần để hoàn tất một vòng mặt trời và quãng thời gian thông thường của nó - chúng ta sẽ không thể gọi là một ngày nếu mặt trời đi hết đường của nó trong khoảng thời gian một giờ, cũng không thể nếu mặt trời dừng lại và cùng khoảng thời gian trôi qua dài bằng thời gian mặt trời vẫn cần để đi hết đường tròn của nó từ buổi sáng này đến sáng hôm sau.

Vì vậy câu hỏi của con bây giờ không phải là cái chúng ta gọi là một ngày là gì, thời gian mà nhờ đó chúng ta có thể đo vòng quay của mặt trời và nói rằng nó đã hoàn tất vòng quay của nó chỉ trong một nửa thời gian bình thường, nếu vòng quay đã chỉ chiếm khoảng thời gian mười hai giờ? Chúng ta có thể so sánh hai quãng này theo thời gian và nói rằng quãng này bằng gấp đôi quãng kia, và điều này vẫn có thể cả khi mặt trời đôi khi chỉ lấy một quãng thời gian duy nhất, đôi khi lấy hai, để đi hết vòng từ đông rồi trở về đông. Vậy đừng có ai bảo con rằng thời gian chỉ đơn giản là chuyển động của các thiên thể. Dù sao, sau lời cầu nguyện của một người (nào đó), mặt trời đã dừng lại để giúp ông ta thắng trận. Mặt trời đứng yên nhưng thời gian vẫn trôi, và cuộc chiến ấy đã có đủ thời gian cần thiết để kết thúc thắng lợi.

Vì vậy, con thấy thời gian là một loại giẳng co hay căng thẳng. Nhưng có thật con thấy như thế không? Hay chỉ có vẻ thấy như thế? Ngài sẽ chỉ cho con, ôi Ánh Sáng, ôi Sự Thật.

Thánh Augustin, *Lời tự thú*.

NƯỚC CHÚA/ NƯỚC TRỜI (La Cité de Dieu)

► Hai tình yêu và hai nước

Tình yêu có thể mang hai hình thức: yêu bản thân mình (amor sui) hay yêu Chúa (amor Dei). Trên mỗi một trong hai hình thức này, một nước được tạo dựng nên và được điều lý bởi những nguyên lý khác nhau. Tình yêu bản thân chỉ làm nên cõi nhân gian/ nước của người. Tình yêu Thiên Chúa tạo nên cõi thiên giới/ nước Chúa, mở ra hy vọng hợp nhất với các thánh, các thiên thần và sự hòa nhập cuối cùng với Thiên Chúa.

...Hai nước 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 nước, 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 sự khác biệt về bản tính hay nguồn gốc các thiên thần (vì Thiên Chúa là Tác giả và Tạo hóa 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 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 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... Vì thế hai cõi - nhân gian và thiên giới, đã được thiết lập bởi hai loại tình yêu: cõi trần gian bởi tình yêu bản thân, tới mức khinh thường Thiên Chúa; thiên quốc bởi tình yêu Thiên Chúa, tới mức khinh thường bản thân. Tắt một lời, cõi thứ nhất tự tôn vinh mình; cõi 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 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 của 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...

THÁNH AUGUSTIN, Nước Chúa

THỜI TRUNG CỔ

BOÈCE
DENYS LE PSEUDO – ARÉOPAGITE
JEAN SCOT ÉRIGÈNE
SÁCH CÁC NGUYÊN NHÂN
AL – FARABI – AVICENNE
ANSELME DE CANTORBÉRY
AL – GHAZALI – ABÉLARD
AVERROÈS – MAÏMONIDE
ALBERT LE GRAND – BACON
THOMAS D'AQUIN
SIGER DE BRABANT
DIETRICH DE FREIBERG
DANTE ALIGHIERI
MAITRE ECKHART
JEAN DUNS SCOT
GUILLAUME D'OCKHAM
GRÉGOIRE DE RIMINI
JEAN BURIDAN
ALBERT DE SAXE
NICOLAS DE CUES

CÁC NỀN TRIẾT HỌC VÀ CÁC TÔN GIÁO ĐỘC THẦN: DO THÁI GIÁO, CƠ ĐỐC GIÁO, HỒI GIÁO

Thành ngữ "triết học trung cổ" dễ đánh lừa. Bởi thành ngữ đó nêu ra định đề về tính thống nhất của thời Trung cổ: tính thống nhất đó, thật ra, không hề tồn tại. Chính tính đa dạng của các nền văn hóa được bao trùm bởi tên gọi "trung cổ" cấm chỉ điều đó. Có một cách chia thời kỳ, một thực tại lịch sử riêng cho người Do Thái giáo, người Cơ Đốc giáo và người Hồi giáo: khi, vào năm 1198, người đại diện lớn cuối cùng của triết học Ả Rập – Hồi giáo được biết đến dưới cái tên La tinh hóa Averroès chết đi, thì truyền thống Do Thái giáo đã có sau nó nhiều nhà tư tưởng lớn như Saadia Gaon (882 – 942), Salomon Ibn Gabirol (1021 - 1050), Juda Ha_Lévi (1075 1141), Abraham Ibn Ezra (1089 - 1164), trong khi đó phương Tây Cơ Đốc giáo hãy còn trên đường sắp khai sinh triết học. Nếu những thời kỳ rực rỡ của lịch sử triết học trên vùng đất Hồi giáo và nơi những xứ sở Cơ Đốc giáo không trùng hợp nhau, thì sự phân biệt truyền thống giữa "thượng Trung cổ" (500 - 1100) và "Trung cổ muộn" (1100 - 1500) không nên coi là tuyệt đối: chuyện này chỉ liên quan đến thế giới Latinh. Ở đây chúng tôi thay thế bằng một cách đọc khác, đặt trên cái trục là sự xuất hiện của hiện tượng các trường Đại học ở châu Âu.

❀ Những vấn đề về biên niên

Ngoài vấn đề phân chia tổng thể thời Trung cổ, về lịch sử triết học còn có một định kiến khác về thời Trung cổ mà những hiệu ứng gây nhiễu thì đặc biệt khó chịu: việc biểu thị thời kỳ chính của sự sản sinh triết học – những năm từ 1100 – 1300 theo một sơ đồ nhịp ba, cho kế tiếp nhau một thời đại hứa hẹn (thế kỷ thứ 12), một thời đại thực hiện (thế kỷ 13), một thời đại suy tàn (thế kỷ 14). Tầm nhìn này về lịch sử tương ứng với ưu thế trí thức và nhận thức luận từ lâu vẫn được trang trọng dành cho những nhà kinh viện lớn (les grands scolastiques) – đặc biệt là thánh Thomas d'Aquin (1225 - 1274), nhà thần học chính thức của Giáo hội – một cách nhìn kiểu cố đạo, dầu có tính chính đáng riêng của nó, nhưng chưa đủ sức cung ứng một cách kiến giải phổ quát. Thực tế là, nếu như thế kỷ 13 là thời đại của những bộ Tổng luận thần học (Sommes de théologie) đồ sộ, như vậy cũng có nghĩa là thời đại tuyệt nhất của những "Đại tổng đề học thuyết" (les grandes synthèses doctrinales), chẳng phải vì thế mà đương nhiên là kiểu viết lách và phương pháp này tạo thành cái cốt yếu hay cái tinh túy của hoạt động triết học thời này. Vì muốn lôi kéo mọi thứ về hình thức Tổng luận và về lý tưởng của một kiến thức khép kín, toàn diện, đông cứng, có thể truyền thụ và lặp lại đến vô tận, trường phái Tân Kinh viện (la Néoscolastique) của thế kỷ 19 trong ý muốn tìm thấy ở đó một vũ khí đánh trả cuộc tấn công của chủ nghĩa hiện đại, đã góp phần đáng kể vào việc khai trừ thời Trung cổ ra khỏi nền văn hóa hiện đại và đương đại. Che mặt nạ cái mà Paul Vignaux gọi là "phức tính của thời Trung cổ trên đà vận động", làm như thế nó đã xác nhận phán quyết của tất cả những gì trong quá khứ đã quyết liệt chống lại những ý tưởng và những lề thói Trung cổ: chủ nghĩa nhân bản, thời kỳ Phục hưng, phong trào Cải cách ẩn mình sau cây cao

bóng cả thánh Thomas, một khu rừng ngàn năm cuối cùng thế là... đã biến mất.

Quen với chuyện nhảy vọt một phát một từ thời Thượng cổ muộn đến đầu thời đại "cổ điển", các sinh viên triết học rơi vào một tình huống kỳ lạ: họ học lịch sử chính trị, xã hội, kinh tế và đến một mức nào đó, cả văn học nữa của một thời đại rất dài – gần cả ngàn năm – mà họ hoàn toàn không biết gì về quá trình khai sinh các khái niệm cơ bản của thời đại đó. Những ý tưởng chung chung mơ hồ về "tình trạng mông muội trí thức thời Trung cổ", về "sự xung đột gay gắt giữa niềm tin tôn giáo và lý trí", về "sự chuyên chế của thần học" và về "sự hy sinh của tư tưởng" – đấy là tất cả hành lý họ được trang bị để khảo sát và đánh giá cả một ngàn năm tư tưởng của châu Âu.

Tuy nhiên vẫn có một nền triết học thực sự ở thời đại Trung cổ. Và còn có nhiều nữa là khác. Ở đây cần đưa ra trước công lý hai định kiến với ít nhiều sai lầm:

- Luận điểm của Bertrand Russell, cho rằng không hề có cái gọi là triết học thời Trung cổ, mà theo ông ta "tất cả chỉ là thần học".

- Luận điểm của Martin Heidegger cho rằng tư tưởng Trung cổ hoàn toàn thoát thai từ cuộc hội ngộ giữa chủ nghĩa Aristote và phương thức biểu thị theo truyền thống Do Thái – Cơ Đốc giáo.

Luận điểm của Russell sai đến ba lần: một đàng, nó không biết đến vô số hình thức diễn từ và thực hành triết lý của các thế kỷ 13 và 14, trong đó thần học không hề giữ vai trò chủ đạo nào; đàng khác, nó phớt lờ sự đề kháng của các triết gia đối lại sự thống trị của các nhà thần học về việc sản sinh và tái sản sinh kiến thức; cuối cùng, nó không làm sáng tỏ vai trò tích cực của thần học. Đó là sai lầm trầm trọng nhất: thực ra, một trong những thủ đắc chính của lịch sử cận đại là đã khải lộ tầm quan trọng triết lý của những vấn đề thần học từng được các nhà thần học Trung cổ bàn luận. Khoa lô-gíc học về thời gian, lô-gíc học về quy phạm, việc lý thuyết hóa những thái độ mệnh đề (la théorisation des attitudes proposition nelles), môn lô-gíc học nhận thức luận khảo về những tác nhân vận trù (opérateurs) như "hiểu biết", "tin tưởng"v.v... nói vắn tắt là, tất cả những môn lô-gíc học mới đã phát triển trong nửa sau thế kỷ 20 đã, theo cách của chúng, từng hiện diện trong thời Trung cổ. Trong đa số trường hợp, chúng là kết quả của sự gặp gỡ giữa vũ trụ của vật lý Aristote và một số những đối vật, những chuyển động hay biến cố ngoài tiêu chuẩn, được ấn định bởi tín lý hay mặc khải: phổ tại tính của thiên thần, tức thời tính của hiện tượng chuyển bản thể v.v... Những vấn đề này vốn không phải là những vấn đề của triết học, nhưng đúng là những vấn đề cho triết học, đã cho phép lý thuyết triết học tiến bước trong chính công cuộc đầu tư trí tuệ của nó – lúc đầu còn rụt rè (vào thời Abélard), về sau rầm rộ (vào thời Guillaume d'Ockham), vào lãnh địa của thần học. Chẳng những không đối đầu nhau đôm đốp – như có thể xảy ra – mà triết học và thần học đã cùng làm giàu cho nhau, cùng nhau thịnh phát, cho đến một lúc mà trong chính mắt các nhà thần học, thì thần học đã quá thấm đẫm triết lý khiến nhà tư tưởng tôn giáo Martin Luther đã gióng lên hồi chuông báo hiệu sự khởi đầu của một phản động lực bất khả cưỡng chống lại các nhà thần học duy lý luận (les théologiens logiciens). Nhưng đó chưa phải là cuộc cải cách duy nhất đả phá chủ nghĩa duy lô-gíc (le logicisme) của thời Trung cổ: các nhà nhân bản Ý cũng hăng hái làm điều đó, ra sức thóa mạ "những tên Bretons man rợ với tên gọi nhăng nhít khó phát âm" – (vào thế kỷ 14, đa số những nhà lô-gíc học lớn đó là dân Ăng_lê)

Trong khi tố cáo ưu thế của thần học vào thời Trung cổ, Russell đã tái tạo một sơ đồ cũ kỹ kiểu nhà trường – điều nghịch lý là ông đã đồng thời tố cáo điều đã cho phép sự xuất hiện của một loại triết học ngày nay thường được thực hành dưới cái tên "triết học phân tích" (philosophie analytique).

Ít sai lầm hơn luận điểm của Russell – ta vừa thấy theo nghĩa này triết lý Trung cổ đúng là thành quả cuộc gặp gỡ giữa Aristote và Kinh Thánh – luận điểm của Heidegger chỉ là chưa hoàn chỉnh thôi. Một đàng, nó dùng thành ngữ "Do Thái_Cơ Đốc giáo" khiến cho việc hội nhập lịch sử những nền triết học của Hồi giáo vào lịch sử triết học Trung cổ trở nên khó khăn; đàng khác, và đó là mặt thứ hai của cùng một sai lầm, nó không dành chỗ nào cho Tân thuyết Platon trong phần đọc về lịch sử siêu hình học Tây phương, trong khi mà, ở Đông cũng như ở Tây, Tân thuyết Platon của Hy Lạp từ lâu đã nằm trên cao trào của nền văn hóa triết học, và vẫn tiếp tục ẩn mình trong chủ nghĩa Aristote khi chủ nghĩa này trở thành thống lãnh học thuật. Thực thế, phải biết rằng Aristote từng không được biết đến trong một thời gian dài ở Tây phương. Việc dịch sang tiếng Latinh trọn bộ tác phẩm của Aristote chỉ thực sự hoàn tất ở khúc quanh từ thế kỷ 12 sang thế kỷ 13. Như thế, triết gia Latinh chính yếu của những năm 1100, Pierre Abélard (1079 - 1142), chưa hề đọc *Siêu hình học* hay *Đạo đức học cho Nicomaque* của Aristote. Chúng ta chớ lầm về chuyện đó: cho đến đầu thế kỷ 13, phương Tây đã phải rút ra rất nhiều điều từ chính vốn liếng của riêng mình (chủ yếu là những bản văn triết lý và thần học của Boèce). Sau đó, nó đã phải chịu một cú sốc văn hóa thực sự: cuộc đi đến – và lên ngôi, của Aristote, tất nhiên rồi, nhưng còn thêm đoàn tùy tùng hùng hậu là những nhà bình luận, những đệ tử từ các vương quốc Ả Rập như: Al_Fârâby, Avicenne, Averroès. Như vậy kịch bản của Heidegger quả là thiếu sót: trong đó vắng mặt các triết gia Hồi giáo (mà ở đây chúng tôi dành cho vị trí thích đáng) và Tân thuyết Platon, dầu là đích thực (như trong những bản văn của Proclus được dịch ra tiếng Latinh vào năm 1268), hay Cơ Đốc hóa (Christianisé) – như nơi Pseudo-Denys, hoặc được trình bày dưới tên của Aristote (như trong quyển *Sách về các nguyên nhân* mà chúng ta sẽ đọc vài trang sau đây).

Những đóng góp của triết học Trung cổ

Nếu như triết học đã tiếp tục tồn tại vào thời Trung cổ, nếu các truyền thống lớn của Thượng cổ đã lần lượt đến với nó, nếu một phần đáng kể của di sản Hy Lạp được bảo lưu rồi phát triển, thì ta có thể tự hỏi đâu là những đóng góp riêng của Trung cổ. Đọc những bộ lịch sử triết học truyền thống, câu trả lời được nhanh chóng tìm thấy: chẳng có gì! Chúng ta hãy thử đọc trang này của Janet và Séailles (Historie de la philosophie, p.998) - đây thực sự là một tập hợp của những định kiến: "Trước tiên, điểm nổi bật của triết học vào thời Trung cổ, là sự lạm dụng thế giá (l'abus de l'autorité). Người ta tin rằng chân lý đã được tìm ra, đó là trong các sách thánh và trong những tác phẩm của các triết gia thời cổ, mà người ta chỉ việc làm lộ ra... Như vậy người ta có thể nói rằng, trong lãnh vực triết học, thời Trung cổ chỉ là sự kéo dài của thời Thượng cổ. Phán đoán này càng đúng ở chỗ khoa lô-gíc kinh viện không phải được khai sinh từ thời Trung cổ: nó đã bắt đầu với các triết gia Khắc kỷ. Điểm nổi bật thứ nhì của triết học thời Trung cổ là tính chuộng hình thức, sự lạm dụng phương pháp tam đoạn luận. Người ta ít lưu tâm

đến việc thiết lập những nguyên lý đúng, hơn là diễn dịch ra những hệ quả từ những nguyên lý được chấp nhận mà không qua khảo hạch".

Sẽ là vô ích khi chần chừ nấn ná với khái niệm "thế giá". Chỉ cần lưu ý rằng ở đây các sử gia lẫn lộn giữa hai điều: một đàng, bản văn thế giá (le texte autoritaire) – mà ngày nay ta gọi là trích văn (extrait) hay dẫn chứng (citation) – tạo cơ sở cho tiến trình lập luận (fondant une argumentation) mà nhịp thứ hai luôn luôn là "lý luận" (le raisonnement), đàng khác, là lập luận thế giá (l'argument d'autorité) nhờ đó người ta nâng đỡ hay khép lại một cuộc tranh luận. Chức năng của bản văn thế giá có nhiều mặt, hay nói đúng hơn, là đa trị (pluraliste): những "thế giá" (thường là của cùng một tác giả) luôn luôn viện ra lý luận *bênh và chống* (le pour et le contre). Như vậy, vấn đề không phải là như trong lập luận thế giá, chấm dứt hay khống chế một cuộc trao đổi bằng cách cầu viện đến một thế giá đạo đức hay trí thức – chẳng hạn nói rằng: "Đó là ý kiến của Aristote, vậy tôi nhất trí"; trái lại, vấn đề là chỉ ra những căng thẳng, nêu bật lên những chỗ bất tương dung (les incompatibilités) và những dị biệt chúng nuôi dưỡng và đa bội vấn đề. Việc cầu viện đến những thế giá như vậy cho phép đem Aristote đối lập với chính ông và "kịch tính hóa" (dramatiser) vấn đề. Lập luận thế giá là hình thức kinh viện của đối thoại, một cuộc tranh biện giữa những chuyên gia đi trước quyết định triết học và được tổ chức bởi triết gia, người dệt nên tấm vải học thuật.

Phần còn lại, chúng tôi hy vọng sẽ chỉ ra nơi đây, *với các bản văn làm điểm tựa*, rằng thời Trung cổ không đơn thuần chỉ là "sự kéo dài của thời Thượng cổ" và rằng nó cũng chẳng hề lạm dụng "phương pháp tam đoạn luận".

⌘ Khoa lô-gíc và việc giảng huấn

Người ta từng nói rằng khoa lô-gíc ở thời Trung cổ đã tiến bộ một cách phi thường đến mức phải đợi mãi tận thế kỷ hai mươi mới thấy kiểu mẫu những vấn đề triết lý mà nó đặt ra quay trở lại. Tất nhiên rằng những cải cách này không phải đã nằm trọn vẹn trong những thủ bản Hy Lạp và Latinh cuối cùng, cũng không phải trong Boèce (525 sau CN). Hẳn nhiên là những tập sách của "người La Mã cuối cùng" đã truyền lại cho các nhà kinh viện một phần môn lô-gíc của trường phái Khắc Kỷ. Tuy nhiên, cốt lõi của lô-gíc học trung cổ lại sinh ra ở thời Trung cổ *Khởi đi từ* (cũng có nghĩa là: đi xa dần) Boèce, hoặc là bằng cách đào sâu những tập hợp vấn đề của Boèce, hoặc bằng sự phân tích những tình huống mới gây ra bởi những cú sốc văn hóa (việc dịch các triết gia Ả Rập, cuộc chạm trán giữa công cụ lý luận của Aristote với một thế giới – thế giới của Kinh Thánh, quá phong phú và khác thường đối với nó). còn về việc "lạm dụng tam đoạn luận" – một đề tài hài kịch – đó là một cách nhìn của Descartes về lịch sử, chứ đâu phải là chính lịch sử. Vả chăng, ai mà chẳng thấy sự mâu thuẫn giữa hai ý tưởng: một thời Trung cổ thừa kế những "thủ bản Hy Lạp và Latinh cuối cùng", nghĩa là một vũ trụ chiết trung (un univers éclectique) trong đó chủ nghĩa Aristote không phải là sự tham chiếu chính cho đa số trường hợp, mà đồng thời lại độc quyền hiến mình cho tam đoạn luận của Aristote! Nếu đúng là học giả thời Trung cổ coi trọng tam đoạn luận trong việc chứng minh một luận điểm, thì cũng không kém phần đúng là việc chứng minh chưa phải là toàn bộ việc rèn luyện triết học kinh viện. Có nhiều hình thức lập luận: lô-gíc, pháp lý, tu từ, vui đùa, sư phạm; có những trò lộng ngôn (jeux de langage) và những hình thức luận chiến mà trong đó

tam đoạn luận không can thiệp vào. Molière không để mắc lầm về điểm đó khi trong vở *Người bệnh tưởng* (Le Malade imaginaire), ông đặt vào mệng viên y sỹ trẻ tuổi Diafoirus kho từ ngữ của những cuộc luận chiến để thao luyện (disputes d'entrainement). Trong đó những chàng sinh viên trẻ tự đề ra nghĩa vụ bảo vệ một luận điểm chống lại gió và thuỷ triều, đối đầu với một địch thủ đang dồn dập đưa ra những mệnh đề thích đáng hay bất thích đáng, tương hợp hay bất tương hợp với luận điểm kia. Và ngược lại, mọi vận dụng tam đoạn luận đâu phải đều là dấu hiệu khô cứng: quyển Chế độ quân chủ của Dante, có lẽ là kiệt tác của phương pháp tam đoạn luận, là một bản văn triết lý chính trị mà tính nghiêm xác không hề hại gì đến nhiệt tình của dự phóng xã hội mà nó đưa ra làm lập luận. Trong chương này chúng tôi sẽ trích dẫn một đoạn từ tác phẩm đó cho bạn đọc thưởng lãm.

Nếu thực sự có một triết học Trung cổ, nếu nó là đa dạng và độc đáo trong nhiều khía cạnh, thì đâu là những đặc điểm chính của nó?

Nếu chúng ta khảo sát triết học ở phương Tây Cơ Đốc giáo, chúng ta có thể phân biệt hai thời kỳ: trước và sau sự xuất hiện của những trường đại học. Đại học thời Trung cổ, khai sinh từ đầu thế kỷ 13, chẳng những đã chứng kiến mà còn làm thành có thể sự xuất hiện của một cách triết lý mới. Cho đến thế kỷ 12, văn hóa chủ yếu vẫn thuộc về các tu viện, cách xa chốn đô hội; nó nhắm đến cứu cánh tôn giáo, mang tính khổ hạnh và tâm linh. Trong đó, văn học còn có vị trí phần nào, chứ triết học hầu như vắng bóng. Cũng có một vài ngoại lệ, nhất là dưới triều đại vua Charles Đầu Hói, với tác phẩm của Jean Scot Érigène (877 sau CN), triết gia và dịch giả, làm việc ở triều đình, nhưng nói chung vì phải tuân theo một thứ lô-gíc, một thứ tính thuần lý được quy định sẵn, cho nên các nền thần học và những hệ tư tưởng, nói đúng ra, chẳng có chút chi tính triết lý. Đến thế kỷ 12, với đà phát triển của các đô thị, sự xuất hiện của những ngôi trường do những thầy giáo độc lập điều hành, nhất là ở Paris (trong khu Quartier Latin), sẽ kéo theo một cuộc cách tân toàn diện những phương pháp sư phạm và một cuộc bùng nổ của diễn từ thần học: đưa các bản linh văn (les textes sacrés) vào phương pháp vấn đáp, biện chứng pháp hóa tất cả, dùng lý luận để kiểm tra tất cả, cạnh tranh không khoan nhượng và cũng hăng hái lao vào thú vui tranh biện, những bậc thầy của thế kỷ 12 làm nở rộ lại bầu khí văn hóa Hy Lạp cổ đại. Cuộc tranh biện tiếp liền theo bài học chính do thầy giảng, sự xuất hiện đông đảo nhiều ngôi trường bên ngoài tu viện đã nuôi dưỡng nhiệt tình trí thức. Chính từ thế giới đó mà đại học sẽ được khai sinh.

Alain de Libera

BOÈCE

(Khoảng 480 - 525)

Sinh ra ở La Mã vào khoảng năm 480, Anicius Manlius Severinus Boecius học triết học ở Athènes. Là tướng quốc của vua Théodoric (thuộc giống dân Goth – thời này, đế quốc La Mã đã rơi vào tay dân Goth, bị coi là man rợ). Vào năm 510, ông được bảo bọc bởi ân huệ của vua trước khi bị thất sủng và bị kết tội tử hình rồi bị hành hình vào năm 524 (hay 525). Trong thời gian ở trong tù ông đã biên soạn nên kiệt tác của mình, quyển *Niềm an ủi triết lý* (La Consolation de Philosophie), một hỗn hợp tinh tế giữa văn xuôi và thi ca, trong đó ông hiển lộ tinh anh của một nền văn hóa triết học đích thực. Chịu ảnh hưởng sâu xa bởi triết gia Tân phái Platon là Porphyre (234 - 305), Boèce đã tìm nguồn hứng rộng rãi từ vị này trong những bình luận của ông về Aristote (*Về các phạm trù, Về việc kiến giải*).

Là tác giả những tập sách về lô-gíc học, cũng như sách phóng tác những khảo luận toán học của Nicomaque de Gérasa, Boèce cũng đã hoàn tất một công trình dịch thuật quan trọng (Organon, của Aristote) mà một phần lớn chỉ được tìm thấy vào thế kỷ 12 (quyển *Logica Nova*, bao gồm những cuốn *Đệ nhất và Đệ nhị phân tích*, *Topiques và phản bác nguỵ biện*).

Là tín đồ Cơ Đốc giáo, ông cũng là tác giả của những khảo luận thần học đã thấm đẫm toàn bộ tư tưởng Trung cổ. Là người La Mã cuối cùng và là người Trung cổ đầu tiên, Boèce hơn là một tác giả chuyển tiếp: đó là suối nguồn chính của tư tưởng triết học và thần học thời Trung cổ.

NIỀM AN ỦI TRIẾT LÝ (La Consolation de Philosophie)

Tự do của con người và thuyết định mệnh

Làm thế nào để hòa giải sự biết trước của Thiên Chúa (la préscience divine) với tự do ý chí (le libre - arbitre) của con người?

Phần cuối của *Niềm an ủi triết lý* sẽ bàn đến vấn đề trung tâm này của thần học triết lý. Cuốn sách này là một ẩn dụ lớn trong đó *Nàng triết lý* hiện ra với tác giả trong khi ông đang là một tù nhân chờ ngày thụ án tử hình.

► Hai loại tất yếu

Phải phân biệt hai loại tất yếu: tất yếu đơn giản hay tuyệt đối (la nécessité absolue) với tất yếu có điều kiện (la nécessité conditionnelle).

Điều gì mà Thượng đế nhìn thấy cùng lúc hiện diện trong tính vĩnh cửu của ngài, sẽ xảy ra một cách tất yếu trong chuỗi thời gian, nhưng đây chỉ là sự tất yếu có điều kiện; xét theo tự thân chúng, những biến cố được nói đến vẫn sẽ là cái gì chúng là từ vĩnh cửu: những hành vi tự do, nếu chúng tự do, và không tự do, nếu chúng không tự do.(*)

"Bởi vì, như ta đã thấy, điều gì được biết thì được biết theo bản tính của người biết nó, chứ không được biết theo bản tính của chính nó, nên bây giờ chúng ta hãy xét ở mức hợp pháp về bản tính của Hữu Thể Thiên Chúa, hầu chúng ta có thể khám phá ra tri thức là gì. Phán đoán chung của mọi tạo vật có lý trí cho rằng Thiên Chúa là vĩnh cửu. Vì vậy chúng ta

(*) Câu này hơi tối nghĩa, xin trích dẫn lại nguyên văn: pris en eux-mêmes, les évenements en question resteront ce qu'ils sont de toute étermité: des actes libres, s'ils sont libres, et non libres, s'ils ne sont pas libres.

hãy xét xem vĩnh cửu là gì, và điều này sẽ cho ta thấy rõ cả về bản tính của Thiên Chúa lẫn tri thức của Thiên Chúa".

"Vĩnh cửu là sự chiếm hữu trọn vẹn, hoàn hảo, và đồng thời sự sống vô tận. Ý nghĩa của điều này có thể sáng tỏ hơn nhờ so sánh những sự vật hữu hạn. Vì bất cứ cái gì sống trong thời gian thì sống trong hiện tại, đi từ quá khứ tới tương lai, và không có gì được cấu tạo bởi thời gian mà có thể bao gồm cùng một lúc toàn thể thời gian cuộc đời của nó. Nó chưa đi tới ngày mai, và nó đã mất đi ngày hôm qua; ngay cả đời sống của ngày hôm nay cũng chỉ được sống trong từng chuyển động, từng lúc qua đi. Vì vậy, bất cứ cái gì chịu sự chi phối của thời gian, ngay cả cái mà như Aristote quan niệm về thế giới – không có khởi đầu và sẽ không có kết thúc trong một đời sống đồng tồn tại với sự vô hạn của thời gian, thì cũng không thể được nghĩ là vĩnh cửu. Vì nó không bao gồm ngay một lúc tất cả đời sống vô hạn, vì nó không bao gồm tương lai còn chưa đến. Vì vậy, chỉ cái gì bao gồm và sở hữu toàn thể sự sống vô hạn sung mãn cùng một lúc, trong đó không một sự vật tương lai hay quá khứ nào vắng mặt, thì mới đáng được gọi đúng là vĩnh cửu. Hơn nữa, hữu thể ấy cần phải sở hữu hoàn toàn chính mình, và giữ thời gian hiện tại vô hạn di chuyển trước chính mình".

"Vì vậy sẽ sai lầm khi có người, sau khi nghe Platon nói rằng thế giới này không có khởi đầu trong thời gian và sẽ không có kết thúc, họ cho rằng thế giới thụ tạo này là đồng vĩnh cửu với Tạo Hóa của nó. Bởi vì sống một đời sống trường sinh, như Platon quan niệm về thế giới, là một chuyện; còn bao gồm toàn thể đời sống trường sinh cùng một lúc như là hiện tại, rõ ràng là thuộc tính của trí khôn Thiên Chúa, lại là chuyện khác. Hơn nữa, cũng không thể quan niệm Thiên Chúa như là già hơn cuộc sáng tạo của Ngài trong thời gian, nhưng đúng hơn như là trước nó do sự đơn giản của bản tính Ngài. Bởi vì chuyển động vô tận của các vật lệ thuộc thời gian thì bắt chước cái hiện tại trực tiếp của đời sống không thay đổi của Ngài và vì nó không thể làm phát sinh hay đứng ngang hàng với sự sống, nó từ trạng thái bất động sang chuyển động và rơi từ sự đơn giản của hiện tại vào trong thời gian vô hạn của tương lai và quá khứ. Và, bởi vì nó không thể sở hữu cùng một lúc toàn thể đời sống sung mãn của nó, có vẻ như nó bắt chước một cách nào đó cái mà nó không thể diễn tả hoàn toàn, và nó làm điều này bằng việc không bao giờ ngưng lại. Nhưng vì sự bắt chước này không thể đứng yên, nó vội vã đi theo con đường vô tận của thời gian, và như thế, bằng cách chuyển động, nó trải dài đời sống mà nó không thể đạt được sự sung mãn bằng việc đứng yên. Vì vậy, nếu chúng ta muốn gọi các sự vật đúng tên gọi của chúng, chúng ta phải theo Platon nói rằng Thiên Chúa thực sự là vĩnh cửu, còn thế giới là trường cửu".

"Vậy, bởi vì mọi phán đoán đều bao gồm các đề tài được trình bày cho nó theo bản tính của chính nó, và vì Thiên Chúa sống trong hiện tại vĩnh cửu, nên tri thức của Ngài siêu vượt mọi chuyển động của thời gian và ở lại trong sự đơn giản của cái hiện tại trực tiếp của tri thức ấy. Nó bao quát toàn thể cái vô hạn của quá khứ và tương lai, và nhìn mọi sự vật trong sự lãnh hội của nó như thể chúng đang diễn ra lúc này. Như thế, nếu bạn muốn nghĩ về sự tiền tri của Thiên Chúa qua đó Ngài phân biệt mọi sự, bạn sẽ nghĩ đúng về nó không phải như là sự biết trước các sự kiện tương lai, nhưng là sự hiểu biết một cái hiện tại không bao giờ thay đổi. Vì lý do này, tri thức của Thiên Chúa được gọi là sự quan phòng, hơn là sự nhìn thấy trước, vì nó ở trên mọi sự vật thấp hơn và trông chừng mọi sự vật trên chóp đỉnh của chúng".

"Vậy tại sao bạn tưởng tượng rằng các sự vật là tất yếu khi chúng được chiếu sáng bởi ánh sáng của Thiên Chúa, vì cả con người cũng không áp đặt sự tất yếu lên những vật mà họ nhìn thấy? Cái nhìn của bạn có tạo sự tất yếu cho các vật mà bạn thấy hiện diện trước mắt bạn không?"

"Hoàn toàn không," tôi trả lời.

"Vậy thì," Nàng Triết tiếp, "có lẽ chúng ta có thể so sánh một cách thích hợp cái nhìn hiện tại của Thiên Chúa với cái nhìn hiện tại của con người. Thiên Chúa nhìn thấy mọi sự trong hiện tại vĩnh cửu của Ngài giống như bạn thấy một số sự vật trong hiện tại tạm thời của bạn. Vì vậy sự biết trước này của Thiên Chúa (la préscience divine) không thay đổi bản chất và thuộc tính của các sự vật[1]; nó chỉ nhìn thấy các sự vật hiện diện trước mắt nó như thể nó sẽ trở thành cái mà chúng ta coi là tương lai. Phán đoán của Ngài không lẫn lộn; với một trực giác duy nhất của tinh thần Ngài biết mọi sự phải xảy ra, dù là tất yếu hay không[2]. Giống như khi bạn tình cờ thấy cùng một lúc một người đi bộ trên đường phố và mặt trời chiếu sáng trên bầu trời, mặc dù bạn nhìn thấy cả hai sự kiện cùng một lúc, nhưng bạn vẫn có phân biệt chúng với nhau và nhận ra rằng một hành động là tự ý, tự nguyện (volontaire), hành động kia là tất yếu; thì trí khôn Thiên Chúa cũng thế, khi nhìn xuống mọi vật, trí khôn ấy không làm đảo lộn bản chất của các sự vật đang hiện diện trước mắt nó nhưng lại là tương lai trong quan hệ thời gian. Vì vậy khi Thiên Chúa biết rằng một điều gì sẽ xảy ra trong tương lai, và đồng thời Ngài biết rằng nó sẽ không xảy ra một cách tất yếu, thì đây không phải là một ý kiến đơn giản nhưng là một tri thức dựa trên sự thật."

"Nếu bạn thích phản bác tôi rằng bất cứ điều gì Thiên Chúa thấy trước như là sẽ xảy ra thì tất yếu phải xảy ra, và bất cứ điều gì phải xảy ra thì bắt buộc phải là tất yếu – nếu bạn cứ nhấn mạnh từ 'tất yếu' này với tôi – tôi chấp nhận bạn đang phát biểu một sự thật chắc chắn, nhưng là sự thật mà chỉ có nhà thần học nào thật sâu sắc mới hiểu nổi. Tôi sẽ trả lời rằng cùng một sự kiện tương lai là tất yếu xét theo việc Thiên Chúa biết nó, nhưng lại là tự do và không tất yếu nếu xét theo bản chất riêng của nó. Bởi vì, thực ra, có hai loại tất yếu: một loại tất yếu đơn giản tuyệt đối như sự tất yếu của việc là người thì phải chết; và một loại tất yếu có điều kiện, như trường hợp nếu bạn thấy một người đang đi bộ, thì tất yếu người ấy phải đang đi bộ. Bởi vì, bất cứ điều gì được biết đến, thì bắt buộc nó phải xuất hiện như là nó được biết; nhưng điều kiện này không bao gồm loại tất yếu kia, tất yếu đơn giản. Nó không được tạo ra bởi bản tính đặc thù của người đang được nói đến, nhưng bởi một điều kiện thêm vào. Không có sự tất yếu nào bắt buộc người đang đi bộ phải tiến về phía trước; nhưng trong khi anh ta đi bộ thì bắt buộc anh ta phải tiến về phía trước. Cũng thế, nếu Thiên Chúa Quan Phòng thấy một điều gì như là hiện tại, thì điều ấy tất yếu phải là như thế, dù rằng nó không tất yếu là như thế bởi bản chất của nó. Nhưng Thiên Chúa nhìn thấy như hiện tại các sự vật tương lai phát xuất từ ý chí tự do. Vì vậy, trên quan điểm tri thức của Thiên Chúa các sự vật này là tất yếu bởi vì điều kiện là chúng đang được Thiên Chúa biết; nhưng nếu chỉ xét nơi bản thân chúng, chúng hoàn toàn không mất đi chút nào sự tự do của bản tính chúng".

"Vậy không nghi ngờ rằng mọi sự sẽ xảy ra mà Thiên Chúa biết thì chắc chắn sẽ xảy ra; nhưng một số sự việc ấy xảy ra do ý chí tự do. Và, mặc dù chúng xảy ra, nhưng vì sự hiện hữu của chúng, chúng không mất đi bản tính riêng của chúng, nhờ đó mà, trước khi chúng xảy ra, chúng đã có thể không xảy ra. Nhưng, bạn có thể hỏi, nói rằng những sự việc này không phải tất yếu có nghĩa là gì, vì do điều kiện của tri thức Thiên Chúa, chúng xảy ra như thể chúng là tất yếu? Ý nghĩa cũng giống hệt như trong ví dụ tôi vừa nêu lên về mặt trời mọc và người đàn ông đi bộ. Vào lúc hai sự kiện này xảy ra, chúng đang xảy ra một cách tất yếu; nhưng sự kiện mặt trời mọc là do tính tất yếu cả trước khi nó xảy ra, trong khi sự kiện người đàn ông đi bộ thì không. Tương tự, mọi sự Thiên Chúa thấy như hiện tại thì chắc chắn sẽ xảy ra; nhưng một số sẽ xảy ra do bản tính tất yếu của chúng, số khác xảy ra do năng lực

của những người làm cho chúng xảy ra. Vì vậy, chúng ta đã nói khá thích hợp rằng các sự việc này là tất yếu nếu được xét từ bình diện tri thức Thiên Chúa, nhưng nếu xét trên bình diện bản tính của chúng, chúng tự do không bị ràng buộc bởi sự tất yếu. Một cách phần nào giống như thế, bất cứ điều gì được biết bởi các giác quan thì đều là đặc thù nơi chính nó, nhưng là phổ quát khi dùng lý trí để xét về nó".

"Nhưng, bạn có thể nói, nếu tôi có thể thay đổi ý định của tôi về một hành động nào đó, tôi có thể phá hỏng sự Quan Phòng của Thiên Chúa, vì ngẫu nhiên tôi thay đổi một cái gì mà sự Quan Phòng của Thiên Chúa đã nhìn thấy trước. Tôi trả lời như sau: thực ra bạn có thể thay đổi điều bạn đã dự tính làm, nhưng vì sự thật hiện tại của Chúa Quan Phòng thấy rằng bạn có thể, và dù bạn sẽ thay đổi hay không thì cũng không thể phá hỏng sự Quan Phòng của Thiên Chúa, giống như bạn không thể trốn tránh cái nhìn của ai đó đang hiện diện và quan sát bạn, cho dù với ý chí tự do bạn có thể thay đổi hành động của bạn. Tuy nhiên, bạn vẫn có thể hỏi, liệu tri thức của Thiên Chúa có bị thay đổi bởi các quyết định của bạn hay không, khi bạn lúc thì muốn một điều, lúc khác lại muốn một điều khác, phải chăng tri thức của Thiên Chúa cũng phải thay đổi tương ứng với các thay đổi của bạn? Không có chuyện ấy. Vì sự Quan Phòng của Thiên Chúa dự kiến trước mọi hành động tương lai và nó đổi thành tri thức hiện tại. Không như bạn tưởng, tri thức của Thiên Chúa không thay đổi, không phải Ngài biết trước một điều này rồi tiếp theo một điều khác tuần tự, nhưng Ngài biết trước một cách tức thì, và dự kiến trước và nắm được các thay đổi của bạn mà sự biết trước của Ngài vẫn không thay đổi. Thiên Chúa có sự lãnh hội hiện tại này và sự thấu thị trực tiếp về mọi sự không phải từ kết quả của các sự kiện tương lai, nhưng từ bản tính đơn giản của chính Ngài. Như vậy, vấn đề bạn vừa nêu lên đã được giải quyết. Bạn nhận thấy rằng sẽ không đáng là tri thức của Thiên Chúa nếu các hành vi tương lai của chúng ta được coi là nguyên nhân cho tri thức của Thiên Chúa. Bây giờ bạn thấy rằng khả năng tri thức này của Thiên Chúa, bao quát mọi sự như trong một hiện tại duy nhất, tri thức này tự nó là thước đo mọi sự và hoàn toàn không lệ thuộc điều gì xảy ra trong tương lai".

"Vì đúng là như thế, tự do của ý chí con người không bị vi phạm, và các luật pháp là công bằng vì chúng cung cấp phần thưởng và hình phạt cho các hành vi ý chí của con người không lệ thuộc sự tất yếu. Thiên Chúa từ trên cao nhìn xuống, biết mọi sự, và cái hiện tại vĩnh cửu của cái nhìn của Ngài xảy ra cùng lúc với tính chất tương lai của các hành động của chúng ta, ban thưởng cho những hành vi tốt và phạt những hành vi xấu. Các mối hy vọng và lời cầu nguyện của chúng ta không hướng về Ngài một cách vô ích, vì nếu chúng là chính đáng, chúng sẽ trở thành hiện thực. Vì vậy, bạn hãy kiên tâm chống lại nết xấu và vun trồng nhân đức. Hãy vươn tâm hồn lên tới những niềm hy vọng xứng đáng, và hãy dâng những lời cầu nguyện khiêm nhường lên trời. Nếu bạn nhìn lên trời, sự tất yếu của các hành vi nhân đức của bạn sẽ rất lớn, vì mọi hành vi của bạn được thực hiện dưới cái nhìn của một vị Thẩm Phán thấu suốt mọi sự. "

Boèce, Niềm an ủi triết lý.

---

(1) Thượng đế/ Thiên Chúa nhìn thấy mọi sự như là hiện tại, trong một hiện tại vĩnh hằng duy nhất.

(2) Thượng đế thấy như là tất yếu cái gì sẽ xảy ra một cách tất yếu, và như là tự do cái gì sẽ xảy ra một cách tự do.

DENYS GIẢ DANH

(Denys Le Pseudo – Aréopagite – Thế kỷ thứ sáu)

Suối nguồn của mọi sinh hoạt tâm linh thời Trung cổ, và không kém hào hứng đối với dòng tu Carmélite ở thế kỷ 17 (tiếp theo thánh Jean Thập tự), toàn bộ những bản văn được gán cho "thánh Denys ở Aréopage" là tác phẩm của một tác giả khuyết danh (có lẽ là một tu sỹ xứ Syrie) sống vào đầu thế kỷ thứ sáu. Tự giới thiệu về mình như là một công dân thành Athènes được thánh Phaolo (Paul) cải đạo ở Aréopage, còn thêm chuyện nữa là, vị Denys này từ lâu còn được lẫn lộn với vị giám mục đầu tiên của Paris, bị chặt đầu vào thế kỷ thứ ba dưới triều đại hoàng đế Dèce. Ngày nay sự việc được nhận ra như thế, song chuyện đánh lừa của tác giả khuyết danh và giả danh này chẳng hề làm tổn thương đến sự hứng thú của người đọc đối với những gì ông viết: trong cái hứng vị đặc biệt của văn phong ông, người ta còn đi đến chỗ coi các tác phẩm của ông như là đỉnh cao của "trường phái Tân Platon- Cơ Đốc giáo" (le Néoplatonisme chrétien).

THẦN HỌC HUYỀN NHIỆM (La Théologie mystique).

Thượng đế ẩn mình (Le Dieu caché)

Rất gần gũi với thần học theo phái Platon, thần học phủ định (la théologie négative) được trình bày trong *Thần học huyền nhiệm* có mục đích giải thích làm thế nào mà một kẻ, nhờ vào sự vô tri (l'inconnaissance) đạt được do việc hành trì thường xuyên sự giải trừ tri kiến (la pratique constante de l'ablation de la connaissance) hay sự phủ định trừu tượng (la négation abstractive), đạt đến trạng thái không còn biết gì cả, chỉ còn biết Thượng đế "vượt qua trí thông minh", bằng một thứ nhất tính huyền nhiệm vượt qua trí tuệ, và như thế, thực hiện cuộc hòa nhập vào Thượng đế, như Ngài vốn hằng hữu (tel qu'il est en soi).

► Sự phủ định siêu việt (La négation transcendante)

Hướng đến vô tri, cực điểm của thần học phủ định, thực hiện thần học huyền nhiệm, vô tri toàn diện, hiểu theo nghĩa tuyệt nhất của từ này, vượt khỏi mọi tri kiến thông thường, biết được Thượng đế "như là một hữu thể hoàn toàn chưa được biết và không hề tồn tại". Vô tri hoàn toàn – tình trạng mà Nicolas de Cues sẽ gọi là "vô tri thông thái" (la docte ignorance) - tương ứng vớisự phủ định hoàn toàn, siêu việt, vượt qua cả vị thế và sự phủ định đơn giản: điều mà Cues sẽ định nghĩa như là "không gian dành cho cuộc tao phùng của những đối thể" (l'espace de la coincidence des opposés).

Vậy nên chúng ta nói rằng: nguyên nhân của vạn hữu, thì ở bên trên tất cả, là phi hữu phi phi hữu, phi sinh phi phi sinh, phi lý phi phi lý,, phi trí phi phi trí.

Nguyên nhân đó chẳng phải là một cơ thể, vô hình vô tướng, vô phẩm, vô lượng, vô khối thể.

Nguyên nhân đó bản lai vô trú xứ, bất khả kiến, bất khả xúc, bất khả cảm, bất khả giác.

Nguyên nhân đó không lệ thuộc vào sự hỗn độn hay khuynh đảo, chẳng bị dao động bởi những mê luyến vật chất.

Nguyên nhân đó không hề bất lực để bị lệ thuộc vào những ngẫu nhĩ của phàm trần.

Nguyên nhân đó không lúc nào bị tước đi ánh sáng, không bao giờ có và cũng chẳng hề là sự biến đổi hay hoại diệt hay phân chia hay tàn khuyết hay thụ động hay quá độ hay bất kỳ cái gì giống như nơi thế giới khả giác.

Tiếp tục hướng lên cao, chúng ta nói rằng nguyên nhân của vạn hữu không phải là linh hồn cũng chẳng phải là trí tuệ, nguyên nhân đó không có trí tưởng tượng, không ý kiến, không định nghĩa, không tư tưởng, vô ngôn vô lự, không nói về mình cũng không suy nghĩ về mình.

Nguyên nhân đó chẳng phải là số lượng, chẳng phải là trật tự, không lớn không nhỏ, không bình đẳng, không bất bình đẳng, bất đồng bất dị, phi tịnh phi động, phi hiển phi tàng.

Nguyên nhân đó không là ánh sáng, vô sinh vô bất sinh.

Nguyên nhân đó vô yếu tính, phi thời, phi tồn tục.

Người ta không thể chạm đến nó bằng tư tưởng bởi nó vượt qua khoa học, vượt khỏi chân lý, vượt khỏi hiền ngu.

Nguyên nhân đó phi nhất tính, phi thần tính, phi thiện tính.

Nguyên nhân đó chẳng phải là tinh thần, theo nghĩa chúng ta thường hiểu, chẳng có dòng dõi, chẳng là phụ hệ.

Nguyên nhân đó không là cái gì có thể được biết bởi chúng ta hay bất kỳ ai trong thiên hạ.

Nguyên nhân đó chẳng là gì cả giữa những vô thể, cũng chẳng là gì cả giữa những hữu thể.

Các hữu thể chẳng biết gì về nguyên nhân đó như là chính nó, mà nó cũng chẳng biết về các hữu thể như là hữu thể.

Chẳng có định nghĩa, danh xưng, tri thức nào tương thích với nguyên nhân đó.

Nguyên nhân đó không hôn ám chẳng quang minh, không phải lầm lẫn, chẳng phải chân lý.

Tuyệt đối không có đặt để cũng không có giải trừ với nguyên nhân đó.

Khi chúng ta thực hiện việc đặt để hay việc giải trừ những hữu thể bên dưới nguyên nhân đó, chúng ta không đặt để cũng không rút đi của nó cái gì.

Bởi vì nguyên nhân hoàn hảo và duy nhất của vạn hữu thì vượt khỏi mọi đặt để và Đấng siêu việt tất cả và tuyệt đối tách rời tất cả và đứng trên tất cả thì cũng vượt khỏi mọi giải trừ.(*)

(*) Thượng đế "nguyên nhân" của thần học khẳng định (la théologie affirmative) vượt qua tất cả mọi khẳng định, Thượng đế "siêu việt" của thần học phủ định (la théologie négative) vượt qua tất cả mọi phủ định.

PHỤ LỤC

MAÏMONIDE

Truyền thống thần học tiêu cực, chủ yếu là của Tân phái Platon, có tính liên văn hóa. Vì vậy, không có gì ngạc nhiên khi ta thấy lại lý thuyết về sự phủ định siêu việt (la *théorie de la négation transcendante), ngay giữa thế kỷ mười hai, nơi nhà thần học Do Thái Maimonide, dưới hình thức một khái niệm – "sự khuyết phạp của khuyết phạp" (la privation de la privation) – mà người ta sẽ thấy lại trong khái niệm "hủy thể của hủy thể" hay "phủ định của phủ định" (la négation de la négation) theo thầy Eckhart:*

"Một điều đã được chứng minh đó là Thượng đế, Đấng Tối Cao, là hữu thể tất yếu (l'être nécessaire) trong đó không có sự kết hợp. Chúng ta không lãnh hội về Ngài điều gì khác ngoài chuyện là Ngài hằng hữu, nhưng không thể biết Ngài là gì. Vậy nên chúng ta không thể chấp nhận là Ngài có một thuộc tính khẳng định.

Những thuộc tính phủ định là những gì ta nên dùng để hướng dẫn tinh thần về điều gì người ta phải tin tưởng đối với Thượng đế; bởi vì, không có một phức tính nào sinh ra từ phía chúng, và chúng dẫn dắt tinh thần đến chỗ cùng cực có thể được đối với con

người để lãnh hội Thượng đế. Bởi vì chúng ta đã được chứng minh cho thấy rằng tất yếu phải có cái gì đó ngoài những yếu tính được nhận ra bởi các giác quan và chúng ta có được kiến thức nhờ trí thông minh, chúng ta nói về cái đó là cái đó hiện hữu, điều này có nghĩa là *sự không hiện hữu của cái đó là không thể chấp nhận được* (sa non-existence est inadmissible)... chúng ta nói rằng cái đó sống động, có nghĩa là *Thượng đế không phải là không có sự sống* (Dieu n'est pas sans vie), chúng ta nói rằng *Thượng đế thường hằng*, có nghĩa là *không có nguyên nhân nào làm cho Ngài hiện hữu*. Vậy nên bạn phải biết rằng, nếu bạn quả quyết gán cho Ngài một cái gì khác hơn chính Ngài, bạn đã xa rời Ngài dưới hai tương quan: trước tiên, bởi vì tất cả những gì bạn gán cho Ngài chỉ là một sự hoàn hảo đối với chúng ta, và thứ nhì là, bởi vì Ngài không có cái gì khác ngoài chính mình, và ngược lại, chính yếu tính của Ngài tạo thành những điều hoàn hảo nơi Ngài".

Maïmonide,
Hướng dẫn cho người lạc lối.

JEAN SCOT ÉRIGÈNE

(Khoảng 800 - 877)

Sinh ở Ai-len, như biệt danh Eriugena, mà hình như ông dùng để tự xưng, chỉ cho thấy, Jean Scot là triết gia lớn nhất của thời Thượng trung cổ (Haut Moyen Age). Là giáo sư, nhà thần học, triết gia, dịch giả tiếng Hy Lạp, ông đã trải qua phần lớn đời mình nơi triều đình của vua Charles Đầu Hói.

Những bản dịch của ông về Denys Giả danh, về Maxime Người xưng tội và về Grégoire de Nysse, được thực hiện vào khoảng năm 860, đã tiếp dưỡng chất cho kiệt tác học thuyết của ông, cuốn Periphyseon hay *phân chia thiên nhiên*, một trình bày hùng vĩ về thiên nhiên đặt cơ sở trên chuyển động song trùng của Tân phái Platon và sự sinh thành và hồi quy, trong đó Thượng đế được coi là tự sáng tạo qua những vật thụ tạo, những hữu thể thụ tạo này khải lộ về Người và cuối cùng đều hợp nhất nơi Người. Những tác phẩm khác của ông như *Tiền định theo thiên ý* (La Prédestinattion divine), một tác phẩm của thời trẻ được hiệu đính lại vào năm 851, bình luận của ông về quyển De nuptiis Philologiae et Mercurii của Martianus Capella, bình luận về *Hệ thống thiên thể* (La Hiérarchie céleste) của Denys Giả danh, cũng như những bài giảng phúc âm của ông, đặc biệt là thiên bình luận *Phúc âm theo thánh Giăng Tẩy lễ,* thuộc về trong số những thành tựu lớn của thời Thượng trung cổ.

Vào đầu thế kỷ mười ba, một vài sự vận dụng theo chiều hướng phiếm thần (panthéiste) quyển Periphyseon (nơi Amaury de Bène và các môn đệ của ông ta) đã kéo theo sự kết tội Scot sau khi ông chết (Giáo nghị hội Paris năm 1210) và việc cấm đọc tác phẩm của ông, nếu bất tuân sẽ bị rút phép thông công (do sắc lệnh của giáo hoàng Honorius Đệ tam, 1225). Thế nhưng cuốn *Sự Phân chia thiên nhiên* vẫn không vì thế mà kém lưu hành – nhưng là trong vòng bí mật – bằng những bản sao chép vô danh len lỏi vào trong lề những bản thảo của Denys (Corpus dionysien) của đại học Paris.

PHÂN CHIA THIÊN NHIÊN (La Division de la Nature)

Phiếm thần thuyết và thần luận phổ quát (Panthéisme et Théophanie universelle)

Giữa thuyết Platon của thời Thượng cổ muộn và cuộc "phục hưng của thế kỷ mười hai", sự sáng tạo bằng tiếng Latinh duy nhất có tầm quan trọng là quan niệm về thiên nhiên được trình bày trong cuốn *Phân chia thiên nhiên* và được thay thế, vào thế kỷ mười hai, bởi cuốn *Chìa khóa thiên nhiên* của Honoré – d'Autum giả danh (khoảng 860).

Đối với Jean Scot, vật lý (la physique) hãy còn chưa phải là tên gọi của một khoa học mà chính là thiên nhiên hay bản tính của vạn hữu tự phân chia thành bốn loại, qua phương tiện của "bốn khác biệt". Loại thứ nhất, sáng tạo và bất thụ tạo, là Thượng đế "anarchos", nguyên lý không có nguyên lý; loại thứ nhì, sáng tạo và thụ tạo, thế giới nguyên mẫu của những "nguyên nhân tối sơ", những nguyên nhân phổ quát tồn tại trong ngôi lời, nhưng không đồng yếu tính với Thượng đế, mà từ đó mọi vật, hữu hình và vô hình, lưu xuất; loại thứ ba, thụ tạo và không sáng tạo, sự xuất hiện và tổ chức của thế giới theo phạm trù đầu tiên của không - thời gian bất phân li, đồng hiện hữu với vật chất nguyên sơ chưa phân biệt và có trước mọi thụ tạo khác mà nó quy định kích thước và diễn tiến; loại thứ tư, không sáng tạo và không thụ tạo, là Thượng đế như là cùng đích của vạn hữu, hồi quy và yên nghỉ vĩnh hằng của sáng tạo.

► Những nền tảng của hệ thống

Sự phân chia thiên nhiên phần lớn là đẳng trương (coextensive) với một thứ tự mặc khải (autorévélation) của Thượng đế trong những thần nguyên (théophanies) của mình; hệ thống của Jean Scot bị coi là phiếm thần, trong khi thực ra ông vẫn duy trì tính siêu việt căn để (la transcendance radicale) của một Thượng đế chỉ có thể vươn tới bằng thần học phủ định. Trong bản văn sau đây, được xây dựng dưới hình thức đối thoại giữa thầy (Nutritor nghĩa là người nuôi dưỡng) và trò (Alumnus: môn sinh, đệ tử), Érigène trình bày những nền tảng tổng quát trong việc phân chia thiên nhiên.

NUTRITOR: Thiên nhiên là một từ chủng loại để chỉ toàn bộ vạn hữu, những gì tồn tại và cả những gì không tồn tại[1].

ALUMNUS: Đúng là thế. Không có gì có thể nghĩ ra mà lại không chỉ được bằng từ này.

N: Bởi vì chúng ta đã đồng ý về từ để chỉ chủng loại, giờ đây thầy muốn đề nghị một phương pháp để phân chia nó bằng cách phân biệt nó thành những chủng loại. Hoặc là, nếu trò thích hơn, ta sẽ thử một cách phân chia đầu tiên và vai trò của anh sẽ là đánh giá nó theo cách đúng đắn nhất có thể... Vậy mà thế này, ta thấy hình như rằng sự phân chia thiên nhiên được thực hiện qua bốn sự khác biệt và đi đến bốn chủng loại **(a)**.

Trước tiên có hữu thể sáng tạo mà không hề thụ tạo, thứ nhì là hữu thể thụ tạo và sáng tạo, thứ ba là hữu thể thụ tạo và không sáng tạo, thứ tư là hữu thể không thụ tạo cũng không sáng tạo. Trong bốn chủng loại này có hai cặp đối thể: chủng loại thứ ba đối lại chủng loại thứ nhất, thứ tư đối lại thứ nhì. Nhưng chính chủng loại thứ tư lại được đặt trong số những điều bất khả, bởi vì hữu thể của nó là không thể hiện hữu (puisque son être est de ne pouvoir être). Anh có thấy kiểu phân chia này có vẻ đúng không?

A: Vâng, có thể! Nhưng em mong thầy xác định rõ hơn kiểu đối nghịch tồn tại giữa bốn hình thức này.

N: Nếu thầy không lầm, anh đã thấy đâu là sự đối nghịch của chủng loại thứ ba và thứ nhất: loại thứ nhất sáng tạo mà không thụ tạo, như vậy nó có đối thể là loại thụ tạo mà không sáng tạo. Sự đối nghịch của loại thứ nhì với loại thứ ba cũng hiển nhiên: loại thứ nhì vừa thụ tạo vừa sáng tạo, như vậy nó có đối thể là

loại thứ tư, và trên mọi quan điểm, bởi vì loại này chẳng sáng tạo cũng chẳng thụ tạo.

A: Đúng, em thấy rõ điều đó. Nhưng điều khiến em bối rối, là loại thứ tư này. Đối với ba loại kia, em không hề do dự, bởi vì, theo em, loại thứ nhất chỉ nguyên nhân của mọi vật tồn tại và không tồn tại; loại thứ nhì, những nguyên nhân sơ thủy và loại thứ ba, toàn bộ những sự vật tự khải lộ cho chúng ta qua tiến trình sinh thành trong không – thời gian. Nói như thế rồi, để khởi đầu cho đúng đắn, em thấy hình như rằng cần đào sâu vào chi tiết hơn từng mỗi chủng loại này, xét theo từng cá thể...

N: Thầy đồng ý. Nhưng trước nhất, ta muốn nói thêm một lời về sự phân chia đầu tiên và cơ bản, liên quan đến mọi cái còn lại: sự phân chia nó tách biệt giữa cái tồn tại và cái không tồn tại... Có năm cách kiến giải sự khác biệt sơ thủy này, nó phân biệt vũ trụ.

Cách thứ nhất do chính lý trí ấn định cho chúng ta; lý trí nói với chúng ta rằng tất cả những gì tùy thuộc vào sự nhận thức của các giác quan hay của trí thông minh, thì có thể được nói là "hiện hữu", một cách đúng thực và hợp lý. Ngược lại, cái gì vượt qua không chỉ mọi giác quan, mà cả trí tuệ và mọi lý trí do chính vì sự ưu việt của bản tính nó, thì hình như không "hiện hữu". Hiển nhiên là điều này ứng dụng vào Thượng đế, nhưng cũng vào vật chất, vào lý trí và yếu tính của tất cả những gì được Ngài tạo ra. Và điều đó ta giải thích được thôi. Thực vậy, Denys l'Aréopagite chẳng từng nói rằng "hữu thể của vạn hữu là thần tính vượt trên hữu thể" đấy sao[2]? Còn về nhà thần học Grégoire, ông cũng đã chứng minh bằng nhiều lập luận rằng trí tuệ hay lý trí không thể hiểu thực sự về bản thể hay yếu tính của vật thụ tạo, dầu đó là vật gì, thật ra là gì. Bởi vì, cũng như Thượng đế, khi Ngài tồn tại nơi chính mình, ở bên trên mọi thụ tạo, thì vẫn không thể hiểu được đối với bất kỳ trí tuệ nào, cũng thế, Ngài cũng hoàn toàn không thể hiểu được khi người ta coi Ngài như là ẩn tàng trong những nếp gấp bí mật nhất của vật thụ tạo do Ngài làm ra và nó hiện hữu nơi Ngài. Bởi vì tất cả những gì nơi mỗi vật thụ tạo có thể được nhận thức bởi một giác quan hay được chiêm ngưỡng bởi trí tuệ chỉ là một tùy thể đơn giản của yếu tính của vật thụ tạo đó, nó vốn là không thể hiểu được. Thực vậy, dầu là bởi phẩm tính, bởi lượng tính, bởi mô thể, bởi chất thể hay bởi một vài khác biệt chạm đến nơi chốn hay thời gian, thì chúng ta cũng không thể biết được yếu tính trong chính bản tính của nó mà chỉ qua sự kiện là nó tồn tại. Như vậy, đó là sự phân chia đầu tiên và tối thượng mọi vật giữa những vật được coi là hiện hữu và những vật được coi là không hiện hữu. Bởi vì, theo ý tôi, cách phân chia được cung hiến bởi sự phân biệt giữa một đàng là những bản thể và những tùy thể, và đàng khác, những khuyết phạp của chính những bản thể này hay những tùy thể này, là không thể chấp nhận. Thực vậy, làm sao mà chấp nhận trong sự phân chia vạn hữu, có cái gì không tồn tại bằng bất kỳ cách gì, nghĩa là cái gì không thể tồn tại và nó cũng không vượt qua trí tuệ vì tính ưu việt của hữu thể nó[3]?

Bây giờ chúng ta hãy khảo sát cách thức thứ nhì của hữu thể và vô thể: đó là cách thức mà chúng ta thấy trong các đẳng trật và các sai biệt của các bản tính thụ tạo, chúng bắt đầu từ tiềm thể trí tuệ cao nhất, gần gũi nhất với Thượng đế, đi xuống cấp thấp nhất – cấp của vật thụ tạo thuần lý và phi lý - , hoặc là, để nói rõ hơn: bắt đầu từ thiên thần tối cao và đi xuống đến yếu tố cuối cùng của linh hồn thuần lý và phi lý – tôi muốn nói về nguyên lý dinh dưỡng và tăng trưởng, là phần nhỏ nhất của linh hồn... thực vậy, từng mỗi đẳng trật này, kể cả đẳng trật cuối cùng và thấp nhất – đẳng trật của cơ thể ở đó hoàn tất toàn thể sự phân chia, có thể nói là hiện hữu và không hiện hữu. Bởi vì mọi khẳng định hướng đến một đẳng trật kém hơn thì đồng thời cũng là một phủ định hướng về một đẳng trật cao hơn, và một cách hỗ tương, mọi phủ định hướng về một đẳng trật kém hơn là một khẳng định cho một đẳng trật cao hơn; cũng

thế, mọi khẳng định về một đẳng trật cao hơn là phủ định cho một đẳng trật kém hơn và mọi phủ định cho một đẳng trật cao hơn là khẳng định cho một đẳng trật kém hơn. Chính như thế mà khẳng định về con người (tôi nói về con người được xem xét trong thân phận tử vong của nó) là một phủ định về thiên thần, trong khi mà phủ định về con người là khẳng định về thiên thần, và ngược lại**(b)**. Và cùng quy luật đó áp dụng cho tất cả những yếu tính hay thiên tính (natures célestes), cho đến bản tính cao nhất trong số đó. Đến đó là sự phủ định tối hậu, bởi vì sự phủ định vật thụ tạo này xác nhận không còn có vật nào khác cao hơn nó. Ngược lại, ở đầu kia, đẳng trật cuối cùng vừa là sự phủ định và cũng là sự xác nhận cái gì cao hơn nó: bởi vì không còn có cái gì ở dưới nó nữa... nó bị đi trước bởi tất cả những đẳng trật khác, còn chính nó thì không còn đi trước một đẳng trật nào khác nữa. Chính vì cùng nguyên nhân đó mà người ta nói về mỗi đẳng trật tạo vật thuần lý hay phi lý rằng nó hiện hữu hay không hiện hữu: nó hiện hữu, trong mức độ mà nó được biết bởi chính mình và bởi đẳng trật cao hơn, và nó không hiện hữu, trong mức độ mà nó không được biết bởi đẳng trật kém hơn.

Cách thức thứ ba của hữu thể và vô thể hệ tại trong những vật tạo thành sự viên mãn hữu hình của thế giới và trong những nguyên nhân ẩn tàng trong những nếp gấp bí mật nhất của thiên nhiên **(c)** nó đi trước thế giới. Bởi tất cả những gì được biết về những nguyên nhân này qua quá trình sinh thành, dầu rằng trong những từ ngữ của chất thể hay mô thể, của thời gian hay nơi chốn, thì theo một quy ước nào đó của con người, được công bố là "hiện hữu", trong khi tất cả những gì còn bị chôn vùi trong những tầng sâu của thiên nhiên và chưa được biểu hiện trong một mô thể hay một chất thể, một nơi chốn hay một thời gian nào hay trong bất kỳ một tùy thể nào khác, thì cũng do chính quy ước kia, được gọi là "vô thể". Như thế, bởi vì nơi con người đầu tiên và duy nhất mà Ngài đã tạo ra theo hình ảnh của mình, Thượng đế đã đồng thời tạo thành tất cả mọi con người, nhưng Ngài không để tất cả mọi người cùng lúc đi vào trong thế giới hữu hình và bởi vì thiên nhiên mà Ngài xem xét toàn bộ bằng một tia nhìn, chính là ở vào một số nơi chốn và thời gian nào đó, theo một trật tự diễn tiến mà chỉ có Ngài biết, mà Ngài đưa đến trạng thái yếu tính hữu hình, tất cả những vật đang trở thành hay đã trở thành hữu hình trong thế giới này được gọi là "hiện hữu", trong khi mà những vật còn đang ẩn tàng, nhưng được chuẩn bị để hiện hữu, thì được gọi là "không hiện hữu". Chính là về cách thức hữu thể và vô thể này mà lý luận khảo sát đặc tính những mầm giống thuộc về, dầu là nơi động vật hay cây cỏ. Khi nào đặc tính của mầm giống còn lặng lẽ náu mình trong những bí ẩn của thiên nhiên, khi nào nó còn chưa hiển lộ, thì ta nói nó không hiện hữu; trái lại, một khi nó trở thành hiển hiện trong quá trình sinh ra và tăng trưởng của động vật, hoa quả, cây cối... thì ta nói nó hiện hữu.

Cách thức thứ tư, theo các triết gia, là cách thức đủ quyền tuyên bố rằng chỉ những vật được chiêm ngưỡng bởi trí tuệ là thực sự hiện hữu[4], trong khi mà những vật nào, trong quá trình sinh thành, xuyên qua những giãn nở và co rút của vật chất, sự co giãn của môi trường hay những chuyển động của thời gian, thì hoặc là thay đổi, hoặc hợp, hoặc tan – như trường hợp những cơ thể lệ thuộc vào sinh diệt, thành hoại, thì không thực sự hiện hữu.

Cách thức thứ năm là cách thức mà lý trí chỉ có thể quan sát nơi nhân tính. Vì để chối từ vinh dự mang hình ảnh Thiên Chúa bởi đó nhân tính có được tính bản thể của mình, do tội lỗi, vì thế đánh mất hữu thể của mình, nên nó bị coi là không hiện hữu[5]. Ngược lại, khi được phục hồi phẩm giá nhờ ơn phước của Người Con Một của Thiên Chúa, được trở lại thân phận vẻ vang thuở ban đầu, khi còn mang hình ảnh của Chúa, thì nó bắt đầu hiện hữu, và nơi kẻ đã được tạo ra theo hình ảnh của Chúa, nó bắt đầu cuộc sống.

JEAN SCOT ÉRIGÈNE, *Sự Phân chia thiên nhiên.*

(1) Thiên nhiên là chủng loại tối cao chứa đựng cùng lúc hữu thể và hư vô.

(2) Thượng đế hiện hữu nơi tất cả và ở ngoài tất cả, nội tại và siêu việt đối với hữu thể.

(3) Hư vô đơn và thuần, nói cách khác là điều bất khả, thì khác biệt hoàn toàn với "hư vô" thiêng liêng (là hư vô vì đứng bên kia hữu thể) không thể là thành phần của sự phân chia thiên nhiên.

(4) Chỉ cái khả niệm hiện hữu. Cái khả giác không hiện hữu.

(5) Giống thánh Augustin, Jean Scot đồng hóa tội lỗi và cái ác với hư vô.

THIÊN NHIÊN SẢN SINH (Natura Naturante)
và THIÊN NHIÊN THỤ SINH (Natura Naturata)

(a) Biện chứng đi lên, theo kiểu Cái Cây của Porphyre, tương ứng với sự phân tích theo nghĩa hiện tại của từ này.

(a) Áp dụng những đặc tính lô-gíc của mối tương quan giữa trên và dưới; thượng đẳng và hạ đẳng.

(c) Những nguyên nhân tàng ẩn này kể từ khi sáng lập thế giới tương ứng với những "nguyên nhân tinh khí" (rasons spermatiques) của các triết gia Khắc kỷ.

SÁCH CÁC NGUYÊN NHÂN

(Thế kỷ thứ chín CN)

Một thời gian dài được gán cho Aristote, cuốn *Sách các Nguyên nhân* (Liver de causis) thực ra là một bản phóng tác qua chữ Ả Rập cuốn *Những yếu tố thần học*(Eléments de théologie) của triết gia Hy Lạp Proclus (412 - 485). Có lẽ được biên soạn ở Bagdad vào giữa thế kỷ thứ chín dưới tựa đề gốc là *Sách về sự thiện thuần túy* (Livre du Bien Pur), cuốn *Sách các nguyên nhân* được dịch sang tiếng Latinh vào cuối thế kỷ mười hai, trong môi trường những dịch giả Do Thái – Cơ Đốc giáo ở Toledo (Tây Ban Nha). Được các học giả thời Trung cổ coi như sách Phụ lục thần học không thể thiếu đối với quyển *Siêu hình học* của Aristote, quyển *Sách các nguyên nhân* được giảng dạy và bình luận ở đại học đồng đẳng với quyển này. Dựa vào bản dịch quyển *Những yếu tố thần học* (được thực hiện năm 1268 bởi Guillaume de Moerbeke), thánh Thomas d'Aquin, trong hậu bán thế kỷ mười ba, là học giả kinh viện đầu tiên nhận ra nguồn gốc thực sự của quyển sách này.

SÁCH CÁC NGUYÊN NHÂN (Livre des Causes)

Trong quyển 12 của bộ *Siêu hình học*, Aristote trình bày một nền thần học về Đệ nhất Động cơ, trong đó Thượng đế/ Đấng tối cao được định nghĩa như là Tư tưởng của Tư tưởng, làm chuyển động vạn hữu bởi ý muốn của mình. Đấng Tối cao đó, được một số Trí Thông Minh và linh hồn vận động của các bầu trời phụ tá, là nguyên lý của trật tự và tính đều đặn theo đúng quy tắc của các chuyển động nơi thế giới dưới mặt trăng, chứ Ngài không phải là đấng tạo dựng ra thế giới đó. Ý tưởng trong Thánh Kinh về một Thượng đế duy nhất "đấng tạo dựng ra cả trời đất", cũng vắng mặt trong hệ thống lưu xuất phức tạp của Proclus và thần học của ông ta về Nhất thể.

► Thần học về Đệ nhất Nguyên nhân: từ triết lý Hy Lạp đến Hồi giáo

Trong quyển sách phóng tác bộ Những yếu tố thần học, tác giả quyển Sách về Sự Thiện Thuần túy *cố gắng đưa quan niệm đa thần giáo Hy Lạp (le polythéisme grec) vào trong những phạm trù vũ trụ luận (les catégories cosmologiques) của tư tưởng Hồi giáo, mang tính độc thần (monothéiste). Một thế giới vĩnh cửu, lưu xuất từ một Nguyên nhân duy nhất, siêu việt (bản văn số 1) và không thể tả (bản văn số 2), tự tổ chức trong một hệ thống đi lên từ những nguyên lý và những nguyên nhân trung gian, vừa thiêng liêng và luôn luôn suy niệm – những trí tuệ và những linh hồn của* Nước Trời *(bản văn số 3) -, nói tóm lại là một*

hệ thống thần học nối kết ý tưởng về Đệ nhất Động cơ với ý tưởng về Đấng Tạo hóa bằng cách phân bổ những nhiệm vụ và những chức năng, dọc theo một chuỗi những nguyên nhân đệ nhị, từ Đệ nhất Động cơ cho đến Trí tuệ cuối cùng, như vậy đó là hình ảnh của thế giới nó biểu thị tầm nhìn triết lý theo Aristote về vũ trụ trong thời Trung cổ muộn. Để giúp hiểu rõ hơn động tác lý thuyết của nhà phóng tác Ả Rập đối với Proclus, chúng tôi cho kèm theo mỗi bản văn của quyển Liber khởi điểm của nó từ tác phẩm của Proclus.

"Đấng Đệ Nhất giàu có do chính mình và Ngài giàu có vô hạn".

Dấu hiệu của sự giàu có[1] này là nhất tính của Ngài. Nhất tính đó không phân tán rải rác, trái lại, nhất tính của Ngài thuần và đơn (son unité est pure et simple) bởi vì nơi tự thân Ngài là đơn giản, ở mức đầy đủ nhất của tính đơn giản. Nếu người ta muốn biết rằng Đệ nhất Nguyên nhân là đơn giản, thì phải hướng về những vật phức hợp và xem xét chúng bằng một cuộc khảo sát chăm chú. Lúc đó người ta sẽ khám phá ra rằng mọi phức thể đều là khiếm khuyết và nghèo nàn, vì rằng để hiện hữu, nó phải cần đến một cái khác (phức thể khác) hay chính những vật mà nó được phức hợp. Ngược lại, vật đơn giản và một – là Sự Thiện – là một và nhất tính là Sự thiện và Sự Thiện là vật một[2]. Vật đó rất giàu có, nó tuôn chảy trên những cái khác mà không lệ thuộc vào sự tuôn chảy nào[3]. Những vật khác, trái lại, dầu là khả niệm hay khả giác, thì không giàu có do chính mình, trái lại chúng cần một Nhất thể thật sự tuôn chảy lên chúng những thiện hành và những ân sủng.

Sách các nguyên nhân,
Bản dịch của Alain de Libera.

[1] Người phóng tác đã dùng từ "giàu có" để diễn tả khái niệm tự túc, tự chủ của Proclus.

[2] Nhất tính và Sự thiện là một.

[3] Tuôn chảy (l'épanchement) hay lưu xuất (l'émanation) biểu thị động cơ nguyên nhân của một Thượng đế "tác động bằng chính hữu thể của mình".

> "Tất cả những gì thiêng liêng thì đơn giản theo cách nguyên sơ và tối thượng và vì lý do đó, tự túc và tự chủ ở mức tối thượng".
>
> Cái thiêng liêng thì đơn giản, điều đó thấy rõ bởi chính nhất tính của nó: thực vậy, tất cả những gì thiêng liêng thì tuyệt đối một và cái gì như thế thì rất là đơn giản. Còn việc nó tự chủ ở mức tối thượng, người ta hiểu điều đó khi nắm được rằng phức thể thì nghèo nàn và nó cần nếu không phải là những phức thể khác ở bên ngoài nó, ít ra cũng là những yếu tố mà nó được hợp thành. Trái lại, cái gì tuyệt đối đơn nhất, và được tạo thành trong Sự Thiện, cái đó tự chủ ở mức tối thượng. Vậy mà đó là trường hợp của tất cả những gì thiêng liêng. Như vậy một hữu thể thiêng liêng không cần đến cái gì khác nó, bởi nó chính là Sự Thiện, cũng không cần đến những hợp thể để bảo đảm sự tồn tại của nó, bởi vì nó là đơn nhất.
>
> **Proclus,** *Những yếu tố thần học.*

► Nguyên nhân đầu tiên ở bên trên mọi danh xưng

Nguyên nhân đầu tiên ở bên trên mọi danh xưng mà người ta muốn dùng để gọi nó, bởi vì cả sự khiếm khuyết lẫn sự hoàn hảo nói riêng đều không thuộc về nó.

Bởi vì cái gì khiếm khuyết thì không hoàn hảo và cái gì khiếm khuyết thì không thể thực hiện hành động hoàn hảo. Và một hữu thể nơi thế gian này dẫu hoàn hảo, và ngay cả tự đầu đủ, cũng không thể tạo ra cái gì khác nó và nó không thể tự mình để tuôn tràn ra cái gì. Nếu như nơi chúng ta là thế, chúng ta nói rằng Hữu thể Đệ nhất thì không hề khiếm khuyết và không chỉ là hoàn hảo, mà nó còn ở bên kia sự hoàn hảo, bởi vì chính Ngài sáng tạo mọi vật và tuôn tràn lên chúng bao điều thiện hành, ân sủng bởi một sự tuôn tràn hoàn hảo và bởi vì Ngài là Sự thiện, vô hạn vô biên. Như vậy, Sự Thiện đầu tiên làm đầy mọi thế giới với những điều tốt đẹp, nhưng mỗi thế giới chỉ nhận từ

Sự Thiện này tùy theo cách thức của tiềm thể của nó (selon le mode de sa puissance).

Qua đó, điều đã được chứng tỏ và chứng minh đó là Nguyên nhân, đệ nhất thì ở bên trên mọi danh xưng mà người ta muốn dùng để gọi nó và nguyên nhân đó cao vượt hẳn mọi danh xưng.

Sách các nguyên nhân,
bản dịch A.de Libera.

"Mọi thần linh đều siêu yếu tính, siêu hoạt tính và siêu tư duy" (*)

Thực thế, nếu mỗi thần linh là một nhất tính tự mình hoàn hảo và nếu từng mỗi một của những định tính này: hữu thể sự sống, tư duy không phải là nhất tính mà chỉ là cái gì hợp nhất (bởi Nhất thể), thì hiển nhiên là mọi thần linh đều ở trên hữu thể, trên sự sống và trên tư duy... Ngoài ra, nếu Đệ nhất là siêu yếu tính, và nếu mọi thần linh như là thần linh là thành viên của chuỗi Đệ nhất, mỗi thần linh cũng sẽ là siêu yếu tính. Không thể nào Sự Thiện, vốn là đệ nhất, mà lại khiếm khuyết; như vậy, nó chỉ là một; do đó nó là siêu yếu tính. Vậy mà nếu mọi cái đệ nhất ban tặng đặc tính riêng của nó cho tất cả mọi thành viên trong chuỗi của nó, mọi con số thiêng liêng đều siêu yếu tính. Bởi vì mỗi nguyên nhân sơ thủy tạo ra những hiệu quả giống nó trước những hiệu quả khác nó. như vậy, nếu đấng đệ nhất tuyệt đối là siêu yếu tính, tất cả mọi thần linh cũng sẽ là siêu yếu tính bởi vì chính bởi điểm đó mà họ sẽ giống với đấng đệ nhất.

Proclus, *Những yếu tố thần học.*

(*) Nguyên văn tiếng Pháp: "Tout dieu est suressentiel, supra – vivant et supra - pensant".

AL – FÂRÂBÎ

(872 - 950)

Sinh ở Turkestan, Al–Fârâbî, "bậc thầy thứ nhì sau Aristote" ở tại nguồn gốc của những phát triển chính mà triết học Hy Lạp biết đến trên đất Hồi giáo. Là sinh viên ở Bagdad, nơi ông chịu ảnh hưởng các nhà lô-gíc học Cơ Đốc giáo phái Nestorien (như Abu Bishr Mattâ), ở đó ông dạy lô-gíc học, trước khi sang Syrie và Ai Cập. Ông mất ở Damas vào năm 950, để lại một sự nghiệp trứ tác đồ sộ. Đắm mình nghiên cứu cả Platon lẫn Aristote, ông tạo ra một cách đọc hòa giải (Sách hòa hợp ý kiến của hai bậc hiền nhân: Platon thần thánh và Aristote tôn sư), một tác phẩm sẽ ghi dấu ấn lên tất cả truyền thống theo sau. Vì thiếu những bản dịch, nên chỉ những suy nghĩ của ông về việc phân loại các khoa học và về trí tuệ và đối tượng của tư tưởng là được trực tiếp biết đến ở phương Tây. Kiệt tác của ông về triết học chính trị, cuốn *Khảo luận những ý kiến trong đó các cư dân của đô thị lý tưởng tham gia bàn luận*. Quyển sách này dung hòa lý thuyết của Platon về ông vua triết gia với tư tưởng chính trị và tiên tri của Hồi giáo, không được truyền bá rộng rãi cho lắm trong thế giới Latinh thời Trung cổ, cũng giống như số phận hình mẫu của nó: quyển *Cộng hòa* của Platon. Tuy nhiên nhiều ý tưởng của ông đã được lưu hành qua sự trích dẫn/ phóng tác của người khác.

VỀ TRÍ TUỆ VÀ ĐỐI TƯỢNG CỦA TƯ TƯỞNG (De intellectu et intellecto _ Sur l'intellect et l'object de pensée)

Giữa Platon và Aristote: lý thuyết và trí tuệ

Chính nhờ Fârâbî mà người ta có được hai trong số những chủ đề cơ bản của tư tưởng Trung cổ: việc công thức hóa sự phân biệt giữa yếu tính và hiện hữu (la distinction de l'essence et de l'existence), điều này, thông qua Avicenne, sẽ ảnh hưởng tới thánh Thomas d'Aquin: một biểu tượng về vũ trụ, thiết lập trên sự mô phỏng vũ trụ luận của Aristote về những Trí tuệ tách rời khỏi học thuyết của Plotin về lưu xuất (l'émanation).

Nhưng người ta cũng còn mang ơn ông về một tổng hợp để độc đáo giữa chủ nghĩa duy nghiệm của Aristote và lý thuyết của Platon về các ý niệm, được trình bày trong quyển De intellectu et intellecto.

► Trí tuệ thủ đắc (l'intellect acquis)

Lách vào giữa trí tuệ khả hữu (l'intellect possible) của con người và Trí tuệ tác nhân (l'Intellect agent) cách li với một trí tuệ "thủ đắc" nằm ở giao điểm của tri thức trừu tượng, rút ra từ cái khả giác và từ trực quan trí thức (l'intuition intellectualle) – là sự khải ngộ (l'illumination) bởi Trí tuệ tác nhân - Fârâbi đề xuất, đối với học thuyết về tri thức, sự hòa hợp giữa hai quan điểm của Platon và Aristote, mà ông đưa vào vũ trụ luận.

Ý nghĩa đầu tiên của việc "lãnh hội bằng trí tuệ" vậy là thế này: "trí tuệ tách biệt ra khỏi chất thể những mô thể nằm trong chất thể, và nhờ vào chúng, trí tuệ trở thành một hữu thể khác với chính nó trước đây". Nhưng tiếp theo, ngay khi nó dính líu đến những sự vật không ở trong chất thể, yếu tính (mà nó đã trở thành) tuyệt đối không cần phải trừu tượng chúng. Bởi vì yếu tính tìm thấy chúng đã ở trong tình trạng sẵn sàng, đã tách biệt, yếu tính này tư duy chúng đúng như nó tư duy chính mình, khi, là trí tuệ ở hiển thể, nó tư duy những cái khả niệm không còn nằm trong một chất thể (bởi vì nó đã rút chúng ra từ đó). Vậy là, khi những mô thể (chưa bao giờ ở trong một chất thể) trở thành những đối tượng cho tư tưởng chúng ta, người ta có thể nói rằng chúng trở thành một trí tuệ thứ nhì[1] đối với chúng ta, nhưng cách thế hiện hữu của chúng vẫn giữ đúng y nguyên như trước khi chúng ta tư duy chúng.

Cần phải hiểu thấu đáo điều đó. Khi chúng ta tư duy chúng, hữu thể của những mô thể không nằm trong một chất thể vẫn y nguyên đối với chúng như hữu thể mà chúng trình ra trong tư tưởng chúng ta: đó là hữu thể ở nơi chúng ta chính là hiển thể của cái được tư duy. Thực vậy, cái gì nơi chúng ta là khả niệm ở hiển thể thì cùng bản tính với những mô thể chúng không ở trong một chất thể và chưa từng bao giờ ở đó. Như vậy, cũng giống như cái gì ở nơi chúng ta là khả niệm ở hiển thể, chúng ta nói rằng cái đó ở nơi chúng ta, cũng vậy, chúng ta có quyền nói rằng những mô thể này ở trong thế giới khả niệm thì cũng ở trong ta. Chỉ có điều là, những mô thể này không thể hoàn toàn được lãnh hội bởi trí tuệ chúng ta ngay từ đầu: trước tiên, những cái khả niệm (ở trong một chất thể) phải được thu gom. Chính lúc đó có trí tuệ thủ đắc[2], nói cách khác: rằng những mô thể (tách rời) có thể được tư duy, và chính chúng trở thành, theo một cách nào đó, những mô thể của trí tuệ chúng ta với tư cách là trí tuệ thủ đắc.

Như vậy trí tuệ thủ đắc dùng làm chủ thể, theo cách của nó, cho những mô thể tách rời, và chính nó là một thứ mô thể cho trí tuệ ở hiển thể. Như thế trí tuệ ở hiển thể thì giống như một chất thể hay một chủ thể cho trí tuệ thủ đắc, và, ở hướng ngược lại, trí tuệ ở hiển thể là một mô thể cho yếu tính khác, yếu tính giống với một chất thể[3].

Bởi đó, bản thể của linh hồn con người hay con người bởi chính trung gian của cái gì ban cho nó một bản thể[4] luôn luôn tiến gần hơn đến Trí thông minh tác nhân. Và đó là

cứu cánh sau cùng của nó; đó là cuộc đời khác. Bởi vì cuối cùng con người thủ đắc cái làm cho nó thành một bản thể, nó thủ đắc sự hoàn hảo tối hậu, đó là hoàn tất trong một bản thể khác hành động khiến cho nó trở thành một bản thể và đó là ý nghĩa của thành ngữ một cuộc đời khác.

Al-fârâbî,
De intellectu et intellecto.

(1) Nó khác với trí tuệ ở hiển thể bởi chính nguồn gốc của cái khả tri: nơi đây là những mô thể tách rời, nơi kia là những mô thể trừu tượng.

(2) Mục đích của trí tuệ con người không phải là trở nên thông minh hơn mà là giống với những ý tưởng khả niệm.

(3) Trí tuệ khả hữu hay vật chất. Một sự đồng hóa mà Averroès sẽ tố cáo.

(4) Nghĩa là trí tuệ thủ đắc, bởi vì hữu thể đích thực là cái khả niệm.

AVICENNE

(980 - 1037)

Nguyên quán ở Afshana (gần Boukhara ở Turkestan), mất ở Hamadan vào năm 1037, Abu Ali Al- Husayn Ibn Sinâ – gọi theo tiếng Latinh là Avicenna – là một trong những nhà tư tưởng lớn nhất trong lịch sử thời Trung cổ. Được dịch sang tiếng Latinh từ thế kỷ mười hai, ông đã tạo một ảnh hưởng sâu xa trên phương Tây trung cổ nơi phần lớn những tác phẩm chính của ông đã có sẵn trước cả toàn bộ công trình của Aristote.

Là triết gia và y sỹ, ông đã quảng diễn cốt tủy của tác phẩm Aristote, làm cho nó phong phú thêm bằng mọi phát triển từ các nhà bình luận Hy Lạp theo Tân thuyết Platon, rồi trong không gian văn hóa Ả Rập Hồi giáo. Khởi đầu từ tuổi mười bảy, được bổ túc bởi việc đọc cuốn *Dự tính Siêu hình học* của Fârâbi, việc đọc cuốn *Siêu hình học* của Aristote, theo cuốn tự truyện ông viết, đã ảnh hưởng quyết định đến cuộc đời ông. Từ sự nghiệp trước tác đồ sộ của ông, người Latinh chỉ biết được một phần rất nhỏ: ngoài quyển *Y Điển* (Canon de Médecine), chủ yếu họ áp dụng thực hành quyển sách hướng dẫn chữa bệnh của ông, quyển *Kitâb-al-Shifâ*, một bộ bách khoa thư triết học và khoa học khổng lồ, chia làm bốn phần: lô-gíc học, triết học thiên nhiên, toán học, triết học đệ nhất. Từ những phiên bản Latinh của bộ Shifâ nay chỉ còn bộ *Siêu hình học* và một phần của tám quyển khảo luận tạo thành bộ Vật lý – quyển đầu là *Sufficientia*, quyển thứ sáu (*Liber sextus de naturalibus*, còn gọi là *De Anima*) và quyển thứ tám (*Liber de animalibus*), cũng như toàn bộ những khảo luận II-V (trong đó có cuốn *Sinh thành và Hoại diệt*) – các nhà khảo luận về Lô-gíc học (I) và về Thảo mộc (VII) hình như đã thất lạc vĩnh viễn.

"Nguyên thủ và ông hoàng của các triết gia" theo Roger Bacon, Avicenne tượng trưng cho cú sốc lớn đầu tiên về văn hóa mà châu Âu đã chịu va chạm kể từ " cuộc Phục hưng ở thế kỷ mười hai": thần học và triết học trong các thế kỷ mười ba và mười bốn ở Tây phương hẳn là khó thể nghĩ tới nếu không có Avicenne.

KHẢO LUẬN VỀ LINH HỒN (De Anima)

Tại suối nguồn của Cogito

Trong khi đưa ta tổng hợp để lớn nhất ở thời Trung cổ từ những quan niệm y khoa về chức năng và sự vận hành của các cảm quan nội tại và sự định vị chúng nơi não bộ, Avicenne cũng là tác giả đầu tiên đã đề xuất một phân tích về tư tưởng như là hoạt động do linh hồn thực hiện, độc lập với thân xác. Coi linh hồn con người như một bản thể tâm linh, chỉ do tình cờ mà làm mô thể cho một thân xác, Avicenne rõ ràng đã thiết lập tính phi vật chất của linh hồn thuần lý và khả tính của một thứ "tự tri" trực tiếp, phi trung gian, độc lập với các giác quan.

► Người bay

Quan niệm duy linh (la conception spiritualiste) dựa trên một lập luận độc đáo. Hình như nó dự báo cái Cogito (Tôi suy tư) của Descartes: "lập luận về người bay"(l'argument de l'homme volant). Dưới đây tác giả đưa ra hai phiên bản: phiên bản thứ nhất giải thích sự hiện diện của bản ngã trước chính mình không qua sự trung gian của cảm giác; phiên bản thứ hai chứng tỏ rằng hữu thể của linh hồn thì khác biệt từ yếu tính với hữu thể của thân xác.

Chúng ta hãy tưởng tượng có một con người bỗng nhiên được tạo ra và ngay khi được tạo ra đã là một người trưởng thành nhưng đôi mắt anh ta lại bị che kín và chẳng thể thấy được gì về thế giới bên ngoài. Lại hãy tưởng tượng anh ta được tạo ra mà có khả năng di chuyển trong không khí – hay tốt hơn là trong chân không, để anh ta không tri giác được sức cản của không khí tác động lên mình. Cuối cùng, hãy tưởng tượng rằng tứ chi anh ta bị tháo rời ra đến độ chúng không thể chạm vào nhau được. Bây giờ chúng ta hãy giả thiết rằng con người này tự hỏi mình có thể khẳng định sự tồn tại của yếu tính cá nhân của mình hay không: không nghi ngờ gì là anh ta sẽ khẳng định rằng mình tồn tại và tuy nhiên, anh ta sẽ không khẳng định sự tồn tại của những chi tiết bên ngoài, và sự tồn tại của các cơ quan nội tạng hay của óc não anh ta hay của bất kỳ thực tại nào xa lạ với mình[1]. Không, điều anh ta sẽ khẳng định đó là mình tồn tại, một tồn tại mà người ta sẽ không khẳng định chiều dài, chiều rộng, chiều sâu nào cả.

Hãy giả thiết rằng vào lúc này anh ta có thể tưởng tượng một bàn tay hay một chi tiết bất kỳ, anh ta sẽ không vì thế mà sẽ hình dung rằng đó là những phần của chính mình hay là những vật không thể thiếu đối với yếu tính của mình[2]. Vậy mà cái gì người ta khẳng định và cái gì người ta không khẳng định không thể là đồng nhất và cái gì người ta chắc chắn không thể đồng nhất với cái gì người ta không chắc chắn. Vậy là – ngay khi mà yếu tính mà anh ta khẳng định sự tồn tại riêng thuộc về mình, bởi vì yếu tính đó chính là anh ta, và nó độc lập khỏi thân xác và khỏi tứ chi mà anh ta không khẳng định sự tồn tại – nếu anh ta trừu tượng đi những gì không phải là chính mình, thì anh ta sẽ thấy rằng hữu thể của linh hồn không phải là một thứ với hữu thể của thân xác. Hơn thế nữa, anh ta sẽ biết là anh ta không cần phải có một thân xác để nhận ra linh hồn mình và biết rằng linh hồn mình tồn tại...

AVICENNE, *Về linh hồn*

[1] Sự khẳng định bản ngã không khẳng định gì về thân xác.
[2] Biểu thị về thân xác không thiết yếu cho trực giác về tự thân.

SIÊU HÌNH HỌC (Metaphysica)

Phổ quát thể thuần túy: tại suối nguồn của hiện tượng luận (L'universel pur: aux origines de la phénoménologie)

Trong số những học thuyết siêu hình của Avicenne, thì học thuyết đã đánh dấu lâu dài nhất lên tư tưởng triết học Tây phương là sự phân biệt của ông giữa phổ quát thể thuần túy và ý niệm tổng quát trừu tượng.

Đối với ông, ý nghĩa của một hạn từ chung có thể được xem xét theo ba cách: hoặc như đối tượng vật lý, trong "vật khả giác bên ngoài", hoặc như đối tượng tinh thần, trong linh hồn, hoặc nơi chính nó.Trong trường hợp thứ nhất, phổ quát thể không tồn tại như là phổ quát thể (tất cả cái gì ở trong một cá nhân thì mang tính cá nhân); trong trường hợp thứ nhì, nó có quy chế (statut) của một hữu thể có ý hướng (intentionnel), tổng quát (khả thích dụng cho nhiều cá nhân); trong trường hợp thứ ba, nó có một quy chế độc đáo, cốt yếu, phân biệt với hai cách thức hiện hữu trước. Nói cách khác: yếu tính của ngựa không phải là một con ngựa đặc thù đang hiện hữu, cũng không phải là ý niệm tổng quát về ngựa, mà là "tính ngựa" như là thế, tính ngựa đó không đặc thù, không đơn nhất, nhưng thuần túy và đơn giản chỉ là "tính ngựa". Vì tự thân nó không phải là vật lý cũng không phải là tinh thần, vậy nên yếu tính có *sự trung lập hữu thể học song trùng* (l'essence a donc une *double indifférence ontologique*): một đàng là *ad esse extra* và *ad non esse extra*, và đàng khác *ad esse particulare* và *ad esse universale*).

► Sự trung lập của yếu tính (l' indifférence de l' essence)

Nền tảng cho mọi thuyết hiện thực của các yếu tính ở thời Trung cổ, dự báo những phân tích của Meinong về sự trung lập hữu thể học của những "đối tượng vô tại vô bất tại" (des objects apatrides – qui ni ne sont ni ne sont pas) và sự độc lập của "hữu thể – như thế" (Sosein – l'être-ainsi) trong tương quan với hữu thể (sein – l'être), học thuyết của Avicence về phổ quát thể thuần túy đưa đến trực quan về các yếu tính (l'intuition des essences) của Husserl. Bản văn sau đây cung cấp cho ta những nét chính.

Tất cả những gì người ta có thể nói về những loại phổ quát thể khác nhau có thể được quy về điểm này: phổ quát thể là cái mà nội dung khái niệm không đối lập với việc nó khả thích dụng cho nhiều sự vật. Chính loại phổ quát thể này phải được dùng trong lô-gíc học và trong tất cả những gì được đồng hóa với nó. Ngược lại, cá nhân là cái gì người ta không thể nghĩ có thể tương thích cho nhiều vật, chẳng hạn bản thể của cá nhân này đây gọi là Platon thì dứt khoát không thể nghĩ rằng bản thể đó như là bản thể của một người khác với ông.

Đặt vấn đề như thế rồi, thì phổ quát thể như là phổ quát thể là một chuyện, còn phổ quát thể như là một cái gì có tùy thể là phổ quát tính (l'universalité) lại là một chuyện khác... thực thế, nếu người ta nói về phổ quát thể như là phổ quát thể, chẳng hạn con người hay ngựa, người ta có việc với một ý hướng phân biệt với ý hướng về phổ quát tính, trong trường hợp này là ý hướng về tính người hay ý hướng về tính ngựa. Thực tế là, định nghĩa về tính ngựa thì độc lập với định nghĩa về tính phổ quát và chính tính phổ quát không được chứa đựng trong định nghĩa về tính ngựa[1]. Tính ngựa có một định nghĩa và định nghĩa này không cần đến tính phổ quát, trái lại nó là cái mà tính phổ quát xảy đến với tích cách là tùy thể. Đó là lý do tại sao tính ngựa không là cái gì khác hơn mà chỉ là tính ngựa: trong chính nó không nhất cũng không phức, người ta chỉ không thể nói về nó là nó có hiện hữu trong thực tại khả giác hoặc hiện hữu trong linh hồn hay không. Ngoài ra, nó không ở hiển thể cũng không ở tiềm thể, theo nghĩa mà điều đó là thành phần của yếu tính của ngựa, nó là gì thì nó là như thế độc nhất chỉ vì sự kiện nó chỉ là tính ngựa. Chỉ nhất tính là một đặc tính mà khi nó thêm vào cho tính ngựa, làm một với tính ngựa. Ngoài đặc tính này, tính ngựa còn có nhiều đặc tính khác xảy đến với tư cách tùy thể. Trong tầm mức này, do sự kiện là trong định nghĩa về tính ngựa nhiều sự vật hòa hợp hay gặp gỡ nhau, tính ngựa là chung và trong tầm mức mà người ta xem xét nó với những đặc tính và những tùy thể xác định gắn liền với nó, nó là

đơn nhất; nhưng, xét ở chính nó, tính ngựa chỉ là tính ngựa.

Như vậy, nếu có ai yêu cầu chúng ta trả lời về tính ngựa trong khuôn khổ được quy định bởi nguyên lý mâu thuẫn[2], nói cách khác, nếu người ấy hỏi chúng ta rằng nếu tính ngựa, trong tư cách nó là tính ngựa, là A hay không A, chúng ta chỉ có thể đưa ra một câu trả lời phủ định, dầu bất kỳ vật được chỉ (bởi A) là gì. Nghĩa là: không phải một phủ định hướng về cái gì nó là, mà là một phủ định hướng về cái gì được nói về nó.Nói cách khác, không nên trả lời rằng "tính ngựa như là tính ngựa không phải là A", mà phải trả lời rằng "không phải với tư cách là tính ngựa mà tính ngựa là A, vả chăng cũng chẳng phải là cái gì khác"...

Như vậy, nếu chủ từ của câu hỏi được đặt ra chính là tính người với tư cách là tính người được coi như cái gì một và nếu người ta đặt ra cho chúng ta câu hỏi này bằng cách dùng những hạn từ của mâu thuẫn, nói cách khác "Tính người là một hay nhiều?", thì sẽ không cần phải trả lời bằng vế này hay vế kia. Thực vậy, tính người như là tính người là cái gì khác với mỗi một trong hai vế kia – bởi vì trong định nghĩa của nó chỉ tính người đi vào mà thôi. Bây giờ nếu đặc tính của nó là đơn hay phức, đặc tính gắn liền với nó như một hậu quả của cái gì nó là, đặc tính này hẳn sẽ định tính nó, tuy nhiên, chính nó sẽ không là, với tư cách là tính người, cái gì được định tính. Như vậy với tư cách nó là tính người, nó sẽ không là đơn hay phức: cái đó (nhất thể và phức thể), là cái gì khác nó và là cái gì phụ tùy vào nó từ bên ngoài. Nếu chúng ta xem xét tính người với tư cách nó chỉ là tính người, thì không cần nhắm cùng lúc với nó cái gì đến với nó từ bên ngoài.

Chúng ta phải biết phân biệt rõ hai hành vi thượng đích (actes de visée). Thượng đích thứ nhất hướng về tính người như là tính người, thượng đích thứ nhì hướng về những hậu quả của nó[3]. Trong thượng đích thứ nhất, nó không là gì khác ngoài tính người mà thôi. Vậy nên nếu người ta hỏi chúng ta rằng tính người nơi Platon, với tư cách là tính người, thì có khác với tính người nơi Socrate hay không, chúng ta tất yếu sẽ phải trả lời: không! Nhưng không phải vì thế mà chúng ta sẽ bắt buộc phải chấp thuận nếu người ta bảo chúng ta: "Vậy là hai thứ tính người này, xét về phương diện số học, là một". Thực vậy, sự phủ định của chúng ta là tuyệt đối, qua đó chúng ta hiểu về tính người này, với tư cách là tính người, thì chỉ là tính người thôi...

Giờ đây, nếu có ai phản bác tôi: "Ông chỉ làm có mỗi việc là trả lời bằng cách nói rằng tính người không phải là cái gì hay cái gì. Nhưng sự kiện không là cái gì hay cái gì lại là chuyện khác với hữu thể của tính người nó làm cho tính người là tính người", thì đây là câu trả lời của tôi: tôi không từng trả lời rằng với tư cách là tính người, thì tính người không phải là cái gì hay cái gì, tôi chỉ trả lời rằng nó không phải, với tư cách là tính người, là cái gì hay cái gì. Tôi thấy hình như rằng điều đó tạo ra sự khác biệt mà tất cả các nhà lô-gíc học đều biết rõ.

AVICENNE, *Siêu hình học*

---

(1) Tính phổ quát không nằm trong thành phần của yếu tính của phổ quát thể người hay phổ quát thể ngựa. Yếu tính của ngựa chỉ là tính ngựa (la chevalinité).

(2) Sát nghĩa nguyên văn là: "theo hai hạn từ của mâu thuẫn".

(3) Những tùy thể gắn liền với nó và đến sau hữu thể của chính nó (hữu thể của yếu tính – l'être d'essence).

THÁNH ANSELME DE CANTORBÉRY

(1033 - 1109)

Sinh ở Aoste, môn sinh của Lanfranc du Bec, và chính ông cũng sẽ là tu viện trưởng xứ Bec vào năm 1078, rồi tổng giám mục giáo phận Cantorbéry vào năm 1093, Anselme, nhà thần học quan trọng nhất của thế kỷ mười một, được biết đến ở Ý dưới cái tên Anselme d'Aoste, còn ở Pháp dưới cái tên Anselme du Bec, và ở những nơi khác dưới cái tên Anselme De Cantorbéry.

Cốt yếu của hoạt động trước tác của ông nằm trong khoảng giữa 1070 và 1109 – một thành tựu đáng kể, trong khi kế tục trong nhiệt hứng truyền thống, những cuộc tranh luận lô-gíc thần học của Lanfranc (1010 - 1089) và của Bérengar de Tours (1000 - 1088), dự báo phần lớn những điều mới mẻ trong triết học mà phương pháp biện chứng của Abélard sẽ giành thắng lợi vào thế kỷ mười hai. Là nhà thần học "tư biện" (théologien spéculatif) gợi hứng từ truyền thống thánh Augustin, Anselme cũng là một trong những người khởi xướng chính của việc phân tích lô-gíc và triết học đối với diễn từ thần học – quyển *De Grammatico* của ông có thể được coi như khởi điểm từ thời Trung cổ cho triết lý về ngôn ngữ. Đòi hỏi tính khả niệm của niềm tin (l'exigence d'intelligibilité de la foi) điều mà Anselme đã dứt khoát nối kết tư tưởng và phương pháp của ông, là một ý tưởng chủ đạo cho tác phẩm của ông từ quyển *Monologion* (Độc thoại), 1076, đến loạt tác phẩm *Fides quaerens intellectum* (Niềm tin truy cầu trí tuệ) và *Proslogion* (Diễn từ, 1078) cho đến *Cur Deus Homo* (Vì sao Thiên Chúa nhập thể làm người - 1098).

Chính trên cái nền tổng quát này của công cuộc hợp lý hóa tư tưởng thần học mà chứng lý nổi tiếng của thánh Anselme được trình bày trong quyển *Proslogion*.

DIỄN TỪ (Khoảng 1078)

Chứng lý về sự hiện hữu của Thiên Chúa

Chức năng của lập luận gọi là hữu thể học (l'argument ontologique), được gán cho thánh Anselme, hình như là tìm kiếm một trung gian giữa hai mệnh đề: *Tôi quan niệm Thiên Chúa là gì nếu như Thiên Chúa hiện hữu và Thiên Chúa hiện hữu.* Tuy nhiên, việc phân tích chứng lý của Anselme thường bị nhiễu bởi toàn bộ những kiểu công thức hóa về sau mà, với Descartes, đã cho chứng lý này hoàn toàn nằm trên sự kiện rằng "người ta không thể quan niệm điều gì khác hơn là chỉ Thiên Chúa thôi với hiện hữu thuộc về yếu tính một cách tất yếu". Trong thực tế, hướng đi của thánh Anselme có khác – nơi ông chưa có "hữu thể luận", cũng chưa có quan niệm tiên khởi về "yếu tính" và về "hiện hữu": tất cả nằm trên mối liên hệ giữa tư tưởng và sự hoàn hảo, hay nếu người ta muốn, trên tính tất yếu của sự hiện hữu của cái tối đa bên ngoài tinh thần (la nécessité de l'existence du maximum hors de l'esprit) ngay khi mà điều này được thực sự nghĩ đến như là "cái-mà-người-ta-không-thể-nghĩ-được-một-cái-gì- lớn-hơn".

► Rằng Thiên Chúa thực sự hiện hữu (Que Dieu est véritablement)

Được tạo ra trong khung cảnh luận chiến (un contexte polémique) – vấn đề là phản bác những luận đề phê phán của Gaunilon, một tu sỹ ở Marmoutiers, gần thành Tours, chứng lý của thánh Anselme được tách ra thành hai lập luận bổ túc (mà, vả chăng, có người coi là hai chứng lý riêng biệt): "trong tư tưởng và trong thực tế có cái-mà-người-ta-không-thể-nghĩ-được-một-cái-gì-lớn-hơn" (chương II); sự không hiện hữu của cái-mà-người-ta-không-thể-nghĩ-được-một-cái-gì-lớn-hơn, thì không thể nghĩ được (chương III).

Vậy, lạy Chúa là đấng soi sáng đức tin, xin ban cho con hiểu được, theo Chúa xét là thích hợp nhất, rằng Chúa hiện hữu như chúng con tin Chúa hiện hữu, và Chúa là đúng như điều chúng con tin.

Bây giờ chúng con tin là Chúa là một cái gì mà người ta không thể nghĩ được một cái gì lớn hơn nữa **(a)**. Hoặc có thể nào một cái gì có bản chất[1] như thế lại không hiện hữu không, vì "*kẻ khờ dại tự nhủ trong lòng chúng, làm gì có Thiên Chúa*" (Thánh vịnh 13)? **(b)**. Nhưng khi chính kẻ khờ này nghe được điều con đang nói, đó là "*cái-mà-người-ta-không-thể-nghĩ-được-một-cái-gì-lớn-hơn*", chắc chắn họ cũng hiểu được cái họ nghe, và cái họ hiểu thì có trong trí khôn họ[2], mặc dù họ không hiểu rằng cái đó thực sự hiện hữu **(c)**.

Bởi lẽ có một cái gì trong trí khôn là một chuyện, nhưng hiểu rằng cái đó thực sự tồn tại lại là chuyện khác.

Ví dụ, khi một hoạ sỹ hình dung trước tác phẩm ông sẽ thực hiện, ông đã có [bức tranh] trong đầu, nhưng chưa nghĩ rằng nó thực sự tồn tại vì ông chưa thực hiện nó. Tuy nhiên, khi ông thực sự vẽ nó, thì ông vừa có nó trong đầu và vừa hiểu rằng nó tồn tại bởi vì giờ đây ông đã làm ra nó.

Do đó cả người khờ dại cũng buộc phải đồng ý rằng "*cái-mà-người-ta-không-thể-nghĩ-được-một-cái-gì-lớn-hơn*" thì tồn tại trong trí khôn, bởi vì họ hiểu khi họ nghe điều này, và cái gì hiểu được thì có trong trí khôn.

Và chắc chắn "*cái-mà-người-ta-không-thể-nghĩ-được-một-cái-gì-lớn-hơn*" không thể chỉ có trong trí khôn mà thôi. Bởi vì thậm chí nếu nó chỉ tồn tại trong trí khôn mà thôi, nó có thể được nghĩ là cũng tồn tại trong thực tế nữa[3] vì tồn tại cả trong thực tế thì lớn hơn.

Vì vậy, nếu "*cái-mà-người-ta-không-thể-nghĩ-được-một-cái-gì-lớn-hơn*" chỉ tồn tại trong trí khôn mà thôi, thì cùng một "*cái-mà-người-ta-không-thể-nghĩ-được-một-cái-gì-lớn-hơn*" cũng đồng thời là "*cái-mà-người-ta-có-thể-nghĩ-được-một-cái-gì-lớn-hơn*[4]. Điều này hiển nhiên không thể được.

Do đó, tuyệt đối chắc chắn là "*cái-mà-người-ta-không-thể-nghĩ-được-một-cái-gì-lớn-hơn*" thì tồn tại cả trong trí khôn lẫn trong thực tế.

Anselme de Cantorbéry, *Proslogion*

---

(1) Tiếng Latinh "natura" nghĩa là bản tính hay thực thể (entité).

(2) "Intellectu" có nghĩa vừa là trí thông minh vừa là tư tưởng.

(3) "In re": ở bên ngoài tinh thần.

(4) Hậu quả phi lý đầu tiên: có cái gì ở bên trên cả Thiên Chúa.

(a) "Suy nghĩ/ Suy tư": tiếng Latinh cogitari. Hiểu: intelligere. Đây là sự phân biệt căn bản mang tất cả chứng lý, nhưng Gaunilon cho rằng chưa đủ thuần thục.

(b) Thánh vịnh 13. Lập luận mở ra trên li-tiếp-đề (alternative) về tín ngưỡng và vô tín ngưỡng.

(c) *Để ý rằng từ "hiện hữu" chỉ được dùng ở cuối lập luận.*

► Không thể nghĩ rằng Thiên Chúa không hiện hữu (Qu'il ne peut être pensé comme n'étant pas)

Và chắc chắn hữu thể này hiện hữu một cách thực sự đến độ không thể nào nghĩ là nó không hiện hữu.

Vì cái gì không thể nghĩ là không hiện hữu thì có thể nghĩ là hiện hữu, và cái mà người ta nghĩ là hiện hữu thì lớn hơn cái mà người ta có thể nghĩ là không hiện hữu.

Cho nên, nếu "*cái-mà-người-ta-không-thể-nghĩ-được-một-cái-gì-lớn-hơn*" mà có thể nghĩ là không hiện hữu, thì "*cái-mà-người-ta-không-thể-nghĩ-được-một-cái-gì-lớn-hơn*" không đồng nhất với "*cái-mà-người-ta-không-thể-nghĩ-được-một-cái-gì-lớn-hơn*"[1], điều này hoàn toàn vô lý. Thế nên "*cái-mà-người-ta-không-thể-nghĩ-được-một-cái-gì-lớn-hơn*" thì hiện hữu thực sự, khiến người ta không thể không nghĩ là nó không hiện hữu.

Và Ngài, lạy Chúa, Ngài chính là hiện hữu ấy!

Lạy Chúa là Thiên Chúa của con, Ngài hiện hữu rất thực đến nỗi không thể nào nghĩ là Ngài không hiện hữu. Và đúng phải là như thế, vì nếu một trí khôn nào có thể nghĩ về một cái gì tốt hơn Chúa, thế thì tạo vật lại sẽ ở trên Tạo hóa của nó và sẽ phán xét Tạo hóa của nó – điều này hoàn toàn vô lý[2]. Thực ra, ngoài Chúa ra, mọi sự khác đều có thể nghĩ là không hiện hữu. Vì thế, trong tất cả mọi vật, chỉ một mình Chúa là hiện hữu thực sự nhất và có mức hiện hữu cao nhất; vì bất cứ vật gì khác đều không hiện hữu thực sự như thế, và chúng có sự hiện hữu ở một mức thấp hơn.

Vậy tại sao "*kẻ khờ dại lại tự nhủ trong lòng họ rằng không có Thiên Chúa*" khi mà mọi người có lý lẽ đều thấy hiển nhiên rằng, trong mọi sự, Chúa hiện hữu ở mức cao nhất? Tại sao, nếu không phải vì nó là kẻ khờ dại?

Thật vậy, làm sao họ "tự nhủ trong lòng" điều họ không thể nghĩ; hay làm sao họ không thể nghĩ điều họ "tự nhủ trong lòng", vì "*tự nhủ trong lòng*" và "nghĩ" cũng chỉ là một? Nhưng nếu họ thực sự vừa nghĩ bởi vì họ "tự nhủ trong lòng" và vừa không "tự nhủ trong lòng" vì họ không thể nghĩ, thì điều "được tự nhủ trong lòng" hay nghĩ không thể chỉ có một nghĩa. Bởi vì theo một nghĩa, một điều được nghĩ khi lời nói diễn tả nghĩa của điều được nghĩ; theo một nghĩa khác, khi họ hiểu được chính đối tượng được diễn tả. Cho nên, theo nghĩa thứ nhất, Thiên Chúa có thể được nghĩ là không hiện hữu, nhưng hoàn toàn không phải theo nghĩa thứ hai. Thật vậy, không một ai hiểu Thiên Chúa là gì mà lại có thể nghĩ là Ngài không hiện hữu. Bởi vì Thiên Chúa là "*cái-mà-người-ta-không-thể-nghĩ-được-một-cái-gì-lớn-hơn*". Bất cứ ai thực sự hiểu điều này thì cũng hiểu rõ ràng rằng cùng một hữu thể này hiện hữu đến độ mà thậm chí trong tư tưởng nó cũng không thể không hiện hữu. Như thế bất cứ ai hiểu Thiên Chúa theo cách ấy thì không thể nghĩ là Ngài không hiện hữu.

Con tạ ơn Ngài, lạy Chúa nhân lành, con tạ ơn Ngài, vì điều trước đây con đã tin nhờ ân sủng ban không của Chúa thì bây giờ con hiểu nhờ sự soi sáng của Chúa, nên cho dù con không muốn tin rằng Chúa hiện hữu, con cũng không thể nào không hiểu rằng Chúa hiện hữu.

Anselme de Cantorbéry, *Proslogion.*

---

(1) Điều phi lý thứ nhì: Thiên Chúa không phải là Thiên Chúa.
(2) Điều phi lý thứ ba: tạo vật lại là một thần linh cho chính Thiên Chúa.

► Tranh luận giữa Gaunilon và Anselme

Gaunilon.- Tuy nhiên việc bản tính này tất yếu hiện hữu trong thực tế được chứng minh cho tôi từ sự kiện rằng, trừ phi nó hiện hữu, bất cứ cái gì hiện hữu trong thực tế đều sẽ lớn hơn nó và do đó nó sẽ không là cái lớn hơn mọi cái mà đã được chứng minh là hiện hữu trong trí khôn. Tôi trả lời lý luận này như sau: nếu một cái gì không thể hiện hữu dù trong tư tưởng theo nghĩa đúng và thật, mà phải nói là hiện hữu trong trí khôn, thì tôi không phủ nhận rằng nó cũng hiện hữu trong trí khôn tôi theo cách giống như thế. Nhưng vì từ điều này ta không thể kết luận rằng nó cũng hiện hữu trong thực tế, tôi chắc chắn chưa chịu chấp nhận rằng nó thực sự hiện hữu, cho tới khi có thể chứng minh cho tôi bằng một lý luận không thể hoài nghi. Vì người nào nói rằng nó hiện hữu thật sự vì

nếu không nó sẽ không thể là cái lớn hơn cái khác, người ấy không suy xét đủ mình đang nói với ai. Vì tôi chắc chắn chưa chấp nhận rằng cái lớn hơn [mọi cái khác] này có là một vật hiện hữu thực sự hay không hay thậm chí phủ nhận nó. Và tôi không chấp nhận rằng nó hiện hữu theo một cách nào khác – nếu phải nói về "hiện hữu" ở đây – khi trí khôn cố gắng hình dung ra một vật hoàn toàn chưa biết mà chỉ dựa trên lời nói mà thôi. Làm thế nào có thể chứng minh cho tôi rằng cái lớn hơn mọi cái khác thì hiện hữu trong thực tế (vì hiển nhiên nó lớn hơn mọi cái khác) nếu tôi vẫn tiếp tục phủ nhận và cũng nghi ngờ rằng điều này không hiển nhiên và không chấp nhận rằng cái gì lớn hơn [mọi cái khác] này là ở trong trí khôn hay tư tưởng tôi, thậm chí không theo nghĩa mà nhiều cái có thật một cách đáng nghi và không có thật hiện hữu? Trước tiên phải chứng minh cho tôi rằng cùng một cái lớn hơn mọi cái khác này thực sự hiện hữu đâu đó trong thực tế, và chỉ khi đó sự kiện nó lớn hơn mọi cái khác mới cho thấy rõ là nó cũng hiện hữu tự tại.

Anselme.- Tôi nói thêm rằng nếu một vật hiện hữu dù chỉ trong trí khôn mà thôi, nó có thể nghĩ là cũng hiện hữu trong thực tế, là cái lớn hơn. Vậy nếu nó (nghĩa là "*cái-mà-người-ta-không-thể-nghĩ-được-một-cái-gì-lớn-hơn*") hiện hữu chỉ trong trí khôn mà thôi, nó là cái mà người ta có thể nghĩ một cái lớn hơn nó. Vậy tôi hỏi ông, như thế có phải hợp lý hơn không? Và nếu nó có thể [được nghĩ như thế], phải chăng đó là trường hợp người nghĩ cái này thì nghĩ về một cái lớn hơn nó, nếu nó chỉ hiện hữu trong trí khôn mà thôi? Vậy, có gì hợp lý hơn là, nếu "*cái-mà-người-ta-không-thể-nghĩ-được-một-cái-gì-lớn-hơn*"? chỉ hiện hữu trong trí khôn, thì nó cũng giống như "*cái-mà-người-ta-có-thể-nghĩ-được-một-cái-gì-lớn-hơn*"? Nhưng chắc chắn "*cái-mà-người-ta-có-thể-nghĩ-được-một-cái-gì-lớn-hơn*" thì đối với mọi trí khôn không phải [cũng giống như]" *cái-mà-người-ta-không-thể-nghĩ-được-một-cái-gì-lớn-hơn*". Phải chăng kết luận là "*cái-mà-người-ta-không-thể-nghĩ-được-một-cái-gì-lớn-hơn*", nếu nó hiện hữu trong trí khôn của một người nào đó, thì không chỉ hiện hữu trong trí khôn mà thôi? Vì nếu nó chỉ hiện hữu trong trí khôn mà thôi, nó là "*cái-mà-người-ta-có-thể-nghĩ-được-một-cái-gì-lớn-hơn*", là điều vô lý.

Hơn nữa, rõ ràng là cùng một cách như thế người ta có thể nghĩ và hiểu về cái không thể hiện hữu. Và người nghĩ về cái này thì nghĩ về một cái gì lớn hơn người nghĩ về một cái không thể hiện hữu. Vì vậy, khi một người nghĩ về "*cái-mà-người-ta-không-thể-nghĩ-được-một-cái-gì-lớn-hơn*", nếu người ấy nghĩ về cái không thể hiện hữu, người ấy không nghĩ về "*cái-mà-người-ta-không-thể-nghĩ-được-một-cái-gì-lớn-hơn*". Vậy mà cùng một vật không thể vừa được nghĩ vừa đồng thời không được nghĩ. Vì lý do này, người nghĩ về "*cái-mà-người-ta-không-thể-nghĩ-được-một-cái-gì-lớn-hơn*" không thể nghĩ về cái không thể hiện hữu nhưng về cái không thể không hiện hữu. Do đó cái mà họ nghĩ tất yếu hiện hữu, vì cái gì không thể hiện hữu thì không phải cái mà họ nghĩ về.

Gaunilon.- Người ta kể rằng trên đại dương có một hòn đảo nào đó mà vì người ta khó có thể (hay đúng hơn không có thể) tìm ra cái không hiện hữu, nên một số người đã gọi nó là "Đảo Mất Tích". Và truyện kể tiếp rằng hòn đảo này vô cùng trù phú và đầy cảnh thần tiên, thậm chí còn hơn cả Đảo Hạnh Phúc, và vì không có ai làm chủ hay có người nào sống trên đó, nó trù phú và đầy của cải châu báu hơn bất cứ hòn đảo nào trên trái đất. Vậy, nếu có ai bảo tôi rằng nó giống như thế, tôi sẽ dễ dàng hiểu điều họ nói, vì không có gì khó hiểu trong đó. Nhưng nếu họ tiếp tục nói, như một hậu quả lô-gíc của điều này: Bạn không nghi ngờ rằng hòn đảo này, vốn tốt hơn mọi hòn đảo khác, hiện hữu thực sự trong thực tế, cũng như bạn không thể nghi ngờ rằng nó ở trong trí khôn bạn; và vì hiện hữu trong thực tế thì tốt hơn chỉ hiện hữu trong trí khôn, nên bắt buộc nó phải hiện hữu trong

thực tế. Vì nếu nó không hiện hữu trong thực tế, thì bất cứ hòn đảo nào khác hiện hữu trong thực tế cũng sẽ tốt hơn nó, vì thế hòn đảo này, như bạn quan niệm là tốt hơn mọi hòn đảo khác, sẽ không còn là tốt nhất nữa. Nên, chẳng hạn, có ai muốn thuyết phục tôi rằng hòn đảo này thực sự hiện hữu không chút nghi ngờ, thì tôi hoặc phải nghĩ rằng anh ta nói đùa, hoặc tôi sẽ thấy khó xác định giữa chúng ta ai điên khùng hơn ai – tôi, nếu tôi đồng ý với anh ta, hay anh ta, nếu anh ta nghĩ rằng mình đã chứng minh sự hiện hữu của hòn đảo này một cách chắc chắn, trừ khi anh ta trước tiên đã thuyết phục được tôi bằng chính sự hiện hữu của nó hiện hữu trong trí khôn tôi như một vật hiện hữu thực sự không thể chối cãi, chứ không chỉ như một vật không có thực hay có thực một cách đáng nghi ngờ.

Anselme.- Thế nhưng ông nói điều này như thể có ai khẳng định rằng không thể nào hoài nghi việc có một hòn đảo nào đó trên đại dương (trù phú hơn mọi miền đất khác và vì khó hay thậm chí không thể chứng minh được cái không hiện hữu, nên nó được gọi là "Đảo Mất Tích") thực sự hiện hữu trong thực tế vì mọi người dễ dàng hiểu được nó khi nó được mô tả bằng lời. Bây giờ, nếu ai có thể tìm ra cho tôi một cái gì hiện hữu hoặc trong thực tế hoặc chỉ trong trí khôn – ngoại trừ "*cái-mà-người-ta-không-thể-nghĩ-được-một-cái-gì-lớn-hơn*" –theo đúng lý luận lô-gíc của tôi, thì tôi sẽ đi tìm hòn đảo Mất Tích ấy và sẽ tặng nó vĩnh viễn cho người ấy.

Gaunilon.- Vậy nếu có ai khẳng định [cho kẻ khờ dại trong Proslogion III] rằng cái gì lớn hơn [mọi cái khác] thì không thể không hiện hữu (cũng vẫn không có chứng minh nào khác ngoại trừ rằng nếu không nó sẽ không lớn hơn mọi cái khác), thì người ấy sẽ trả lời y hệt như thế: Có khi nào tôi nói rằng thực sự có một hữu thể "*lớn hơn mọi cái*", khiến cho từ đó có thể chứng minh cho tôi rằng cùng một hữu thể này thực sự hiện hữu đến nỗi nó không thể nghĩ là không hiện hữu không? Đó là lý do tại sao trước tiên phải chứng minh một cách dứt khoát bằng lý luận rằng có một bản tính nào đó cao hơn, nghĩa là cái gì lớn hơn và tốt hơn mọi cái đang hiện hữu, khiến cho từ điều này chúng ta cũng có thể suy ra mọi cái khác tất yếu không thể thiếu đối với cái gì là lớn hơn và tốt hơn mọi cái.

Anselme.- Tuy nhiên ta đã thấy rõ rằng "*cái-mà-người-ta-không-thể-nghĩ-được-một-cái-gì-lớn-hơn*" thì không thể nào nghĩ được rằng nó không tồn tại, vì nó tồn tại như một sự thật chắc chắn như thế. Bằng không, nó hoàn toàn không tồn tại. Tóm lại, nếu ai nói rằng họ nghĩ về điều đó, thì hoặc là họ nghĩ về một cái lớn hơn, hay là họ không nghĩ về nó. Nếu họ không nghĩ về nó, thì họ không nghĩ rằng cái mà họ không nghĩ thì không tồn tại. Nhưng nếu họ nghĩ về nó, thì thực sự họ nghĩ về một cái gì mà người ta thậm chí không thể nghĩ là không tồn tại. Vì nếu nó có thể được nghĩ như là không tồn tại, thì nó có thể được nghĩ như là có một khởi đầu và một kết thúc – nhưng điều này không thể. Như vậy, người nào nghĩ điều này thì không nghĩ rằng nó không tồn tại, nếu không, sẽ là họ nghĩ về cái không thể nghĩ. Vì vậy "*cái-mà-người-ta-không-thể-nghĩ-được-một-cái-gì-lớn-hơn*" không thể nghĩ không tồn tại.

Gaunilon.- Nhưng khi nói rằng hữu thể tối cao này không thể *nghĩ* là không hiện hữu, có lẽ tốt hơn nên nói rằng nó không thể *được hiểu* như là không hiện hữu hay thậm chí không thể không hiện hữu. Vì, nói đúng ra, các vật không có thật thì không thể *hiểu* được, mặc dù chắc chắn chúng có thể *được nghĩ* đến cùng một cách giống như kẻ khờ dại *nghĩ* rằng Thiên Chúa không hiện hữu. Tôi biết hoàn toàn chắc chắn rằng tôi hiện hữu, nhưng tôi đồng thời cũng biết rằng tôi có thể không hiện hữu. Và tôi *hiểu* không chút nghi ngờ gì rằng cái mà hiện hữu ở mức cao nhất, đó là Thiên Chúa, thì vừa hiện hữu vừa không thể không hiện hữu. Nhưng tôi không biết liệu tôi có nghĩ về chính mình như là không hiện hữu trong khi tôi biết tuyệt đối chắc chắn rằng

tôi hiện hữu; nhưng nếu tôi có thể trong việc này, tại sao tôi không có thể [cũng làm như thế] về bất cứ cái gì khác mà tôi biết một cách chắc chắn? Nhưng nếu tôi không có thể, điều này sẽ không phải là nét đặc trưng của Thiên Chúa [nghĩa là, khiến cho Ngài không thể được nghĩ là không hiện hữu].

Anselme.- Hơn nữa, ông nói khi người ta nói rằng thực tại tuyệt đối này không thể *được nghĩ* là không hiện hữu, có lẽ tốt hơn nên nói rằng nó không thể *được hiểu* là không tồn tại hay thậm chí không thể không hiện hữu. Tuy nhiên, đúng hơn nên nói rằng nó không thể *nghĩ được*. Vì nếu tôi đã nói rằng cái chúng ta đang nói tới không thể *được hiểu* như là không hiện hữu, có lẽ bản thân ông (người nói rằng chúng ta không thể hiểu – nếu dùng từ này theo nghĩa hẹp – các vật không có thật) ông sẽ phản đối không có gì hiện hữu mà nó có thể hiểu được như là không hiện hữu. Vì sẽ là sai [khi nói rằng] cái gì hiện hữu thì không hiện hữu, cho nên không thể coi như là một nét đặc trưng của Thiên Chúa việc Ngài không thể được hiểu như là không hiện hữu. Nhưng nếu bất cứ điều gì hiện hữu một cách chắc chắn tuyệt đối mà có thể được hiểu như là không hiện hữu, thì cũng thế, các vật khác mà hiện hữu một cách chắc chắn thì cũng có thể được hiểu như là không hiện hữu. Nhưng nếu xét kỹ vấn đề, vấn nạn này không thể được nêu lên liên quan tới [hạn từ] "tư tưởng". Vì cho dù không có vật gì hiện hữu mà có thể *được hiểu* như là hiện hữu, nhưng mọi vật đều có thể *được nghĩ* như là không hiện hữu, trừ cái gì hiện hữu ở mức độ cao nhất. Vì trên thực tế, tất cả những cái gì (và chỉ có chúng) mà có một khởi đầu hay kết thúc hay được cấu tạo bởi các thành phần, như tôi đã nói trên kia, tất cả những cái mà không tồn tại như một toàn thể trong một nơi nhất định hay một thời gian nhất định đều có thể nghĩ là không hiện hữu. Chỉ có hữu thể mà trong đó không có khởi đầu hay kết thúc hay kết hợp bởi các thành phần, và cái mà tư tưởng không phân biệt được ngoại trừ như là một toàn thể ở mọi nơi và mọi thời, chỉ hữu thể như thế mới không thể được nghĩ là không hiện hữu.

Vậy ông hãy biết rằng ông có thể nghĩ về mình như là không hiện hữu trong khi ông lại tuyệt đối chắc chắn rằng ông hiện hữu. Tôi lấy làm lạ tại sao ông đã nói rằng ông không biết điều này. Vì nhiều cái mà chúng ta biết là không tồn tại, nhưng chúng ta lại nghĩ như là tồn tại – không cho rằng nó thực sự tồn tại như là chúng ta nghĩ nhưng lại tưởng tượng ra nó tồn tại như thế. Thực ra, chúng ta *có thể* nghĩ một cái gì đó như là không tồn tại mặc dù chúng ta biết là nó tồn tại, vì chúng ta có thể nghĩ về cái này và đồng thời biết cái kia. Và chúng ta *không thể* nghĩ về một cái gì như là không tồn tại nếu chúng ta biết rằng nó tồn tại, vì chúng ta không thể nghĩ về nó như là tồn tại và đồng thời không tồn tại. Vì vậy, người nào phân biệt hai nghĩa này của khẳng định này sẽ hiểu rằng [theo một nghĩa] không gì có thể được nghĩ như là không tồn tại trong khi nó được biết như là tồn tại, và [theo một nghĩa khác] bất cứ cái gì tồn tại, trừ "*cái-mà-người-ta-không-thể-nghĩ-được-một-cái-gì-lớn-hơn*", có thể được nghĩ là không tồn tại cả khi chúng ta biết được rằng nó tồn tại. Như vậy, một đàng, nét đặc trưng của Thiên Chúa là Ngài không thể được nghĩ như là không tồn tại, và mặt khác, nhiều sự vật, trong khi chúng tồn tại, chúng không thể được nghĩ như là không tồn tại. Tuy nhiên, theo nghĩa nào mà một người có thể nói rằng Thiên Chúa có thể được nghĩ như là không tồn tại thì tôi nghĩ là đã giải thích thoả đáng trong khảo luận của tôi rồi.

Anselme de Cantorbéry, *Proslogion*.

AL-GHAZÂLÎ

(1058 - 1111)

Nguyên quán ở Tubaran, dạy ở Bagdad, sau đó người ta gặp ông ở Hamadan rồi ở Tus (từ năm 1099) tại đó ông biên tu phần chính yếu trong văn nghiệp của mình, rồi mất ngày 19 tháng 12 năm 1111. Kẻ mà người Latinh gọi là Algazel, đã có một số mệnh học thuật thật lạ lùng, bởi vì ở Tây phương ông được coi như môn đệ tâm truyền của Avicenne, trong khi thật ra ông là đối thủ quyết liệt của vị này. Là nhà thần học lớn (bộ *Bốn mươi tập luận văn* khiến ông được tôn là "Chứng lý sống của đạo Hồi" và tước vị "Vinh diệu tôn giáo"), nhà lập pháp xuất sắc, ông đã biện soạn một khảo luận chống triết học được chia làm hai phần, phần đầu để trình bày, gọi là: *Những ý định của các triết gia*, phần sau để phản bác, gọi là: *Tính thiếu nhất quán của các triết gia*. Vì những lý do còn chưa biết được, chỉ phần đầu được dịch sang tiếng Latinh vào khoảng năm 1145.

Chính trong tình trạng bị cắt xén như thế mà tác phẩm của ông, nghịch lý thay, khi đến phương Tây, lại được cho tòng quân dưới ngọn cờ của chính môn học mà ông đã từng muốn chống lại nó để bảo vệ cộng đồng Hồi giáo.

NHỮNG Ý ĐỊNH CỦA CÁC TRIẾT GIA (Les Intentions des Philosophes)

Tính toàn năng của Đấng Tối Cao

Làm thế nào để hòa giải giữa tính toàn năng với tính bất biến của Đấng Tối Cao? Làm thế nào để giải thích rằng Đấng Tối Cao có quyền năng làm điều ngược lại với điều Ngài đang làm trong chính thời gian ngài đang làm điều đó? Làm thế nào để giải thích rằng Đấng Tối Cao luôn luôn làm điều tốt nhất – nếu Ngài có khả năng tuyệt đối để làm mọi sự - kể cả, chẳng hạn, huỷ diệt những gì Ngài đã tạo ra?

► Quyền năng và tính bất biến của Đấng Tối Cao

Ở đây Ghazali cho ta câu trả lời của một số triết gia: Đấng Tối Cao là toàn năng theo nghĩa Ngài có thể đã làm điều ngược lại với những gì Ngài đã làm nếu Ngài đã muốn như thế và theo nghĩa Ngài sẽ có thể làm điều ngược lại với điều Ngài sẽ làm, nếu giả thiết rằng Ngài không muốn làm điều đó. Như vậy cuộc tranh luận nằm ở lãnh vực của phân tích, lô-gíc theo điều-kiện-cách (nếu Ngài muốn điều ấy, Ngài sẽ làm điều ấy), nói cách khác: ở mức cứ lý (quyền năng tuyệt đối), nhưng vẫn ngầm hiểu rằng điều mà Đấng Tối Cao làm luôn luôn là điều tốt nhất ở mức độ những sự kiện (quyền năng có trật tự). Trong lý thuyết thần học của riêng mình, nơi quyển "Tính không nhất quán của các triết gia", Ghazâli chủ trương ngược lại, cho rằng Đấng Tối Cao có thể "đổi ý" và ngay cả hành động theo hướng ngược lại với những gì Ngài đã mặc khải như là ý chí của Ngài, bởi vì, cũng như Ngài có quyền năng mặc khải cho các tiên tri/ ngôn sứ, rằng Ngài sẽ không hành động trong một cơ hội nào đó, theo cách thông thường, Ngài cũng có quyền năng xoá đi khỏi ký ức và khỏi sự chờ đợi của họ mặc khải mà Ngài đã thông linh cho họ.

Luận đề thứ tám đó là Đấng Đệ Nhất là toàn năng. Điều mà người ta chứng minh thế này: đối với ai có quyền năng làm điều gì, người ta chờ đợi ông ta sẽ làm việc đó, nếu ông ta muốn, và ông ta sẽ không làm điều đó, nếu ông ta không muốn. Chúng ta đã nhất trí là nơi Đấng Tối Cao, ý chí và tri thức là một. Như vậy, bởi vì Đấng Tối Cao biết rằng sẽ là điều tốt nếu vật nào đó hiện hữu, và bởi vì Ngài biết sẽ là điều không tốt nếu vật đó hiện hữu, nên nó không hiện hữu. Nhưng vài người sẽ tỏ ý ngạc nhiên: làm thế nào mà luận đề này có thể đúng trong khi mà, theo một vài triết gia, Đấng Tối Cao không thể phá hủy Trời và Đất? Trả lời: nếu Ngài muốn, Ngài sẽ phá hủy chúng. Nhưng Ngài không muốn điều đó bởi vì ý chí vĩnh hằng của Ngài là hữu thể của chúng tồn tại miên trường vì rằng hiện hữu miên trường (l'existence perpétuelle) thì đáng ưu ái hơn là vô thể hay hủy diệt.

Như vậy Đấng Tối Cao toàn năng là toàn năng do sự kiện rằng Ngài có thể làm việc gì đó nếu Ngài muốn, chứ không phải luôn luôn vì tất yếu Ngài sẽ làm điều đó: cũng như thế khi người ta nói về một người rằng anh ta có quyền năng tự ban cho mình cái chết, ngay cả khi người ta biết rằng anh ta sẽ không làm điều đó. Như vậy, đang là (và sẽ là) đúng khi nói rằng Đấng Tối Cao có thể làm cho việc phục sinh những thân xác xảy ra ngay lúc này đây, ngay cả nếu chúng ta biết rằng Ngài sẽ không làm điều đó ngay lúc này đây. Bởi vì, điều trái lại với cái gì đã được biết, nói cách khác: điều gì người ta không biết, thì tuyệt đối phục tùng quyền năng của Ngài. Như vậy Ngài có quyền năng trên mọi sự khả hữu, theo nghĩa là nếu Ngài muốn điều gì, Ngài sẽ làm điều đó.

Nhưng câu này: "nếu Ngài muốn điều đó, Ngài sẽ làm điều đó" là một mệnh đề phức hợp mà người ta gọi là giả thuyết (hypothétique). Vậy mà đặc tính của một mệnh đề giả thuyết không phải là mệnh đề này và mệnh đề kia hợp thành nó là đúng[1]. Thực tế là, một mệnh đề giả thuyết (đúng) cũng có thể được hợp thành từ hai mệnh đề sai hoặc là chỉ bởi một mệnh đề sai (và một mệnh đề khác – hậu quả - đúng). Như vậy, mệnh đề giả thuyết là đúng, ngay cả nếu đó là một phát biểu đại loại như "nếu một người bay, anh ta sẽ di chuyển trong không khí". Thực tế là, mệnh đề này đúng, tuy rằng hai vế của nó rõ ràng là sai. Cũng thế, một mệnh đề kiểu như "nếu một người bay, anh ta sẽ là động vật", thì cũng đúng, mặc dầu tiền đề sai nhưng hậu quả vẫn đúng.

Như vậy nếu ai đó nói rằng câu: "nếu Ngài muốn điều ấy, Ngài sẽ làm điều ấy", hình như hàm ý rằng nếu ý chí muốn làm điều gì (khác hơn là điều đang làm) liên quan đến một vật xảy đến với Đấng Tối Cao trong tương lai, tất yếu sẽ có nơi Ngài một thay đổi[2], phải trả lời rằng cách kiến giải này là đúng theo nghĩa chính xác là trong khi nói về Đấng Tối Cao rằng Ngài "toàn năng", người ta hiểu rằng tất cả những gì Đấng Tối Cao muốn đều được thực hiện và rằng không có cái gì mà Ngài từ khước lại được thực hiện, mà rằng cái gì Ngài muốn, nếu người ta đặt giả thuyết rằng Ngài không muốn điều đó, thì điều đó sẽ không được thực hiện, và rằng điều gì Ngài không muốn, nếu người ta giả thiết rằng Ngài muốn điều đó, thì điều đó sẽ được thực hiện. Đó là ý nghĩa của những khái niệm toàn năng và ý chí áp dụng vào Đấng Tối Cao. Vậy mà cả hai khái niệm đó đều được giản quy vào tri thức của Ngài. Và tri thức của Đấng Tối Cao, chúng ta đã biết là tri thức đó giản quy vào yếu tính của Ngài. Như vậy, không có cái nào trong số những thuộc tính này đặt ra hay bao hàm một chút nào phức tính nơi Đấng Tối Cao.

Al-ghazâlī,
Những ý định của các triết gia.

(1) Điều này chỉ được đòi hỏi với mệnh đề liên kết (p và q).

(2) Tính bất biến của Đấng Tối Cao dường như bất tương dung với tính toàn năng.

(3) Không có sự phân biệt thật sự những thuộc tính nơi Đấng Tối Cao.

ABÉLARD

(1079 - 1142)

Kể lại chính cuộc đời mình, Pierre Abélard đã đặt tựa đề cho thiên tự truyện là *Historia calamitatum* (Những nỗi bất hạnh của đời tôi) – thực thế, một cuộc đời sôi động trong đó nối kết nhau: vinh quang trí thức (dạy học ở Paris), đam mê tình ái (hôn lễ bí mật với nàng Héloise), sự tàn khuyết cơ thể (bị ông chú của Héloise ra lệnh thiến dái chàng), lòng thù hận của Bernard de Clairvaux và những lần kết án của nhà thờ (giáo nghị hội ở Soissons, 1121, giáo nghị hội ở Sens, 1140), mối nguy hiểm (âm mưu sát hại của những tu sỹ ở Saint – Gildas de Rhuys nơi ông cư trú từ 1125 đến 1132) rồi, cuối cùng, cuộc ẩn cư trong cô đơn nơi tu viện Cluny để chờ chết, vào năm 1142.

Tác phẩm triết học và thần học của Abélard xứng ngang tầm với định mệnh phi thường ngoại lệ này: là người giới thiệu chính môn lô-gíc học vào thần học, ông cũng là người cách tân lô-gíc học của Aristote và Boèce (Gloses littérales sur Porphyre, Aristote et Boèce, Logica Ingredientibus, Logica Nostrorum petitioni sociorum) và là người khởi xướng một hình thức đức lý mới mang nội dung Cơ Đốc giáo với phương pháp biện chứng (Scito te ipsum ou Ethica). Mở lòng ra với tính đa dạng (*Đối thoại giữa một triết gia, một người Do Thái giáo, một người Cơ Đốc giáo*), Abélard làm mới lại tất cả những gì ông đã chạm đến. Được giới thiệu như người phát minh ra thuyết duy danh (le nominalisme), ngày nay ông hiện ra đúng hơn như là người chủ xướng môt học thuyết độc đáo hơn, hơi nhuốm màu chủ thuyết Platon: thuyết phi-hiện thực (le non - réalisme).

LOGICA INGREDIENTIBUS

Những phổ quát thể: hướng đến thuyết phi-hiện thực

Vào thế kỷ mười hai, ít nhất có bốn trường phái lô-gíc học tranh nhau sự ưa chuộng của những sinh viên ở Paris: trường phái của Guillaume de Champeaux (thầy của Abélard), được lập ra ở Notre Dame, rồi, sau 1108, ở Saint – Victor; vào khoảng năm 1140, trường phái của người Anh, Adam de Balsham ở gần Petit – Pont; trường phái của chính Abélard, được lập ra trên núi Nữ Thánh Geneviève, rồi từ 1138, trường phái của người kế thừa ông, Albéric du Mont, được kế tục vào khoảng năm 1150 bởi người Anh Robert de Mélun. Hiện tượng phồn thực này của những trường phái đối địch nhau đã cho ra đời sự đa bội những chi phái lô-gíc học, nào là *Parvipontani* hay *Adamiti*, nào là *Montani, Melidunenses*, rồi với sự kiện Gilbert de Poitiers (Gilbertus Porreta) bước vào đấu trường, lại có thêm *những người phái Porretani.*

Những dự biệt giữa các trường phái này thường chỉ thuần là có tính kỹ thuật, nhưng hiển nhiên là nơi học thuyết về những phổ quát thể đã nổ ra những tách biệt gay gắt nhất.

► Lý thuyết về quy chế (la théorie du "statut")

Cùng lúc chạm trán với thuyết phát âm (vocalisme) của Roscelin de Compiègne muốn đồng hóa những phổ quát thể vào những ký hiệu ngôn ngữ học đơn giản, rồi thuyết duy thực về yếu tính vật chất, được khởi xướng bởi Guillaume de Champeaux, rồi với một hình thức mới của chủ nghĩa hiện thực, gọi là sự trung lập (l'indifférence), Abélard đã nhân dịp nói về học thuyết những phổ quát thể, phát minh một lý thuyết mới, gọi là về quy chế, có tính phi hiện thực hơn là duy danh, một lý thuyết vẫn thường tái hiện dưới những hình thức khác nhau, vào những thời kỳ khác nhau của lịch sử triết học: thế kỷ mười bốn với cái "biểu ý đa phức" (significabile complexe) của Grégoire de Rimini, vào đầu thế kỷ hai mươi với cái khách quan (l'objectif) của Meinong và "tình trạng sự vật" (l'état – de – chose, Sachverhalt, Sachlage) của Husserl. Bản văn sau đây trình bày những nguyên lý căn bản của lý thuyết đó.

Giả sử rằng có những con người đặc thù, cách biệt nhau: trên quan điểm vật lý họ khác nhau bởi yếu tính cũng như bởi mô thể; nhưng không vì thế mà họ kém gặp nhau ở chỗ họ là những con người. Tôi không nói: họ gặp nhau nơi con người bởi không có cái gì là người nếu không tách rời ra[1], nhưng họ gặp nhau trong sự kiện là những con người. Vậy mà sự kiện là con người thì chẳng phải là người cũng chẳng phải là một sự vật, cũng như sự kiện không hiện hữu trong một chủ thể hay không thụ cảm với những đối thể (ne pas être susceptible des contraires) hoặc không ứng xử hơn hay kém, không tạo thành nơi chính nó một sự vật, ngay cả nếu đó là, theo Aristote, những đặc tính chung cho mọi bản thể[2]. Vậy mà, như chúng ta đã nhất trí, sự gặp gỡ giữa những hữu thể cách biệt không thể xảy ra trong một sự vật. Nếu có một cuộc gặp gỡ như thế xảy ra, cũng không nên từ đó mà kết luận rằng chúng ta đang dính dáng đến, nói cho đúng, một sự vật. Điều người ta muốn nói (khi bàn về một cuộc gặp gỡ như thế), đó là, chẳng hạn thế, rằng Socrate và Platon là giống nhau bởi sự kiện họ là những con người, cũng như con ngựa và con lừa là giống nhau bởi sự kiện đều không là những con người, nghĩa là bởi chính sự kiện (không là con người) nó cho phép chúng ta nói về chúng "không là những con người". Như vậy là, nói rằng những vật cách biệt nhau lại gặp gỡ nhau, nghĩa là nói rằng những vật đặc thù này là thế đấy khiến người ta có thể gán cho chúng một số những tính chất xác định và phủ nhận đối với chúng một số những tính chất xác định khác: chẳng hạn, nói rằng những vật này là những con người hay là màu trắng hay là, trái lại, phủ nhận rằng chúng là người hay là màu trắng.

Như vậy, xin đừng ai tin rằng, khi chúng tôi cho rằng sự gặp gỡ giữa những sự vật (đơn lẻ) thì chính nó không phải là một sự vật, chúng tôi có cao vọng hợp nhất trong hư vô (*in nihilo*) những sự vật, chúng thật sự hiện hữu. Khi chúng ta nói rằng con người đơn lẻ này và con người đơn lẻ kia gặp gỡ nhau trong trạng thái con người (*in statu hominis*), nghĩa là trong cái gì mà chúng là những con người, điều chúng ta muốn nói chỉ là họ là những con người và rằng, dưới tương quan này, không có khác biệt nào giữa chúng. Tôi muốn nói, chính xác là, trong tính cách họ là những con người. Khi nói về quy chế/ trạng thái này như vậy, chúng ta không chỉ định một hiện hữu nào, bởi nhóm từ "trạng thái người" chúng tôi chỉ muốn hiểu là sự kiện là con người (*esse hominem*) nó không phải là một sự vật, nhưng chính là nguyên nhân chung của việc ấn định cùng một cái tên (người) cho tất cả mọi con người đơn lẻ khác nhau này, bởi vì chính ở điểm đó mà họ gặp gỡ nhau. Vậy mà, không có gì đáng ngạc nhiên khi gọi là nguyên nhân cái gì không phải là một sự vật. Đó là điều xảy ra, chẳng hạn, khi người ta nói: "Người ta đánh nó, bởi vì nó không muốn đi đến quảng trường". Cứ thực, thì nguyên nhân nói đến ở đây, là chuyện một kẻ nào đó không muốn đi đến quảng trường, chẳng có gì là đang hiện

hữu. Cũng như chúng ta có thể gọi tình trạng con người chính những đặc tính được đặt vào trong bản tính của con người, những đặc tính mà người phát minh ra danh từ đã quan niệm sự tương tự chung (khi ông ta gọi những con người bằng danh từ "con người").

Bởi đó, chúng tôi nghĩ rằng đã chỉ ra đâu là ý nghĩa chính xác của những phổ quát thể, nghĩa là những thực thể đơn lẻ trong tư cách chúng được gọi cùng một danh từ theo chức năng của một nguyên nhân chung làm nền tảng cho sự gán thuộc từ này[3].

Pierre Abélard,
Logica Ingredientibus.

(1) Sự vật con người tất yếu là một con người cá thể.

(2) Nghĩa là: những bản thể đệ nhất hay cá nhân và những bản thể đệ nhị: giống, loài, những khác biệt.

(3) Trạng thái người là nền tảng cho tính khả thích dụng (la Prédicabilité) của từ "con người".

ĐẠO ĐỨC HỌC HAY HÃY TỰ BIẾT MÌNH
(Éthique ou Connais_toi toi_même)

Đạo đức học: Ý hướng và hành vi

Trong tất cả những học thuyết của Abélard, độc đáo nhất là nền đạo đức học ý hướng (la morale de l'intention) mà ông khai triển vào năm 1125, trong quyển *Đạo đức học* (mà cái tựa đề gốc *Hãy tự biết mình*, đối với một người đương thời của ông, Guillaume de Saint-Thierry, thì dường như cũng "quái dị" – monstrueux – chẳng kém gì chính bản thân tác giả). Luận đề tổng thể thì đơn giản thôi: "chính thiện ý làm nên tính đạo đức của một hành vi, chứ không phải kết quả; tội lỗi nằm trong sự thuận tình với hành vi, còn chính hành vi chẳng thêm gì vào đấy".

► Khoái lạc tình dục phải chăng là tội lỗi? (Le plaisir sexuel est_il un péché?)

Nền đức lý về sự thuận tình hay từ khước nội tâm do Abélard đề xướng, xét cho kỹ, rất là nghiêm khắc. Nó đã bị coi như quá buông lỏng, phóng túng, chẳng qua là do một sự hiểu lầm cơ bản. Phương diện phê phán của nó không vì thế mà thiếu tính ấn tượng, như những dòng sau đây dành cho trạng thái khoái lạc tình dục chứng tỏ, ở đó Abélard vận dụng tất cả nguồn tài nguyên của lối lập luận biện chứng.

Có một số người tỏ ra bức xúc khi nghe chúng tôi nói rằng chính hành vi phạm tội không thêm gì vào sự có tội của người phạm tội, cũng như việc kết tội người đó bởi Công lý thiêng liêng[1]. Họ phản bác rằng hành vi phạm tội luôn luôn đi kèm một hình thức nào đó của khoái lạc nó gia trọng tội lỗi, như trường hợp đối với hành vi nhục cảm hay đối với lỗi của kẻ ham ăn đang ngốn ngấu những trái ngon mà hắn ta đã trộm được. Nhưng sự phản bác này chỉ có giá trị nếu khóai lạc xác thịt tự thân nó là một tội lỗi, đến nỗi rằng người ta không thể hưởng thụ nó mà không phạm tội, vì chính chuyện đó. Vậy mà nếu người ta có thể dàn xếp chuyện này, hậu quả sẽ đơn giản: phải quyết liệt ngăn cấm khoái lạc thân xác (và ban sắc lệnh) rằng người ta phạm tội khi đê mê thưởng thức những lạc thú của xác thịt, trong khi mà họ được cho phép (bởi Luật lệ Cơ Đốc giáo) hưởng những lạc thú này. Ngoài ra, cũng phải lên án bất kỳ kẻ nào cảm thấy lạc thú khi thưởng thức hương vị những quả ngon mà anh ta đã thu hoạch trong chính khu vườn của mình. Lại nữa, ngay cả những người bệnh cũng có tội – tôi muốn nói đến những người mà, để mau hồi phục sức khoẻ sau cơn bệnh, dùng những món ăn ngon hơn -, bởi vì người ta không thể ăn một món ngon mà không cảm thấy lạc thú ăn uống, và nếu trường hợp là thế thì hậu quả sẽ ở đâu? Cuối cùng, chính Đức Chúa, người đã tạo ra những thực phẩm ngon lành và những thân xác ngon xơi, phải bị quy trách nhiệm là đã làm cho một số thực phẩm ngon ăn đến thế khiến ai lỡ nếm mùi sẽ – dầu không muốn chút nào – biến thành những kẻ tội lỗi! (Và rồi vì "ăn quen nhịn không quen" nên sẽ còn phạm tội dài dài?)

Nhưng tại sao Chúa lại đã tạo ra những thực phẩm cho chúng ta dùng và tại sao Ngài đã cho phép chúng ta dùng những thực phẩm đó nếu như chúng ta không thể làm điều đó mà không phạm tội? Làm thế nào mà người ta có thể cho rằng chúng ta phạm tội khi chúng ta chẳng làm điều gì bị minh nhiên cấm đoán? Chẳng phải hiển nhiên đấy sao khi một vài chuyện ngày xưa bị cấm bởi Luật lệ tôn giáo, nhưng ngày nay không còn bị coi là tội lỗi nữa vì sắc lệnh cấm đã được dỡ bỏ? Lấy ví dụ về việc dùng thịt lợn, hãy xem xét phần lớn những cấm đoán đè nặng lên những người theo đạo Do Thái nhưng không còn đè nặng lên chúng ta nữa: khi chúng ta thấy những người Do Thái cải đạo sang Cơ Đốc giáo, tự do dùng những thực phẩm mà Luật của Moses cấm họ, chúng ta biết rõ rằng họ không phạm lỗi nào. Như vậy chúng ta có thể khẳng định, không tranh cãi, rằng hiện nay Thiên Chúa cho phép họ điều mà trước kia họ bị cấm. Nhưng nếu đúng là việc bỏ lệnh cấm cho phép dùng mà không phạm tội cái gì xưa kia bị cấm... ai sẽ dám bảo rằng người ta phạm tội khi người ta bằng lòng làm cái gì (mà ngay từ ngày đầu của cuộc sáng thế) Thiên Chúa đã cho phép chúng ta làm?

Nhưng người ta lại vặn vẹo tôi rằng việc giao hợp vợ chồng và việc ăn uống những thức ngon vật lạ là được phép, nhưng với điều kiện là mọi lạc thú đều bị loại trừ ! Tôi trả lời rằng nếu trường hợp là thế, thì điều được cho phép tự thân nó là hoàn toàn bất khả và rằng chính sự cho phép kia là hoàn toàn phi lý, bởi vì điều nó cho phép thì chắc chắn là không thể thực hiện[2].

Ngoài ra, tại sao Luật của Cựu ước buộc người Do Thái có nghĩa vụ cưới hỏi nhau và sinh con để cái nơi chính quê hương họ? Tại sao tông đồ khuyên các cặp vợ chồng hoàn thành nghĩa vụ hôn nhân đối với nhau? Vâng, tại sao nếu người ta không thể vâng lời những lời khuyên này mà không phạm tội?

Tại sao nói đến nghĩa vụ khi tội lỗi là không thể tránh? Làm thế nào buộc ai đó phải làm những hành vi sẽ là một sự xúc phạm, không thể tránh khỏi, đối với Thiên Chúa?

Đối với tôi, câu trả lời thật hiển nhiên: khoái lạc xác thịt phù hợp với tự nhiên, vậy đó hoàn toàn chẳng phải là tội lỗi gì, và đó cũng chẳng phải là lỗi khi cảm thấy khoái lạc vốn gắn liền một cách tất yếu và nội tại với hành vi xác thịt. Các bạn hãy tưởng tượng một tu sỹ bị xiềng và buộc nằm dài ra giữa những cô gái hấp dẫn trên một chiếc giường êm ái. Rõ ràng rằng sự cọ xát với những cơ thể nõn nà kia sẽ kích phát khoái lạc nơi ông ta, nhưng không phải một sự thuận tình với khoái lạc đó[3]. Như thế ai dám bảo là tội lỗi cái khoái lạc đơn giản mà thiên nhiên khiến chúng ta cảm nhận một cách bất khả cưỡng?

PIERRE ABÉLARD, *Đạo đức học...*

---

[1] Luận để bị giáo nghị hội Sens lên án.

[2] Cùng học thuyết đó áp dụng cho tình dục. "Luật (tôn giáo) không cấm chúng ta ước muốn, bởi tự thân ước muốn là không tránh khỏi."

[3] Hậu quả của tính nhị nguyên đối đãi (dualisme) giữa hồn và xác: tinh thần không bị vấy bẩn bởi vết bẩn của hành vi.

NHỮNG BẢN DỊCH THỜI TRUNG CỔ CÁC TÁC PHẨM CỦA PLATON VÀ ARISTOTE

Lịch sử tư tưởng triết học thời Trung cổ không thể tách rời với lịch sử các suối nguồn triết lý của thời Thượng cổ và Thượng cổ muộn. Việc đồng hóa tư tưởng triết học Hy Lạp được thực hiện trên một thời gian dài, theo nhiều kênh khác nhau với những mục tiêu và công cụ đa dạng cần được xem xét theo đúng tư cách đó. Ở mức độ đầu tiên, lịch sử triết học Trung cổ là lịch sử những văn tập triết học (des corpus philosophiques): lịch sử những kiến giải được thành lập trong một lịch sử những truyền thống văn bản.

❀ Văn tập của Platon

Danh sách những bản dịch ra tiếng Latinh sự nghiệp trước tác của Platon quả là cực ngắn. Tư liệu đích thực duy nhất được khai thác suốt thời Trung cổ là đối thoại Timée, được dịch và giảng luận vào thế kỷ thứ tư của CN, bởi một giáo sỹ Cơ Đốc theo Tân thuyết Platon là Calcidius. Hai khả năng tiếp cận khác đối với Timée là bản dịch của Cicéron và nhiều trích dẫn điểm xuyết cho bài bình luận về quyển *Giấc mộng* của Scipion được soạn vào thế kỷ thứ năm bởi Macrobe.

Những bản dịch các tác phẩm Ménon và Phédon bởi học giả Ý Henricus Aristipus, ra đời vào khoảng năm 1155 trong không khí trao đổi và tương nhập văn hóa đặc trưng của vương quốc Sicile, đã không có một ảnh hưởng đáng kể cho lắm. Bản dịch Latinh bài giảng luận của Proclus về đối thoại Parménide, là một nguồn đích thực từ Platon, có lẽ được biên tu bởi Guillaume de Moerbeke ở Corinthe trong những năm 1280, chỉ được sử dụng bởi Berthold de Moosburg (khoảng năm 1350) và Nico las de Cues (khoảng 1460).

❀ Văn tập của Aristote

Aristote trong thời Trung cổ hiện ra qua nhiều khuôn mặt khác nhau: ngữ học, văn hóa và triết lý. Aristote thời Hy Lạp – La Mã không thuần nhất, trước tiên đó là nhân vật của thời Thượng cổ muộn và Thượng trung cổ, nói tóm là: Aristote qua trình bày của Boèce, rồi, từ thế kỷ mười ba, Aristote qua việc tu chính và phê phán văn bản, với những bản dịch mới của Guillaume de Moerbeke. Ở giữa hai thái cực này, người ta gặp Aristote theo truyền thống Hy Lạp – Ả Rập, do Gérand de Crémone và Michael Scot dịch.

Cho đến tận những năm 1150 – 1160, các học giả Trung cổ chỉ biết về Aristote qua hai quyển đầu của bộ Organon. Đối với họ, Aristote chưa phải là "Triết gia" theo nghĩa đầy đủ của từ này, mà chỉ là tác giả mấy quyển *Catégories* và quyển *De Interpretatione*, được bổ túc bởi bộ *Isagoge* của Porphyre, những sách giảng luận và những chuyên-khoa-thư lô-gíc học của Boèce, bổ túc cho những phần thiếu của bộ *Organon*. Trái lại, vào cuối thế kỷ mười hai và đầu thế kỷ mười ba toàn bộ sáng tác của Aristote được lưu hành: phần tiếp theo của *Organon*, trong những bản dịch của Boèce, và của Jacques de Venise, mà lúc đầu người ta gọi là *logica nova* (lô-gíc học mới) rồi *libris naturales* (sách về thiên nhiên), gồm những quyển: *Physica, De Anima*, *De Caelo,* và *Metaphysica.*

Về năm phiên bản kế tiếp nhau của bộ *Metaphysica* lưu hành cho đến nửa sau thế kỷ mười ba, chỉ có phiên bản cuối, Novissima Translatio (của Jacques de Venise) và bản tu chính khuyết danh Composita hay Vetus. Phiên bản đầy đủ đầu tiên, Media được giới thiệu bởi Moerbeke (mà ngày nay tính xác thực bị tranh cãi). Bản dịch Ả Rập – Latinh, Nova của Michael Scot, cũng có nhiều phiên bản.

Mặc dầu tính tầm thường của một vài bản dịch, người ta có thể tưởng tượng không mấy khó khăn cái hố sâu ngăn cách Aristote nhà biện chứng của thời Thượng Trung cổ với Aristote mang thêm cả gánh nặng của kiến thức Ả Rập từ những nhà bình luận lớn của thế kỷ mười ba. Như vậy, những bản dịch Aristote đánh dấu một vết cắt dứt khoát trong lịch sử tư tưởng phương Tây.

AVERROÈS

(1126 - 1198)

Xuất thân từ một dòng tộc danh giá gồm những nhà lập pháp xứ Cordoue, Ibn Rushd al-Hafid – người Latinh gọi là Averroès – là khuôn mặt lớn cuối cùng của học thuyết Aristote qua truyền thống Ả Rập-Hồi giáo. Được Ibn Thufayl tiến cử vào triều đình các ông hoàng Almohades, hưởng ân sủng bảo bọc của họ (nhất là Abû Yûsuf Yáqûb al-Mansûr, vị này sẽ phong ông làm Đại Phán quan của Cordoue), từ năm 1182 đến năm 1193 ông được hưởng những điều kiện đặc biệt thuận lợi để nghiên cứu triết học. Chính trong thời kỳ này ông biên soạn bộ *Đại giảng luận* (Grand Commentaire) về Aristote (*Phân tích đệ nhị, Vật lý học, Về bầu trời, Về linh hồn, Siêu hình học*) và phần chính yếu các công trình khoa học của ông (thiên văn học, y học). Bị thất sủng vào năm 1195, bị lưu đày, ông chỉ được gọi về Marrakech để chờ chết tại đó, vào ngày 10 tháng 12, 1198.

ĐẠI GIẢNG LUẬN VỀ SIÊU HÌNH HỌC CỦA ARISTOTE (Grand Commentaire de la Métaphysique d'Aristote)

Loại suy ý quy (l'analogie d'attribution)

Xét rằng đối tượng của siêu hình học là hữu thể như là hữu thể (l'être en tant qu'être), Avincenne chủ trương siêu hình học phải chứng minh sự hiện hữu của Thượng đế – nguyên nhân của chính đối tượng. Trong khi tự khép mình theo nguyên lý của Aristote theo đó một khoa học không cần phải chứng minh sự hiện hữu của đối tượng khảo sát, Averroès sẽ đem Thượng đế và những trí tuệ – nói cách khác là những bản thể cách biệt (des substances séparées) – làm thành đối tượng của siêu hình học. Chứng lý về sự hiện hữu của Thượng đế, Đệ nhất động cơ, thuộc về Vật lý học, khoa học về chuyển động, còn siêu hình học trước tiên phải soi sáng tình trạng hữu thể học (le statut ontologique) của bản thể và tùy thể, và từ chính chỗ đó, vấn đề tính đa nghĩa của hữu thể từng được Aristote mở ra trong *Siêu hình học*, quyển IV.

Chính trong khung cảnh này mà Averroès sẽ khai triển luận đề chính của ông về hữu thể: lý thuyết về loại suy hữu thể hay loại suy tùy thể, mà các học giả Latinh lấy lại dưới tiêu đề loại suy ý quy.

► Về tính đa nghĩa của hữu thể và ưu thế của bản thể (Surla pluralité des sens de l'être et le primat de la substance)

Ở đây Averroès chỉ ra bằng cách nào chín phạm trù tùy thể là bấy nhiêu trường hợp hay biến cách của bản thể được coi, không phải như tác nhân đơn giản hay như cứu cánh đơn giản mà như chủ thể hữu thể học đích thực duy nhất. Những tùy thể không phải là những tại thể (des étants) đang thao tác, mà là những sa đọa của tại thể (des chutes de l'étant), "một cái gì đó của tại thể độc nhất theo nghĩa đích thực", bản thể[1]*:*

Từ "hữu thể" được nói theo nhiều cách, nó không dị nghĩa (équivoque) như từ chó, nói về chó nhà và chó biển, cũng không đơn nghĩa (univoque), như từ động vật nói về người và về con lừa. Mà đúng hơn, nó nằm trong số những danh từ thích dụng với những thực thể được gán cho chỉ cùng một vật, trong số những danh từ trung gian giữa những từ đơn và từ dị nghĩa... Nhưng có ba kiểu gán thuộc từ cho các danh từ trung gian, bởi vì cái vật độc nhất này (nó tiêu điểm hóa các phán đoán theo thuộc từ) có thể được khảo sát theo ba cách: hoặc như là cứu cánh, hoặc như là tác nhân, hoặc như là chủ thể.

Như vậy từ "hữu thể" được nói theo nhiều cách nhưng trong chính tính đa nghĩa của nó người ta luôn nói đến hữu thể trong tầm mức nghiêm ngặt ở đó từ này được gán với tư cách thứ nhất vào tại thể (thứ nhất) đó là bản thể, ngay dầu nếu tất cả những việc gán thuộc từ thoát thai từ đó cũng tự chúng đa biệt hóa (diversifiées). Thực thế, mọi phạm trù của hữu thể được gán theo chức năng của bản thể, không phải vì nó cung cấp cho chúng một thứ nhất tính tầm nguyên (unité d'origine) hay do lai (de provenance) hay hơn nữa là nhất tính cứu cánh hay khuynh hướng, mà chỉ bởi vì nó cung cấp một nền tảng, cấu tạo chúng và cho chúng một chủ thể. Như vậy nên tất cả những gì người ta nói về hữu thể (bên ngoài bản thể) chỉ nói về hữu thể bởi vì đó là một tư thế (une disposition) của hữu thể (thực sự): bản thể. Đó là lý do tại sao nhiều triết gia còn phủ nhận cả việc các tùy thể là những hữu thể. Và như thế là đúng: màu trắng không hiện hữu, cái thực sự hiện hữu là vật gì đó màu trắng (cái áo trắng, viên phấn trắng... chẳng hạn)[2].

Averroès,
Đại bình luận về Siêu hình học của Aristote.

[1] Xem Aristote, Siêu hình học, VII,1,1028a 15-25

[2] Loại suy đặt tên của tương quan của tùy thể đối với bản thể trong tư cách nó là hữu thể và hữu thể duy nhất: từ chính nó và nơi chính nó tùy thể không có hữu thể, không có niệm tính (quiddité) không có định nghĩa.

KHẢO LUẬN QUYẾT ĐỊNH (Traité Décisif)

Kiến giải triết học và hòa bình tôn giáo

Cái tiếng tăm vô tôn giáo, ngay cả là vô thần của Averroès có lẽ đã gắn liền với việc ông phê bình gay gắt nền thần học Hồi giáo, trong khi ông ước mong tìm kiếm một nền hòa bình tôn giáo. Khởi đi từ sự phân biệt giữa ba tầng lớp lập luận (hùng biện, biện chứng, chứng minh hay khoa học), ông phân biệt ba tầng lớp tinh thần, phân chia theo quan điểm luật lệ tôn giáo. Đám đông/ quảng đại quần chúng là những người chỉ cảm thụ được những lập luận hùng biện, chỉ hiểu được những biểu tượng hay những hình dung cụ thể, đối với họ cứ giảng kinh Coran sát theo nghĩa đen là đủ (hay đúng hơn, ấn định như thế). Những người theo tam đoạn luận chứng minh là các triết gia, những kẻ có khả năng giải quyết, bằng kiến giải hợp lý, những mâu thuẫn biểu kiến của văn bản tôn giáo và khám phá những ý nghĩa tàng ẩn. Averroès định vị những nhà thần học ở giữa những kẻ phải tin mà không hiểu và những người, để hiểu, không cần phải tin. Phá bỏ lối giảng theo nghĩa đen nhưng lại không có khả năng thay thế nó bằng sự chắc chắn của khoa học, sa đà trong một thứ ẩn dụ không kiểm soát được, những nhà thần học phải chịu trách nhiệm về mọi tai ương của xã hội: tính bất tương dung, chiến tranh, cuồng tín.

► Chống lại các tông phái

Trong quyển Khảo luận quyết định, *Averroès phê phán hai trào lưu lớn của thần học Hồi giáo thuở xưa: những người theo phái Motazilites và phái Asharites.*

Chính việc cầu viện đến những kiểu kiến giải ẩn dụ (exégèses allégoriques) – mà lại là những cách sai lạc – và ý nghĩ rằng những kiến giải kiểu đó về thánh kinh Coran phải được công khai hóa hoàn toàn cho quảng đại công chúng tín đồ đều biết, đã làm nẩy sinh những tông phái trong Hồi giáo, với hậu quả là chúng cùng bị kết án lẫn nhau là vô tín ngưỡng, là tà đạo. Chính theo kiểu đó mà những giáo sỹ phái Motazilite đã giải thích theo cách ẩn dụ nhiều khúc đoạn hay nhiều danh ngôn và họ đã quảng bá những cách kiến giải của mình cho công chúng; và những giáo sỹ phái Asharite cũng làm như thế đối với tín đồ của họ. Hậu quả của chuyện đó, là họ đã đẩy tín đồ của hai phái

vào vòng thù hận lẫn nhau, khinh miệt lẫn nhau rồi gây chiến với nhau; họ đã xé nát kinh thánh thành nhiều mảnh, và họ đã hoàn toàn chia rẽ người dân.

Ngoài ra trong những phương pháp mà họ theo để đặt nền tảng cho những kiến giải của mình, họ chưa từng đồng ý với đám đông, cũng chẳng hề nhất trí với thành phần thượng lưu ưu tú: không đồng ý với đám đông bởi vì phương pháp của họ coi bộ tối tăm rối rắm so với phương pháp của đa số con người; không nhất trí với thành phần thượng lưu, bởi chỉ cần khảo sát những phương pháp đó để thấy chúng rất khập khiễng so với điều người ta mong đợi ở một sự chứng minh – bất kỳ ai từng làm quen đôi chút với nghệ thuật tam đoạn luận đều có thể thấy điều đó ngay từ tia nhìn đầu tiên. Hơn nữa, phần lớn những nguyên lý mà các giáo sỹ Asharites dựa vào để làm cơ sở cho nền thần học của họ thì đều có tính ngụy biện: chính như thế mà họ vứt bỏ nhiều chân lý tất yếu, như sự thường trực của những tùy thể, tác động hỗ tương, sự tồn tại của những nguyên nhân tất yếu, những mô thể bản thể và những nguyên nhân thứ yếu.

Và những vị tiến sỹ thần học của họ đã gây họa lớn cho tín đồ Hồi giáo bởi vì có một chi phái Asharite đã coi là bội giáo tất cả những ai không đi đến chỗ biết được sự hiện hữu của đấng Sáng tạo vinh quang bằng những phương pháp mà họ (những thành viên của chi phái này) đã sử dụng đến trong sách vở của họ để đạt đến. Nhưng sự thật là chính họ mới là những kẻ bội giáo, chính họ mới sai lầm! Vả chăng, từ đó phát sinh ra sự bất hòa toàn diện – một nhóm nói: "Nghĩa vụ đầu tiên là học lý thuyết!", nhóm kia lại nói: "Không cần thiết! Chỉ cần tin là đủ!" Nhưng mọi chuyện đó xảy ra bởi do họ không biết đến những phương pháp chung, những con đường mà Luật tắc đó quy định cho mỗi tín đồ phải noi theo. Mọi chuyện đó là do họ tin chỉ có mỗi một phương pháp duy nhất. Thực tế là họ đã hiểu sai ý định của Nhà Lập pháp(*), họ đã tự mình rơi vào sai lầm rồi lại kéo theo bao nhiêu người khác rơi vào sai lầm như họ.

AVERROÈS, ***Khảo luận quyết định***

(*) *Tiếng Pháp... ils ont mal compris l'intention du Législateur... chúng tôi (P.Q.Đ) đoán là Averroès muốn dùng từ "Nhà Lập pháp" để chỉ đấng tiên tri Mohammad.*

MAÏMONIDE

(1135 - 1204)

Mosheh ben Maimon phải rời xa xứ sở Cordoue của mình vào năm 1148 (sau khi toàn bộ Tây Ban Nha bị triều đại Almohades chinh phục). Tạm trú một thời gian ở Alméria rồi ở Fès nhưng rồi lại phải chạy trốn những cuộc bạo hành, ông về đến Đất Thánh vào năm 1165 và đến Jérusalem, lúc đó ở trong tay quân Thập tự chinh năm 1166. Không thể kiếm sống được ở đó, ông quyết định đến Cairo, thủ đô Ai Cập. Trở thành quan ngự y của triều đình Hồi vương (sultan) Ayyoubide Saladin (người sẽ giành lại Jérusalem từ tay người Cơ Đốc giáo, vào năm 1187), cuối cùng ông được hưởng ở Ai Cập một hoàn cảnh thuận lợi hơn cho việc nghiên cứu và viết lách, mặc dầu bao công việc khác làm ông phải bận rộn. Là người giới thiệu chính yếu triết học Aristote vào Do Thái giáo, người mà các học giả Latinh biết đến dưới cái danh xưng Rabbi Moyses và Moses xứ Ai Cập, đã để lại một văn nghiệp đáng kể – từ bộ *Thuật ngữ Lô-gích học* cho đến *Bình luận về Mishna*, một phân tích lý luận thực sự

về văn học Talmud (Kinh luận của đạo Do Thái) và bức thư rất cảm động gửi nước Yemen trong đó ông khích lệ đồng bào hãy "kham nhẫn sự tàn bạo của kẻ thù và tình trạng nhược tiểu của đất nước mình". Công trình của Maimonide trong lãnh vực y khoa và khoa học cũng rất đáng nể.

Trong tất cả những khảo luận của ông (viết bằng tiếng Ả Rập, ngoại trừ quyển *Sách về tri thức* bằng tiếng Hébrew), thế giới Latinh chỉ biết đến kiệt tác triết lý – thần học của ông: quyển *Hướng dẫn cho những kẻ hoang mang lạc lối* (Guide des Égarés) được dịch sang tiếng Hébrew bởi Samuel ibn Tibbon, dưới cái tựa đề *Moreh Nébour'him*, và tiếng Latinh dưới tựa đề *Dux neutrorum sive perplexorum*. Là tác phẩm tâm truyền (ouvrage ésotérique) dành cho giới ưu tú, quyển *Hướng dẫn* này là một trong những đỉnh cao của văn học triết lý thời Trung cổ, vừa thấm nhuần nền văn hóa triết lý và thần học Ả Rập – Hồi giáo vừa bén rễ sâu xa trong truyền thống tôn giáo và trí thức của Do Thái giáo. Đó cũng là suối nguồn chính yếu cho thần học Cơ Đốc giáo thời Trung cổ.

HƯỚNG DẪN CHO NHỮNG KẺ HOANG MANG LẠC LỐI

Tính vĩnh cửu của thế giới và hiện hữu của Thượng đế: phê phán Kalâm

Trong thư gửi Yemen, tự gọi mình là " một trong những hiền nhân khiêm tốn nhất của Tây Ban Nha", Maimonide đã tiếp xúc trực tiếp với ba truyền thống thần học của độc thần giáo – các truyền thống Do Thái, Cơ Đốc và Hồi giáo – và quan tâm đến lịch sử phức tạp của những tương quan giữa chúng với các nền triết học Hy Lạp, Syrie và Ả Rập. Cắm rễ vào sự đối kháng nội tại trong thế giới Hồi giáo giữa thần học và triết học, biết rõ tình trạng phân liệt thành nhiều tông phái nơi chính những nhà thần học Hồi giáo, Maionide có lẽ là người đầu tiên trong lịch sử tư tưởng Trung cổ, đã thử nghĩ đến những động cơ và những cuộc tranh giành trong mối bất hòa của họ.

Bản văn sau đây trình bày bối cảnh của tất cả công trình tư biện thần học – triết lý của ông.

► Về phương pháp thần học đích thực

Phương pháp của Kalâm (thần học Hồi giáo) thật ra có tính phá hoại thần học bởi nó lấy khởi điểm từ một phát biểu (tính ngoại cảm của thế giới l'adventicité du monde) một phát biểu không thể được coi như một giả thuyết (bởi vì không có một cách gì để kiểm chứng nó). Chỉ có phương pháp của các triết gia là phong phú, bởi vì nó khởi đi từ một phát biểu (tính vĩnh cửu của thế giới) có thể dùng làm giả thuyết (bởi vì không một chứng minh nào phản bác nó). Vậy là khởi đi từ giả thuyết này mà người ta sẽ chứng minh một cách thuần lý và có thể kết luận dứt khoát ba nguyên lý cơ bản của mọi nền thần học, phù hợp với Mặc Khải (La Révélation): sự hiện hữu, nhất tính và phi nhục thể tính (l'incorporalité) của Thượng đế.

Từng để tâm nghiên cứu những bản văn của các vị Motécallemin (nhà thần học Hồi giáo) cũng như từng nghiên cứu những bản văn của các triết gia, tùy theo cơ duyên và khả năng của mình, tôi thấy rằng phương pháp của tất cả các vị Motécallemin chỉ có mỗi một loại ... Thật thế, họ đều theo nguyên tắc là không nên nhìn hữu thể như nó đang hiện hữu... Vì vậy, sau khi thiết lập một số mệnh đề, họ đã quả quyết khẳng định, qua những kiểu chứng minh của họ, rằng thế giới từng được tạo ra. Vậy thì cũng không còn nghi ngờ gì rằng phải có một Hóa công chế tác ra thế giới ấy. Tiếp đến, họ chứng minh rằng vị Hóa công này là

một và cuối cùng, họ chế định rằng vì là một nên vị này không phải là thân xác. Đấy là phương pháp của các Motécallemin trong loại vấn đề này; và cũng như thế đối với những người đồng đạo của chúng ta - những ai đã bắt chước họ và đi theo con đường của họ. Còn về cách lập luận của họ và những mệnh đề qua đó họ thiết lập tính mới mẻ của thế giới hay phủ nhận tính vĩnh cửu của nó, thì có phần đa dạng; nhưng cái chung cho tất cả bọn họ, là trước tiên thiết lập tính mới mẻ của thế giới, nhờ đó việc Thượng đế hiện hữu được thừa nhận là đúng.

Khi tôi xem xét phương pháp này, tâm hồn tôi cảm thấy rất phản kỵ với nó, và thực sự nó đáng bị xua đuổi; bởi tất cả những gì người ta tưởng là một bằng chứng về tính mới mẻ của thế giới đều đáng bị nghi ngờ và đó không chỉ là những bằng chứng quyết định đối với những ai không biết phân biệt giữa chứng minh pháp, biện chứng pháp và nguỵ biện pháp. Nhưng đối với những người nào biết rành những nghệ thuật khác nhau này, thì rõ ràng là tất cả những kiểu chứng minh kia đều đáng ngờ và người ta đã dùng những tiền đề chưa được chứng minh.

Theo tôi, giới hạn cuối cùng mà nhà thần học muốn tìm kiếm chân lý có thể đi đến, đó là chứng tỏ sự vô hiệu (la nullité) của những chứng minh viện ra bởi các triết gia về tính vĩnh cửu của thế giới; và sẽ tuyệt biết bao nếu phải chi người ta thành công trong việc đó! Thực thế, mọi nhà tư tưởng uyên thâm muốn tìm kiếm chân lý đều biết rằng vấn đề này, tôi muốn nói là tìm hiểu xem thế giới là vĩnh hằng hay đã có lúc được tạo ra, vấn đề này không thể được giải quyết bằng một chứng minh quyết định, và rằng đó là một điểm mà trí thông minh phải dừng lại...

Nhưng nếu vấn đề đi đến tình trạng như thế, thì làm thế nào chúng ta coi nó như là tiền đề để kiến tạo nên chứng lý về sự hiện hữu của Thượng đế? Lúc đó, chứng lý này sẽ trở nên khả nghi lắm: nếu thế giới là thụ tạo, thì phải có một Thượng đế; nhưng nếu thế giới là vĩnh hằng thì làm gì có Thượng đế **(a)**. Đấy là chỗ chúng ta sẽ đi đến, trừ phi rằng chúng ta lại chẳng kỳ vọng có được chứng lý về tính mới mẻ của thế giới và chúng ta lại chẳng ấn định điều đó một cách mạnh mẽ, để có thể cho rằng chúng ta biết được Thượng đế qua cách chứng minh kia. Nhưng tất cả điều đó đều xa sự thật. Theo tôi, trái lại, cách thực sự, nghĩa là phương pháp chứng minh trong đó không còn nghi ngờ, hệ tại ở chỗ thiết lập sự hiện hữu của Thượng đế, nhất tính và phi nhục thể tính của Ngài bằng những phương pháp của các triết gia, đặt cơ sở trên tính vĩnh cửu của thế giới. Đấy không phải vì tôi tin vào tính vĩnh cửu của thế giới hay là vì tôi nhượng bộ họ về mặt này; nhưng vì rằng, qua phương pháp này, việc chứng minh trở thành chắc chắn và người ta đạt được một xác tín hoàn toàn về ba sự kiện này, đó là, rằng Thượng đế hiện hữu, rằng Ngài là một và Ngài là phi nhục thể. **(b)**

Như vậy, rõ ràng là những chứng lý về sự hiện hữu của Thượng đế, về nhất tính và phi nhục thể tính của Ngài, ta phải đạt được những chứng lý đó duy nhất qua giả thuyết về tính vĩnh cửu của thế giới; và chỉ như thế mà cách chứng minh mới hoàn hảo, bất kể là, thực ra, thế giới là vĩnh hằng hay thụ tạo.

Maïmonide,
Hướng dẫn những kẻ hoang mang.

(a) Luận đề về sự sáng tạo thế giới không thể được coi như giả thuyết dùng làm khởi điểm cho một chứng minh về sự hiện hữu của Thượng đế, bởi vì người ta không thể quyết chứng (prouver démonstrativement) rằng thế giới được tạo ra. Còn luận đề về tính vĩnh cửu của thế giới; trái lại, có thể dùng làm giả thuyết bởi vì người ta không thể quyết chứng rằng thế giới không vĩnh hằng.

(b) Chiến lược này đã nhận được nhiều cách kiến giải khác nhau. Đối với triết gia Do Thái Moise de Narbonne (1300 - 1362) Maimonide gia nhập vào luận đề về tính vĩnh cửu của thế giới và chỉ kiêng dè không rao giảng luận đề đó theo cách công truyền ngõ hầu không phá hủy những nền tảng của tôn giáo đại chúng. Hình như các triết gia Latinh chịu ảnh hưởng Averroès như Siger de Brabant, Boèce de Dacie, thay vì chủ trương một thứ "chân lý hai mặt" (double vérité), lại chỉ ứng dụng hướng đi triết lý của Maimonide trong khung cảnh đại học Cơ Đốc giáo, bởi vì họ kỳ vọng vừa chứng minh sự hiện hữu của một Thượng đế "Đệ nhất Động cơ" (sáng tạo ex nihilo – từ hư vô) trong khi vẫn bảo lưu luận đề về tính mới mẻ của thế giới (sáng tạo de novo – làm mới).

THỜI CỦA CÁC ĐẠI HỌC TRUYỀN THỐNG KINH VIỆN
(L'AGE DES UNIVERSITÉS: LA SCOLASTIQUE)

Là sự tái cơ cấu (restructuration) những trường học ở đô thị, đại học trước tiên là một cộng đồng, một consortium. Hành trạng của một đại học sỹ (un universitaire) phần lớn là một hành trình đào tạo: đối với một quy trình hoàn bị từ đi từ những nghệ thuật cho đến thần học, việc học và việc dạy nối đuôi nhau, xen kẽ nhau hoặc song song tiến bước trong khoảng hai mươi năm. Học viên bắt đầu học các nghệ thuật khi còn tấm bé, đến khi nắm vững môn thần học thì đã là một người trưởng thành. Trong thời gian ấy, anh ta tham gia vào mọi hoạt động đại học, thường xuyên chuyển đổi giữa vai trò người học và người dạy.

❀ Việc cách tân các đại học

Đà phát triển các đại học trùng hợp với việc đưa vào chương trình những bộ toàn thư của Aristote và Averroès, toàn bộ diện mạo của tư tưởng Tây phương đã chao đảo, một cú mạnh vào đầu những năm 1230. Được tổ chức theo những nguyên tắc vận hành rất chặt chẽ, thường là độc lập với quyền lực chính trị, nơi truyền đạt và chuyển giao kiến thức, nhưng cũng là không gian của nghiên cứu và chạm trán, đại học không phải là một khung cảnh đơn giản của tư tưởng Trung cổ: nó vừa là điều kiện khả hữu và là mô thể. Việc chia thành các phân khoa (facultés) và việc tổ chức chương trình học – trước tiên, là các nghệ thuật (đặc biệt là các nghệ thuật ngôn ngữ: ngữ pháp, lô-gíc học và tu từ học) rồi môn thần học -, cả chính dự tính sư phạm của định chế (đào tạo một tầng lớp trí thức ưu tú), tất cả những yếu tố này đã cho phép phát triển một hình thức độc đáo của tư tưởng, được đánh dấu bởi sự luân chuyển thường xuyên những hoạt động đọc giảng và bình luận, một đàng, và đàng khác là những cuộc tranh luận công cộng và những khóa huấn luyện lập luận thuần lý (l'argumentation rationnelle).

Đâu là những chủ đề lớn của tư tưởng đại học thời đó? Lúc đầu được cung cấp bởi việc tổ chức học tập tác phẩm của Aristote, chương trình triết học của các phân khoa nghệ thuật trong một thời gian dài chủ yếu nhằm khảo sát, phân tích học thuyết Aristote. Mỗi thế kỷ có những mối quan tâm chủ đạo riêng. Tuy nhiên, người ta có thể phát kiến vài chủ đề thường xuyên:

- Về tâm lý học, thời Trung cổ không ngừng tranh luận những nguyên lý căn bản của lý thuyết Aristote về linh hồn; thậm chí người ta có thể cho rằng phần lớn của tâm lý học Trung cổ là việc nghiên cứu có phê phán những học thuyết trong quyển *De Anima*. Tuy nhiên, dầu là những khái niệm về tưởng tượng, ký ức, tư tưởng hay lý thuyết về trí tuệ, các tác giả Trung cổ đều thay đổi đáng kể lời dạy của Aristote (như ta sẽ thấy trong chương sau đây).

- Siêu hình học, nói cách khác, đối với học giả Trung cổ, là thần học, khoa học về những hữu thể thiêng liêng nói chung (Thượng đế, và những Trí tuệ động cơ của những vòm trời) và với nó, khoa học mà từ thế kỷ mười bảy người ta gọi là "hữu thể luận" (l'ontologie), tức là "khoa học về hữu thể như là hữu thể", chỉ trở thành một lãnh vực của kiến thức thời Trung cổ với sự truyền bá bộ *Siêu hình học* của Avicenne và rồi nhất là với bộ *Siêu hình*

học của Aristote do Averroès giảng bình. Hẳn là trước đó đã từng có một suy tư "hữu thể luận" – một số chủ đề theo Tân thuyết Platon, như sự khác biệt giữa hữu thể (*esse* – l'être) và tại thể (*ens* – l'étant) đã được biết đến từ thời Bèoce. Tuy nhiên, chính là trong năm 1230 mà người ta chứng kiến việc lập thành những bộ đề tài lớn về hữu thể thời Trung cổ: loại suy hữu thể (l'analogie de l'être), đề tài thân thuộc với thánh Thomas d'Aquin (1225 - 1274), đơn nghĩa tính của ý niệm tại thể (l' univocité du concept d'étant), do Duns Scot nghiên cứu, **việc giản quy vấn đề hữu thể về từ ngữ học triết lý và về hữu thể luận của cá thể** (la réduction de la problématique de l'être à la sémantique philosophique et à l'ontologie du singilier), do Guillaune d'Ockham thực hiện.

⌘ Cuộc tranh luận về những phổ quát thể (la querelle des universaux)

Tại biên giới của siêu hình học và lô-gíc học, vấn đề những phổ quát thể, được nêu ra từ thế kỷ mười hai với Abélard, đã tiếp tục cho đến cuối thế kỷ mười lăm, đã đưa vào thế đối đầu một bên là những người duy danh (nominalistes) chủ trương giản quy các giống và các loại vào những khái niệm tinh thần được định nghĩa theo kiểu mẫu những dấu hiệu, và một bên là những người duy thực (réalistes) chống lại kiểu giản quy đó. Ở đây, chúng ta sẽ đọc những luận đề cơ bản của thuyết duy danh (xem các bản văn của Guillaume d'Ockham và của Albert de Saxe nơi mấy trang sau). Còn thuyết duy thực cũng từng biết đến nhiều hình thức khác nhau: vào thế kỷ mười ba, sự phân biệt có nguồn gốc từ Avicenne giữa khái niệm tổng quát trừu tượng (concept général abstrait) và yếu tính được nhắm tới theo ý tưởng (essence visée idéalement) – lý thuyết được gọi là "sự trung lập của yếu tính" (l'indifférence de l'essence) của Avicenne và Matthieu d'Aquasparta – để tiếp dưỡng chất cho nhiều học thuyết khác nhau mà điểm đến là học thuyết của Duns Scot về bản tính chung. Thuyết duy thực về các yếu tính có thể được coi như một dự tiến cho hiện tượng luận của Husserl (Vả chăng, Husserl cũng đã mượn khái niệm ý hướng tính – intentionnalité – từ tâm lý học Trung cổ), đó là một lập trường triết học khác biệt với thuyết duy thực cực đoan được xiển dương vào thế kỷ mười lăm với những nhà duy thực Tiệp Khắc, chủ trương trở về với những ý niệm của Platon, nghĩa là những phổ quát thể tồn tại *in re extra Deum* (trong thực tế khách quan, bên ngoài tư tưởng của Thượng đế).

Tại giao điểm của siêu hình học và vật lý học, một chủ đề khác có tính nền tảng cho tư tưởng Trung cổ là việc chứng minh sự hiện hữu của Thượng đế. Trong truyền thống Latinh phương Tây, vấn đề những chứng lý về sự hiện hữu của Thượng đế được giới thiệu bởi thánh Anselme de Cantorbéry khi trong quyển *Proslogion* (1078) ông đã đề xuất chứng lý rằng "trong tư tưởng và trong thực tế có một vật mà người ta không thể nghĩ có vật nào lớn hơn" (một sự xác định về Thượng đế như là *cái tối đa* mà người ta sẽ gặp lại vào cuối thời Trung cổ trong lý thuyết về vô hạn tuyệt đối do Nicolas de Cues khai triển). Với những bản dịch các tác phẩm của Avicenne và Averroès, vấn đề sự hiện hữu của Thượng đế sẽ dời lên một bình diện khác. Kiên cường với nguyên lý của Aristote rằng một khoa học không cần phải chứng minh sự hiện hữu của đối tượng mà nó nghiên cứu, Averroès ủy nhiệm vấn đề này cho vật lý học. Avicenne, trái lại, thấy ở đó một vấn đề thực sự cho "triết học đệ nhất" trong mức độ mà, theo ông, đối tượng của siêu hình học không phải là Thượng đế, mà chính là hữu thể như là hữu thể (l'être en tant qu'être). Vốn chịu tác động bởi cơ cấu

hữu thể luận – thần học (la structure onto - théologique) của siêu hình học, vấn đề tính khả chứng (la démonstrabilité) sự hiện hữu của Thượng đế, do vậy sẽ thường xuyên dao động, đong đưa giữa vật lý học và siêu hình học. Những chứng lý chính phải được thông qua "năm con đường" của thánh Thomas d'Aquin để được xét lại, tu chính. Mặc dầu vấn đề sự hiện hữu của Thượng đế không phải là trọng đề trong triết học của Aristote, song cách chứng minh của Aristote về sự hiện hữu của một Đệ nhất Động cơ bất động hẳn đã giữ một vai trò quan yếu trong thần học Cơ Đốc giáo. Phải đợi đến thầy Eckhart (+ 1328) để thấy xuất hiện những mệnh đề lý thuyết mới, nhất là kiểu chứng minh đặt nền tảng trên sự đồng hóa Thượng đế với hữu thể (*esse est Deus*, hữu thể là Thượng đế).

❀ Đức lý và chính trị

Lãnh vực của đức lý đã được thăm dò theo nhiều cách. Với Abélard, đó là một suy tư Cơ Đốc giáo đặc trưng, với trợ khí là biện chứng pháp (hãy đọc lại bản văn *Khoái lạc tình dục có phải là tội lỗi không*, trích từ quyển *Ethica* của ông, trong chương về Abélard). Sau ông, và đặc biệt là với sự truyền bá quyển *Đạo đức học cho Nicomaque* của Aristote và những bình luận của Eustrade de Nicée (1050 - 1120) thì đạo đức học của Aristote, đặt trọng tâm vào việc chiêm nghiệm triết lý và đời sống trí tuệ, sẽ nằm tại trung tâm những cuộc tranh luận. Chịu ảnh hưởng sâu xa ở điểm này bởi các triết gia Ả Rập, nhiều triết gia Latinh (như Siger de Brabant mà ta sẽ đọc một bài văn ca tụng trinh tiết nơi mấy chương sau) cuối cùng rao giảng một quan niệm khổ hạnh về triết lý, được định nghĩa như một hình thức đời sống hoàn hảo, hướng về một thứ huyền nhiệm tự nhiên.

- Lý thuyết chính trị cho thấy một cuộc song hành thú vị giữa Hồi giáo và Cơ Đốc giáo. Trong thế giới Hồi giáo, vấn đề chính trị được đặt ra tức thì, gắn liền với triết lý, và vị thế của triết gia trong xã hội, về vai trò của triết học trong thánh địa Hồi giáo, nơi tôn giáo quy định mọi phương diện chính của đời sống xã hội và cá nhân. Trong quyển *Khảo luận về những ý kiến mà các cư dân của đô thị lý tưởng cùng tham gia*, Fârâbi (872 -950) xử lý vấn đề chính trị của triết học và xã hội Hồi giáo bằng cách mô phỏng ý tưởng của Platon về "triết gia-vua" trong khung cảnh tiên tri Hồi giáo. Vài thế kỷ sau, ở Andalousie, Averroès sẽ đề xuất một cách kiến giải những xung đột chính trị tôn giáo, đưa ra nguyên do là quyền lực của những nhà thần học tông phái và biện hộ một cách táo bạo cho sự cần thiết của triết học.

Trong thế giới Latinh, được đánh dấu bằng sự hiện hữu của hai uy quyền, thiêng liêng và thế tục, những mối tương quan giữa quyền lực chính trị và quyền lực tôn giáo đã, ngay tức khắc, chiếm lĩnh sự suy tư của các nhà thần học: vào thế kỷ mười hai, vấn đề lên đến cao trào trong lý thuyết về "hai thanh gươm" được khai triển bởi thánh Bernard và Jean de Salisbury, nhưng còn giữ một phần của tu từ học. Trái lại cuộc xung đột giữa quyền lực tôn giáo và quyền lực thế tục, từ thế kỷ mười bốn trở đi, sẽ mang lấy hình thức một cuộc đối đầu ý thức hệ thực sự giữa triều đình giáo hoàng ở Avignon, một đàng, đế quốc thần thánh La Mã-Nhật nhĩ man và vương quốc Pháp, đàng kia. Trong những năm 1310, những nhóm nhà thần học đã cuồng nhiệt tranh luận để bênh vực phe này hay phe kia: Gilles de Rome, trong *De ecclesiastica potestate* đề cao uy thế và quyền lực trọn vẹn cho giáo hoàng; để bênh vua (Philippe le Bel) có quyển *Vấn đề quyền lực của giáo hoàng* (còn được biết dưới tựa đề *Nhà vua hiếu hòa*) một tác phẩm tập thể do Jean Quidort chủ biên; vì hoàng

đế (Louis le Bavarois) có tác phẩm *Quân chủ* của Dante và *Tám câu hỏi về quyền lực của giáo hoàng* của Guillaume d'Ockham. Chúng ta sẽ đọc trong những trang tới đây, những lập luận chính từ hai chiến tuyến, do Guillaume tóm tắt.

Người ta thấy triết học Trung cổ cũng có cái gì đó để đề xuất trong từng lãnh vực mà, theo truyền thống, tạo thành quang cảnh của triết học. Dầu từ những năm 1230 nó có hoàn toàn được khởi thảo bởi những nhà thần học, điều đó cũng chẳng thay đổi gì bản chất cũng như chế độ tinh thần của nó. Là thao tác của lý trí phản tư về niềm tin, nhưng cũng là trò chơi của lý trí và của một lý trí tự trị, vì đặt cơ sở trên việc bình luận bất tận, triết học Trung cổ chưa bao giờ bị giản quy vào hàng đơn giản là "con sen của thần học" (*philosophia ancilla theologia*). Những tư biện của một Jean Buridan về sự rơi của các khối thể, việc ông sử dụng khái niệm "lực được in dấu", có lẽ mượn từ các nhà thần học, chứng tỏ rõ ràng là thế giới trí thức của thời Trung cổ là một thế giới đồng thuận mà xung đột (un monde de consensus conflictuel): vào độ tuổi vào đại học, những người bênh hay chống trong các cuộc tranh luận triết học cũng đều nhận được sự đào tạo giống nhau, nói cùng ngôn ngữ, cùng đọc những quyển sách như nhau. Đến lượt nó, việc nội tâm hóa những xung đột kia lại là một hành vi hội nhập văn hóa (un geste d'acculturation): các nhà triết học và thần học Latinh chạm trán nhau với những vũ khí được rèn đúc bởi các bậc tiền bối Ả Rập của họ, vào một thời đại mà hầu như triết học đã biến mất khỏi lãnh thổ Hồi giáo phương Tây. Đấy không phải là một trong những nghịch lý kém nhất của thời đại Trung cổ khi thời đại này, mà những vẻ huy hoàng ngày nay được nhiều trào lưu cực đoan chính trị tôn giáo yêu sách (giành về phần mình), lại đã từng là, còn hơn cả thời đại chúng ta, một thời đại của đối thoại và giao lưu văn hóa giữa những người Do Thái giáo, Cơ Đốc giáo và Hồi giáo. Những trang sau đây – mà người ta đi từ huyền nhiệm đến vật lý học, từ lô-gíc học đến tâm lý học hy vọng sẽ giúp người đọc cảm nhận được nhất tính đó của lý trí đang thi triển trong những lãnh vực từ lâu đã trở thành biệt lập đối với chúng ta.

Alain de Libera.

THÁNH ALBERT

(1200 - 1280)

Được phong thánh bởi Giáo hoàng Pie XI vào năm 1931, rồi được tôn phong lên hàng thánh bảo trợ các khoa học về thiên nhiên bởi Giáo hoàng Pie XII vào năm 1941, Albert de Lauingen trước hết là nhà bình luận lớn nhất về Aristote ở thời Trung cổ, một nhà bách khoa trước khi có từ này, người nắm vững toàn bộ tri thức triết lý và khoa học của thời đại mình, chủ yếu từ các nguồn Ả Rập.

Vào dòng tu Dominicain trong những năm 1220, là người Đức đầu tiên trở thành giảng sư thần học tại đại học Paris (1245 - 1248), rồi giáo sư tại đại chủng viện dòng Dominicain ở Cologne (nơi ông có người học trò lỗi lạc là Thomas d'Aquin, ông là chánh xứ củaTeutonia từ 1254 đến 1257, giám mục Ratisbonne và những xứ nói tiếng Đức khác, rồi, sau nhiều lần lưu trú ở Wiirzburg (1264) và Strasbourg (1267), sống những ngày cuối đời ở Cologne và mất tại đó vào năm 1280.

Là người say mê triết học Aristote, thánh Albert cũng có cùng dự tính triết học như Boèce: "Truyền bá Aristote cho người Latinh". Sự nghiệp đồ sộ của ông ôm choàng mọi lãnh vực của thần học và triết học.

KHẢO LUẬN MƯỜI LĂM VẤN ĐỀ (1270)

Con người và định mệnh

Ngày 10 tháng 12, 1270, Étienne Tempier, giám mục thành Paris, cấm giảng dạy mười ba luận đề triết học. Một thời gian ngắn trước đó, một tu sỹ ở Paris, Gilles de Lessine, đã gửi đến Albert một danh sách tương tự, yêu cầu ông phản bác những điều sai lầm được giảng dạy bởi các ông thầy ở phân khoa nghệ thuật. Câu trả lời của ông, được soạn ra một thời gian ngắn trước cuộc lên án, là câu trả lời của một nhà thần học cởi mở đối với những luận đề của các triết gia.

► Chống lại thuyết định mệnh

Albert chống lại thuyết định mệnh (le fatalisme) và thuyết tất định tinh tú (le déterminisme astral) đang thắng thế vào thế kỷ mười bốn, nơi hoạt động của các thầy thuốc và các chiêm tinh gia (astrologues) của nước Ý.

Luận đề thứ ba của họ cho rằng ý chí con người muốn và lựa chọn dưới sự cưỡng chế của tính tất yếu.

Chỉ có kẻ nào hoàn toàn dốt nát mới có thể nói điều đó. Tất cả những lập luận, tất cả những lời dạy đạo đức của các bậc hiền giả xưa nay đều cao giọng khẳng định mạnh mẽ rằng chúng ta làm chủ những hành động của mình và rằng đó là điều khiến chúng ta đáng được ca ngợi hay đáng bị chê trách. Khi nghị luận về linh hồn là gì, tất cả các triết gia đều nhất trí phân biệt nó với thiên nhiên bởi sự kiện rằng thiên nhiên chỉ tự sản sinh một loại hiệu quả, trong khi linh hồn tự mình có thể đảm đương nhiều loại hành động, ngay cả những hành động mâu thuẫn nhau và rằng chính nó có khả năng chọn lựa giữa chúng.

Vậy nhưng tất cả chuyện ấy là sai nếu con người muốn điều nó muốn dưới hiệu ứng của tính tất yếu và nếu nó chọn lựa điều nó chọn lựa dưới hiệu ứng của tính tất yếu.

Ngoài ra, nếu luận đề của họ là đúng, thì ý chí sẽ chẳng còn là ý chí. Chỉ cần đọc lại Hermès Trismégiste hay Aristote đủ thấy điều đó. Hay những ai đã biết phân biệt mười cặp nguyên nhân[1] – sự phân biệt trong đó ý chí luôn luôn là chính nó, rõ ràng khác biệt với thiên nhiên.

Ngoài ra, nếu người ta chấp nhận luận đề của họ, thời vận sẽ không còn có thể coi như một nguyên nhân can thiệp vào những sự việc thuộc về sự chọn lựa trong khi mà, tuy thế, thời vận lại không thể đi đôi với tính tất yếu – lúc đó, hầu như toàn bộ quyển hai của bộ *Vật lý học* sẽ phải được coi như thiếu cơ sở.

Về sự kiện đồng hóa ý chí với lựa chọn tự do, trong khi mà sự lựa chọn không bao giờ là sự kiện duy nhất của ý chí, điều này chưa bao giờ là một luận đề triết lý, và nói vắn tắt, chuyện ấy phi lý đến độ không xứng đáng để trả lời.

Giờ đây nếu họ muốn nói đến định mệnh và ảnh hưởng chòm sao, mà theo lời các nhà thơ, lôi kéo ý chí không thể cưỡng lại, đấy chỉ là cách nói của kẻ bất lực, và không loại trừ ẩn ý ma mãnh. Thực tế là, ngay từ những trang đầu của quyển sách gọi là *Alarba* trong tiếng Ả Rập và *Quadripartitum*[2] trong tiếng Latinh, đã chứng minh rõ ràng rằng định mệnh, có khởi điểm là những chòm sao hằng tinh, không hề ấn định một hình thức tất yếu nào, vì ba lý do sau đây:

- Thứ nhất, ảnh hưởng của số mệnh không thể hiện trực tiếp lên người, mà thông qua những trung gian[3] và chính sự bất bình đẳng của các đặc tính riêng từng cá nhân có thể đối kháng lại nó.

- Thứ nhì là, nó không tự mình tác động lên những người sinh ra dưới dấu hiệu của sao đó, phương thức hành động của nó chỉ có tính ngẫu nhiên. Thực vậy, nó tác động qua trung gian những phẩm tính đầu tiên (của các cơ thể), những cái này không thiết yếu phục tùng những đức tính hay những lực lưu xuất từ các tinh tú.

- Cuối cùng (và thường hơn), trong tất cả cái gì mà nó tác động vào, ảnh hưởng của định mệnh hướng đến một vật chất biệt hóa và tiềm năng không đều nhau, vật chất đó, bởi vì suối nguồn của chúng là ở trên các tầng trời, không thể nhận một cách đồng đều những lực lưu xuất từ các chòm sao[4].

Albert,
Khảo luận mười lăm vấn đề.

---

[1] Những người theo phái Pythagore, theo Aristote, Siêu hình học I,5.

[2] Đó là quyển Tétrabible của Claude Ptolémée (90 - 168), kinh điển của khoa chiêm tinh Hy Lạp.

[3] Dầu ở vị trí nào, các vì sao cũng không tác động trực tiếp lên tâm hồn con người, mà chỉ trên thân xác mà tâm hồn hợp nhất vào.

[4] Như vậy, ảnh hưởng của những vì sao là hoàn toàn ngẫu nhiên và bị điều kiện hóa bởi tình trạng của người nhận.

ĐẠI HỌC THỜI TRUNG CỔ

Việc tạo ra các đại học là một hiện tượng khá trễ. Một số vùng ở châu Âu – như nước Đức – trước thế kỷ mười bốn chưa có trường đại học. Nguồn gốc các đại học Paris và Oxford – ngay từ đầu là hai đại học chính về triết học – thì khá phức tạp. Ở Paris mọi sự bắt đầu bằng sự công nhận một hình thức tự trị nào đó của thầy giáo và học trò đối với pháp chế của nhà vua: một cuộc bạo động của sinh viên tiếp theo là một cuộc đàn áp quá thô bạo của cảnh sát đã khởi động sự đe doạ tổng đình công, khiến vua Philippe Auguste ban đặc quyền cho trường học từ nay chỉ phải phục tùng pháp chế của giáo hội (1200); bước thứ nhì được vượt qua khi, vào năm 1209, theo gợi ý của giáo hoàng Innocent III, cộng đồng các giáo sư và sinh viên Paris, được mời đến để tự đề ra quy chế cho họ, giành được quyền tự soạn thảo quy chế licentia docendi: được công bố năm 1215 bởi Robert de Courson, được xác nhận năm 1231 bởi giáo hoàng Grégoire IX và sắc lệnh Parens scientiarum (hay Đại hiến chương), những quy chế này bảo đảm sự tự trị dứt khoát cho đại học, thoát khỏi sự kiểm soát của nhà vua cũng như của giám mục.

Đại học Paris được tổ chức thành các nhóm dân (nations) với những khoa (facultés): văn nghệ, y học, luật học, thần học. Khoa văn nghệ là người kế thừa trực tiếp các trường dạy biện chứng pháp từ thế kỷ mười hai. Tại đó người ta dạy các môn lô-gíc học, vật lý học, siêu hình học, tâm lý học, đạo đức học. Khoa này lúc đầu bị lệ thuộc vào khoa thần học nhưng dần dà những thầy giáo và sinh viên của khoa này càng ngày càng muốn độc lập hơn và muốn chứng tỏ phẩm giá của "triết gia". Các "nhóm dân tộc" tập hợp các nhà giáo và sinh viên cùng quê quán - Đại học Paris có bốn nhóm: nhóm Pháp, nhóm Normande, nhóm Picarde và nhóm Anh. Người ta đến từ khắp châu Âu: nhóm dân là môi trường tự nhiên kết hợp những đặc thù và những sai biệt. Trong cái thế giới đó, không thiếu những xung đột theo phạm trù (les conflits catégoriels). Việc giao ghế giảng sư cho các tu sỹ dòng Dominicains và các tu sỹ dòng Franciscains là một thí dụ. Vào mùa xuân năm 1253, giáo chức của đại học Paris quyết định đình công để phản đối sự thiếu trung thực ở đại học. Nhưng các tu sỹ dòng Franciscain không hợp tác. Thế là nổ ra những cuộc tranh luận, bút chiến kịch liệt, đưa đến bình diện ý thức hệ và thần học, một trong những nét tiêu biểu của sinh hoạt tinh thần và học thuật ở thời Trung cổ.

Alain de Libera

BACON

(1214 - 1292)

Sinh tại Anh khoảng năm 1214, học ở Oxford trong những năm 1235 – 1240, dạy các môn nghệ thuật ở Paris khoảng năm 1245, Roger Bacon là nhà kinh viện đầu tiên đã biên soạn một giáo trình đầy đủ về toàn bộ các bản văn triết lý của Aristote – kể cả *Vật lý học, Siêu hình học* và bộ nguỵ thư *Sách các nguyên nhân.*

Quay về Oxford, ông vào dòng tu các Tiểu huynh đệ (les Frères mineurs) ở đó, sự quan tâm của ông đối với các môn giả kim thuật (alchimie) và chiêm tinh (astrologie) nhanh chóng gặp sự hiệm ố của vị Chưởng quản dòng tu - thánh Bonaventure. Giữa những năm 1265 và 1268, sự bảo trợ của giáo hoàng Clément IV giúp ông được yên ổn để biên soạn ba dự án bách khoa thư những khoa học triết học và thần học, những phác thảo chương trình nhằm tạo nên *Bộ Sách Chính* (*Scriptum pricipale*) gồm: *Opus maius, Opus minus và Opus tertium* (1267).

Từ 1277 đến 1279, có lẽ do dính líu đến những lời kết án ở Paris năm 1277, vị tổng quản dòng tu Franciscain là Jérôme d'Ascolo ra lệnh giam ông ở Paris vì tội truyền bá "những điều mới lạ đáng ngờ". Từ đấy, bị buộc phải im hơi lặng tiếng, Bacon chỉ xuất hiện lại, về phương diện học thuật, vào năm 1292, với công trình lớn sau cùng của ông, bộ *Compendium studii Theologiae*, mà cái chết sẽ ngăn cản ông hoàn tất.

NGHIÊN CỨU THẦN HỌC (COMPENDIUM STUDII THEOLOGIAE)

Hướng đến một cuộc cách tân những nghiên cứu thần học

Là nhà phê bình quyết liệt đối với thời đại của mình, đối thủ dứt khoát của những phương pháp và những truyền thống học tập đang thịnh hành ở đại học, Roger Bacon muốn một cuộc cách tân triệt để trong tổ chức học thuật Cơ Đốc giáo: việc đào tạo đại học cho những nhà thần học tương lai phải dứt khoát mở ra cho những môn học trần thế, đặc biệt là toán học và việc thực hành ngôn ngữ (Hébreu, Hy Lạp, Ả Rập, Chaldéen) hội nhập tầm mức của kinh nghiệm và thực nghiệm, mở ra cho việc cách tân những nghiên cứu thần học chỉ mới là điều tiên khởi: vấn đề tối hậu là cách tân xã hội Cơ Đốc giáo "bằng khoa học và minh trí".

► Về những nguyên nhân tổng quát của sai lầm nơi con người

Trong bộ Compendium studii Theologiae, việc phê bình truyền thống được thay thế bởi một cách nhìn bi quan về lịch sử tư tưởng và tín ngưỡng, có dáng dấp của một tuyên ngôn phản kháng uy quyền.

Thật là vô ích khi tìm cách thuyết phục bất kỳ ai chừng nào người ta chưa trục xuất dứt khoát những nguyên nhân tổng quát và riêng biệt của sự dốt nát và lầm lẫn nơi con người. Ở đây, để chỉ nói đến tính ma mãnh và độc hại của những nguyên nhân gây chướng ngại cho việc nhìn thấy sự thật: những tấm gương tiêu biểu mà thế giá khá là mong manh hay chẳng xứng với tên gọi; sức nặng của thói quen; cái lương thức được thổi phồng của đám đông không kinh nghiệm. Chướng ngại đầu tiên dẫn đến sai lầm; chướng ngại thứ nhì làm tê liệt, còn

chướng ngại thứ ba khiến ta yên lòng một cách không đáng.

Đừng bao giờ chấp nhận thế giá (l'autorité) mà không xem xét, phân biệt kỹ càng. Chính tôn sư Aristote cũng khuyến khích chúng ta có tinh thần phê phán khi ông viết trong quyển *Đạo đức học cho Nicomaque*: "**Cả chân lý và tình bạn đều đáng quý đối với chúng ta nhưng bổn phận thiêng liêng của con người là phải dành sự ưu ái cho chân lý**." Cùng ý đó, trong quyển *Cuộc đời* Aristote (Aristotelis Vita) có kể lại rằng Platon đã từng nói: "**Tôi là bạn của Socrate, nhưng lại càng là bạn của chân lý hơn**", một câu nói mà Aristote đến lượt mình lại đem áp dụng đối với Platon.

Thực thế, khi xem xét tất cả những chứng từ chống lại ba nguyên nhân của sai lầm, do các hiền nhân cũng như do các Giáo phụ đem lại, tôi thật ngạc nhiên khi thấy rằng, để đi đến cùng một kết luận, người ta lại dùng ba thứ lập luận rất là tà nguỵ như: "Về điều đó có nhiều thí dụ tiêu biểu lắm", hay "thói quen thường vẫn thế", hay "đó là thông lệ xưa nay" hoặc là "ai cũng nghĩ vậy, thế thì ta chớ nên nghĩ khác đi, mà bị cho là người lập dị"...

Bởi chúng ta biết rằng, những tiền đề kiểu đó người ta có thể thiết lập kết luận kiểu này hay là kết luận ngược lại, và ngay cả có thể trực tiếp chứng minh bất cứ cái gì – mỗi người chúng ta đều biết điều đó qua kinh nghiệm và đều có thể kiểm chứng trên một trường hợp cụ thể cũng như trên nhiều trường hợp khác. Vả chăng tất cả chúng ta đều biết rằng, từ thuở ấu thơ cho đến cuối cuộc đời, đổi lấy một tấm gương xác thực, thì cha mẹ, thầy cô, bạn bè chúng ta và còn biết bao nhiêu người khác nữa tuôn đổ vào chúng ta một lượng hầu như vô tận những tấm gương bất toàn, sai lầm, rỗng tuếch, khiến chúng ta chịu tổn thương không sao nói hết, trong chuyện học tập cũng như trong cuộc sống chúng ta. Chúng ta cũng biết rằng chúng ta giữ lại dễ dàng hơn những gì tập quán đã ghi khắc vào trong thời niên thiếu của chúng ta, mà những cái gì xấu, sai lầm, vô bổ lại dễ hằn sâu hơn mới chết chứ! Và chúng ta biết rằng, phần lớn thời gian điều đó khiến chúng ta lơ là với những gì là tốt, đúng và hữu dụng.

Đàng khác, chúng ta biết rằng, về triết lý cũng như về thần học, đám đông công chúng thường bị lầm lạc. Điều đó đã rõ đối với thần học. Đối với triết lý cũng thế.

ROGER BACON, *Nghiên cứu thần học*

THÁNH THOMAS D'AQUIN

(1225 - 1274)

Là con trai của bá tước Landolphe, lãnh chúa ở Aquino, gần thành Naples, Ý Đại Lợi, Thomas sinh năm 1225 trong lâu đài của gia tộc ở Roccasecca. Được đưa đến tu viện Mont-Cassin, ông sống và học tập ở đó cho đến năm 1235, rồi đến đại học Naples để học các khoa nghệ thuật (1239 - 1244). Năm 1244, ông quyết định vào dòng tu Dominicains – một quyết định bị thân mẫu ông đánh đổ. Bà sai một người con khác, Raynald, bắt cóc ông và bí mật đưa về Roccasecca. Sau một năm bị giam giữ, chàng tu sỹ trẻ được phép trở lại với dòng tu: người ta gửi chàng đến Paris để hoàn tất việc học tập. Tại đó ông gặp thánh Albert mà ông trở thành môn đệ tâm đắc: ông sẽ theo học thầy, ở Paris từ 1245 đến 1248 rồi ở Cologne từ 1248 đến 1252.

Quay trở về Paris, ông biên soạn bộ *Commentaire des Sentences* (1254 - 1256) rồi trở thành giảng sư thần học (1256) ông bắt đầu nghiệp giáo, lúc ở Ý, khi ở Pháp. Ông qua đời đột ngột vì bạo bệnh ngày 7 tháng 3, 1274, trong khi ông chuẩn bị đi dự giáo nghị hội ở Lyon.

Được phong thánh từ 1323 (bởi Giáo hoàng Jean XXII), ông được tôn phong tiến sỹ của Giáo hội? (Docteur de l'Église) năm 1567.

TỔNG LUẬN THẦN HỌC (SOMME DE THÉOLOGIE)

Những chứng lý về sự hiện hữu của Thiên Chúa

Là người theo học thuyết Aristote, thánh Thomas không thể chấp nhận chứng lý tiên nghiệm (la preuve apriorique) của thánh Anselme. Thực tế, theo ông, người ta không thể nghĩ về Thiên Chúa theo đẳng trật của đại lượng, nhất là đại lượng số đếm, bởi vì mọi đại lượng, từ bản tính, đều có một tận cùng.

Nếu Thiên Chúa là vô hạn, đó là theo nghĩa phủ định, theo nghĩa là sự hoàn hảo của Ngài không có giới hạn, không có tận cùng. Như vậy, ý tưởng về một tối đa lượng tính (un maximum quantitatif) hiện hữu bên ngoài tinh thần con người không cung cấp cho trí tuệ một chứng lý đủ sức thuyết phục.

► Năm con đường

Việc chứng minh sự hiện hữu của Thiên Chúa phải khởi đi từ kinh nghiệm, từ hiệu quả ngược lên đến nguyên nhân, từ đẳng trật đi đến nguyên tắc. Điều đó cho ta năm phương pháp hay năm con đường, căn cứ vào: chuyển động, nhân quả, bất tất và tất yếu, cấp độ, sự điều lý theo trật tự, lần lượt được bàn luận để giải quyết dứt khoát một vấn đề mà ở đó những lập luận của lý trí đi ngược lại sự hiện hữu của Thiên Chúa, hiện hữu này chỉ được đặt nền tảng trên thế giá của Mặc khải (l'autorité de la Révélation).

1. Có vẻ như Thiên Chúa không hiện hữu; vì nếu một trong hai đối cực là vô hạn, thì đối cực kia phải bị hủy hoàn toàn. Nhưng từ "Thiên Chúa"có nghĩa Ngài là sự tốt lành vô hạn. Vậy nếu Thiên Chúa hiện hữu, sẽ không thể có sự ác trên thế gian; nhưng trên thực tế có sự ác trên thế gian. Vậy Thiên Chúa không hiện hữu.

2. Hơn nữa, sẽ là thừa nếu giả thiết rằng cái gì có thể cắt nghĩa được nhờ một ít nguyên lý thì đã được tạo ra bởi nhiều nguyên lý[1]. Nhưng có vẻ như mọi sự chúng ta thấy trên thế giới có thể được cắt nghĩa bởi các nguyên lý khác, nếu giả sử Thiên Chúa không hiện hữu. Vì mọi vật tự nhiên có thể giản lược về một nguyên lý là lý trí hay ý chí con người. Vì thế không cần phải giả thiết sự hiện hữu của Thiên Chúa.

Ngược lại, chính Thiên Chúa đích thân nói: *Ta là Đấng hằng hữu* (Je suis celui qui suis)[2].

Tôi trả lời rằng: Sự hiện hữu của Thiên Chúa có thể chứng minh bằng năm cách.

Cách thứ nhất và rõ ràng nhất là lý luận dựa vào chuyển động[3]. Trên thế giới có một số vật chuyển động, đó là điều chắc chắn và hiển nhiên đối với giác quan chúng ta*. Vậy mà, bất cứ cái gì chuyển động thì được chuyển động bởi một cái gì khác, vì không vật gì có thể chuyển động nếu nó không ở trong tiềm thể hướng về chuyển động; trong khi một vật chuyển động là đang ở trong hiện thể. Vì chuyển động không là gì khác hơn đưa một vật từ tiềm thể sang hiện thể. Nhưng không vật gì có thể được đưa từ tiềm thể sang hiện thể nếu nó không được tác động bởi một vật đang ở trạng thái hiện thể. Chẳng hạn cái gì đang nóng, như lửa, làm cho gỗ, là cái có tiềm thể nóng, trở thành nóng thực sự, và vì thế làm cho nó chuyển động và thay đổi[4]. Nhưng một vật không thể vừa ở tiềm thể vừa ở hiện thể về cùng một tương quan[5] nhưng chỉ về

các tương quan khác nhau. Và cái gì đang ở tình trạng hiện thể là nóng thì không thể đồng thời ở tiềm thể nóng; nhưng nó đang đồng thời ở tiềm thể lạnh. Vì vậy về cùng một phương diện thì không vật gì có thể vừa là tác nhân chuyển động vừa bị chuyển động, nghĩa là, tự làm cho mình chuyển động. Do đó, cái gì đang chuyển động phải được một cái gì khác làm cho nó chuyển động. Nếu cái làm cho một cái khác chuyển động mà chính nó cũng được chuyển động, thì nó cũng cần được chuyển động bởi một cái gì khác với nó, và cứ thế nối tiếp nhau. Nhưng sự nối tiếp này không thể diễn ra vô hạn, vì nếu thế sẽ không có một tác nhân chuyển động đầu tiên mà không bị chuyển động bởi một cái gì khác nó; vì các tác nhân chuyển động nối tiếp nhau đều phải được chuyển động bởi một cái khác với nó; giống như cây gậy chỉ chuyển động được vì nó được bàn tay làm nó chuyển động. Vì vậy cần phải đi đến một tác nhân chuyển động đầu tiên không cần có một tác nhân nào khác làm cho nó chuyển động; tác nhân đầu tiên này mọi người hiểu đó là Thiên Chúa.

Cách thứ hai dựa trên bản chất của nguyên nhân hiệu quả. Trong thế giới giác quan chúng ta thấy có một trật tự các nguyên nhân hiệu quả. Chúng ta không thấy có trường hợp nào (và thật ra không thể có) mà một vật là nguyên nhân hiệu quả của chính nó; vì nếu thế nó phải có trước chính nó, là điều vô lý. Vậy mà số các nguyên nhân hiệu quả không thể nào cứ đi mãi vô hạn, vì trong chuỗi tất cả các nguyên nhân hiệu quả, nguyên nhân đầu là nguyên nhân của nguyên nhân giữa, và nguyên nhân giữa là nguyên nhân của nguyên nhân cuối, bất luận có nhiều hay chỉ có một nguyên nhân giữa. Vậy mà loại bỏ nguyên nhân thì cũng loại bỏ hiệu quả. Do đó nếu không có nguyên nhân đầu tiên trong số các nguyên nhân thì cũng sẽ không có nguyên nhân cuối, hay bất kỳ nguyên nhân giữa nào. Nhưng nếu có thể đi tới vô hạn trong chuỗi các nguyên nhân, thì sẽ không có nguyên nhân đầu, cũng không có nguyên nhân cuối, hay bất kỳ nguyên nhân giữa nào; rõ ràng như thế là hoàn toàn vô lý. Vì vậy cần phải chấp nhận có một nguyên nhân hiệu quả đầu tiên, mà mọi người gọi là Thiên Chúa.

Cách thứ ba dựa trên sự có thể và sự tất yếu, và lý luận như sau. Chúng ta thấy trong các sự vật tự nhiên có thể có và có thể không hiện hữu, vì chúng được sinh ra và hủy diệt, và do đó, chúng có thể hiện hữu và có thể không[6]. Nhưng không thể nào chúng luôn luôn hiện hữu, vì cái gì có thể không hiện hữu thì có lúc không hiện hữu[**]. Do đó, nếu mọi vật đều có thể không hiện hữu, thì có một lúc nào đó có thể đã không có vật gì hiện hữu. Vậy mà nếu đúng như thế, thì thậm chí bây giờ cũng không có gì hiện hữu, vì cái gì không hiện hữu thì chỉ bắt đầu hiện hữu bởi một cái gì đã hiện hữu trước nó. Do đó, nếu có lúc nào không có gì hiện hữu, thì không thể nào có một vật gì có thể bắt đầu hiện hữu; và như thế thậm chí bây giờ cũng không có vật gì hiện hữu – là điều vô lý. Do đó, không phải mọi vật đều chỉ có thể hiện hữu, nhưng phải có cái gì đó có sự hiện hữu tất yếu. Nhưng mọi vật tất yếu thì hoặc là có sự tất yếu bởi một vật nào khác, hoặc không. Vậy mà không thể nào có một chuỗi vô hạn các vật hiện hữu một cách tất yếu bởi một vật khác, như đã chứng minh ở trên liên quan đến các nguyên nhân hiệu quả. Do đó chúng ta không thể nào không chấp nhận sự hiện hữu của một hữu thể nào đó có sự tất yếu nơi chính nó, chứ không nhận sự tất yếu từ một vật nào khác, nhưng tạo sự tất yếu nơi mọi vật khác. Hữu thể tất yếu này mọi người gọi là Thiên Chúa.

Cách thứ tư dựa trên cấp độ chúng ta thấy nơi mọi vật. Trong số các vật, có những vật tốt hơn hay kém hơn, có những vật đúng hơn, cao quý hơn, vân vân. Nhưng "hơn" và "kém" được đặt làm vị ngữ cho các vật khác nhau, tùy theo mức độ chúng giống với một cái gì là tối đa về các phương diện khác nhau của chúng, như một vật được gọi là nóng hơn vì

nó gần giống với cái gì là nóng nhất; cho nên có cái đúng nhất, có cái tốt nhất, có cái cao quý nhất, và do đó, có cái là hữu thể tối cao nhất; vì những vật cao nhất về chân lý là những vật cao nhất về hữu thể, như Aristote[7] viết trong *Siêu hình học 2*. Vậy mà cái tối đa trong một loại nào đó thì là nguyên nhân của tất cả trong loại đó; như lửa, cái tối đa của nhiệt, là nguyên nhân của mọi cái gì nóng. Vì vậy, cũng phải có cái gì đó là nguyên nhân hữu thể của mọi hữu thể, là sự tốt lành và mọi sự thiện hảo khác của mọi hữu thể; và hữu thể này chúng ta gọi là Thiên Chúa[8].

Cách thứ năm dựa trên việc cai quản vũ trụ. Chúng ta thấy rằng các vật không có trí khôn, như các vật thể tự nhiên, đều hành động vì một mục đích nào đó, và điều này được thấy hiển nhiên nhờ việc chúng luôn luôn hay hầu như luôn luôn hành động theo cùng một kiểu, để đạt được kết quả tốt nhất. Do đó rõ ràng chúng đạt mục đích không phải một cách ngẫu nhiên, nhưng là có chủ đích. Vậy mà bất cứ vật gì không có trí khôn thì không thể hướng tới một mục đích, trừ khi nó được hướng dẫn bởi một hữu thể có hiểu biết và thông minh; cũng như mũi tên bắn trúng đích bởi người bắn cung. Vì vậy có một hữu thể thông minh mà nhờ đó mọi vật tự nhiên hướng về cùng mục đích của chúng; hữu thể này ta gọi là Thiên Chúa.

Trả lời vấn nạn 1. *Như Augustin nói (Enchir.11): Vì Thiên Chúa là sự thiện cao nhất, Ngài không thể cho sự ác nào tồn tại trong các công trình của Ngài, trừ khi sự toàn năng và tốt lành của Ngài có thể rút ra sự lành từ chính sự ác.* Đây là một phần của sự tốt lành vô biên của Thiên Chúa, là Ngài có thể cho phép sự ác tồn tại để từ đó rút ra sự lành.

Trả lời vấn nạn 2. Vì thiên nhiên hành động vì một mục đích nhất định dưới sự điều khiển của một tác nhân cao hơn, nên bất cứ điều gì thiên nhiên làm đều phải lần ngược trở về Thiên Chúa như là nguyên nhân đầu tiên của chúng. Cũng thế, mọi điều được làm một cách cố ý cũng phải lần ngược trở về một nguyên nhân cao hơn và khác với lý trí hay ý chí con người, vì lý trí hay ý chí có thể thay đổi và thất bại; vì tất cả những gì có thể thay đổi và có thể khiếm khuyết đều phải lần ngược trở về một nguyên lý đầu tiên không thay đổi và có sự tất yếu tự chính mình, như đã chứng minh trong phần thân bài.

THOMAS D'AQUIN, *Tổng luận thần học*.

---

(1) Việc đặt thành công thức đầu tiên của nguyên lý tiết kiệm tư tưởng về sau được gán cho Guillaume d'Ockham.

(2) Sách Xuất hành (Exode) 3.14 – Về cách kiến giải bản văn này, xem Thầy Eckhart.

(3) Đó là chứng lý vật lý học, chủ yếu thừa kế từ Aristote và Averroès.

(4) Sự thay đổi phẩm tính là một chuyển động.

(5) Sự đặt thành công thức vật lý cho nguyên lý mâu thuẫn.

(6) Hiện hữu của chúng không tất yếu.

(7) Aristote, Siêu hình học: "... cái gì là nguyên nhân của chân lý nằm trong những hữu thể phái sinh – les êtres dérivés – đó là chân lý ưu việt. Đó là lý do tại sao những nguyên lý của các hữu thể vĩnh hằng thì tất yếu là những nguyên lý đúng nhất trong tất cả... bởi vì không có nguyên nhân cho hữu thể của chúng".

(8) Tối đa (Maximum) ở đây có nghĩa sự hoàn hảo vô hạn siêu việt từng mỗi nguyên lý tự nhiên.

(*) *Thế giới dưới mặt trăng, được định nghĩa như là vùng của thay đổi và chuyển động.*

(**) *Nếu không thì sẽ là tất yếu. Một định nghĩa thống kê hay theo thời gian. Đối với thánh Thomas, cái khả hữu (le possible) là cái gì đôi khi hiện hữu (aliquando); cái bất tất (le contingent) là cái khi có khi không; cái tất yếu (le nécessaire) là cái gì luôn luôn hiện hữu; cái bất khả hữu (l'impossible) là cái không bao giờ có được. Luận chứng này là cái đối lưu (la réciproque) của nguyên lý viên mãn (principe de plénitude) được phát biểu như sau: "không một khả hữu tính đích thực nào lại có thể ở yên trong tình trạng không được thực hiện".*

► Các chiều kích đạo đức của luật

Luật là quy 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 trong tiếng Anh (law) và tiếng Pháp (loi) dịch từ tiếng Latinh lex phát sinh từ ligare (buộc, cột lại), vì nó ràng buộc hành động của con người ta. Vậy mà quy tắc và thước đo các hành vi con người chính là lý trí, là nguyên nhân 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 nguyên lý trong một

loài thì là quy tắc và thước đo của loài đó: ví dụ, đơn vị trong loài các số, chuyển động đầu tiên trong loài 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 quy chiếu trước tiên và chủ yếu về nguyên lý này. Vậy mà nguyên lý thứ nhất trong lĩnh vực thực hành, đối tượng của lý trí thực hành, chính là mục đích cuối cùng; và mục đích cuối cùng 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 quy về toàn thể như cái bất toàn quy về cái hoàn hảo, và vì một người là một phần của cộng đồng hoàn hảo, nên luật phải được thích đáng với cái trật tự được quy hướng về hạnh phúc của mọi người...

Luật không có gì khác hơn mệnh lệnh của lý trí thực hành xuất phát từ người cai trị một cộng đồng hoàn hảo. Vậy mà, qua việc thế giới được cai quản bởi sự an bài của Thiên Chúa 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 Thiên Chúa. Vì vậy, chính khái niệm về sự điều hành mọi sự trong Thiên Chúa, đấng cai trị vũ trụ, có tính chất của một luật. Và vì quan niệm của trí khôn về mọi sự không lệ thuộc thời gian, nhưng là vĩnh cửu, dựa trên sách Cách Ngôn VIII.23, cho nên loại luật này phải được gọi là luật vĩnh cửu.

Vì luật là quy tắc và thước đo, nó có thể có trong con người theo hai cách: theo một cách, như là ở 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 tùy 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 Thiên Chúa bằng luật vĩnh cửu, như đã nói trên, nên rõ ràng là mọi vật được tham dự cách này hay cách 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 mục đích đúng đắn.

Vậy, trong số các tạo vật, thì tạo vật có lý trí lệ thuộc sự an bài của Thiên Chúa 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 quy về hành vi và mục 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 Thiên Chúa 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...

Như đã nói trên, luật là một mệnh lệnh của lý trí thực hành. Vậy mà chúng ta thấy rằng cùng một tiến trình xảy ra trong lý trí thực hành và lý trí lý thuyết, vì cả hai đều đi từ các nguyên tắc tới các kết luận, như đã nói trên kia. Do đó, chúng ta kết luận rằng, giống như lý trí lý thuyết, từ những nguyên lý được biết một cách tự nhiên nhưng không thể chứng minh, chúng ta rút ra kết luận của các khoa học khác nhau, trí tuệ của chúng không được ban cho chúng ta bởi tự nhiên, nhưng chúng ta đạt được chúng nhờ các cố gắng của lý trí, khiến cho cũng từ các mệnh lệnh của luật tự nhiên, như từ các nguyên lý chung và không thể chứng minh, lý trí con người cần phải tiến hành để đi tới việc xác định chi tiết hơn một số vấn đề. Các sự xác định chi tiết này do lý trí con người tạo ra, được gọi là luật con người, với điều kiện là phải thoả mãn các điều kiện cơ bản khác của luật...

Ngoài luật tự nhiên và luật của con người, hạnh kiểm của con người cần phải được hướng dẫn bằng luật Thiên Chúa. Có bốn lý do cho điều này. Thứ nhất là vì nhờ luật mà

con người được hướng dẫn để biết cách thực hiện các hành vi thích hợp nhằm đạt tới mục đích cuối cùng của mình. Vậy nếu con người không được định cho có mục đích nào khác ngoài cùng đích thích hợp với khả năng tự nhiên của con người, thì con người không cần phải có sự hướng dẫn nào khác của lý trí ngoài luật tự nhiên và luật do con người làm ra từ luật tự nhiên. Nhưng vì con người được định tới mục đích là hạnh phúc vĩnh cửu vượt quá khả năng tự nhiên của con người, như chúng ta đã phát biểu trên kia, nên cần rằng, ngoài luật tự nhiên và luật con người, con người cần phải được hướng dẫn tới mục đích của mình bởi một luật do Thiên Chúa ban bố.

Thứ hai, do sự không chắc chắn của phán đoán con người, đặc biệt về các vấn đề tùy thuộc và đặc thù, nên mỗi người có phán đoán khác nhau về các hành vi con người; do đó cũng phát sinh các luật khác nhau và đối chọi nhau. Cho nên, để con người có thể biết một cách không thể nghi ngờ mình phải làm gì và phải tránh gì, con người cần được hướng dẫn trong các hành vi của mình nhờ một luật do Thiên Chúa ban bố, vì chắc chắn luật ấy không thể sai lầm.

Thứ ba, vì con người có thể làm các luật trong những vấn đề mà họ có thẩm quyền phán đoán. Nhưng con người không có thẩm quyền trong việc phán đoán các hành vi kín ẩn bên trong, mà chỉ các hành vi bên ngoài có thể quan sát được; thế nhưng để đạt đức hạnh hoàn hảo, con người cần cư xử đúng đắn trong cả hai loại hành vi bên ngoài và bên trong. Do đó, luật con người không đủ để uốn nắn và hướng dẫn các hành vi bên trong, và cần phải có sự can thiệp của một luật của Thiên Chúa để đạt mục đích này.

Thứ tư, vì, như Augustin nói, luật con người không thể trừng phạt hay ngăn cấm mọi hành động xấu, bởi vì trong khi nhắm loại trừ hành động xấu, nó cũng sẽ loại bỏ nhiều điều tốt, và sẽ ngăn cản sự phát triển lợi ích chung, là điều cần thiết cho đời sống con người. Vì vậy, để không điều xấu nào không bị ngăn cấm và trừng phạt, cần phải có luật Thiên Chúa can thiệp, nhờ đó cấm đoán mọi tội lỗi...

Như đã nói trên, luật diễn tả một thứ kế hoạch hướng dẫn các hành vi tới một mục đích. Vậy mà mỗi khi có những tác nhân chuyển động tác động vào nhau, tác nhân thứ hai luôn luôn phải lấy sức mạnh từ tác nhân thứ nhất, vì tác nhân thứ hai chỉ chuyển động sau khi nó được tác động bởi tác nhân thứ nhất. Do đó chúng ta quan sát thấy cùng một sự kiện trong tất cả những người cai trị, đó là kế hoạch cai trị của người người cai trị cấp dưới phát xuất từ người cai trị chính. Như thế kế hoạch phải thực hiện trong một nước xuất phát từ lệnh của vua cho các quan dưới quyền ông; và trong lĩnh vực thủ công, bất cứ điều gì được làm bởi thủ công đều xuất phát từ người thợ chính tới thợ phụ và người này làm công việc bằng bàn tay của họ. Vì luật vĩnh cửu là kế hoạch cai trị trong Nhà Cai Trị chính, nên mọi kế hoạch cai trị của các nhà cai trị cấp dưới đều phải xuất phát từ luật vĩnh cửu. Nhưng tất cả các kế hoạch của cấp cai trị thấp đều là các luật khác thêm vào với luật vĩnh cửu. Do đó mọi luật, vì chúng dự phần nào vào lý trí ngay thẳng, đều xuất phát từ luật vĩnh cửu. Cho nên Augustin nói rằng *trong luật trần thế không có gì là chính đáng và hợp pháp trừ những gì mà con người rút ra từ luật vĩnh cửu...*

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 I* [của Aristote]. 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 tùy thuộc, là lĩnh vực của hoạt động con người; và do đó, mặc dù có sự tất

yếu trong các nguyên lý chung, nhưng càng đi xuống cái đặc thù, chúng ta càng thường xuyên gặp những khiếm khuyết. Do đó, trong lĩnh 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 lĩnh vực hành động, 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 chung thứ nhất, 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 Jules César kể lại...

Như đã nói trên kia, con người có xu hướng tự nhiên về đức hạnh; nhưng sự hoàn thiện của đức hạnh phải được con người đạt được nhờ tập luyện. Chẳng hạn chúng ta thấy rằng một người được trợ giúp trong các nhu cầu của họ, chẳng hạn về cái ăn cái mặc, nhờ sự chăm chỉ làm việc. Một số điều kiện ban đầu họ có nhờ tự nhiên, đó là lý trí và đôi bàn tay của họ; nhưng họ không có đầy đủ như các loài vật khác được tự nhiên ban cho đủ lương thực và đồ che thân. Vậy khó thấy được làm sao con người có thể tự cung cấp đủ cho mình trong sự luyện tập này, vì sự hoàn thiện của đức hạnh chủ yếu là ở việc rút khỏi con người sự lệ thuộc những lạc thú không thích hợp mà mọi con người có khuynh hướng chiều theo, và đặc biệt đối với những người trẻ là những người có khả năng hơn để luyện tập. Kết quả là con người cần nhận sự đào luyện này từ một người khác, nhờ đó có thể đạt tới sự hoàn thiện của đức hạnh. Và đối với những người trẻ có xu hướng hành động theo đức hạnh nhờ bản chất tốt lành tự nhiên của họ, hay nhờ tập quán, hay đúng hơn nhờ ơn Thiên Chúa, thì việc dạy dỗ của cha mẹ đã đủ. Nhưng vì một số người có bản chất hư hỏng và dễ sa vào tật xấu, không dễ uốn nắn bằng lời nói, những người như thế cần được kiềm chế khỏi cái xấu bằng sức mạnh và sự sợ hãi, để ít ra là họ chống cự được việc hành động xấu, và để những người khác yên, và để bản thân họ, nhờ làm quen với đường lối này, có thể tự ý làm những điều mà cho tới bây giờ họ đã làm vì sợ hãi, và nhờ đó trở nên đức hạnh. Vậy thứ đào luyện bắt buộc bằng việc sợ hình phạt, được gọi là kỷ luật của luật. Cho nên, để con người có thể có sự bình an và đức hạnh, cần phải làm ra các luật; vì như nhà triết học Aristote nói, *cũng như con người là con vật cao quý nhất nếu nó hoàn hảo về đức hạnh, thì nó cũng là con vật hèn hạ nhất nếu nó tách lìa khỏi luật và công lý*. Vì con người có thể dùng lý trí để tạo ra các phương tiện nhằm thoả mãn các dục vọng và đam mê xấu của nó, là điều mà loài vật không thể làm...

Như Augustin nói, *điều gì không công bằng thì hoàn toàn không phải là luật*. Do đó sức mạnh của luật tùy thuộc vào sự công bằng của luật. Vậy trong các vấn đề của con người, điều gì được coi là đúng và công bằng là tùy vào quy luật của lý trí. Nhưng quy luật thứ nhất của lý trí là luật tự nhiên, như chúng ta đã thấy rõ trên kia.Do đó, mọi luật con người cũng có cùng bản chất của luật tự nhiên vì nó phát xuất từ luật tự nhiên. Nhưng nếu ở điểm nào nó rời xa luật tự nhiên, nó không còn là một luật, mà là một sự xuyên tạc luật.

Nhưng phải lưu ý rằng một điều gì có thể xuất phát từ luật tự nhiên theo hai cách: thứ nhất, như là một kết luận từ các nguyên tắc; thứ hai, bằng việc xác định ra một số khái niệm chung. Cách thứ nhất giống như cách mà trong khoa học, các kết luận được chứng minh đều rút ra từ các nguyên lý; trong khi cách thứ hai giống như cách mà trong các nghệ thuật, các hình thức chung được xác định thành các nét đặc thù. Ví dụ, người thợ thủ công phải xác định từ hình dáng chung của một căn nhà tới hình thù đặc biệt của căn nhà này hay căn nhà kia. Vì thế một số điều được rút ra từ các nguyên tắc chung của luật tự nhiên bằng các kết luận: ví dụ, *luật không được giết người có thể được rút ra như là một kết luận từ nguyên tắc chung là không được làm hại người khác*; trong khi một số luật được rút ra bằng cách xác định thêm chi tiết: ví dụ, luật tự nhiên đòi hỏi kẻ làm xấu phải bị phạt, nhưng họ bị phạt cách này hay cách kia thì là do sự xác định thêm về luật tự nhiên.

Do đó, cả hai kiểu phát sinh đều có trong luật con người. Nhưng những điều phát sinh theo kiểu thứ nhất thì có trong luật con người, không như chỉ là phát sinh mà thôi, mà còn có sức mạnh từ luật tự nhiên. Còn những điều phát sinh theo kiểu thứ hai chỉ có sức mạnh từ luật con người mà thôi.

Thomas d'Aquin, *Tổng luận thần học*.

TỔNG LUẬN TỊCH TÀ (*) (SOMME CONTRE LES GENTILS)

Loại suy hữu thể

Đối với thánh Thomas d'Aquin, siêu hình học và thần học chủ yếu bàn về hữu thể như là hữu thể. Là nguyên nhân của tại thể trong toàn thể tính của nó (l'étant dans sa totalité) Thiên Chúa cũng là hữu thể đầu tiên và là hữu thể theo nghĩa tuyệt đối. Vấn đề nền tảng của triết học đệ nhất, nơi mà nhà thần học Cơ Đốc giáo sẽ phải chạm trán với những Gentils (tiếng Hébreu nghĩa là người ngoại quốc, kẻ xa lạ; đối với tín đồ Cơ Đốc giáo ban đầu, từ này để chỉ những người ngoại đạo/ tà giáo. Riêng trong bộ tổng luận này, Gentils dùng chỉ các triết gia Ả Rập). Như vậy là tìm xem có một ý niệm *hữu thể chung* cho cả Thiên Chúa và vật thụ tạo hay không, nếu như Thiên Chúa không chỉ là một tại thể nguyên nhân của nhiều tại thể khác, mà là một hữu thể vượt lên trên mọi tại thể và là nguyên nhân của hữu thể của mọi tại thể mà không là nguyên nhân của chính hữu thể của mình.

► Đồng âm, đồng nghĩa, loại suy (Homonymie, synonymie, analogie)

Khởi đi từ vấn đề hiện tượng đa nghĩa của từ hữu thể như nó được công thức hóa (formulée) trong bộ Siêu hình học, quyển IV, của Aristote, Thomas khảo sát những trả lời khác nhau, được khởi thảo bởi các nhà bình luận theo Tân phái Platon, về các phạm trù để đương đầu với vấn đề nhiều loại phạm trù: tìm một trung gian giữa tính lưỡng nghĩa thuần túy (l'équivocité pure) và tính đơn nghĩa thuần tuý (l'univocité pure). Lấy tại ý tưởng được khai triển trước ông bởi Avicenne và Averroès, ông kiến tạo khái niệm về một nhất tính loại suy của hữu thể (unité analogique de l'être) trong một khung cảnh mới, bao hàm cả hữu thể luận lẫn thần học, vấn đề ý nghĩa của hữu thể ở cấp độ của vật thụ tạo và vấn đề, rất khác, về nhất tính của việc gán những hạn từ phạm trù cho Thiên Chúa sáng tạo và cho những hiệu quả thụ tạo của Ngài.

Cái gì được gán cho Thiên Chúa và cho những hữu thể khác thì được gán không phải theo cách đơn nghĩa, không phải theo cách đa nghĩa, mà theo cách loại suy, nghĩa là theo một tương quan hay một quy chiếu đến một vật gì nhất tính (référence à quelque chose d'un).

Nhưng điều đó có thể được thực hiện bằng hai cách. Trong trường hợp thứ nhất nhiều vật được quy chiếu đến một vật gì nhất tính. Chẳng hạn, bằng sự quy chiếu đến cùng một

thứ sức khoẻ mà một con vật được cho là lành mạnh, trong tư cách là nguyên nhân tác thành, thức ăn, trong tư cách là yếu tố bảo tồn, và nước tiểu với tư cách là dấu hiệu[1].

Trong trường hợp thứ nhì, có một tương quan hay một quy chiếu không phải đến từ một vật thứ ba mà là đến từ một trong hai hạn từ của một tương quan. Chẳng hạn tại thể (étant) là nói về bản thể và tùy thể trong mức độ mà tùy thể tương quan với bản thể, chứ không phải trong mức độ mà bản thể và tùy thể tương quan với một vật thứ ba.

Những tên gọi được gán cho Thiên Chúa và cho những vật khác không được gán theo thể thức thứ nhất của phép loại suy – nếu không thế sẽ phải có cái gì đó tồn tại trước Thiên Chúa - nhưng theo thể thức thứ nhì.

Tuy nhiên, trong việc gán thuộc từ loại suy, thứ tự của tên gọi và thứ tự của sự vật đôi khi đồng nhất, đôi khi khác biệt. Thực vậy, trật tự của tên gọi đi theo trật tự của tri thức, bởi vì nó là dấu hiệu những quan niệm tinh thần của chúng ta. Như vậy, khi cái gì là đầu tiên trong trật tự của thực tại cũng là đầu tiên trong trật tự của tri thức, đó là cùng một thực tại nó vừa là đầu tiên theo lý của tên gọi và đầu tiên theo bản tính của sự vật. Chính như thế mà bản thể là trước tùy thể và tùy theo bản chất (bởi vì bản thể là nguyên nhân của tùy thể) và tùy theo tri thức (bởi vì bản thể tất yếu có mặt trong định nghĩa của tùy thể)[2]. Và đó là lý do tại sao tên gọi tại thể được gán với tư cách đầu tiên cho bản thể, rồi thứ đến cho tùy thể, vừa theo quan điểm bản chất của sự vật vừa theo quan điểm cái lý của tên gọi.

Khi trái lại, cái gì là thứ nhất theo bản chất lại là thứ nhì trong trật tự của tri thức, trật tự của những vật loại suy không còn giống như thế theo sự vật và theo cái lý của tên gọi. Chẳng hạn, khả năng chữa bệnh nằm trong những phương thuốc, thì từ bản chất vốn có trước sức khoẻ ở nơi con vật, cũng giống như nguyên nhân có trước những hiệu quả. Nhưng khả năng đó, chúng ta chỉ biết qua những hiệu quả của nó, vậy là từ những hiệu quả mà chúng ta đặt tên cho nó.

Như vậy là, trong mức độ mà chúng ta đạt tới một tri thức về Thiên Chúa từ những vật khác, thực tại được chỉ bởi những tên gọi mà chúng ta gán cho Thiên Chúa và cho những hữu thể khác là với tư cách đầu tiên nơi Thiên Chúa theo thể thức riêng, nhưng chính cái lý của tên gọi, là thứ nhì. Đó là lý do tại sao người ta nói rằng Thiên Chúa được gọi tên từ những hiệu quả của Ngài.

Thomas d'Aquin, *Tổng luận tịch tà*

---

[1] Đấy là loại suy tiêu điểm (l'analogie focale) như Averroès giải thích.

[2] Trắng được định nghĩa như một bản thể có màu trắng.

[*] Tổng luận tịch tà: Một tổng luận có mục đích "Cầm chính đạo để tịch tà cự bí" giống như kẻ sỹ của Nguyễn Công Trứ thực hiện sứ mệnh vệ đạo.

(Chú thích của P.Q.Đ)

SIGER DE BRABANT

(1240 - 1284)

Là giảng sư văn học nghệ thuật ở trường đại học Paris vào năm 1266, khuôn mặt hàng đầu của học thuyết Aristote thông qua Averroès, Siger De Brabant mất ở Ý năm 1284.

Nếu như người ta có vẻ đánh giá quá cao vai trò của ông trong những cuộc khủng hoảng đại học ở hậu bán thế kỷ mười ba, nếu như sách thánh nhân liệt truyện (l'hagiographie) của thế kỷ mười chín đã phù phép để biến ông thành nhân vật phản diện trong một vở kịch của lý trí và của tín ngưỡng, bị chế ngự bởi những chiến thắng của thánh Thomas, Siger không vì thế mà không là một khuôn mặt đích thực của một triết gia theo Aristote, đã góp phần làm nổi lên lý tưởng sống triết lý, độc lập, thấm nhuần đức lý tiêu dao (la morale péripatétocienne)*, đã định hướng cho trào lưu quý tộc và chủ trí, trào lưu tìm thấy sự biểu hiện tối hậu trong quyển *Bữa Tiệc* của Dante.

NHỮNG CÂU HỎI VỀ SIÊU HÌNH HỌC (QUESTIONS SUR LA MÉTAPHYSIQUE)

Đời sống triết lý

Là tác giả quyển *Sách về lạc phúc trần thế* (Livre sur la félicité terrestre) – từ chủ chốt của các triết gia, đối lại với cực lạc vĩnh hằng (la béatitude éternelle) của các nhà thần học - Siger De Brabant tuyên dương những giá trị đặc biệt trong đời sống của một triết gia theo Aristote: đời sống dành cho suy tư, tâm hồn cao thượng, tôn quý. Thuyết quý tộc trí tuệ này đưa đến việc định nghĩa về một lối sống khổ hạnh triết lý song song với lối sống khổ hạnh Cơ Đốc giáo.

► Tại sao lại có một cái gì đó thay vì chẳng có cái gì? (Pourquoi donc ya_t_il quelque chose et non pas plutôt rien?

Áp dụng cho câu hỏi: "Tại sao lại có cái gì đó thay vì chẳng có cái gì?" cho tất cả cái gì tồn tại, là tự đày đoạ mình vào tình huống nan giải – ***đặt vấn đề nguyên nhân của Thượng đế*** – *một vấn đề trống rỗng về phương diện siêu hình học. Ở đó, người ta định nghĩa Thượng đế như là "causa sui" (nguyên nhân tự thân) – nghĩa là nói mà chẳng nói gì cả!*

Khi Aristote nói rằng siêu hình học là khoa học về những nguyên lý và những nguyên nhân của hữu thể như là hữu thể, ta không nên hiểu rằng hữu thể, theo nghĩa tuyệt đối, có được những nguyên nhân và những nguyên lý đến độ rằng hữu thể như một toàn bộ sẽ có một nguyên nhân biện minh cho sự kiện nó tồn tại. Thật vậy, nếu chấp nhận điều đó, chẳng khác nào nói rằng mọi hữu thể đều có một nguyên nhân. Bởi vì, điều gì áp dụng vào những hữu thể như là hữu thể, áp dụng cốt yếu và phổ quát vào bất kỳ hữu thể nào. Vậy là nếu mọi hữu thể đều có một nguyên nhân, thì

chẳng có hữu thể nào sẽ có một nguyên nhân, bởi vì không có Đệ nhất Nguyên nhân và rằng, nếu không có Đệ nhất Nguyên nhân, thì cũng sẽ không có những nguyên nhân khác **(a)**.

Điều Aristote nhắm đến khi nói về "những nguyên nhân và những nguyên lý của hữu thể như là hữu thể", đó là những nguyên nhân đơn giản và cốt yếu của hữu thể thụ tạo, nói cách khác: không phải những nguyên nhân tùy thể mà là những nguyên nhân cốt yếu của tại_thể_tính (l'étantité) của những sự vật mà, chính vì đó, tại_thể_tính có một nguyên nhân. Thực vậy, không có một nguyên nhân cho tại_thể_tính của mỗi hữu thể và mọi câu hỏi về hữu thể chính nó không có một nguyên nhân. Tôi xin giải thích: nếu người ta hỏi tại sao lại có cái gì đó trong thiên nhiên thay vì chẳng có gì – nói cách khác: nếu người ta nói về những vật thụ tạo – người ta có thể trả lời, và câu trả lời là: bởi vì có một Đệ nhất Động cơ bất động và một Đệ nhất Nguyên nhân bất động **(b)**.

Bây giờ, nếu người ta hỏi tại sao có cái gì đó thay vì chẳng có gì cả trong toàn bộ vũ trụ của hữu thể, không một câu trả lời nào có thể được đưa ra; bởi vì đặt câu hỏi này thì cũng chẳng khác nào tự hỏi tại sao có một Thượng đế thay vì chẳng có Thượng đế nào – và với điều đó đúng là không có nguyên nhân. Đó là lý do tại sao tôi nghĩ rằng mọi câu hỏi không tất yếu có một nguyên nhân[1] - cũng như mọi hữu thể.(*)

Siger de Brabant,
Những câu hỏi về Siêu hình học.

(a) Nếu tất cả đều có một nguyên nhân, thì chính Thượng đế cũng phải có một nguyên nhân, và nguyên nhân đó chính nó cũng phải có một nguyên nhân, và cứ thế tiếp tục mãi cho đến vô tận; vậy mà, không có một chuỗi nguyên nhân nào lại không có tận cùng.

(b) Siger nói đến vật thụ tạo và Thượng đế của Aristote, không phải vật thụ tạo và Đấng Sáng tạo theo Kinh Thánh. Như cách ông khai triển vấn đề ở đây, vấn đề nhân quả tổng quát vẫn phù hợp với luận để triết lý về tính vĩnh cửu của thế giới.

(*) Có lẽ tác giả không muốn nói rõ như thế này: cũng như mọi hữu thể (cũng không tất yếu phải có một nguyên nhân).

NHỮNG VẤN ĐỀ ĐẠO ĐỨC (QUESTIONS SUR LA MORALE)

Ca tụng tình trạng độc thân (Éloge du célibat)

Trong quyển Những vấn đề đạo đức Siger vượt quá những lời khuyên của Aristote và áp dụng vào bản thân của triết gia quan niệm khổ hạnh trong lối sống mà thánh Phaolô và thánh Thomas d'Aquin dành cho tín đồ và nhất là giới tu sỹ Cơ Đốc giáo.

Đâu là tình trạng tốt nhất cho một triết gia: sự trinh trắng[1] hay hôn nhân? Người ta trả lời: hôn nhân. Sau đây là hai lập luận.

Trinh trắng là một thói xấu, bởi nó hoàn toàn xa rời đức trung dung. Kẻ nào chạy trốn mọi khoái lạc nhục cảm, kẻ nào không biết hưởng thụ bất kỳ hình thức khoái lạc nào thì kẻ ấy chỉ là một chàng nông dân thô phác, vô cảm – đó là lời của Aristote trong quyển II bộ *Đạo đức học cho Nicomaque*. Trinh trắng là một trạng thái phản tự nhiên. Thực tế chính tự nhiên đã cho ta biết về quyền tự nhiên, như Aristote đã nói trong quyển *Siêu hình học, quyển V*. Vậy mà, theo quyền tự nhiên này, con người có khuynh hướng bảo tồn nòi giống người. Tôi xin trả lời như sau.

Mục tiêu tối hậu mà Aristote ủy nhiệm cho đời sống là tìm hiểu chân lý. Thế mà tình trạng ít gây chướng ngại nhất cho việc tìm hiểu chân lý đó là tình trạng phù hợp nhất cho triết gia. Trong đa số trường hợp, tôi tin rằng tình trạng đó là sự trinh trắng. Nếu có những sự vật được tổ chức nhằm một cứu cánh, con người phải dùng chúng trong tư cách chúng thích hợp cho cứu cánh đó! Việc tìm kiếm chân lý là cứu cánh tối hậu của con người – và khi nói chân lý tôi nghĩ chính yếu đến sự hiểu biết về Thượng đế. Đó là lý do tại sao tôi nói rằng, trong phần lớn trường hợp, sự trinh trắng là điều thích hợp nhất cho cứu cánh này. Thực thế, tình trạng có vợ có chồng buộc người ta phải lo toan bao nhiêu chuyện cơm áo đời thường[3] – lúc nào cũng phải nghĩ

đến người phối ngẫu và con cái – những thứ triền phược mà người độc thân được miễn trừ, không phải bận tâm đến. Như vậy, nói một cách tuyệt đối, thì với một triết gia, sự trinh trắng đáng giá hơn là hôn nhân.

Tuy nhiên cũng phải thấy rõ rằng chuyện đó không hẳn là đúng cho tất cả mọi người, và rằng, đối với một số người, sự trinh trắng không phải là không có không được đối với hoạt động triết học. Tại sao? Bởi vì nhân vô thập toàn (personne n'est parfait), và rằng điều thiện tuyệt đối không phải lúc nào cũng tốt cho bất kỳ ai.

Đối với những lập luận được đưa ra tôi trả lời rằng sự trinh trắng là một tình trạng đức hạnh và nó không hề xa rời đức trung dung, không hề xa rời khỏi lý trí lành mạnh. Việc bảo tồn nòi giống thì tuyệt đại đa số con người đã hăm hở thực hiện rồi, triết gia chỉ là một thiểu số nhỏ nhoi, nên nếu các triết gia không mặn mà với những trò vui xác thịt thì nhân loại cũng đâu vì thế mà sẽ bị tuyệt chủng!

Siger de Brabant,
Những vấn đề đạo đức.

---

(1) Siger đồng hóa tình trạng độc thân với việc giữ mình trong sạch.

(2) Trong Đạo Đức học cho Nicomaque tình trạng vô cảm bị coi là thói xấu tệ hại nhất.

(3) Nghĩa là những chuyện tầm thường "sát mặt đất" khiến người ta khó còn tâm trí để nghĩ đến những chuyện cao xa.

VIỆC KIỂM SOÁT TRÍ THỨC

Kiên quyết giữ vững sự tự trị của mình, đại học thời Trung cổ tìm thấy trong những quy chế của mình sự bảo đảm cho một vận hành đa diện và độc lập. Song nội lực đó không ngăn cản những sự kiểm duyệt và những chế tài, cũng không ngăn cản những xung đột với những quyền lực khác. Nếu việc đình công, bãi khóa, trên nguyên tắc, đủ để giải quyết những vấn đề liên quan đến quyền lực hoàng gia hay giáo hội, thì sự xung đột tiềm tàng giữa những khoa văn nghệ với khoa thần học lại đặc biệt làm rối rắm sinh hoạt đại học và trong những giới hạn của định chế, tạo kẽ hở cho sự can thiệp từ bên ngoài.

⌘ Những quy chế đại học

Quy chế một đại học điều lý mọi phương diện của đời sống: xác định lịch học, việc tổ chức các giảng khóa và những buổi hội thảo, tranh luận, những nghĩa vụ riêng của từng trình độ học – từ việc chuyên cần dự lớp cho đến những chi tiết về trang phục – cũng như những chế tài đối với những ai vi phạm. Nhằm bảo vệ một tập thể có những đặc thù rất riêng, quy chế cũng đụng chạm đến những ý tưởng. Nó có thể chứa đựng, hạn chế, kiểm duyệt. Nó cũng có thể cho phép việc biểu lộ một thứ đặc thù quốc gia.

Vào thế kỷ mười ba, lịch sử của học thuyết Aristote có thể được xây dựng lại từ lịch sử những quy chế cho khoa văn nghệ trường đại học Paris. Quy chế năm 1215, được chế định bởi Hồng y giáo chủ Robert de Courson chỉ có một ý nghĩa phường hội. Xảy ra sau những quyết định của giáo nghị hội của giáo khu Sens (1210) lên án "việc đọc trước công chúng hay nơi riêng tư những tác phẩm về triết học thiên nhiên của Aristote và của những nhà bình luận ông, nếu phạm sẽ bị rút phép thông công", quy chế năm 1215 cũng ghi rõ giới hạn không được vượt qua đối với các giảng sư khoa văn nghệ: "đọc quyển *Logica* của Aristote và hai quyển bình luận của Priscien, các bản văn triết lý, tu từ, quyển *Barbarismus* của Donat, quyển thứ tư trong bộ *Topiques*; việc đọc nhiệm ý bộ *Đạo đức học cho Nicomanque*. Đặc biệt cấm những sách của Aristote viết về *Siêu hình học*, *Triết học thiên nhiên* và những bộ tổng luận phái sinh từ đó", nói cách khác, bộ *Paraphrases* của Avicenne và những tác phẩm của Al-Fârâbi. Việc lên án Aristote được ghi trong quy chế là biểu hiện trực tiếp sức ép của những nhà thần học, từ những năm 1206 – 1210 đã tố cáo trong những bài thuyết giáo của họ cái "minh trí phù phiếm" và cuộc "ngữ chiến vô bổ" trong các khoa văn nghệ. Trong khi đó, từ 1228, một bức thư của giáo hoàng Grégoire IX khuyên các nhà thần học ở Paris hãy lánh xa những "trò mới lạ thế tục", một bằng chứng cho thấy không chỉ ban văn nghệ đã lách quy chế mà cả những nhà thần học cũng bị lôi cuốn bởi *thói hiếu kỳ phù phiếm* (vana curiositas). Việc lập ra những cấm chỉ ở Paris năm 1231 và năm 1263 (dưới đời Giáo hoàng Urbain IV) chứng tỏ rằng người ta không thể ấn định bằng quy chế những gì mà thực tiễn cải chính trong sự kiện. Tác động từ bên ngoài một quy chế chỉ tổ tạo ra những điều kiện hợp pháp cho sự vi phạm chính nó. Phần lớn những quyết định có hiệu lực chỉ hợp thức hóa những thói quen. Năm 1252 nhóm dân tộc Anh ở khoa văn nghệ đại học Paris chính thức đưa quyển *De Anima* của Aristote vào chương trình cao học. Năm 1255, toàn bộ khoa tự ban cho một quy chế mới, nghiên cứu tất cả các công trình của

Aristote. Không ai phản ứng gì, từ giáo hoàng, giám mục, cho đến những nhà thần học. Bởi vì quy chế này chỉ tổ chức một cách cụ thể việc giảng dạy đã tồn tại từ hơn mười năm rồi. Việc cấm đoán của giáo hội vào năm 1263 tỏ ra vô hiệu.

❀ Lên án và kiểm duyệt

Lịch sử tư tưởng Trung cổ không phải là một chuỗi va chạm giữa những "đi trước" và những chế tài, và người ta lầm to khi muốn tìm khuôn mặt bi đát của Socrate sau mỗi vị giảng sư bị lên án. Đại học là một quyền lực đối diện với những quyền lực khác. Nó phản ứng lại như một cơ thể khi bị xúc phạm, nhưng nó cũng không ngần ngại khi cần phải thanh trừng nội bộ. Những cuộc lên án làm sôi động đời sống tinh thần vào các thế kỷ mười ba và mười bốn, tuy thế, không có cùng bản chất và cùng mức độ. Một số, như các lần lên án ở Paris vào năm 1277, nhắm đến những luận đề chưa từng được giảng dạy; số khác, như các cuộc lên án năm 1277 nhắm đến những tác giả (như Thomas d'Aquin) mà về sau Giáo hội sẽ phong là "Các Vị Thánh Thông Thái". Trong một thế giới mà sự tranh luận không chỉ là hành vi lời nói mà còn là sự hiện thể hóa của tư tưởng, thì sự kiểm duyệt cũng nằm trong trò chơi chung của trí tuệ.

Alain de Libera

DIETRICH DE FREIBERG

(1250 - 1320)

Dietrich de Freiberg (Theodoricus Teutonicus de Vribergh, Thierry de Fribourg), tu sỹ dòng Dominicain (dòng Đa minh) người Saxon, đương thời với thầy Eckhart, có thể được coi như cha đẻ của "Siêu hình học Tinh thần" hay, đơn giản hơn, với Eckhart, như đại diện đầu tiên của chủ nghĩa duy tâm tư biện (l'idéalisme spéculatif) đã tưới thấm lâu dài nền văn hóa và triết học Đức quốc. Chủng sinh tại tu viện Freiberg năm 1271, sinh viên tại Paris từ 1272 đến 1274, đang thời thịnh hành của học thuyết Aristote, rồi lại làm chủng sinh ở Trèves vào năm 1280, ông tốt nghiệp thần học và triết học tại Paris khoảng năm 1293, rồi làm người đứng đầu dòng truyền giáo (ordre des prêcheurs) của tỉnh hạt Teutonia (theo cách phân chia hành chánh của giáo hội Cơ Đốc) từ 1293 đến 1296. Giảng sư thần học tại đại học Paris năm 1296 – 1297, ông là người Đức thứ nhì (sau Albert le Grand) chinh phục được đẳng cấp hàn lâm (le degré académique) danh giá nhất thời đó của phương Tây. Từ 1303 trở đi, ông luân chuyển giữa nghiên cứu khoa học và những trách nhiệm trong dòng tu Đa minh.

Tác phẩm của ông chủ yếu là về triết học và khoa học. Trong lãnh vực khoa học, chúng ta chịu ơn ông về sự giải thích thỏa đáng đầu tiên cho hiện tượng cầu vồng (arc_en_ciel) trong quyển *De Iride*, cũng như một số công trình nghiên cứu quang học (De Luce) và về màu sắc (De Coloribus). Về triết học, ngay lập tức ông tỏ ra là địch thủ quả quyết của hữu thể luận thần học (l'ontothéologie) của thánh Thomas và phát triển một lý thuyết về chức năng cấu tạo của trí tuệ (nhất là đối với thời gian,

được quan niệm như thực thể lý tưởng), lý thuyết này dự báo một vài phương diện của chủ nghĩa duy tâm siêu nghiệm (De origine rerum, praedicamentalium). Nhất là nó biểu minh lý thuyết về quá trình tự tạo của trí tuệ, vượt qua thế đối nghịch giằng co giữa thuyết duy danh và thuyết duy thực (De intellectu et intelligibili, De visione beatifica).

VỀ TRÍ TUỆ VÀ TÍNH KHẢ NIỆM (DE INTELLECTU ET INTELLIGIBILI)

Siêu hình học về Tinh thần (La Métaphysique de l'Esprit)

Được gợi hứng sâu xa từ Aristote, từ *Sách các Ngyên nhân* và từ Proclus, vừa chịu ảnh hưởng Aristote và Tân thuyết Platon, tư biện triết học của Dietrich de Freiberg chính yếu hướng về vấn đề quy chế của trí tuệ và tư tưởng. Ở cấp độ đầu tiên, Dietrich nhấn mạnh phần của hoạt động tinh thần trong việc cấu tạo nên những thực tại ngoại giới đối với phạm trù của sự vật đơn lẻ (đó là trường hợp của thời gian, thực tại phi sự vật – réalité non-chosique – được cấu tạo bởi trí tuệ). Nhưng sâu xa hơn, công trình triết học của ông nhắm tới việc thiết lập rằng chính khái niệm sự vật hay bản thể không đủ khả năng biểu hiện tư tưởng như là động lực tự tạo: tinh thần không phải là một vật mang những phẩm tính hay những tác động (như Ockham chủ trương), đó vừa là một bản thể vừa là một hoạt động, không phải là một sự kiện, nhưng là một hành động tự tạo – được đồng hóa với "đáy sâu bí ẩn của tâm hồn" của thánh Augustin, trí tuệ tác nhân của Aristote được định nghĩa như một "bản thể động", nó là bản thể với tư cách nó tác động hay vận hành và có đối tượng là chính hoạt động hay vận hành của nó – một vận hành đồng nhất với chính tư tưởng như là bản thể. Về phần mình, tư tưởng hay hành vi tri thức được đặc trưng như một đám rước trong đó đối tượng được suy tư chính là đám rước.

► Việc tự tạo và phản tư của tư tưởng (Auto-constitution et réflexion de la pensée)

Dietrich de Freiberg chứng minh rằng trí tuệ tác nhân là một hình ảnh về toàn thể tính của hữu thể và trong tư cách đó, là nguyên nhân của yếu tính của tâm hồn, trong khi cốt yếu đồng nhất với nó, "theo nghĩa nhân quả".

Phải thấy rõ rằng, từ chính yếu tính của nó, mọi trí tuệ như là trí tuệ là một hình ảnh của toàn bộ hữu thể hay là, nếu người ta thích hơn, của hữu thể như là hữu thể. Đó chính là nền tảng của luận đề Aristote trong quyển III của bộ khảo luận *Về linh hồn*[1], khi ông chủ trương rằng "trí tuệ tác nhân (l'intellect agent) là cái có khả năng sản sinh ra tất cả, và trí tuệ khả hữu (l'intellect possible) là cái có khả năng trở thành tất cả". Thực thế, mỗi một trong hai trí tuệ này, từ yếu tính, là hình ảnh của mọi hữu thể, cái đầu – trí tuệ tác nhân – là như thế theo hiển thể, và cái kia – trí tuệ khả hữu – là như thế theo tiềm thể, nghĩa là trước khi suy tư.

Vậy mà, nhất là đối với các bản thể, một hình ảnh từ yếu tính là một đồng nhất tính – nghĩa là một đồng nhất tính với cái nó đang là, từ yếu tính, hình ảnh: cái gì là hình ảnh trong giới phẩm tính là đồng nhất tính trong giới bản thể. Vậy mà, đồng nhất tính này hiện ra dưới một trong ba cách thức được kể ra trong lời bình luận về mệnh đề 136 của Proclus[2]: "Mỗi sự hoàn hảo có ba cách hiện hữu: hoặc là trong nguyên nhân, hoặc là trong yếu tính, hoặc là do tham thông". Bởi vì không có những hình thức đồng nhất tính khác cho những thực tại được sắp xếp theo tôn ti trật tự của yếu tính

của chúng; thực vậy, trong một trật tự như thế, những cái bên trên thì đồng nhất với những cái bên dưới vì chúng tạo ra những cái bên dưới, và những cái bên dưới thì đồng nhất với những cái bên trên, vì chúng tham thông vào những cái bên trên. Ngược lại, không có cái nào là đồng nhất với cái khác theo yếu tính, nhưng mỗi cái tồn tại nơi chính mình theo lý do đơn nghĩa của yếu tính của chính mình.

Do đó, nói về những trí tuệ cách biệt, có lẽ nên nói, cùng với các triết gia, rằng những trí tuệ này xét theo nguyên lý nhân quả là tất cả những cái bên dưới mà chúng là những nguyên nhân, và những cái bên dưới, do tham thông, là đồng nhất với những hữu thể bên trên chúng. Điều này, bởi vì chúng được tạo ra bởi những hữu thể kia và tham thông vào sự hoàn hảo của chúng, nhưng không phải ở mức độ ưu việt mà những sự hoàn hảo này tồn tại trong chính những nguyên nhân, điều do đó chúng được gọi là "hiện hữu bằng tham thông" (être par participation).

Như vậy là, rõ ràng rằng trí tuệ khả hữu là toàn bộ tại thể do tham thông – sự tham thông này đến với nó khi nó được hiện thể hóa bởi trí tuệ tác nhân nó là nguyên lý nhân quả cho hiển thể của trí tuệ khả hữu.

Từ đó người ta có thể giải thích và chứng minh rằng trí tuệ tác nhân là nguyên lý nhân quả của chính bản thể của tâm hồn – nguyên lý theo bản thể và một cách nào đó nội tại nơi tâm hồn, giống như trái tim là thế nơi mọi sinh vật.

Thực thế, chắc chắn là trí tuệ tác nhân là nguyên lý chủ động và cốt yếu của hình thức khả niệm trong trí tuệ khả hữu. Vậy mà hình thức khả niệm là tất cả yếu tính của trí tuệ khả hữu[3], như chúng ta biết được điều ấy nhờ vào Al-Fârabi và Alexandre d'Aphrodise trong các quyển sách của họ, *De intellectu et intelligibili*. Bởi vì, bao lâu nó còn trong tiềm thể trí tuệ khả hữu chẳng là cái gì khác hơn là một khả tính thuần túy, thiếu mọi bản tính tích cực... Vậy mà, hiển nhiên rằng hình thức khả niệm (mà nó thủ đắc) chỉ là một tùy thể hay một tư thế ngẫu nhiên, và rằng chính trí tuệ tác nhân sản sinh ra nó từ yếu tính của mình, bởi vì trí tuệ tác nhân chỉ có nơi nó, không một nguyên lý chủ động nào khác ngoài chính yếu tính của nó[4]...

Bây giờ, đồng nhất tính này chỉ có thể xảy ra dưới một trong ba cách thức đã được định nghĩa trên đây theo Proclus. Như vậy, hoặc là đồng nhất tính cốt yếu chúng có nghĩa là yếu tính của cái này, theo cách đơn nghĩa là yếu tính của cái kia, điều không phải là trường hợp..., hoặc là trí tuệ tác nhân thì đồng nhất với yếu tính của linh hồn do tham thông... và điều này cũng là bất khả - bởi vì tất cả những gì hiện hữu do tham thông thì đã được chứa đựng sẵn trong nguyên lý của nó một cách hoàn hảo hơn và cao quý hơn là nơi chính nó[5]... Vậy chỉ còn lại cách thức thứ ba: cách thức nhân quả (le mode causal).

Dietrich de Freiberg,
Về trí tuệ và tính khả niệm.

---

(1) Trong khảo luận De Anima của Aristote, III, 5.

(2) Éléments de théologie của Proclus.

(3) Trước khi suy tư (do thủ đắc một cái khả niệm), trí tuệ khả hữu chưa là cái gì cả, như vậy nó không có yếu tính bao lâu nó chưa suy tư.

(4) Trí tuệ tác nhân là một nguyên nhân yếu tính, nó là tác động bằng chính hữu thể của mình.

(5) Đó là nguyên lý của Tân thuyết Platon về "tiền dung" (précontenance: chứa đựng sẵn): mọi hiệu quả đều được chứa đựng sẵn từ trước trong nguyên nhân của nó, và nó có ở đó một cách thức hiện hữu cao hơn cách thức hiện hữu của chính nó.

DANTE ALIGHIERI

(1265 - 1321)

Là thi sỹ (với tập thơ *Tấn kịch thiêng liêng* – La Divinna Commedia) và lý thuyết gia ngôn ngữ (*De vulgari eloquentia*), Dante Alighieri cũng là một trong những triết gia lớn ở cuối thế kỷ mười ba, đầu thế kỷ mười bốn. Quyển *Bữa tiệc* của ông là một tác phẩm triết học, chủ yếu là về đạo đức học theo Aristote, đặt trọng tâm vào ý tưởng tính "quý tộc" của người trí thức và phẩm giá tối thượng của lối sống triết lý – đời sống đắm mình trong suy tư – được hân thưởng bằng lạc phúc tinh thần. Quyển Khảo luận chính trị chống giáo hoàng của ông, mang tựa đề *Chế độ quân chủ* (De Monarchia) có thể được coi như kiệt tác của phương pháp tam đoạn luận, còn hay hơn cả những khảo luận thần học chính trị của Guillaume d'Ockham.

Là thành viên đảng Guelfes Trắng ở Florence, Dante sẽ phải trả giá đắt bằng nhiều năm dài lưu đày và sống trong cô độc, cho thái độ thù nghịch đối với những nước cờ chính trị thần quyền của giáo hoàng Boniface VIII chống lại Florence và Toscane: chiến thắng của phe Guelfes Đen theo giáo hoàng, nhờ vào hậu thuẫn quân sự của Charles de Valois, buộc Dante phải rời tổ quốc vào năm 1301 để bắt đầu một cuộc sống lãng du, phiêu bạt từ Vérone đến Rimini, Bologne và Ravenne (tại đó ông qua đời ngày 14 tháng 9 năm 1321).

CHẾ ĐỘ QUÂN CHỦ (LA MONARCHIE)

Giáo hoàng và hoàng đế, lý thuyết quyền lực chính trị và tôn giáo

Quyển *Chế độ quân chủ* là một bài ca tụng có phương pháp việc phân quyền (la séparation des pouvoirs), lẫm liệt bước vào đời sống chính trị của thế kỷ mười bốn mới khai sinh. Năm 1302, các Nhà nước của vương quốc Pháp tuyên bố sự độc lập tuyệt đối của nhà vua, khẳng định rằng: "Về thế quyền, nhà vua không thừa nhận một chúa tể nào cao hơn mình, trừ Thiên Chúa". Giáo hoàng Boniface VIII trả lời bằng sắc lệnh *Unam sanctam* khai triển lý thuyết hai thanh gươm, buộc thế quyền phải lệ thuộc giáo quyền, rồi, năm 1303, giáo hoàng rút phép thông công với vua Philippe le Bel. Cuộc mưu sát ở Anagni (việc bắt giữ giáo hoàng bởi Guillaume de Nogaret, đại thần của vua) đánh dấu cực điểm của cuộc khủng hoảng chính trị đem đối đầu nước Pháp với Giáo hội. Những năm 1300 được đánh dấu bởi hoạt động văn học mạnh mẽ, mỗi phe đều tạo ra những khảo luận nhằm chứng minh quyền của mình, căn cứ vào lý lẽ và Kinh Thánh.

Trong triều đại của Boniface VIII, vấn đề tương quan giữa giáo hoàng và Đế quốc Đức cũng sắp nổ ra, và nhiều nhà thần học gắn liền với giáp quyền phải chọn lập trường bênh vực quyền tuyệt đối của giáo hoàng đối với hoàng đế. Chính trong khung cảnh chính trị đầy biến động đó mà Dante biên soạn bộ *De Monarchia*, kiệt tác của tư duy Trung cổ về quyền lực và là một tuyên ngôn thực sự của thần học đế chế (manifeste de la théologie impériale).

► Sự hiến tặng của hoàng đế Constantin

Dante dùng tam đoạn luận để tranh biện về sự thích đáng khái niệm (la pertinence

conceptuelle) của sự kiện được coi là một trong những ngụy tác văn học lớn nhất của thời Trung cổ: văn bản "Sự hiến tặng của hoàng đế Constantin", một tư liệu được nhào nặn ra khoảng thế kỷ mười ba và mười bốn, theo đó hoàng đế Constantin được cho là đã từ bỏ toàn quyền đối với La Mã và thế giới phương Tây cho giáo hoàng Sylvestre Đệ nhất. Chứng lý ngôn ngữ học và lịch sử về tính ngụy tạo của văn bản này chỉ được lật tẩy vào năm 1440 bởi triết gia và ngữ học gia La Mã Lorenzo Valla (1407 - 1457) sau toan tính đầu tiên của Nicolas de Cues trong quyển La Concordance catholique.

Một số học giả cho rằng, vì đã được chữa lành bệnh phong hủi nhờ sự chuyển cầu của giáo hoàng Sylvestre, nên hoàng đế Constantin đã hiến tặng cho giáo hội kinh đô của đế quốc, tức là thành La Mã và nhiều đặc quyền vinh dự khác thuộc về đế chế.

Từ sự kiện đó, họ rút ra luận chứng để chủ trương rằng, không ai còn có thể nhận những vinh dự này từ một uy quyền nào khác hơn là Giáo hội mà họ cho rằng chúng thuộc về. Từ đó, theo họ, cũng phát sinh sự kiện rằng một trong những uy quyền này phụ thuộc vào uy quyền kia.

Đã từng phản bác những lập luận trá ngụy của họ nấp dưới chiêu bài là cắm rễ từ trong Kinh Thánh, giờ đây tôi muốn phản bác những lập luận làm ra vẻ như cắm rễ sâu trong lịch sử và trong lý trí con người.

Đầu tiên trong các luận chứng này có thể được ghi ra dưới hình thức tam đoạn luận:

Đại tiền đề .- Cái gì thuộc về Giáo hội, người ta chỉ có thể tiếp nhận nó hợp pháp từ Giáo hội (điều này tôi thừa nhận).

Tiểu tiền đề .- Chính quyền La Mã thuộc về Giáo hội.

Kết luận .- Vậy không ai có thể tiếp thu hợp pháp chính quyền đó nếu không thụ ủy từ Giáo hội.

Tiểu tiền đề của tam đoạn luận trên đây được chứng minh bởi câu chuyện về hoàng đế Constantin. Nhưng tiểu tiền đề này, tôi không chấp nhận. Còn về chứng lý của nó, tôi cho là hoàn toàn vô giá trị, vì Constantin không thể chuyển nhượng quyền bính của một đế quốc và Giáo hội cũng không có quyền tiếp nhận.

Bây giờ nếu họ vẫn còn ngoan cố giương cao phản biện, tôi xin thưa rằng tất cả có thể được chứng minh thế này: không một ai, qua phương tiện là chức năng được ủy thác cho họ, có quyền làm điều ngược lại với điều mà chức năng này muốn, bởi vì, nếu không thế, thì cùng chỉ một điều sẽ, trong tư cách đó, ngược lại với chính nó, điều này là bất khả. Vậy mà, việc chia sẻ đế quốc là ngược lại với chức năng đã được ủy nhiệm cho hoàng đế, bởi vì chức năng của ông là khiến cho nhân loại phục tùng một ý chí mà thôi. Vậy là hoàng đế không có quyền chia sẻ đế quốc.

Ngoài ra, cũng như Giáo hội có nền tảng của mình thì đế quốc cũng có nền tảng riêng của đế quốc. Nền tảng của Giáo hội là Đấng Christ, đó là lý do tại sao Thánh Tông đồ đã nói: "Không ai có thể thiết lập một nền tảng nào khác hơn là nền tảng đã được thiết lập, đó là Jésus Christ". Người là hòn đá tảng trên đó Nhà thờ được xây dựng. Nền tảng của Đế quốc là quyền con người. Bây giờ tôi nói rằng cũng như giáo hội không có quyền đi ngược lại chính nền tảng của mình, mà phải luôn luôn dựa trên nó... cũng vậy, Đế quốc không được phép làm điều gì chống lại quyền con người. Vậy mà, sẽ là trái lại với quyền con người nếu Đế quốc tự hủy hoại nó. Như vậy Đế quốc không có quyền tự hủy hoại mình. Vậy mà, vì phân chia Đế quốc sẽ là hủy hoại nó, bởi vì Đế quốc cốt ở sự thống nhất của nền quân chủ phổ quát, rõ ràng rằng kẻ nào gánh vác trọng trách giữ vững uy quyền Đế quốc, không có quyền chia sẻ Đế quốc. Còn về sự kiện hủy hoại Đế quốc là trái với quyền con người, điều ấy phái sinh một cách hiển nhiên từ những gì đã được trình bày trên đây.

Vả chăng, mọi quyền tài phán đều có trước vị thẩm phán; thật vậy, chính vị thẩm phán được phối trí cho quyền tài phán chứ không phải điều ngược lại. Vậy mà Đế quốc là một cơ quan tài phán chứa đựng trong lòng nó mọi quyền tài phán thế tục. Như vậy, nó cũng có trước vị thẩm phán của nó, đó là hoàng đế, bởi vì hoàng đế được phối trí cho Đế quốc chứ không phải Đế quốc cho hoàng đế. Như vậy, hiển nhiên là hoàng đế không thể thay đổi mô hình tài phán này trong tư cách là hoàng đế bởi vì ông nhờ có nó mới được là hoàng đế.

Bây giờ tôi nói thế này: hoặc là Constantin là hoàng đế khi ông thực hiện việc hiến tặng kia cho Giáo hội (theo người ta nói), hoặc ông không phải là hoàng đế. Nếu ông không phải là hoàng đế, tất nhiên ông không thể để đương cái gì của đế quốc; còn nếu ông là hoàng đế, thì một sự điều xử như vậy là một cách giảm trừ quyền tài phán, ông không thể làm điều đó trong tư cách hoàng đế. Hơn nữa, nếu một hoàng đế có thể tách ra một phần quyền tài phán của đế quốc, thì một người khác cũng có thể và vì cùng lý do. Vậy mà, bởi vì một tài phán thế tục là một cái gì hữu hạn, nên chuyện này sẽ đưa đến hậu quả là quyền tài phán đầu tiên sẽ có thể bị giản quy thành hư không: điều này quả là phi lý, không chấp nhận được!

Ngoài ra, bởi vì kẻ nào tặng dữ thì cư xử như một tác nhân, còn kẻ tiếp nhận thì cư xử như một thụ nhân, như Aristote chủ trương trong *Đạo đức học cho Nicomaque*, để cho sự hiến tặng được hoàn thành, thì không chỉ đòi hỏi người cho có tư thế thích nghi, mà đòi hỏi người nhận cũng thế. Thật vậy, "hành vi của tác nhân được bài trí sẵn trong thụ nhân".

Vậy mà Giáo hội không hề được dự bị để tiếp quản những của cải thế gian, bởi chính một phương châm minh nhiên cấm chỉ Giáo hội làm điều ấy. Ta hãy đọc Phúc âm theo thánh Matthieu: "Người không được chiếm hữu vàng hay bạc, chẳng được mang theo tiền nơi thắt lưng hay túi xách để đi đâu"... Tôi không nhìn thấy đoạn nào trong Kinh Thánh cho phép Giáo hội được phép sở hữu vàng bạc của cải thế gian. Do vậy, nếu Giáo hội không thể tiếp nhận, thì giả sử rằng Constantin đã tự ý tặng cho, thì hành vi đó của ông vẫn là bất khả, xét vì sự thiếu tư thế thích hợp để nhận của kẻ được ban tặng. Như vậy đã rõ rằng Giáo hội không thể nhận trong tư cách chiếm hữu cái mà hoàng đế không thể sang nhượng cho Giáo hội bằng ban tặng.

Tuy nhiên, điều hoàng đế có thể làm, để bảo trợ Giáo hội là giao cho Giáo hội một di sản và một số lợi ích khác, nhưng đừng bao giờ vì thế mà xâm phạm tới chủ quyền tối thượng của Giáo hội; còn Giáo hội nhận mà không chiếm hữu làm của riêng nhưng để tái phân phối cho những con chiên nghèo của Đấng Ki-tô, như các thánh tông đồ vẫn làm thế. Nhưng những kẻ xu phụ giáo hoàng lại viện dẫn chuyện giáo hoàng Adrien đã phong cho Charlemagne làm hoàng đế mặc dầu lúc đó ở Constantinople vẫn có hoàng đế Michel. Đó là lý do tại sao họ chủ trương rằng tất cả những ai là hoàng đế La Mã sau ông đều thụ phong từ Giáo hội và phải thụ phong từ Giáo hội. Đó là lý do khác cho sự lệ thuộc mà họ muốn thiết lập. Để bẻ gãy lập luận đó, tôi khẳng định rằng họ nói thế là sai, bởi vì sự tiếm quyền không tạo thành quyền hợp pháp được. Bởi vì nếu như thế, thì người ta cũng có thể chứng minh theo cùng cách đó rằng uy quyền của Giáo hội lệ thuộc vào hoàng đế, từ khi mà hoàng đế Othon truất phế giáo hoàng Benoit, đem vị này đày qua Saxe và tôn Léon lên làm giáo hoàng.

Dante Alighieri, *Chế độ quân chủ*.

THẦY ECKHART

(1260 - 1328)

Xuất thân từ một gia đình ở Thuringe, trú ở Tampach gần Gotha, Jean Eckhart de Hohenheim được coi như "người cha của tư biện kiểu Đức". Được khám phá lại vào thế kỷ mười chín bởi những đầu óc rất khác nhau như Schopenhauer, Hegel hay Franz von Baader, tuy vậy đó là một nhà kinh viện thực thụ, giảng sư thần học ở đại học Paris từ 1302 – 1313.

Eckhart thích truyền giáo trực tiếp cho đám công chúng thất học bằng ngôn ngữ thường ngày của họ – tiếng Đức thông dụng. Việc thuyết giáo bằng ngôn ngữ bình dân, làm ông gần gũi với Dante (mà ông chia sẻ lý tưởng về một tầng lớp quý tộc mới), việc giải thích những chuyện tế vi (subtilia) cho quảng đại quần chúng tạo ra một sức nặng quyết định đối với kiểm duyệt mà ông là nạn nhân, trong những thời kỳ biến động trí thức và tôn giáo đậm nét, nhất là bởi việc lên án và hành hình Marguerite Porète (1310) một nữ tu ở Hainaut, đã viết bằng tiếng bình dân, giống như ông.

Là người phát minh ngôn ngữ triết lý của Đức, Eckhart để lại một sự nghiệp phong phú: tác phẩm bằng tiếng Latinh của ông gồm những giảng luận Kinh Thánh (*Sáng thế ký, Xuất hành, Truyền đạo, Minh trí, Phúc âm theo Thánh Gioan*), những vấn đề tranh biện (*Những vấn đề ở Paris*), những bài thuyết giáo bằng tiếng Latinh; tác phẩm bằng tiếng Đức gần hơn tám mươi bài thuyết giáo và một số khảo luận (*Giáo huấn tâm linh, Sách về niềm an ủi thiêng liêng, Con người cao quý, Xuất thế*).

GIẢNG LUẬN KINH THÁNH (COMMENTAIRES SCRIPTURAIRES)

Vượt qua phủ định (Au_delà de la négation)

Chịu ảnh hưởng sâu xa của thần học phủ định và thần học huyền nhiệm của Pseudo – Denys, Eckhart muốn giới thiệu lại chiều kích của phủ định tính trong một ngôn ngữ thần học chịu sự thống trị của hữu thể luận và siêu hình học về hữu thể. Vừa theo Tân thuyết Platon, vừa theo Aristote, ông sẽ đổ đầy "hữu thể như là hữu thể" một chiều kích siêu phủ định, được đánh dấu trong chính hình thức của phát biểu qua đó Thiên Chúa mặc khải tên người cho ông Moses trong *Xuất hành ký*: **Ta là Đấng hằng hữu** (Latinh: *Ego sum qui sum*; Pháp: *Je suis celui qui suis*). Để làm điều đó, ông kiến giải việc khẳng định trùng phức từ hiện hữu như là một "phủ định của phủ định", một thành ngữ cô đọng tinh yếu của một cách đọc tư biện về siêu hình học của *Xuất hành ký*, đặt nền tảng trên một thứ lô_gích phủ định thực sự.

► Yếu tính hiện hữu, nhất tính

Eckhart giải thích ý nghĩa của đồng nhất tính nơi Thiên Chúa giữa hiện hữu và yếu tính – duyên cớ cho cuộc vỗ cánh bay lướt qua muôn dặm đường mây suốt khung trời truyền thống thần học – triết lý của học thuyết Aristote hoằng hóa Tân thuyết Platon (qua Avincence, Sách về những nguyên nhân...)

Bởi vì, trong tất cả những gì thụ tạo, một vật là hữu thể đến từ bên ngoài, một vật khác

là yếu tính không đến từ nơi khác, cần phải phân biệt rõ câu hỏi để biết nếu một vật hiện hữu, nó hướng đến hữu thể của vật đó và vấn đề để hiểu vật đó là gì, câu hỏi hướng đến yếu tính của cùng vật đó. Đối với ai hỏi người là gì hay thiên thần là gì, sẽ là phi lý khi trả lời "nó hiện hữu", nghĩa là con người hiện hữu hay thiên thần hiện hữu; trái lại, trong trường hợp Thiên Chúa nơi hiện hữu chính là yếu tính, với ai hỏi Thiên Chúa là ai hay Thiên Chúa là gì, thì việc trả lời bằng câu "Thiên Chúa hằng hữu" là bình thường thôi. Bởi vì hiện hữu cũng là yếu tính của Thiên Chúa. *Ta là*, Ngài nói, *Đấng hằng hữu*. Đó là lý do tại sao thánh Bernard, trong bộ La Considération đã viết: "Nếu bạn nói về Thiên Chúa rằng Ngài tốt lành, rằng Ngài cao cả, rằng Ngài toàn tri... tất cả điều đó được gồm trong từ đơn giản này: hiện hữu. Vì hiện hữu, đối với Thiên Chúa là tất cả những điều đó". Và xa hơn: "Hữu thể rất cá biệt kia, rất tối thượng kia, phải chăng khi so sánh với hữu thể đó, thì tất cả những gì không phải hữu thể đó, có vẻ như không hiện hữu, hơn là hiện hữu?". Đó là điều Thiên Chúa khẳng định khi người nói *Ta là Đấng hằng hữu.*

Ta nên lưu ý kỹ rằng nếu yếu tính của một vật gì, chẳng hạn yếu tính của con người, nó là cái gì, lại là hữu thể của nó, thì không nghi ngờ gì nữa, chính nó sẽ là hữu thể tất yếu... Như vậy con người đó sẽ là bất hủ, luôn luôn vĩnh cửu. Người đó sẽ không thể không hiện hữu và sẽ tất yếu hiện hữu. Vậy mà Thiên Chúa là hữu thể của chính mình. Người là *Đấng hằng hữu*, như Người nói: *Ta là Đấng hằng hữu*. Như vậy Thiên Chúa là hữu thể tất yếu. Đó là lý do tại sao Avicenne, trong bộ *Siêu hình học* của ông gọi Thiên Chúa là "hữu thể tất yếu". Vậy mà, nơi chính mình, hữu thể không cần gì cả, bởi vì nó không thiếu gì cả. Trái lại, tất cả phần còn lại đều cần đến nó, bởi vì ở bên ngoài nó, chỉ có hư vô. Vậy mà hư vô là sự thiếu vắng hữu thể, cũng như người bệnh thiếu sức khoẻ, cần sức khoẻ – chứ sức khoẻ đâu cần người bệnh. Hãy ghi nhận điều này: chẳng cần người bệnh, không có bệnh tật, đó là đặc tính của một sức khoẻ hoàn hảo. Như vậy, không thiếu thứ gì, đó tất yếu là đặc tính của sự hoàn hảo tối thượng, đó là hữu thể viên mãn nhất và thuần khiết nhất. Và nếu đó là hữu thể viên mãn, thì đó cũng là sự sống, là kiến thức và mọi sự hoàn hảo khác. Thật thế, cũng như hữu thể viên mãn là viên mãn cho chính mình và cho tất cả, cũng thế nó đầy đủ cho chính mình và đầy đủ cho tất cả, nó là sự tự đầy đủ của chính mình và của tất cả: "Sự đầy đủ của chúng ta đến từ Thiên Chúa".

Như vậy Thiên Chúa không cần hữu thể, bởi vì Ngài chính là hữu thể. Ngài không thiếu minh trí, không thiếu tiềm thể, không thiếu bất kỳ sự hoàn hảo nào, nó sẽ là phân biệt với Ngài, hay xa lạ với Ngài, và phải thêm vào cho Ngài (để Ngài là Ngài – *pour qu'il soit ce qu'il est*). Trái lại, mọi hoàn hảo đều thấy thiếu vắng Ngài, đều cần Ngài, là chính hữu thể, trước tiên bởi vì mỗi một hoàn hảo, xét riêng rẽ, nơi chính nó và bởi chính nó, theo cái gì nó là, là một cách thức của chính hữu thể, dựa vào và gắn bó với hữu thể; tiếp theo, bởi vì nếu không có Ngài, sẽ không có gì cả, sẽ không có minh trí, cũng chẳng có cái quái gì khác, mà sẽ chỉ là hư vô thuần túy: "không có Ngài, ngay cả cái gì đã được tạo ra cũng chỉ là hư vô". (*Phúc âm theo thánh Gioan*). Ngay cả cái gì có được hữu thể vì đã tiếp nhận, cũng như minh trí và mọi hoàn hảo cùng loại, tất cả những thứ đó, nếu không có chính hữu thể, sẽ là hư vô triệt để mà thôi.

Thầy Eckhart,
Giảng luận Kinh thánh, Xuất hành ký.

TỰ NGÔN CHO TÁC PHẨM BA PHẦN

Sự hiện hữu của Thiên Chúa

Được hiểu như phủ định của phủ định, hữu thể của Thiên Chúa ngay lập tức có một ý nghĩa thần học và tam vị nhất thể. *Ta là Đấng hằng hữu* chỉ tính Nhất thể – Tam vị (l' Uni-Trinité) trong sự ổn định, trong sự lưu hoạt và sự phản phục của hữu thể

trở về với chính mình. Tầm nhìn mới mẻ này về hữu thể như là động tính cốt yếu bao hàm việc định thức lại những mệnh đề của ngôn ngữ thần học truyền thống. Đấy là điều khiến Eckhart viết lại luận đề của thánh Thomas, đặt Thiên Chúa như là chính hữu thể (ipsum esse).

► Hữu thể là Thiên Chúa

Để diễn tả chính xác đồng nhất tính tuyệt đối của Thiên Chúa, không nên nói rằng Thiên Chúa là hữu thể, mà đúng hơn là, chính hữu thể là Thiên Chúa. Là mệnh đề đầu tiên trong tất cả những mệnh đề của tác phẩm ba phần, mệnh đề "hữu thể là Thiên Chúa", nền tảng của tất cả khoa thần học, đã từng bị các Giáo hội pháp quan ở Cologne coi là khả nghi.

Mệnh đề này được chứng minh như sau:

Thứ nhất là, nếu hữu thể là cái gì khác với Thiên Chúa, thì Thiên Chúa không hiện hữu mà Thiên Chúa cũng chẳng là Thiên Chúa. Thực vậy, làm thế nào mà Ngài có thể là một cái gì đó[1], nếu hiện hữu là cái gì khác với Ngài, xa lạ với Ngài, dị biệt hẳn với Ngài. Và ngay cả nếu Thiên Chúa hiện hữu , tất yếu Ngài sẽ là bởi cái gì khác với chính mình, bởi vì hữu thể được đặt như cái gì khác với Thiên Chúa. Như vậy là, trong hai phải chọn một: hoặc là Thiên Chúa và hữu thể là đồng nhất, hoặc là Thiên Chúa có được hữu thể từ cái gì khác. Nếu Ngài có được hữu thể từ cái gì khác, thì rõ rằng đó không phải là Thiên Chúa, mà là cái gì khác với Ngài, có trước Ngài, hiện hữu và là nguyên nhân của hữu thể của Ngài[2].

Thứ nhì là, tất cả những gì hiện hữu, đều có bởi hữu thể và từ hữu thể sự kiện nó hiện hữu hay có thể hiện hữu. Như vậy, nếu hữu thể và Thiên Chúa không phải là cùng một hữu thể, những sự vật sẽ có hữu thể bởi một cái gì khác hơn là Thiên Chúa.

Thứ ba là, trước hữu thể không có gì. Đó là lý do tại sao kẻ nào cho ra hữu thể thì sáng tạo và là Đấng sáng tạo. Thực vậy, sáng tạo là cho ra hữu thể từ chỗ không có gì cả[3]. Vậy mà, hiển nhiên rằng mọi vật có được hữu thể từ chính hữu thể, cũng như tất cả những cái gì trắng là trắng bởi màu trắng. Như vậy, nếu hữu thể là cái gì khác với Thiên Chúa, thì Đấng sáng tạo sẽ là cái gì khác với Thiên Chúa.

Thứ tư là, tất cả những gì có hữu thể thì hiện hữu – trừu xuất đi những gì nó là khác (tout ce qui a l'être est – abstraction faite de ce qu'il est d'autre) cũng như tất cả những gì có màu trắng thì trắng. Như vậy nếu hữu thể là cái gì khác với Thiên Chúa, những sự vật sẽ có thể hiện hữu mà không cần có Thiên Chúa[4]. Như vậy Thiên Chúa sẽ không phải là Đệ nhất Nguyên nhân và Ngài sẽ không phải là nguyên nhân của sự kiện những sự vật hiện hữu.

Thứ năm là: bên ngoài hữu thể và trước hữu thể không có gì khác hơn là cái không có gì (en dehors de l'être et avant l'être il n'y a rien d'autre que le rien)[5]. Như vậy, nếu hữu thể là cái gì khác với Thiên Chúa và nếu nó xa lạ với Thiên Chúa, Thiên Chúa sẽ không là cái không có gì hay như tôi đã nói trên kia, Ngài sẽ hiện hữu bởi cái gì khác với mình và bởi cái gì có trước mình. Lúc đó, cái gì đó sẽ là Thiên Chúa đối với chính Thiên Chúa và chính cái đó sẽ là Thiên Chúa của tất cả (những gì hiện hữu).

Thầy Eckhart,
Tự ngôn cho Tác phẩm ba phần.

---

(1) Đó là: Thiên Chúa.

(2) Khi đồng hóa Thiên Chúa vào hữu thể , Eckhart thoát ra khỏi vấn đề về nguyên nhân tự hữu (causa sui). Thiên Chúa là không có nguyên nhân và cũng không phải là nguyên nhân tự hữu: Ngài hiện hữu như Ngài hiện hữu và bởi vì Ngài hiện hữu.

(3) Việc sáng tạo là từ hư vô (La création est "ex nihilo")

(4) Chúng hiện hữu do tham thông vào hữu thể đó, một hữu thể không phải là Thiên Chúa.

(5) Hay hư vô (le néant). Còn từ "cái không có gì" (le rien) vẫn giữ một sắc thái tích cực.

VIỄN LY ĐIÊN ĐẢO MỘNG TƯỞNG / XA RỜI MÊ LUYẾN TRẦN GIAN (TIẾNG ĐỨC: VON ABEGESCHEIDENHEIT; TIẾNG PHÁP: LE DÉTACHEMENT)

An nhiên tự tại và tính không (La Gelassenheit et le vide)

Yếu tố huyền nhiệm (mystique) trong tư tưởng Eckhart hãy còn liên hệ sâu xa với kinh nghiệm hợp nhất cùng Siêu việt thể (Le Transcendant) trong triết học Hy Lạp muộn. Dầu tương đối có chịu ảnh hưởng của Proclus, Eckhart vẫn không vì thế mà không gần gũi với học thuyết Aristote – Ả Rập, đặc biệt là của Avicenne và quyển *Sách các Nguyên nhân*. Một trong những tác phẩm cuối cùng của ông bằng tiếng Đức, Von Abegescheidenheit – Về sự xa rời mọi tạp niệm, vọng tưởng – biểu thị rõ ràng định hướng triết lý đó trong tâm linh học của ông.

► Tâm trạng an nhiên, xa rời mê luyến

Ở đây Eckhart so sánh những nẻo đường khác nhau để tìm đến với Thiên Chúa, nhất là lòng bác ái và khiêm hạ Cơ Đốc giáo, và ông đem chúng phụ thuộc vàp tâm trạng xa rời tham luyến là trạng thái của tâm hồn rỗng không hết mọi biểu thị hay hình tượng. Đồng hóa sự rỗng không nội tâm với nơi ngự trị tự nhiên của Thiên Chúa, ông diễn đạt bằng từ ngữ gần như mang tính vật lý định luật về sự thông nhau tất yếu khiến cho Thiên Chúa không thể khước từ một tâm hồn sẵn sàng đón nhận Ngài. Sự phân tích này lên đến đỉnh điểm với việc đồng hóa con người xuất thế (l'homme détaché) với khuôn mặt của Đấng Tiên Tri, được ca ngợi trong quyển De Anima *của Avicenne. Thông qua những người kế thừa sự nghiệp tư tưởng của Eckhart, Henri Suso và Jean Tauler, sự xa rời và buông xả hay thái độ an nhiên (sérénité) sẽ trở thành những từ ngữ chủ chốt trong truyền thống tâm linh học Đức quốc: được lặp lại nơi Angelus Silesius, ý niệm Gelassenheit sẽ còn tìm thấy dư vang tối hậu trong tư tưởng Heidegger.*

Các bậc thần linh hết mực ca tụng tình yêu theo gương thánh Phao-lô khi Ngài nói: Dầu tôi có làm nên công trạng gì, nếu tôi không có tình yêu, tôi cũng chẳng là gì cả. Nhưng tôi còn ca tụng sự xa rời mê luyến hơn cả tình yêu. Và trước hết vì lý do này: điều tốt nhất mà tình yêu có được, đó là buộc tôi yêu Thiên Chúa, trong khi mà sự xa rời mê luyến khiến Thiên Chúa phải yêu tôi. Sẽ là cao quý hơn nhiều nếu buộc được Thiên Chúa đến cùng ta hơn là buộc ta đến với Chúa, bởi vì Thiên Chúa có thể nhập vào trong tôi một cách thân thiết hơn và hợp nhất với tôi hoàn hảo hơn là tôi có thể hợp nhất với Ngài.

Về việc tâm trạng xa rời mê luyến khiến cho Chúa đến cùng ta, tôi chứng minh điều ấy như thế này: tất cả mọi vật đều hướng về, một cách không cưỡng được, đến nơi chốn tự nhiên thích hợp nhất với mình; vậy mà nơi chốn tự nhiên thích hợp nhất với Thiên Chúa là tính đơn nhất và tính thuần khiết vốn là hậu quả của tâm trạng xa rời mê luyến; như vậy tất yếu là Thiên Chúa hòa nhập vào tâm hồn nào xa rời mê luyến.

Các bậc thầy tâm linh cũng ca ngợi tính khiêm hạ hơn tất cả mọi đức hạnh khác. Nhưng tôi ca ngợi sự xa rời mê luyến hơn tất cả mọi hình thức khiêm hạ. Và đây là lý do: sự khiêm hạ hoàn toàn cúi người xuống mọi tạo vật. Nhưng cúi xuống như thế, người ta ra khỏi chính mình và đi đến các tạo vật, trong khi sự xa rời mê luyến vẫn ở nơi chính mình. Vậy mà ra khỏi chính mình thì sẽ không bao giờ cao quý bằng vẫn ở nơi chính mình.

Một bậc thầy có tên là Avicenne nói rằng sự cao quý(*) của tinh thần xuất thế thì lớn lao đến nỗi tất cả những gì nó chiêm ngưỡng đều thật, rằng tất cả những gì nó ao ước đều được chuẩn y, những gì nó điều khiển đều được thi hành. Và người nào ở trong trạng thái xuất thế toàn diện đó thì đê mê chìm đắm vào vĩnh hằng, không một cái gì thuộc

thời gian làm cho người ấy xao động, người ấy không còn chút hứng thú nào với bất kỳ điều gì thuộc về trần gian. Đó là tư tưởng của thánh Phaolô khi Ngài nói: "Tôi sống, và tuy vậy không sống: Chúa Ki_tô sống trong tôi".

Có lẽ bạn sẽ hỏi ta: Tâm trạng xa rời mê luyến trần gian là cái gì mà cao quý như thế?

Bạn phải biết rằng chỉ có sự xa lìa thật sự khi tinh thần hoàn toàn vô cảm, thản nhiên trước mọi thăng trầm của vui buồn sướng khổ, của vinh nhục rủi may, chẳng khác nào rặng núi đá sừng sững im lìm trong cơn gió bão vần vũ bụi mù.

Thầy Eckhart, *Xa rời Mê luyến trần gian*

(*) *Sự cao quý ở đây đồng nghĩa với trống rỗng và thuần khiết. Người cao quý là kẻ thoát khỏi mọi tạp niệm, vọng tưởng, đắm mình trong tính không hoàn toàn.*

JEAN DUNS SCOT

(1265 - 1308)

Theo học tại Anh quốc rồi ở Paris (từ 1293 đến 1297), bắt đầu viết *Sentences* ở Cambridge (giữa 1297 và 1300), rồi ở Oxford (năm 1301 – 1302), quay về Paris (1302 - 1303), ông gián đoạn cuộc lưu trú vì sự xung đột vừa nổ ra giữa giáo hàng Boniface VIII với vua nước Pháp, Philippe le Bel. Trở lại Pháp năm 1304, năm sau ông đạt được danh vị giảng sư thần học và trong hai năm là huynh trưởng dòng Franciscains (1306 - 1307). Sau đó ông được gửi đến Cologne, có lẽ để đối trọng tình trạng gần như độc quyền về tri thức của các tu sỹ dòng Dominicains tại Đức lúc đó. Ông mất tại đó, ngày 8 tháng 11 năm 1308.

Là khuôn mặt trung tâm của tư tưởng ở thế kỷ mười bốn, được người này dùng làm đối trọng lại thế giá của Thomas d'Aquin trong luận giải Kinh thánh được người khác viện dẫn để bênh vực chủ quyền của thuyết duy thực triết lý chống lại thuyết duy danh của Guillaume d'Ockham, và cuối cùng bị các nhà nhân văn thời Phục hưng bỡn cợt, chế nhạo (tiêu biểu là Rabelais), ngày nay Jean Duns Scot được định vị lại trong một viễn tượng chính xác hơn: nhà cải cách lớn nhất của thời Trung cổ muộn, tác giả của những sự phân biệt và những ý niệm mà ngay cả các địch thủ của ông – nhất là Ockham – đã chiếm đoạt để đánh trả lại ông: đơn nhất tính của ý niệm hữu thể, lý thuyết về tri thức trực quan và tri thức trừu tượng, phương pháp xử lý phi thống kê các mô thức (traitement non statistique des modalités). Rất khó tiếp cận tư tưởng của Duns Scot – vị tiến sỹ tế vi (le Docteur subtil) – càng trở nên khó hơn bởi thể loại văn học mà qua đó nó được diễn tả (như bộ *Commentaires des Sentences*). Đó là đỉnh cao của một thứ văn phong mà người ta có thể gọi là *chủ nghĩa hình thức thần học* (le formalisme théologique).

NHỮNG VẤN ĐỀ TẾ VI TRONG SIÊU HÌNH HỌC (QUAESTIONES SUBTILISSIMAE IN METAPHYSICAM)

Đối tượng của các giác quan và nhất tính của tri giác

Đối tượng của các giác quan thì đơn nhất, đối tượng của tư tưởng thì phổ quát (Aristote), nhưng phải chăng tính đơn nhất của cái khả giác là đối tượng riêng của giác quan? Yếu tính như là yếu tính thì trung lập với cái đơn nhất cũng như với cái phổ quát (Avicenne), nhưng đối tượng của giác quan, với một cá thể đơn nhất, phải chăng là đơn nhất, hay phổ quát, hay trung lập đối với cả hai? Đâu là nền tảng thực sự của những ý niệm phổ quát trừu tượng (des concepts généraux abstraits) nơi chúng ta?

► Nhất tính phi số học của cái khả giác (l'unité non numérique du sensible)

Duns Scot trả lời cho ba câu hỏi này bằng cách gán cho những đối tượng khả giác một nhất tính thực sự, phân biệt với nhất tính số học của cái đơn nhất và tính phổ quát của khái niệm. Luận đề duy thực này có thể viện chứng thế giá của Aristote, trong bộ Seconds Analytiques: "Bởi vì mặc dầu hành vi của tri giác có đối tượng là cá thể, nhưng cảm giác không vì thế mà không hướng về phổ quát thể".

Nhất tính nơi đối tượng của giác quan không phải là nhất tính phổ quát nơi hiển thể (l'unité universelle en acte) nhưng là cái gì đơn nhất bởi một nhất tính có trước, có thực, nó huy động trí tuệ nhằm sản sinh ra một cái gì chung, trừu xuất khỏi cái đơn nhất này hay đơn nhất kia và nó thuộc về cùng một loại hơn là nhiều loại khác nhau – nếu không thế, phổ quát thể sẽ chỉ là một chuyện hư cấu. Trong thực tế, mọi tư tưởng tạm để qua một bên, một vật màu trắng nào đó hòa hợp tốt hơn với một vật màu trắng khác hơn là với một vật thuộc về một giống khác. Đó là lý do tại sao ta nói rằng nhất tính thực sự này, nó đi trước hành vi của tư tưởng, là một cái gì "đơn nhất nơi nhiều vật", chứ không phải "được nói từ nhiều vật", bởi vì chính nhờ tư tưởng mà nó trở thành đơn nhất "một vật được nói từ nhiều vật" – và chính lúc đó nó mới là một phổ quát thể, chứ không phải trước đó; bởi vì, theo Aristote, để có phổ quát thể, cần có cả hai điều kiện[1].

Mọi hành vi của cảm giác hướng đến một vật đơn nhất, nhiều hành vi của các cảm giác hướng đến nhiều cái đơn nhất, hoặc là tất cả những hành vi này là hành động của cùng một tiềm thể – tiềm thể cảm giác, như vậy người ta có thể kết luận rằng không có cái đơn nhất nào là đối tượng đầu tiên của tiềm thể này, mà rằng đối tượng đầu tiên của nó là vật gì đơn nhất nơi nhiều vật đơn nhất và nó, một cách nào đó, là phổ quát[2]. Thực thế, mặc dầu mọi hành vi cảm nhận chỉ hướng đến cái đơn nhất, nó không hướng đến cái đơn nhất như hướng đến đối tượng đầu tiên của nó. Đối tượng đầu tiên của nó là cái nhất tính tồn tại trong cái đơn nhất – nếu thiếu cái đó đối tượng và hành vi của tiềm thể sẽ không tương tự nhau. Tuy nhiên, nó chỉ nhắm đến nhất tính này dưới góc độ của đơn nhất tính[3]... Trái lại, từ nhiều hành vi của cảm giác, người ta có thể rút ra một cái chung (un commun), và đối tượng của nó là cái người ta gọi là phổ quát thể... Như vậy, luận đề cho rằng nhất tính của phổ quát thể (nơi nhiều vật) là đối tượng riêng của giác quan, xác lập rằng có một nhất tính thật sự, nền tảng cho nhất tính của giống, nó gửi đến giác quan với tư cách là đối tượng, không phải là nhất tính này sẽ tạo thành đối tượng – không phải thế, nhưng là bản tính mà nhất tính này phù hợp, mà tư tưởng không can dự vào một chút nào.

Jean Duns Scot,
Những vấn đề tế vi trong Siêu hình học.

---

[1] Aristote, Seconds Analytiques II, 19, 100a 6-8. "Nói từ nhiều vật": khả thích dụng (để làm thuộc từ) cho nhiều vật.

[2] Theo nghĩa nhất tính thật sự đặt nền tảng phổ quát tính như là khả thích dụng tính (prédicabilité : tính cách có thể làm thuộc từ).

[3] Chúng ta lãnh hội cái phổ quát được dung chứa trong cái đơn nhất.

OPUS OXONIENSE

Thần học về tiềm thể thiêng liêng (Théologie de la puissance divine)

Một trong những cách tân đáng chú ý nhất của Scot là việc ông định nghĩa lại những khái niệm về tiềm thể thiêng liêng; tiềm thể trật tự (theo truyền thống được đồng hóa với trật tự của thế giới đúng như ý muốn của Thiên Chúa), tiềm thể tuyệt đối (toàn bộ những sự vật mà Thiên Chúa có thể đã làm, nhưng rồi đã không làm, và Ngài vẫn sẽ có thể làm nếu Ngài muốn).

► Tiềm thể và luật lệ

Vị thế mới mẻ của Scot xuất hiện rõ ràng nếu người ta so sánh với vị thế mà Guillaume d'Ockham sẽ giữ: đối với Scot, tiềm thể tuyệt đối (la potentia absoluta) vượt qua hẳn về quyền năng đối với tiềm thể trật tự (la potentia ordinata) và vượt qua hẳn nó về mọi lúc, đối với Ockham cái này chỉ có trước cái kia; đối với Scot mọi tác nhân, do ý chí và trí tuệ (per voluntatem et intellectum) đều có một tiềm năng tuyệt đối và một tiềm năng trật tự, đối với Ockham sự phân biệt chỉ liên quan đến Thiên Chúa và tính toàn năng thiêng liêng; đối với Scot tiềm thể tuyệt đối bao hàm toàn bộ những sự vật khả hữu trong thực tế với những tác nhân có ý chí và trí tuệ, đối với Ockham "Thiên Chúa nắm giữ cứ lý(*), tiềm năng tuyệt đối của Ngài, nhưng cứ thực(**), đã đang và sẽ hành động theo tiềm năng trật tự "; theo Scot sự phân biệt gắn liền với một từ vựng và những khái niệm đức lý – pháp lý, theo Ockham, với phân tích lô-gíc triết học về cái khả hữu và cái bất khả.

Khi luật lệ đúng đắn, phù hợp theo đó người ta hành động đúng **(a)**, lại không nằm trong quyền lực của chủ thể tác động, tiềm thể tuyệt đối của chủ thể đó không thể vượt quá tiềm thể trật tự. Thực tế, luật lệ vẫn còn đó... và hành động không phù hợp với luật lệ đúng đắn này thì tất yếu là bất công và không đúng, tác nhân bị buộc phải hành động theo quy tắc mà nó phải phục tùng. Đó là lý do tại sao tất cả mọi hữu thể phục tùng luật lệ thiêng liêng, nếu chúng không hành động theo quy định của luật lệ đó, là đã hành động một cách vô trật tự.

Ngược lại, khi luật lệ và sự đúng đắn của luật lệ nằm trong quyền lực của tác nhân, theo nghĩa rằng không có lý do nào khác để nói rằng luật lệ là đúng đắn nếu không phải là nó đã được chế định, lúc đó tác nhân, vì chính tự do của nó, chỉ có thể sắp xếp những hành động của mình một cách khác đi bởi tương quan với những gì mà luật lệ này quy định. Trong trường hợp này, tiềm năng tuyệt đối của nó không vượt quá một cách tuyệt đối tiềm năng trật tự của nó, bởi vì nó vẫn còn được sắp xếp theo một luật lệ khác; nhưng nó vượt quá dưới tương quan của luật lệ có trước, mà nó hành động chống lại hay ở bên ngoài luật lệ kia(!). Người ta có thể dễ dàng minh họa điều này bằng thí dụ về ông hoàng, những thần dân của ông ta và những luật lệ pháp quyền. Vậy thì, cũng như người ta có thể hành động một cách khác, người ta cũng có thể chế định (statuer) một luật lệ đúng đắn khác – nói đúng hơn: một luật lệ mà nếu được chế định bởi Thiên Chúa thì sẽ là đúng đắn, bởi vì không luật lệ nào là đúng đắn nếu không phải trong mức độ mà nó được chế định bởi ý chí thiêng liêng; chỉ duy ý chí đó biện minh (cho mọi luật lệ). Như vậy tiềm năng tuyệt đối của một tác nhân để làm điều gì không vươn đến cái gì khác hơn là cái nó có thể làm một cách đúng đắn, nếu nó làm. Hẳn rồi, đó không phải là nó hành động đúng đắn trong tương quan với trật tự hiện có; mà nó hành động trong tương quan với một trật tự khác, một trật tự mà ý chí thiêng liêng có thể sẽ chế định cũng như ý chí đó có khả năng hành động (khác với điều nó đang hành động) **(b)**.

Như vậy là, nói trên đại thể, có thể có hành động bên ngoài luật lệ hay chống lại luật lệ, và chính ở điểm đó mà tiềm năng

tuyệt đối vượt quá tiềm năng trật tự. Và không phải chỉ có nơi Thiên Chúa, mà nơi mọi chủ thể hành động một cách tự do – nghĩa là có thể hành động theo những mệnh lệnh của một luật lệ đúng đắn hay ở bên ngoài luật lệ này hay chống lại nó mà là phải phân biệt giữa một tiềm thể trật tự và một tiềm thể tuyệt đối. Đó chính là lý do khiến các nhà lập pháp nói rằng một người nào đó có thể hành động hoặc là cứ thực – nghĩa là theo tiềm năng tuyệt đối của mình, hoặc là cứ lý, nghĩa là theo tiềm năng trật tự, phù hợp với luật lệ.

Jean Duns Scot, *Opus Oxoniense*.

---

(1) Định luật mới (A') thay thế định luật cũ (A) mà không thủ tiêu các định luật khác (B, C, D, v.v...)

(a) Nghĩa là theo đúng trật tự. Tiềm năng trật tự của Thiên Chúa là trật tự hiện tại của thế giới. Mỗi tạo vật hiện hữu một cách hợp pháp bởi tiềm năng đó.

(b) Thiên Chúa có thể hành động bên trên luật lệ mà vẫn không sai bởi vì mọi trật tự do Thiên Chúa chọn, cứ thực, là đúng đắn.

GUILLAUME D'OCKHAM

(1285 - 1349)

Sinh khoảng từ 1285 – 1290, trong lãnh địa bá tước de Surrey ở Anh quốc, hầu như Guillaume d'Ockham đã vào dòng tu Franciscain từ lúc còn rất trẻ. Học ở Oxford, ông tốt nghiệp sau niên học 1318 – 1319, nhưng vì những lý do còn chưa ai rõ (có lẽ liên quan đến nội dung một vài luận đề của ông) ông không nhận được quyền giảng dạy như một giảng sư mà vẫn chờ trong bốn năm một nhiệm sở. Chính trong thời gian này mà ông biên tu phiên bản sau cùng cho phần đầu của bộ *Bình luận các câu văn* (Commentaire des Sentences)

Năm 1323, cựu viện trưởng đại học, Jean Lutterell, nhận được phép của nhà vua đến Avignon để trình lên giáo hoàng một danh sách năm mươi sáu trích đoạn từ bộ *Bình luận* kia mà ông cho là nguy hiểm. Năm 1324, Ockham chính thức bị triệu tập đến triều kiến giáo hoàng Jean XXII để trả lời về tác phẩm của mình. Đến Avignon ông sửa soạn cho việc tự biện hộ, nhưng lập tức bị dây dưa vào hai cuộc khủng hoảng sẽ quyết định tất cả cuộc đời về sau của ông: hoàng đế Louis de Bavière, bị rút phép thông công, đã tuyên bố ưu tiên của thế quyền đối với thần quyền; việc này làm nổ ra ra một loạt những cuộc luận chiến về sự toàn quyền của giáo hoàng. Tiếp đến là cuộc tranh cãi về cuộc sống nghèo khổ của Chúa Kitô và các thánh tông đồ, đi vào một giai đoạn gay gắt, đem đối đầu dòng tu Franciscain (vốn chủ trương sống nghèo khó theo gương Chúa và các thánh tông đồ) với giáo hoàng và giới tu sỹ thân cận (sống rất xa hoa) – Michel de Cesena bảo Ockham xem xét phê phán các luận đề của phe giáo hoàng. Năm 1328, sự thù địch tăng cao giữa giáo hoàng và dòng tu, bắt buộc hai tiểu huynh đệ của dòng này phải nhanh chóng rời Avignon để đến tị nạn nơi triều đình Louis de Bavière.

Bị rút phép thông công, bị lưu đày, từ đấy Ockham hiến mình hoàn toàn cho triết lý chính trị. Sau khi toan tính hòa giải với những sư huynh Franciscains còn trung thành với giáo hoàng, Okham mất năm 1349 trong thời kỳ bệnh dịch hạch đen tàn phá bang Munich của Đức.

TỔNG LUẬN LÔ-GÍC HỌC (SUMMA TOTIUS LOGICAE)

Vấn đề các phổ quát thể: chống lại thuyết duy thực

Bút chiến chống lại Duns Scot, nhưng đồng thời cũng chống lại tất cả những hình thức của thuyết duy thực về những phổ quát thể được chủ trương vào thế kỷ mười ba, Guillaume d'Ockham tập trung những mũi nhọn tấn công chống lại luận đề, theo ông, là trọng yếu nhất của thuyết duy thực: sự đồng hóa phổ quát thể vào một vật bên ngoài tinh thần.

Theo ông, một ý niệm phổ quát không phải là một nội dung khách quan giản đơn, mà là một hành vi nhận thức và quy chiếu (un acte cognitif et référentiel) hướng về một dải rộng những đối vật đơn lẻ. Hành vi này là một "tùy thể thực sự của tinh thần", một "phẩm tính tâm hồn", như vậy nó không có sự tồn tại khách quan (với tư cách là đối tượng đơn và thuần cho ý hướng tính), mà chỉ là một tồn tại chủ quan, trong tư cách phẩm tính thực sự gắn liền với một chủ thể: tâm hồn. Phẩm tính đó, các tùy thể tinh thần gọi là ý niệm đó, nắm giữ mối quan hệ tương đồng với những sự vật mà nó biểu thị. Đối với Ockham, đây là một tương quan ý nghĩa và là ý nghĩa tự nhiên. Như vậy mọi ý niệm phổ quát, cuối cùng, có thể được định nghĩa như một dấu hiệu tự nhiên, nghĩa là như một hạn từ tinh thần mang ý nghĩa nhiều sự vật mà nó đại diện trong những mệnh đề tinh thần (*), chính chúng tạo nên ngôn ngữ tinh thần (le langage mental), mà khẩu ngữ (le langage parlé/ vocal) và văn ngôn (la langage écrit), cả hai đều có tính quy ước (conventionnels), đều lệ thuộc vào.

(*) Những mệnh đề tinh thần (les propositions mentales): những mệnh đề còn nằm trong tâm trí, trong tư duy, suy niệm, chưa được phát biểu ra bằng lời nói hay chữ viết.

► Phổ quát thể không phải là một vật tồn tại bên ngoài tinh thần (L'universel n'est pas une chose existant hors de l'esprit)

*Lập luận về việc **không thể quan niệm phổ quát thể như một sự vật**, Ockham toan tính khép những người theo thuyết duy thực vào một loạt những mâu thuẫn hay phi lý về phương diện lô-gíc học và hữu thể luận.*

Nhà lô-gíc học chỉ có một kiến thức tổng quát về các hạn từ mà thôi thì không đủ: họ cần phải có sự hiểu biết sâu về khái niệm của một hạn từ. Vì vậy, sau khi thảo luận một số sự phân chia tổng quát về các hạn từ, chúng ta sẽ xét chi tiết các tiểu mục khác nhau trong các lãnh vực phân chia này.

Trước tiên, chúng ta phải bàn về các hạn từ có nghĩa thứ cấp rồi sau đó các hạn từ có nghĩa sơ cấp. Tôi đã nói các hạn từ như "phổ quát", "chủng" và "loài" là những ví dụ về các hạn từ có nghĩa thứ cấp. Chúng ta phải thảo luận về các hạn từ có nghĩa thứ cấp được gọi là năm phổ quát thể, nhưng trước tiên chúng ta sẽ xét đến hạn từ chung "phổ quát". Nó được dùng làm vị ngữ cho mọi phổ quát thể và đối lập với nó là khái niệm về các đặc thù.

Trước hết, phải lưu ý rằng từ "đặc thù" có hai nghĩa. Theo nghĩa thứ nhất, cái đặc thù là cái chỉ là một chứ không là nhiều. Những người cho rằng cái phổ quát là một tính chất nằm trong trí khôn có thể làm vị ngữ cho nhiều cái (tất nhiên không tự làm vị ngữ cho chính nó) thì phải chấp nhận rằng theo nghĩa này của từ, mọi cái phổ quát đều là một cái đặc thù. Cũng như một từ, cả khi được quy ước làm thành một từ chung, vẫn là một cái đặc thù, vì ý của người nói về nhiều nhưng chỉ về một cái đặc thù; vì mặc dù ý của nó là nhiều, nó chỉ là một chứ không phải nhiều.

Theo một nghĩa khác của từ, chúng ta dùng "đặc thù" để chỉ nghĩa là một chứ không nhiều và không thể có chức năng một dấu hiệu về

nhiều. Hiểu "đặc thù" theo nghĩa này, thì không cái phổ quát nào là đặc thù, vì mọi cái phổ quát đều có thể chỉ nghĩa nhiều và làm vị ngữ cho nhiều. Chẳng hạn, nếu chúng ta hiểu từ "phổ quát" để chỉ cái là một chứ không là nhiều như nhiều người hiểu, thì tôi có thể nói rằng không có cái gì là phổ quát. Đương nhiên người ta có thể lạm dụng thành ngữ và nói rằng một dân số biểu thị một phổ quát thể duy nhất vì nó không là một nhưng là nhiều. Nhưng lý luận như thế là trẻ con.

Vì vậy phải nói rằng mọi phổ quát thể là một vật đặc thù và nó không phải là một cái phổ quát ngoại trừ sự hàm ý của nó, theo đó nó hàm ý là nhiều. Đây là điều Avicenna muốn nói trong bình luận của ông về quyển 5 của *Siêu hình học*. Ông nói "*Một hình thức trong trí khôn được liên hệ tới nhiều sự vật, và về phương diện này nó là một cái phổ quát; bởi vì nó là ý của trí khôn có quan hệ không thay đổi với bất cứ vật gì bạn chọn.*" Rồi ông tiếp "*Mặc dù hình thức này là một cái phổ quát trong quan hệ của nó với các cá thể, nhưng nó là một cái đặc thù trong quan hệ của nó với linh hồn đặc thù mà nó nằm ở trong; bởi vì nó chỉ là một trong nhiều hình thức trong trí khôn.*" Ý ông muốn nói rằng một cái phổ quát là một ý hướng của một linh hồn đặc thù. Vì nó có thể đặt làm vị ngữ cho nhiều sự vật không phải vì nó nhưng vì nhiều sự vật, nên nó được nói là một phổ quát; nhưng vì nó là một hình thức đặc thù hiện đang có trong trí khôn, nên nó được nói là một cái đặc thù. Vậy "đặc thù" được đặt làm vị ngữ cho một cái phổ quát theo nghĩa thứ nhất chứ không theo nghĩa thứ hai. Cũng thế, chúng ta có thể nói mặt trời là một nguyên nhân phổ quát nhưng đồng thời nó cũng đúng và thực sự là một cái đặc thù hay nguyên nhân cá thể. Vì mặt trời được nói là một nguyên nhân phổ quát vì nó là nguyên nhân của nhiều sự vật (nghĩa là mọi vật có thể sinh và diệt), nhưng nó được nói là một cái đặc thù bởi vì nó là một nguyên nhân duy nhất chứ không phải nhiều nguyên nhân. Cũng thế, ý hướng của linh hồn được nói là một cái phổ quát bởi vì nó là một ký hiệu được đặt làm vị ngữ cho nhiều sự vật, nhưng nó được nói là một cái đặc thù bởi vì nó là một sự vật chứ không phải nhiều.

Nhưng phải lưu ý rằng có hai loại phổ quát thể. Một số sự vật là phổ quát tự bản tính, nghĩa là tự bản tính chúng là những ký hiệu được dùng làm vị ngữ cho nhiều cái giống như khói tự bản chất là dấu hiệu của lửa; khóc, dấu hiệu của đau buồn; cười, dấu hiệu của vui bên trong. Tất nhiên ý hướng của linh hồn là một phổ quát thể tự bản chất của nó. Như thế, không bản thể nào ở ngoài linh hồn, và không tùy thể nào ở ngoài linh hồn là một phổ quát thể thuộc loại này. Tôi sẽ bàn về loại phổ quát thể này ở những chương sau.

Nhưng chỉ khẳng định lập trường mà thôi không đủ. Chúng ta phải bảo vệ bằng lý luận triết học. Vì vậy tôi sẽ đưa ra một ít lý luận để bênh vực quan điểm của tôi, rồi củng cố nó bằng việc dựa vào các tác giả có thẩm quyền.

Có nhiều cách để chứng minh rằng không có cái phổ quát nào là một bản thể tồn tại bên ngoài trí khôn.

Không có cái phổ quát nào là một bản thể đặc thù, là một về số lượng; vì nếu là một thì Socrate sẽ là một phổ quát; vì không có lý gì một bản thể lại phải là một phổ quát thể hơn một bản thể khác. Vì vậy không bản thể đặc thù nào là một phổ quát thể; mọi bản thể chỉ là một về số lượng và là một cái đặc thù. Vì mọi bản thể hoặc là một vật chứ không là nhiều, hoặc là nhiều vật. Vậy, nếu một bản thể là một vật chứ không là nhiều, thì nó là một về số lượng, vì nó là cái mà chúng ta hiểu như là "*một về số lượng*". Nhưng nếu ngược lại, một bản thể nào đó là nhiều vật, thì nó hoặc là nhiều vật đặc thù hoặc là nhiều vật phổ quát. Nếu chọn trường hợp thứ nhất, thì một số bản thể sẽ là nhiều bản thể đặc thù; và do đó một số bản thể sẽ là nhiều người. Nhưng mặc dù phổ quát thể có thể được phân biệt với một vật đặc thù duy nhất, nó sẽ không thể phân biệt với nhiều vật đặc thù. Tuy nhiên,

nếu một bản thể là nhiều thực thể phổ quát, tôi lấy một trong các thực thể phổ quát ấy và hỏi "*Nó là nhiều vật hay nó là một chứ không phải nhiều*?" Nếu chọn trường hợp thứ hai, thì sự vật là đặc thù. Nếu chọn trường hợp thứ nhất, thì tôi hỏi "*Nó là nhiều vật đặc thù hay nhiều vật phổ quát*?" Như thế, hoặc là cứ phải tiếp tục mãi vô hạn hay sẽ phải nhận rằng không bản thể nào là phổ quát theo kiểu mà nó không đồng thời cũng là một đặc thù. Do đó không bản thể nào là phổ quát.

Còn nữa, nếu một phổ quát thể nào là một bản thể trong các bản thể đặc thù, nhưng phân biệt với chúng, thì kết quả sẽ là nó có thể hiện hữu mà không cần chúng; vì tất cả những gì có trước một vật gì khác một cách tự nhiên thì đều có thể, nhờ quyền năng tuyệt đối của Thiên Chúa, hiện hữu mà không có vật ấy; nhưng hệ quả sẽ là vô lý.

Hơn nữa, nếu quan niệm đó là đúng, (thì) không cá thể nào có thể được tạo ra nếu có một cá thể khác hiện hữu trước đó; vì nó sẽ không lấy sự tồn tại toàn vẹn của nó từ hư vô[1], Bởi vì phổ quát trong nó đã hiện hữu trước trong một cá thể khác. Vì cùng lý do đó nó sẽ dẫn đến rằng Thiên Chúa không thể thủ tiêu bất kỳ cá thể nào của bản thể này mà không hủy diệt các cá thể khác. Vì nếu Ngài thủ tiêu một cá thể, Ngài sẽ hủy diệt toàn thể yếu tính của cá thể đó, và kết quả là Ngài sẽ hủy diệt phổ quát đó ở trong nó và trong những cái khác; kết quả là, các cá thể cũng không còn, bởi vì chúng không thể còn lại mà không có một bộ phận của bản thân chúng, mà người ta đã giả định là phổ quát.

Hơn nữa, ta không thể giả sử một phổ quát như thế là một cái gì đó hoàn toàn nằm bên ngoài yếu tính của một cá thể; do đó, phải coi là nó thuộc về yếu tính của cá thể đó, và vì vậy cá thể đó sẽ được phức hợp từ những phổ quát; và vì vậy cá thể đó sẽ không là đặc thù hơn phổ quát.

Hơn nữa, nó dẫn đến hệ quả là một cái gì đó thuộc yếu tính Chúa Ki-tô sẽ là khốn cùng và bị nguyền rủa; bởi lẽ bản chất chung đó, cái thật sự hiện hữu trong Chúa Ki-tô, (thì cũng) thật sự hiện hữu trong Judas và bị nguyền rủa. Do đó, một cái gì đó ở cả trong Chúa Ki-tô lẫn trong một người bị nguyền rủa, tức là trong Judas. Nhưng điều đó là phi lý.

Có thể đưa ra nhiều lý luận nữa, nhưng để vắn gọn, tôi không nêu chúng ra ở đây. Ngược lại, tôi sẽ đưa ra một số tác giả có thẩm quyền để hỗ trợ lý luận của tôi.

Trước hết trong quyển bảy của *Siêu hình học*, Aristote bàn về vấn đề phổ quát thể có là bản thể không. Ông chứng minh rằng không phổ quát nào là một bản thể. Chẳng hạn ông nói, "*Không thể nào một bản thể là cái có thể đặt làm vị ngữ một cách phổ quát*".

Còn nữa, trong quyển mười của *Siêu hình học*, ông nói "*Như vậy, nếu như chúng ta đã lý luận khi bàn về bản thể và hữu thể, không phổ quát thể nào có thể là một bản thể, thì không thể nào một phổ quát thể là một bản thể theo nghĩa là một cái ở trên và đối chọi với nhiều cái.*"

Từ những nhận xét này, rõ ràng là theo quan điểm Aristote, mặc dù các phổ quát thể có thể được giả định thay thế cho bản thể, không phổ quát thể nào là một bản thể.

Hơn nữa, Nhà bình luận trong bài bình luận 44 về quyển 7 của *Siêu hình học* nói, "*Trong cá thể, bản thể duy nhất là mô thể đặc thù và chất thể mà từ đó cá thể được tạo thành.*"

Còn nữa, trong bài bình luận 6 về quyển 10 của *Siêu hình học*, ông nói, "*vì các phổ quát thể không phải là bản thể, rõ ràng khái niệm về hữu thể không phải là một bản thể hiện hữu ở ngoài trí khôn.*"

Từ tất cả những gì vừa được nói, phải nhận rằng không một phổ quát thể nào là một bản thể bất luận nó được hiểu như thế nào. Ngược lại, mọi phổ quát thể là một ý hướng của tâm hồn đồng nhất với hành vi hiểu biết. Như thế, người ta nói rằng hành vi hiểu biết mà nhờ đó tôi hiểu những con người là một dấu hiệu tự nhiên về con người giống như khóc là dấu hiệu tự nhiên về sự đau buồn. Dấu hiệu tự

nhiên này có tính chất khiến cho nó có thể thay thế cho người trong các mệnh đề tư tưởng giống như một lời nói có thể thay thế cho các sự vật trong các mệnh đề được nói ra.

Từ những nhận xét trên, rõ ràng phổ quát thể là một ý hướng của linh hồn có khả năng làm vị ngữ cho nhiều sự vật. Có thể dùng lý luận để bênh vực phát biểu này. Vì mọi người đều nhìn nhận rằng một phổ quát thể là cái có khả năng làm vị ngữ cho nhiều sự vật, nhưng chỉ có một ý hướng của linh hồn hay một dấu hiệu quy ước là được biểu thị. Không bao giờ có bản thể nào làm vị ngữ cho một cái gì. Vì vậy, chỉ có ý hướng của linh hồn hay một dấu hiệu quy ước là phổ quát; nhưng ở đây tôi không dùng từ "phổ quát" để chỉ các dấu hiệu quy ước, nhưng để chỉ các dấu hiệu tự bản chất là phổ quát. Rõ ràng là bản thể không thể đứng làm vị ngữ; vì nếu nó có thể làm vị ngữ, một mệnh đề sẽ được cấu tạo bởi các bản thể đặc thù; và do đó chủ ngữ sẽ ở Rôma còn vị ngữ sẽ ở Luân Đôn, là điều phi lý.

Hơn nữa, mệnh đề chỉ xảy ra trong trí khôn, lời nói, hay chữ viết; vì vậy, các bộ phận của nó chỉ có thể hiện hữu trong trí khôn, lời nói và chữ viết. Tuy nhiên, các bản thể đặc thù không thể tự chúng hiện hữu trong trí khôn, lời nói, hay chữ viết. Cho nên, không mệnh đề nào có thể gồm các bản thể đặc thù; vì vậy các phổ quát thể không thể được quan niệm như là những bản thể.

Guillaume d'Ockham,
Tổng luận lô-gíc học.

Phê bình thuyết duy yếu tính (La critique de l'essentialisme)

Sự gấp nếp (le repli) của tri thức trừu tượng lên trí tưởng tượng, việc khước từ quan niệm của Duns Scot về sự lãnh hội yếu tính độc lập khỏi hữu thể thực sự, nói vắn tắt là, ưu thế của tri thức trực quan (connaissance intuitive), trên tất cả mọi loại tri thức khác, giả thiết một thứ hữu thể học đặt nền tảng trên sự trung lập hóa việc phân biệt truyền thống giữa yếu tính và hiện hữu. Dưới mắt Ockham, yếu tính và hiện hữu không phải là hai sự vật phân biệt nhau: hữu thể, yếu tính, hiện hữu đều là những cách nói về chính sự vật – cái đơn độc (le singulier) – sự khác biệt của các từ trên chỉ thuần có tính ngữ pháp mà thôi.

► Yếu tính và hiện hữu (Essence et Existence)

Ở đây Ockham hoàn tất việc phê bình của ông đối với lý thuyết của Duns Scot về tính trung lập của yếu tính: trong giới tri thức tự nhiên, trực quan về một sự vật, về yếu tính và về hiện hữu của vật đó không phân biệt nhau, bởi tất cả những gì là một vật cụ thể thì là một yếu tính và một hiện hữu không phân biệt hay nếu người ta thích hơn, một yếu tính cá biệt cụ thể.

Bây giờ chúng ta hãy xem xét hữu thể và yếu tính của một sự vật bên ngoài tinh thần có phải là hai vật phân biệt nhau hay không[1].

Tôi trả lời rằng đó không phải là hai thực thể khác nhau và rằng hiện hữu không có ý nghĩa gì khác biệt với chính sự vật. Thực tế là, nếu yếu tính và hiện hữu là hai sự vật khác biệt, thì vấn đề hoặc sẽ là những bản thể, hoặc sẽ là những tùy thể. Không thể là những tùy thể, thực thế, nếu không, hiện hữu của một người sẽ hoặc là một phẩm tính hoặc là một lượng tính, điều này rõ là sai, như chính kinh nghiệm đã dạy cho chúng ta. Nhưng cũng không thể là những bản thể, bởi vì một bản thể thì hoặc là một chất thể, hoặc là một mô thể, hoặc một phức hợp chất thể và mô thể, hoặc một bản thể tách riêng, và hiển nhiên là không có cái nào trong những sự vật này có thể là hiện hữu cho một sự vật khác, điều buộc phải nói rằng hiện hữu có thực sự phân biệt với yếu tính hay không.

Ngoài ra, nếu yếu tính và hiện hữu là hai sự vật phân biệt nhau, thì hoặc là chúng phải tạo thành một sự vật đơn nhất một cách nội tại hoặc là chúng không tạo thành một sự vật đơn nhất một cách nội tại. Trong trường hợp thứ nhất, như vậy thì một trong hai phải là một hiển thể và cái kia là một tiềm thể, và hậu quả là một trong hai là mô thể và cái kia là chất thể, điều này là phi lý. Trong trường hợp thứ hai, sự hợp nhất của chúng phải là sự hợp nhất của một quần thể đơn giản, nói cách khác, một thứ nhất tính thuần túy ngẫu nhiên, điều làm cho cái này (hiện hữu) thành tùy thể của cái kia (yếu tính).[2]

Cuối cùng, nếu yếu tính và hiện hữu là hai vật phân biệt nhau, thì sẽ không có mâu thuẫn nào khi đặt ra rằng Thiên Chúa lưu giữ yếu tính của một vật trong thực tế mà lại đồng thời không lưu giữ hiện hữu của vật đó, hay đảo lại, Ngài lưu giữ hiện hữu của nó mà không lưu giữ yếu tính của nó: hai giả thuyết cái nào cũng phi lý cả.

Như vậy là, phải nói rằng yếu tính và hiện hữu không phải là hai vật, nhưng là những từ *vật* và *hữu thể* có nghĩa như nhau, một từ dùng theo cách danh từ, còn từ kia dùng theo cách động từ[3]. Đó là lý do tại sao người takhông thể dùng chúng theo kiểu lấy cái này thế chỗ cho cái kia: bởi chức năng ngữ pháp của chúng khác nhau.

Trong những điều kiện đó, *hữu thể* có nghĩa là chính sự vật[4]. Khi thì nó có nghĩa là Đệ nhất nguyên nhân. Khi thì, ngược lại, nó có nghĩa là chính những sự vật, với tính cách chúng phụ thuộc vào Đệ nhất Nguyên nhân. Thực thế, để là mình, các vật thụ tạo phải tùy thuộc vào Đệ nhất Nguyên nhân và chúng không thể hiện hữu theo cách nào khác. Đó là lý do tại sao con người, nếu không nằm trong tương quan tùy thuộc này với Thiên Chúa, sẽ không hiện hữu và cũng không còn là người[5].

Vậy chúng ta chớ vội tưởng tượng rằng yếu tính thì trung lập với hữu thể và vô thể. Điều đó cũng sẽ chẳng có ý nghĩa gì hơn là nói rằng yếu tính thì trung lập đối với yếu tính và phi yếu tính... Thực thế, không có bất kỳ hậu kết (inférence) nào sau đây có lấy một chút giá trị. Nào là: "Yếu tính có thể hiện hữu và cũng có thể không hiện hữu, vậy là hữu thể thì phân biệt với yếu tính" và: "Yếu tính có thể vận hành như là đối thể của hữu thể, vậy là yếu tính thì phân biệt với hữu thể". Nào là: "Yếu tính có thể không là yếu tính và đồng thời lại là yếu tính, vậy là yếu tính tự phân biệt khỏi yếu tính" và "Yếu tính có thể vận hành như là đối thể của yếu tính, vậy là yếu tính thì phân biệt với yếu tính". Như vậy, ta không có bất kỳ lý do nào để nói rằng yếu tính và hữu thể là hai vật tách biệt nhau, cũng chẳng có thể nói, trong bất kỳ trường hợp nào rằng yếu tính và yếu tính là hai vật tách biệt nhau.

Vả chăng đó chính là xác tín của Roberte Grosseteste khi ông viết: "Khi được đặt làm vị ngữ cho Đệ nhất Nguyên nhân, hữu thể chỉ diễn tả yếu tính của nó, vốn hoàn toàn đơn giản. Khi, ngược lại, nó được đặt làm vị ngữ cho những vật khác, nó chỉ diễn tả tương quan của chúng đối với Đệ nhất Hữu thể và sự tùy thuộc của chúng đối với Ngài, Đấng hiện hữu tự thân (Lui qui existe par soi)". Nhưng đừng tưởng rằng mối tương quan này hay sự lệ thuộc này sẽ thêm vào bất kỳ cái quái gì cho yếu tính của những sự vật tùy thuộc.

Vấn đề còn lại là giải thích tại sao các giáo phụ và các nhà thông thái khác định nghĩa Thiên Chúa như là chính hữu thể: Thiên Chúa hiện hữu theo cách Ngài không thể không hiện hữu, nói cách khác, hiện hữu của Ngài là tất yếu và Ngài chẳng hề lệ thuộc vào bất kỳ cái gì khác. Trái lại, vật thụ tạo hiện hữu theo cách không tất yếu nó phải hiện hữu, cũng chẳng tất yếu nó phải là một vật[6]; nó hiện hữu do cái khác, và nó là một vật trong tư cách nó là hiệu quả của cái khác đó. Đó là lý do tại sao, nơi Thiên Chúa, không có khác biệt giữa người hiện hữu và người tạo ra hiện hữu[7] bởi không có thực tại nào khác tách

biệt khỏi Thiên Chúa mà Thiên Chúa lấy làm hữu thể của mình. Ngược lại, đối với vật thụ tạo, có sự khác biệt, bởi vì vật thụ tạo là gì và người khiến cho vật thụ tạo hiện hữu thì rất khác biệt nhau, khác biệt rõ ràng như giữa vật thụ tạo và Thiên Chúa.

Guillaume d'Ockham,
Tổng luận lô-gíc học

(1) Lý thuyết gọi là "phân biệt thực tế" do Gilles de Rome đề xướng.
(2) Luận đề thường được chấp nhận ở thời Trung cổ.
(3) Sự khác biệt chỉ thuần túy là về phương diện ngữ học, cái được quy chiếu là đồng nhất.
(4) Thuyết duy danh giản quy hữu thể (esse) vào sự vật (res).
(5) Hữu thể và yếu tính thụ tạo không có hữu thể ngoài hữu thể thụ tạo (être - créé) của chúng.
(6) Nghĩa là: vật mà nó đang là
(7) *Thành ngữ theo Boèce: id quod est và id quo est trong quyển Hebdomades.*

GRÉGOIRE DE RIMINI

(? – 1358?)

Thành viên dòng Ẩn tu (l'ordre des Ermites) của thánh Augustin, tốt nghiệp khoa văn học khoảng năm 1323, dạy ở đại học Paris từ 1341 đến 1351, được bầu làm Chưởng quản dòng tu năm 1357, Grégoire de Rimini là đại diện chính của trào lưu gọi là "duy danh cánh hữu". Tác phẩm chính yếu của ông là *Lectura super primum et secundum Sententiarum*. Được gợi hứng đồng thời bởi khoa phù hiệu học (la sémiologie) của Augustin và bởi học thuyết của Ockham về tri thức trực quan về cái đặc thù, tư tưởng của Grégoire tách rời khỏi học thuyết Ockham ở điểm quyết định: việc định nghĩa đối tượng của tri thức khoa học.

Nếu như, ở một vài khía cạnh, học thuyết về cái biểu nghĩa đa phức (sinificabile complexe), chứa đựng nhận thức luận của Grégoire, nhắc ta nhớ đến khái niệm của Abélard về "quy chế" (statut), thì học thuyết này cũng có thể được đối chiếu với nhiều khái niệm của hữu thể luận hiện đại như khái niệm "tình trạng sự vật" (Sachverhalt) theo Frantz Brentano và Edmund Husserl hay "cái khách quan" (objecktiv) theo Alexius von Meinong (1853 - 1920).

GIẢNG LUẬN VỀ SÁCH NHỮNG CÂU HỎI (LECTURA SUPER PRIMUM ET SECUNDUM SEN-TENTIARUM)

Cái biểu nghĩa đa phức

Những cơ cấu khái niệm tạo thành đối tượng của khoa học không trực tiếp được chỉ bằng những danh từ riêng, chúng được quy chiếu đến bằng những thành ngữ phức hợp – trong tiếng Latinh bằng những mệnh đề vị biến cách – như là "*Socratem esse album*", sự kiện Socrate_là_trắng, sự kiện đó không phải là Socrate cũng không phải là màu trắng, ngay cả cũng không phải là màu trắng của Socrate. Nhưng tình trạng sự vật đó, chúng có khả năng biểu nghĩa, nhưng không phải bởi một danh từ riêng (một từ ngữ đơn giản hay không phức hợp), thì được gọi là những "cái biểu nghĩa đa phức".

► Cái một vật gì, hư vô và tình trạng sự vật (Le quelque chose, le néant et l'état-de_chose)

Quy chế hữu thể luận của những tình trạng sự vật không phải là quy chế những sự vật đặc thù, thực sự tồn tại. Ở đây,

Grégoire trả lời vấn đề tìm hiểu xem theo ý nghĩa nào mà những tình trạng sự vật có thể được coi như "một vật gì" thay vì chỉ là cái "không có gì" hay đơn giản chỉ là một "giả tưởng" tinh thần.

Cái biểu nghĩa toàn bộ của một mệnh đề thì hoặc là một cái gì hoặc không là gì cả. Nếu nó không là gì cả, lúc đó đối tượng của tri thức chẳng là gì cả và như thế tri thức không có đối tượng nào cả... Nếu nó là một cái gì, lúc đó sẽ hoặc là một tại thể trong tinh thần hoặc là một tại thể ngoài tinh thần. Nếu đó là một tại thể trong tinh thần thì sẽ hoặc là đa phức hoặc là không đa phức. Mà đó không phải là một cái không đa phức[1]. Vậy, đó là một cái đa phức. Vậy mà đó không phải là một mệnh đề (như vậy đó chỉ là một cái biểu nghĩa đa phức).

(Bây giờ, theo nghĩa nào một cái biểu nghĩa đa phức lại là một cái gì?) Phải nói rằng từ "một cái gì", cũng giống như từ đồng nghĩa với nó, như "tại thể" và "sự vật" có thể được hiểu theo ba cách khác nhau.

Trước tiên theo nghĩa tuyệt đối tổng quát, nghĩa là theo nghĩa như là tất cả cái gì có khả năng biểu nghĩa một cách đa phức (bởi một mệnh đề) hoặc một cách không đa phức (bởi một hạn từ), đúng hoặc sai, có thể được gọi là "sự vật" hoặc "một vật gì"[2].

Theo nghĩa thứ nhì, những từ "một cái gì", "tại thể", và "sự vật" có giá trị cho tất cả những gì có thể được biểu nghĩa, nhưng với chân lý, nghĩa là bởi một phát biểu đúng. Ngược lại, cái gì có thể được biểu nghĩa, nhưng không chân lý (nghĩa là sai), thì được gọi là "phi tại thể" (non-étant)[3].

Thực vậy, nếu như câu này: "con người là một con lừa" là sai, đó không phải vì không có con người hay bởi vì không có con lừa, nhưng bởi vì con người không phải là con lừa. Và nếu như câu này đúng: "con người là trắng", thì cũng không phải bởi vì có một con người hay bởi vì có màu trắng hay bởi vì có một con người và có màu trắng nhưng chỉ bởi vì con người là trắng. Đó là lý do tại sao "sự vật" ở đây có nghĩa cái được biểu thị toàn bộ (le signifíe total) của mệnh đề, đó là con người là trắng (sự kiện con người là trắng).

Cuối cùng theo nghĩa thứ ba, những từ "một cái gì", "tại thể" và "sự vật" được giải thích là chúng có nghĩa một yếu tính nào đấy hay một tại thể tính đang hiện hữu (étantité existante), và trong trường hợp này, cái gì không hiện hữu được gọi là "hư vô" (néant)[4]. Từ đó, đối với vấn đề tìm hiểu xem cái được biểu nghĩa toàn diện của một mệnh đề là một cái gì nếu "một cái gì" được hiểu theo nghĩa đầu hoặc nghĩa thứ nhì, nhưng đó không phải là một cái gì nếu "một cái gì" được hiểu theo nghĩa thứ ba.

Đó là lý do tại sao: "Con người là động vật" không phải là một cái gì, mà có nghĩa rằng là con người là một bản thể sống động, khả giác / năng cảm, có lý trí[5]. Cũng như "con người có khả năng cười" không phải là một cái gì, nhưng có nghĩa rằng con người có thể cười.

Do vậy, nếu bạn kết luận rằng, tình trạng sự vật "con người là động vật" chẳng là gì cả, ngay dầu đối với nhiều nhà lô-gíc học, hậu quả này có thể bị phủ nhận..., tạm thời tôi nhượng bộ điều đó, theo cái nghĩa xác định mà Aristote, trong bộ *Siêu hình học*, quyển IV, chấp nhận mệnh đề "cái phi tại thể là phi_tại_thể" (le non-étant est non-étant) và tôi nói điều đó bằng cách coi "phi_tại_thể" đối lập với nghĩa thứ ba của "một cái gì".

Tôi nhượng bộ ngay cả hậu quả kia có thể được hậu kết (inférée) từ hậu quả trước, đó là "không có gì là đối tượng của tri thức", hiểu ngầm rằng mệnh đề này có thể là khẳng định, trong trường hợp đó mệnh đề này tương đương với: "hư vô là đối tượng của tri thức", hoặc có thể là phủ định, trong trường hợp này, mệnh đề này tương đương với: "không tại thể nào là đối tượng của tri thức", từ "tại thể" vẫn được hiểu theo nghĩa thứ ba[6].

Ngược lại, tôi từ chối hậu quả cuối cho rằng, như vậy là tri thức không có đối tượng nào. Thực ra, tri thức quả là có một đối tượng, nhưng đối tượng đó không phải là một tại thể. Bởi vì không thể xảy ra sự kiện cái gì được biết lại không tồn tại, chẳng hạn như điều khả tri theo đó "trên mọi đoạn thẳng đều có thể tạo ra một tam giác đẳng biên". Điều khả tri (le connaissable) được nói là tất yếu, bởi vì tất yếu rằng trên mọi đoạn thẳng đều phải có thể tạo ra một tam giác đẳng biên. Điều khả tri cũng được cho là vĩnh cửu bởi vì trên mọi đoạn thẳng cùng kiểu đã luôn luôn có thể và sẽ luôn luôn có thể tạo ra một tam giác đẳng biên.

GRÉGOIRE DE RIMINI,
Giảng luận về Sách những câu hỏi

(1) Đối tượng của tri thức không phải là một hạn từ.

(2) Theo nghĩa này "con người là con lừa" là một "tình trạng của sự vật", dầu phát biểu con người là con lừa, đúng hay sai.

(3) Theo nghĩa này, "con người là con lừa" là một "tình trạng sự vật sai", bởi sự kiện con người là con lừa không có.

(4) Theo nghĩa này, "con người là con lừa" không phải là một "sự vật": đó không là gì cả (không hề có con người - lừa)

(5) "Con người là động vật" không phải là một "sự vật".

(6) Đối tượng của tri thức không phải là một sự vật (đặc thù, bên ngoài tinh thần). Không có sự vật nào (đặc thù, bên ngoài tinh thần) là đối tượng của tri thức.

JEAN BURIDAN

(1300 - 1358)

Nguyên quán ở Béthune, viện trưởng đại học Paris năm 1328 và được tái bổ nhiệm năm 1340, chết sau năm 1358 (có thể là sau 1366). Jean Buridan là triết gia Pháp chính của thế kỷ mười bốn. Là người theo thuyết duy danh, như Ockham (nhưng không chấp nhận mọi luận đề của thuyết này), ông đã để lại một sự nghiệp đồ sộ, bao trùm mọi lãnh vực của triết học: vật lý học (Quaestiones super libris quattuor De caelo et mundo, Questiones super octo Physicorum libros), Siêu hình học (In Metaphysicam Aristotelis Quaestiones), tâm lý học (In De Anima), đạo đức học (Quaestiones super decem libros Ethicorum), chính trị và lô-gíc học (Summulae de dialectica, Sophismata, Consequentiae).

Là người gợi cảm hứng và truyền bá một cách triết lý mới – con đường hiện đại (la via moderna) – Buridan đã được đưa vào chương trình triết học của nhiều đại học ở Trung Âu (Vienne, Cracovie, Heidelberg) và ông đã có được rất nhiều môn đệ. Ông thường được coi như là một trong những triết gia quan trọng nhất và một trong những nhà luận giải phong phú nhất về Aristote mà thế kỷ mười bốn, nếu không muốn nói là cả truyền thống kinh viện, đã sản sinh ra. Tuy nhiên, chính ở lãnh vực vật lý học mà sự đóng góp của ông mới là cốt yếu, và ông đã vượt qua Aristote – để không nói là đi ngược hẳn lại. Bằng cách giải thích toàn bộ những chuyển động, dưới đất cũng như trên trời, bởi cùng một khái niệm "lực được in dấu" (force imprimée), Buridan đã là người đầu tiên công phá kịch liệt kiểu phân chia thế giới của Aristote thành hai cõi miền riêng biệt: dưới mặt trăng và trên mặt trăng. Thống nhất lý thuyết về chuyển động, ông cũng đã giáng những đòn chí mạng đầu tiên vào vũ trụ luận Hy Lạp–Ả Rập về những "trí tuệ vận động" cho đến lúc ấy vẫn thường được viện ra để giải thích những chuyển động trong bầu trời.

VỀ NGỤY BIỆN (SOPHISMATA)

Nghịch lý kẻ nói dối (Le paradoxe du menteur)

Được biết đến từ thời Thượng cổ, nghịch lý của kẻ nói dối đã tìm thấy sự định hình tiêu chuẩn trong Thư gửi Tite của thánh Phao-lô, trong đó nghịch lý nổi tiếng này được gán cho Épiménide, một người đảo Crète. "Kẻ nói dối", một nghịch lý ngữ nghĩa học (un paradoxe sémantique), đã từ lâu làm bận tâm trí triết gia người Anh Bertrand Russell, là một mệnh đề tự-ngụy tác (giống như "điều tôi nói là sai") một mệnh đề với đặc tính là đúng nếu sai và và sai nếu đúng.

► Lý thuyết về tự-ngụy tác (Théorie de l'auto-falsification)

Buridan bác khước luận đề theo đó "từ chính hình thức của nó, mọi mệnh đề khẳng quyết chân lý riêng của mình". Ông thích nguyên lý này hơn: "Từ mọi mệnh đề, với điều kiện nó tồn tại, hậu quả là mệnh đề này đúng."

Đối với một mệnh đề kiểu như: "Mọi mệnh đề đều sai", một số người, để gỡ rối, bèn đặt ra quy luật rằng những hạn từ tự nhiên được dùng để chỉ một mệnh đề[1] không thể được sử dụng trong một mệnh đề **(a)** chỉ chính mệnh đề trong đó chúng có mặt, mà chỉ để chỉ những mệnh đề khác. Do vậy, họ chủ trương rằng, được phát biểu bởi Socrate, thì mệnh đề "mọi mệnh đề đều sai" là đúng, bởi vì, trong mệnh đề được phát biểu bởi Socrate, hạn từ "mệnh đề" không chỉ mệnh đề được Socrate phát biểu, mà toàn thể những mệnh đề khác, theo giả thuyết, thực sự đều sai **(b)**.

Rõ ràng là giải pháp này chẳng có giá trị gì cả. Thực thế, một hạn từ có thể nói về tất cả những gì nó bao hàm. Vậy mà hạn từ mệnh đề bao hàm tất cả mọi mệnh đề quá khứ, hiện tại và tương lai, từ mệnh đề mà chính nó có mặt cho đến những mệnh đề khác, bất kể là những mệnh đề nào. Như vậy hạn từ này có thể nói về bất cứ mệnh đề nào.

Thật hiển nhiên là tôi có thể nói rằng mệnh đề mà tôi phát biểu vào lúc này là khẳng định và ý hướng của tôi rất có thể là nói về nó **(c)**. Theo cùng cách đó, vậy là, không gì ngăn cản hạn từ "mệnh đề" chỉ mệnh đề (mọi mệnh đề đều sai) trong đó nó được dùng.

Những nhà lô-gíc học khác đã tưởng tượng để nói rằng mệnh đề: "mọi mệnh đề đều sai" thì vừa đúng lại vừa sai. Cách giải thích này lập tức đụng đầu vào một chướng ngại khó thể vượt qua. Thực vậy, trong viễn cảnh này, nếu mệnh đề mâu thuẫn với "mọi mệnh đề đều sai" mà đúng, cả hai mệnh đề sẽ đồng thời đúng. Vậy mà, điều đó, là bất khả, trong cả hai trường hợp.

Như vậy chúng ta hãy xem xét đâu là giá trị chân lý của mệnh đề được phát biểu bởi Socrate[1]. Vắn tắt, tôi trả lời rằng, nó là sai. Thực vậy, trong hai chọn một, hoặc là nó đúng hoặc là nó sai. Nếu nó sai, tôi có điều tôi muốn chứng minh. Nếu nó không sai, thì hậu quả là nó đúng, chỉ do bởi sự kiện là nó hiện hữu. Vậy mà nếu nó đúng, hậu quả là nó sai[2]. Như vậy, tôi lại có điều tôi muốn chứng minh, tức là nó sai.

Nhưng đó chưa phải là điều gay go nhất. Điều khó nhất là cung cấp một lý thuyết ngữ nghĩa học cho phép giải thích cơ hành vận chuyển của nghịch lý. Về chuyện này, vài người đã đề ra lý thuyết sau đây. Theo ý nghĩa những hạn từ của nó thì mệnh đề "mọi mệnh đề đều sai" chẳng có nghĩa gì khác cũng chẳng khẳng quyết điều gì khác hơn là *mọi mệnh đề đều sai*. Tuy nhiên, do vì mọi mệnh đề, từ chính hình thức của nó, có ý nghĩa hay khẳng quyết chân lý của chính mình, hậu quả từ đó hay là, mọi mệnh đề khẳng quyết trực tiếp hay gián tiếp tính

sai lầm của mình, là sai. Như vậy, nó là sai và không đúng, bởi vì, để cho một mệnh đề nào là đúng, thì nó như thế theo cách mệnh đề đó biểu nghĩa là chưa đủ, mà nó phải là như thế như mệnh đề đó biểu nghĩa trong toàn bộ sự đa dạng về ý nghĩa của nó.

Câu trả lời này xem ra chưa thỏa đáng... Phải trả lời cách khác, gần sự thật hơn, và nói rằng mọi mệnh đề đều bao hàm tiềm tàng một mệnh đề khác, theo cách mà, trong một hậu quả hình thức, tiền từ bao hàm một hậu từ. Một mệnh đề là sai khi chủ từ và thuộc từ của câu kết mà nó bao hàm không chỉ cùng một vật. Chẳng hạn, nếu người ta chỉ mệnh đề phát biểu bởi Socrate bằng chữ C, có chức năng như là danh từ riêng của mệnh đề: "Không một mệnh đề nào đúng", người ta có hậu kết: "Không một mệnh đề nào đúng, vậy C đúng".

Từ đó, tôi đặt ra giải pháp: mỗi lần mà một mệnh đề là hay có thể là tự phản quy (sui - réflexive) thì việc những hạn từ chủ từ và thuộc từ của nó chỉ cùng một nghĩa vẫn chưa đủ để cho nó đúng[3], mà ngoài ra chúng còn phải chỉ cùng một nghĩa trong câu hậu qủa. Chính trong trường hợp này, và chỉ trong trường hợp này thôi, mà nó có thể được coi là đúng.

Jean Buridan, *Sophismata.*

(1) "Mọi mệnh đề đều sai".

(2) Bởi vì hai mệnh đề mâu thuẫn không thể cùng đúng cũng không thể cùng sai.

(3) Điều bình thường là đủ trong lý thuyết duy danh về những điều kiện chân lý của một mệnh đề.

(a) Tiếng Latinh Supponere pro có những nghĩa: chỉ, quy chiếu, muốn nói, được đặt thay cho...

(b) Đối với những người muốn hạn chế, thì mệnh đề a: "Mọi mệnh đề đều sai" bắt buộc phải có nghĩa là: "Mọi mệnh đề đều sai, trừ mệnh đề a phát biểu điều đó".

(c) Ở đây Buridan đối kháng lại nguyên lý về cái vòng luẩn quẩn (le principe du cercle vicieux), về sau này còn được viện ra bởi Bertrand Russell, khẳng định rằng: "một mệnh đề nói về tất cả mọi mệnh đề thì không biểu nghĩa và không là thành phần của toàn bộ những mệnh đề mà nó nói về".

Vật lý học: Khái niệm impetus và những nguyên nhân của chuyển động

Nếu động lực học của Buridan có một ảnh hưởng sâu xa trên trường phái duy danh ở Paris (nhất là đối với Albert de Saxe), nó cũng đã giữ một vai trò trong sự hình thành những quan niệm cơ học của Galilée. Đặt nền tảng trên khái niệm *impetus*, vốn được chứng thực nơi Jean Philoppon và cả nơi các triết gia Ả Rập (nhất là Avicenne), rồi nơi Thomas d'Aquin, chính là trong *Những vấn đề về Vật lý học của Aristote* mà khái niệm này nhận được sự định hình lý thuyết một cách có hệ thống nhất.

► Luận đề của Aristote

Câu hỏi thứ mười hai trong quyển tám của bộ Vật lý Aristote khảo sát về những chuyển động dữ dội: "Một vật được phóng ra (mũi tên, mũi lao, cái đĩa, hòn đá v.v...) sau khi rời khỏi tay người ném, phải chăng nó được chuyển động bởi không khí? Còn nếu không phải, vậy thì bởi cái gì?" Đây là cơ hội để khảo sát toàn bộ lý thuyết những vật được phóng ra (théorie des projectiles), thừa kế từ Aristote. Hai học thuyết được bàn luận kế tiếp nhau: học thuyết phi Aristote về "hồi quy của phản lực" và học thuyết Aristote về sự chuyển động bởi không khí chung quanh. (Vật lý học, VIII).

Hình như là vật được phóng ra, sau khi rời khỏi tay người phóng, không thể được chuyển động bởi không khí. Thực tế là, không khí, bị vật này rẽ ra, hình như kháng lại chuyển động của nó hơn là giúp nó tiến xa.

Có lẽ người ta sẽ nói rằng, vào lúc đầu của chuyển động, người ném cho vật phóng đi thì cùng lúc chuyển động cả vật phóng đi lẫn không khí chung quanh vật đó khiến cho vùng không khí bị rung chuyển đó tiếp tục chuyển dịch vật phóng đi trên một cự li nào đó.

Nhưng người ta có thể phản bác lập luận này rằng phải có cái gì đó để tiếp tục làm chuyển động không khí một khi nó đã ngưng bị chuyển động bởi bàn tay người ném. Như vậy vấn đề sẽ là đồng nhất, dầu là nói về chuyển động của không khí hay chuyển động của vật ném đi.

Về phần mình, Aristote đưa ra ý kiến ngược lại. Đây là những lý do của ông: nếu những vật phóng đi tiếp tục di chuyển sau khi chịu sự tiếp xúc của người ném, thì đó hoặc là do "hồi quy của phản lực" (retour en contre-coup) như một vài người tưởng thế, hoặc là bởi vì không khí bị nén lại bởi vật phóng đi đến lượt nó làm cho không khí ở trước nó chuyển động nhanh hơn.

Vấn đề này, theo tôi là rất khó, đã không được Aristote giải quyết cho rốt ráo. Tuy nhiên ông đã khảo sát kỹ càng cả hai ý kiến.

Ý kiến thứ nhất nằm trên điều mà ông gọi là "sự hồi quy của phản lực". Vật được phóng đi rời khỏi điểm phóng với tốc độ nhanh. Thiên nhiên, vốn sợ khoảng trống, bèn đẩy không khí ở đàng sau nó, với cùng tốc độ, để nhanh chóng lấp đầy khoảng trống kia. Không khí đó, được đẩy tới bằng một chuyển động dữ dội, va đập mạnh vào vật phóng đi và đẩy nó tới phía trước. Cùng hiệu ứng đó lặp lại cho đến khi vật được chuyển động như thế đạt đến một cự ly nào đó.

Cách giải thích này bị Aristote khước từ... và tôi cũng tin rằng nó không có giá trị. Để được thuyết phục về điều đó, ta chỉ cần viện đến kinh nghiệm.

Kinh nghiệm thứ nhất: một con vụ hay cái bàn xoay của người thợ rèn. Đó là một cố thể nó tự xoay quanh chính mình trong thời gian lâu và tuy thế không rời khỏi chỗ mà nó đang giữ. Như vậy, không khí không cần phải đẩy nó tới để đến thế một chỗ mà trong lúc chuyển động, nó rời xa. Như vậy lý thuyết này không thể giải thích chuyển động của con vụ hay cái bàn xoay.

Thứ nhì là, người ta ném một cái lao mà đầu phía sau cũng nhọn như đầu phía trước. Khí giới này sẽ chuyển dịch, với mũi nhọn đàng sau, cũng nhanh như khi không nhọn đàng sau. Mặc dầu, không khí lướt theo ngọn lao này không có thể đẩy mạnh vào đầu sau của cái lao, bởi vì ngay lập tức không khí sẽ bị chẻ ra bởi tính bén nhọn của nó.

Thứ ba là, một chiếc thuyền mà người ta dùng dây kéo thật mạnh ngược dòng nước, trên một con sông, sau khi người ta ngưng kéo, con thuyền đó không thể dừng lại ngay mà vẫn tiếp tục lướt tới một lúc lâu nữa. Tuy nhiên, người lái thuyền, đứng trên boong, không hề cảm thấy luồng không khí nào đẩy ông ta từ đàng sau, mà chỉ cảm thấy lực cản của không khí từ phía trước. Bây giờ, ta giả sử như chiếc thuyền được chất đầy rơm hay gỗ và người lái chiếc thuyền ngồi phía sau, sát với đống hàng hóa trên kia. Nếu không khí có một sức mạnh đến độ có thể đẩy chiếc thuyền với một sức mạnh tương đương, thì anh chàng kia sẽ bị ép dữ dội giữa đống hàng hóa và không khí và theo chiếc thuyền. Nhưng rõ ràng kinh nghiệm chứng minh đó không phải là trường hợp...

Ý kiến thứ nhì là ý kiến mà dường như chính Aristote chủ trương.

Theo ý kiến này, kẻ nào ném đi một vật gì thì đồng thời cũng làm xáo động không khí chung quanh. Không khí đó, bị dời chỗ một cách mãnh liệt, có được lực đủ mạnh để chính nó làm chuyển động vật được phóng đi. Điều đó không có nghĩa là cùng không khí đó quá độ từ điểm mà việc ném đi xảy ra cho đến chỗ mà chuyển động của vật ném đi kết thúc, nhưng chỉ có nghĩa là không khí gắn liền với vật ném đi chuyển động bởi người ném, và rằng không khí đó, đến lượt nó, lại làm cho một khối không khí khác chuyển động, và cứ thế tiếp tục, cho đến một cự ly nào đó. Khối không khí đầu tiên làm chuyển động vật phóng đi đến khối không khí thứ nhì, khối thứ nhì chuyển đến khối thứ ba và cứ thế tiếp tục. Đó là lý do tại sao Aristote nói rằng không có một động cơ duy nhất mà là một chuỗi những động cơ

kề cận nhau, "và rằng chính chuyển động không hề liên tục, ngay dù nó có vẻ biểu kiến như thế, bởi vì, thực ra, những sự vật mà nó liên quan đến thì hoặc là liên tục nhau hoặc là tiếp xúc nhau".

Jean Buridan,
Những vấn đề về Vật lý học.

► Phê phán Aristote

Buridan chỉ ra những điểm bất cập và mâu thuẫn trong lý thuyết của Aristote.

Ý kiến và giả thuyết của Aristote đối với tôi cũng phi lý như là cách giải thích thứ nhất[1].

Ý kiến của Aristote không cho phép giải thích cái gì làm cho bàn xoay hay con vụ tiếp tục quay một khi bàn tay cho chúng sự chuyển động đầu tiên đã rút ra. Thực vậy, chúng ta giả sử rằng người ta dùng một tấm vải lớn bọc kín quanh bàn xoay để cách ly nó với không khí chung quanh, thì nó vẫn sẽ tiếp tục chuyển động, vẫn sẽ tiếp tục xoay. Như vậy không phải không khí làm nó chuyển động.

Cũng vậy, một con thuyền tiếp tục di chuyển sau khi những người kéo thuyền đã ngưng kéo nó và không phải không khí làm nó di chuyển...

Hơn nữa, ngay dù bị dao động mãnh liệt, không khí vẫn còn dễ dàng bị phân chia. Trong những điều kiện đó, làm thế nào mà một mình nó có thể mang một hòn đá nặng cả mấy trăm ký do một máy bắn đá phóng đi?

Hơn nữa: người ta có thể với bàn tay không làm dao động không khí chung quanh rất nhanh và ngay cả còn nhanh hơn là khi cầm một viên đá mà người ta sắp sửa ném đi. Vậy nếu như, chỉ với tốc độ của chuyển động, không khí có đủ sức mạnh để chuyển động nhanh chóng hòn đá này, thì hình như là nếu tôi đẩy về phía bạn cùng khối không khí với cùng tốc độ đó, bạn sẽ phải nhận một sức ép rất mạnh và rất thấy rõ. Vậy mà chúng ta chẳng hề thấy điều gì tương tự như vậy.

Hơn nữa, nếu Aristote có lý, thì tất yếu người ta sẽ ném một chiếc lông vũ đi xa hơn một hòn đá và một cố thể nhẹ hơn xa hơn một cố thể nặng hơn, với thể tích và bề mặt bằng nhau. Vậy mà chúng ta, thấy rõ rằng đó không phải là trường hợp. Tuy nhiên đó lại là điều phải phát sinh từ những tiền đề của Aristote, bởi vì không khí chuyển động tất yếu phải nâng, mang và làm chuyển động một cọng lông dễ hơn là một hòn đá, một cố thể nhẹ dễ hơn là một cố thể nặng.

Người ta cũng có thể phản bác lý thuyết này khi đặt ra câu hỏi: cái gì làm chuyển động không khí sau khi người ném ngưng chuyển động không khí?

Đối với câu hỏi này, nhà bình luận Averroès trả lời rằng không khí được chuyển động bởi chính tính chất nhẹ nhàng của nó, nói cách khác: bản tính của không khí là bảo lưu lực vận động mà nó nhận được khi nó được đưa vào chuyển động. Chính là bởi một chuyển động loại này mà âm thanh được truyền đi xa. Thực vậy, nếu biểu thị việc truyền âm thanh theo hình ảnh chúng ta thấy khi chúng ta ném một hòn đá xuống mặt nước của một cái ao tĩnh lặng. Nước nơi hòn đá rơi xuống làm chuyển động nước ở chung quanh và tiếp liền với nó. Đến lượt mình, phần nước này lại làm chuyển động phần khác, và cứ thế tiếp tục. Đó là nguyên do khiến cho chúng ta thấy những làn sóng đồng tâm được tạo thành và nối tiếp nhau cho đến khi chúng đi đến bờ. Tương tự như thế, trong không khí cũng có hiện tượng hình thành những làn sóng theo kiểu đó, và những làn sóng này lan truyền trong không khí nhanh hơn là trong nước, xét vì không khí thì tinh tế hơn và dễ chuyển động hơn nước.

Đối với câu trả lời này, tôi xin được thưa rằng tính chất nhẹ nhàng chỉ có thể chuyển động lên trên cao trong khi một vật phóng đi có thể được ném vào bất kỳ hướng nào: lên cao, xuống thấp, qua phải, qua trái, về phía trước hay ngược lại phía sau, không có gì trở ngại...

Ngoài ra, trong hai chọn một: hoặc gọi cái gọi là tính nhẹ nhàng là tính nhẹ nhàng mà không khí sẵn có trước khi ném vật chuyển động, và không khí sẽ bảo lưu sau chuyển động của vật phóng đi; hoặc đó lại là một chuyện khác, chẳng hạn một tư thế mới ấn vào không khí bị xao động bởi người ném, tư thế mà Nhà bình luận đã quyết định gọi là tính nhẹ nhàng.

Nếu tính nhẹ nhàng mà người ta nói tới là tính nhẹ nhàng mà không khí có trước động tác ném và nó sẽ bảo lưu sau đó, thì không khí đang được bàn đến được ban cho cùng một lực vận động trước và sau động tác ném vật phóng đi. Như vậy, bởi vì trong thiên nhiên mọi tiềm lực chủ động phải tác động lên thụ nhân ngay khi nó chạm vào, không khí sẽ phải, trước tác động ném, đã làm chuyển động động tử (le mobile) cũng như sau đó[3]. Nếu, trái lại, tính nhẹ nhàng này là cái gì khác, nếu đó là một tư thế mới, có khả năng làm chuyển động không khí, được ghi dấu vào không khí bởi người ném, thì tại sao không nói – và ngay cả phải chăng là tất yếu để nói – rằng, dường như là, tư thế này cũng được in dấu vào viên đá hay vật phóng đi, và rằng tư thế này là lực nó làm chuyển động cố thể kia?[4]. Giả thuyết này xem ra có vẻ tốt hơn giả thuyết kia nhiều lắm – giả thuyết cho rằng không khí làm chuyển động động tử. Thực ra, tự nhiên không khí chẳng phải dường như là ưa kháng cự lại (sức cản không khí) hơn là hỗ trợ chuyển động?

Jean Buridan,
Những vấn đề về Vật lý học

---

(1) Bằng hiện tượng "hồi quy của phản lực" (le retour du contre-coup).

(2) Tức triết gia Ả Rập Ibn Rushd.

(3) Điều này là phi lý.

(4) *Sau khi liên tục phản bác lý thuyết về tác động cơ học của không khí và lý thuyết truyền thông liên tục của một lực vận động đến những phần khác nhau của không khí, Buridan phát biểu luận đề của riêng ông:* ***tính liên tục của chuyển động của những vật phóng đi đến từ "lực vận động" (Latinh: impetus/ vis motiva, Pháp: la force motrice) được ghi dấu bởi động cơ lên chính vật phóng đi (le projectile)****. Chính lý thuyết về lực vận động được ghi dấu này (****la force motrice imprimée****) giải thích thỏa đáng hơn cả hiện tượng gia tốc trong sự rơi của các cố thể.*

ALBERT DE SAXE

(1306 - 1390)

Giảng sư khoa văn triết ở Paris từ 1351 đến 1362, viện trưởng đại học từ 1353, Albert de Rickmersdorf (biệt danh Albert de Helmstedt và Albert le Petit) là triết gia Đức quan trọng nhất của hậu bán thế kỷ mười bốn. Là môn sinh ở Paris của Jean Buridan, ông đã là người tuyên truyền chính cho *con đường hiện đại (la via moderna)* vào thuyết duy danh trong những đại học Đông Âu. Viện trưởng đại học Vienne vào năm 1365, giám mục Halbertstad vào năm 1366, ông qua đời năm 1390. Cũng như Buridan, Albert quan tâm chính yếu đến lô-gíc học và vật lý học. Nếu ảnh hưởng của Buridan là rõ ràng nơi phần vật lý học của ông, thì món nợ đối với Guillaume d'Ockham mà ông xưng tụng là "vị tiến sỹ cực kỳ tế vi" cũng rất đáng kể trong phần lô-gíc học: quyển *Logique très utile* của ông có thể coi là sự trình bày có hệ thống và tổng đề của mọi đề tài trọng tâm nơi học thuyết của Ockham.

LÔ-GÍCH HỌC RẤT HỮU ÍCH (LOGIQUE TRÈS UTILE)

Học thuyết duy danh về những phổ quát thể

Albert de Saxe là một thành viên kiên quyết của chủ trương giản quy phù hiệu học (la réduction sémiologique) đối với vấn đề những phổ quát thể. Khai thác những hướng dẫn rải rác của Ockham, ông chứng minh rằng phổ quát không phải là một sự vật bên ngoài tinh thần, một bản thể chung cho nhiều sự vật khác, được tham thông bởi nhiều sự vật khác hay là thành phần của nhiều sự vật khác hoặc là thành phần của nhiều sự vật khác mà nó khác biệt với, nếu không phải một cách thực sự, ít ra cũng là một cách hình thức: đó là một ý hướng của tâm hồn (une intention de l'âme) nó không khác biệt với hành vi trí tuệ đặc thù qua đó tinh thần hiểu biết hay lãnh hội nhiều sự vật đặc thù.

► Phổ quát thể như là dấu hiệu

Hành vi trí tuệ hóa (l'acte d'intellection) có thể coi như một dấu hiệu tự nhiên mang ý nghĩa số nhiều (un signe naturel signifiant une pluralité). Chính hành vi này thay thế cho sự vật trong một mệnh đề tinh thần (une proposition mentale) như Albert gọi theo ngôn ngữ của Ockham. Như vậy, những phổ quát thể không hề là những bản thể, theo bất kỳ cách nào, ngoại trừ với tư cách "những phẩm chất của tinh thần" tự nhiên được dùng để biểu nghĩa hay để quy chiếu nhiều cá thể hay để làm vị ngữ cho chúng.

Một phổ quát thể hay một hạn từ phổ quát hay một hạn từ chung là một hạn từ không phức hợp, được dùng như một dấu hiệu nhằm biểu nghĩa một cái gì, được dành để làm vị ngữ cho nhiều sự vật hay để biểu nghĩa nhiều vật hay thay thế cho nhiều vật một cách trung lập, ngầm hiểu rằng không một cái nào trong những sự vật này là thành phần của một vật khác.

Tôi nói "một cách tự nhiên" vì những hạn từ phổ quát thuộc về khẩu ngữ hay văn ngôn **(a)**.

Cũng xin để ý rằng tôi nói "phụ thuộc vào một ấn định duy nhất": chính vì những hạn từ như "mặt trời" hay "Thiên Chúa", bởi vì ngay cả nếu, thực tế, chúng không biểu nghĩa nhiều vật, chúng vẫn có thể phụ thuộc vào một ấn định duy nhất, biểu nghĩa cho nhiều vật từ đó. Nếu như, bởi quyền năng vô hạn của mình, Thiên Chúa tạo ra nhiều mặt trời, thì hạn từ "mặt trời" biểu nghĩa chúng một cách trung lập mà không cần gán cho nó một ý nghĩa mới. Và tôi nói rõ "một ấn định duy nhất" bởi vì nếu một hạn từ như "Socrate" biểu nghĩa nhiều vật chúng không là thành phần của nhau, đó không phải vì một ấn định duy nhất, mà vì nhiều ấn định **(b)**.

Cũng xin lưu ý rằng tôi nói "chúng không là thành phần của nhau". Thực vậy, ngay dầu nếu, theo một ấn định duy nhất, một hạn từ biểu nghĩa nhiều sự vật chúng là thành phần của nhau, thì cũng không vì thế mà tất yếu là hạn từ đó là hạn từ chung. Chính như thế mà, chỉ từ ấn định duy nhất của nó, hạn từ Socrate biểu nghĩa nhiều vật chúng là thành phần của nhau, vẫn không vì thế mà không là một hạn từ đặc thù. Tiền đề được chứng minh như thế này: chúng ta hãy gọi a là ngón tay của Socrate và b là toàn bộ phần còn lại của cơ thể ông. Socrate không là gì khác ngoài toàn bộ tập hợp được tạo thành bởi a và b. Bây giờ hãy giả thiết rằng ta cắt phăng một ngón tay của Socrate và cách ly nó với phần còn lại, là phần b: Socrate vẫn tiếp tục tồn tại và được biểu nghĩa bởi hạn từ Socrate mà không cần phải ấn định lại ý nghĩa của nó để biểu nghĩa Socrate, và tuy thế trong khi vẫn là thành phần của cái đó, nhưng Socrate này không còn đồng nhất với Socrate gồm đủ a và b.

Từ sự mô tả này về phổ quát thể đưa đến hậu quả là không một phổ quát thể nào theo nghĩa mà chúng ta hiểu ở đây, là một bản thể. Đó là điều hiển nhiên, bởi vì mọi phổ quát thể là một hạn từ nhằm thế chỗ cho nhiều sự vật hay biểu nghĩa nhiều sự vật hay làm vị ngữ cho nhiều sự vật. Vậy mà

bất kỳ hạn từ nào loại này cũng được đưa vào trong một mệnh đề, nhưng đó không phải là trường hợp của những bản thể, bởi vì nếu mà như vậy, thì hậu quả là một mệnh đề có thể được hợp thành bởi một chủ từ ở Paris và một thuộc từ (vị ngữ) ở Anh quốc. Thực vậy, hãy giả thiết là Socrate ở Paris và Platon ở Anh quốc. Ngoài ra, hãy giả thiết rằng, tôi nhầm trong trí mệnh đề này: "Socrate không phải là Platon". Nếu bản thể đặc thù, là Platon, lại là thuộc từ của mệnh đề này, và bản thể đặc thù kia là Socrate, lại là chủ từ của mệnh đề, thì hậu quả mà tôi đã nói, sẽ diễn ra không thể tránh khỏi.

Albert de Saxe,
Lô-gíc học rất hữu ích.

(a) Chúng là những phổ quát thể trong tư cách là những dấu hiệu được tùy ý tạo ra để biểu nghĩa nhiều sự vật. Cũng như Ockham, Albert tập trung vào những khái niệm tinh thần được dành để làm thuộc từ cho nhiều sự vật.

(b) *Một hạn từ phổ quát chỉ có một cách ấn định, dầu nó thực sự hàm thị (dénoter) hay không nhiều vật. Hạn từ đặc thù Socrate chỉ có thể chỉ nhiều cá thể nếu nó được ấn định cho chúng từng mỗi lần. Như vậy đó là một hạn từ dị nghĩa (équivoque) chứ không phải là một hạn từ chung.*

NICOLAS DE CUES

(1401 - 1464)

Sinh ở Cues (hay Kues) nước Đức, Nicolas Krebs học ở phân khoa văn triết đại học Heildeberg (năm 1416) rồi sau đó ở đại học Padoue trong năm năm, nơi ông nhận được học vị tiến sĩ luật thần học vào năm 1423. Tham dự vào công việc của giáo nghị hội ở Bâle từ năm 1432, ông khởi đầu một sự nghiệp của nhà cách tân và nhà ngoại giao, ông lần lượt toan tính định nghĩa lại những tương quan giữa toà thánh La Mã với toàn bộ cộng đồng Cơ Đốc giáo, biện hộ cho tự do và bình đẳng cho mọi người, khởi thảo một chương trình liên bang cho các quốc gia, tìm cách nối lại những sợi dây của cuộc đối thoại với người Byzantins (trong quyển *La Concordance catholique*). Tiếp theo là thời kỳ của tư biện thần học, được đánh dấu bởi việc soạn thảo một tác phẩm hoàn toàn mới mẻ, cuốn *De Docta ignorantia* (Sự ngu dốt thông thái) trong đó ông trình bày chủ đề "cuộc trùng phùng của những đối thể" mà ông không ngừng xét lại và hoàn thiện sau đó.

Năm 1449, phản ứng dữ dội của nhà thần học theo khuynh hướng Aristote, Jean Wenck de Herrenberg với bài văn phúng thích mang tựa đề *De ignota Litteratura* (Về sự ngu dốt của văn học) – buộc ông phải phản bác những lời kết tội phiếm thần và biện hộ cho học thuyết giao điểm của mình chống lại sự quy tội "phá hủy mọi tiến trình khoa học và mọi lập luận thuần lý, ngay cả luật mâu thuẫn và do đó coi như toàn bộ học thuyết Aristote". Đó là nguyên do sự ra đời của quyển *Apologie de la Docte Ignorance* (Ca ngợi sự ngu dốt thông thái).

Được phong Hồng y vào năm 1450, Nicolas sống đời ẩn tu ở Abruzzes: ở đó ông biên soạn quyển *De Idiota* (Người trần tục) là một bộ bốn đối thoại theo văn phong Platon, bàn về minh trí (đối thoại I và II), về tư tưởng (III), về những kinh nghiệm nặng ký (IV). Vào năm 1461, ông viết quyển *De non aliud* (Về phi_tha_thể) trong đó lên đến cao trào một thứ biện chứng của đồng nhất tính như là phi_tha_tính

(une dialectique de l'identité comme non-altérité) và ông định nghĩa lại cái công thức bộ ba: "Phi_tha_thể của phi_tha_thể là phi_tha_thể" (Non-autre du non-autre est le non-autre) . Cùng năm đó ông cũng soạn bộ *Examen crique du Coran* (Khảo sát phê phán kinh Coran).

Ông mất vào tháng tám năm 1464, còn để lại một kiệt tác cuối cùng, quyển *De venatione sapientiae* (Cuộc truy cầu Minh triết).

SỰ NGU DỐT THÔNG THÁI (LA DOCTE IGNORANCE)

Cuộc trùng phùng của những đối thể (La Coïncidence des opposés)

Tư tưởng của Nicolas de Cues là điểm đến của những tìm kiếm triết lý của thời Trung cổ: ở đó một lịch sử kết thúc – lịch sử của trường phái Aristote thời Trung cổ; một lịch sử khác tiếp tục – lịch sử Tân thuyết Platon; một lịch sử khác bắt đầu – lịch sử của ý niệm Vô hạn trong toán học và thần học. Là người kế thừa một truyền thống mở ra ở Đức bởi Albert Đại sư và Tôn sư Eckhart, Nicolas de Cues tái công thức hóa nền thần học phủ định trong một số lý thuyết về "sự ngu dốt thông thái", đoạn tuyệt với những khung khái niệm của học thuyết Aristote cho đến lúc đó vẫn luôn song hành cùng thần học. Từ đây một khái niệm mới trả lời nguyên lý mâu thuẫn, đó là khái niệm sự trùng phùng của những đối thể, trong khi lô-gíc học tự xoá mờ trước các môn toán học.

Phân biệt ba loại toán học: toán học khả giác, toán học thuần lý và toán học trí tuệ, Nicolas de Cues giới thiệu một phương pháp thần học và triết học hoàn toàn mới mẻ: chuyển đổi hạn cực (la transsomption) được phân phối thành hai thì: thì thứ nhất mang những hình toán học hữu hạn đến những hình toán học vô hạn, thì thứ nhì vượt qua cả những hình này đưa đến **Vô hạn phi hình dung** (l'Infini sans figure)... Nguyên lý của con đường chuyển hóa này đơn giản thôi: khi được vô hạn hóa – nghĩa là được đưa đến giới hạn tối đa thì một hình toán học (chẳng hạn hình tròn) sẽ trùng hợp với đối thể của nó (đường thẳng), những đặc tính nguyên thủy của nó bị đảo lộn. Cũng như chuyển đổi hạn cực đầu tiên, cuộc chuyển biến thần học của hình vô hạn (chẳng hạn tam giác vô hạn) trong **Vô hạn thể bất khả hình dung** (l'Infini infigurable) – Tam vị nhất thể của Thiên Chúa như là Tam-Nhất và Nhất-Tam-được tạo thành, vượt qua khả năng lãnh hội của lý tính biện luận, bởi trí tuệ và theo cách "bất khả tư nghị".

► Tối đa và tối thiểu (Maximum et Minimum)

Ở đây Nicolas de Cues giải thích nơi Vô hạn thể tuyệt đối, cái tối đa trùng hợp với cái tối thiểu như thế nào.

Bởi vì nó là tất cả những gì nó có thể là, cái tối đa là tuyệt đối ở hiển thể một cách triệt để. Và bởi vì nó không thể là lớn hơn, thì cùng lý do đó, nó cũng không thể là nhỏ hơn: nó là tất cả những gì nó có thể là. Còn về phía mình, cái tối thiểu là cái gì không thể nhỏ hơn. Vậy là, vì chính đó cũng là một định nghĩa của cái tối đa, ta suy ra từ đó, một cách hiển nhiên là cái tối đa và cái tối thiểu trùng hợp nhau.

Điều đó sẽ càng hiển nhiên hơn nếu ta giản quy cái tối đa và cái tối thiểu vào lượng tính mà thôi.

Số lượng tối đa thì lớn đến tối đa; số lượng tối thiểu thì nhỏ đến tối thiểu.

Bây giờ chúng ta hãy xem xét cái tối đa và cái tối thiểu tách rời khỏi lượng tính, nghĩa là dùng trí tuệ cách ly chúng khỏi lớn và nhỏ. Chúng ta thấy, một cách hiển nhiên rằng cái tối đa trùng hợp với cái tối thiểu. Thật vậy, cái tối đa là cực cấp, cái tối thiểu cũng là cực cấp, và cả hai là như thế đúng cùng một cách.

Hậu quả của điều đó là, lượng tính tuyệt đối thì không tối đa cũng không tối thiểu, bởi vì – trên cách thức của sự trùng hợp - cái tối thiểu, nơi sự trùng hợp, là cái tối đa.

Ngoài ra, chỉ có thể có đối kháng giữa những sự vật chúng chấp nhận cái hơn và cái kém và trên một cách thức khác. Đấy không thể là trường hợp đối với cái tối đa tuyệt đối, bởi vì nó ở trên mọi đối kháng. Và nó là như thế bởi vì cái tối đa hàm chứa tuyệt đối và ở hiển thể tất cả những gì có thể hiện hữu và ở mức này nó không còn có bất kỳ hình thức đối kháng nào khiến chính ở nơi nó cái tối thiểu trùng hợp với cái tối đa. Do vậy, cái tối đa tuyệt đối thì ở bên trên mọi khẳng định và cũng thế, ở bên trên mọi phủ định **(a)**. Tất cả những gì mà chúng ta quan niệm nó là thì nói nó là cái đó cũng chẳng hề đúng hơn khi nói nó không là cái đó. Tất cả những gì mà chúng ta quan niệm nó không là, thì nói nó không là cái đó cũng chẳng hề đúng hơn khi nói nó là cái đó[1].

Như thế, nó chỉ là vật nào đó khi là tất cả mọi vật, nhưng nó chỉ là tất cả mọi vật khi không là cái nào trong số đó, và nó chỉ là cái tối đa của cái này hay của cái kia khi cũng là cái tối thiểu của cái đó. Như vậy, điều đó tuyệt đối cũng như nói rằng "Thiên Chúa, vốn là tối đa tính tuyệt đối, cũng là ánh sáng" và rằng "Thiên Chúa, vốn là cái tối đa của ánh sáng, cũng là cái tối thiểu của ánh sáng". Ngoài ra, tối đa tính tuyệt đối sẽ không hàm chứa ở hiển thể toàn bộ những khả hữu nếu nó không là vô hạn, vừa là giới hạn của mọi vật vừa không bị giới hạn bởi vật nào **(b)**.

Điều vừa mới được phát biểu vượt qua mọi hiểu biết. Thực vậy, người ta không thể tổng hợp những điều mâu thuẫn thành nguyên lý của chúng bằng con đường thuần lý, bởi vì lối lý luận suy biện cần phải dựa vào những chứng cớ tự nhiên. Vậy mà, lý trí tự nhiên thì rất xa với tiềm thể vô hạn và nó không có cách nào để nối kết đồng thời những điều mâu thuẫn mà một cự ly vô hạn đã tách rời.

Vậy là phải vượt qua sự suy biện thuần lý[2] người ta mới có thể lãnh hội, theo cách bất khả tư nghị rằng tối đa tính tuyệt đối là vô hạn, không có cái gì đối kháng với nó và cái tối thiểu trùng hợp với nó.

Theo ý nghĩa mà chúng ta hiểu trong sách này, cái tối đa và cái tối thiểu tuyệt đối vượt qua mọi ý nghĩa được biểu tả bởi một hạn từ. Trong tính đơn giản tuyệt đối của chúng, chúng bao hàm mọi sự, vượt qua mọi giản quy vào số lượng, dầu là về khối thể hay về tiềm năng.

Nicolas de Cues,
Sự ngu dốt thông thái.

---

(1) Đây là phiên bản của De Cues về khái niệm "phủ định siêu việt" (la négation transcendante) vượt qua cả khẳng định lẫn phủ định và sự đối kháng của chúng.

(2) Lặp lại cặp đối kháng của Platon giữa lý luận suy biện (le raisonnement discursif) với trực quan trí tuệ (l'intuition intellectuelle).

(a) Sự vượt qua luận lý của Aristote dẫn thân vào sự trùng hợp những đối thể sẽ đưa đến một định nghĩa mới về tính siêu việt của Nguyên lý hay Nhất thể, chịu ảnh hưởng rõ rệt từ bình luận của Proclus về đối thoại *Parménide*: Nhất thể sẽ được đặt như không hiện hữu một cách khẳng định cũng không phi hữu một cách phủ định, không hữu cũng không vô theo cách ly tiếp, cũng không hữu không vô theo cách liên kết.

(b) Bằng cách định nghĩa Vô hạn thể thiêng liêng như là tối đa tính tuyệt đối ở đó cái tối đa trùng hợp với cái tối thiểu, Nicolas de Cues không chỉ muốn làm mới trọn vẹn chủ đề của thánh Anselme về "cái tối đa có thể nghĩ được", mà ông còn biến đổi chính chuyển động của chứng lý kiểu Anselme thành sự lãnh hội về sự bao bọc của mọi sự nơi Thiên Chúa.

KHẢO LUẬN VỀ THỊ KIẾN THIÊN CHÚA (Traité de la vision de Dieu)

► Sự ngu dốt thông thái **(La Docte Ignorance)**

Là Vô hạn thể tuyệt đối, Thiên Chúa cũng là giới hạn của mọi vật, đồng nhất tính của

đồng nhất tính và bất đồng nhất tính, cùng đích của tất cả mà không bị tận cùng bởi cái gì. Đó là thị kiến về Thiên Chúa được khai mở bởi sự ngu dốt thông thái, mà trang sách này minh họa rõ nét, ở đó Nicolas lấy lại điều tinh yếu từ những chủ đề của thần học huyền nhiệm của Denys_Giả danh, nhưng bằng ngôn ngữ riêng của ông.

Óc phán đoán phải trở thành ngu dốt và khép nép ẩn mình trong bóng mờ, nếu nó muốn nhận ra Ngài, nhưng, ôi lạy Chúa, sự ngu dốt thông thái là cái gì kỳ diệu đến vậy?

Không ai tiếp cận được sự lớn lao vô hạn của Ngài, ôi lạy Chúa, trừ kẻ cam chịu phận đốt nát, tức kẻ tự biết rằng mình không thể nào hiểu rõ về Ngài.

Làm sao mà trí óc con người có thể hiểu được Ngài, bởi vì Ngài chính là vô hạn?

Ôi lạy Chúa, Ngài chính là vô hạn tuyệt đối mà con nhìn nhận như là cùng đích vô cùng nhưng không có thể hiểu làm thế nào mà cùng đích này lại là một cùng đích không cùng.

Ôi lạy Chúa, Ngài chính là cùng đích của chính mình, bởi vì Ngài là tất cả những gì Ngài có[1], và nếu Ngài hàm chứa cùng đích, Ngài cũng là cùng đích.

Như vậy, Ngài là một cùng đích không cùng, bởi vì Ngài là cùng đích của chính mình, bởi vì cùng đích của Ngài là yếu tính của Ngài và yếu tính của cùng đích không vươn tới cái gì khác hơn là cùng đích và luôn an nhiên tự tại.

Mọi cùng đích ngưng lại nơi chính mình thì vô cùng còn cái nào còn hướng đến một cái khác thì hữu hạn...

Sự đối kháng giữa những đối thể là một sự đối kháng không đối kháng, cũng như cùng đích của những vật hữu hạn là một cùng đích không cùng[2].

Ôi ánh sáng vô cùng, Ngài đã cho tôi thấy rằng tiềm thể tuyệt đối chính là vô hạn, vượt quá tường thành của trùng hợp, nơi mà thụ tạo trùng hợp với năng tạo, nơi mà tiềm thể hóa thân vào hiển thể...

Ôi Chúa cao cả, Ngài chính là vô hạn, Ngài là vị Chúa mà trong yếu tính con biết rằng tiềm năng hiện hữu cũng là hiện hữu trong hiển thể. Vì tiềm thể tuyệt đối không là một hữu thể tách rời khỏi mọi cái gì là vật chất cũng chính là hữu thể vô hạn hoàn toàn đơn giản.

Có hiển thể hiện hữu một cách tuyệt đối và hoàn toàn ở hiển thể nơi Ngài không là cái gì khác hơn ngoài Ngài, ôi lạy Chúa vô hạn. Ngài là tất cả những gì có thể hiện hữu.

Nicolas de Cues,
Khảo luận về thị kiến Thiên Chúa.

---

[1] Sự khác biệt giữa những hữu thể và sở hữu nơi mọi vật thụ tạo tan hòa nơi Thiên Chúa .

[2] Bởi vì cái hữu hạn (thí dụ đường thẳng hình học) thì có thể phân chia đến vô hạn.

THỜI PHỤC HƯNG

VALLA – FICIN
BOVELLES
REUCHLIN
PICO DELA MIRANDOLE
POMPONAZZI – ÉRASME
AGRIPPA – PARACELSE
MORE
MACHIAVEL
LES MONARCHOMAQUES
BODIN – LA BOÉTIE
VIVÈS
CARDAN
LEROY – RAMUS
SANCHEZ – BRUNO
DELLA PORTA
SUAREZ – MONTAIGNE
CHARRON
CAMPANELLA
GALILÉE

PHỤC HƯNG
MỘT NỀN TRIẾT HỌC ĐA NGUYÊN

(LA RENAISSANCE: UNE PHILOSOPHIE PLURIELLE)

Triết học thời Phục hưng mang nét đặc trưng là sự bùng nổ của đa số trào lưu tư tưởng mà phần lớn được khơi nguồn cảm hứng từ Thượng cổ sử Hy-La. Đặc biệt là, người ta tái khám phá những nền minh triết Hy Lạp thời Thượng cổ muộn (Chủ nghĩa khắc kỷ, chủ nghĩa Épicure) mà thời Trung cổ, bị chế ngự bởi Platon và Aristote, đã bỏ rơi trong bóng mờ. Tuy nhiên cuộc hành trình về nguồn để tìm lại những bậc hiền nhân thuở xưa này lại diễn ra trong khung cảnh của một nền văn minh mang đậm dấu ấn Cơ Đốc giáo. Song đó lại chính là điều tạo ra nét độc đáo rất thú vị.

⌘ Chủ nghĩa nhân bản có phải là một triết lý?

Khái niệm chủ nghĩa nhân bản/ nhân văn, áp dụng vào thời Phục hưng, đã luôn gây nên vấn đề. Nếu như Érasme đã được các sử gia tôn vinh bằng danh hiệu "ông hoàng của những nhà nhân bản" (le prince des humanistes) thế nhưng những từ *chủ nghĩa nhân bản, nhà nhân bản* chưa có mặt ở thời Phục hưng, ngoài từ *umanista* thuộc kho dụng ngữ thân mật của giới sinh viên Ý thời đó để chỉ vị giáo sư ngữ văn. *Nhà nhân văn* dạy khoa mỹ văn (les belles - lettres) nghĩa là những môn ngôn ngữ và văn học giúp cho người ta trở nên nhân bản hơn, nhân văn hơn. Từ đó phát sinh sự phân chia giữa hai phạm trù lớn của những nhà nghiên cứu phê bình và những sử gia thời Phục hưng. Một đàng (thường là những nhà ngữ học, Latinh học, sử gia văn học) từ chối nhìn thấy trong chủ nghĩa nhân văn một triết lý nào với những đường viền rõ nét. Dưới mắt họ đây là một trào lưu văn hóa rộng lớn đã chạm đến toàn thể châu Âu, khởi đi từ Ý (xứ sở này đã đi tiên phong trước châu Âu cả nửa thế kỷ), được đặc trưng bởi khát vọng cháy bỏng của tinh thần hiếu tri, một ước muốn tìm hiểu có hệ thống đối với những tác giả và những định chế của thời Thượng cổ Hy-La, sự thăng tiến của tiếng Latinh và khoa tu từ văn thể như là cơ sở không thể thay thế của nền giáo dục mới.

Những người khác, trong khi thừa nhận thực thể văn hóa xã hội này, và không hề đánh giá thấp tầm quan trọng biệt lệ của khoa ngữ văn Hy Lạp, Latinh và cả Hê-bơ-rơ hay hiện tượng phồn mậu của việc xuất bản những bản văn, những bản dịch và những bài bình luận do sự thức giấc của khoa mỹ văn gây nên, vẫn đánh dấu trọng âm trên khái niệm *con người* được bao hàm trong từ ngữ chủ nghĩa nhân văn. Hẳn rồi, chủ nghĩa nhân bản không thể được định nghĩa như một trào lưu triết học xác định, mà người ta nghiên cứu bên cạnh tân thuyết Platon, học thuyết Aristote hay Chủ nghĩa Khắc Kỷ mới. Mà đó là một trào lưu, hay một thái độ tinh thần nhắm đến việc dành ưu thế cho chỗ đứng của con người trong vũ trụ. Chủ đề về phẩm giá con người, được xưng tụng bởi Pic de la Mirandole, Vivès, Budé, Érasme và nhiều người khác nữa, nằm tại trung tâm của chủ nghĩa nhân văn. Ý tưởng cho rằng việc thực hành những môn mỹ văn mỹ nghệ phải đi đôi với việc thực hành đức hạnh, hay là việc tìm kiếm chân lý và điều thiện là một, vẫn còn là một ý tưởng được tiên báo trong những bản văn khác nhau của các nhà nhân văn.

Không phải tất cả đều là Cơ Đốc giáo – vào thời này, những ai không theo Cơ Đốc

giáo thực sự sống bên lề của toàn thể xã hội – nhưng trào lưu "chủ nghĩa nhân bản của Cơ Đốc giáo" là có sức sống khoẻ khoắn nhất và tập hợp những đầu óc xuất sắc nhất.

Vả chăng, chẳng dễ vạch ra đường phân ranh giữa những kẻ mà người ta có thể gọi là những nhà nhân bản và những ai mà người ta từ chối danh vị này. Những người mà chúng ta gọi là những nhà nhân bản không phải là những đầu óc có hệ thống hay có rất ít: họ dành ưu tiên cho việc mở rộng tâm hồn ra thế giới và với con người, ý thức thuộc về đối thoại, cảm tính, thay vì đầu óc ưa biện luận thuần lô-gíc như trước kia.

Érasme, bằng một công thức thật đẹp, tuyên bố về đề tài này: **"Tin tôi đi, con người không phải sinh ra đã là người: họ trở thành người".**

⌘ Tân thuyết Platon

Tân thuyết Platon thời trước được đại diện bởi Plotin (khoảng 205 – 270 sau CN) sẽ được dịch sang tiếng Latinh, giảng luận và xuất bản bởi Marsile Ficin vào cuối thế kỷ mười lăm.

Ficin đã cho xuất bản một bản dịch sang tiếng Latinh bộ *Ennéades,* kèm theo phần giảng luận uyên bác. Phần giảng luận này được đánh dấu bởi một ý chí triết lý – tôn giáo đồng giác (une volonté philosophico – religieuse consensuelle). Chủ thuyết Plotin đã được đặc trưng bởi một sự phối hợp các yếu tố vay mượn từ chủ thuyết Platon, hẳn rồi, nhưng cũng còn từ học thuyết Aristote và chủ nghĩa Khắc kỷ để rồi hội nhập chúng vào Cơ Đốc giáo.

Tại Pháp, trào lưu tân thuyết Platon được đại diện chính yếu bởi y sỹ – triết gia Symphorien Champier, triết gia kiêm luận giả kinh thánh Jacques Lefèvre d'Étaples hay triết gia huyền học Charles de Bovelles. Những ý tưởng này, kết hợp một nền thần học huyền nhiệm, mang nợ rất nhiều từ truyền thống của Denys Giả danh và của Nicolas de Cues, và một lập trường duy lý tân-Pythagore, tân Platon được diễn tả với một năng lượng tâm linh dồi dào trong quyển *Sách của bậc hiền giả* (Livre du Sage)

⌘ Tân phái kinh viện và tân thuyết Aristote

Trước nhất đó là sự đọc lại và tranh luận phê phán về Aristote bởi những nhà siêu hình công giáo – thường là những vị thuộc dòng Đa minh (Dominicains) hay dòng Tên (Jésuites) và cả những tu sỹ Tây Ban Nha hay Bồ Đào Nha, thành một trào lưu triết lý-thần học có nhiều yếu tố mới so với triết học kinh viện thời Trung cổ dưới dấu ấn của những tên tuổi lớn như Thomas d'Aquin, Guillaume d'Ockham và Duns Scot.

Tân phái kinh viện (hay tân thuyết Aristote) ẩn hàm một đổ vỡ với phần lớn triết học Aristote. Thay vì đề xuất một cách giải thích, triết gia Hy Lạp này theo một đường hướng có thể đưa đến nền siêu hình học Cơ Đốc giáo và khẳng định sự bất tử của linh hồn, thì Pereira, Maldonado, Pedro da Fonseca và nói chung các tu sỹ dòng Tên giảng dạy ở các đại học Alcala, Salamanque hay Coimbra luôn giữ khoảng cách và gặp dịp càng đào sâu những đối kháng giữa triết học Aristote và nền triết học phái sinh từ Cơ Đốc giáo.

Việc xét lại Aristote khiến cho các tu sỹ dòng Tên người Bồ Đào Nha tập hợp những văn bản của Aristote kèm theo những giảng luận mang giá trị kinh điển, hay ít ra là chính thức: đó là những *Giảng luận của Coimbra* rất nổi tiếng, được soạn ra giữa những năm 1592 và1598, theo sáng kiến của Fonseca. Những giảng luận này hướng về các tác phẩm vật lý học, vũ trụ luận, khoa tự nhiên hay đạo đức học, cũng như lô-gíc học và quyển *Khảo về linh hồn*. Nhưng những giảng luận này, cũng như những bản văn của triết gia Hy Lạp, từng biết đến thành

công rực rỡ khắp cả châu Âu trong suốt nửa đầu thế kỷ mười bảy, vẫn để cho siêu hình học và triết học chính trị được tự do. Chính trong hai lãnh vực này mà những nhà kinh viện mới tỏ rõ tài năng, trước tiên là đặt mạnh vấn đề những tương quan giữa sự Quan phòng của Thiên Chúa (la Providence divine) với tự do của con người – với sự phân biệt quan trọng giữa tiềm thức và ý chí của Thiên Chúa. Tiếp theo họ đào sâu ý niệm về tự nhiên quyền và ứng dụng nó vào các cá nhân hay các dân tộc bị buộc phải phục tùng ý chí của dân tộc chinh phục hay thực dân: nhất là tu sỹ dòng Tên người Tây Ban Nha Francisco Suarez (1548 - 1617) đã bảo vệ mạnh mẽ và bằng niềm xác tín chân thực quyền con người và sự tự do ý thức, những khái niệm mà thời đó còn ít được nói đến.

⌘ Chủ nghĩa hoài nghi

Trong số những trào lưu tư tưởng khác nhau của thời Thượng cổ xuất hiện lại vào thời Phục hưng, chủ nghĩa hoài nghi chiếm được một vị trí quan trọng. Việc khám phá ra một châu lục mới, việc ý thức về sự đa dạng sinh vật trong vũ trụ, thái độ phê phán đối với một vài lý thuyết về vật lý của Aristote (như lý thuyết về chuyển động), sự đổ vỡ ngay trong lòng cộng đồng Cơ Đốc giáo và nhiều những yếu tố khác thuộc về trí thức hay lịch sử đã giữ vai trò trong ý nghĩa một cuộc thẩm tra hay nghi vấn về khả năng có thể biết được bất kỳ một cái gì một cách chắc chắn.

Tác phẩm khiêu khích nhất về đề tài này mà ngay tựa đề đã là một chương trình hoài nghi: *Quod nihil scitur* (Không có gì là khả tri) của Francisco Sanchez, xuất bản năm 1581. Khảo luận này, dưới hình thức đối thoại được trình bày như một phê phán sắc nhọn đối với học thuyết Aristote, nhất là khoa lô-gíc học của ông.

Montaigne, có mối tương hệ trí tuệ (affinité intellectuelle) rất gần gũi với Sanchez, do việc đọc sách của mình, do những gặp gỡ và sự khai triển chính suy tư của mình, đã chịu ảnh hưởng mạnh mẽ bởi cách lập luận hoài nghi. Tiêu ngữ nổi tiếng của ông: "Que sai-je?" (Tôi biết gì?) có thể coi như một bước tiến đối với việc định thức hoài nghi bởi vì khác với Pyrrhon hay Sanchez – những người *khẳng định* rằng không có gì là khả tri, hay là không có tri thức nào là chắc chắn, thì Montaigne lại diễn tả bằng hình thức câu hỏi, một nỗi nghi ngờ (chứ không phủ nhận) về cái gì mình có thể biết. Trong một chương dài của bộ Essais, được đặt tựa đề *Biện hộ cho Raimond Sebond*, ông khai triển ý tưởng về sự yếu đuối của lý trí con người, nhưng cũng là niềm xác tín của ông rằng chân lý là duy nhất và tuyệt đối, và rằng con người được sinh ra để truy cầu chân lý, chứ không phải để sở hữu. Thái độ hoài nghi của ông ở đây là một thứ hoài nghi có phương pháp nhưng ông không xâm lăng tất cả mọi lãnh vực của nhân cách: chính vì thế mà trực quan và tín ngưỡng ở ngoài tầm với của chủ nghĩa hoài nghi. Không có hai thứ chân lý, một chân lý của lý trí và một chân lý của niềm tin, mà chỉ có một chân lý, chân lý được điều phối bởi Thiên Chúa, và chỉ có niềm tin mới cho phép tiếp cận.

Chủ nghĩa hoài nghi của thời Phục hưng có thể mang nhiều phương diện khác nhau nhưng thường thì nó hoàn toàn tương hợp với tín ngưỡng. Nhưng không vì thế mà nó không đánh dấu một sự treo lửng phán đoán đối với những nghiên cứu và những kết luận của các nhà thông thái. Có khuynh hướng muốn lượng giá rằng tất cả mọi giả thuyết đều "tám lạng nửa cân" cả và rằng mọi ý kiến của quý vị triết gia và các nhà thông thái trình diễn một kịch cảnh đầy những tình huống mâu thuẫn và những sắc màu tương

phản, người theo chủ nghĩa hoài nghi sẽ chẳng chịu sắp hàng vào vị thế nào trong vũ trụ luận của Ptolémée mà cũng không hề thích thú với hệ thống của Copernic hay của Kepler và việc khám phá ra châu Mỹ cũng chẳng làm cho lòng anh ta rung động... đậy chút nào! (Đó là trường hợp của Montaigne).

Trào lưu hoài nghi ở thời Phục hưng là cốt yếu trong quá trình phát triển những lý thuyết tri thức luận. Nó đưa nhà tư tưởng đến chỗ tự đặt ra những câu hỏi trọng tâm: Tri thức chúng ta đến từ đâu? Chúng ta có thể biết được gì? Đâu là độ tin cậy của những tri thức của chúng ta?

⌘ Chủ nghĩa Épicure và chủ nghĩa Épicure Cơ Đốc giáo

Ngay từ thời Trung cổ, một triết gia như Pierre Abélard đã ném bỏ bức biếm họa "những con lợn của Épicure" do nhà thơ Horace trình bày. Về phần mình, thánh Thomas d'Aquin, trong khi tỏ ý tiếc rằng khoái lạc đã được đồng hóa với sự thiện tối cao, vẫn tán thành cuộc tranh đấu mà Épicure hô hào chống lại những thói xấu, với tính cách là những yếu tố có hại cho sự bừng nở trọn vẹn của khoái lạc. Nói cách khác, mọi phương diện tiêu cực của chủ nghĩa Épicure đều được chấp nhận, nếu những kết luận của nó hay cứu cánh của nó được đặt thành vấn đề. Nhưng trầm trọng hơn, đó là cái bối cảnh học thuyết và siêu hình (le fond doctrinal et métaphysique) như được mô tả trong bài thơ của Lucrèce, một môn đệ xuất sắc của Épicure và nhất là của Démocrite, đã giản quy toàn bộ hữu thể và vũ trụ vào những phức hợp vô hạn của những nguyên tử. Từ đó có khuynh hướng của những tác giả người Ý muốn nhấn mạnh nhiều hơn trên hình thức của bài thơ, vẻ đẹp của những câu thơ, chất trữ tình vũ trụ của Lucrèce hơn là bàn sâu vào nội dung triết lý. Do một sự phản quy hay một nghịch lý, Épicure, từ lâu – và ngay cả đến thời nay, được coi như người khởi xướng một học thuyết ngoại đạo và duy vật đối nghịch với Cơ Đốc giáo, đã, nếu như người ta có thể nói, được Cơ Đốc hóa bởi sự tinh tế của một vài nhà nhân bản. Trong thiên khảo luận *De voluptate ac vero bono* được trình bày dưới hình thức một cuộc đối thoại giữa ba nhân vật, Valla định nghĩa điều thiện thực sự qua ba quyển. Chàng Antonio theo chủ nghĩa Épicure nghĩ rằng đời sống chiêm nghiệm cũng đem lại niềm vui thú và rằng khoái lạc thì cũng đa dạng chứ đâu chỉ đơn thuần. Nhưng chỉ có Niccolo chứng minh rằng lạc thú thực sự mà người ta có thể lẫn lộn với điều thiện thực sự được đặt nền tảng trên lòng tốt của Thiên Chúa và lạc phúc tương lai.

Những kẻ không tưởng của Thomas More đồng ý với Épicure dành chỗ ưu tiên cho sức khoẻ, cho sự quân bình của một thân thể cường kiện với vẻ đẹp hài hòa. Nhưng họ cũng muốn thỏa mãn những khát vọng cao hơn của sinh vật người. Họ công nhận tính cao cả hơn của những lạc thú tâm hồn và ngay cả biệt tính của chúng. Họ chưa phải là người Cơ Đốc, nhưng trong tinh thần của More, họ hướng đến để trở thành như thế.

Cuối cùng, Érasme trong quyển Đối thoại cuối mà ông đặt tựa đề *Epicureus* (1533) diễn tả một tư tưởng còn táo bạo hơn, xoay mũi công kích mà Luther chĩa về hướng ông, kết tội ông là kẻ khoái lạc chủ nghĩa hư đốn ở Venise và ở Rome. Ông đi đến khẳng định nghịch lý và táo tợn rằng con người khoái lạc chủ nghĩa đích thực chính là... chúa Kitô, bởi Ngài đâu có tiên báo một đời sống u buồn và hành xác, mà là một cuộc sống nở hoa trọn vẹn của nhân cách: chỉ cần, hẳn rồi, hệ thống hóa những lạc thú, không vất bỏ cái nào, với điều kiện

chúng góp phần vào sự khai mở này. Còn lý thuyết về những nguyên tử thì Érasme phớt lờ, không cần biết tới.

⌘ Chủ nghĩa khắc kỷ mới

Cũng như hầu hết mọi nền triết lý khác của Thượng cổ Hy Lạp, chủ nghĩa khắc kỷ đã phát huy ảnh hưởng – và ngay cả là một ảnh hưởng sâu xa – trên tư tưởng thời Phục hưng. Giáo hội chưa bao giờ kết án chủ nghĩa khắc kỷ. Chỉ có Pascal sau này sẽ trách các triết gia khắc kỷ về lòng kiêu ngạo mà ông cho là bất tương hợp với lòng khiêm hạ Cơ Đốc giáo.

Những triết gia khắc kỷ vào cuối thế kỷ mười sáu, đặc biệt là Juste Lipse người Flamand và Guillaume du Vair người Pháp, trong các tác phẩm của họ cố gắng chứng minh rằng đức hạnh khắc kỷ và niềm tin Cơ Đốc hoàn toàn tương hợp nhau. Đó cũng là một câu trả lời cho những cuộc nội chiến đẫm máu đã xâu xé Bắc Âu trong nửa sau của thế kỷ này. Trong một thời kỳ đặc trưng bởi tình trạng vô chính phủ về chính trị và sự hỗn loạn tinh thần thì chủ nghĩa khắc kỷ tỏ ra là một khuôn mẫu lành mạnh. Tác phẩm của Lipse *Về đức an nhiên giữa những đại hoạ* đề ra một đức hạnh tích cực, một phẩm chất tương ứng với sức mạnh của tính kiên cường không gì lay chuyển được, sức mạnh để kháng lại nghịch cảnh và những kẻ thù cụ thể. Những công trình nghiên cứu của Lipse về Sénèque càng củng cố những ý tưởng của ông. Ông nghĩ rằng nền triết học đạo đức được diễn tả bởi nhà tư tưởng ngoại đạo này vào thế kỷ thứ nhất sau Jesus Christ đã khiến cho ông ta trở thành hầu như là một người Cơ Đốc nhân. Trong một tác phẩm khác dành cho chủ nghĩa khắc kỷ, Lipse còn hòa giải mạnh mẽ hơn những học thuyết của Sénèque và Épictète với những tín điều Cơ Đốc giáo khi đối chiếu lại sự khinh thường của cải, danh vọng thế gian và khát vọng hướng về những giá trị hằng cửu trong hai nền tư tưởng này.

Du Vair, viết cho độc giả Pháp, đi đến cùng những kết luận như Lipse, trong bộ *Triết học đạo đức* của phái khắc kỷ. Ông cũng dịch Épictète, thêm vào đó những châm ngôn và những thí dụ do ông chọn. Kiểm soát những cảm xúc của mình nhờ vào ý chí đúng đắn, để đạt đến sự sáng suốt điềm nhiên của tinh thần và sự bình an nội tâm: đó là quy tắc sống chính yếu của trường phái khắc kỷ mới – thật ra, cũng giống như chủ nghĩa khắc kỷ thời cổ, nhưng có thêm hậu thuẫn của Cơ Đốc giáo.

⌘ Triết học thiên nhiên

Các triết sử gia thường hiểu nội hàm của nhóm từ "các triết gia về thiên nhiên", trong khung cảnh xác định của thời Phục hưng, bao gồm rất nhiều nhà tư tưởng được nuôi dưỡng từ mọi nguồn triết học ngoại đạo, những thủ đắc của Do Thái giáo, của thần học Cơ Đốc giáo, hay của tư tưởng Hồi giáo, nhưng họ cũng quan tâm tới những gì mà sự quan sát trực tiếp các hiện tượng thiên nhiên đem lại và cởi mở đối với những phương tiện không thuần lý để tìm hiểu thế giới, đã toan tính trình bày những hệ thống giải thích vũ trụ đoạn tuyệt với học thuyết Aristote và vũ trụ luận theo tân thuyết Platon. Những nền triết học thiên nhiên này bao gồm cả những hình thức đa dạng của khoa học huyền bí hay các học thuyết bí truyền, cả ma thuật hay cả bí truyền thư Do Thái và Cơ Đốc. Người ta có thể kèm vào đó phong trào giả kim thuật (alchimie), với Paracelse, chưa bao giờ mạnh mẽ đến thế bằng thời Phục hưng.

Tất cả đều đặt kinh nghiệm làm nền tảng cho những nghiên cứu của mình. Họ đã đọc và tiêu hóa nhiều sách vở, nhưng họ thấy không có gì bằng việc giải mã trực tiếp quyển sách của thiên nhiên, hay ít ra, những

dấu hiệu khả kiến đưa đến những bí nhiệm khôn dò đối với trí tuệ con người, mà họ coi như là nguyên nhân vận động hay nguyên nhân cứu cánh của những hiện tượng mà giác quan có thể cảm nhận hay kinh nghiệm có thể truy cập. Không gì đặc trưng hơn cho thái độ siêu hình và những nguyên tắc phương pháp luận này hơn là lập trường của y sỹ-triết gia-nhà thông thiên học Paracelse, người quay lưng lại với tiếng Latinh, với việc giảng huấn đại học, với Aristote và những y sư chính thống, để tự mình mày mò tìm kiếm những dược thảo hay những thứ kim loại có khả năng trị bệnh, vì những tương hệ (affinités) mà chúng phô bày với nhau, trong một hệ thống vũ trụ luận ở đó *tiểu vũ trụ* – con người – tương ứng với *đại vũ trụ* – thiên nhiên – và nơi đó có cả một hệ thống những loại suy, tương đồng nối kết với một tinh tú nào đấy vào một cơ quan nào đấy nơi con người và với một kim loại nào đấy. Một triết gia thiên nhiên khác, được biết bởi hệ thống mà ông trình bày trong tác phẩm *Về nền triết học huyền bí* (De la philosophie occulte), Cornelle Agrippa de Nettesheim, nghĩ rằng con người thuộc về ba thế giới: thế giới địa cầu của những yếu tố, thế giới những thiên thể và thế giới tinh thần. Luôn luôn con người tiểu vũ trụ là mối liên lạc hữu thể học giữa những thế giới này, điều giúp cho con người hiểu biết được cả ba thế giới. Con người – tiểu vũ trụ phản ánh nhất – tính hài hòa của đại vũ trụ. Nhờ thế mà tâm hồn con người có khả năng biết được những cảm khí tương tác (effluves) giữa các sự vật, những tiềm năng mà chúng ẩn tàng và có thể được vận dụng nhờ pháp thuật (pouvoir magique).

Như thế, thuyết duy nghiệm của các triết gia thiên nhiên này không hề giống với sự mò mẫm mơ hồ nào, hay những thí nghiệm chỉ để xem chơi. Nếu nó đã muốn đoạn tuyệt về phương diện phương pháp luận và triết học với hệ thống Aristote và sự phân biệt triệt để của ông giữa một bên là thế giới dưới mặt trăng phục tùng quy trình thành trụ hoại không, và một bên là thế giới bên trên mặt trăng tuân theo những quy luật vĩnh hằng và chắc chắn như toán học, thì không vì thế mà nó không muốn nối kết hệ thống đó vào một hệ thống vũ trụ luận nhằm giải thích phổ quát. Sợi chỉ dẫn đường cho những triết gia thiên nhiên này liên quan đến tiểu vũ trụ người. Nó có lý do giải thích trong đại vũ trụ: từ đó phát sinh ra mối liên hệ khắng khít giữa việc thực hành y học và những suy biện chiêm tinh học; từ đó phát sinh niềm xác tín rằng mọi sự đều có chỗ đứng trong thế giới và phải qui mối thái hòa này về vị kiến trúc sư toàn năng của vũ trụ là Đấng sáng tạo tối cao.

Jean Claude Margolin

LORENZO VALLA

(1407 - 1457)

Sinh ở Rome, Lorenzo Valla từ năm 1430 giảng dạy khoa tu từ văn thể ở Pavie. Từ năm 1435 ông ở tại triều đình của Alphonse V ở Naples. Trong thời gian lưu trú tại đây, ông biên soạn hai tác phẩm triết học quan trọng nhất của mình: *Về tự do ý chí* (De libero arbitrio) và *Về khóai lạc thực sự* (De voluptate). Còn trong *Những cuộc tranh luận biện chứng* (Dialecticae disputationes) ông sẽ phê phán kịch liệt những phạmtrù của Aristote và ngôn ngữ của các nhà thần học kinh viện. Nhưng ông cũng muốn làm sử gia, và trong tư cách đó, tố cáo cái truyền thuyết đầy tai tiếng về "việc hiến tặng của hoàng đế Constantin" (La Donation de Constantin). Theo câu chuyện hư cấu này (nhưng được nhà thờ Cơ Đốc giáo, chế biến thành món cao lương mỹ vị lịch sử) thì những của cải thế gian – thực chất là những phần lãnh thổ bao la của phần đế quốc La Mã ở phương Tây – được triều đình giáo hoàng chiếm hữu, có một nền tảng hợp pháp lâu đời. Ông chỉ ra tính ngụy tác và hoàn toàn được "xào nấu" của mớ tư liệu giả tạo này. Là nhà ngữ học táo bạo, ông còn cả gan phê phán bản văn de la Vulgate trong các *Chú thích về Tân Ước* của ông, qua đó mở đường cho một phong trào giảng luận Kinh thánh mới mẻ, ảnh hưởng sâu xa đến Érasme cũng như những nhà cải cách chính. Là nhà Latinh học và ngữ pháp học tầm cỡ lớn, ông tập hợp trong quyển *Những phong cách tao nhã của ngôn ngữ Latinh* rất nhiều những quan sát về ngữ vựng học, về cú pháp và phong cách học mà những nhà nhân văn của hai thế hệ tiếp theo sẽ đọc ngấu nghiến với bao lạc thú.

VỀ Ý CHÍ TỰ DO (De libero arbitrio)

Một đối thoại triết lý có lẽ được gợi hứng từ một cuộc đàm đạo có thực giữa Lorenzo (Valla) và Antonio. Antonio chất vấn Lorenzo về vấn đề lớn này liên quan đến ý chí tự do của con người, vốn chưa từng nhận được giải đáp thỏa đáng nào, nhất là khi vấn đề này lại được nối kết với vấn đề tiên tri của Thiên Chúa (la préscience divine). Luận đề của Lorenzo cho rằng Thiên Chúa thấy trước mọi hành vi của chúng ta, nhưng không vì thế mà những hành vi của chúng ta trở thành tất yếu (điều này cho phép áp dụng phán đoán đạo đức đối với chúng). Thấy trước không ngang giá với nói trước. Sự phản bội của Judas đã được Thiên Chúa thấy trước, nhưng chính Judas phải mang lấy trách nhiệm về sự phản bội của y. Tất cả những gì người ta có thể nói, đó là, Thiên Chúa, bậc chí thiện, không thể nào – để không mâu thuẫn với yếu tính của Ngài – lại không hành động vì điều thiện. Nhưng kẻ mà Ngài đã tạo ra vẫn giữ trọn tự do của ý chí, y chỉ phải khó khăn hơn để hành động đúng. Đối thoại này chỉ gồm độ vài ba mươi trang mà chúng tôi trích một phần dưới đây.

► Ý chí tự do của con người và tiền tri của Thiên Chúa (Libre arbitre humain et prescience divine)

Vấn đề này, đúng là một thứ "thập giá" cho các triết gia và các nhà thần học (nhất là những nhà thần học Cơ Đốc giáo) không phải là mới được đặt ra lần đầu bởi Lorenzo Valla và các nhà tân kinh viện (les néo-scolastiques)

ở cuối thế kỷ mười sáu – Molina, Fonseca, Suarez – cũng không giải quyết dứt khoát hơn là những tu sỹ jansénites hay Jésuites ở thời Pascal: ***vấn đề này được buộc neo vào tâm điểm của siêu hình học và chỉ lý trí không thôi thì chưa đủ để mở nút thắt.***

Trong đối thoại dành cho vấn đề này, Antonio đặt những câu hỏi hoàn toàn thích đáng, nhưng Lorenzo, người đối thoại của anh ta, sẽ còn đi xa hơn trên con đường tìm kiếm giải pháp.

Antonio: Vấn đề tự do ý chí đối với tôi là một điều khó khăn và gay go nhất. Một người phải phụ thuộc vào hành động của mọi con người, mọi cái đúng, cái sai, mọi phần thưởng và mọi hình phạt, không chỉ trong cuộc sống hiện tại này mà còn trong tương lai cũng thế. Vấn đề này quan trọng đến nỗi khó có thể nói rằng liệu có vấn đề nào hấp dẫn hơn hay kém rõ ràng hơn không. Thông thường, với bản thân tôi và với những người khác, tôi rất lúng túng về vấn đề này và tôi vẫn chưa tìm ra giải pháp thích hợp. Vì thế, ngay trong bản thân tôi vẫn còn nguyên sự bối rối và không rõ ràng. Tuy nhiên, tôi không ngừng tìm kiếm, cũng không bao giờ thất vọng khi tìm kiếm giải pháp, ngay cả khi tôi biết rằng có rất nhiều điều hy vọng, dối lừa trong các câu trả lời. Giờ đây, tôi muốn nghe ý kiến của ông về vấn đề này – không chỉ tôi sẽ kết thúc cuộc khảo sát và điều tra về ý kiến của mọi người, mà tôi còn sẽ biết được đánh giá tinh tế và sắc sảo của ông.

Lorenzo: Như ông nói, vấn đề này rất khó khăn và gay go. Thực vậy, tôi không chắc có một ai đó có thể hiểu thấu được vấn đề này. Nhưng đây không phải là lý do để ông phải bối rối và lúng túng, ngay cả khi không bao giờ giải quyết được. Liệu có đúng hay không khi kích thích một người nào đó nếu họ không giải quyết được một vấn đề mà chưa có người nào giải quyết được? Hơn nữa, ông biết những người sở hữu nhiều điều mà chúng ta không làm, nhu cầu này không bị nhiễu loạn, đúng hơn là chịu đựng bằng một tâm trí thanh thản và điềm tĩnh. Một người có thể là cao quý, người khác có thể là người hách dịch. Một người có thể sở hữu sự giàu có, người khác có thể là thiên tài và có tài hùng biện. Những người này có thể có những khả năng thiên phú này, vẫn còn những người khác có tất cả mọi thứ. Nhưng ông chỉ đưa ra một đánh giá về các tình trạng này của con người và có nhận thức về sự siêng năng cần mẫn của riêng ông ta, sẽ không phàn nàn vì ông ta thiếu những đức tính này. Ngoài ra, ông cũng không thể nói rằng một người phải đau lòng vì không có được đôi cánh chim, điều mà loài người không có.

Nếu chúng ta luôn bị đau khổ vì tất cả những điều chúng ta không biết, cuộc sống của chúng ta sẽ chỉ toàn là vị đắng chát và khó khăn. Ông có muốn tôi liệt kê tất cả những điều mà chúng ta không biết không? Không chỉ là những điều thần thánh và siêu nhiên, như vấn đề chúng ta đang bàn luận, mà còn là những vấn đề về những con người nhưng nằm ngoài phạm vi hiểu biết của chúng ta. Nói ngắn gọn, những điều mà chúng ta hoàn toàn mù tịt và nằm rất xa ngoài những điều mà chúng ta đã biết. Đó là lý do mà những nhà Hàn Lâm đã khẳng định rằng những điều đó chúng ta biết không có gì là trọn vẹn.

Antonio: Tôi hoàn toàn đồng ý với những điều ông nói. Nhưng tôi là một người nôn nóng và khao khát hiểu biết, tôi không thể kềm chế được sự ham muốn của mình. Ông đã nói về đôi cánh của loài chim, điều này tôi có thể hiểu và thông cảm – loài người không thể than khóc về sự thiếu hụt này của họ vì không ai có. Tuy nhiên, tôi có phải thề là không bay nếu (giống như Daedalus) tôi có được đôi cánh? Tôi khao khát biết bao về đôi cánh kỳ lạ! Với chúng, tôi có thể bay xa từ sự giam hãm của những bức tường thành, từ sự giam hãm của những lỗi lầm để đi đến xứ sở, nơi không đơn thuần chỉ có thể xác mà linh hồn của chúng ta đã được sinh ra. Chúng ta hãy phó mặc những vị Hàn Lâm với những điều khẳng định của

họ: họ là những người mà nghi ngờ của họ còn đang phổ biến, nhưng vẫn không nghi ngờ những do dự riêng tư của họ, họ là những người đang khẳng định rằng chúng ta không biết gì hết, nhưng vẫn không từ bỏ việc tìm kiếm. Tôi biết rằng gần đây nhiều nhà tư tưởng đã thêm nhiều ý tưởng mới vào những điều mà họ đã biết trước đây. Những ví dụ và những lời giáo huấn của họ phải động viên chúng ta phát hiện ra những cái khác. Thôi, tôi xin ông, hãy để tôi thực hiện điều ao ước tìm kiếm của tôi. Vì ông lấy đi niềm ao ước này của tôi, ông cũng sẽ lấy đi tất cả nhiệt tình tìm hiểu của tôi. Dĩ nhiên, ông sẽ thành công trong việc hoàn thành cuộc tra cứu của tôi vì tôi hy vọng và ước ao rất sâu sắc.

Lorenzo: Làm sao tôi có thể hoàn thành điều mà không ai có thể làm được? Tôi có thể nói gì về quyển sách này? Nếu nó không làm cho ông tin, không có điều gì lưu lại để ông tìm kiếm. Nếu nó không làm được như vậy, tôi không thể làm tốt hơn được nữa. Đây là điều tốt nhất mà tôi có thể nói với ông. Ông định xem xét về sự ngoan đạo và công bằng như thế nào, vì ông tuyên chiến trên tất cả các quyển sách, ngay cả với những người đáng kính trọng nhất, và những người không bằng lòng với bất kỳ quyển sách nào.

Antonio: Tôi biết rằng có vẻ như những điều quá quắt và hầu hết sự phạm thượng không hài lòng được lưu lại trong những quyển sách đã từng được xem là chính thức trong khoảng thời gian dài. Nhưng tôi cẩn thận ghi chép trong những quyển sách này nhiều vấn đề có sự bất đồng rất lớn, phòng thủ như thế nào, về những gì họ đã làm và những ý kiến chống đối, một số ít tác giả tự đặt vị trí của mình lên trên vấn đề. Thực vậy, tôi không thể bác bỏ những tác giả. Vì đối với tôi, một người trong tình trạng đó và một người khác cũng trong hoàn cảnh đó nói những điều hoàn toàn có thể thực hiện được. Nhưng vấn đề này (vấn đề mà tôi muốn chuyện trò với ông), tôi cùng với sự ưng thuận của ông và của những người khác, không đồng ý với bất cứ một ai khác. Tôi có thể nói gì khi ngay cả bản thân Boèce (người đã được ca ngợi vì tất cả các cách giải quyết cùng với những luận cứ) đã không thành công trong việc hoàn thành nhiệm vụ của chính bản thân nhưng lại trốn tránh trong những chi tiết nào đó về sự hư cấu và ảo tưởng? Ví dụ, ông ta nói, Chúa có nghĩa là người có khả năng thông minh xuất chúng, thường xuyên biết tất cả mọi việc và có mặt ở khắp nơi. Nhưng tôi không thể ao ước hiểu biết về sự thông minh và bất diệt, vì tôi chỉ là một sinh vật có lý trí, tôi không biết gì ngoài thời gian. Tôi ngờ rằng tự bản thân Boèce cũng không hiểu ông nói gì, dù ông đã nói đúng điều gì – những điều mà tôi không tin. Trên thực tế, chúng ta không thể ủng hộ một người đang nói về chân lý khi bài thuyết trình của ông không thể hiểu nổi cả với bản thân ông và với tất cả mọi người. Vì thế, trong cuộc tranh luận, dù có phần mở đầu đúng nhưng ông vẫn không thể kết luận được. Nếu ông đồng ý với tôi về vấn đề này, tôi sẽ rất hài lòng về bản thân tôi. Nếu không, vui lòng giúp tôi, giải thích thật rõ những điều mà Boèce nói không rõ ràng. Dù đồng ý hay không đồng ý, ông cũng cho tôi biết rõ ý kiến của ông.

Lorenzo: Ông yêu cầu tôi điều gì, xúc phạm Boèce bằng cách chỉ trích hay khiển trách ông ta?

Antonio: Có phải ông gọi điều này là xúc phạm khi nói sự thật về một người nào đó hoặc làm sáng tỏ những tối tăm của người đó?

Lorenzo: Thật đáng khinh khi làm điều đó với một người vĩ đại.

Antonio: Đáng khinh hơn nếu không chỉ ra con đường đúng cho một người sai lầm và yêu cầu giúp đỡ.

Lorenzo: Nhưng giúp cái gì nếu bản thân tôi không biết con đường đúng?

Antonio: Chính con đường đang diễn tả này "tôi không biết con đường" là tính cách của ông, người không mong muốn chỉ ra con đường đúng. Vì thế, xin đừng từ chối thổ lộ

tâm hồn của ông.

Lorenzo: Tôi sẽ nói gì để chia sẻ ý kiến của tôi với bạn về Boèce? Tôi (cũng như bạn) không hiểu được ông và cũng không thể giải thích được vấn đề này.

Antonio: Nếu ông nói sự thật, tôi sẽ không điên đến nỗi đòi hỏi ông thêm điều gì nữa. Nhưng hãy cẩn thận, với cương vị một người bạn đừng làm tôi thất vọng vì thiếu kiên nhẫn hoặc những lời đối trá.

Lorenzo: Ông muốn tôi giải thích điều gì?

Antonio: Liệu những điều biết trước của Chúa có đối kháng với tự do của ý chí không? Và có phải vấn đề này đã từng được Boèce giải quyết một cách đúng đắn hay không?

Lorenzo: Chúng ta sẽ xem xét về Boèce sau, nhưng nếu tôi làm theo những gì ông yêu cầu, ông phải hứa với tôi một điều.

Antonio: Hứa điều gì?

Lorenzo: Nếu tôi cùng ông nghiên cứu một cách thỏai mái vào buổi ăn trưa, ông sẽ không trì hoãn lại cho đến bữa tối.

Antonio: Bữa trưa nào? Bữa tối nào? Tôi không hiểu ông muốn nói gì?

Lorenzo: Tôi muốn nói rằng ông phải bằng lòng thảo luận chỉ một vấn đề này và không có một vấn đề thứ hai.

Antonio: Ông nói gì! Vấn đề thứ hai ư! Chỉ một vấn đề này cũng đã quá đủ. Vì thế tôi rất vui lòng để hứa rằng sẽ không "đòi bữa tối".

Lorenzo: Nào, chúng ta vào vấn đề.

Antonio : Rất tốt. Nếu Chúa dự đoán được tương lai thì tương lai không thể đến một cách khác với những gì mà Ngài đã thấy trước. Chẳng hạn, nếu Ngài thấy rằng Judas phản bội thì Judas không thể không phản bội (tất nhiên là anh ta đã phản bội). Nếu không như thế – lạy Trời - chúng ta sẽ không thể chấp nhận những lời tiên đoán của Chúa. Trong trường hợp của chúng ta, cần phải tin rằng loài người thiếu tự do của ý muốn. Tôi cũng không chỉ nói về loài người xấu xa; trên thực tế, những người này cần phải hành động xấu xa, cũng như người tốt cần phải hành động tốt. Khi cần thiết và bị ép buộc, chúng ta có thể đặt tên "tốt" hoặc "xấu" cho tất cả bọn họ, những người không có tự do của ý muốn, hoặc gọi những hành động của họ là "đúng" hoặc "không đúng". Tự bản thân ông có thể nhìn thấy hậu quả của điều này; đó là Chúa có thể tán dương công bằng của người này và xót xa cho bất công của người khác, ban thưởng cho người này và trừng phạt người khác. Nói một cách thẳng thắn, điều thực sự trái ngược trong sự công bằng, vì con người cần phải hành động theo sự biết trước của Chúa. Vì thế, chúng ta hãy đặt sang một bên các vấn đề tôn giáo, lòng mộ đạo, sự thần thánh hóa, các kiểu cách và sự hy sinh. Chúng ta đừng trông mong gì ở Chúa; không cầu nguyện hoặc không cầu xin lòng tha thứ của Chúa; chúng ta không cố gắng hướng tâm hồn của chúng ta đến điều thiện nhiều hơn nữa; chúng ta hãy làm những gì chúng ta thích; vì Chúa đã biết trước sự không công bằng và công bằng của chúng ta. Nếu chúng ta tự do, Chúa sẽ không biết được tương lai của chúng ta trước khi chúng xảy ra. Nếu chúng ta không có tự do, ông sẽ không công bằng. Điều này làm tôi nghi ngờ.

Lorenzo: Ông đã không tự tóm gọn, đơn giản lại vấn đề để đưa ra những điều cốt yếu. Ông nói rằng Chúa biết trước sự phản bội của Judas: ông ta cũng xui khiến Judas phản bội? Với tôi điều này có vẻ không đúng. Vì Chúa biết trước hành động của con người không có nghĩa là anh ta phải làm những hành động đó, anh ta hoàn toàn có thể thực hiện hành động một cách tự nguyện, không ép buộc.

Antonio: Ông không nên nghĩ rằng tôi sẽ từ bỏ một cách dễ dàng hoặc bỏ chạy mà không phải đổ máu và mồ hôi.

Lorenzo: Bạn của tôi ơi, hãy cố gắng lên! Hãy đến gần và đánh giáp lá cà – không dùng giáo mà dùng gươm!

Antonio: Ông nói rằng Judas đã hành động một cách tự nguyện và không bị bắt buộc.

Thực vậy sao, không thừa nhận rằng anh ta đã hành động một cách tự nguyện là một điều dối trá to lớn nhất. Tôi nói gì về điều này? Tôi nói rằng hành động của ý chí này chắc chắn là một điều bắt buộc, vì Chúa đã biết trước điều này. Ông biết Judas phải làm điều gì và làm như thế nào để những điều dự đoán không bị sai lệch.

Lorenzo: Tôi không hiểu tại sao ông cứ cho rằng những điều biết trước của Chúa ép buộc ý muốn và hành động của chúng ta. Thựa ra, nếu những điều biết trước quyết định hành động hiện tại đã được biết trước, thì những điều hiểu biết sẽ quyết định những sự việc hiện tại đã được hiểu biết. Tuy nhiên, nếu tôi cho rằng ông đúng, ông sẽ không bao giờ nói với tôi rằng một sự vật đang tồn tại vì ông đã biết chúng. Ví dụ, ông biết rằng đó là ngày của hiện tại, nhưng nó có phải là ngày vì ông biết nó không? Hay ông biết nó vì nó là ngày?

Antonio: Tiếp tục đi.

Lorenzo: Trước đây, cuộc tranh luận cùng đề tài này đã diễn ra. Tôi biết rằng trước đây tám giờ là ban đêm, nhưng không phải sự hiểu biết của tôi quyết định nó là ban đêm, đúng hơn, là ban đêm khi tôi biết rằng đó là ban đêm. Và nói xa hơn, tôi tiên đoán rằng trong tám giờ tới sẽ có ban đêm một lần nữa. Vậy đây có phải lý do để cho rằng nó sẽ trở thành ban đêm? Hiện tại, những điều tiên đoán của con người, ngay cả của Chúa không phải là nguyên nhân của một số sự việc đang xảy ra.

Antonio: Sự so sánh của ông là lừa gạt. Biết hiện tại và quá khứ là một việc, nhưng để biết tương lai lại là một việc hoàn toàn khác. Khi tôi biết một điều gì đó, điều này không biến đổi; ngày là một điều không thể không tồn tại. Cũng như quá khứ không giống với hiện tại, vì chúng ta không lưu ý đến ngày khi nó đã đi qua, nhưng chúng ta biết vì nó đã xuất hiện và đã hiện diện. Tôi hiểu rằng đó là ban đêm khi đêm đang hiện diện và không hiểu khi nó đã trôi qua. Trong trường hợp mà ông nói, tôi thừa nhận rằng có một điều gì đó đã hoặc đang tồn tại, không phải vì tôi biết nó, mà tôi biết nó vì nó đang và đã tồn tại. Nhưng vấn đề hoàn toàn khác với việc xem xét về tương lai, vì tương lai là ngẫu nhiên, và cái gì ngẫu nhiên thì không thể biết một cách chắc chắn được. Do vậy, nếu chúng ta không muốn lấy đi những điều biết trước của Chúa, chúng ta phải thú nhận rằng tương lai là chắc chắn và là điều cần thiết – và đây cũng là điều lấy đi của chúng ta sự tự do. Vì vậy, như ông đã nói lúc nãy, không nói rằng những sự việc tương lai không chỉ được quyết định vì Chúa đã biết trước chúng, mà Chúa biết trước chúng vì chúng sẽ tồn tại. Do đó, ông sẽ xúc phạm đến Chúa bằng những lời ám chỉ cho rằng đó là một điều bắt buộc vì Chúa đã biết trước các sự việc tương lai.

Lorenzo: Ông đã bước vào cuộc tranh luận với những lý lẽ và luận cứ rất tốt. Nhưng chúng ta hãy xem xét điều gì trong chúng ta là xuẩn ngốc – ông hay tôi. Trước hết, tôi sẽ đáp lại một cách ngắn gọn điều khó khăn cuối cùng. Ông nói rằng Chúa biết trước tương lai vì nó tồn tại, vậy ông cần phải có kiến thức, bị ép buộc để biết trước những việc sẽ đến. Hiện tại điều này không được quy là sự bắt buộc, nhưng được quy là bản chất, là ý muốn và quyền lực của Chúa – trừ khi lập luận rằng Chúa không thể phạm tội, không thể chết hoặc không thể từ bỏ chính kiến thức của ông được hiểu như là một nhược điểm hơn là một sự thần thánh và quyền lực. Vì vậy, khi chúng ta nói rằng Chúa không thể, nhưng biết trước tương lai, điều này hầu như là một điều khôn ngoan, chúng ta không xúc phạm Chúa mà tôn kính. Tôi sẽ không do dự khi nói rằng Chúa không thể nhưng biết trước những điều sẽ tồn tại. Giờ tôi sẽ nói đến điểm ông nói đầu tiên: đó là hiện tại và quá khứ không thay đổi nên có thể biết được, còn tương lai là điều ngẫu nhiên do đó không thể tiên đoán được. Tôi hỏi anh rằng có thể thay đổi được sau tám giờ là màn đêm buông xuống; sau mùa hè sẽ là mùa thu, sau mùa thu sẽ là mùa đông, sau mùa đông là mùa xuân hay không?

Antonio: Đó là các sự việc tự nhiên và chúng luôn đi theo cùng một khuôn mẫu. Tôi đang nói về vấn đề tự nguyện.

Lorenzo: Điều ngẫu nhiên là như thế nào? Chúa có thể biết trước chúng mà không cần phải nói ra không? Đó là hôm nay trời mưa, ngày mai tôi sẽ tìm thấy một kho tàng – ông có thừa nhận rằng những điều này có thể đoán trước mà không quyết định trước không?

Antonio: Tại sao tôi lại không thừa nhận? Ông có nghĩ rằng tôi đã có một khái niệm sai lầm về Chúa như thế không?

Lorenzo: Cẩn thận kẻo sai lầm khi ông quả quyết rằng ông đang nói sự thật. Thực ra, nếu ông thừa nhận điều này với tôi, tại sao ông lại nghi ngờ những hành động tự nguyện? Sự việc này và sự việc khác có thể được làm sáng tỏ theo cùng một cách.

Antonio: Điều này không đúng. Trên thực tế, những điều ngẫu nhiên tuân theo bản chất riêng của chúng và vì thế các bác sỹ, các thủy thủ và những người nông dân thường lường trước được nhiều việc. Những điều họ dự đoán được trong tương lai dựa vào những hiểu biết trong quá khứ, những điều ngẫu nhiên không thể thực hiện bằng hành động tự nguyện. Lường trước là bước đầu tiên mà tôi bước, và bước tiếp theo là tôi sẽ bác bỏ sự tiên đoán của ông...

Lorenzo Valla,
Về ý chí tự do

MARSILE FICIN

(1433 - 1499)

Sinh ở Figline, gần sát với Florence, Marsile Ficin người nhiệt thành, hâm mộ Platon, là một trong những khuôn mặt lỗi lạc nhất của chủ nghĩa nhân văn và của triết học Quattrocento. Cùng với những bậc thức giả mà ông tụ họp nơi biệt thự của mình ở Careggi (do Cosimo de Medici tặng cho ông) để lập thành một Hàn lâm viện Platon, nhà thông thái uyên bác này cố gắng hòa giải giữa tư biện tôn giáo và siêu hình học của Platon. Ông bắt đầu bằng cách dịch sang tiếng Latinh toàn bộ tác phẩm của Platon (công việc này hoàn tất năm 1484), tiếp liền theo là tác phẩm của Plotin, của Pseudo-Denys...

Những ý tưởng cá nhân của Ficin được diễn tả chủ yếu trong quyển *Về tình yêu* (De Amore) là một giảng luận về đối thoại *Bữa tiệc* của Platon và trong quyển *Thần học theo Platon về sự bất tử của linh hồn*. Ở trung tâm của hệ thống Ficin, có Thiên Chúa và con người, vật thụ tạo hoàn hảo nhất, gần gũi với thần linh. Linh hồn, tự do và bất tử, ở vào vị trí giữa thân xác và Thiên Chúa; đó là tiểu vũ trụ nối kết bằng sợi dây tình yêu mọi phẩm tính của sáng tạo của đại vũ trụ. Phẩm giá của con người, cốt yếu nằm trong tự do của mình, có thể dẫn dắt nó về với Thiên Chúa. Chính trong cùng tinh thần tổng hợp Cơ Đốc giáo – Platon mà Ficin viết quyển sách về Cơ Đốc giáo (De christiana religione, 1474) và cả tác phẩm De triplici vita, khởi đi từ những nhận định sinh lý học và vệ sinh "để được trường thọ" vươn đến những suy tư về các phương tiện nhằm "đạt đến đời sống trên trời" để sống "hòa hợp với muôn sao".

GIẢNG LUẬN ĐỐI THOẠI BỮA TIỆC CỦA PLATON

Tác phẩm này vừa là giảng luận về đối thoại nổi tiếng này của Platon vừa là sự trình bày triết lý riêng của người bình luận: từ đó có tựa đề thứ nhì *De Amore* (Về tình yêu). Tác phẩm cũng nói đến một bữa tiệc từng được tổ chức ở Careggi bởi Laurent de Médicis vào tháng mười một, 1468. Theo một truyền thống muốn đem một số quan kiến của triết gia Hy Lạp này và của những kẻ kế thừa tư tưởng ông lại gần với nguồn cảm hứng Cơ Đốc giáo, Ficin coi tình yêu là một sức mạnh vừa dưới tự nhiên vừa trên tự nhiên: thực vậy, tình yêu nẩy sinh ở mức độ bản năng và phải vươn lên bên trên trí tuệ để đạt đến những cứu cánh của mình. Như vậy nó cần một ánh sáng siêu nhiên, và tội tổ tông trong khi tước mất ánh sáng đó nơi chúng ta, đã tạo ra nơi chúng ta một tình trạng mất quân bình giữa dục vọng và tiềm năng. Nhưng tất cả không phải đã hư hỏng đến vô phương cứu vãn, bởi vì linh hồn, được tạo ra từ tình yêu và đã phạm lỗi do kiêu ngạo, đã kịp tỉnh ngộ để quay về nẻo đường thiện mỹ, trong hy vọng rằng Thiên Chúa cuối cùng sẽ ban cho trở lại ánh sáng đã mất.

► Hai thần Vệ nữ và tình yêu

Dưới một hình thức tượng trưng mượn ở thần thoại Hy Lạp xa xưa, tác giả đem đối kháng bản năng hạ đẳng, chung cho con người và mọi sinh vật khác với trí tuệ thượng đẳng (bởi vì có sự quy chiếu đến các thiên thần). Khái niệm về cái đẹp không thể tách rời khỏi khái niệm về tình yêu, và bên trên vẻ đẹp khả giác thoáng hiện vẻ đẹp khả niệm (điều này khiến chúng ta nghĩ đến Plotin).

Chúng ta nói rằng Vénus có hai: một là trí tuệ, mà chúng ta đặt vào trí tuệ thiên thần, và phần kia là năng lực sinh sản thuộc về linh hồn của thế giới **(a)**. Nàng này và nàng kia đều có bạn đồng hành là Éros **(b)**. Một nàng do tình yêu bẩm sinh, có khả năng hiểu vẻ đẹp của thần linh trong khi nàng kia, cũng do tình yêu, hướng đến việc sản sinh cùng vẻ đẹp đó trong các thân xác **(c)**. Nàng thứ nhất tập trung trước tiên nơi chính mình vẻ rực rỡ của thần tính, đến lượt nó đưa ra những tia lửa của ánh sáng này vào vật chất trong thế giới. Sự hiện diện của những tia sáng đó khiến cho mỗi thân xác nơi thế giới này có được vẻ đẹp, tùy theo mức độ. Tinh thần con người **(d)** tri giác được vẻ đẹp của những thân xác này qua đôi mắt. Chính nó cũng có hai khả năng: khả năng hiểu và khả năng sinh sản. Hai tiềm năng này nơi chúng ta là hai nàng Vénus, được tháp tùng bởi hai chàng Éros... Và cả hai đều lương thiện và đáng ca ngợi, bởi vì đều sinh ra từ hình ảnh thần linh.

Marsile Ficin,
Giảng luận Bữa tiệc của Platon.

(a) Thành ngữ của Platon (xem đối thoại Timée).

(b) Đúng ra, trong thần thoại Hy-La thì Éros (Latin: Cupidon) là con trai của Vénus (Latinh: Aphrodite).

(c) Nàng Vénus thông tục là linh hồn của thế giới, hướng về thân xác.

(d) Hay là nàng Vénus thiên thần.

(e) Đối với Plotin, nàng Vénus thiên thần là con gái của Cronos, nghĩa là Trí tuệ.

THẦN HỌC THEO PLATON

Quyển *Thần học theo Platon* có tựa đề phụ "Về sự bất tử của linh hồn" đã được soạn sau cuốn *Giảng luận về đối thoại Bữa tiệc*, nghĩa là sau năm 1474. Trong lời tựa, Ficin nói lên rõ ràng ý định của ông: "Dẫn dắt nhiều tâm hồn lạc lõng không chịu phục tùng trước thế giá của luật thiêng liêng, ít ra cũng thừa nhận những lập luận của Platon – những lập luận hậu thuẫn vững chắc cho tôn giáo". Đó cũng chính là phương pháp của thánh Augustin. Ông lấy tâm hồn làm trung tâm của nền thần học này, cũng như phần đông những nhà nhân văn Ý từng làm. Đối với tác giả, ông tránh những vấn đề siêu hình học như những vấn đề mà thời Trung cổ đã đặt ra, thì "thần tính của linh hồn và tình yêu của Thiên Chúa là những chân lý trong đó mọi tri thức, mọi đạo đức và mọi lạc phúc đều đổ dồn vào".

► Không có gì có thể ở bên trên nhất thể, chân lý và điều thiện

Cũng như nơi Platon và Augustin, nhất thể, chân lý và điều thiện bao hàm lẫn nhau và cuối cùng hòa lẫn vào nhau. Ficin rút ra từ đó những hậu quả: Ý niệm của Platon về điều Thiện hoặc Nhất thể của các triết gia tân thuyết Platon, chính là Đấng tối cao duy nhất.

Nếu ai đó cho rằng có một cái gì đó còn cao hơn cả Nhất thể thì hai hậu quả phi lý sẽ đi theo ngay. Nếu Nhất thể nằm ở dưới một nguyên lý cao hơn, thì rõ ràng nó trở thành tham thông vào nguyên lý này, bởi vì những cái bên dưới luôn luôn nhận được cái gì đó từ những nguyên nhân cao hơn. Như thế nó sẽ không là nhất tính nữa mà sẽ là được phức hợp bởi một nhất tính và một tiềm năng nhận được từ bên trên, nó sẽ là một phức tính, chứ không còn là nhất tính nữa. Và ngay cả cái gì ở bên trên đối với nhất tính sẽ không tham thông vào nhất tính nào. Bởi vì một nguyên lý bên trên không nhận từ bên dưới cái gì liên quan đến bản tính của nó[1]... Cũng không có gì ở bên trên chân lý. Thực vậy, cũng theo cách đó chúng ta hãy lý luận: chân lý này sẽ không là chân lý tuyệt đối, nhưng là cái gì đáng kết hợp bởi chân lý và một phần của thực tại bên trên. Và cái thực tại này mà người ta đặt bên trên nó, vì không phải là chân lý và không tham thông vào chân lý nên tuyệt đối là hư ngụy và không hiện hữu. Không thể có gì bên trên chân lý trừ phi đó là tiềm năng của chân lý làm cho nó ở trên cao hơn. Cũng vậy, không có gì cao hơn điều thiện. Như vậy nhất tính, chân lý, điều thiện theo ý kiến cũa chính Platon[2] là nguyên lý của vạn hữu, là Đấng tối cao duy nhất, chân thật và chí thiện.

Marsile Ficin,
Thần học theo Platon

[1] Nguyên lý có thể áp dụng phổ quát cho tất cả mọi trường hợp của loài.

[2] Trong bộ Cộng hòa, các quyển VI và VII.

► Bằng cách nào ánh sáng mặt trời tương tự như Thiên Chúa, Đấng tối cao

Chẳng có điều gì gợi chúng tôi nhớ về bản chất của Chúa hơn là ánh sáng. Đầu tiên, ánh sáng xuất hiện trong một mệnh lệnh hữu hình như là một thứ trong sạch và tuyệt diệu. Tiếp đến, ánh sáng sẵn sàng lan truyền đồng thời tự khuếch tán ngay lập tức. Sau đó, ánh sáng vượt lên tất cả mọi vật và xuyên qua tất cả để vào bên trong dáng điệu của chúng, nơi mềm mại và êm dịu nhất, không làm hại đến bất kỳ một sinh vật nào. Đến nơi thứ tư, ánh sáng mang theo một sức nóng cần thiết cho sự sống, nó có thể vừa sưởi ấm mọi vật vừa sản sinh và di chuyển chúng. Cuối cùng, ánh sáng có mặt ở khắp mọi nơi ngay lập tức; nó không bị yếu đi do bất cứ thứ gì; cũng không kết hợp với bất kỳ chất gì khác.

Tương tự như ánh sáng, Chúa vượt ra khỏi thực tại. Chúa có mặt ở khắp nơi, vừa làm cho mọi vật êm dịu vừa cám dỗ và chẳng ép buộc được điều gì. Chúa có lòng yêu thương như một người bạn vĩnh hằng, giống như một sự ấm áp theo những cách mà Chúa cuốn hút mọi vật bằng nhiều cách khác nhau trong khi những vật này ôm lấy Chúa một cách vui vẻ. Dù Chúa đã xâm nhập vào mọi thứ đến từng ngõ ngách sâu kín nhất của chúng, nhưng Chúa không trộn lẫn với bất cứ thứ gì. Nói tóm lại, Chúa thật khó hiểu và không thể diễn tả bằng lời nên Chúa cũng giống như ánh sáng. Thật ra, không một triết gia nào đã từng định nghĩa ánh sáng theo cách mà sự rõ ràng và sự khó hiểu cùng tồn tại một lúc trong lời giải thích của ông ta như thế – giống như Chúa, đấng hiểu biết nhiều nhất đồng thời lại không hiểu biết gì về mọi vật.

Vì vậy, Jamblique, một người theo học thuyết Platon cuối cùng kết luận rằng ánh sáng là một hành động và là một hình ảnh về trí tuệ thiêng liêng có thể nhìn thấy được trong một cách thức tương tự mà những tia nắng chiếu sáng là sự thể hiện của ánh sáng. Có lẽ, ánh sáng là một hình thức về tâm hồn cao

thượng hoặc hành động quan sát đó hướng đến đằng sau những điều cách một quãng xa và không rời khỏi bầu trời. Luôn luôn kết chặt với nhau, ánh sáng không pha trộn với những thứ bên ngoài thậm chí khi hành động xuyên qua hình ảnh và thực tế. Thỉnh thoảng chúng ta gọi ánh sáng như một dấu vết của cuộc sống thế tục mà chính cuộc sống này đã tự dâng tặng hình ảnh về một tinh thần thiết yếu, nằm giữa thể xác và linh hồn. Tuy nhiên, tôi đã từng nhắc đến điều này một cách đầy đủ trong môn *thần học* của tôi.

Nhưng tôi sẽ không dính vào công việc sàng lọc vô tận này khi tất cả những gì tôi muốn là những điều trên thiên đàng, là những trí tuệ thiên thần giống như là ánh sáng "một điều để chứng minh cho mối quan hệ giữa chúng với nhau và với Chúa, cha đẻ của ánh sáng". Hãy hướng mắt lên bầu trời, bạn sẽ là công dân của vùng trời thiêng liêng ấy, ngước lên bầu trời nơi Chúa đã sáng tạo ra mệnh lệnh hữu hình và đáng khâm phục vì mục đích biến tất cả những vật sáng tạo ra trở nên rõ ràng và công khai. Nếu bạn hướng mắt lên bầu trời, như là những gợi ý rõ ràng, những tia sáng của những ngôi sao sẽ nhanh chóng báo cho bạn biết trước vẻ lộng lẫy của Chúa. Bầu trời sẽ kể cho bạn nghe công việc của Chúa. Tuy nhiên, mặt trời có thể chỉ cho bạn biết về Chúa. Mặt trời sẽ đưa ra những dấu hiệu rõ ràng. Ai dám bảo rằng mặt trời nói dối? Hơn nữa, những sinh vật vô hình của Chúa và những linh hồn thiên thần ấy được các vì sao soi rọi trở nên những vật hữu hình. Tuy nhiên, chính mặt trời mới là đấng tỏ rõ quyền năng và sự thiêng liêng vĩnh hằng.

Marsile Ficin, *Về mặt trời*

Bovelles

(1479 - 1566)

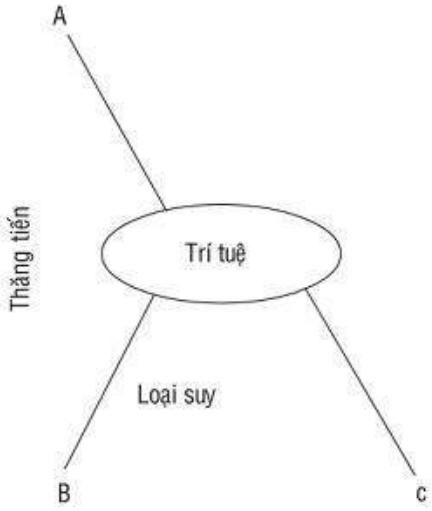
Triết gia, nhà thần học, nhà toán học, nhà văn phạm, Charles de Bovelles (sinh ở Saint-Quentin) trải qua một phần thời thanh niên và thời trưởng thành ở Paris như là giáo sư tại trường Cardinal-Lemoine, trong tình bạn nhuần đượm của Jacques Lefèvre d'Étaples. Ông kết giao với giới nhân văn ở Paris, du lịch khắp châu Âu, rồi lui về ẩn cư vào năm 1520 ở Noyon nơi ông sống như là linh mục chánh xứ của nhà thờ Đức Bà.

Mặc dầu khá nhiều ấn bản xuất hiện giữa 1520 và 1533, nhưng số bản thảo bị tiêu hủy của ông còn nhiều hơn. Sự hiếu tri hướng về nhiều lãnh vực của ông, tính đa dạng nơi những bài viết của ông, tính phong phú nơi những suối nguồn triết lý và thần học nơi ông đã múc nguồn cảm hứng, sự quan tâm của ông đối với những vấn đề muôn thuở về sự bất tử của linh hồn, về ý chí tự do hay sự hợp nhất với Thiên Chúa, làm cho ông thành một tác giả độc đáo. Phần lớn những tác phẩm của ông diễn tả điều mà ta có thể gọi là một quan niệm "duy lý huyền nhiệm" (un rationalisme mystique) ở đó ta nghe lại những dư vang từ Pseudo – Denys, từ Raymond Lulle và từ Nicolas de Cues: chương trình của một hữu thể luận nhiều đẳng cấp (ontologie scalaire) hay bậc thang hữu thể trong những tương quan giữa Thượng đế với các loài thụ tạo và chương trình "thăng tiến" (escalade assurrectionelle) tiến đến tình trạng đồng hóa hợp nhất tinh thần con người với Thượng đế.

NHỮNG KẾT LUẬN THẦN HỌC (Conclusions théologiques)

► Thăng tiến và loại suy (Assurrections et analogies)

Triết gia, nhà ngữ học, nhà thần học, và nhà toán học, Bovelles vẫn thường nhớ đến những biểu thị hình học để giúp người đọc hiểu rõ hơn những ý tưởng khó. Đó là cách ông vận dụng nhiều nhất trong bộ khảo luận đồ sộ Những kết luận thần học, gồm mười quyển, xuất bản ở Paris năm 1515 tại nhà in Josse Badius, phân biệt những loại suy và những thăng tiến.



Nếu không có cái gì cao hơn Thiên Chúa, không có gì tuyệt vời hơn, ưu việt hơn là bản thể thiêng liêng, con đường hẹp mà chúng ta leo lên từ những bậc thấp nhất của những vật hạ cấp và từ những chiếc ghế đẩu đặt trên mặt đất (a) cho đến chính Đấng tối cao, con đường này đúng là quan trọng nhất và xứng đáng mang tên thăng tiến (b) hơn là loại suy (c). Thực vậy, nếu đúng là các khoa học nhân văn có một mức độ hoàn hảo kém hơn, trong khi lại là những môn đầu tiên được nghiên cứu, còn thần học thống lĩnh tất cả nhưng lại đến sau trong trật tự thủ đắc và phân loại, thực vậy, những thăng tiến vẫn thắng thế so với những loại suy. Những thăng tiến hướng từ thấp lên cao, nhưng những loại suy lại từ phía này qua phía kia. Những hạn từ của sự thăng tiến là dưới thấp và trên cao, điểm khởi hành và điểm đến. Trái lại, những cực điểm của loại suy là phải và trái, xét vì chúng được thực hiện trong sự đồng đẳng, không có cái nào nâng cao hơn cái nào.

Charles de Bovelles,
Những kết luận thần học.

(a) Hình ảnh cụ thể tượng trưng sự thăng tiến của linh hồn.

(b) "Assurrection" vốn là một từ ngữ trong khoa kiến trúc chỉ sự nâng lên cao.

(c) Loại suy diễn tả một tương quan giữa những hạn từ đồng chất.

VỀ TRẠNG THÁI XUẤT THẦN CỦA THÁNH PHAO-LỒ (Du ravissement de Paul)

► Xuất thần và soi sáng nội tâm (Extase et illumination intérieure)

Kế thừa truyền thống tân thuyết Platon, tự coi là môn đệ của Pseudo-Denys và rung động trước những hiện tượng xuất thần tôn giáo (ông đã viết cả một khảo luận về trạng thái xuất thần của thánh Phao-lồ, người cảm thấy như được mang lên trên bảy tầng trời, trong thời gian ngài cải đạo, trên đường đến Damas), Bovelles khai triển những ý tưởng của ông về con mắt nội tâm và con mắt bên ngoài.

Vài người gọi hiện tượng xuất thần **(a)** bằng cái tên "đi lên cõi trên" hay là "khai quan điểm nhãn" **(b)**: rất thường khi là, đồng thời, con mắt trần cũng mở ra, do hiệu ứng của sự tinh tế cực kỳ và sự thanh tẩy tự thân, khiến cho nó có thể, theo ước tính của chúng tôi, chiêm ngưỡng mọi vật mà không chút khó khăn, trong một trường thật xa rộng trong không gian và trong thời gian và có thể phân biệt được những đặc thù của bất kỳ vật nào, như thế là chúng đang hiện hữu rất gần. Thật thế, việc phát đi không trở ngại những tia nhìn của đôi mắt, chúng ta biết rằng từ lâu Thượng đế đã ban cho các vị thánh tiên tri **(c)**, bằng cách đưa họ vượt qua những đỉnh cao mà nhân loại từng có thể đạt đến; cái phần nhân loại còn lại, vì sự sâu xa lạ lùng của một thị kiến loại đó, kinh ngạc bởi những điều mầu nhiệm

của họ, đã quen gọi họ là những bậc thấu thị (les voyants), như chúng ta đọc chuyện về Saul khi chàng ra đi, cùng một tên đầy tớ trẻ để tìm những con lừa thất lạc **(d)** của bố mình: "chúng ta hãy đến bậc thấu thị, nghĩa là đến Samuel".

CHARLES de BOVELLES,
Về trạng thái xuất thần của thánh Phao-lô

(a) *Tiếng Latinh là raptus, tương ứng với từ extase của tiếng Pháp có nguồn gốc từ Hy Lạp.*

(b) Khai quan điểm nhãn: Nguyên văn tiếng Pháp là "ouverture de l'oeil intérieur" (mở ra con mắt bên trong), theo ngôn ngữ huyền học truyền thống.

(c) Nhà tiên tri/ ngôn sứ là người nói trước và thấy trước những gì mà chưa ai có thể nhận ra.

(d) Sách Samuel, I, 9, I-7.

REUCHLIN

(1455 - 1522)

Là nhà nhân văn người Đức, nguyên quán ở Pforzheim vùng Schwarzenwald (Rừng đen), Jean Reuchlin từ rất sớm đã say mê sách Kabbale (bí truyền thư của người Do Thái cổ). Ông học luật ở Poitier và ở Paris, nhưng từ 1482 cũng gặp gỡ ở Ý những nhà thông thái, họ khai tâm cho ông tiếng Hê-bơ-rơ và những bản văn Do Thái cổ. Năm 1506 ông xuất bản quyển ngữ pháp tiếng He-bơ-rơ đầu tiên do một người Cơ Đốc giáo viết. Ông là người hùng trong cuộc tranh luận nổi tiếng kéo dài trong năm năm (1510 - 1514) khiến ông đối đầu với Pfefferkorn, một người Do Thái cải đạo và viên quan toà dị giáo Hoogstraten ở Cologne. Hai người này muốn đốt sạch mọi sách vở viết bằng tiếng He-bơ-rơ, kể cả Kinh thánh và Talmud. Nhưng nhất là với tính cách người nghiên cứu bí truyền thư mà ông trở nên nổi tiếng, với việc xuất bản cuốn *De verbo mirifico* (Lời huyền diệu) xoay quanh vấn đề niềm tin vào năng lực phi thường của lời nói và chữ viết (tiếng Hê_bơ_rơ vẫn được coi như ngôn ngữ thiêng liêng, thứ tiếng mà Thiên Chúa nói chuyện với ông Adam). Còn trong quyển *De arte cabalistica* (Về nghệ thuật bí truyền thư), chưa hài lòng với việc chỉ dựng lên một danh sách những tác phẩm trong các bộ bí truyền thư Do Thái và Do Thái Cơ Đốc giáo, ông còn diễn tả, dưới hình thức đối thoại (cũng như trong quyển Lời huyền diệu) nội dung giảng dạy cơ bản của nền huyền học này: mọi sinh thể đều hướng lên cao, cũng như mọi lưu xuất hoạt lực đều hướng xuống thấp; những tri giác bên ngoài biến thành những hình tượng, thành ý kiến, thành lí trí, thành trí tuệ, thành tinh thần, thành ánh sáng.

Đó là một thiên giảng luận uyên bác và áo bí về câu nói này trong những *Châm ngôn* XX, 27: "Tâm hồn con người là một ngọn đèn của Thiên Chúa".

VỀ NGHỆ THUẬT BÍ TRUYỀN THƯ (De l'art cabalistique)

Đây là một trong những tác phẩm trọng yếu của bí truyền thư Cơ Đốc giáo (để phân biệt với bí truyền thư Do Thái, mặc dầu những tương hệ khắng khít giữa chúng với nhau) là một cách kiến giải bí truyền những kinh thư lớn Hê-bơ-rơ qua đó huyền học Do Thái, được diễn tả, và sẽ được áp dụng vào Cơ Đốc giáo. Tác phẩm quan trọng nhất trong bộ Kinh thư này là quyển Zohar, mà nguồn gốc hãy còn bí ẩn. Bộ kinh thư này tạo dựng cả một nền thần học và một hệ thống vũ trụ từ những con chữ của mẫu tự He-bơ-rơ, được phú bẩm một quyền năng thiêng liêng.

Trong đối thoại do Reuchlin tưởng tượng giữa một triết gia theo Pythagore, một học giả Hồi giáo và một học giả Do Thái giáo, mỗi người trình bày học thuyết của mình, mà nhất là học giả Do Thái Simon trình bày học thuyết từ bí truyền thư, với những danh xưng của Thiên Chúa và các thiên thần, mười séphiroth vốn là những yếu tính lượng số hay những lưu xuất (émanations) của yếu tính Thiên Chúa vô hạn, giải thích trật tự của thế giới và phẩm trật của các loài thụ tạo. Việc tu chính tác phẩm này theo đường hướng Cơ Đốc giáo xuất hiện ở phần cuối của cuộc đối thoại, với bức thư gửi giáo hoàng Léon X đã đưa vào thời sự đầy kịch tính những cuộc tấn công được điều phối để chống lại Reuchlin bởi các tu sỹ dòng Dominicain ở Cologne và người Do Thái cải đạo Pfefferkorn.

► Sự thăng hoa luyện kim đan (La sublimation alchimique)

Đối với nhà luyện kim đan, tất cả là vật chất nhưng tất cả cũng là tinh thần, đồng thời là sự sống. Từ hạt lúa mì đi lên đến Thượng đế, ngang qua con người, có cả một chuỗi những thanh lọc hay thăng hoa diễn ra.

Hạt mầm lúa mì gieo vào trong đất không lúc nào chịu nằm yên nghỉ ngơi mà luôn tìm cách phá tung nội tạng của mảnh đất để thoát ra khỏi những luống đất, ngước lên nhìn trời cao và hưởng không khí trong lành của trời xanh. Đối với các thứ kim loại cũng thế. Cái gì độ lượng hơn, được thăng hoa bởi thuật luyện kim đan **(a)**, đi lên sôi sục trong tinh thần, để cái gì tuyệt diệu hơn luôn luôn xuất hiện thuần chất hơn. Như thế cái gì ở dưới thấp và người ta gọi là nhợt nhạt và khô cằn chúng ta cho rằng nó bị tàn phá bởi những điều ti tiện, và cái gì trên cao toả ngời vẻ trong trắng **(b)** chúng ta ngưỡng mộ nó như là được trang hoàng bằng vẻ đẹp hiếm thấy nơi trần gian và chúng ta ca ngợi nó. Còn hơn biết bao, theo ý kiến chung, khi tài khéo của thiên nhiên làm phát sinh trong những vật bất động, nơi thực vật hay động vật những tư thế để chúng đạt tới những tầm cao. Hẳn rồi, thiên nhiên chẳng hề bỏ lơ con người, sinh vật cao quý nhất, đứng đầu muôn vật, không chỉ có khả năng thấu hiểu và tiên liệu, mà còn chiêm nghiệm và có tôn giáo. Thiên nhiên đã chẳng phú cho con người những tài năng thiêng liêng nhất và tốt nhất đó sao. Nhất là thiên nhiên đã phú cho con người một điều kiện khiến cho nó có thể căng hết mọi sức lực khả hữu ở mức tối ưu và tối cao, theo một ước muốn tự nhiên bẩm sinh. Thiên Chúa thì còn toàn hảo hơn thiên nhiên, đã tạo ra con người, như câu chuyện rất thánh minh chứng, từ hai vật: từ bùn non của đất **(c)** và từ sinh khí. Được tạo ra từ bùn đất, con người phải biết chăm sóc những gì thuộc về thân xác một cách khôn ngoan, và được phú bẩm cho sinh khí, nó phải biết yêu, với tất cả minh trí, những thực thể thiêng liêng.

Jean Reuchlin,
Về nghệ thuật bí truyền thư.

(a) Sự thăng hoa là quá trình tạo tác cho phép hoán chuyển một chất kém thuần nhất thành một chất tinh ròng hơn, cho đến "đại công trình" (grand oeuvre) tức là hòn đá điểm kim (hay hòn đá triết lý: la pierre philosophale).

(b) Đó là "công trình" ở mức thuần trắng.

(c) Theo từ nguyên tiếng Hê-bơ-rơ, Adam có nghĩa là: được tạo ra từ bùn non.

PICO DELA MIRANDOLE

(1463 - 1494)

Bá tước Giovanni Pico delle Mirandola sinh tại Mirandola, gần Ferrara, Bắc Ý. Là con một hoàng tử Ý, nền giáo dục của ông gồm một loạt các môn học và nhiều loại thiết chế văn hóa. Năm 1477, ông đến đại học Bologna học giáo luật. Sau hai năm, ông chuyển sang học triết học tại các đại học Ferrara và Padua. Sau cùng, năm 1482, ông kết thúc việc học bằng việc tìm hiểu tư tưởng Do Thái và Ả Rập khi ông đang ở Florence và Paris.

Pico tin rằng có thể hòa giải vẻ mâu thuẫn giữa các hệ tư tưởng khác nhau mà ông đã học. Bằng cách rút ra những gì ông cho là tốt nhất của mỗi nhà tư tưởng và hệ thống mà ông đã gặp, ông khai triển một triết học gọi là "thuyết đa hợp" (*syncrétisme*). Thuyết đa hợp cho rằng mọi trường phái triết học đều có một số sự thật và vì thế chúng phải được tìm hiểu và bảo vệ; nhưng không một hệ tư tưởng nào có tất cả sự thật, vì thế ta cũng phải vạch ra những sai lầm trong mỗi hệ thống.

Áp dụng thuyết đa hợp của mình, năm 1486 Pico soạn ra một danh sách chín trăm luận đề (hay mệnh đề) đúng, đồng thời sử dụng các tác giả khác nhau của Hy Lạp, Ả Rập, Do Thái và La Mã để tóm lược các quan điểm của ông. Ông mời các học giả từ khắp châu Âu đến Rôma, tại đây ông sẽ bảo vệ các lập trường của ông chống lại mọi thách thức. Tuy nhiên cuộc tranh luận dự kiến này đã không bao giờ diễn ra. Giáo hoàng Innocent VIII đình chỉ cuộc tranh luận và cử một ủy ban tra xét chín trăm luận đề. Bảy trong số các mệnh đề sau đó đã bị tuyên bố là không chính thống và sáu mệnh đề nữa bị coi là nguy hiểm. Pico công khai phản đối quyết định của ủy ban và công bố một bản bảo vệ các lập trường của mình. Hành động này chỉ làm giáo hoàng thêm giận dữ. Giáo hoàng kết án cả chín trăm mệnh đề, và người ta kể rằng giáo hoàng còn bình luận thêm, "*Anh chàng này muốn bị thiêu chắc*". Pico phải trốn sang Pháp nhưng bị bắt bởi phái đoàn giáo hoàng tại đây. Nhờ các bạn bè ở Ý can thiệp, Pico được vua Pháp trả tự do. Ông sống phần còn lại của cuộc đời vẫn vỏi tại Florence dưới sự bảo trợ của gia đình Medici giàu thế lực.

Diễn luận về Phẩm giá con người có dụng ý là một bài tham luận mở đầu cho cuộc tranh luận dự kiến tại Rôma. Trong đoạn trích dưới đây, Pico trình bày ý muốn đa hợp của ông là lấy các tư tưởng từ các nguồn khác nhau. Bằng cách trích dẫn dồi dào các nguồn khác nhau, ông lý luận rằng Thiên Chúa đã ban cho con người một bản tính độc đáo, cố định. Chúng có một thứ hữu thể mà chúng không thể thay đổi. Nhưng là con người, chúng ta không được ban cho hữu thể có sẵn – chỉ loài người chúng ta có tự do chọn mình sẽ trở thành gì. Mặc dù chúng ta có thể chọn để trở thành loài vật hay "củ khoai tây" hay các nhà triết học thần thánh, nhưng chính khả năng chọn lựa là cái tạo phẩm giá cho chúng ta.

► Về phẩm giá con người

1. Thưa quý ngài, tôi đã đọc trong sách sử của người Ả Rập rằng Abdala người Saracen [có thể là anh em họ của Môhamét], khi được hỏi trong tình trạng hiện thời của thế giới ông thấy cái gì là đáng kinh ngạc nhất, ông trả lời: "*Không có gì đáng kinh ngạc hơn con người*". Cũng nhất trí với ý kiến này là câu nói của Hermes Trismegistus: "*Này Asclepius, phép lạ vĩ đại nhất là con người*". Nhưng khi tôi cân nhắc lý do của các câu châm ngôn trên, nhiều lý do về sự tuyệt vời của bản tính con người mà nhiều người đưa ra đã không làm tôi thỏa mãn – rằng con người là trung gian giữa các tạo vật, là bạn thân của các thần, vua của các loài, con người có giác quan tinh tế, có sự phân định của lý trí, và có ánh sáng của trí thông minh giúp cắt nghĩa thiên nhiên, là trung gian giữa vĩnh cửu và thời gian trôi qua, và (như người Ba Tư nói), là dây nối, đúng hơn là bài ca hôn ước của thế giới, theo lời của Đavít, nhưng thấp hơn các thiên thần một chút (Thánh vịnh 8:5). Tuy các lý do này rất hay, chúng không phải là lý do chính, nghĩa là lý do khiến con người đáng được sự ngưỡng mộ lớn nhất. Bởi vì tại sao chúng ta không ca ngợi các thiên thần và các ca đoàn thần thánh trên trời? Cuối cùng, có vẻ như tôi đã hiểu được tại sao con người là loài thụ tạo may mắn nhất và do đó đáng ca ngợi nhất và địa vị chính xác của con người trong trật tự các hữu thể hoàn vũ là gì – một địa vị không những bị ganh tỵ bởi các loài thú vật nhưng còn bị ganh tỵ bởi những vì sao trên trời và bởi các thiên thần ở ngoài thế giới này. Đây là vấn đề của niềm tin quá khứ và một niềm tin kỳ diệu. Sao lại không phải như thế? Thưa rằng chính vì lý do này mà con người xứng đáng được gọi và được đánh giá là phép lạ vĩ đại và là một tạo vật kỳ diệu.

2. Nhưng thưa các nghị phụ, xin hãy nghe xem địa vị này là gì và trong tình bằng hữu thân thiện và quý mến của quý vị, xin hãy vui lòng lắng nghe. Thiên Chúa Cha, Kiến trúc sư tối cao, đã xây dựng ngôi nhà vũ trụ như chúng ta đã thấy, ngôi đền thánh thiêng nhất của thần tính Ngài, bằng các quy luật của sự khôn ngoan nhiệm màu của Ngài. Vùng thượng giới mà Ngài đã trang điểm bằng các bậc thần thiêng, vùng trời Ngài đã cho các linh hồn vĩnh cửu xoay vần, và vùng hạ giới bẩn thỉu Ngài đã cho sinh sôi nảy nở muôn vàn sinh vật đủ loại. Nhưng khi hoàn tất công trình, Đấng Sáng tạo vẫn còn muốn có một ai đó để chiêm ngắm công trình vĩ đại của Ngài, yêu thích vẻ đẹp của nó, và kinh ngạc trước sự mênh mông bao la của nó. Vì vậy, khi mọi sự đã xong (như Môsê và Timê làm chứng), cuối cùng Ngài đã nghĩ đến việc tạo dựng con người. Nhưng trong số các nguyên mẫu của Ngài không có gì để Ngài có thể tạo nên một vật mới, cũng không có cái gì trong nhà kho để Ngài ban tặng làm của thừa kế cho đứa con Ngài mới sinh ra, cũng không có chỗ nào trên thế giới để nó có thể ngồi ngắm nhìn vũ trụ. Bây giờ mọi sự đã hoàn tất; mọi sự đã được đặt định cho trật tự các loài ở cao nhất, ở giữa và thấp nhất. Nhưng trong giai đoạn cuối cuộc tạo dựng, quyền năng của Người Cha không thể thất bại như thể đã cạn kiệt. Sự khôn ngoan của Ngài không thể lưỡng lự trong một vấn đề cần thiết như thể bị thiếu lời khuyên. Tình yêu nhân hậu của Ngài không thể để cho con người là kẻ phải ca ngợi lòng độ lượng của Thiên Chúa nơi các tạo vật khác mà lại buộc phải kết án lòng độ lượng ấy đối với chính mình.

3. Cuối cùng, nhà sáng tạo tài ba nhất đã quyết định rằng tạo vật mà Ngài đã không thể ban cho điều gì thuộc bản tính riêng của Ngài thì phải được đồng sở hữu tất cả những gì là đặc trưng cho mỗi loài. Vì vậy Ngài dựng nên con người với một bản tính bất định và đặt họ vào địa vị ở giữa thế giới, Ngài nói với con người thế này: "*Adam, Ta đã không ban cho ngươi một chỗ ở nhất định hay một hình dáng nhất định hay vai trò gì nhất định, để tùy theo ước muốn và phán đoán của ngươi, ngươi có thể có và chiếm giữ chỗ ở nào, hình dáng nào, và vai trò nào mà ngươi muốn. Bản tính của*

mọi tạo vật khác bị giới hạn trong các ranh giới mà Ta đã đặt cho chúng. Còn ngươi, không bị giới hạn nào cả, tùy theo ý chí tự do của ngươi, mà Ta đã đặt ngươi vào tay nó, ngươi sẽ tự quyết định bản tính cho chính mình. Ta đã đặt ngươi ở trung tâm của thế giới để ngươi có thể dễ dàng quan sát mọi sự trên thế giới. Ta đã dựng nên ngươi không thuộc về trời cũng không thuộc về đất, không khả tử cũng không bất tử, để với sự tự do chọn lựa và danh dự của ngươi, như người tự tạo và tự hình thành chính mình, ngươi có thể nặn đúc ngươi theo bất cứ hình thù nào ngươi thích."

4. Ôi sự độ lượng vô bờ bến của Thiên Chúa Cha, ôi niềm hạnh phúc cao cả nhất và kỳ diệu nhất của con người! Họ được ban cho bất cứ cái gì họ muốn! Các loài vật khi vừa sinh ra đã được phú bẩm từ lòng mẹ tất cả những gì chúng sẽ có. Các thiên thần, khi vừa được tạo dựng đã là cái mà họ sẽ mãi mãi như thế. Nhưng với con người, khi họ sinh ra, Thiên Chúa Cha đã phú ban cho đủ mọi thứ hạt giống của mọi nếp sống. Hạt giống nào con người vun trồng sẽ triển nở tới trưởng thành và sinh hoa kết trái nơi chính họ. Nếu họ sống nếp sống thực vật, họ sẽ giống như cây cỏ. Nếu sống nếp sống cảm giác, họ sẽ giống như loài vật. Nếu sống theo lý trí, họ sẽ trở thành một tạo vật của trời. Nếu sống nếp sống tri thức, họ sẽ trở thành một Thiên thần và con của Thiên Chúa. Và nếu họ đi vào thâm cung sự hiệp nhất của họ, tinh thần họ, trở nên thân mật với Thiên Chúa, trong sự tối tăm cô độc của Thiên Chúa, đấng ở trên mọi sự, họ sẽ vượt lên trên mọi loài. Ai mà không ngưỡng mộ sự muôn hình muôn vẻ của chúng ta? Hay ai có thể ca tụng một điều gì vĩ đại hơn? Khi lý luận từ tính cách thay đổi của chính mình và từ bản chất tự biến đổi của mình, Asclepius người Athens đã nói rất chí lý rằng con người được biểu tượng bởi Proteus trong các mầu nhiệm. Vì thế đã có các lối diễn tả biểu tượng nổi tiếng về con người nơi người Do Thái và những người thuộc phái Pythagore.

5. Vì khoa thần học của người Do Thái đôi khi biến đổi thánh Ênóc thành một thiên thần mà họ gọi là "*Mal'akh Adonay Shebaoth*," và đôi khi biến hóa những người khác thành các vị thần thiêng khác. Người theo Pythagore biến hóa những con người vô đạo thành những con vật, và theo lời chứng của Empédocles, thành những cây cỏ. Theo gương họ, Mohamét cũng thường nói: "*Những ai lạc xa luật Thiên Chúa thì trở thành cầm thú*," và chắc chắn ông nói đúng. Bởi vì không phải cái vỏ làm nên một cái cây nhưng là bản tính vô cảm giác của nó; và cũng không phải tấm da làm nên các loài súc vật nhưng là hồn cảm giác và phi lý tính của nó; và cũng không phải hình vòm cung làm nên bầu trời nhưng là trật tự không sai chệch của nó; và cũng không phải việc không có thân xác nhưng là trí thông minh thiêng liêng làm nên các thiên thần. Vì nếu bạn nhìn thấy một ai để mặc cho dục vọng khiến mình bò trên đất, thì đó là bạn thấy một con vật chứ không phải là một con người. Nếu bạn thấy một ai bị mù quáng bởi các ảo tưởng phù phiếm và để mình bị mềm yếu bởi sự cám dỗ của ảo tưởng, buông thả theo các giác quan của mình, thì đó là một con vật chứ không phải là một con người. Nếu bạn thấy một nhà triết học xác định mọi sự theo lý trí ngay thẳng, bạn sẽ kính trọng người ấy: họ là một hữu thể trên trời chứ không phải dưới đất. Nếu bạn thấy một nhà chiêm niệm quên đi thân xác của mình và đi sâu vào thâm cung của tinh thần, họ không thuộc đất cũng không thuộc trời; họ là một thần linh đáng kính mặc thân xác con người.

6. Ai mà không phải ca ngợi con người, mà theo các sách thánh của Môsê và cả của người Kitô giáo mô tả một cách chí lý đôi khi bằng tên gọi "*mọi xác phàm*," đôi khi bằng tên gọi "*mọi tạo vật*," theo nghĩa là con người tự hình thành, khuôn đúc và biến đổi mình thành mọi xác phàm và thành tính cách của mọi tạo vật? Vì lý do này Euanthes người Ba Tư, khi mô tả thần học Khanđê, đã viết rằng con người bẩm sinh không giống với một điều

gì và cũng không giống với chính họ, nhưng có nhiều điều ở bên ngoài và xa lạ với họ; vì thế người Khanđê có câu: *Hanorish tharah sharinas*," nghĩa là "*Con người là một hữu thể có bản tính thay đổi, đa dạng và không cố định*" Nhưng tại sao chúng ta đã nhấn mạnh điểm này? Để sau khi chúng ta đã được sinh ra trong thân phận này – có thể trở thành cái chúng ta muốn - chúng ta sẽ hiểu rằng chúng ta phải đặc biệt lo lắng về điều này, để không bao giờ chúng ta bị kết tội rằng, mặc dù được sinh ra trong một địa vị ưu đãi, chúng ta lại không nhìn nhận nó và trở thành loài cầm thú, nhưng để chúng ta có thể áp dụng lời tiên tri Asaph: "*Tất cả các ngươi là những thiên thần và là con của Đấng tối cao*". Hãy để cho một tham vọng thần thánh xâm chiếm linh hồn chúng ta, để không hài lòng với cái tầm thường, chúng ta sẽ theo đuổi những gì cao cả nhất và ra sức đạt được nó.

7. Chúng ta hãy coi khinh mọi sự dưới đất, coi khinh mọi sự trên trời, và sau cùng, coi thường mọi sự thuộc thế giới này, để chỉ tìm cầu những gì vượt lên trên thế giới này và gần với Thần tính. Ở đó, như các mầu nhiệm thánh kể lại, các bậc thiên thần Seraphim, Kêrubim và Thrones giữ chỗ cao nhất; chúng ta không thể chịu thua họ, không thể chịu ở một địa vị thấp hơn, chúng ta hãy ganh đua với phẩm giá và vinh quang của họ. Nếu chúng ta đã muốn điều đó, chúng ta sẽ không chịu thua họ về bất cứ điều gì.

Pic de La Mirandole,
Diễn từ về phẩm giá con người.

POMPONAZZI

(1462 - 1525)

Sinh ở Mantoue, Pietro Pomponazzi học triết lý ở đại học Padoue. Tiến sỹ y khoa năm 1487, giáo sư ở Padoue năm 1488, đến năm 1495 ông trở thành giáo sư triết học thiên nhiên. Năm 1509, những chiến dịch quân sự của liên minh Cambrai khiến đại học Padoue phải đóng cửa và lúc đó Pomponazzi đến Ferrare, rồi Bologne, ở đó ông tiếp tục việc giảng dạy, biên soạn và xuất bản những quyển sách được biết đến nhiều nhất của ông và mất năm 1525. Danh tiếng của ông sẽ còn tồn tại ở nước Pháp sau khi ông mất, nhờ vào nhất là các môn đệ của ông như Cardan vừa là nhà toán học, triết gia vừa là nhà chiêm tinh và y sỹ.

Là giảng sư về triết học thiên nhiên, ông đã, trong suốt ba mươi hai năm dạy học, giảng luận hàng chục lần những quyển *libri naturales* của Aristote.

Những bài viết của ông, trong đó ông tỏ ra nghi ngờ sự bất tử của linh hồn sẽ khởi động những cuộc bút chiến rất sôi nổi trong gần hai thế kỷ. Thực tế là Pomponazzi chủ trương luận đề về chân lý kép (lathèse de la double vérité): một chân lý triết học và một chân lý tôn giáo. Vẫn muốn là tín đồ Cơ Đốc giáo, ông không thể phủ nhận sự bất tử của linh hồn, trong khi nhà triết học nơi ông lại không thể chấp nhận điều đó.

NGUYÊN NHÂN NHỮNG ĐIỀU KỲ DIỆU TRONG THIÊN NHIÊN (Les Causes des Merveilles de la Nature)

Có lẽ được biên soạn trong những thập niên đầu của thế kỷ mười sáu nhưng chỉ được xuất bản năm 1556, tác phẩm này tóm lược toàn bộ giảng huấn của Pomponazzi: tính bất biến của những định luật tự nhiên, phê phán và thử giải thích những phép lạ. Phép lạ là cái gì hiếm khi xảy ra chứ không phải là cái gì trái ngược lại với các định luật hay ở bên ngoài nó; đó là những sự kiện tự nhiên nhưng rất hiếm khi lặp lại và nguyên nhân vẫn còn bí ẩn đối với chúng ta. Những sự kiện này xảy ra nhiều nhất trong những thời kỳ có nhiều thay đổi lớn chẳng hạn khi một tôn giáo mới xuất hiện trong đời. Nhưng ngay cả ở đây, thì mọi sự cũng diễn ra và lặp lại theo những định luật tự nhiên. Như vậy, những hiện tượng mê hoặc, lên đồng v.v... chỉ là một cách gọi phổ thông của những thứ gọi là "phép lạ", có thể được giải thích – đôi khi hơi khó – bằng một chuỗi mắt xích nối kết những nguyên nhân và hậu quả. Pomponazzi theo khá sát những ý tưởng của Cicéron trong quyển *De divimatione* (Về chuyện bói toán).

► Tinh tú, thiên nhiên và tự do của con người

Các vì sao có thể quyết định những hiệu quả vật lý, nhưng chúng không thể treo lửng hay triệt tiêu ý chí tự do của con người. Như vậy chúng không tạo thành những nguyên nhân quyết định. Chính Thiên Chúa cũng không phải là nguyên nhân những hành động của con người, Ngài chẳng dính dáng gì đến tội lỗi hay điều ác do con người làm nên. Điều xấu vật lý (bệnh tật), gắn liền với thân phận động vật của con người, tùy thuộc vào những nguyên nhân vật lý, nghĩa là những tinh tú và cấu hình đặc biệt của chúng trong tương quan với từng chủ thể người.

Còn nói về điều ác, điều xấu trên phương diện đạo đức nó phát xuất từ ý chí của chúng ta, người ta hiểu theo hai cách, hoặc là ý chí của chúng ta chỉ bị hướng về, hoặc là bị cưỡng bách. Cách thứ nhì này cũng còn có tính kép tùy thuộc vào trí tuệ và sự suy luận còn tự do không bị ràng buộc, hay chúng bị ràng buộc. Trong trường hợp thứ nhì, tôi cho rằng những thiên thể là nguyên nhân; nhưng trong trường hợp này người ta không thể gọi chúng là điều ác đúng nghĩa. Bởi vì không thể quy là lỗi ở nơi nào mà lý trí không thể điều khiển và bắt phục tùng. Những kẻ hành động trong những điều kiện này thì chỉ hành động như những con vật và không làm chủ những hành vi của mình. Nếu lý trí được tự do, thì lúc đó tôi sẽ nói rằng cả Thiên Chúa lẫn các thiên thể đều không phải là nguyên nhân của những lỗi lầm kia bởi vì ý chí, lý trí còn tự do và không phải chịu sự bó buộc nào. Nếu Thiên Chúa điều khiển những ý chí, Người sẽ thúc đẩy mọi ý chí hướng về điều thiện chứ không phải hướng về điều ác; còn đối với các vật thụ tạo, không có vật nào có thể cưỡng bức ý chí nếu lý trí còn tự do. Như thế trong giả thuyết này, cả Thiên Chúa lẫn các thiên thể đều không phải là và cũng không thể là nguyên nhân của cái ác.

PIETRO POMPONAZZI,
Nguyên nhân những điều kỳ diệu trong thiên nhiên.

► Sự tiền tri của thiên Chúa và tự do của con người

Đây là một đề tài gai góc nhưng cũng rất thích được bàn luận của các tác giả đầu thời kỳ Phục hưng. Ở đây, Pomponazzi muốn đưa ra những lý lẽ để cố gắng cho thấy sự dự phòng của Thiên Chúa và tự do ý chí không thể đạt được cùng một lúc.

Trước đây chúng ta xem xét tự do ý chí và sự dự phòng của Thiên Chúa trong bản thân chúng và không so sánh với nhau. Tuy nhiên, trong quyển sách này, chúng ta dự định tra cứu xem liệu tự do ý chí và sự dự phòng của Thiên Chúa có thể cùng đạt được không. Như Boèce nói trong tập V của tác phẩm *Sự an ủi triết lý* đây là một vấn đề cổ xưa nhất, một vấn đề mà Ciceron cũng nêu trong *Thuật bói toán* (De

divinatione). Sự khó khăn do sự kiện tri thức và ý kiến khác biệt được nói đến trong tiền phân tích, tri thức đi cùng với tính xác thực vốn là một cái gì đó hoàn hảo. Vì vậy, nó không thể bị loại bỏ khỏi Thiên Chúa. Nhưng ý kiến đi cùng với nỗi sợ hãi rõ ràng không thể hoàn hảo, nó không thể được quy cho Thiên Chúa, vì như thế Thiên Chúa sẽ không hoàn hảo. Vì thế, sự dự phòng này phải đi cùng với tính xác thực vốn không thể thất bại hay thay đổi. Mặt khác, tự do ý chí thực sự có thể thay đổi và dao động. Khi tự do ý chí có thể thay đổi và dao động, nó có thể lệ thuộc vào sự dự phòng của Thiên Chúa (chắc chắn nhất và không thay đổi) như thế nào?

Bây giờ những người theo triết lý khắc kỷ và môn đệ của Ciceron cho rằng hai điều này không thể cùng tồn tại hay đứng với nhau, dù những người theo triết lý khắc kỷ nói khác hơn là các môn đệ của Ciceron về hai phần của điều khó khăn này. Những người theo triết lý khắc kỷ công nhận sự dự phòng nhưng phủ nhận tự do ý chí, trong khi những môn đệ của Ciceron công nhận tự do ý chí nhưng không thừa nhận sự dự phòng của Thiên Chúa đó được dành cho lãnh vực hoạt động của con người. Cả hai quan điểm này đối lập với sự thực và Ki-tô giáo. Hơn nữa, các tác giả sau đã biện luận giống như các tác giả trước. Nếu Thiên Chúa biết hiện tại và biết được 1000 năm ở quá khứ, tất cả những gì sẽ tồn tại, thì chúng sẽ tồn tại. Vì dựa vào sự hiểu biết một sự vật, hệ quả là sự vật đó tồn tại, như được nói rõ trong khoa phân tích những sự kiện về sau này là nếu Thiên Chúa biết tất cả mọi vật sẽ tồn tại, chúng sẽ tồn tại. Vì thế, tiền đề tất yếu, kết quả cũng vậy, như được thấy trong tập II của khoa phân tích những sự kiện trước đây. Nhưng tiền đề tuyệt đối tất yếu vì quá khứ không thể là dĩ vãng. Aristote viết trong tập VI của tác phẩm *Đạo đức học*, trong đó ông tán thành lời quả quyết của Agathon: *Vì chỉ riêng điều này đang thiếu thậm chí đối với Thiên Chúa, chưa được làm những gì mà trước kia đã được làm*. Như thế, điều tất yếu là tất cả những điều sẽ tồn tại, vì chúng sẽ không thể không tồn tại. Vì hành động con người sẽ tồn tại và tự do ý chí nhất thiết bị loại bỏ. Tất yếu tính và tự do như vậy loại trừ lẫn nhau. Ngoài ra, những gì Thiên Chúa biết thì phải tồn tại. Nếu không, tri thức của Ngài sẽ không chắc chắn nhưng có thể thay đổi. Điều đó mâu thuẫn với sự hoàn thiện của Ngài. Nhưng bất cứ điều gì tồn tại đều được Thiên Chúa biết, vì những điều này chịu sự dự phòng của Ngài. Vì vậy, tất cả điều tương lai thuộc tính tất yếu sẽ xảy ra. Những hành động con người sẽ xảy ra. Vì thế, chúng sẽ xảy ra không phải bằng tự do ý chí. Người ta cho rằng đây là những lời lẽ hợp lý hơn có thể được viện dẫn.

Pietro Pomponazzi,
Nguyên nhân những điều kỳ diệu trong thiên nhiên.

BA KHUÔN MẶT LỚN CỦA PHONG TRÀO CÁCH TÂN

❀ Luther, người sáng lập (1483 - 1586)

Xuất thân từ một gia đình nông dân ở Thuringe, Martin Luther chào đời ở Eisleben năm 1483. Sau những năm học hành xuất sắc ở Magdebourg, Eisenach, rồi ở Erfurt, đến năm 1507 ông thụ phong linh mục, năm 1512 đạt được học vị tiến sỹ ở đại học Wittenberg, ở đó ông giảng luận những bài *Thánh vịnh* (Psaumes) rồi những *Bức thư* của thánh Phao-lồ. Rồi ông trầm tư càng lúc càng thâm sâu hơn về sự đối kháng giữa con người, tội lỗi một cách vô phương khả đảo, và Thiên Chúa mà chỉ có lòng xót thương của Ngài mới có thể đảm bảo sự cứu rỗi. Nhất là bài *Giảng luận về Thư gửi các tín hữu La Mã* sẽ khiến ông dần dần đứng lên chống lại giáo hoàng và những định chế cổ truyền của Giáo hội.

Ngày 31 tháng mười, ông dán lên tường đại học Wittenberg 95 luận đề "hàn lâm", đưa ra thách thức luận chiến về những vấn đề nóng bỏng về việc xá tội, về dị giáo v.v... Vào tháng bảy năm 1518, Luther bị lên án là kẻ tà đạo (hérétique) và thông báo khắp nơi. Năm 1520, ông xuất bản những bài viết cải cách lớn đầu tiên như khảo luận *Về chế độ giáo hoàng* trong khi mà ngày 15 tháng sáu của cùng năm này, giáo lệnh Exsurge Domine đe doạ rút phép thông công đối với ông. Luther đâu dễ bị khuất phục và cố thử một lần chót, mà không ảo tưởng nhiều lắm, bằng cách gửi đến Rome quyển khảo luận *Về tự do của người Cơ Đốc giáo*. Tình hình căng thẳng vào ngày 11 tháng 12, 1520 Luther ném vào lửa, cùng với những tác phẩm La Mã khác, sắc lệnh của giáo hoàng. Ngày 3 tháng giêng, 1521, ông bị tuyên bố là kẻ bị nguyền rủa, là kẻ mà ai cũng có quyền giết. Từ tháng năm 1521 cho đến tháng ba 1522, ông ẩn trốn tại lâu đài Qartburg ở Thuringe và dịch Kinh thánh sang tiếng Đức. Năm 1525 ông kết hôn với một cựu nữ tu và luận chiến với Érasme về vấn đề tự do hay nô lệ của ý chí, về thiên ân, về niềm tin và công đức.

Sự đổ vỡ giữa Luther với Giáo hội La Mã sẽ càng ngày càng vô phương cứu gỡ, dầu là về thần học, về lễ nghi phụng vụ hay việc hôn nhân của các tu sỹ, việc tổ chức những cộng đồng phúc âm (communautés évangéliques). Với giáo nghị hội Augsbourg (bàn về Thiên Chúa, về Chúa Jesus, về tội tổ tông, về sự biện minh, về sự truyền đạo, về Giáo hội v.v...), người ta có thể nói rằng một tôn giáo mới đã được khai sinh: tôn giáo của Luther.

❀ Mélanchthon, người ôn hòa (1497 - 1560)

Philippe Schwarzend, tự là Mélanchthon, sinh ở bang Palatinat, từ một người cha làm nghề chế tạo giáp trụ. Ông được khai tâm vào các môn học cổ điển bởi người bà con Reuchlin, lúc đầu ở Heidelberg, sau ở Tiibingen. Trở thành giáo sư năm mười bảy tuổi, ông dạy triết học Aristote, rồi năm 1517, dạy tiếng Hy Lạp ở Wittenberg. Tại đó ông gặp Luther: một cuộc gặp gỡ có tính quyết định sẽ khiến ông đi theo cùng con đường, con đường Cách tân. Là nhà nhân văn, Mélanchthon tiếp tục viết bằng tiếng Latinh và giữ tình bạn với một vài đại diện của công giáo như Érasme. Ông cố gắng tổ chức lại việc học hành nghiên cứu và muốn cải cách giáo hội từ bên trong. Ông làm

hết sức mình để giảm thiểu khoảng cách chia rẽ hai giáo hội nhưng những nỗ lực hòa giải tôn giáo của ông không đi đến đâu. Lúc đó, vấn đề sẽ là phát minh ra một thứ "thỏa-hiệp-án" (modus vivendi) bên trong những không gian địa lý hay những cộng đồng chính trị bị phân chia trên lãnh địa tôn giáo. Nhưng những người theo Luther sẽ trách ông là quá ôn hòa. Khi ông mất vào tháng tư 1560 ở Wittenberg, những cuộc tranh luận thần học nổ ra quyết liệt và ở Pháp cũng bắt đầu những cuộc chiến tranh tôn giáo.

Sự nghiệp trước tác của Mélaunchthon chia ra giữa những tác phẩm tôn giáo và những công trình nhân văn, những tác phẩm triết học, những bài giảng luận các tác giả Latinh và những bản dịch các tác giả Hy Lạp.

⌘ Calvin, nhà lập pháp ở Genève (1509 - 1564)

Con trai của một nhân viên thuế quan của một lãnh chúa – giám mục, Jean Cauvin (mà người ta sẽ gọi là Calvin) sinh năm 1509 ở Noyon. Ông bắt đầu phần đời đầu tiên như một nhà nhân văn theo kiểu Érasme, một người đọc nhiệt tình Kinh thánh. Tốt nghiệp ngành văn học năm 1528, sau đó Calvin học luật ở Orléans và Bourge. Ông dự thính những giáo trình dành cho các "người đọc vương giả" ở Paris, xuất bản vào năm 1532 một giảng luận về tập sách của Sénèque bàn về *Sự khoan hồng* (De clementia). Nhưng càng ngày ông càng cảm ứng với những ý tưởng mới và sau vụ tuyên ngôn nổi đình nổi đám (những tờ tuyên ngôn chống lại lễ misa và những nghi thức phụng vụ của Công giáo, được dán vào tường điện Louvre vào đêm 17 rạng ngày 18 tháng mười, năm 1534 bởi những người quá khích theo Luther), ông rời nước Pháp, đến Bâle. Tuy nhiên ông vẫn đề tặng, vào năm 1536, hoàng đế François Đệ nhất ấn bản đầu tiên bằng tiếng Latinh quyển *Định chế Cơ Đốc giáo*. Sau đó định sở tại Genève, Calvin sẽ tổ chức tại đó một chế độ thần quyền (théocratie) thực sự mà tính cách không khoan nhượng thì cũng chẳng kém gì Toà án dị giáo La Mã (việc xử tử hình Michel Servet, bị kết tội là "suy nghĩ linh tinh vô tổ chức", vào năm 1553, là một bằng chứng).

Nền đức lý xã hội, việc giáo dục thanh thiếu niên, đời sống cộng đồng và hẳn rồi, việc quy định những nghi thức phụng vụ, việc đào tạo các mục sư, tất cả đều căn cứ vào sắc lệnh của ông và của đại hội đồng, tất cả đều hết lòng với ông. Năm 1560 ông cho phát hành ấn bản tiếng Pháp quyển *Định chế*. Bốn năm sau ông mất, dặn dò người thân chôn cất đơn giản "không xa hoa, rình rang".

Nhà thần học vĩ đại này, người sáng lập tôn giáo gọi là Calviniste, người cha tinh thần của các tín đồ Tin lành (huguenots) cũng là một triết gia thực sự: ông định nghĩa Thiên Chúa của mình bằng những từ ngữ triết lý – một Thiên Chúa bất động và vô hạn – và việc ông nghiền ngẫm lâu dài Platon lộ ra qua những lời của một người Cơ Đốc. Tính chặt chẽ trong học thuyết của ông cũng do từ sự đào tạo để thành pháp gia của ông.

Jean Claude Margolin

ÉRASME

(1467? - 1536)

"Ông hoàng của các nhà nhân bản" sinh ở Rotterdam khoảng năm 1467. Được gửi vào chủng viện, chàng trai Geert Geertsz – sẽ lấy cái biệt hiệu nhân văn là Desiderius Erasmus – lẽ ra đã, nếu không vì thiên tài phát lộ sớm của mình và lòng hiếu tri không mệt mỏi, trải qua cuộc đời mình giữa các tu sỹ khác. Nhưng nung nấu bởi nhu cầu học hỏi và khát vọng trước thư lập ngôn, nên vào năm hai mươi lăm tuổi chàng rời đại chủng viện Steyn, gần Rotterdam (nơi chàng được thụ phong linh mục) để không bao giờ quay trở lại nơi ấy, những cuộc du hành giúp ông giao du với những nhân vật quan trọng nhất và có ảnh hưởng nhất của thời đại, trong mọi lãnh vực: kho thư từ đồ sộ của ông chứng minh điều ấy.

Tác phẩm của ông viết bằng tiếng Latinh, theo thời thượng nhân văn thuở ấy, và hầu hết được xuất bản lúc ông còn sinh thời (trừ một phần thư từ), có thể được coi như một công trình chiến đấu, bởi vì ông đã muốn thông qua đó đưa ra chương trình cải cách của ông, chưa kể đến nhiều bài biện hộ hay phản công mà ông phải soạn ra để bảo vệ tính chính đáng trong lập trường của mình chống lại bao kẻ thù từ mọi phía. Từ đó xuất hiện nhiều khảo luận về ngữ pháp, về mỹ từ pháp, và khoa sư phạm, những bài viết kêu gọi hòa bình, những tác phẩm diễn tả quan niệm của ông về một thứ Cơ Đốc giáo cách tân như những quyển *Thủ bản của chiến binh Cơ Đốc* (1504), *Tiểu luận về tự do* (1524), *Sửa soạn cho cái chết* (1533), không quên nhắc đến bản dịch mới của ông qua tiếng Latinh kèm phần giảng luận kinh *Tân Ước*, với sáu lần in từ năm 1516 đến khi ông mất. Nhưng những bản dịch nhiều nhất đã quảng bá một phần tác phẩm của ông nơi nhiều xứ sở khác nhau và qua nhiều ngôn ngữ khác nhau liên quan đến văn *tập Chuyện thân mật* và quyển sách rất tinh tế *Ca ngợi cuồng điên* (1511) trong đó ông để cho nàng Cuồng Điên lên tiếng nói (ở ngôi thứ nhất) để gieo mầm minh trí vào lỗ tai của những thính giả hư cấu.

THỦ BẢN CỦA CHIẾN BINH CƠ ĐỐC GIÁO

Cuốn T*hủ bản của chiến binh Cơ Đốc giáo* (Enchiridion militis christiani) là tác phẩm đầu tiên đánh dấu một tuyên xưng niềm tin tôn giáo thực sự của Érasme. Dưới hình thức một bức thư ngỏ gửi một người bạn thế tục, vấn đề ở đây vừa là một phương pháp tín mộ và một khảo luận về cuộc chiến đấu tâm linh. Hai vũ khí cho cuộc chiến tâm linh là cầu nguyện và tri thức. Nhưng ta phải phân biệt giữa sự cầu nguyện nội tâm và kiểu cầu nguyện bên ngoài mà kiểu cầu nguyện đầu mới là đích thực. Dầu không bác bỏ những lễ nghi phụng vụ, những lời cầu kinh v.v... nhưng Érasme muốn dành ưu tiên cho lòng tin và sống theo gương của Jésus Christ.

Thủ bản này đúng là một cuộc kiểm nghiệm lương tâm của người Cơ Đốc giáo. Người ta có thể thấy ở đó những điểm tương tự với quyển *Những hành trì tâm linh* của thánh Ignace de Loyola. Quyển Enchiridion là một thành công lớn.

► Thế giới khả giác và thế giới khả niệm

Mang dấu ấn sâu đậm từ ảnh hưởng của Platon và tân thuyết Platon (như học thuyết về các ý niệm và vũ trụ nguyên thủy luận siêu hình của Plotin) và toan tính hòa giải nền triết học cổ đại này với những điều giáo huấn Cơ Đốc giáo, Érasme phát biểu qua những dòng sau đây một vài quy tắc tổng quát của tôn giáo đích thực.

Hãy tưởng tượng có hai thế giới, một khả niệm và một khả giác[1]. Một thế giới khả niệm, cũng có thể gọi là thế giới của những thiên thần[2] nơi Thiên Chúa ngự trị cùng với những linh hồn hạnh phúc; một thế giới khả giác, cùng có thể gọi là những vòm trời[3] và tất cả những gì chứa đựng trong chúng. Ngoài ra còn có con người như một thứ thế giới thứ ba, tham thông vào hai thế giới kia, thấy được qua thân thể, nhưng không thấy được linh hồn. Bây giờ bởi vì chúng ta du hành[4] trong thế giới khả giác, chúng ta không bao giờ được ngừng nghỉ, nhưng tất cả những gì cung ứng cho các giác quan, quy chiếu về đó, bởi một cách tiếp cận thích hợp hoặc là về thế giới thiên thần, hoặc là về những tập tục và phần của con người thông ứng với thiên thần... Tất cả những ảnh hưởng mà thế giới bên trên tác động đến trái đất, còn Thiên Chúa tác động chúng lên tâm hồn của bạn.

Érasme,
Thủ bản của chiến binh Cơ Đốc giáo.

---

(1) Ảnh hưởng của Platon.

(2) Ảnh hưởng của tân thuyết Platon và Cơ Đốc giáo.

(3) Thế giới của vật lý thiên thể.

(4) Con người là kẻ lữ hành (homo viator).

CA NGỢI CUỒNG ĐIÊN (Éloge de la Folie)

Không một tác phẩm nào khác của văn học thời Phục hưng – và có lẽ trong văn chương thế giới – lại đồng thời thường được trích dẫn và cũng thường bị hiểu lầm đến thế, hay ít ra là phải chịu nhiều cách kiến giải rất khác nhau đến thế, thường là mâu thuẫn nhau: phải chăng đây là một bài văn phúng dụ xã hội? Một phê phán tôn giáo? Một xiển dương Cơ Đốc giáo đích thực? Hay đơn giản chỉ là một... bài tập tu từ văn thể? Dưới vỏ bọc nàng Cuồng Điên, vị nữ lưu lạ lùng này, vị nữ thần đặc biệt này, nói chuyện ở ngôi thứ nhất và tự ca tụng mình – phải chăng đó chính là Érasme đang nói? Là người điên, những gì nàng nói có tương ứng với những gì mà nhà nhân bản muốn gửi gắm? Hay người ta chỉ nên dành cho những câu chuyện của nàng sự chú ý bông đùa mà người ta rộng lòng ban cho... những lời lảm nhảm vô nghĩa của người điên? Từ đầu đến cuối màn cảnh này, trong đó nàng Cuồng Điên đóng vai trò một nhà truyền giáo gởi lời đến một đám đông tò mò để cải đạo cho họ, những câu chuyện và sự đặt cược thay đổi nháo nhào, theo cái kiểu hư hư thực thực chẳng biết đâu mà lần.

► Khôn ngoan theo kiểu thế gian và cuồng điên kiểu tín đồ Cơ Đốc (Sagesse mondaine et folie chrétienne)

Bản văn sau đây thuộc về phần cuối của quyển Ca ngợi Cuồng Điên, ở đó, sau một chuỗi những nghịch lý – mà thể loại của tác phẩm này có nhiều thuận lợi, vừa là một bài tập tu từ văn thể vừa thâm cứu những giá trị tôn giáo và nhân văn – nàng Cuồng điên (hay chính là Érasme) đi đến chỗ đem đối đầu sự khôn ngoan tầm thường sát mặt đất của những con người được hướng dẫn bởi lương thức thực tiễn (le bon sens pratique) hay những khuynh hướng tự nhiên của họ, với "sự điên cuồng của Thánh giá" (la folie de la Croix) như thánh Phao-lồ đã gợi ra trong Thư gửi tín hữu Cô-rin-tô.

Cơ Đốc giáo dường như cho ta thấy một tương hệ thực sự với một thứ cuồng điên nào đó, và rất ít liên quan với sự khôn ngoan. Các bạn muốn những bằng chứng chăng? Trước tiên hãy để ý rằng những em bé,

những cụ già, những phụ nữ và những kẻ ngây thơ vô tội chứng tỏ một thị hiếu đặc biệt đối với những lễ hội tôn giáo và một thứ bản năng tự nhiên thúc đẩy họ hướng về các bàn thờ. Cũng xin lưu ý thêm rằng những nhà sáng lập đầu tiên của tôn giáo rất coi trọng sự giản dị trong tâm hồn[1] đến độ lên án gay gắt văn hóa. Cuối cùng không có kẻ cuồng điên nào sánh được với những kẻ mà ngọn lửa tín mộ Cơ Đốc đột nhiên làm cháy bùng lên. Họ bắt đầu lạc hiến của cải, quên đi những lời lăng nhục, chịu đựng sự lường gạt, yêu thương cả những người bạn lẫn những kẻ thù, coi khóai lạc là điều đáng ghê tởm, ăn chay, canh thức để cầu nguyện, than khóc, hành xác, chịu hạ mình, coi khinh đời sống và nóng lòng chờ đợi cái chết. Tóm lại, là hình như họ đã đánh mất hoàn toàn cái lương thức thông thường, như thể là tinh thần họ sống ở nơi nào khác chứ không còn trong thân xác nữa.

Érasme,
Ca ngợi cuồng điên.

---

[1] "Sung sướng thay những tâm hồn giản dị" – Tân Ước.

[2] Từ được dùng bởi nhiều khảo luận thời Trung cổ và bởi một tác phẩm của Érasme.

LỜI THAN CỦA HÒA BÌNH (La Complainte de la Paix)

Lời than của hòa bình là một trong số nhiều bản văn cổ xúy cho hòa bình của Érasme. Bản văn này được viết ra trong một khung cảnh xã hội-chính trị đặc biệt thuận lợi: nhà nhân văn này đã được tấn phong làm cố vấn chính trị của vị hoàng đế tương lai Charles-Quint; hòa bình đang ngự trị ở châu Âu: Guillaume de Chièrvres, Tổng lí Đại thần của vị tân vương trẻ tuổi ở Tây Ban Nha, dứt khoát chủ trương chính sách hiếu hòa, trong khi Fransois Đệ nhất, vị tân vương trẻ tuổi của Pháp cũng mong muốn mở đầu một kỷ nguyên hòa bình.

Tác phẩm của Érasme được trình bày dưới hình thức độc đáo và hùng hồn của một bài hoạt dụ[*] về hòa bình. Nàng Hòa bình tự tình ở ngôi thứ nhất, than thở rằng chẳng có chủ nhà nào muốn đón tiếp nàng và nàng bị xua đuổi từ đầu này đến đầu kia trái đất. Sự bộc lộ lập trường chính trị này tương ứng với một cảm thức sâu xa, một sự ghê tởm gần như có tính nội tạng (une horreur quasi viscérale) đối với chiến tranh, ngay dầu nếu, trong một vài trường hợp, chiến tranh có thể tỏ ra là tất yếu, không thể tránh khỏi (chẳng hạn, khi một cường quốc hung hãn hiếu chiến xua quân đến xâm lăng đất nước của bạn).

► Thỉnh nguyện cho hòa bình

Dưới đây chúng tôi trích đăng phần hậu từ của lời than này. Chúng ta sẽ thấy ra tính thống thiết nơi bản văn. Ngay dầu nếu bản văn mang nhiều yếu tố thuộc về khoa tu từ văn thể, rất quen thuộc với nhà nhân văn, người ta cũng không thể ngăn được lòng mình tin vào sự thành thật của ông. Cũng như mọi khi, Érasme pha trộn chính trị vào tôn giáo, gửi lời đến các ông hoàng mà chủ yếu là những ông hoàng Cơ Đốc giáo: theo ông, các vị này có một trách nhiệm rất đặc biệt trong việc gìn giữ hòa bình, bởi vì đó là hòa bình và hữu nghị của Đấng Ki-tô. Bản văn được kết cấu hoàn chỉnh, và những lập luận ở phần kết tóm tắt lại mọi khai triển ở trước.

Tôi kêu gọi quý ngài, hỡi các ông hoàng, những người mà mọi chuyện trọng đại trên thế gian này tùy thuộc vào ý chí của quý ngài, những người mang hình ảnh vua Ki-tô giữa những người trần. Hãy nhận ra tiếng nói của Chúa các ngài thúc giục các ngài đến với hòa bình[1]. Hãy nói rằng quý ngài nhiệt thành mong muốn hòa bình, vì cả thế giới từ lâu đã phải chịu quá nhiều đau khổ bởi hoạ đao binh. Ngay cả những ai từng phải chịu một vài bất công, thì vì hạnh phúc của mọi người, họ nên vui lòng hy sinh đôi chút, cũng là phải lẽ thường tình.

Tôi kêu gọi quý ngài, những linh mục hiến mình cho Chúa: hãy diễn tả với tất cả nhiệt tình điều mà quý vị biết là đáng yêu thích nhất đối với Chúa; và quyết liệt đánh đổ cái gì là đặc biệt khả ố đối với ngài.

Tôi kêu gọi quý ngài, những nhà thần học: hãy rao giảng Phúc âm của hòa bình, sao cho tin mừng không ngừng vang vang trong tai của mọi người dân.

Tôi kêu gọi quý ngài, hỡi các giám mục, và quý ngài nữa, hỡi những vị chức sắc cao cấp trong giáo hội: mong sao thế giá của các ngài có đủ ảnh hưởng để cho hòa bình được ràng buộc bằng những sợi dây vĩnh viễn. Và các ngài nữa, những kẻ giữ các vị trí hàng đầu trong vương quốc, quý vị quan toà xin hãy toàn tâm tận lực để hoằng dương minh trí của các đấng quân vương và lòng tín mộ của các giáo hoàng.

Tôi kêu gọi tất cả quý vị, không hề phân biệt và cho dầu quý vị là ai, hãy sắp hàng dưới ngọn cờ của đấng Ki-tô: tất cả hợp nhất trong cùng những cảm thức giống nhau: hãy cùng vận trù cho cuộc lễ đăng quang của hòa bình. Lúc đó, các bạn hãy chứng tỏ sự hợp quần của đông đảo công dân chống lại ách độc tài chuyên chế, có sức nặng đến như thế nào! Mỗi người chúng ta hãy góp công sức để đạt đến mục tiêu này. Mong sao thái hòa vĩnh cửu[2] hợp nhất những ai mà thiên nhiên đã hợp nhất bằng bao mối dây đa dạng, mà đấng Ki-tô đã xiết chặt thêm! Mong sao tất cả cùng hướng chung nỗ lực, cùng hành động trên nền tảng bình đẳng, vì hạnh phúc của mọi người.

Érasme,
Lời than của Hòa bình.

(*) *Hoạt dụ (tiếng Pháp: prosopopée) là một loại mỹ từ pháp làm cho những ý niệm trừu tượng trở nên sinh động, linh hoạt hơn lên bằng cách để những ý niệm đó nói năng, bày tỏ quan điểm v.v... như là con người.*

(1) Trong tiếng He-bơ-rơ, tiếng chào đón khách là Shalom! Nghĩa là Bình an!

(2) Từ ngữ thường được Érasme dùng.

VỀ VIỆC GIÁO DỤC TRẺ EM

Quyển *Phải giáo dưỡng trẻ em từ sớm và trong tinh thần tự do* (De pueris statim ac liberaliter instituendis) được xuất bản ở Bâle năm 1529, nhưng đã được soạn thảo từ cuối thế kỷ mười lăm hay đầu thế kỷ mười sáu. Đó là quyển hoàn bị nhất trong tất cả những tác phẩm về sư phạm của Érasme. Ngay cả khi nói về đứa trẻ còn rất bé (mới 2 – 3 tuổi) ông cũng xét đến những vấn đề lớn thuộc bình diện đạo đức và sư phạm: giáo dục cá nhân, vai trò của người thầy, sự vắng mặt mọi hình thức bạo lực trong thông điệp sư phạm, vai trò của tính ganh đua và lòng tự ái, phê phán giáo dục theo lối cũ đặt cơ sở trên thông lệ cũ kỹ và sự lặp lại, từ chối mọi sáng kiến của trẻ v.v... Ngay đầu bản văn này được trình bày dưới hình thức một diễn từ hư cấu (un discours fictif), song nó tương ứng với những ý tưởng được Érasme nghiền ngẫm đến chín muồi từ lâu. Trong thế kỷ này, ông xứng danh là người thầy của châu Âu.

► Con người không phải sinh ra đã là người, mà họ trở thành người (les hommes ne naissent point hommes, ils le deviennent)

Giáo dục trẻ em theo cách tự do, ngay từ lúc còn rất nhỏ, là chuẩn bị cho chúng chức năng làm người, trong đời sống công cũng như tư, dầu là để trở thành một tu sỹ, hay người thế tục. Con người cũng là thành phần của thiên nhiên, nhưng khác với các loài động vật hay cây cỏ, chính là do cố gắng cá nhân và do giáo dục (khác hẳn với chuyện huấn luyện thú) mà con người thủ đắc hình dáng người thực sự; chính lý trí khiến cho nó có sự khác biệt.

Những người đàn bà bằng lòng cho ra đời những đứa con mà không dạy dỗ chúng thì chưa phải là một nửa người mẹ; bên cạnh họ, những người đàn ông chỉ lo chu cấp cho

con đầy đủ về thân xác mà không nghĩ đến việc đào luyện tinh thần cho chúng, thì cũng chưa phải là một nửa người cha. Cây cối sinh ra đã là cây cối, ngay cả những cây không có trái nào hay chỉ là những quả dại; ngựa sinh ra đã là ngựa ngay dù là con ngựa vô dụng; nhưng con người, tin tôi đi, không phải sinh ra đã là người; mà họ trở thành người do một cố gắng phát minh. Những con người nguyên thủy, sống nơi rừng núi, không biết đến luật lệ nào, sống hỗn giao, du mục, thì còn giống với thú vật hơn là với con người thực sự. Chính lý trí khiến cho con người thành người; và lý trí không có chỗ nơi nào mà mọi chuyện đều được thực hiện tùy theo những đam mê, những dục vọng mù quáng. Nếu vẻ đẹp làm nên con người, thì những bức tượng đẹp cũng sẽ được kể vào giống người hay sao?

ÉRASME, *Về việc giáo dục trẻ em.*

AGRIPPA

(1486 – 1535)

Cuộc đời của Henri Corneille Agrippa (còn gọi là Agrippa de Nettesheim), sinh năm 1486 gần Cologne và mất năm 1535 ở Lyon vừa rất sôi động lại còn lấp lánh bao huyền thoại, khiến thật khó đánh dấu, trên bình diện lịch sử, một cách chính xác. Cuộc sống của ông nhiều biến động, phiêu lãng. Ông từng là thầy dạy, đồng thời là y sĩ riêng của bà hoàng Louise de Savoie, mẫu hậu của Fransois Đệ nhất. Dạy ở đại học Louvain, chính trong thời gian này ông xuất bản tác phẩm chính của mình, quyển *Triết lý huyền bí* (La Philosophie occulte), một quyển sách khiến ông phải chịu nhiều công kích dữ dội, nhất là từ phía những nhà ma quỷ học (démonologues). Bị buộc phải chạy trốn khỏi Bruxelles, cuối cùng ông được đức tổng giám mục ở Cologne cứu nạn. Là người bênh vực cho những nhân vật bị kết tội phù thủy, ông du hành khắp nước Ý và sống những ngày cuối cuộc đời ở Lyon. Ông cũng là tác giả một cuốn khảo luận (bằng tiếng Latinh) *Về sự cao quý và ưu việt của phái nữ*, ấn hành năm 1529 với lời đề tặng hoàng đế Charles-Quint, trong đó trộn lẫn những suy tư rất thành thực và ngay cả rất cách mạng với những sáo ngữ và những nghịch lý. Trong *Thiên khảo luận về tính bất trắc và tính phù phiếm* của các nhà khoa học (1530) vừa là một bộ bách khoa thư thu nhỏ, vừa là một tập văn phúng thích, ông công kích cả khoa học lẫn các định chế, kể ra một cách hóm hỉnh những tà thuyết và những cuộc luận chiến thần học, những mâu thuẫn giữa các nhà thông thái (nhất là giữa các sử gia), tính mong manh của mọi phỏng đoán. Nhưng nhất là ông mưu đồ, với một sự thành công đáng ngờ và rất hiếm môn đệ, hòa giải giữa thần học tân thuyết Platon (Plotin, Jamblique, Proclus), bí truyền thư Do Thái, và thần học tam vị nhất thể Cơ Đốc giáo.

VỀ TÍNH BẤT TRẮC VÀ SỰ PHÙ PHIẾM CỦA CÁC KHOA HỌC (De l'incertitude et de la vanité des sciences)

Quyển sách này, hoàn tất năm 1526, và xuất bản năm 1530, gồm 102 chương và một kết luận. Đấy là một công trình của hoài nghi triệt để đối với tất cả mọi kiến thức, hay là một sự chứng minh cho tính vô ích của kiến thức. Một số chương liên quan đến các môn: ngữ pháp, tu từ, lô-gíc, các chương khác bàn về số học, âm nhạc, hình học, và thiên văn học.

► Tính bất trắc và sự phù phiếm của toán học

Trong khi theo đuổi công trình hoài nghi triệt để đối với mọi tri thức và mọi môn học mà người ta vẫn tin tưởng, Agrippa đi đến chỗ phản bác cả chân lý của toán học. Thực tế, tác phẩm của ông tạo thành một loạt những nghịch lý, trong đó không loại trừ tính luận chiến. Cách lập luận của ông, đặt cơ sở trên sự tiến hóa và những cái gọi là mâu thuẫn của toán học cũng như trên sự quy chiếu về cứu rỗi linh hồn, ngày nay không còn đứng vững được nữa.

Nhưng đã đến lúc chúng ta bàn về toán học: môn học này, các bạn biết đấy, vẫn được coi là hiển nhiên nhất và chắc chắn nhất. Tuy nhiên, khi khảo sát kỹ, người ta dễ dàng nhận ra rằng nó chỉ là như thế trong ý nghĩ của quý vị tiến sỹ, những kẻ có tài thuyết phục và thường dễ được người ta tin tưởng. Thế mà, quý vị đó, với tất cả lòng tôn kính mà tôi vẫn dành cho họ, không hẳn là ít lầm lẫn trong tính toán của họ. Đó là điều mà Abulmasar[1], một trong những người lính thiện chiến của đạo quân thông thái kia, xác nhận với chúng ta, khi ông nói: "Người thời cổ, và ngay cả nhiều thế kỷ sau Aristote, vẫn chưa có một tri thức đích thực về toán học". Và vì rằng đối tượng của môn học này chủ yếu là hình cầu, hình tròn, hình vuông, con số và chuyển động, người ta bắt buộc phải thừa nhận rằng cả trong thiên nhiên lẫn trong nghệ thuật, không đâu người ta có thể tìm thấy một cầu thể hay một vòng tròn hoàn hảo. Đúng là toán học chỉ tạo ra rất ít, nếu không nói là không có, tà thuyết nào trong lòng Giáo hội; nhưng không vì thế mà ta không phản bác chúng, vì, theo lời thánh Augustin[2], một trong những ngôn sứ lỗi lạc nhất, thì môn học này chẳng giúp cho con người tiến thêm một bước nào về hướng Thiên đàng.

Henri corneille agrippa,
Về tính bất trắc và phù phiếm của khoa học.

[1] Nhà thông thái Ả Rập, ở thế kỷ thứ mười.

[2] Triết gia vĩ đại và giáo phụ Latinh, sống giữa hai thế kỷ thứ tư và thứ năm của Công nguyên.

TRIẾT HỌC HUYỀN BÍ (La Philosophie occulte)

Tác phẩm này được in ở Cologne năm 1533, gồm 3 quyển, biểu lộ một sự hiếu kỳ vượt quá mức lý thuyết đối với những hiện tượng huyền bí, thuộc về "ma thuật tự nhiên". Chịu ảnh hưởng mạnh mẽ bởi tân thuyết Platon ở Florence (đặc biệt là của Ficin), tác giả tháo gỡ cho ma thuật cũ khỏi những ô nhiễm đã làm biến dạng nó. Vậy nhưng ông vẫn không tránh khỏi việc bị kết tội phù thủy.

► Vạn vật hữu linh (les vertus secrètes des choses)

"Ma thuật tự nhiên" là nghệ thuật vận dụng những đồng cảm tự nhiên, nhưng không giản quy vào triết học thiên nhiên (như nơi Porta). Bằng thuật ngữ rất chính xác Agrippa định nghĩa những đặc tính hay những nguyên lý bí ẩn của vạn vật mà những hiệu ứng không thể tính hết được dầu là bằng sự quan sát liên tục hay bằng lý luận giải thích.

Nơi vạn vật có những đặc tính không đến từ một yếu tố nào, chẳng hạn như có

thể giải độc, chữa lành ung sang hay hút sắt thép. Mỗi một trong những đặc tính này thích hợp với một cố thể đặc biệt và tùy thuộc vào yếu tính của nó. Hiệu quả được tạo ra không tương xứng với số lượng tác nhân đưa vào công trình, điều này không phải là trường hợp đối với những yếu tố. Những đặc tính này vốn thuộc về yếu tính của nguyên nhân, nên có thể là chúng có một hiệu ứng không tương xứng với số lượng vật chất tác động, trong khi mà lực của những yếu tố, vì là vật chất, cho nên cần đến một số lượng lớn nếu người ta muốn tạo ra một hiệu quả mãnh liệt. Những đặc tính này, do vậy, được gọi là huyền bí, vì nguyên nhân của chúng tàng ẩn và tinh thần con người không giải thích nổi. Các triết gia đã khám phá ra những đặc tính đó bằng cả một chuỗi những thí nghiệm hơn là bằng lý luận.

Như thế, thức ăn được tiêu hóa trong bao tử chúng ta bởi sức nóng mà chúng ta biết, nhưng sự biến dưỡng của nó vụt khỏi chúng ta, như thể là nó được tạo ra bởi một đặc tính huyền bí mà chúng ta không biết..

Henri Corneille Agrippa,
Triết học huyền bí.

PARACELSE

(1493 - 1541)

Theophrastus von Hohenheim, tự là Paracelse xuất thân từ một gia đình y sỹ của Thụy Sỹ. Là nhà luyện kim đan (alchimiste) và y sỹ giải phẫu, từ năm 1509, ông thực hiện nhiều cuộc du hành qua các đại học ở Âu châu. Các công trình mang tính cách mạng của ông và tính ưa tranh biện của ông đối với các đồng nghiệp thường khiến ông phải trốn chạy khỏi các đại học mà ông từng giảng dạy. Chẳng hạn ở đại học Bâle, vào năm 1528, ông gây tai tiếng khi phê bình những lý thuyết của Galien và Avicenne.

Lý thuyết y khoa của Paracelse dựa trên nguyên lý luyện kim đan về những tương tự (analogies) và những ứng chiếu (correspondances) giữa những phần khác nhau nơi cơ thể con người (tiểu vũ trụ) với đại vũ trụ. Những nhận định thông thiên học và huyền học trải đều khắp công trình trước tác khoa học của ông, được khơi nguồn cảm hứng từ tân thuyết Platon của Ficin, từ thuyết khả tri (gnoticisme) và từ bí truyền thư Do Thái (la Kabbale).

NHỮNG TÁC PHẨM Y HỌC

► Thành phần kim đan của đại và tiểu vũ trụ

Trong lý thuyết tượng trưng thoát thai từ truyền thống huyền học, thì thuỷ ngân, lưu huỳnh và muối tạo thành ba yếu tố nguyên sơ của vật chất.

Trời và đất được tạo từ hư không, nhưng chúng gồm ba thể: thủy ngân, lưu huỳnh và muối. Những thể này gồm những hành tinh và mọi vì tinh tú, không chỉ các vì sao mà còn tất cả những thể sinh ra và tăng trưởng từ chúng. Đó là đại thế giới hay đại vũ trụ và không ai có thể nói ngược lại hay triệt tiêu ba chất mà tôi vừa nói. Con người, tiểu vũ trụ, được tạo ra từ đại vũ trụ và chứa đựng tất cả những gì đại vũ trụ chứa đựng. Như vậy con người chỉ là thủy ngân, lưu huỳnh và muối. Tinh tú tác động nơi nào hiện diện ba thể này, mỗi tinh tú có bốn phần mà đôi mắt chỉ

có thể phân biệt một thể duy nhất, trong đại thế giới và trong tiểu thế giới.

Paracelse, *Về chứng điên giản.*

► Cõi hữu hình và cõi vô hình (Le visible et l'invisible)

Cũng như có một thế giới hữu hình và một thế giới vô hình, thì con người cũng có đôi mắt và ánh sáng tự nhiên (đôi mắt tâm linh). Hay đúng hơn là có hai con người trong chỉ một thân xác.

Là những con người trên mặt đất này, chúng ta có phương tiện nào khác hơn là ánh sáng tự nhiên[1] để tìm hiểu vạn vật trong thiên nhiên? Ánh sáng này giúp tôi theo đuổi công trình nghiên cứu. Từ cõi hữu hình nó xuyên vào cõi vô hình và trong cảnh giới này cũng như trong cảnh giới kia nó đều rất diệu kỳ. Nhờ vào ánh sáng tự nhiên này mà cõi vô hình trở thành hữu hình. Những gì mà đôi mắt thấy nơi nửa phần hữu hình của thế giới[2] không cần phải chứng minh[3]. Bởi vì đôi mắt thấy đại thế giới và đưa nó vào trong triết học, thấy được rõ. Điều gì nó chứng minh thì thấy rõ. Nhưng trong những quyển khác tiếp theo và từ đó lập luận được rút ra, việc trình bày những điều không dễ thấy, cần phải chuyên tâm gắng sức mới có thể đem cái vô hình về cái hữu hình... hãy biết rằng thế giới và tất cả những gì chúng ta thấy và lãnh hội được mới chỉ là nửa phần của thế giới. Những gì chúng ta không thấy được có những đặc tính và một yếu tính tương tự. Như vậy có một nửa của con người mà ở đó thế giới vô hình tác động và hòa hợp. Hai thế giới, như thế, khiến cho ta hiểu rằng có hai con người trong chỉ một thân xác. Những tạo vật kỳ diệu đến độ sự vĩ đại của chúng trong ánh sáng tự nhiên giúp ta hiểu những gì Thiên Chúa đã cho chúng phần vô hình và những gì là hữu hình đối với chúng ta. Bởi vì, Thiên Chúa tạo ra những điều kỳ diệu và người tạo ra ánh sáng tự nhiên để cho đôi mắt chúng ta không chỉ thỏa lòng mà còn ngạc nhiên và ứng dụng những nghiên cứu của chúng ta vào cảnh tượng mà cái nhìn không nắm bắt được và tuy thế nó lại dựng lên trước chúng ta với sự rõ ràng sừng sững của một cột trụ khổng lồ trước một người mù.

Paracelse, *Về những bệnh vô hình và nguyên nhân của chúng.*

---

[1] Khả năng thấy (và hiểu) được ban cho con người do từ sự cấu thành tự nhiên của nó.

[2] Hay là đại vũ trụ .

[3] Hiểu như sự hiển nhiên.

KHOA HỌC HUYỀN BÍ Ở THẾ KỶ MƯỜI SÁU

Ngày nay nói đến khoa học huyền bí (l'occultisme/ sciences occultes) là gợi ra những tri thức chỉ dành riêng cho những môn đồ tâm truyền, về những điều huyền bí hay tàng ẩn; và trong mọi trường hợp, là một sự quay lưng lại với triết học, bởi không một hệ thống triết lý nào – duy lý hay huyền học – muốn bảo chứng điều dưới mắt họ còn là sự biểu tả của những tín ngưỡng, hay tệ hơn, những mê tín dân gian, hay thuần túy chỉ là... những trò lừa bịp. Nhưng vào thời Phục hưng, mọi sự không hẳn là như thế, và một trong những nhà tư tưởng lớn của thế kỷ mười sáu, Henri Corneille Agrippa đã định nghĩa đối tượng của triết học huyền bí ở đầu quyển sách mà ông đặt tựa đề *Triết học huyền bí hay Ma thuật* (La Philosophie occulte ou la Magie). Với từ Ma thuật, ông hiểu đó là ma thuật tự nhiên, nghĩa là "khả năng có một quyền lực rất lớn và bao gồm một hiểu biết sâu xa về những sự vật cực kỳ u mật, về bản chất, tiềm năng, đặc tính, bản thể, hiệu ứng của chúng, nhờ đó có thể tạo ra những hiệu quả diệu kỳ". Công khai, không bị Giáo hội lên án, ma thuật này đối lập triệt để với loại ma thuật gọi là siêu nhiên, bị coi là tội ác: đó là ma thuật đen (la magie noire) hay việc kêu cầu ma quỷ, sau một thỏa ước ám muội với những thế lực từ địa ngục. Từ occulte vốn nghĩa là caché (che dấu, ẩn tàng). Nhà khoa học hay triết gia có bổn phận luôn luôn tìm hiểu sâu xa hơn, đào bới, cày xới sâu rộng hơn lãnh vực của tri thức. Nhưng ông không thể (hay chưa có thể) tìm ra được, bằng những phương tiện của các giác quan hay những phương tiện mà sự tích lũy của kiến thức đặt vào tầm tay ông, những nguyên nhân bí mật hay tàng ẩn của một hiện tượng vật lý nào đấy. Chính theo cách ấy mà các y sỹ hay các triết gia – như Agrippa, Paracelse, Cardan v.v...- cho dầu họ có gắn bó với một học thuyết như chủ thuyết Aristote chẳng hạn, vẫn sẵn lòng chọn lựa trạng thái tinh thần này, vừa bởi tính khiêm cung khoa học vừa bởi khả năng ngạc nhiên của họ trước những đặc tính đáng hâm mộ của bao loại thảo mộc, động vật, khoáng sản, của thiên nhiên nói chung: một cây nào đó luôn hướng về phía mặt trời, nam châm hút sắt, có những tiếp xúc đưa đến chết chóc hay ngược lại những biểu hiện thân thiện đáng lưu ý giữa một cây nào đó với một con vật nào đó v.v... Tất cả những điều đó thuộc về khoa học huyền bí. Ma thuật là suối nguồn chung của thuật chiêm tinh và thuật luyện kim đan, cũng như mọi thực hành ít nhiều trực tiếp liên kết với chúng trong những xã hội theo truyền thống xa xưa. Một sử gia khoa học của thế kỷ hai mươi, Lynn Thorndike, đã viết bộ sách đồ sộ *Lịch sử khoa học ma thuật và thực nghiệm* (Histoire de la science magique et expérimentale), không ngần ngại đưa vào tựa đề của cuốn sách hai từ mà người

ta thường có khuynh hướng muốn đem đối lập nhau: ma thuật và thực nghiệm. Trong thực tế, phần lớn những nhà khoa học (cũng là các triết gia) nhận định rằng ma thuật ôm trọn tri thức về toàn bộ thiên nhiên. Một số người rõ ràng còn đi xa hơn trong con đường tìm hiểu những huyền cơ của vạn vật. Chính theo cách đó mà Agrippa, cũng như Paracelse, cho rằng mọi sinh linh nơi trần giới đều nằm dưới ảnh hưởng của các thiên thể (các vì tinh tú), nhưng đồng thời những đặc tính của con người cũng có thể lôi cuốn sự can thiệp của những thế lực quỷ thần.

Một trong những hình thức của khoa học huyền bí là bộ bí truyền thư Kabbale của Do Thái giáo hay Do Thái-Cơ Đốc giáo, một đề tài vừa quảng bác vừa rất mực uyên thâm. Ở đây chúng tôi chỉ xin thưa rằng nền khoa học áo bí này, mà tên gọi (bằng tiếng Hê-bơ-rơ) có nghĩa là truyền thống và tìm thấy sự biểu tả minh nhiên nhất trong cuốn Zohar (ánh sáng huy hoàng) ứng dụng vào các chữ cái Hê-bơ-rơ, các từ, các con số, những hô ứng/ tương hệ (correspondances) nó cho phép những ai đã được khai tâm (về đạo đức, tôn giáo và trí thức) nhìn thấy nơi những sự vật "hơn là những sự vật" và qua đó tham thông (khiêm tốn thôi) vào trí tuệ thiêng liêng.

Thuật luyện kim đan (l'alchimie) là một khoa học huyền bí khác, có lên hệ ít nhiều với bí truyền thư và cũng cần được "tẩy rửa" khỏi tai tiếng tệ hại mà nó phải mang dưới ảnh hưởng của chủ nghĩa thực chứng vào thế kỷ mười chín và thế kỷ hai mươi: đó không phải là những mơ mộng ngông cuồng, và vấn đề không chỉ là biến chì thành vàng (dầu những nhà luyện kim đan từng muốn làm được điều đó). Đó là một khoa học xa xưa và sâu xa về những nguyên nhân cốt yếu: nó dựa trên cả một hệ thống những tương tự và hô ứng (giữa cõi vô hình và cõi hữu hình, trên cao và dưới thấp, vật chất và tinh thần, tinh tú và khoáng vật v.v...) Khoa học này khởi đi từ niềm tin – chung cho mọi truyền thống huyền học – rằng thiên nhiên phải (và có thể) được giúp đỡ bởi nghệ thuật để xoá đi các vết hắc ám nó ngăn cản vật chất phát tiết tinh anh theo nguyên lý và nguyên mẫu toàn hảo mà mọi vật có được trong tuyệt đối. Thực ra, điều mà các nhà luyện kim đan chính thống hiểu về Đại Công Trình, không phải là chuyện biến một kim loại tầm thường thành vàng mà là sự trùng hưng trạng thái thiêng liêng nguyên thủy và sự cứu rỗi cho mọi sinh linh. Lúc đó, người ta đứng ở biên giới của triết lý, của khoa học và của tôn giáo.

TRIẾT LÝ CHÍNH TRỊ Ở THẾ KỶ MƯỜI SÁU

Trong thế kỷ này, "sự cất cánh của triết lý chính trị" được giải thích trước tiên bởi việc khước từ cả ba khuôn mẫu La Mã, khuôn mẫu Cơ Đốc giáo và khuôn mẫu phong kiến. Có lẽ tư tưởng vẫn còn mang dấu ấn của những hồi sinh Trung cổ và trong học thuyết chính trị vẫn còn nhiều do dự về khái niệm và lý thuyết. Tuy nhiên một nỗ lực khái niệm hóa rất lớn đã diễn ra, chuẩn bị cho sự tăng trưởng của chính trị học hiện đại. Trong khi lịch sử làm việc để rèn đúc nên, vượt qua những tước vị và quyền uy quân chủ, thực thể pháp lý của quốc gia và sức mạnh của những quyền công cộng, sự suy tư về chính trị, từ Machiavel đến Althusius, đi ngang qua Bodin, La Boétie hay Suarez, tìm cách công thức hóa bằng ngôn từ mới vấn đề của Res publica (cộng hòa/ việc công) nhân văn Cơ Đốc giáo hay với phong trào cách tân và những trào lưu phản kháng những chế độ quân chủ chuyên chế, bạo chúa. Nhưng ngay cả khi những tác phẩm của triết lý chính trị được khai sinh giữa lòng những tình huống địa phương và đặc biệt, chúng vẫn vượt qua những giới hạn của không gian và thời gian để cho ta một suy tư đi thẳng vào trung tâm của đời sống chính trị. Như thế, quyển Utopie của Thomas More múc ý nghĩa từ nước Anh khốn khổ đầu thế kỷ mười sáu; quyển *Ông hoàng* của Nicolas Machiavel là một suy niệm về những tiểu quốc bất định ở nước Ý thời đó; quyển *Cộng hòa* của Jean Bodin nhằm củng cố nền quân chủ của nước Pháp... Tuy vậy, tất cả những tác phẩm này, do ý nghĩa và tầm cỡ của chúng, vượt quá những vấn đề của xứ sở gốc và cung ứng một cách lý thuyết hóa những vấn đề căn bản như công lý, tư hữu, quyền tư pháp, quyền tối thượng... Những tác phẩm này làm nổi lên những khái niệm mới và vẽ ra đồ thức của một hệ thống khái niệm mới. Như thế chúng là bằng chứng cho cố gắng tìm hiểu diễn tiến của nhân sự. Qua đó chúng tạo ra một lý thuyết về nhà nước quân chủ và một học thuyết về quyền lực. Vượt qua sự phá đổ những huyền thoại, bất chấp những ẩn ước và những đề kháng, trong triết lý chính trị của thế kỷ mười sáu, đã hình thành một tư tưởng Cộng hòa về quyền và về luật pháp nó chuẩn bị cho những tổng hợp lớn đầy tham vọng của chủ nghĩa duy lý hiện tại.

Simone Goyard-Fabre

MORE

(1478 - 1535)

Thomas More, từ khi còn rất trẻ, đã say mê văn học cổ điển Hy-La; tuy nhiên khi vào đại học ông lại theo ngành luật và vào năm hai mươi mốt tuổi, được ghi danh vào luật sư đoàn thành Luân Đôn. Trở thành giáo sư luật, ông theo đuổi sự nghiệp chính trị, và ở viện Thứ dân, nơi ông được bầu làm đại biểu, ông được để ý vì tính quả quyết và chính trực. Trong thời gian đó, ông khám phá và say mê các tác phẩm huyền học của Denys l'Aréopagite và của thánh Augustin. Không có gì ngạc nhiên khi cuộc đời chính trị của ông, mà ông quan niệm như là một nghĩa vụ, đã là tấm gương phản chiếu tâm hồn cao thượng của ông.

Phụng sự vua Herri VIII vào năm 1509, luôn luôn được hỗ trợ tinh thần, ngay cả trong những giờ khắc u ám nhất, bởi tình bạn sâu sắc với Érasme và nhà nhân bản người Anh John Colet, ông đã làm hết sức sao cho vị quân vương trở thành người cha của dân tộc. Ông hoàn thành xuất sắc mọi sứ mạng được giao và trở thành quan Chưởng ấn vào năm 1529. Nhà vua đánh giá cao trí thông minh và lòng tận tụy của ông. Nhưng vì Thomas More không đồng tình với việc vua Henri VIII li dị cùng Catherine d' Aragon đã phá vỡ tất cả. More đệ đơn xin treo ấn từ quan; nhưng nhà vua sẽ không bao giờ tha thứ cho ông vì hành vi đó. Ông bị bắt và giam vào tháp Luân Đôn và bị đối xử rất tồi tệ. Với những chứng cứ giả mạo và chứng nhân dối trá do nhà vua ra lệnh dàn dựng, ông bị kết tội phản quốc và bị chặt đầu.

XỨ KHÔNG TƯỞNG (L'Utopie)

Quyển Utopie, năm 1516, trình bày điều mà người ta vẫn thường coi là một trong những giấc mộng chính trị của thời Phục hưng, một giấc mộng mãnh liệt như hiện thực đang diễn ra nơi "Hải đảo phi xứ" (L'Ile de Nulle-Part) vượt qua mọi không gian cụ thể.

Bằng một ngôn từ huyền ảo, More mưu đồ hòa giải những lời dạy của Platon và của nhà thờ Thiên Chúa giáo và mô tả thế giới khác mà những cơ cấu hiến định bộc lộ những kẻ hở và những yếu điểm của những chính quyền trên mặt đất và đặc biệt là chính quyền nước Anh. Thay vì sự thống trị của nguyên lý cá nhân chủ nghĩa đang thắng thế nơi con người, những người không tưởng đề xuất một luật lệ cộng đồng (loi de communauté) như là công lý cơ bản cho cuộc sống đạo đức và chính trị. Nhưng sẽ là quá lỗi thời nếu người ta đem gán cho More trực quan học thuyết về một thứ chủ nghĩa Cộng sản chiến đấu. More là một nhà nhân bản và cuộc tranh đấu chính trị của ông là dấu chỉ cho cuộc hoán cải tâm linh (la conversion spirittuelle) mà ông mong ước nhằm cứu vãn nước Anh khỏi những tai họa đang tàn phá nó: khước từ sự điên rồ mất trí đang đe doạ quả đất, đối với ông, chính là ngước nhìn lên trời cao.

► Hạnh phúc cho những người không tưởng

Đối với những cư dân của đảo không tưởng, hạnh phúc hòa đồng với đức hạnh và đức hạnh chỉ tồn tại đối với những ai, khi tuân phục một lý trí sáng suốt và lành mạnh, sống phù hợp với thiên nhiên. Nhưng trong sự tùng phục nhưng quy luật tự nhiên, điều quan trọng trước tiên là không ai muốn vơ về phần mình cái gì mà họ từ chối đối với người khác.

Hạnh phúc đối với họ không nằm trong bất kỳ lạc thú nào, mà chỉ trong lạc thú đúng đắn và lương thiện mà bản tính tự nhiên lôi cuốn chúng ta hướng về, như là hướng về điều chí thiện (le bien suprême). Vì đức hạnh là một đời sống phù hợp với tự nhiên mà Thiên Chúa cũng đã sắp xếp cho chúng ta như thế. Kẻ nào sống phù hợp với tự nhiên thì phục tùng lý trí khi lý trí khuyên ta ước muốn một số điều gì và tránh xa một số điều khác. Ngay từ đầu thiên nhiên đã đổ đầy vào mọi con người một tình yêu lớn, một sự ngưỡng mộ nồng nhiệt đối với sự uy nghiêm thiêng liêng, nhờ đó chúng ta có được chính hữu thể của chúng ta, và khả tính đạt tới hạnh phúc. Tiếp đến thiên nhiên khích lệ chúng ta sống một đời sống càng được miễn trừ những đau buồn và căng tràn đầy niềm vui càng tốt, và giúp đỡ tất cả những người khác cũng nhận được phần như thế, vì tình liên đới gắn kết với chúng ta. Thực vậy, ngay cả những người khổ hạnh nhất, người thù ghét khóai lạc nhất, trong khi khuyên bạn hành trì công đức, canh thức để tĩnh tâm cầu nguyện hay hành xác để ăn năn sám hối, vẫn không hề quên ra lệnh cho bạn phải đồng thời, bằng hết sức mình, giảm nhẹ những mất mát muộn phiền của người khác, và ông ta vẫn cho rằng – nhân danh tính nhân đạo – sự giúp đỡ và an ủi do con người mang đến cho con người là đáng ngợi khen. Nếu tính nhân đạo, một đức tính tự nhiên với con người hơn tất cả mọi đức tính khác, hệ tại ở chỗ làm dịu bớt những khổ đau nơi người khác và đem lại cho đời sống của họ nhiều niềm vui hơn, thì làm thế nào mà thiên nhiên lại không khích lệ người ta tự cung cấp cho mình dịch vụ đó?

Như vậy thiên nhiên mời đón mọi người hãy ban cho nhau sự tương trợ nhằm đạt đến một đời sống tươi đẹp hơn một lời khuyên khôn ngoan, không ai là cao hơn số phận chung của mọi người đến nỗi thiên nhiên phải riêng lo chăm sóc cho mình y ta, thiên nhiên vốn muốn điều tốt lành chung cho mọi hữu thể mà nó đã tập hợp vào một nhóm duy nhất bởi sự tham thông của chúng vào một hình thức chung. Cũng chính bản tính này, do vậy buộc anh phải khước từ việc vơ vét lợi ích cho mình, những lợi ích được trả giá bằng sự mất mát của kẻ khác.

THOMAS MORE, Xứ không tưởng.

MACHIAVEL

(1469 - 1527)

Sinh ở Florence trong một gia đình tiểu quý tộc, trong một nước Ý bị tương tàn bởi những cuộc nội chiến liên miên giữa các lãnh chúa, Machiavel lớn lên nơi một thành phố mà những người lính Pháp sẽ giải phóng khỏi bàn tay của dòng tộc Médicis. Nền Cộng hòa được công bố ở Florence với một hiến pháp thừa hưởng những quan niệm đạo đức và tâm linh của Savonarole, một tu sỹ dòng Đa minh (Dominicain). Quyền lực được phân chia giữa 1000 gia đình và một chính phủ gồm 9 thành viên chung quanh một vị tổng lý. Vào năm 1498 Machiavel trở thành tổng thư ký Liên bộ Ngoại giao, chiến tranh và nội vụ. Ông sẽ thực hiện trong vòng mười bốn năm, một trong số những công việc phong phú nhất, đi đây đi đó, quan sát, đối chiếu những gì xảy ra trong quân đội hay trong các triều đình lãnh chúa. Năm 1501, trở thành cánh tay phải của Tổng lý Soderini, ông sẽ chiếm lĩnh "quyền khuynh thiên hạ" trên nền chính trị của Florence. Nhưng vào năm 1512, dòng tộc hùng mạnh Médicis trở lại nắm quyền: Machiavel không những bị bay chức mà còn bị bỏ tù và tệ hơn nữa, bị tra tấn. Nhưng ông đã biết dùng khoảng thời gian nhàn rỗi bắt buộc kia để biên soạn, từ kinh nghiệm chính trị sôi động và phong phú của mình và từ việc đọc Tite-Live, quyển *Ông hoàng,* quyển *Diễn từ về thập kỷ đầu tiên* của Tite-Live. Trong số những công trình triết học chính trị của ông, còn phải kể thêm *Nghệ thuật chiến tranh*. Machiavel sẽ còn có nhiều cơ hội khác nữa để chứng tỏ lòng tận tụy với xứ sở Florence nhưng sự tái lập nền Cộng hòa cũng không vì thế mà sẽ đưa ông trở lại với quyền lực. Ông mất ít lâu sau cuộc Cướp phá thành La Mã (1527).

ÔNG HOÀNG/ THUẬT LÀM CHÚA (Le Prince)

Cuốn *Thuật làm chúa* được soạn năm 1513, nhưng chỉ được xuất bản năm 1532, sau khi Machiavel mất (cũng giống như những tác phẩm khác của ông – cuốn *Diễn văn* năm 1531). Là tác phẩm triết lý chính trị và triết lý lịch sử, nhằm gửi đến những chuyên gia về chính trị, ông thấy nơi con người – không chỉ nơi các chính khách – một "con vật chính trị" và cao hơn là những thủ thuật thực hành (mà ông cũng từng vận dụng), ông đề xuất một thứ nhân loại học thực sự.

Machiavel khẳng định sự thường hằng của nhân tính và quá khứ lịch sử-xã hội, đối với ông là nguồn thứ hai cho những suy tư hữu ích. Tình hình của Florence và những tai ương kiếp nạn mà xứ sở này phải chịu từ năm 1494 thường xuyên hiện diện trong đầu óc ông. Trong số những phân tích khác nhau (cũng là những lời khuyên cho ông hoàng) được phân phối qua khắp nhiều chương ngắn của quyển sách, chúng ta hãy nêu lên hai nguyên lý sơ đẳng chi phối hoạt động của ông hoàng: sự yếu đuối của con người và việc sử dụng có tính toán mưu thuật và quyền lực. Chúng ta cũng nêu lên lưu ý chủ nghĩa hoài nghi của ông và điều mà một số người từng gọi là chủ nghĩa vô luân (immoralisme) của ông: ý tưởng cho rằng không có yếu tính của đức hạnh, nhưng đức hạnh chỉ là

tương đối và tùy hoàn cảnh. Mọi sự trong thế gian đều được hoàn thành dưới ảnh hưởng của tính tất yếu (Tout dans le monde se fait sous l'empire de la nécessité). Giữa thực tế và lý tưởng không thể có sự hòa giải nào và chính trị chẳng có chút gì liên quan với đạo đức cả!

► Khuất phục con thú và chinh phục con người

Ông hoàng hiệu năng, ưu tư về việc duy trì quyền lực của mình với sự thuận tình của dân chúng, phải phối hợp việc chính mình phục tùng pháp luật và việc thực thi quyền uy có thể cần đến sự cưỡng chế; nhưng quyền lực phải hợp pháp. Việc nhờ đến thí dụ thần thoại về nhân mã Chiron, thầy dạy Achille, tượng trưng cho sự hợp nhất giữa minh trí và bản tính con vật.

Chúng ta nên biết rằng có hai cách tranh đấu, một cách bằng luật pháp, cách kia bởi sức mạnh: cách thứ nhất thích hợp với con người, cách thứ hai thích hợp với thú vật; nhưng bởi vì cách thứ nhất thường là chưa đủ, nên phải cầu viện đến cách thứ hai. Đó là lý do khiến ông hoàng cần phải biết rõ làm sao khuất phục con thú và chinh phục con người. Điều này được truyền dạy cho các ông hoàng bằng những ngụ ngôn ẩn dụ bởi các hiền giả đời xưa. Chẳng hạn họ viết rằng Achille và nhiều đại lãnh chúa trong quá khứ đã được giao phó cho nhân mã Chiron[1] giáo dưỡng. Tại sao vị thái phó của các hoàng tử phải là nửa người nửa thú? Điều này chẳng có ý nghĩa nào khác hơn là một ông hoàng phải biết sử dụng cả bản tính này lẫn bản tính kia và rằng cái này mà thiếu cái kia thì khó mà trường tồn. Nếu một ông hoàng biết sử dụng thành thạo con vật, ông phải chọn lựa con cáo[2] và con sư tử[3]; bởi vì con sư tử không thể tự vệ đối với cạm bẫy hay xảo kế, còn con cáo thì không chống lại được lũ chó sói. Vậy nên, ông hoàng phải vừa là con cáo, để biết tránh mọi cạm bẫy, vừa là con sư tử, để có cái uy khiến lũ chó sói phải khiếp phục.

Nicolas Machiavel, *Ông hoàng*.

---

[1] Nửa người, nửa ngựa, Chiron tượng trưng cho minh trí kết hợp với dũng lực.

[2] Con cáo tượng trưng mưu trí.

[3] Sư tử tượng trưng uy mãnh.

► Nghệ thuật làm ra vẻ (l'art du paraître)

Đây là một trong những bản văn đã góp phần nhiều nhất để tạo nên ý tưởng rằng chủ nghĩa Machiavel, với tư cách là một triết lý chính trị, đặt quyền lợi quốc gia và những lợi ích của ông hoàng lên trên mọi ưu tư về đạo đức hay tôn giáo, bởi vì quyền lợi chung (hay được cho là như thế) phải ưu tiên hơn những quyền lợi riêng, dầu cho những quyền lợi riêng có chính đáng đến đâu chăng nữa. Chủ nghĩa hiện thực hay thực dụng chính trị này ở đối cực của thuyết phúc âm chính trị (l'évangélisme politique) của một Érasme hay một More.

Chúng ta nên hiểu rằng một ông hoàng, nhất là khi mới lên ngôi, không thể chu toàn tức thời mọi điều kiện để được đánh giá là bậc minh quân, bởi ông thường phải, để duy trì quyền lực, hành động ngược lại lời nói, ngược lại cả lòng bác ái, ngược lại tính nhân đạo và cả tôn giáo nữa. Đó là lý do khiến ông phải có trí tuệ sẵn sàng gió chiều nào xoay theo chiều ấy, nhanh nhạy nắm bắt thời cơ vận hội[1], đối phó kịp thời với mọi tình huống đổi thay, và, như tôi đã từng nói, không xa rời điều thiện, nếu có thể, nhưng cũng biết nhúng tay vào điều ác, nếu xét thấy cần thiết[2].

Như vậy, ông hoàng phải rất mực cẩn ngôn, đừng bao giờ để lọt ra khỏi miệng những lời thất thố. Phải luôn tâm niệm câu "Thiên tử bất hý ngôn"[3], nói ra câu nào là cũng khiến cho người nghe cảm thấy đấng minh quân quả là gồm đủ nhân nghĩa lễ trí tín! Nhất là lúc nào cũng phải tỏ ra đầy lòng tín mộ "trên thuận mệnh trời, dưới hợp lòng dân" – sao cho cả bàn dân thiên hạ đều thấy

như thế, còn như chuyện "sờ gáy" được sự thật thế nào, thì hỏi có mấy người?

NICOLAS MACHIAVEL, Ông hoàng.

(1) Thời cơ vận hội là một trong những giá trị trọng tâm của nền triết lý chính trị này.

(2) Một trong những quy luật (có phần khắc nghiệt) của lịch sử.

(3) Vua chúa không đùa với lời nói: Lời nào từ "kim khẩu" của chúa thượng phán ra là phải... đúng như trong kinh!

► Vai trò của thời cơ vận hội trong đời sống của mỗi con người và của từng dân tộc

Hai cặp từ xuất hiện và tái xuất hiện không ngừng trong cách đặt vấn đề của Machiavel: đó là cặp từ ***tài đức*** *và* ***vận hội*** *và cặp từ* ***vận hội*** *và* ***tự do****, thế nhưng người ta không thể đồng hóa ý niệm tài đức (gồm sức mạnh, lòng can đảm, mưu trí, giá trị nhân cách, lòng kiên định, đặc biệt đòi hỏi đối với chiến binh và chính khách) và ý niệm tự do.*

Vận hội luôn luôn có thể đồng hóa với ngẫu nhiên, với cơ hội (Ta có những thành ngữ: Thức thời vụ mới là người tuấn kiệt, hay: phải nhanh chóng nắm bắt lấy cơ hội). ***Một sự phối hợp chính xác giữa vận hội*** *(để nắm bắt) và* ***ý chí tự chủ*** *(tự do) về một tình huống hoặc một chương trình hành động, đó là* ***quy luật vàng*** *được đề ra ở đây.*

Ta biết rõ là có những người vẫn mang định kiến rằng mọi chuyện nơi thế gian đều nằm trong tầm quan phòng của Thiên Chúa và của ngẫu nhiên, rằng con người với tất cả minh trí của họ cũng không thể làm gì khác hơn là hãy "lạc thiên an mệnh" bởi vì "người tính không bằng trời tính", đừng có mà đòi "nhân định thắng thiên!". Mọi sự đều đã "tiệt nhiên định phận tại thiên thư" cả rồi, có la lối phản kháng, có tìm đủ trăm phương ngàn kế để cưỡng lại số trời thì rồi... cũng chỉ thế thôi. Vô phương khả đảo! Cứ phó mặc tự nhiên, mà xem con tạo xoay vần tới đâu. Định kiến này càng rất thịnh hành trong thời đại chúng ta vì lớp sóng phế hưng của bao triều đại mà người ta hằng chứng kiến, cũng như bao tấn tuồng dâu bể đã diễn ra, vượt qua mọi ước đoán của trí tuệ con người. Đến nỗi rằng đôi khi nghĩ đến điều đó, chính tôi cũng rơi vào định kiến nọ. Tuy nhiên để cho ý chí tự do của chúng ta không bị tắt ngấm và triệt tiêu một cách thảm thương, tôi nhận định rằng có thể là thời cơ vận hội chỉ làm chủ một nửa những công trình của chúng ta nhưng nó cũng để cho ta lèo lái một nửa kia (hay kém hơn một tí). Điều này tôi có thể mô tả bằng cách so sánh với một dòng sông(1) đều đặn tràn ngập, khi nổi giận, nhận chìm những vùng đồng bằng rộng lớn, tàn phá nhà cửa mùa màng, làm sụt lở bờ bên này để đem bồi cho bờ bên kia; ai cũng lo chạy trước cơn thịnh nộ của nó, chẳng còn kịp để đắp đê xây thành ngăn chặn nó. Và mặc dầu đến mùa thì nó cuồng nộ như thế, nhưng vào mùa khác thì nó lại yên ả xuôi dòng cho những hàng cây ven bờ lặng lẽ soi bóng, những con thuyền mát mái xuôi chèo. Lúc đó nếu con người biết "cư an tư nguy"(2) thì sẽ lo đắp đê điều hay khơi thêm nhiều dòng chảy phụ, để cho, khi đến mùa lũ, dòng sông sẽ chia bớt nước vào những con kênh làm giảm bớt sức nước, và đê điều sẽ ngăn chận không để nó tràn ngập tàn phá.

Thời vận cũng giống như thế: nó chỉ chứng tỏ được trọn vẹn sức mạnh nơi nào không có kháng lực và nó xoay mũi tấn công vào những nơi nào nó biết là không có tường thành để có thể mặc sức hoành hành mà chẳng ai ngăn trở. Còn nếu nơi nào có tường thành kiên cố với những lực lượng hùng hậu sẵn sàng đối đầu và đánh trả một cách hiệu quả, như nước Đức, nước Pháp, nước Tây Ban Nha chẳng hạn, thì cơn cuồng nộ kia sẽ không tạo ra nhiều thay đổi lớn, hoặc có thể chẳng hề xảy đến. Tôi thấy nói thế là đủ khi bàn về vận rủi may nói chung.

NICOLAS MACHIAVEL, *Ông hoàng*.

(1) Thí dụ về tính tất yếu vật lý, mù quáng, và trong trường hợp, con người phải chịu.

(2) Cư an tư nguy: Sống trong cảnh yên ổn vẫn biết nghĩ đến khi nguy biến. Chỉ những con người ưu thời mẫn thế, biết tiên liệu, biết lo xa.

BODIN

(1530 - 1596)

Jean Bodin sinh ở Angers năm 1530. Đó là một nhân vật đa phức mà lãnh vực đầu tư trí tuệ rất quảng bác như thường xảy ra nơi các nhà nhân văn thời Phục hưng. Sau nhiều năm học luật ở Toulouse nơi ông làm quen với pháp gia danh tiếng Cujas, ông trở thành luật sư ở Paris năm 1561. Là thư ký riêng cho hoàng đệ út của nhà vua, năm 1566, ông xuất bản cuốn *Phương pháp Sử học* (Méthode de l'histoire) trong đó ông chứng tỏ rằng chỉ duy cách tiếp cận lịch sử cho phép ta hiểu được luật pháp của người xưa. Năm 1576, Bodin cho ra mắt tác phẩm trọng yếu của ông, quyển *Cộng hòa*, tạo nên tiếng vang đáng kể. Tự đặt mình vào trung đạo (le juste milieu) ông vừa không ưa cuộc nổi loạn của những người Thệ phản (Protestants), cũng chẳng thích sự quá khích của những người Công giáo quá cứng đầu.

Khi làm biện lý ở tòa chung thẩm Laon, ông xuất bản, vào năm 1580 *Về tính mê ma quỷ của bọn phù thủy* (De la démonomanie des sorciers) tác phẩm trong đó ông tố cáo tính cách quỷ quái của bọn phù thủy và tán thành việc đàn áp bọn chúng. Do thận trọng, ông hòa giải với các bên vào năm 1589, và mất ở Laon năm 1596.

CỘNG HÒA (La République)

Sáu quyển của bộ sách *Cộng hòa* cho ta thấy tầm cỡ kiến thức bách khoa của Bodin và nêu ra ý nghĩa nền triết lý chính trị của ông bằng cách cách định vị nó so với những "người xưa" như Aristote và Thomas d'Aquin và với những "người nay" như Machiavel và Thomas More. Trong lãnh vực đó, Bodin chứng tỏ rõ ràng mình là một triết gia dấn thân (un philosophe engagé). Việc lý thuyết hóa cho *Chủ quyền* (la Souveraineté) mà ông khai triển trong lúc trình bày nó như là cái đem lại hình hài cho Cộng hòa (Res publica), trong đầu óc ông, là nhằm mang lại cho chế độ quân chủ ở Pháp một nền tảng học thuyết vững chắc. Như thế ông đặt một trong những viên đá đầu tiên cho Nhà nước hiện đại, trung ương tập quyền, điều này có nghĩa là thời của các ông vua thần thánh đã vĩnh viễn bị vượt qua.

Nhưng nơi Bodin, nhà siêu hình học còn sâu sắc hơn là pháp gia và nhà chính trị học: trong quan niệm của ông về quyền chính trị, chủ nghĩa nhân văn và chủ nghĩa tự nhiên phối hợp nhau. Ở trung tâm của tác phẩm, mà ý tưởng về thái hòa vũ trụ, vay mượn từ Pythagore và từ Platon, chế ngự, ý niệm về chủ quyền khẳng định như là giá đỡ của công lý hòa hợp, nó tạo ra những chính quyền đúng đắn. Minh quân là vị vua làm cho công lý ngự trị trong vương quốc mình khiến cho, như trong một bài thơ thế giới, những bất hòa trộn lẫn vào nhau để tạo ra những hòa điệu toàn hảo nhất. Lúc đó chính trị là một thứ tụng ca thiên nhiên.

Bằng quan niệm trong đó nền triết lý chính thống (la philosophia perennis) được diễn tả sinh động, Bodin ở rất xa chủ nghĩa giả tạo chính trị (l'artifialisme politique) mà Hobbes sẽ khai sinh một thế kỷ sau.

► Định nghĩa Cộng hòa

Từ République là chuyển tự của Res publica của các tác giả Latinh: nó chỉ, không phải một chế độ chính trị, chẳng hạn như chế độ dân chủ, mà là sức mạnh công cộng của Nhà nước (la puissance publique de l'État).

Cộng hòa là một chính quyền đúng đắn của nhiều công việc và của cái gì chung giữa chúng với sức mạnh chủ tể.

... Người xưa gọi là Cộng hòa khi một hội đoàn những con người quần tụ với nhau để cùng sống tốt đẹp và hạnh phúc; tuy nhiên định nghĩa đó, một đàng hơi thái quá và đàng khác lại bất cập: bởi còn thiếu ba điểm chính, đó là, gia đình, chủ quyền và cái gì chung trong một Cộng hòa.

JEAN BODIN, *Cộng hòa*

► Những hình thức khác nhau của chủ quyền

Bodin, bằng định nghĩa về Cộng hòa thông báo công cuộc lý thuyết hóa hiện đại đối với khái niệm chủ quyền, vẫn giữ nguyên ý nghĩa và giá trị dầu dưới chế độ nào – quân chủ, quý tộc hay dân chủ. Mọi nền Cộng hòa, như thế được đặc trưng bởi chủ quyền tối thượng (superioritas), chủ quyền này, một và bất khả phân, như Rousseau sẽ lặp lại sau này, được đặc trưng bởi khả năng "làm ra và hủy bỏ luật lệ".

... Cần phải xét xem, nơi mọi Cộng hòa, ai nắm giữ chủ quyền để phán đoán đó là chế độ gì, chẳng hạn như: nếu chủ quyền chỉ nằm gọn trong tay một ông hoàng, chúng ta sẽ gọi đó là chế độ quân chủ; nếu mọi người dân đều dự phần, chúng ta nói rằng đó là chế độ dân chủ; nếu chỉ có một thiểu số nắm quyền, chúng ta gọi đó là chế độ quý tộc và chúng ta dùng những từ này để tránh sự lẫn lộn và mơ hồ đến từ tính đa dạng của những người cầm quyền tốt hay xấu, đã khiến cho trong nhiều trường hợp người ta phải nghĩ đến việc đặt ra nhiều hơn là ba loại Cộng hòa...

JEAN BODIN, *Cộng hòa.*

NHỮNG KẺ PHẾ VUA (Les Monarchomaques)

Những kẻ phế vua thực ra không phải là các triết gia; đó là những nhà văn phúng thích. Phần lớn là những tín đồ Thệ phản (Protestants) – nhưng cũng có những kẻ phế vua trong hàng ngũ Công giáo (Catholiques) – họ bộc lộ qua những bài viết trào phúng, châm biếm, sự bùng nổ của cơn phẫn nộ chống lại những lạm dụng và những trò trá thủ quyền lực đầy dẫy trong sinh hoạt chính trị, đặc biệt là nền chính trị ở thế kỷ mười sáu.

Trước khi xảy ra sự cố Đêm thánh Barthélemy (1572), giọng điệu của họ còn tương đối ôn hòa (chẳng hạn nơi Théodore de Bèze), Nhưng sau cuộc thảm sát năm 1572, giọng văn trở nên rực lửa trong một cuộc phản kháng chính trị, kịch kiệt chống lại sự chuyên chế, đi đến chỗ vung lên cái lập luận triệt để: phế diệt bạo chúa!

Xét về phương diện triết lý, ý tưởng này rất quan trọng bởi nó chứa đựng, ít nhiều minh nhiên, một trực cảm mạnh mẽ về tính khế ước xã hội mà trong hai thế kỷ tiếp theo (17 và 18) sẽ được hô hào phát triển mạnh mẽ.

BÁO THÙ BẠO CHÚA (Vindiciae contra Tyrannos)

► Dân tạo ra vua chứ đâu phải vua tạo ra dân

Chống lại truyền thống đặt nền tảng quyền lực của các ông vua trong lý thuyết "thừa thiên nhiệm mệnh" (la théorie du droit divin), Duplessis-Mornay (Junius Brutus), cũng như phần lớn những kẻ phế vua nhận định rằng chính những cộng đồng dân tộc tôn phong các vua chúa của họ. Vậy là một quá trình thế tục hóa uy quyền chính trị được khởi thảo. Còn bạo chúa, đó là một thứ quái thai chính trị đầy kinh dị, cần phải phế diệt.

Trước đây chúng tôi đã chứng tỏ rằng chính Thiên Chúa ủy nhiệm cho các ông vua, tuyển trạch họ và ban cho họ những vương quốc. Giờ đây chúng tôi nói rằng chính người dân kiến lập các ông vua, trao vào tay họ quyền trượng, tôn phong họ lên trên các ngai vàng. Thiên Chúa đã muốn sự thể diễn ra như thế, để cho các ông vua nhận thức rằng, sau Thiên Chúa, chính là người dân, mà họ được trao cho mọi quyền lực và do đó họ phải hết lòng lo cho trăm họ an vui, chứ đừng có ngạo nghễ lếu láo nghĩ rằng họ được đưa lên ngôi cao, trên cả thiên hạ là vì họ tuyệt hảo, phi thường, linh thiêng, thần thánh... Họ phải nhớ rằng và biết rằng họ cũng được tạo ra từ cùng một thứ chất liệu và điều kiện như bao người khác, được sự đồng thuận của đám động nâng họ lên trên vai của dân chúng đến ngôi vị chí tôn để gánh vác trọng nhiệm trước toàn thể quốc dân...

Chúng ta đã chứng minh rằng mọi ông vua đều nhận được vương quyền từ tay dân chúng: rằng toàn thể dân chúng xét như một cơ thể, thì lớn hơn và cao hơn vua; rằng vị vua này chỉ là nhà tổng quản trị và cũng là người phục vụ số một của vương quốc, chỉ có người chủ, vị lãnh chúa thực sự là dân chúng. Do vậy, một bạo chúa xúc phạm dân chúng thì cũng như là tội phản nghịch của chư hầu chống lại lãnh chúa, làm tổn thương tính uy nghiêm thiêng liêng của vương quốc, và như thế đáng bị trừng trị tương xứng bởi vị Chủ tể, ở đây là toàn thể dân chúng... Nếu như tên bạo chúa đi đến chỗ khiến người ta chỉ có thể phế trừ hắn bằng cánh tay vũ trang: thế thì, hãy kêu gọi dân chúng cầm lấy vũ khí, tổ chức thành đội ngũ và dùng mọi phương tiện, cả mưu thuật lẫn sức mạnh chiến tranh, để tiêu diệt kẻ đã trở thành kẻ thù của toàn thể quốc dân.

JUNIUS BRUTUS, *Báo thù bạo chúa.*

LA BOÉTIE

(1530 - 1563)

Tên của La Boétie thường được gắn liền với tên của Montaigne. Thực thế, hai con người này đã hợp nhất nhau bởi một tình bạn phi thường mà Montaigne giải thích bằng cách nói rằng "bởi vì đó là bạn ấy, bởi vì đó là tôi".

Étienne de la Boétie sinh ra ở Sarlat, không xa Périgueux. Ông học luật, rất xuất sắc, nhất là ở đại học Orléans, thời đó rất nổi tiếng. Trong thời gian còn là sinh viên, ông đã viết tác phẩm – có lẽ khoảng năm 1548 – *Diễn từ về tính nô lệ tự nguyện*. Được đề cử – vào Nghị viện hàng tỉnh Bordeaux, ông kết bạn với Montaigne. Ông tận tụy hoàn thành những nhiệm vụ được giao. Trong cái nước Pháp đau yếu của thời đó, ông đã nghĩ – như quan Chưởng ấn Michel de l'Hospital mà ông rất kính trọng – rằng phải bảo vệ lòng khoan dung và làm hết mình để định chế hóa nó.

Tài hoa bạc mệnh, mới ba mươi ba tuổi ông bị bạo bệnh và qua đời.

DIỄN TỪ VỀ SỰ NÔ LỆ TỰ NGUYỆN (Discours de la Servitude Volontaire)

Tên tuổi của Étienne de la Boétie gắn liền chính yếu với bản văn này, ngay từ thời thanh xuân đầu đời, nhằm "tôn vinh tự do chống lại lũ bạo chúa". Trong thế cuộc động loạn đảo điên làm rung chuyển phần tư cuối cùng của thế kỷ mười sáu, nhất là sau sự cố đẫm máu "Cuộc tàn sát trong đêm lễ thánh Barthélemy", bài văn phúng thích nổi tiếng này, do ý muốn luận chiến của những người xuất bản, nhanh chóng được đặt tên lại là Contr'un (Chống lại một). Vào những thời kỳ nhiễu nhương trong lịch sử nước Pháp, và đặc biệt là, mỗi khi dân chúng đứng lên chống lại vương quyền độc đoán, bản văn này lại được dùng như lời hô hào khởi nghĩa (dầu tự thân nó không phải là thế).

Điều mà La Boétie muốn giải thích, đó là, tình trạng nô lệ của các dân tộc, trên thực tế, mang tính tự nguyện: chính họ tự cắt cổ mình, và họ, khi chấp nhận cái ách chuyên chế của bạo chúa, đã làm thoái hóa, biến chất nhân tính vốn được nhào nặn bằng lòng trung thực và tự do. Như thế, con người chỉ sẽ thoát khỏi sự lệ thuộc bằng chính những cố gắng của mình. Vấn đề không phải là giết tên bạo chúa, mà là không để hắn ta mặc tình muốn làm gì thì làm, vì sự thụ động của dân chúng. Một bài học đẹp về phẩm giá làm người: chính con người phải chinh phục lại chân lý đầu tiên của họ, bản tính đích thực của họ.

► Tính nộ lệ tự nguyện của dân chúng và điều kiện giải phóng

Về tình trạng nô lệ của mình, dân chúng, sống dưới ách bạo chúa, phải chịu trách nhiệm hoàn toàn, bởi vì tại họ cứ thản nhiên, không lên tiếng phàn nàn, không một hành động phản kháng mà thụ động chấp nhận, vâng lời, còng lưng mang cái ách đọa đày. Để giải thoát khỏi tay bạo chúa, không cần thiết phải giết hắn, chỉ cần đừng nghe lời hắn, lúc đó hắn chẳng còn là gì cả và hắn phải sụp đổ thôi.

Hỡi những dân tộc khốn khổ mông muội, những con người ù lỳ, mù quáng cam chịu phận hèn, các bạn đã để cho người ta lấy đi ngay trước mắt mình phần lợi tức tốt nhất của mình, người ta cướp đoạt hoa màu của bạn, vơ vét những gì quý giá trong nhà bạn. Chẳng có gì mà bạn có thể khoe là của mình. Mà tất cả những nỗi bất hạnh kia, bao cảnh hoang tàn nọ đến từ đâu? Nào phải từ những kẻ thù. À, mà đúng là từ một kẻ thù, kẻ mà bạn làm cho trở thành vĩ đại. Vì vinh quang của kẻ đó, bạn hiên ngang tiến ra sa trường, bạn không tiếc mạng sống của mình, và cả của những người thân của mình. Kẻ làm chủ cả hồn xác bạn, thực ra hắn ta cũng chỉ có hai mắt, hai tay, như mọi người chứ ngoài ra có gì khác hơn người bình thường đâu, nếu không phải là lợi thế mà bạn đem lại cho hắn để rồi hắn quay lại chà đạp bạn. Từ đâu mà hắn có hàng vạn con mắt để rình rập bạn, nếu bạn không đem lại cho hắn ta? Làm thế nào mà hắn có hàng vạn cánh tay để kềm cặp, đánh đập bạn, nếu hắn không lấy chúng từ bạn? Những bàn chân mà hắn chà đạp bao làng mạc, thành phố, từ đâu hắn có, nếu không phải từ các bạn? Làm thế nào hắn có quyền lực trên người bạn, nếu không do bạn? Làm sao hắn dám bước trên người bạn, nếu bạn chẳng thuận tình? Hắn có thể làm gì bạn, nếu bạn không oa trữ kẻ trấn lột đến vơ vét nhà bạn, đồng loã với tên sát nhân nó cắt cổ bạn, và nếu các bạn không phản bội lại chính mình? Bạn gieo hạt, trồng cây để cho kẻ ấy phung phí; bạn sắm đồ đạc đầy nhà, để rồi hắn sai người đến lấy đi; bạn nuôi con gái mình lớn lên xinh đẹp để hắn thỏa tính hoang dâm; bạn nuôi con trai lớn lên khỏe mạnh để hắn xua ra chiến trường, đẩy vào lò sát sinh để thỏa mãn cuồng vọng chinh phục hay trả thù của hắn; bạn tự làm mình yếu đi, để hắn càng mạnh thêm, để hắn càng siết chặt dây cương trên đầu trên cổ bạn. Bao nhiêu những kiếp nạn đó, bao nhiêu những nỗi nhục kia mà ngay cả thú vật cũng còn không chịu nổi, vậy mà ta là người, lại cứ cam chịu mãi sao? Bạn có thể tự giải phóng khỏi cái ách nô lệ kia, nếu như bạn thử ước muốn điều ấy thôi, chứ chưa cần phải làm gì. Hãy nhất quyết không làm tôi đòi cho hắn ta nữa, không riu ríu phục dịch cho hắn nữa, và các bạn sẽ thấy, giống như một bức tượng khổng lồ mà người ta đã rút đi cái bệ, thì tự nó sẽ đổ xuống và vỡ ra tan tành.

Étienne de La Boétie, *Về sự nô lệ tự nguyện.*

HÌNH ẢNH MỚI VỀ THẾ GIỚI VÀO BUỔI BÌNH MINH CỦA KHOA HỌC CỔ ĐIỂN

Theo A.Koyré, cốt tủy của cuộc cách mạng mở ra bởi sự khai sinh của khoa học cổ điển, được giản quy vào hai điểm cơ bản:

1) Phá bỏ vũ trụ Hy Lạp – hữu hạn và địa tâm (géocentrique), cũng như phá bỏ vũ trụ nhân tâm (anthropocentrique) của Trung cổ, thay thế bằng một vũ trụ vô định và vô hạn.

2) Sự hình học hóa không gian vật lý, không gian này không còn là một toàn bộ những cảnh giới biệt loại (như đó là trường hợp nơi Aristote) và được thay thế bởi không gian Euclide: đồng chất, vô hạn và đồng nhất với không gian thực.

Thực tế, cuộc cách tân này đã được khởi phát bởi công trình của Copernic; ông tìm cách đặt thiên văn học trên những nền tảng vũ trụ luận vững chắc của hệ thống thế giới đích thực. Cuộc cách mạng Corpernic không chỉ được thực hiện bởi Copernic mà còn bởi những người theo thuyết của ông (Bruno, Képler, Galilée, Descartes, Hughens và Newton...) họ biết khai thác tất cả tầm cỡ trong tác phẩm của Copernic trong mọi hậu quả nhận thức luận, siêu hình học và cả thần học.

⌘ Việc xây dựng hệ thống Copernic

Hẳn thế, những biểu duyên (motivations) của Copernic có tính bảo thủ hơn là cách mạng, ít ra là ở nguồn gốc. Tu sỹ Copernic (1473 - 1543) lúc đầu ngạc nhiên bởi tính phức tạp đến khó tin của hệ thống thiên văn theo Ptolémée, chủ yếu trách ông này đã kêu gọi đến những điều giả tạo hình học (des artifices géométriques) tuy hiệu quả nhưng lại bất tương dung, để cứu vãn bề ngoài, trong khi vẫn biết rõ rằng những điều giả tạo này chỉ là những hư cấu không có nền tảng trong thực tế. Mặc dầu tránh xa mọi ý đồ cách mạng, công trình của Copernic phát sinh từ một ưu tư vũ trụ luận thực sự. Quả thực, không còn có thể tiếp tục chất chồng những điều giả tạo hình học bao lâu mà người ta chưa đặt nền tảng việc nghiên cứu những "chuyện xảy ra trên trời" trên một "hiến chương thật sự tổng quát về vũ trụ" (la véritable constitution générale de l'Univers). Như thế, cần cách tân triệt để vũ trụ luận.

Nhà thiên văn học Ba Lan nghĩ rằng việc chọn nhận một vũ trụ luận nhật tâm (une cosmologie héliocentrique) sẽ cho phép vừa tôn trọng tín điều của Platon về chuyển động vòng tròn đồng dạng (le mouvement circulaire uniforme) đồng thời lại đơn giản hóa và thống nhất hóa hệ vũ trụ. Bằng một phát duy nhất, Copernic bất động hóa vòng cầu những định tinh và "dời nhà" Quả Đất ra khỏi vị trí trung tâm chỉ bằng cách đặt tên lại cho nó là một hành tinh (trong số nhiều hành tinh khác), quay chung quanh mặt trời trong một năm, trong khi việc tự quay quanh trục của nó tạo ra sự luân chuyển giữa ngày và đêm. Về phần nó, thiên văn học của Ptolémée chỉ là một tập hợp những điều giả tạo hình học, nó không thể tìm ra cũng không thể xây dựng lại hình dáng của thế giới và tính cân đối chính xác của những thành phần đúng hơn, đó là một... quái thai!

Trái lại, hệ thống của Copernic trình bày một thứ nhất tính kiến trúc (unité architectonique) hài hòa hơn nhiều bởi vì sự phối trí và sự liệt cử những thành phần

của nó đều phái sinh từ một nguyên lý cơ bản duy nhất quyết định cơ cấu của toàn thể: nguyên lý về tính tỷ lệ đại lượng của những quỹ đạo hành tinh vào các thời kỳ quay, nó cho phép điều lý một cách hài hòa những quỹ đạo thiên thể nơi diễn ra những chuyển động vòng tròn đồng dạng của các tinh tú.

Suốt đời mình Copernic không hề biểu minh chút nhiệt tình nào với ý tưởng cho in ấn phát hành và quảng bá lý thuyết của ông. Phải chăng ông nghĩ là mình đã thất bại bởi vì hệ thống thế giới của ông bao gồm một số *chu chuyển viên* (épicycles) lớn hơn là hệ thống của Ptolémée? Tuy nhiên, nếu như ta trừu xuất đi những *chu chuyển viên*, để chỉ giữ lại những quỹ đạo thiên thể, thì hệ thống của Copernic cho thấy sự mạch lạc, nhất quán, liên tục và hài hòa mà hệ thống của Ptolémée chưa đạt tới được.

⌘ Việc giản quy những biểu kiến địa tâm (la réduction des apparences géocentriques)

Cuộc cách tân này về hệ thống thế giới không phải là không gây hiệu ứng lên bình diện triết học bởi vì Copernic qua đó đã khuynh đảo sâu xa khái niệm về thực tại. Thực vậy, chính là trong đường vòng của lý thuyết mà thực tại thực sự nổi lên (thực tại thực sự này vốn không được nhận ra trực tiếp bởi các giác quan), trong khi mà những biểu kiến quan sát được thực sự được giản quy vào trạng thái những ảo tưởng thuần túy do không biết những tương quan thực sự giữa người quan sát và đối tượng được quan sát.

"Khi ngồi trong một chiếc tàu lớn đang di chuyển thật êm ả, không tròng trành nhồi lắc, những người ngồi trong tàu thấy những vật bên ngoài đang chuyển động, còn ngược lại, họ tưởng họ ở yên – cùng với con tàu cũng bất động. Vậy mà về những hiện tượng liên quan đến chuyển động của Quả Đất, rất có thể rằng, cũng theo cách tương tự như vậy mà ta ngỡ rằng cả thế giới chuyển động chung quanh nó" (Trái Đất).

Từ nay, nhờ tiềm năng của những tài nguyên lý thuyết, chủ thể trước tiên đặt vấn đề về những dữ kiện quan sát được nhằm giũ bỏ những cạm bẫy bất thần do ngộ nhận đem đến, do vị trí của chúng ta là những người quan sát đứng trên mặt đất khiến chúng ta phải chịu tác động của nhiều ảo giác lừa dối. Với Copernic người ta đi từ biểu kiến được mô tả "một cách ngây thơ", đến biểu kiến được giản quy, nghĩa là được đưa trở về với những lý lẽ mà qua hiệu ứng của chúng, biểu kiến không thể nào khác hơn là chính nó. Sự khuynh đảo khái niệm thực tại này thì không thể tách rời với việc nổi lên và phóng xuất phạm trù *chủ thể*, điều này mặc hàm một kiểu tương quan mới giữa cá nhân và vũ trụ. Kể từ nay, con người đồng thời là chủ thể khả giác (sujet sensible) được định vị một cách thực nghiệm, vừa là chủ thể năng tri (sujet connaissant), ý thức về mình và về những cạm bẫy của mọi hiện tượng tính (phénoménalité). Chính ở điểm đó tàng ẩn cái nghịch lý của con người Copernic, một con người, có thể nói, vừa ở trong hệ thống thế giới lại vừa ở ngoài chính hệ thống đó, một con người sống giữa chốn bụi hồng nhưng không giây phút nào tách rời với con người luôn mải mê nhìn ngắm sao trời, tay lý thuyết gia kỳ khu với tham vọng thấu đạt huyền cơ vũ trụ...

Những người theo Copernic, chỉ giữ lại từ ông những phê phán của ông đối với truyền thống (mà họ tô đậm hơn lên, nhấn mạnh thêm cho đến khi làm sụp đổ hoàn toàn truyền thống đó) và sự cách tân của ông trong việc lấy Mặt trời làm trung tâm, được quan niệm như một cuộc khuynh đảo cách mạng chứ không phải một giải pháp cứu chuộc cho tín điều cổ xưa của Platon về những chuyển động vòng tròn đồng dạng.

Trong khi rứt Trái Đất ra khỏi tính bất động biểu kiến của nó, Copernic phóng Trái Đất vào trong bầu trời: ông "hành tinh hóa" địa cầu *; điều này kéo theo sự sụp đổ cách phân chia từ thời cổ của Aristote, chia vũ trụ thành hai cõi miền, tuyệt đối riêng biệt: thế giới bên dưới mặt trăng và thế giới bên trên mặt trăng và như thế, biến vật lý học Aristote thành một phế tích hoang tàn. Trái đất không còn là đối thể với vòm trời, nhưng những thiên thể được phối trí hài hòa trong không gian chung quanh một cầu thể sáng loáng ở trung tâm tạo thành một Vũ trụ duy nhất. Trái đất được hoạt hóa bởi một vận động chuyển vị địa phương (mouvement de translation locale) như những hành tinh khác và như vậy cũng phải được quản lý bởi cùng những định luật về chuyển động như những hành tinh đó. Như Koyré đã viết rất đúng, đó là sự chấm dứt thuyết nhân tâm (l'anthropo-centrisme) từ thời Thượng cổ đến Trung cổ, vì vũ trụ không còn quay *cho con người* nữa. Từ nay, không còn gì chống lại, ít ra là trên nguyên tắc, việc cùng một khoa học được toán học hóa được ứng dụng vào sự nghiên cứu những chuyển động cả trên trời lẫn dưới đất.

⌘ Từ Copernic đến những người theo Copernic

Chính những thủ lĩnh của tôn giáo cải cách như Luther Calvin và Mélanthon lại bác bỏ quyết liệt nhất công trình của Copernic, mà họ coi như một "thằng điên", một tu sỹ mà lại không biết giữ vững những lời dạy rõ ràng mang tính địa tâm trong kinh thánh. Trái với những gì người ta có thể nghĩ, Giáo hội La Mã lại khá thuận lợi với Copernic (ít ra là khi ông còn sinh thời); ông đã đề tặng giáo hoàng Phao-lồ đệ tam tác phẩm chính của ông, quyển *De Revolutionibus Orbitum Coelestium* (1543). Vậy mà thái độ của Giáo hội lại sắp thay đổi hoàn toàn, vào cuối thế kỷ mười sáu với phong trào Chống Cải cách. Chứng cớ, là trường hợp của Giordano Bruno (người theo thuyết Copernic) đã chết trên dàn hỏa thiêu của tòa án dị giáo La Mã vào tháng hai năm 1600. Quyển *De Revolutionibus* bị đưa vào danh mục sách cấm năm 1616. Cũng chính Hồng y Bellarmin, người đã kết án Bruno, tiếp tục xử án Galilée (một đồ đệ khác của Copernic). Cuộc tuyên án chung thẩm và việc thệ tuyệt của Galilée xảy ra năm 1633, và ông được nhắc nhở rằng: "Ý kiến cho rằng Mặt trời ở trung tâm của thế giới và bất động, là phi lý, sai lầm trên phương diện triết học và là tà thuyết, dị giáo bởi nó rõ ràng trái lại kinh thánh". Thực tế là, âm vang của vụ án Galilée và những môn đệ của Copernic, lại là một sự quảng cáo mạnh mẽ khiến tên tuổi và lý thuyết của họ vang rền khắp châu Âu thông thái.

JEAN SEIDENGART

VIVÈS
(1492 – 1540)

Sinh ra ở Valence vào năm khám phá ra châu Mỹ bởi Christophe Columbus và cũng là năm trục xuất người Do Thái khỏi Tây Ban Nha, Juan Luis Vivès đích thị xuất thân từ một gia đình những *converses* (những người Do Thái cải đạo sang Cơ Đốc giáo), nhưng sau đó vẫn bị bách hại. Chạy trốn tòa án dị giáo, ông đến nước Pháp để tiếp tục việc học tập. Là nhà nhân văn lớn, ông là bạn của Érasme và More, Busé và của nhiều người khác. Giáo sư ở Louvain và được Charles Quint bảo hộ, năm 1522 ông khước từ ghế giảng sư ở Alcala, Tây Ban Nha, nhưng chấp nhận ghế giảng sư ở Oxford. Sau đó ông dứt khoát trở về Bruges, cần mẫn với công việc nghiên cứu và trước tác cho đến lúc mất.

Vivès muốn chống lại một thứ kinh viện suy đồi (trong tác phẩm *Chống lại những nhà biện chứng giả hiệu*) họ lạm dụng ngữ chiến (la logomachie) để phí thì giờ, phí bút mực một cách rất là... lãng nhách; ngược lại, ông cách tân khoa sư phạm, đưa ra những phân tích quan trọng nhất của ông trong bộ bách khoa tri thức *Về sự truyền đạt tri thức* (De tradendis disciplinis). Khoa tâm lý học hiện sinh của ông dựa trên phương pháp nội quan (l'introspection) và phân loại những tính tình trong khi khởi thảo một quan niệm về những "hạt giống chân lí" (semences de vérité) mà con người mang sẵn nơi mình từ khi mới sinh ra và nó phải biết phát triển. Đầy tinh thần triết lí, ông cũng chứng tỏ là một tín đồ Cơ Đốc nhiệt tâm và giảng luận quyển Nước Chúa (La Cité de Dieu) của thánh Augustin. Người bảo vệ hòa bình, ông cũng là một nhà dân chủ trước khi có từ này, tranh đấu chống lại bất công xã hội và kinh tế.

SỰ TRUYỀN TRAO KIẾN THỨC (Sur la transmission des connaissances)

Về nguyên nhân sự suy đồi của các nghệ thuật (Des causes de la corruption des arts) là thành phần của bộ sách khảo luận sư phạm đồ sộ mang tựa đề *Về sự truyền trao kiến thức* và xuất hiện ở Anvers vào năm 1531. Là tác phẩm quan trọng nhất của Vives, nó tạo thành một tuyên ngôn thật sự của chủ nghĩa nhân bản châu Âu. Tác giả đề xuất một sự cải cách giáo dục và văn hóa, bao gồm từ những chương trình học, tương quan giữa thầy trò, về quá trình dân chủ hóa việc giảng dạy và việc chuyển giao trí thức, về bản chất của các trường học, về việc khảo sát năng lực, về tính cân bằng cần giữ gìn giữa văn hóa sách vở và sự quan sát thiên nhiên, về vai trò của vui chơi, tiêu khiển v.v... Âm vang của tác phẩm này rất rộng tại châu Âu.

► Không có hai chân lí

Sự đối nghịch giữa lí trí (hay ánh sáng tự nhiên) và niềm tin là rõ ràng trong trào lưu theo Averroes ở Padoue (nhất là với Pomponazzi) nhưng không thể diễn ra ở đây. Khẳng định sự tồn tại của một thứ chân lí nhị trùng là mang tính báng bổ bởi vì Chân lí không hề cách li với Thiên Chúa: "Ta là Chân lí, là Đường đi, là Sự sống" (Tự ngôn sách Phúc âm). Ánh sáng tự nhiên không thể đánh lừa chúng ta.

Làm như thế người ta đã cắt đôi ngay lập tức ra thành hai mảnh vương quốc của ánh sáng: *điều này là đúng trong ánh sáng của thiên nhiên, điều kia là đúng trong lãnh vực của niềm tin.* Hãy bịt lại những miệng lưỡi không chuyên nên nói nhảm! Họ nói như thế bởi vì họ không hiểu họ đang nói

gì. Thật vậy, cũng giống như con mắt và trong mỗi giác quan có một sức mạnh nào đó mang chúng đến sự hòa hợp và có thể nói là đến sự hữu hảo với đối tượng của chúng[1], cũng vậy trong tinh thần có một lực, một sự phán đoán và một tài năng hướng về đối tượng mà không ai không biết rằng đó là đối tượng thực chứ không phải đối tượng giả.

Để hiểu và theo dõi đối tượng thực này, những chủng tử (hạt mầm) đã được thiên nhiên gieo vào trong tinh thần của chúng ta[2], giống như cách mà trong con mắt có cái lực tự nhiên dành cho việc nhìn ra màu sắc. Như vậy, những chân lí mà chúng ta đạt đến, chúng ta được soi đường dẫn lối để đến với chúng nhờ ánh sáng từ cây đuốc tuệ thiên nhiên; nhưng những chân lí mà chúng ta không đạt đến điều ấy do bởi lẽ rằng đối với chúng, chúng ta bị tước mất ánh sáng của thiên nhiên; cuối cùng có những điều sai lầm, nhưng chúng ta lại diễn kịch như đúng bởi một lí do cái nhiên, chúng ta nhầm lẫn về bản chất của chúng do vì mật độ bóng tối phủ dày hay do vì một ánh sáng giả tạo nào đó[3] giống như ánh sáng thật, mà chúng nhận được sự định danh là tương tự...

Hãy nói tôi nghe xem nào! Khi tôi thấy, bị bẻ cong trong nước, một mái chèo thẳng[4], thị kiến này phải chăng đến từ thiên nhiên? – Không, bạn trả lời: thị kiến này, trái lại, đến từ một sự lừa dối mà con mắt phải chịu vì một nửa cặp đôi kia nằm ở vị trí ngược lại ánh sáng tự nhiên và tinh thần sửa sai sự nhầm lẫn kia – Như thế, khi chúng ta nhầm lẫn trong một lập luận nào đó, không phải vì ánh sáng tự nhiên quá đỗi chói chang khiến ta nhầm lẫn nhưng do sự yếu đuối của tinh thần chúng ta. Trong một lúc nào đó, tinh thần không thành công để thoát ra khỏi những lưới giăng của lập luận, nhưng nó sẽ thoát khỏi ngay khi ánh sáng tự nhiên đến gần hơn, bởi chính ánh sáng, bởi sự thông báo hay bởi học thuyết của một ai đó.

Juan Luis Vivès,
Về nguyên nhân sự suy đồi của các nghệ thuật.

(1) *Quan niệm truyền thống (và không khoa học) về sinh lí học giác quan.*

(2) Thành ngữ "thông báo" những "hạt giống chân lí" mà Descartes sẽ nói đến.

(3) Vivès gần gũi Platon hơn Aristote, nhất là ông quyết liệt bác bỏ siêu hình học của Aristote.

(4) Descartes sẽ khám phá định luật phản chiếu và định luật khúc xạ ánh sáng để giải thích hiện tượng gãy khúc biểu kiến này.

► Phẩm giá của ngôn ngữ

Ngôn ngữ là thứ đặc hữu của con người, sinh vật có lí trí. ***Ngôn ngữ là biểu hiện của tính liên chủ thể*** *(le langage est l'expression de l'intersubjectivite'). Tính đa dạng của ngôn ngữ và việc học tập chúng đòi hỏi nhiều chăm chút rất dụng công.*

Khoa học đầu tiên nơi con người, là khoa ăn nói: nó xuất phát từ suối nguồn là lí trí và tinh thần. Mọi loài vật khác đều vừa thiếu lí trí vừa thiếu ngôn ngữ. Ngoài ra ngôn ngữ là công cụ của xã hội con người; và, thật thế, tinh thần sẽ không thể tự khải lộ theo cách nào khác, khi nó bị che khuất bởi bề dày của thân xác! Cùng theo cách mà chúng ta sở hữu tinh thần do sự ban cho của Thiên Chúa, cũng theo cách đó nói năng đối với chúng ta là chuyện rất tự nhiên. Nhưng nói được ngôn ngữ này hay ngôn ngữ kia, điều đó còn tùy thuộc vào việc học tập. Đó là lí do tại sao cần thực hiện một cố gắng lớn, ở nhà bởi cha mẹ, ở trường bởi thầy cô giáo, để cho các cháu bé phát âm tốt tiếng mẹ đẻ và có tài lợi khẩu tương thích với lứa tuổi của chúng. Trong nhiệm vụ này, các bậc cha mẹ sẽ hỗ trợ rất nhiều, nếu bản thân họ, vì lợi ích của con cái mình, họ chăm chú trong việc diễn đạt tình cảm của mình bằng những ngôn từ trong sáng và cách ăn nói / Khẩu điệu đúng mực.

Juan Luis Vivès,
Về những môn học để truyền bá.

CARDAN

(1501-1576)

Con ngoại hôn của Fazio Cardano và một goá phụ dốt nát, bẩn tính, Jérôme Cardan trải qua những năm đầu đời trong buồn phiền, bệnh tật và lo âu. Bố ông, y sĩ và nhà tư vấn pháp luật, vẫn lo lắng chăm sóc cho việc học hành của ông ở Milan. Vào năm hai mươi tuổi, ông bắt đầu vào Đại học ở Pavie và Padoue, đậu tiến sĩ y khoa rồi nhanh chóng thành công với nghề y. Danh tiếng thầy thuốc tài ba của ông được lan truyền khắp châu Âu và ông thường được gọi đến bên giường những bệnh nhân danh tiếng. Ông cũng trở thành một nhà toán học lớn, giải được nhiều bài toán đại số khó và đặt nền tảng cho bộ môn sau này sẽ trở thành môn xác suất (le calcul des probabilités) được Pascal và Fermat phát triển ở thế kỉ tiếp theo.

Năm 1543, Cardan nhận ghế giảng sư y khoa ở đại học Pavie, mà ông giảng dạy cho đến năm 1560. Những phiền muộn trầm trọng từ gia đình, một tính khí hay cáu gắt, những đối nghịch về khoa học hay nghề nghiệp khó thể cứu chuộc, buộc ông phải rời Pavie. Năm 1562 ông nhận một ghế giảng sư y khoa ở Bologne nhưng năm 1570 ông bị Tòa án dị giáo ném vào ngục tối với lời buộc tội theo tà giáo, nhất là đã lấy số tử vi của Chúa Kytô, nêu ra những ảnh hưởng tinh tú lên những chương đoạn nổi bật trong Cuộc đời và Sự thương khó của Chúa. Ông sẽ tự biện hộ và bỏ việc giảng dạy. Giáo hoàng Pie V xá tội cho ông và cấp niêm liễm cho ông. Ông còn có mặt ở La Mã cho đến năm ông mất – 1576 – và biên soạn một cuốn tiểu sử tự thuật đồ sộ, nhưng mãi đến năm 1643 mới được ra mắt công chúng.

VỀ SỰ TINH TẾ (De la Subtilité)

Hai mươi mốt quyển của bộ khảo luận Về sự tinh tế (1550), theo lời Cardan, hay đúng hơn theo lời người dịch ông, Richard Le Blanc (1556), liên quan đến "những phát minh tinh tế, toàn bộ những nguyên nhân huyền bí và lí do của chúng". Hai mươi mốt quyển bao gồm toàn bộ những tri thức, từ vật lí học đến siêu hình học: sau những nguyên lí (chất thể, mô thể, khoảng trống, chuyển động vv...) đến những nguyên tố, bầu trời, ánh sáng, kim loại, đất đá, thú vật, con người. Từ quyển XIII, Cardan khảo sát các giác quan, linh hồn, trí tuệ, khoa học và nghệ thuật, để kết thúc bằng những nhận định về những quỷ ma, thiên thần và Thiên Chúa. Sự tinh tế, cuối cùng là khả năng biến đổi thiên nhiên bằng cách góp phần nhân vi vào thiên xảo (ajoutant l'art humain à l'art de la nature).

► Thị giác (le sens de la vue)

Trong cuộc tranh luận triết học – khoa học ở thế kỉ mười sáu, khiến những người nghiêng về thị giác đối lập với những người nghiêng về thính giác, và cả những người nghiêng về xúc giác, trong vấn đề nên dành ưu tiên cho giác quan nào trong năm giác quan chính, Cardan đã chọn, như Léonard de Vinci, thị giác. Một số lí do ông nêu ra, ngày nay đối với chúng ta có vẻ ngây thơ và còn phải bàn cãi xét trên phương diện khoa học.

Thị giác là cao quí nhất trong mọi giác quan lãnh hội thế giới bên ngoài, bởi vì nó nhận ra nhiều vật hơn và từ xa hơn, rõ ràng hơn, nhanh chóng hơn, với nhiều sự khác biệt hơn, thiêng liêng hơn. Ai còn nghi ngờ thị giác không biết được từ xa trong khi nó nhìn đến cả những vì sao và cả những thiên hà? Rằng thị giác biết nhiều hơn về những sự vật hơn là những

giác quan khác, vì nó không bị tước mất ánh sáng hay màu sắc, chúng là những đối tượng đầu tiên của con mắt. Hiểu biết của thị giác cũng là phân biệt nhất bởi không có giác quan nào lãnh hội được những khác biệt nhỏ nhất nơi các đối tượng, tốt hơn là thị giác. Thị giác là nhanh chóng nhất bởi nó lãnh hội đối tượng ngay tức thì[1] trong khi lỗ tai phải đợi âm thanh đi đến, còn khứu giác phải cần đến hô hấp. Thị giác nhận ra một số lớn màu sắc khác nhau, và hoặc một mình hoặc kết hợp, với xúc giác, nó nhận ra mọi đối tượng khả giác thông thường[2]. Tri thức của nó thì thiêng liêng hơn trí thức của mọi giác quan khác, vì chỉ có thị giác là không bị tác động bởi hoạt động giác quan của mình, và duy nhất trong số các giác quan, nó biểu lộ một sự tương tự rất lớn với trí tuệ[3].

Jérôme CARDAN, *Về sự tinh tế.*

---

[1] Nghĩa là những đối tượng khả giác, những gì có thể được nhận ra bởi các giác quan.

[2] Điều này đã được xác định bởi việc tính tốc độ ánh sáng (nếu có đối vật ở những khoảng cách thông thường đối với tầm nhận biết của con người).

[3] "Thấy" vừa được dùng theo nghĩa của thị giác, vừa theo nghĩa tri giác trí tuệ.

VỀ TÍNH TẠP DỊ CỦA VẠN VẬT (De la variété des choses)

Bộ *Tính tạp dị của vạn vật*, xuất bản năm 1557, gồm 17 quyển với 100 chương (con số 100 không phải là ngẫu nhiên) và được tác giả coi như sự hoàn tất của bộ *Về sự tinh tế*.

Những đề tài được bàn đến trong bộ sách mới trên thực tế cũng giống như trong bộ trước, nhưng thay vì là những nguyên lí tổng quát, ở đây người ta đưa vào những ứng dụng khoa học. Tác phẩm đầy những mô tả về thế giới vật lí, từ trên trời đến con người, đi ngang qua những nguyên liệu, đất đá, cây cối, động vật... Từ thiên nhiên người ta bước qua nghệ thuật, các nghề nghiệp và dừng lại khá lâu ở Khoa Bói toán mà Cardan lập ra những liên hệ đặc biệt giữa phức tính của mọi vật trong thiên nhiên và nguyên lí thiêng liêng nhất thống tất cả. Dị tính vừa mặc hàm sự khác biệt (bởi vì thiên nhiên phô bày cảnh tượng phồn đa muôn màu muôn vẻ) vừa trật tự (bởi vì những vẻ khác biệt kia đâu phải là sản phẩm của tình trạng hỗn loạn, vô tổ chức mà là sự biểu lộ của một hệ thống cần tìm gặp lại).

► Về những dấu hiệu từ trên trời và cách kiến giải chúng

Nếu như tôi muốn giải thích cặn kẽ mọi dấu hiệu xuất hiện trong không trung như ánh lửa, những ngôi sao băng, những đám cháy vv... có lẽ tôi phải viết nguyên cả một bộ sách lớn. Nhưng tôi chỉ cần định nghĩa những chủng loại đầu tiên của những biểu hiện này, và tiếp theo trình bày những nét diệu kì cũng như những nguyên nhân của chúng. Như khi thì cả bầu trời dường như rực rỡ ánh hồng, khi thì chỉ một phần, đôi khi là một khối lượng lửa lững lờ trong không trung; và lượng lửa đó, dưới những hình dáng rất khác nhau, giống như lưỡi búa, thanh gươm, ngọn thương, cái khiên, con người, sư tử, ngọn tháp, chiếc thuyền, một đội quân dàn đội hình tác chiến, ngọn đuốc, ngọn lao, con rắn, hay, để nói gọn một tiếng, dưới những hình dạng phong phú chẳng khác nào những hình tượng mà người ta thường quan sát thấy nơi những đám mây, ôi kì diệu mây trời với vô vàn ảo tượng biến đổi không ngừng (*)...

Thường hơn so với mọi dấu hiệu khác là một vì sao mà tôi thấy khá thường xuyên ở Pavie[1] đã rơi xuống rất gần tôi. Nhưng có những vì sao chúng giống ở mọi điểm với những dấu hiệu ở yên trong bầu trời, sáng chói rực rỡ, thật tròn, lúc đầu di chuyển theo mọi hướng, rồi phần lớn, sa xuống dần từ độ cao của những dấu hiệu này. Sau những vì sao đó, là ngọn nến[2] rất thường xuất hiện ở trên biển, khi những con tàu sắp làm mồi cho bão tố, trong khi mà những ngọn đuốc xuất

hiện trên bầu trời. Thường xuyên tất cả những tia chớp mà người ta có thể quan sát ở nước Ý vào những buổi chiều mùa hè, cả trăm lần chỉ trong một ngày: nhưng đó không phải là những ngọn lửa mà chỉ là những tia chớp dữ dội sáng rực trên nền trời. Nhưng cũng có những sự khác biệt, trước tiên tương đối với thời gian: thực vậy, những dấu hiệu xuất hiện ban ngày thì kì diệu hơn những dấu hiệu ban đêm chẳng hạn như những khi ngọn đuốc cháy rừng rực ngay giữa buổi trưa. Hoặc là những dấu hiệu hiếm hoi hơn, dầu như thế nào, cũng đáng ngạc nhiên hơn, và trong mọi trường hợp, chúng càng đáng ngạc nhiên thì càng gây kinh hoàng. Thực vậy, tính hiếm hoi gây ngạc nhiên, và ngạc nhiên gây kinh hoàng. Đàng khác, trong số những dấu hiệu này, nhiều nhất là những dấu hiệu ở trên cao nhất, như những dấu hiệu người ta thấy trên trời, những dấu hiệu khác ở độ cao kém hơn, như những dấu hiệu người ta quan sát nơi những đám mây, cuối cùng là những dấu hiệu thật thấp, diễn ra ở chung quanh mặt đất, như những con dê hay những ánh lửa ma trơi thường đi trước một con ngựa hay đôi khi theo sau nó (song hiếm khi hơn).

Jérôme Cardan,
Về tính tạp dị của vạn vật.

(*) Về sự biến ảo của mây trời, nhà thơ Đỗ Phủ có câu: "Thiên thượng phù vân như bạch y, tu du hốt biến vi sô cẩu" (Trên trời mây nổi như áo trắng, bỗng chốc lại biến thành chó rơm). Thành ngữ "bức tranh vân cẩu" (mây chó) là nói lên ý đó (Chú thích của P.Q.Đ)

(1) Cardan đã lưu trú ở Pavie trong thời gian lâu.

(2) Thường được gọi là ngọn lửa của thánh Elme

LEROY

(1510-1577)

Nếu phải tóm tắt trong một câu sự nghiệp và nhân cách của Louis Le Roy (tự là Regius), nhà nhân văn người Pháp này, bạn của thi sĩ Ronsard và những đại diện chính của thi phái Pléiade, người ta sẽ nói rằng ông đã từng là giáo sư Hy ngữ ở học viện Hoàng Gia và nhờ ông mà chúng ta có những bản dịch đầu tiên sang tiếng Pháp những bản văn quan trọng của Platon, trong đó có các cuốn *Phédon* và *Cộng hòa*. Nhưng ông cũng còn là tác giả một tác phẩm thực sự của riêng ông mà ông đặt tên là *Về sự thăng trầm và tính tạp dị của vạn vật trong vũ trụ* (1575), một triết lí thực sự về thiên nhiên đồng thời là một triết lí lịch sử. Platon đối với ông có vẻ là một người hướng dẫn chắc chắn hơn Aristote nhiều, bởi Aristote "tự làm mình trở thành tối tăm và mập mờ ở nhiều chỗ" khiến cho nhiều người so sánh ông ta với con mực, một loài thủy sản, để thoát khỏi tay người đánh bắt, phóng ra chất mực đen kịt để làm đục nước" – ông đã viết như thế trong bài văn *Diễn từ về triết học* (Discours de la philosophie). Nhưng Platon không miễn trừ cho ông việc viện đến Kinh Thánh vì chỉ có Kinh Thánh mới thiết lập được tín điều mà con người cần để sống. Ông lợi dụng phần lập luận trong bản dịch quyển *Phédon* "Khảo về sự bất tử của linh hồn" để bộc lộ lời tuyên xưng đức tin của mình.

VỀ SỰ THĂNG TRẦM VÀ TÍNH TẠP DỊ CỦA VẠN VẬT TRONG VŨ TRỤ (De la vicissitude et variété des choses en l'univers)

Tác phẩm này trình bày một triết học về thiên nhiên, mà sự thăng trầm của vạn vật là dấu hiệu của một sự đoe dọa luôn đè nặng lên nó. Nhưng không phải tất cả đều nhuộm màu bi quan trong tác phẩm này, bởi vì "tính tạp dị của vạn vật" hay cuộc tranh dấu giữa những nguyên tố khác nhau tạo thành vũ trụ cũng cho phép duy trì sự quân bình của nó. Một sự quân bình mong manh và không bền vững nhưng nó mặc hàm một triết lí về lịch sử. Theo đó, mọi tiến bộ lại sinh ra một thoái hóa, nhưng xét cho cùng vẫn có sự tốt lên hơn. Đó là một tầm nhìn về lịch sử ít mang tính quan phòng, tuy nhiên vẫn không hủy diệt hy vọng thấy một ngày kia một lực siêu nhiên sẽ can thiệp theo cách quan phòng, có khả năng dựng lên trở lại dòng tiến hóa của vạn vật. Con người cũng có thể can thiệp một cách hiệu quả, vì con người là hóa công đích thực của chính mình.

► Tính xung khắc giữa những đối thể, nguyên nhân bảo tồn vũ trụ (L'opposition des contraires, cause de la conservation de l'univers)

Concordia discors (hòa hợp bất hòa): đó chính là sợi chỉ dẫn đường của nàng Ariane cho triết học thời Phục hưng chủ đề thường xuyên được biểu hiện bởi các nhà thơ, các triết gia, các nhà biểu tượng học (emblématistes). Nó được trộn lẫn với chủ đề "hữu hảo và hiềm ố" (cuốn hút và xua đẩy) giữa các hữu thể, các đối vật, cây cỏ, muông thú, con người. Bản văn dưới đây ***pha trộn chủ thể về xung lực tất yếu giữa các đối thể****, kế thừa từ Nicolas de Cues và báo tiệp cho Leibniz, với chủ đề về* ***tính tạp dị phổ quát của vạn vật****. Tác giả đã chứng tỏ rằng "tất cả chưa phải đã được nói hết" (toutn'est pas dit) – theo một công thức đã được thừa nhận rộng rãi – mà* ***sự khám phá chân lí còn tiếp diễn****, và người thời nay đã thực hiện và sẽ còn thực hiện những phát minh mà người xưa chưa từng biết đến.*

Theo cách đó quả đất, và mọi vật khác nhau trong vũ trụ, được điều hòa và bảo tồn bởi những đối thể và dị thể. Như vậy không phải là không có lí do mà thiên nhiên thích tìm kiếm những đối thể để tạo cho chúng vẻ đẹp uy nghi, chứ không phải là những đồng thể. Tính chất đó là nguyên nhân khiến những sự vật trước đây khác biệt và tạp loại, nay đồng qui và hòa hợp nhau, để tạo ra, duy trì và làm đẹp một vật khác, trở thành đối tính, nhất tính, bất hòa, hòa hợp... đồng qui nhau. Do vậy Héraclite **(a)** nói rằng chiến tranh và hòa hiếu là cha và mẹ của mọi sự. Và Homère ca tụng thiên nhiên về sự bất hòa. Empédocle không ca ngợi tự thân sự bất hòa nhưng cho rằng với sự hòa hợp, đó là nguyên lí của tất cả: nên hiểu rằng bất hòa là tính tạp dị của những sự vật quần tụ nhau, và hòa hợp là sự kết hợp giữa chúng: nhưng sự kết hợp trong quần tụ này phải vượt qua đối tính... Như thế chúng ta thấy trên trời những chuyển động đối ngịch bảo tồn vũ trụ: Venus (Kim tinh) ở gần Mars (hỏa tinh) **(b)** để chế ngự tính hung hăng hiếu chiến của anh chàng này; còn Jupiter (Mộc tinh) ở gần Saturne (Thổ tinh) **(c)** để sửa trị tính ma mãnh của tay này; thế giới bên dưới; gồm những nguyên tố đối nghịch, được duy trì bởi tỉ lệ giữa chúng với nhau.

Louis Letroy, *Về sự thăng trầm và tính tạp dị của vạn vật trong vũ trụ.*

(a) Triết gia ở thế kỉ thứ sáu trước CN, nêu ra sự biến dịch phổ quát và hằng hữu.

(b) Thần thoại cho rằng Vénus, nữ thần Tình ái, là người tình của Mars, thần Chiến tranh.

(c) Saturne là cha của Jupiter.

RAMUS
(1515-1572)

Giáo sư ở học viện Pháp quốc (Collège de France) năm 1551, Ramus không chỉ cố gắng phản bác Aristote để bênh vực Platon mà còn đề ra một phương pháp tư duy mới, được biết dưới cái tên *Biện chứng pháp*: Khoa này hệ tại ở chỗ, từ một thứ lô-gíc tự nhiên, đặt dấu nhấn trên sự thực tập, dựa vào một vài nhà văn lớn thời Thượng cổ – như Platon hay Cicéron – những người đã, bằng thực hành, biểu diễn nghệ thuật soạn thảo và lí luận, và đề xướng việc khảo sát tự do. Trong biện chứng pháp của mình, hay nghệ thuật lí luận, ông phân biệt hai phần:

1/ phát minh, với những nơi chốn, những tầng lớp lập luận (như nguyên nhân, hậu quả, đề tài, phụ tùng, đối thể... tất cả có 10);

2/ tư thế hay phán đoán, gọi như thế vì nó chỉ ra "những con đường và những phương tiện để phán đoán đúng".

Là nhà ngữ pháp, nhà toán học, triết gia, càng lúc càng sử dụng tiếng Pháp nhiều hơn thay vì tiếng Latinh truyền thống, Ramus mở đường cho các bộ sách *Ngữ pháp và Lô-gíc học* của Port-Royal, và, tổng quát hơn, cho tư tưởng hiện đại. Chủ nghĩa Ramus nhanh chóng được truyền bá ở Bắc Âu. Việc cải đạo sang giáo phái Calvin vào năm 1561 đem lại cho ông nhiều buồn khổ cay đắng, và cuối cùng, vào ngày 26 tháng tám, năm 1572, ông rơi vào sự cuồng tín, khi xảy ra cuộc thảm sát trong đêm thánh Barthélemy.

► Khoa học đưa con người vượt lên chính mình

Trong bản văn tiếng Latinh chưa từng được xuất bản sau đây, mới được dịch gần đây, Khoa học hay tri thức, sản phẩm thuần tuý của lí trí, được đem đối lại với những thụ cảm và những chuyển động mơ hồ của thân xác. Mathesis nâng con người lên đến trời cao. Người ta sẽ để ý giọng trữ tình của đoạn văn này.

Mathesis[1]: biết nói gì đây? Có những ngọn lửa nào và ánh sáng nào mà minh trí thiêng liêng không hiển lộ ra tâm hồn chúng ta? Bằng con đường nào con người có thể tiến gần hơn đến đời sống của những thần linh bất tử ngay trong cuộc đời hạn hữu này? Chúng than vãn rằng con người, bị bó hẹp trong thân xác của mình như trong một nhà tù được canh gác gắt gao[2], bị giam vào và bị xiềng xích nơi mặt đất! Tri thức giải phóng hay đúng hơn nó khiến cho con người còn lớn hơn toàn thể trái đất này đến độ nó nhìn toàn thể trái đất với đôi mắt còn lớn hơn trái đất rất nhiều! Chúng ta than trách rằng con người bị mù đi vì những bóng tối lạ lùng của thân xác mình! Tri thức đặt con người trong ánh sáng này, khiến cho kẻ nào chỉ thoáng nhận ra mình cách ly với những vật khác, cũng phân biệt được bằng sự đo lường qua những con số cơ man nào những hiện hữu mông lung! Chúng ta than trách rằng con người bị đảo lộn một cách thảm thương bởi những đam mê rồ dại ngông cuồng! Tri thức làm nẩy sinh bình an trong tâm hồn, và làm dịu êm những chuyển động bất hòa bằng hòa điệu êm ái,

bằng quyền năng của lí trí. Chúng ta thấy thương hại cho con người bị ném ra khỏi cửa thiên đường, rơi xuống những miền tối tăm, xa xăm của thế giới, lưu đày khỏi quê nhà thân thiết của mình! Tri thức mang nó trở lại miền đất hương hỏa của tổ tiên và trong thiên quốc... Giờ đây, chân lí sẽ được tìm kiếm mà không cần một dấu hiệu nào, không cần một lập luận nào. Tri thức sẽ hùng hồn khuyên chúng ta đối diện nó, nó sẽ đưa chúng ta về chính đạo khi chúng ta lạc lối, kêu gọi chúng ta, sắp xếp cho chúng ta, làm cho chúng ta an tâm hơn bất kì ai có thể làm.

RAMUS, trong *Phương pháp và biện chứng trong tác phẩm của La Ramée của Nelly Bruyère.*

(1) Từ Hy Lạp có nghĩa Tri thức / Khoa học
(2) Ẩn dụ truyền thống.

SANCHEZ

(1550-1623)

Thường được coi là người Tây Ban Nha – nhưng cũng có người lại cho rằng ông là dân Bồ Đào Nha, vì nơi sinh của ông không ai biết chắc -, chàng trai Francisco Sanchez cùng với bố mẹ đến thành phố Bordeaux của Pháp vào năm 1562. Có rất nhiều cơ may là chàng ta có dây mơ rễ má với văn hào Montaigne vì thân mẫu của ông này vốn là hậu duệ của một dòng họ Do Thái – Bồ Đào Nha. Ông trở thành bác sỹ y khoa và dạy ở Đại học Montpellier mà ông gắn bó sự nghiệp: ông giảng dạy ở đó trong bốn mươi tám năm, từ 1575 cho đến khi mất.

Sanchez được biết đến nhiều nhất như là một tác giả của một tác phẩm gây nhiều tiếng vang: *Người ta chẳng biết gì*, xuất hiện năm 1581 ở Toulouse. Tự đặt mình vào hàng ngũ những triết gia hoài nghi, trước tiên ông cố gắng phê phán khoa học của Aristote, chỉ ra sự bất lực và phù phiếm của nó. Đặc biệt ông bác bỏ quan niệm coi khoa học như là Tri thức về các nguyên nhân. Điều này khiến Sanchez gần gũi với Vivès. Trong thế kỉ sau, Gassendi sẽ khơi nguồn cảm hứng từ đó.

NGƯỜI TA CHẲNG BIẾT GÌ (Que l'on ne sait rien)

► "Không có tri thức về cái không là gì cả"

Triệt để hơn lập trường phương pháp luận của Montaigne, Sanchez diễn tả một chủ nghĩa hoài nghi hoàn toàn trong nhận thức luận và trong việc tìm kiếm chân lí: Người ta không thể biết được điều gì (hiểu ngầm: một cách chắc chắn). Người phát ngôn của ông lí luận với sự chặt chẽ và tinh tế đặc biệt, như ta sẽ thấy điều đó ngay từ câu đầu tiên, nơi mà mọi mệnh đề khẳng định đều có vấn đề hay vô tác dụng. Nhưng lí luận không tránh khỏi một chút ngụy biện nào đấy.

"Tôi không biết ngay cả điều là tôi chẳng biết gì[1]. Tuy nhiên tôi đoán chừng rằng cả tôi lẫn người khác cũng chẳng ai biết được... cái quái gì!"

Nếu tôi lấy mệnh đề này làm lệnh kỳ, thì tất yếu nó sẽ kéo theo một mệnh đề sau đây: chẳng có Khoa học / Tri thức về cái gì cả. Khi

tôi chứng minh được khẳng định đầu tiên này, tôi sẽ có quyền kết luận rằng người ta chẳng biết được cái gì cả. Nhưng nếu tôi không đi được đến chỗ đó, thì ngay cả điều ấy cũng sẽ là tốt hơn, bởi vì đó chính là điều tôi muốn khẳng định cơ mà! Bạn sẽ vặn lại: "Nếu như anh biết chứng minh, thì một hậu quả ngược lại với khẳng định của anh sẽ đi liền theo, bởi vì kể từ đây thì anh cũng biết được điều gì đấy chứ". Nhưng tôi đã kết luận theo chiều ngược lại với ngay trước khi bạn kịp nêu ra phản bác. Tôi đã bắt đầu làm rối mọi chuyện lên rồi đấy. Chính điều đó chứng minh rằng người ta chẳng biết gì cả. Có lẽ bạn chưa hiểu và bạn gọi tôi là kẻ dốt nát hay kẻ ưa chẻ sợi tóc làm tư. Bạn nói đúng đấy. Nhưng mình còn ở trong sự thật hơn bạn bởi vì bạn chưa hiểu mình. Như vậy hai ta đều dốt cả. Thế đấy, vô tình bạn đã rút ra kết luận mà mình vẫn còn đang tìm kiếm. Nếu bạn đã hiểu tính lưỡng nghĩa nơi lập luận của mình, thì bạn thấy rõ người ta chẳng biết gì. Nếu không hãy suy nghĩ, thiết lập những phân biệt và tháo gỡ vấn đề cho tôi. Hãy mài sắc trí tuệ... Tôi tiếp tục nhé. Hãy khởi đầu bằng cách đi từ những định nghĩa chiểu danh (définitions nominales) (2). Bởi vì đối với tôi mọi định nghĩa và hầu như mọi vấn đề đều có tính chiểu danh. Tôi xin thưa như thế này: Chúng ta có thể biết được bản chất của sự vật, ít ra là trong trường hợp của tôi. Nhưng nếu bạn cho rằng bạn biết được chính xác bản tính của vạn vật, tôi sẽ không phản đối, dẫu rằng điều đó là sai: thật vậy tại sao bạn lại có khả năng đó hơn là tôi? Hậu quả là chúng ta chẳng biết gì. Và nếu chúng ta không có được tri thức nào, thì làm sao chúng ta có thể viện đến một chứng minh? Chúng ta không có phương tiện nào (để làm việc đó). Còn bạn, tuy thế, bạn vẫn cho rằng có một định nghĩa nó hiện lộ bản tính của từng sự vật. Hãy cho tôi một định nghĩa đi nào. Bạn chẳng có cái nào cả. Vậy kết luận của tôi là có giá trị.

Francisco SANCHEZ,
Người ta chẳng biết gì.

(1) Socrate từng nói: "Tôi chỉ biết mỗi một điều, là tôi không biết gì cả."

(2) Định nghĩa hướng về ý tưởng mà chúng ta có về những sự vật, chứ không về bản tính của chúng.

BRUNO

(1548-1600)

Sinh năm 1548 ở Nola, không xa Naples, từ một gia đình tiểu quí tộc trung lưu, Filippo Bruno – chỉ trở thành Giordano Bruno khi vào dòng tu Dominicains ở Naples năm 1565 – được triệu về kinh đô La Mã năm 1571 để dạy cho Giáo hoàng thuật ghi nhớ (mnémotechnie) mà ông là bậc thầy. Thụ phong linh mục năm 1572, tiến sĩ triết học năm 1575, ông hướng vào những con đường khiến bề trên của ông e dè: kiến giải Kinh thánh và các Giáo phụ theo cách riêng, khoan dung đối với những luận đề của Arius về tương quan giữa Đức Chúa Cha và Đức Chúa Con. Vào tháng hai năm 1576, để chạy trốn một vụ án chuẩn bị chống lại ông, ông lánh nạn sang Genève để lại phải chịu một tai ách khác: những người theo phái Calvin tống ông vào tù. Người ta gặp lại ông ở Paris vào năm 1580, ở đó vua Henri Đệ tam dành cho ông một ghế giảng sư đặc biệt; ông xuất bản, trong số nhiều quyển khác, một khảo luận triết học,

Về con số những ý tưởng, trong đó ông phê bình gay gắt Aristote và hệ thống của ông này. Kể từ đó, buộc phải lánh nạn sang Luân Đôn, ông viết một bài văn phúng thích *Khu trừ con thú Kiêu thắng* (xuất bản ở Paris năm 1584), trong đó, dưới hình thức những đối thoại, ông đặt hệ thống nhà thờ La Mã thành vấn đề chính. Cũng vẫn trong thời gian lưu đày ở Luân Đôn mà Bruno cho ra mắt ba tác phẩm hàm chứa những yếu tố chính trong triết học và vũ trụ luận của ông: *Về nguyên nhân, nguyên lí và tính thống nhất, Về sự vô hạn của vũ trụ và của những thế giới,* cũng như quyển *Bữa tiệc ngày Lễ Tro*: Ba quyển sách này sẽ được xuất bản ở Paris. Trong đó tác giả khai triển triết lí riêng của ông về thiên nhiên và thâm cứu hệ thống Copernic. Bị rút phép thông công một thời gian trước đó, Bruno lại đi vào con đường lưu đày, về nước Đức và Trung Âu. Năm 1592, ông phạm sai lầm là quay về nước Ý, ở Venise và bị tòa án dị giáo bắt giữ và giải giao về La Mã. Sau một vụ án kéo dài bảy năm, ông bị kết án tử hình vì những sai lầm về thần học và vũ trụ luận, và bị thiêu sống vào ngày 18 tháng hai, năm 1600.

KHU TRỪ CON THÚ KIÊU THẮNG (L'Expulsion dela bête triomphante)

Quyển sách này là một đối thoại đạo đức, đồng thời là một lí thuyết về nhận thức (cũng như các quyển *Cabale du cheval Pégase, l'Ane Cillénique và Les Fureurs héroïques*). Sách gồm ba đối thoại diễn ra lúc ở trên mặt đất, lúc ở trên trời, trong đó ba nhân vật Saulino (Bruno), Sofia (Nàng Minh Trí) và thần Mercure đàm đạo với nhau. Nhưng còn con vật kiêu thắng (la bête triomphante) biểu thị cho cái gì? Sự điên cuồng của ngoại giáo, học thuyết Aristote, hay trái lại Nhà thờ Công giáo và Giáo hoàng, hay cả Cơ Đốc giáo nói chung?

Một tinh thần mộ đạo nhưng độc lập, say mê thiên văn học, một chiến sĩ dũng cảm vì chính nghĩa của chân lí, Bruno kịch liệt phản đối thói mê tín, đầu óc giáo điều, và cả đạo quân ô hợp gồm những đối thủ của ông, những thói xấu, những khuyết tật về đạo đức và những hà tì trong trí tuệ.

► Tính đơn giản, thị kiến thuần khiết

Tính đơn giản nghĩa là chỉ có một, không ẩn ý, không mưu toan – Đó là sự vô tội không gì làm vẩn đục. Nói tri thức là nói sự nhị bội thành chủ thể năng tri và đối tượng sở tri (Qui dit connaissance dit dédoublement en un sujet connaissant et un objet connu). Tri thức là chị em với tính ma mãnh, ở đây được gọi là tính phô trương phách lối hay tính hư nguỵ.

SOFIA – Tính đơn giản giống như thần tính ở chỗ nó không thể thêm cái gì vào hữu thể riêng của mình bằng sự khoe khoang, cũng không thể giảm bớt bằng sự che giấu. Điều đó đến từ chỗ nó không có khái niệm về chính mình. Cái gì tuyệt đối đơn giản thì không thể tự ý thức nếu không tìm cách khác biệt với chính mình, bởi vì hữu thể nào có cảm thức rất rõ về hiện hữu của mình và tự quan sát mình thì, một cách nào đó, tự đa bội, hay nói đúng hơn, tự nhị bội; hữu thể đó trở thành vừa là đối tượng vừa là chủ thể – đối tượng sở tri và chủ thể năng tri – hoạt động trí tuệ ôm trọn trong nhất tính của nó nhiều yếu tố. Đối với trí tuệ vốn đơn giản này, không nên gán cho nó một tự thức đúng nghĩa, như thể là, bằng phương tiện của một hoạt động phản tư, nó tự phân biệt nơi mình một chủ thể năng minh và một đối tượng khả niệm. Bởi vì đây là vấn đề của Ánh sáng trong tính đơn giản tuyệt đối và toàn diện của nó, nên

từ ngũ ý thức ở đây chỉ có thể có một ý nghĩa phủ định: nghĩa là nó không thể mãi là một huyền nhiệm cho chính mình. Như vậy là trong tính cách nó không thể tự biệt, nó không tự phản tư về hữu thể của mình, tính đơn giản rõ ràng cho thấy rất nhiều điểm tương tự với thần tính. Trái lại, tính phô trương kiêu ngạo càng cách xa thần tính bao xa như người ta có thể tưởng tượng!

Giordano Bruno,
Khu trừ con thú kiêu thắng.

BÀN VỀ VÔ HẠN, VŨ TRỤ VÀ THẾ GIỚI

Trong tác phẩm này Bruno muốn chứng minh tính vô biên của vũ trụ, phi bác luận điểm coi thế giới như hữu hạn và độc lập, để sau đó khai triển triết lí riêng của ông về thiên nhiên và thâm cứu hệ thống Copernic, dưới đây là trích đoạn từ Đối thoại Thứ năm của tác phẩm này.

Những người tham dự vào cuộc đối thoại là Elpino, Fracastoro, Filotheo, Burchio và Albertino. Albertino vừa bước vào và nói trước.

ALBERTINO. Tôi muốn biết hồn ma này, con quái vật lạ thường này, nhà tiên tri sống động này, tâm trí phi thường này đúng là cái gì? Ông ta đem lại thế giới thông điệp gì? Các rễ đang bị cắt cụt này đang mọc lên những chồi cây mới trong thời đại này (thời đại của chúng ta) là gì?

ELPINO. Chúng là những rễ bị cắt cụt nhưng có nhiều quả. Các quan niệm cổ đại đã trở lại. Các chân lí huyền bí được làm cho rõ ràng. Chính ánh sáng mới nổi lên trên chân trời. Trong bán cầu kiến thức của chúng ta và dần dần đến gần thiên đỉnh của trí thông minh chúng ta.

ALBERTINO. Nếu tôi không biết ngài, Elpino, tôi biết tôi phải nói gì.

ELPINO. Hãy nói những gì ngài muốn. Nếu ngài khôn ngoan như tôi nghĩ, ngài sẽ đồng ý với ông ta thậm chí như tôi vậy. Nếu tính minh bạch của ngài nhiều hơn (như tôi kỳ vọng), ngài sẽ đồng ý tất cả nhanh chóng và hoàn toàn hơn. Những ai thấy triết học hiện thời và kiến thức thông thường khó, những ai tán thành các quan điểm hiện thời và thông thường này dù chính chúng không sáng sủa lắm (thường như vậy dù họ không ý thức đến điều đó), sẽ không dễ dàng bị làm thay đổi theo quan điểm của chúng ta. Đối với họ, sự đồng thuận chung là luận cứ mạnh mẽ nhất. Họ bị làm cho kính sợ do danh tiếng của các tác giả được cho là những người trình bày và những nhà bình luận mà họ đọc đến mức họ không tìm kiếm cái gì khác hơn. Tuy nhiên, một số người hoàn toàn hiểu triết học lưu truyền đã đạt đến điểm, nơi họ không còn quyết định dùng phần còn lại của cuộc đời mình lắng nghe người khác. Họ trông thấy bằng ánh sáng của chính họ và nhìn xuyên qua khắp, xó xỉnh bằng khả năng, trí tưởng tượng của mình. Bằng cái nhìn của kiến thức, họ nhìn chằm chằm vào triết lí này, trình bày công khai, qua một ngàn ô cửa. Bằng cách này, khi đến gần hơn, chúng có thể phân biệt các vấn đề niềm tin được chấp nhận là chân lí theo thói quen và sự đồng thuận chung từ cái thực sự và phải được chấp nhận là chắc chắn: như vẫn còn tồn tại trong chính bản chất và bản thể của mọi vật. Tôi cho rằng đúng là những ai không có may mắn được tự nhiênban cho trí thông minh hay ít nhất có phần không quen với các ngành tri thức khác nhau, sẽ không thể chấp nhận triết học của chúng ta. Những ai có thể làm như vậy phải có khả năng phản ánh trí tuệ qua đó họ có thể phân biệt giữa sự tin tưởng dựa vào đức tin và sự tin tưởng dựa vào bằng chứng của các nguyên lí đích thực.

Một ý kiến được chấp thuận rất nhiều lần thường được coi là một nguyên lí. Nếu được xem xét kỹ lưỡng, nó sẽ được thấy dẫn tới một kết luận không tự nhiên và không thể tin được. Tôi không nói gì về những trí óc kém cỏi và vụ lợi đó vốn không bao hàm hay ít mong muốn đạt được chân lí, tự hài lòng với những gì thường xảy ra cho

kiến thức: không phải là bạn của sự thông thái thật sự mà là ham muốn danh vọng và tiếng tăm được ban cho những người có vẻ bề ngoài cho thấy họ có kiến thức. Tôi cho là người đó được trang bị tồi để chọn những ý kiến khác nhau và những lời phát biểu mâu thuẫn, người đó thiếu sự đúng đắn và óc suy xét về những vấn đề này. Anh ta thiếu khả năng so sánh chúng, anh ta sẽ thấy khó quyết định khi gặp những khác biệt để phân biệt chúng vượt ra ngoài phạm vi hiểu biết của mình. Thực vậy, anh ta khó hiểu những quan điểm đó khác nhau như thế nào vì vẫn không thể thấy được bản thể và hữu thể của mỗi vật. Và những khác biệt trong những quan điểm đó có thể không bao giờ rõ ràng ngoại trừ những thấu hiểu rõ ràng, các lý do và các nguyên lí mà mỗi quan điểm được dựa vào. Sau khi ngài đã nhìn bằng trí tưởng tượng, và xem xét bằng tri giác có kỷ luật các nền tảng, các nguyên lí và các lý do mà các triết lí khác biệt và đối lập dựa vào: sau khi ngài đã xem xét bản chất, bản thể và những nét đặc biệt của mỗi triết học, cân nhắc một luận cứ chống lại một triết học khác trên phạm vi của trí năng: sau khi ngài đã phân biệt những sự khác nhau của chúng và so sánh và đánh giá đúng giữa chúng: rồi không chậm trễ ngài sẽ ngay lập tức quyết định đồng ý với sự thật.

ALBERTINO. Aristote, ông hoàng của các triết gia, xác nhận đã lãng phí thì giờ trong việc chống lại các ý kiến ngu xuẩn là vô ích và xuẩn ngốc.

ELPINO. Đúng, nhưng ngài nhìn kỹ lời khuyên này cũng dùng chống lại các ý kiến của ông thì chúng có ích và xuẩn ngốc không. Như tôi đã cho biết, người phán đoán hoàn hảo hẳn có thể tránh thói quen tin tưởng. Anh ta phải xem hai quan điểm chống đối là hợp lí như nhau và phải gạt bỏ tất cả thành kiến được khắc sâu từ khi sinh: thành kiến bị bắt gặp trong cuộc đàm luận chung cũng như thành kiến qua đó chúng ta được tái sinh (như sắp chết đối với đa số mọi người) qua triết học, trong số các triết gia được đa số những người cùng thời cho là khôn ngoan. Khi tranh luận giữa những người khác nảy sinh, họ được những người cùng thời và những người đồng hương của họ coi họ là khôn ngoan. Tôi sẽ cho rằng nếu chúng ta đánh giá đúng chúng ta phải nhớ lại lời cảnh báo của Aristote đưa ra. Ông cho rằng, chúng ta đôi lúc cũng có thể nhanh chóng chấp thuận các ý kiến vì chúng ta tập trung quá kỹ vào một số sự kiện không đầy đủ. Đôi lúc, một ý kiến cũng nhanh chóng nhận được sự tán thành của chúng ta vì thói quen để một cái gì đó (theo chúng ta) có thể cần thiết thực sự không có không được. Hay chúng ta nhận thức và biết điều đó không thể có được lại thực sự đúng và cần thiết nhất. Và nếu điều này có thể xảy ra đối với những điều hiển nhiên nhất, cái gì phải xảy ra trong vấn đề đó vốn có phần duy nhất, vẫn còn tùy thuộc vào các nguyên lí có cơ sở và các nền tảng vững chắc?

ALBERTINO. Chính ý kiến của nhà bình luận, Averroès và nhiều người khác cho rằng cái gì mà Aristote không biết, không thể được biết.

ELPINO. Cả ông ta và đa số các môn đồ của ông có quá ít thiên tài và ở trong bóng tối sâu thẳm đến nỗi họ không thể thấy bất cứ cái gì cao hơn và lỗi lạc hơn Aristote. Đúng là, nếu ông ta và những người khác sẽ nói một cách đúng chính xác khi họ bỏ những ý kiến đó xuống, họ sẽ cho rằng Aristote là vị thần đối với họ. Bằng cách này, họ sẽ tâng bốc Aristote nhiều như thấy sự vô giá trị của chính họ. Vì đối với họ, vấn đề có vẻ giống như vấn đề khỉ không đuôi, mà đối với nó các con của khỉ mẹ có vẻ là những sinh vật đẹp nhất trên thế giới, và chồng khỉ của khỉ cái có vẻ là một trong những anh chồng đẹp trai nhất.

ALBERTINO. "Các ngọn núi phải sinh ra..."

ELPINO. Ngài sẽ thấy không phải là con chuột mà các ngọn núi sinh ra.

ALBERTINO. Nhiều người đã tranh luận với Aristote, nhưng chính lâu đài của họ đã sụp đổ, các mũi tên của họ bị cùn đi và các cây cung của họ bị gãy.

ELPINO. Điều gì xảy ra khi một vật vô ích dấu tranh chống lại một vật khác? Vật hoàn toàn chiến thắng nhưng vẫn còn vô ích. Cuối cùng đến lượt nó, nó sẽ không được chân lí khám phá và khắc phục sao?

ALBERTINO. Như tôi thấy điều đó không chứng minh rằng Aristote phạm sai lầm.

ELPINO. Đó là lời phát biểu quá vội vàng.

Albertino. Tôi nói điều đó vì tôi đã suy xét đầy đủ và xem xét kỹ lưỡng những điều Aristote phải nói và chưa bao giờ thấy ông ta phạm sai lầm. Thật vậy, tôi có thể khám phá điều gì không liên quan đến thiên tính mà ông không biết. Và tôi cảm thấy phải nhấn mạnh rằng không một người nào khác có thể thấy cái tôi đã không thể tìm thấy trong các tác phẩm của ông.

ELPINO. Vậy ngài suy bụng ta ra bụng người và cho rằng cái ngài không thể làm thì không thể có đối với người khác. Trên đời này có một số người không chỉ bất hạnh, khổ sở như bị tước đoạt mọi điều tốt mà họ còn được chọn sống mãi với cái mà nữ thần Erinnies và nữ thần tóc rắn (Furies) ở địa ngục buộc họ tự nguyện bịt mắt mình bằng màn đen ghen tỵ bào mòn để không thể thấy trạng thái không che đậy, sự nghèo nàn và khổ sở của chính mình, cũng không thể thấy những đồ trang sức, sự giàu có và những điều thích thú của kẻ khác. Chính họ thích mỏi mòn trong sự ô trọc, niềm kiêu hãnh, cảnh cơ hàn và vẫn còn bị chôn vùi trong điều nhơ bẩn của sự ngu dốt hơn là khám phá cậy đến một kỷ luật mới hay có vẻ tiết lộ rằng trước kia họ ngu dốt và được một người ngu dốt hướng dẫn.

ALBERTINO. Vậy có phải ngài đang đề nghị tôi trở thành học trò của người này (Filotheo)? Tôi, một bác sĩ được cả ngàn viện sĩ của thế giới chấp thuận, bây giờ có phải tôi sẽ bác bỏ Aristote và xin học triết học của những người như ông ta không?

ELPINO. Như tôi biết điều đó, tôi sẽ học không phải làm bác sĩ mà làm người mới bước vào nghề. Tôi sẽ chọn làm một người thầy không chỉ người này mà bất cứ người nào khác mà các vị thần đã chọn cho nhiệm vụ đó. Vì họ làm cho tôi có thể hiểu cái bây giờ tôi không hiểu.

ALBERTINO. Ngài sẽ khiến tôi trở thành một đứa trẻ lại sao?

ELPINO. Chỉ để ngài có thể vứt bỏ tính trẻ con.

ALBERTINO. Tôi cám ơn lòng tốt của ngài. Ngài tôn kính tôi nhiều quá khi cho phép tôi lắng nghe người đi lang thang khốn khổ này. Mọi người biết ông ấy căm ghét các viện sĩ như thế nào. Tất cả điều biết ông ấy công kích mọi học thuyết truyền thống như thế nào. Ít người khen ngợi ông ta, không có ai chấp nhận ông và ông bị tất cả mọi người bách hại.

ELPINO. Đúng, ông ta bị tất cả mọi người bách hại, nhưng họ là loại người nào? Ít người khen ngợi ông ta, nhưng đây là những người tốt nhất, những anh hùng. Ông chống đối học thuyết truyền thống không phải là học thuyết, cũng không phải như là truyền thống mà vì học thuyết đó sai lầm. Ông bị các viện sĩ đó căm ghét, vì không có sự thương yêu bất cứ nơi nào có sự bất đồng. Ông đang đau khổ vì đa số chống lại tất cả những người độc lập. Do đó, người có một địa vị cao quí luôn luôn là mục tiêu cho nhiều người. Mô tả tâm trí ông có liên quan đến những vấn đề tư biện, tôi cho rằng ông không lo lắng dạy như ông cần phải học. Ông xem điều đó như là tin tốt lành và hoàn toàn hài lòng khi ông biết rằng ngài muốn dạy ông, vì mong ước của ông là học hơn là dạy. Và ông tự xem mình được trang bị tốt để làm một học sinh hơn làm một thầy giáo...

Giordano Bruno,
Bàn về Vô hạn, Vũ trụ và thế giới.

NHỮNG CƠN CUỒNG NỘ ANH HÙNG (Des Fureurs Héroïques)

Một bản văn rất đẹp vừa đầy chất trữ tình vừa mang tính triết lí, ở đó xen lẫn những bài thơ tuyệt tác với những bình luận bằng văn xuôi và ở đó tình yêu bi tráng của triết gia đối lại với tình yêu thế tục tầm thường. Dưới hình thức ẩn dụ, Cuồng Sĩ (le Furieux) – Kẻ tưởng rằng có thể đạt tới Nhất thể, suối nguồn của mọi tượng số, của vạn hữu – thất bại, vì chàng bị thiêu đốt bởi tình yêu thái quá của mình. Đó bởi vì rằng, trong thực tế – và cuối cùng chàng cũng nhận ra điều đó – vô hạn luôn luôn phải được truy cầu nhưng không bao giờ đạt được, trong bất kì cuộc tìm kiếm nào của con người. Tác phẩm này được đề tặng cho thi hào Anh, Sir Philip Sidney.

► Từ vẻ đẹp thân xác đến vẻ đẹp tinh thần

Trong bản văn sau đây, vẻ đẹp được nhắm tới trong chính đặc tính của nó, đó là một thực tế (hay đúng hơn một kinh nghiệm) nó diễn tả qua cái khả giác (hay thân xác) cái vượt qua khả giác (hay tinh thần). Cách tiếp cận của người phát ngôn cho Bruno giống cách của Marsile Ficin nhưng nguồn gốc chung là triết lí của Plotin

... Về vấn đề này, tôi nói với bạn rằng, trong khi vẫn quyến luyến với vẻ đẹp thân xác và tôn sùng ngoại hình, người ta vẫn có thể giữ tròn danh dự và phẩm cách, miễn rằng, từ vẻ đẹp vật chất nơi xuất hiện vẻ rạng rỡ của mô thể và hiển thể tinh thần, kẻ tình nhân vươn lên đến nhận định và tôn thờ vẻ đẹp, ánh sáng và sự uy nghiêm thiêng liêng; đến nỗi rằng, khởi đi từ những vật hữu hình, chàng ta, trong đà hứng khởi của trái tin hào hiệp, hướng về những thực thể càng ưu việt hơn và càng đáng yêu hơn đối với tinh thần, vì đã tìm lại được sự thuần khiết khi chúng càng cách xa vật chất và các giác quan[1]. Than ôi, nếu một vẻ đẹp diệu kì xuất hiện trên bề mặt của vật chất đem lại cho tôi nhiều lạc thú đến thế, làm rung động cảm tính của tôi đến như thế, in dấu vào trong tâm trí tôi vẻ uy nghiêm đáng kính, quyến rũ, ràng buộc và lôi cuốn tôi đến nỗi tôi không tìm thấy cái gì trong số tất cả những cái gì giác quan chào mời có thể đem lại sự êm đềm đến thế, thì cái gì vốn từ bản thể, từ nguyên thủy đã là đẹp, sẽ còn đến như thế nào? Tâm hồn tôi, trí tuệ thiêng liêng, qui luật tự nhiên sẽ là như thế nào? Như thế việc chiêm nghiệm vết tích ánh sáng này thích hợp để giúp tôi đạt đến, bằng sự thanh tẩy tâm trí, sự hòa đồng, sự tương thích và tham thông vào nguồn ánh sáng xứng đáng hơn và cao quí hơn trong đó tôi tự biến đổi và hợp nhất vào; bởi vì tôi tin rằng thiên nhiên đã đặt trước mắt tôi vẻ đẹp thân xác và đã ban cho tôi một thứ nội thức (un sens intérieur) nhờ đó tôi có thể kết luận về sự hiện hữu của một vẻ đẹp sâu xa hơn và cao quí hơn theo cách không thể so sánh, thiên nhiên đã muốn rằng, từ nơi thấp kém mà tôi đang đứng, tôi sẽ được nâng lên tầm cao và sự tôn quí của những chủng loại ưu việt nhất[2]. Và tôi không tin rằng thần tính thật sự nơi tôi, bởi vì nó hiện ra với tôi, bằng vết tích và hình tượng lại muốn bị xúc phạm, nếu tôi tôn vinh nó và phụng hiến những hi lễ cho nó qua hình tượng và vết tích, miễn rằng đà hứng khởi của trái tim tôi vẫn trong vòng trật tự và cảm tính của tôi nhắm cao hơn; thật vậy con người nào sẽ tôn vinh thần tính từ yếu tính và bản thể nếu, bằng cách đó, nó vẫn không thể hiểu được thần tính kia?

Giordano Bruno,
Những cơn cuồng nộ anh hùng.

[1] Cảm hứng theo Tân phái Platon

[2] Đối chiếu với Marsile Ficin, Bình luận về đối thoại Bữa tiệc của Platon.

DELLA PORTA

(1538-1615)

Dân Napolitain (xứ Naples), xuất thân từ một gia đình Ý rất cổ, là một thần đồng, thông thạo tiếng Hy Lạp và tiếng Latinh như là tiếng mẹ đẻ, ngay từ năm mới lên mười tuổi. Giambattista Della Porta xuất bản tác phẩm chính của mình, *Ma thuật Tự nhiên*, năm 1589. Tác giả của nhiều kịch bản, từ rất sớm ông đã say mê mọi điều huyền nhiệm và kì diệu của thiên nhiên, mà ông ghi chép lại trong nhiều tập bút kí mà ông đặt tựa là Phytognomonica. Nhưng cũng như với Agrippa de Nettesheim hay với Cardan, những hiện tượng ma thuật này không kêu gọi đến cái siêu nhiên (le surnaturel): đó là những hiệu ứng của thiên nhiên mà những nguyên nhân hãy còn bí ẩn đối với đôi mắt và trí tuệ của con người. Porta lập ra ở Naples Hàn Lâm Viện những Mật nhiệm (l'Académie des Secrets) một trong những hội thông thái xa xưa nhất của Ý nơi chỉ nhận hội viên là các tác giả của những khám phá đáng lưu ý.

Suốt đời ông trước tác, chuyển đổi xen kẽ giữa các tác phẩm khoa học và các hài kịch. Ông mất năm 1615, thọ 77 tuổi; sách của ông đã được dịch ra nhiều thứ tiếng, kể cả tiếng Ả Rập.

MA THUẬT TỰ NHIÊN (La Magie Naturelle)

Khái niệm về ma thuật tự nhiên không tách rời khỏi tâm thức thế kỉ mười sáu. Theo Alexandre Koyré "Ma thuật là tự nhiên vì Tự nhiên là Ma thuật" (la magie est naturelle parce que la nature est magique); nói cách khác bởi vì thiên nhiên ẩn tàng những điều bí nhiệm mà cả giác quan lẫn lí trí của chúng ta không thể truy cập trực tiếp. Vấn đề không phải là cầu đảo quỉ thần mà nhìn nhận rằng thiên nhiên hàm tàng bao hiện tượng chưa được giải thích, nếu không muốn nói là không thể giải thích. Trong tác phẩm của Porta, những đề tài được bàn đến là quang học, thuật luyện kim đan, những loại bảo thạch, tinh luyện kim loại, thuốc độc và thuốc giải độc, những hướng dẫn về thảo mộc và động vật.

► Ca ngợi ma thuật tự nhiên

Tác giả biện minh cho ma thuật tự nhiên bằng cách đem đối lại với thứ ma thuật ti tiện (la magie in-fâme) còn gọi là ma thuật đen (la magie noire). Thứ ma thuật ô nhục này, để lợi dụng và làm tổn thương những người lương thiện, sử dụng đến những phương thức đáng bị lên án bởi đạo đức và tôn giáo, chẳng hạn như cầu đảo quỉ Xa-tăng. Đối địch lại với thiên nhiên và với triết học tự nhiên là những phương cách mê hoặc và những trò trá ngụy khác chúng muốn làm cho người ta tin vào sự hiện hữu và sức mạnh đáng sợ của một thứ thiên nhiên khác, một thứ phản-thiên nhiên, bức biếm họa méo mó kinh dị so với thiên nhiên do Thượng đế tạo ra.

Người ta chia ma thuật thành hai loại, một thứ ti tiện, gồm những phương cách mê hoặc, những thứ quỉ thần ô uế, sinh ra từ lòng hiếu kì xấu xa[1], mà những người Hy Lạp thông thái gọi là Goëtsia[2] hay Theurgia[3] chính thứ ma thuật này tạo ra những loại bùa mê thuốc lú, những ảo tượng ma quỉ, những trò quái đản... bằng những phương thức bỉ ổi, vô đạo đức, nhằm những mục đích xấu xa ích kỷ hại

nhân. Còn thứ kia là ma thuật tự nhiên, mà chúng ta ngưỡng mộ tôn vinh bởi vì không có gì cao quí hơn và đáng yêu thích hơn đối với những người ưa chuộng văn học nghệ thuật họ nhận định rằng đó không phải là cái gì khác hơn là triết học tự nhiên[4] hay là khoa học tối thượng. Thứ ma thuật này, được phú cho một sức mạnh đáng kể, tràn đầy những huyền nhiệm ẩn tàng, và cho ta biết những sự vật nằm trong lòng thiên nhiên với những phẩm chất và đặc tính riêng: đó là đỉnh cao của mọi triết học. Nó còn dạy cho chúng ta rằng nhờ sự trợ lực của sự vật, do sự áp lực hỗ tương và hợp thời của chúng, nó thực hiện những công trình mà thiên hạ cho là những phép lạ, vượt quá mọi sự thán phục cũng như mọi khả năng của trí tuệ... Đừng tưởng rằng những hiệu ứng của ma thuật tự nhiên là cái gì khác hơn là những công trình của thiên nhiên: nghệ thuật là nô lệ của tự nhiên và tận tuỵ phục vụ cho tự nhiên...

Giambattista Della Porta,
Ma thuật tự nhiên

(1) Các nhà đạo đức phân biệt tính hiếu kì tốt và tính hiếu kì xấu.
(2) Hay đúng hơn là Goetia (mê hoặc, phù thủy, lang băm...)
(3) Theurgie hay là pháp thuật / ma thuật
(4) Triết học hay Khoa học về thiên nhiên

SUA REZ

(1548-1617)

Nguyên quán ở Grenade, Francisco Suarez học tập ở Medina del Campo và Salamanque, ở đó ông là môn sinh của Juan de Guevara. Năm 1564 ông gia nhập Đạo quân Chúa Jésus, và dạy ở Ségovie, ở Salamanque, ở Valladolid, ở Avila, ở Alcala và ở Rome (1580-1585) rồi ở lại Coimbra (1597-1615). Quay trở lại Alcala, ông gặp phải những phiền muộn vì những tác phẩm đầu tiên của ông về triết học và thần học bị kiểm duyệt gắt gao ở đó. Ông mất và được an táng ở Lisbonne.

Tên tuổi Suarez gắn liền với phái Kinh viện mới và việc giảng dạy triết học ở đại học Coimbra. Những lập trường của ông khiến ông phải bút chiến liên miên về những đề tài trọng yếu như thiên ân và tự do, sự chuyên chế, việc xưng tội từ xa. Ông đã xây dựng một thứ chủ nghĩa Thomas riêng trong đó hòa hợp những ý tưởng của Duns Scot và những người khác đến từ chủ nghĩa nhân văn. Trong khi vẫn chỉ chấp nhận một chân lí, Suarez đã làm cho siêu hình học thành một khoa độc lập: ông đã diễn tả những ý tưởng của mình về chủ đề này trong *Những tranh biện siêu hình học* (Disputationis metaphysicae), xuất bản ở Salamanque năm 1597. Đó là một thứ hữu thể luận độc lập, đứng ở một cự li khá xa đối với triết học Aristote, và do đó tương quan đến những khảo luận của các nhà kinh viện đầu tiên. Là người nhiệt thành tin tưởng vào tự nhiên pháp và quốc tế công pháp, ông diễn tả những ý tưởng về triết lí pháp quyền và triết lí chính trị trong quyển *Về pháp quyền* (De legibus) trong đó ông lên án cả chủ nghĩa chuyên chế lẫn chủ nghĩa tự nhiên.

VỀ PHÁP QUYỀN (De Legibus)

Quyển *De Legibus* (mà lần xuất bản ở Madrid năm 1671 gồm 8 quyển, được cập nhật hóa vào năm 1690) gắn liền với hệ thống siêu hình học của vị tu sĩ dòng Tên người Tây Ban Nha danh tiếng này. Nhưng bộ sách này cũng có thể được nhận định trong trào lưu rộng lớn công nhận những quyền của cá nhân và tự nhiên quyền, có nguồn gốc không chỉ từ những phân tích hữu thể luận thánh Thomas và của những môn đệ của ông ở thế kỉ mười sáu.

Bộ sách khảo luận với quy mô lớn này được biên soạn nhằm chống lại chủ nghĩa tự nhiên (le naturalisme). Quyền lực được Thượng đế ban cho tất cả cộng đồng xã hội – chính trị, chứ không chỉ cho một giai cấp đặc biệt nào hay một cá nhân nào. Trong tác phẩm này cũng có một phác thảo về quốc tế công pháp (droit international) dựa trên tự nhiên quyền (droit naturel) và vạn quốc công pháp (droit des gens).

► Vạn quốc công pháp, không phải là tự nhiên pháp

Tự nhiên pháp có một tính cách phổ quát và cưỡng chế hơn là vạn quốc công pháp, bởi vì vạn quốc công pháp còn lệ thuộc vào những tiến hóa và tạp dị về phương diện lịch sử trong khi mà tự nhiên pháp thuộc về chính bản tính con người. Tính tất yếu đặc trưng hóa hại loại pháp quyền này không giống nhau. Vậy mà những quyền này lại hay bị lẫn lộn.

Sự khác biệt đầu tiên và chính yếu giữa vạn quốc công pháp và tự nhiên pháp đó là mọi nguyên tắc khẳng định mà vạn quốc công pháp chứa đựng thì không rút ra tính cưỡng chế của chúng về sự hiển nhiên khách quan bằng cách diễn dịch tất yếu từ những nguyên lí đầu tiên. Bởi vì mọi nguyên lí loại này đều tự nhiên, như chúng tôi đã chứng tỏ. Vậy là nó phải rút ra tính tất yếu của mình từ nơi khác. Cũng vậy, những nguyên lí phủ định của vạn quốc công quyền không bảo vệ những gì là xấu tự thân – lúc đó chúng sẽ thuần tuý là tự nhiên. Do đó, dưới tia nhìn của lí tính tự nhiên, vạn quốc công pháp không chỉ phô bày sự ma mãnh mà nó còn tạo ra; nó không bảo vệ cái xấu vì đó là cái xấu, mà trong khi bảo vệ cái gì, nó làm vì cần làm, không phải vì tốt hay xấu. Và đó là những đối nghịch cốt yếu giữa vạn quốc công pháp và tự nhiên pháp.

Khác biệt thứ hai, và thoát thai từ cái trước: vạn quốc công pháp không thể có sự cố định như tự nhiên pháp, nếu tính tất yếu là nguồn gốc của tính bất biến. Do vậy: cái gì là tất yếu một cách bất công không thể bất biến một cách công bằng.

Thứ ba là, từ đó nếu có chỗ nào mà pháp quyền này hay pháp quyền kia có vẻ như lẫn lộn nhau, chúng vẫn không hề đồng nhất. Cũng như thế đối với tính phổ quát. Tự nhiên pháp là chung cho mọi dân tộc và chỉ có sự nhầm lẫn mới có thể ngăn cản nó được quan sát ở nơi nào đó. Trái lại, vạn quốc công pháp không phải lúc nào cũng chung cho tất cả, nhưng chỉ là theo qui tắc tổng quát và gần như cho tất cả, như Isidore diễn tả[1]. Từ đó có thể xảy ra sự kiện là, một nguyên tắc nào đó ở đây không được quan sát, thì ở nơi khác lại được coi là thuộc về vạn quốc công pháp.

Francisco Suarez, *Về pháp quyền.*

[1] Isodore de Séville, giám mục và nhà thông thái bách khoa (thế kỉ thứ sáu – thứ bảy CN)

MONTAIGNE

(1533 - 1592)

Chàng trai Michel sinh ra ở lâu đài de Montaigne, vùng Périgord, trong một gia đình quý tộc mới vài đời (được phong từ 1477). Được chính thân phụ chàng, Pierre Eyquem dạy dỗ theo lề lối phóng khoáng, chàng trai trẻ dùng ngôn ngữ Latinh làm tiếng mẹ đẻ. Khoảng năm 1540 chàng vào học viện Guyenne ở Bordeaux – danh tiếng nhất ở vùng đông nam nước Pháp – tuy vậy chàng lại than phiền tính sư phạm khô khan vô bổ ở nơi đó, trong khi vẫn đánh giá cao những ông thầy nhân văn của trường như Buchanan, một giáo sư người Ê-cốt.

Sau những năm học luật vững vàng, năm 1554 ông thành cố vấn ở Bổ thuế viện tỉnh Périgueux, rồi năm 1557 vào nghị viện hàng tỉnh ở Bordeaux. Ở đó, ông kết giao với Étienne de la Boétie, người trở thành tri âm tri kỷ của ông mà cái chết sớm vào năm 1563 khiến cho ông đau khổ tột cùng.

Tác phẩm duy nhất (unique) của Montaigne – trong mọi ý nghĩa của từ này, mà ông đặt tên là *Những tiểu luận* (Essais) trước tiên là sự tiếp nối bằng chữ viết những đối thoại mà ông từng trao đổi với người bạn thân thiết nhất đời, như một thứ đài tưởng niệm văn học. Cái chết của thân phụ ông, vào năm 1568, trước lúc phát hành tác phẩm đầu tiên của ông một thời gian ngắn – bản dịch cuốn *Thần học tự nhiên* của Raymond Sebond, nhà thần học xứ Catalane vào thế kỷ mười lăm – là cú sốc lớn thứ hai, thôi thúc ông viết tiếp bộ Essais.

Sau khi từ nhiệm chức cố vấn vào năm 1570, Montaigne bắt đầu biên soạn bộ *Essais* và lo việc xuất bản những tác phẩm của người bạn đã mất, Étienne de la Boétie. Vào thời kỳ này, ông đọc nhiều tác phẩm của triết gia khắc kỷ Sénèque, của Platon và của sử gia Plutarque.

Sau khi cho ra mắt bộ *Essais* vào năm 1580 (gồm quyển I và II, ông thực hiện một cuộc du hành dài ngày để chữa trị bệnh sạn thận bằng liệu pháp tắm suối nước nóng tại Đức, Thuỵ Sĩ và Ý. Ông có viết cuốn *Du ký* về cuộc hành trình này, nhưng không xuất bản và chỉ được khám phá do tình cờ vào thế kỷ mười tám. Được bầu làm thị trưởng thành phố Bordeaux vào các năm 1581 và 1583, ông phải tranh đấu, ngay giữa lòng những cuộc chiến tranh tôn giáo, chống lại các thành phần quá khích trong liên minh, trong lúc vẫn than phiền về "những điều mới lạ" và sự hỗn loạn do những người Cải cách đem lại. Trở về thái ấp de Montaigne của mình vào năm 1585, từ đó ông dành hết tâm huyết để làm phong phú thêm cho bộ *Essais* mà quyển III xuất hiện năm 1588. Đặc biệt ông đưa vào đó dư âm những lần đọc sách và những kinh nghiệm cũng như những dư âm, biến cố của một thời đại đặc biệt rối ren trong khi vẫn giữ im lặng về những thảm kịch như cuộc tàn sát đêm thánh Barthélemy, hay việc ám sát vua Henri Đệ tam. Quyển sách của Montaigne, vừa là nhật ký riêng tư, vừa là cuộc đối thoại với độc giả của ông, đưa chúng ta tiếp cận ngay vào tính hiện đại trong văn chương.

NHỮNG TIỂU LUẬN (XUẤT BẢN 1580, 1588, 1595)

Ba niên đại ở trên tương ứng với ba tầng lớp của những Tiểu luận, một tác phẩm gây ngạc nhiên, đồng bản thể với tác giả, được nuôi dưỡng bởi đời sống của ông, những kinh nghiệm, những ý nghĩ thân thiết riêng tư, những lần đọc sách, những chuyện tai nghe mắt thấy qua cuộc du hành và những cuộc hội ngộ tình cờ. Ba tầng lớp, vì tác phẩm được tu chính, thường được kéo dài thêm với thời gian bởi sự tạp dị nơi tâm trạng, tính khí của nhà văn, những hiểu biết mới, hay những quan điểm mới, chưa nói đến những đoạn viết lại hay đưa ra những chú giải thông thái. Mỗi lần xuất bản, tác phẩm lại phong phú thêm với những bổ sung, những tu chính, những nhuận sắc v.v...

Thật khó để định nghĩa vắn tắt một quyển sách rất "chân tín" (unlivre "de bonne foy" – như lời Montaigne tự bạch trong phần lời nói đầu với độc giả) mà chỉ riêng cái tựa đề, rất mới đối với văn giới lúc đó, gợi nên đồng thời những kinh nghiệm, những bản nháp, một cách đưa vào thử nghiệm (cái tôi, thế giới, tha nhân, chữ viết...), lời khẳng định kiểu dùng dằng bất quyết rằng chẳng có gì bảo đảm, chẳng có gì chắc chắn nơi cõi đời mà tác giả tự đề ra để định nghĩa một thái độ hoài nghi có phương pháp, không hề khởi đầu cho một niềm tin vào một chân lý siêu việt nào, không thể đạt tới, cả bằng giác quan lẫn lý trí của con người. Những lời châm xuất hiện đầy trong sách là bao nhiêu những "thì" những "nhịp" của một quá trình phản tư luôn trên đà vận động, sáng hóa. Một quyển sách rất riêng, rất độc đáo nhưng đồng thời cũng là tấm gương soi hướng về mỗi chúng ta, bởi mỗi người "mang nơi mình hình dáng trọn vẹn của thân phận làm người".

► Tính phổ quát và tính phi nhân của sự dối trá (Universalité et inhumanité du mensonge)

Nếu như Montaigne, vì tình yêu chân lí – chân lí toàn diện và tuyệt đối – nên tỏ ra hoài nghi đối với những phương tiện của con người (giác quan hay trí tuệ) có thể đạt đến chân lí dầu chỉ phần nào, ông vẫn quyết liệt bác bỏ cái thói xấu dối trá, kết quả của tâm thuật bất chính (la perversité) nơi con người và của lòng khinh miệt con người.

Quả thật hành vi nói dối là một tật xấu đáng nguyền rủa. Chúng ta chỉ là người và chỉ nhận ra nhau qua lời nói. Nếu chúng ta biết rõ sự ghê sợ và sức nặng của nó, chúng ta sẽ coi nó cũng như những trọng tội khác. Tôi nhận thấy là người ta thường trừng phạt trẻ con về những lầm lỗi nhỏ nhặt và làm khổ chúng vì những hành động bồng bột khinh suất, chẳng có gì nghiêm trọng. Tôi nghĩ rằng chính sự gian dối và tính ương bướng ngang ngạnh mới là những tật xấu nguy hiểm mà người ta cần tập trung ngăn ngừa, quyết không để cho chúng có cơ hội sinh sôi nảy nở cùng với đà trưởng thành của trẻ con.

Nếu, giống như chân lí, sự dối trá chỉ có một khuôn mặt, thì chúng ta dễ xử trí hơn nhiều. Bởi vì, trong trường hợp đó, chúng ta sẽ lấy điều ngược lại với điều kẻ nói dối phát biểu và thế là chúng ta có điều đúng. Song sự tình lại không đơn giản như vậy. Bề trái của chân lí có muôn vàn khuôn mặt, có thể nói là gần như một... cánh đồng vô hạn!

Những người theo phái Pythagore cho rằng điều thiện thì chắc chắn và hữu hạn, còn điều ác lại vô hạn và không chắc chắn. Có cả ngàn con đường khiến ta lạc mất phương hướng để tiến về mục đích, trong khi chỉ có một con đường đưa ta đến đúng nơi cần đến. Hẳn rằng tôi nào dám mạo muội lớn tiếng khoe khoang rằng mình có thể bảo đảm tránh cho mọi người mối nguy hiểm đầy bất trắc là lúc nào cũng có thể rơi vào sự sai lầm.

Montaigne,
Những tiểu luận, I, 9.

► Thân xác chúng ta hành động thay chỗ hay gặp gỡ ý chí chúng ta

Thân xác chúng ta hành động nơi chúng ta mà không cần chúng ta (nếu bản ngã thực sự là bản ngã của ý chí và lí trí). Thường thì những vận động của thân xác đi ngược lại ý chí chúng ta. Chúng làm biến đổi và làm mờ đối tượng của ý chí.

Tôi đố các bạn nghĩ ra có một phần nào trong những thành phần của cơ thể chúng ta mà không thường từ chối ý chí của chúng ta mà khi nó vận hành và nó thường không vận hành chống lại ý chí chúng ta. Mỗi thành phần đều có những ham muốn riêng, chúng thức dậy hay ngủ thiếp đi chẳng cần chúng ta cho phép, mà cũng chẳng thèm nghe lời cấm đoán của chúng ta. Biết bao lần những vận động ngoài ý muốn trên khuôn mặt chúng ta làm chứng cho những tư tưởng mà chúng ta muốn giấu kín, và như thế chúng đã phản bội chúng ta, vạch trần chúng ta trước mắt người khác. Cùng một nguyên nhân kích hoạt chân tay chúng ta, cũng kích hoạt trái tim, buồng phổi, nhịp mạch của chúng ta, mà chúng ta không hề hay biết, nhìn thấy một vật đáng ưa chuộng thì một ngọn lửa vô hình của cơn sốt xúc động liền lan truyền khắp người chúng ta. Phải chăng chỉ có những cơ bắp và những mạch máu phồng lên và xẹp xuống không theo ý chí chúng ta, cũng không theo tư tưởng chúng ta? Chúng ta không ra lệnh cho những sợi tóc của chúng ta dựng đứng lên hay cho làn da của chúng ta run lên vì khoái lạc hay sợ hãi. Bàn tay chúng ta thường sờ soạng ở những nơi mà chúng ta không hề muốn nó chạm đến. Lưỡi chúng ta đớ ra, tiếng nói chúng ta tắc tị không theo ý chúng ta mà theo ý chúng nó. Các cơ quan bài tiết của chúng ta, mở ra hay đóng lại, nhiều khi chẳng theo ý chúng ta, mà cứ tự tiện theo ý chúng nó! Thế mới khó! Thế mới... có vấn đề!

Nhưng ý chí chúng ta – nhân danh quyền hạn của nó chúng ta đưa ra lời phiền trách này – chúng ta cũng đã thấy bao nhiêu lần tạo phản, bao nhiêu cuộc nổi loạn mà nó đã phất cờ gương cao? Để chứng tỏ rằng nó cũng muốn phá bỏ quy tắc, nó cũng là kẻ bất phục tùng? Ý chí có phải lúc nào cũng muốn điều mà chúng ta muốn nó đâu? Chẳng phải là nó vẫn thường hay muốn điều mà chúng ta cấm nó muốn; mà rõ ràng là có hại cho chúng ta? Ý chí chúng ta cũng đâu có phục tùng những kết luận của lí trí chúng ta?

MONTAIGNE, *Những tiểu luận, I, 9.*
"Về sức mạnh của trí tưởng tượng"

► Tri thức tiến bước qua những thử nghiệm liên tiếp

Tinh thần chúng ta không biết đến cùng những giới hạn như các giác quan của chúng ta trong hành trình tìm kiếm chân lí. Nhưng cần có thời gian, và tri thức không nhịp bước đều, mà qua những thử sai (essais et erreurs) luôn cần phải điều chỉnh.

Théophraste[1] nói rằng sự hiểu biết của con người có thể nhận định những nguyên nhân vạn vật đến một mức độ nào đó, nhưng đến trước ngưỡng cửa những nguyên nhân tối sơ, nó phải chùn bước, vì đuối sức hay vì lẽ huyền vi nan thấu: năng lực tri thức của con người là hữu hạn, chúng ta phải chấp nhận điều tất nhiên ấy thôi. Biết được rằng mình có thể biết được gì và không thể biết được gì, ấy là biết vậy. *Tri chi vi tri chi, bất tri vi bất tri, thị tri giả*. Con người ta chứ đâu phải là... ông Trời mà đòi làm Đấng Toàn Tri, cái chi cũng biết? Ấy ấy, Minh Trí là ở chỗ đấy.

Thế nhưng tự đặt ra giới hạn trí tuệ cho chúng ta, quả là khó chấp nhận: trí tuệ chúng ta luôn hiếu kì và ham của lạ, nó chẳng chịu dừng bước, dầu là vực thẳm muôn trùng trước mặt, nó vẫn muốn nhảy qua! Chấp nhận nguy cơ, lỡ có mất đà rơi vào hố thẳm tư tưởng, thì cũng một liều ba bảy cũng liều. Chứ nếu dừng chân lại thì sẽ bức rứt khôn nguôi, không cách chi chịu nổi! Phải nhảy thôi. Muốn ra sao thì ra. Và ta đã vượt qua!

Đã thử rồi; có người rơi xuống vực sâu thì cũng có người vươn tới đỉnh cao. Có Trời mà cũng có ta. Dám chơi dám chịu mới là... vĩ nhân. Đúng không nào?

Điều gì thế kỉ này chưa biết, thế kỉ sau sẽ làm sáng tỏ. Khoa học và nghệ thuật không thể được đúc khuôn mà dần dà tự định hình. Tôi chỉ làm được đến một mức nào đó, nhưng sức người có hạn: tôi nhường lại cho những thế hệ tương lai tiếp bước, sẽ mở ra những chân trời mới mà trong đời tôi hãy còn là những viễn tượng để mơ về...

Montaigne,
Những tiểu luận, II, 12.

CHARRON

(1541 - 1603)

Sinh ở Paris từ một gia đình làm nghề sách, Pierre Charron học luật và tốt nghiệp năm 1576. Ông sống một thời gian ở Bordeaux, nơi ông quen biết với Montaigne. Chính tại nơi này, vào năm 1594, ông cho ra đời tác phẩm tán tụng Cơ Đốc giáo mang tựa đề *Ba chân lý* và nhất là, vào năm 1601, khảo luận *Về Minh trí*, gồm ba quyển, mà đôi khi người ta so sánh với Những tiểu luận của Montaigne. Ông gợi ý về một nền tôn giáo có tính tâm linh và đức lý dựa trên lương thức tự nhiên, có trước mọi mặc khải và giáo dục. Ông sống những năm cuối đời như một tu sỹ ở Condom.

VỀ MINH TRÍ (De la Sagesse)

Khảo luận *Về minh trí* của Charron, sẽ bị đưa vào mục sách cấm năm 1605, biểu thị, sau những cuộc chiến tranh tôn giáo, một toan tính hòa giải giữa chủ nghĩa khắc kỷ mới trong môi trường trí thức thời đó với Cơ Đốc giáo. Điều này trên thực tế đưa đến việc đề ra một nền đức lý nhân bản mang tính phổ quát và có tính độc lập thực sự. Tính độc lập của đức lý là hiệu quả của bản tính có lý trí và có tình cảm của con người. Tuy vậy tác giả vẫn công nhận rằng chính Thiên Chúa đã tạo ra con người. Cái từ hiện đại "đức lý thế tục" hẳn sẽ là một sự "lỗi nhịp thời gian" (anachronisme) nhưng *Minh trí* chỉ cho chúng ta biết phân biệt giữa một đức lý thuần tôn giáo, dành cho những người đi tu và một đức lý mà người ta có thể gọi là đức lý dân sự.

► Tính hay thay đổi của con người

Đề tài này rất gần gũi với một trong những câu chuyện thường đàm của Montaigne, là chủ đề về sự biến dịch phổ quát và nhất là sự thay đổi nơi những tâm trạng, những đam mê và cả những ý tưởng của con người. Tác giả muốn đối trọng lại ý tưởng truyền thống về con người, sinh vật có lý trí (và có ý chí). Cũng như Montaigne, ông nêu ra sự yếu đuối của con người.

Con người là một chủ thể tạp dị đến lạ kỳ, long lanh bao sắc màu lấp lánh, trên đó thật khó mà đặt để một phán đoán chắc chắn nào, tôi muốn nói phán đoán phổ quát và toàn bộ vì sự đối nghịch rất lớn và những âm điệu rất chói nhau từ những mảnh đời của chúng ta. Phần lớn những hành động của chúng ta chỉ là những chỗ lồi chỗ lõm[1]

do hoàn cảnh đẩy xô: đó chỉ là những mảnh vỡ được góp nhặt. Tính do dự bất quyết một đàng, rồi tính hay thay đổi, thiếu kiên định, là tật xấu chung nhất và rõ nhất nơi bản tính con người. Hẳn là những hành động của chúng ta mâu thuẫn nhau thường xuyên một cách lạ lùng đến nỗi không thể nào mà chúng ta lại là thành phần của cùng một trú sở. Chúng ta thay đổi và chúng ta cảm nhận điều đó, chúng ta thoát ra và chúng ta tránh né, *ipsi nobus furto subducimus*(2). Chúng ta đi theo những chiều nghiêng của lòng thèm muốn và để cho lòng ta cuốn theo chiều gió của những thời cơ vận hội khác nhau, chứ không theo lý trí, *at nil potest esse aequabile quod non a certa ratione proficiscatur*(3). Như thế trí óc chúng ta và tính khí chúng ta quay cuồng theo nhịp chuyển động của thời gian.

Pierre CHARRON, *Về minh trí.*

(1) Những lời cười nhạo.

(2) Câu văn Latinh đã được dịch ra trong mệnh đề trước.

(3) "Nhưng không có gì có thể đồng dạng nếu không phải là cái gì đến từ một lý tính thật chắc chắn". Cicéron.

CAMPANELLA

(1568 - 1639)

Nguyên quán ở Calabre, Tommaso Campanella (tên thực là Giovanni Domenico) là một tu sỹ dòng Đa minh (un moine dominicain) say mê triết học và bí truyền thư Do Thái cổ (la Kabbale). Tác phẩm của ông nằm trong phổ hệ những cơn chấn động thiên niên kỷ (des sursauts millénaristes) từng lay động châu Âu từ thế kỷ mười bốn. Tác phẩm tranh đấu này tương ứng rất đúng với tính khí của tác giả, kẻ đã tổ chức một âm mưu, vào năm 1599, để giải phóng xứ Calabre khỏi ách đô hộ của Tây Ban Nha và lập ra một cộng hòa thần trị. Tiếc thay, mộng lớn không thành. Âm mưu khởi nghĩa bị thất bại và ông phải lãnh án hai mươi bảy năm tù.

Trong thời gian thụ hình, ông biên soạn một bộ tổng luận triết học, trong đó đặc biệt có quyển *Đô thị mặt trời*, một tác phẩm nằm trong truyền thống không tưởng. Được phóng thích năm 1626, Campanella can thiệp xin ân xá cho Galilée và thế là phải quay về nhà tù. Chạy trốn khỏi nước Ý năm 1629, ông tị nạn tại Pháp nơi ông sống những năm cuối đời ở Paris, trong tu viện ở Thánh đường Honoré.

ĐÔ THỊ MẶT TRỜI (La Cité du Soleil)

Được biên soạn năm 1602 bằng tiếng Ý với tựa đề Civitas solis ở xứ Naples lúc bấy giờ thuộc Tây Ban Nha, câu chuyện ngắn này trình bày dưới hình thức một đối thoại giữa một hiệp sỹ dòng Cứu tế của thánh Gioan ở Jésusalem và một thủy thủ xứ Gênes, là một trong những tác phẩm không tưởng chính trị tôn giáo danh tiếng nhất. Tu sỹ dòng Đa minh, Campanella, đổ vỡ quan hệ với dòng tu của mình và sau khi chịu gần ba mươi năm tù vì những lý do chính trị và tôn giáo khác nhau, nhìn thấy nơi xứ sở cộng hòa hạnh phúc này, nằm ở một hòn đảo chưa ai biết nơi vùng biển La Sonde, và trong sự sùng bái mặt trời, hình ảnh cụ thể của Đấng tối cao, là lửa chung ban phát nhiệt lượng và sự sống, một kiểu mẫu tổ chức xã hội, kinh tế và tín ngưỡng: một tổ chức được gợi hứng từ tôn giáo tự nhiên, dung hóa sự quan phòng thiêng liêng với tính bất tử của linh hồn, nhưng khước từ mọi thứ giáo điều.

► Không nên để tội cho ông Adam rải ra trên loài người

Ngược lại với học thuyết Cơ Đốc giáo về tội tổ tông, Campanella, qua miệng của chàng thủy thủ Génois muốn giải tội cho trẻ con. Trong một tâm trạng lạc quan tự nhiên, ta nên vinh danh Sự sáng tạo và Đấng sáng tạo.

Chàng thủy thủ Génois.- Họ thấy rằng những người theo Cơ Đốc giáo thật hạnh hpúc bởi họ chỉ cần tin rằng mọi điều xấu đến từ lỗi của ông Adam; nhưng họ nghĩ rằng từ cha mẹ đến con cái, điều xấu được truyền đi nhiều hơn dưới hình thức trừng phạt hơn là tội lỗi[1], và rằng ngược hẳn lại người ta nên quy mọi tội lỗi của trẻ con cho bố mẹ chúng khi họ không quan sát thời điểm và nơi chốn thuận lợi cho việc sinh sản, thực hiện điều đó trong tội lỗi mà không bận tâm đến chọn lựa của người bạn đời thích hợp và vì là những nhà sư phạm quá kém, họ buông thả giáo dục con cái. Đó là lý do tại sao họ dành mọi sự chú tâm vào hai điểm này: sinh đẻ và giáo dục. Họ khẳng định rằng những tội lỗi và những hình phạt của bố mẹ cũng như của con cái sẽ rải ra trên khắp cộng đồng. Trong khi đó người ta khó thấy được những tương quan này và thế giới dường như được quản lý bởi sự ngẫu nhiên[2]. Nhưng khi nhận xét về cơ cấu của thế giới và việc giải phẫu cơ thể người, động vật và cây cối, công năng của những thành phần và tiểu thành phần tạo nên chúng, ta phải lớn tiếng công nhận sự quan phòng thiêng liêng. Do đó, con người phải tận lực kiên tâm với tôn giáo đích thực và tôn vinh tác giả của đời sống nơi mình, một việc không thể được thực hiện nếu không trong sự khảo sát những công trình của sự sáng tạo, trong sự ứng dụng của tinh thần và trong sự tuân phục những luật thánh.

Tommaso Campanella,
Đô thị mặt trời.

[1] Tội của cha mẹ (Tội lỗi ông Adam).

[2] Sự kết nối giữa tội lỗi và trừng phạt không hợp lý.

► Về bản chất của giác quan và về ma thuật (De Sensu Rerum et Magia)

Phần kỳ diệu nhất của triết học huyền bí trong đó người ta chứng minh rằng thế giới là hình ảnh sống động của Thiên Chúa. Vì thế, nó có cảm giác và hiểu biết trong tất cả những phần lớn và nhỏ của nó, tất cả những phần đó có giác quan và cảm giác ở mức độ đủ cho sự duy trì chúng và sự bảo tồn toàn bộ mà chúng vẫn còn tồn tại trong đó, và có thể được khám phá các lý do giải thích cho tất cả các điều bí mật của tự nhiên trong đó.

► Không thể có trong hậu quả hơn có trong nguyên nhân, vì thế các nguyên tố và thế giới nói chung có giác quan và cảm giác

Trong một tác phẩm của chúng tôi mà nhiều người đã biết, chúng tôi cho thấy rằng không một thực thể nào có thể đem lại cho một thực thể khác cái mà chính nó không có. Kinh nghiệm nhiều hơn chứng minh điều này. Không ai từng thấy một ánh sáng sinh ra bóng tối, nhiệt sinh ra lạnh, một cái gai để vuốt ve, hay trọng lượng sinh ra tính nhẹ nhàng. Đây là một vấn đề quan sát phổ biến. Đúng là một khối lượng nóng có thể trở nên lạnh, nhưng chắc chắn đó không phải là sự lạnh trong nhiệt vốn sinh ra bất cứ cái lạnh nào hơn chính sự lạnh của khối lượng làm cho nó nóng. Và khi nhiệt bị giữ cho nén lại, dẫn đến tăng lên, không phải cái lạnh cho nó nhiệt lớn hơn mà đúng hơn nó tự trở nên nóng hơn một mình, khuếch tán và tự gia tăng theo bản chất của riêng nó. Đây là một cái gì đó không bao giờ có thể xảy ra nếu mọi vật không sinh ra hay không hoạt động trong bản thân chúng.

Bây giờ, như tất cả chúng ta đồng ý, các động vật có cái được gọi là giác quan hay cảm giác. Nếu giác quan và cảm giác không xuất phát từ bất cứ vật gì, theo tôi, hình như chúng ta phải thừa nhận là giác quan và cảm giác thuộc về tất cả các nguyên tố hoạt động như là những nguyên nhân của chúng. Vì người ta có thể cho thấy rằng cái gì thuộc về

hậu quả cũng thuộc về nguyên nhân. Vì vậy, hãy xem bầu trời, trái đất và toàn thể thế giới chứa đựng các động vật theo cái cách giống như các loài ký sinh sống trong ruột con người. Các bạn thử nghĩ xem, chúng phớt lờ giác quan và cảm giác ở những vật khác vì chúng xem điều đó không thích đáng đối với cái gọi là kiến thức về thực thể của chúng...

Tommaso CAMPANELLA,
Về bản chất của giác quan và về ma thuật.

► Lucrèce sai khi cho mọi vật không có giác quan, Galien cũng sai; và những điều mà những người khôn ngoan hơn đã nói.

Hãy chú ý Lucrèce, người theo thuyết Epicure, với Democrite cố gắng cho thấy mọi vật vô tri vô giác và trơ ì có thể gây ra những vật có giác quan và cảm giác. Ông xác nhận rằng mọi người khóc và cười, có thể ra đời từ các yếu tố không khóc, không cười. Anaxagore đưa ra nhiều quan điểm tương tự. Tuy nhiên, tôi vẫn khăng khăng xác nhận rằng có sự khóc và sự cười trong mọi nguyên tố (dù không theo cách mà chúng có trong mọi người) vì cái cười là sự giãn nở của các tinh thần và sự giãn nở này tồn tại trong tất cả những vật loãng. Do đó, khi lửa cảm thấy có cơ hội tự bảo tồn, nó giãn nở ra. Và sung sướng theo cách riêng của nó: Khóc là sự ép nén của các tinh thần, dẫn đến loại bỏ nước ở trong các màng và trong các khoang của đầu (nó giống như khi chúng ép đất ướt và nó rỉ nước). Như chúng ta đã cho biết, mọi vật có lẽ theo một cách khác trong nguyên nhân.

Ở đây, chúng ta phải cẩn thận lưu ý là, Lucrèce không chỉ không cho các nguyên lý đầu tiên về tất cả mọi vật có giác quan và cảm giác mà còn với Democrite và Epicure cho rằng mọi vật dưới ánh sáng mặt trời được làm bằng những sự pha trộn của các nguyên tử. Những vật này đảm nhận các hình thể khác nhau tùy theo sự pha trộn và kết nối của chúng, chúng biểu lộ những vẻ bề ngoài và các hình thức khác nhau. Trong bản chất, chúng bị giữ cho không nóng cũng không lạnh, không đen cũng không trắng – và chúng thiếu hoàn toàn giác quan. Người ta cũng nói thêm nữa là từ những sự hợp lại này, nhiệt được sinh ra từ những nguyên tử đó vốn sắc bén hơn cái lạnh sinh ra từ đó, những nguyên tử trì trệ, trong khi linh hồn được sinh ra bằng những nguyên tử tròn. Họ thấy nó được đặt rải rác với không khí vốn trở nên cô đặc nhiều, nước được tạo thành từ những không gian trống rỗng và trái đất được tạo thành từ những sự pha trộn lẫn nhau thêm nữa. Ở đây, chúng ta sẽ không dừng lại để xem xét quan điểm này thêm nữa mà chúng ta đã bác bỏ trong *Vật lý học* và *Siêu hình học*. Tôi chỉ muốn nói rằng, nếu mọi người có lý trí và ý định (chính những chiếc lá trên những cái cây biểu lộ ra rằng chúng là sản phẩm của lý trí, các bông hoa và các bụi gai cũng vậy, các con ong có giác quan cùng với các con kiến và các sinh vật như thế khác), chúng ta bị buộc phải thừa nhận có sự thông thái đầu tiên, được gọi là Thiên Chúa, tất cả đều tham dự trong đó. Và bằng bất cứ số lần gieo vô hạn các mẫu tự của quyển sách này với nhau, sự ngẫu nhiên thuần túy không thể sinh ra quyển sách này như nó hiện có, trong khi nghệ thuật tạo ra nó chỉ có một lần thử. Do đó, chúng ta không được quy bất cứ điều gì cho sự tạo dựng thế giới có trật tự trừ nghệ thuật thứ nhất.

Tôi cho rằng nóng và lạnh, được hiểu là tích cực, và hoàn toàn không có tính thụ động thuộc nguyên tử, không được sinh ra mà không có năng lực tích cực. Một số vô hạn gồm các vật đầy gai và các gai không bao giờ có thể kích thích bất cứ vật gì, các loại bột thô cũng không thể làm nguội. Hơn nữa, tại sao mặt trời không khuếch tán chất của nó, và không tự tiêu diệt (trừ phi nó là một năng lượng tích cực, khuếch tán và vô thể)? Nhưng Lucrèce cho rằng, mặt trời được sinh ra mỗi buổi sáng, mỗi ngày một mặt trời mới được làm bằng các nguyên tử, rồi tình cờ đi xung quanh trái đất, cuối cùng chết ở phía tây. Nhưng điều này sẽ xảy ra với trật tự đó và sự phân chia thời gian chính xác vì chỉ là cơ hội

không thể nghĩ ra được. Và kể từ Columbus, kinh nghiệm của những người đi vòng quanh thế giới chứng minh sự ngớ ngẩn hoàn toàn của quan điểm này.

Tuy nhiên tôi ca ngợi Galien và nhiều người trong số những người theo triết lý của Aristote (trái với Democrite) đặt các năng lực tích cực trong các nguyên tố – dù họ phủ nhận các yếu tố giác quan và cảm giác này. Nhưng giác quan và cảm giác nảy sinh từ mối quan hệ giữa những vật được hợp nhất và được điều chỉnh theo một cách giống nhau, không thể có năng lực trọng yếu và nhạy cảm nào trừ khi các vật khác phản ứng lại với sự thống nhất và sự điều chỉnh. Ví dụ, các sợi dây đàn của đàn luýt có một chất cứng mà khi được điều chỉnh có thể tạo ra âm nhạc. Tuy nhiên, âm nhạc không phải là một vật, nhưng những tiếng vang khác nhau của không khí do sự hợp xướng của nhiều dây đàn khác nhau tạo ra. Và các dây đàn chứa âm nhạc cũng không nhiều hơn hay ít hơn âm nhạc có nghệ thuật và khả năng chơi đàn dây có thể dành cho dây đàn mà âm nhạc tác động. Do đó, các phẩm chất được hợp nhất có thể không bao giờ cảm thấy, hay gây ra cảm giác, nếu cảm giác có tri giác không ở trong các phẩm chất để kích thích chúng và đem lại sự sống cho chúng. Nhưng khi các triết gia này thừa nhận rằng những vật hữu tình tự kích thích chúng, họ cũng phải khẳng định rằng chúng tự cảm thấy.

Bây giờ tôi không nói với Anaxagore rằng mọi vật thực sự tồn tại trong mọi vật; dù cho các thực phẩm mà chúng ta ăn được phân chia thành thịt, dây thần kinh, xương và lông, với mỗi phần tương tự dẫn đến những phần giống nhau của nó, để mỗi vật trên thế giới giống nhau một cách cơ bản, vì mọi vật lần lượt được tạo thành bằng mọi vật khác. Điều tôi khẳng định là sự trở thành liên tục này bắt nguồn từ những cách bố trí (disposition) khác nhau của vật chất đó để bây giờ một phần nào đó được điều chỉnh trở thành xương, một phần khác trở thành thịt, một phần khác trở thành nước và một phần khác trở thành khói. Và những cách bố trí này luôn luôn thay đổi vì các hành động khác nhau của các năng lực tích cực, từ khi bắt đầu thế giới.

Luận cứ của Anaxagore cho rằng, mọi vật tạo thành không thể được làm bằng cái nó không có mà chỉ bằng cái nó có, dĩ nhiên là đúng. Ông chỉ sai khi cho rằng, nó phải được tạo thành theo một cách đặc biệt. Vì lửa được làm bằng gỗ hơn bằng sắt, sắt không thân mật đối với lửa. Nhưng đá khi bị cọ sát như chúng ta đánh bóng gỗ, sẽ sinh ra lửa và đá lửa hơn một hòn đá khác vì nhiều lửa hơn được ẩn chứa trong nó, được chứng minh bằng mùi sulphuric của tro và các tia lửa của nó. Aristote sai khi cho rằng sự vận động giải thích điều này. Vì vẫn với những hòn đá khác, thậm chí những cú đập mạnh sẽ không sinh ra lửa. Trong vật chất nơi nhiệt lượng âm ỉ, nhiệt đảm nhận sức mạnh tự biểu lộ khi vật chất bị va đập, phun ra thành những mảnh dễ cháy. Tôi lặp lại, người ta không thể ban cho những gì mà người ta không có. Thánh Augustin khẳng định rằng, các hạt giống của tất cả mọi vật đều bị che giấu, để có vẻ ông nhất trí với Anaxagore. Tuy nhiên, người ta phải hiểu điều này cuối cùng đề cập đến cách bố trí cơ bản nhất của mọi vật. Bây giờ, nếu những vật nhạy cảm được tạo thành, điều cần thiết cho rằng chúng được làm bằng các nguyên tố dễ thấy. Và tất cả mọi vật do chúng sinh ra, như Telesio đã viết, Thalès xứ Milet đã chứng minh bằng thực nghiệm đá nam châm của ông. Hippocrates, trong quyển sách của ông về các nguyên lý con người, công nhận các giác quan đối với nhiệt và quả thật, mọi năng lực nhận thức. Thánh Clement người La Mã viện dẫn Thánh Phê-rô khi nói với Simon (thuật sỹ) rằng ở đâu có trật tự và lý trí ở đó có giác quan, mọi thực vật, đá và động vật được làm bằng trật tự và lý trí, nên tất cả chúng nó có giác quan. Và tất cả các sinh vật tán dương Đấng tạo hóa và vâng lời ngài, như được viết trong sự thông thái. David cổ vũ chúng tán dương ngài, người chúng biết bằng

cảm giác tự nhiên, cảm quan này ở bên trong mọi vật, và chúng thích thú về sự tồn tại và về sự sống, trong khi ghê tởm sự không tồn tại. Thánh Phao-lồ cho rằng, hạnh phúc là chứng cớ về một Thiên Chúa sung sướng. Nhưng để hiểu mọi vật thực sự bị kích động như thế nào (dù bằng trí óc như Anaxagore đã tin, hay bằng tính tất yếu như Avicenna đã tin hay bằng trí năng tích cực như Alexandre đã tin) trước tiên chúng ta phải hiểu giác quan là gì và mọi hình thức nhạy cảm như thế nào.

Tommaso CAMPANELLA,
Về bản chất của giác quan và ma thuật.

GALILÉE

(1564 - 1642)

Sinh ở Pise ngày 15 tháng hai, 1564, Galilée sẽ trở thành nhà thiên văn học lớn nhất thời Phục hưng và một trong những nhà thông thái vĩ đại nhất của mọi thời đại, người đã đảo lộn hoàn toàn cảnh giới khoa học của thời đại mình. Vào năm 1589 ông được giao ghế giảng sư toán học ở đại học Pise. Nhưng năm 1592, ông rời thành phố này để đến Padoue, nơi người ta cũng trao cho ông cùng nhiệm chức đó. Ông lưu lại ở đó tám năm. Trong không khí thuận lợi cho những trao đổi trí thức và khoa học, ông khai triển một số ý tưởng chủ đạo của mình về cơ học và động năng. Ngoài việc thực hiện công trình của một kỹ sư, ông còn quan niệm một số hệ thống thế giới mới của riêng mình, phát huy nhữngg khám phá và những lý thuyết của Copernic. Năm 1609, ông chế tạo một viễn vọng kính mà sau đó ít lâu ông giới thiệu với các nhà quý tộc thành Venise. Vài tuần sau, ông hướng ống kính lên bầu trời và khám phá ở nơi đó cả một vũ trụ của những vì sao chưa từng được mơ tưởng tới. Cả châu Âu rúng động với khám phá mới mẻ này, mà ông mô tả trong quyển *Siderus Nuncius*. Danh vọng đến bái chào ông.

Trong ba mươi hai năm, Galilée đứng trên đỉnh cao của vinh quang học thuật, vừa xuất bản những công trình chính xác về những vấn đề cơ học chuyên ngành, và những tác phẩm vũ trụ luận, mở ra một tầm nhìn mới về thế giới. Tin tưởng vào tính thuần lý của thực tại, ông nghĩ rằng thế giới, được tạo ra bởi hữu thể vô hạn thì ngang tầm với lý tính của Đấng ấy, chứ không phải là với lý tính của con người. Tuy nhiên, lý tính con người có thể hiểu được thế giới trong những giới hạn của khả năng mình, nghĩa là trong mức độ có những tương cận giữa lý tính con người và lý tính thần linh. Qua toán học, lý tính con người có thể đạt đến sự chắc chắn.

Trong khi đoạn tuyệt triệt để với khoa học của Aristote và vũ trụ luận của Ptolémée, khoa học của Galilée không cắt đứt với một hữu thể luận và một hữu thể thần học. Thế mà nhà thông thái của chúng ta vẫn không tránh khỏi một vụ kiện lịch sử – nổi tiếng nhất trong tất cả mọi vụ kiện – mà Tòa án dị giáo La Mã khởi tố ông vì lý thuyết của Copernic (mà ông bảo chứng) về sự xoay của Trái đất chung quanh Mặt trời, và nhân một đối thoại của Galilée, trong đó giáo hoàng Urbain VIII được nhận ra trong anh chàng khờ Simplicio, một môn đệ muộn màng

của Aristote. Quyển sách bị cấm, vụ án bắt đầu vào tháng tư năm 1633 và kết thúc ngày 22 tháng 6 trong tu viện Đa minh ở Santa Maria sopra Minerva, với việc thệ tuyệt của Galilée(*). Tuy nhiên việc thệ tuyệt này lại bị phủ định bởi chính câu nói nổi tiếng của ông: "Và tuy thế, nó vẫn quay!"

(*) *Thệ tuyệt (abjurration): Thể từ bỏ một chính kiến, một niềm tin tôn giáo, một quan điểm học thuật hay đạo đức v.v... Ở đây Galilée bị cưỡng bách phải thệ tuyệt (nếu không sẽ bị lên giàn hỏa thiêu vì tội tà giáo; như triết gia xấu số Giordano Bruno) nhưng trong lòng ông vẫn tin quan điểm của mình là đúng, nên sau khi thệ tuyệt, ông lại buột miệng thốt ra: "Và tuy thế, nó vẫn quay cơ mà!" (Chú thích của người dịch).*

NGƯỜI ĐỊNH TUỔI VÀNG (L'Essayeur)

Người định tuổi vàng (tiếng Ý Saggiatore) là một trong những đối thoại danh tiếng nhất của Galilée (cùng với *Diễn từ về sao chổi*, *Đối thoại về những hệ thống lớn* và *Đối thoại về các khoa học mới*). Một người định tuổi vàng là một người thành thạo trong việc thử các loại quý kim (như vàng, bạch kim...) để xác định thật, giả và độ tinh ròng của chúng và kiểm định các loại tiền tệ; người đó phải sử dụng những cái cân rất chính xác. Đó là lý do tại sao Galilée dùng tựa đề này để trả lời, không phải là không có chút châm biếm, quyển *Libra astronomica* (Sách thiên văn) của linh mục Grassi (ở đây được thác danh thành Lotario Sarsi), trong đó ông ta bênh vực nền thiên văn học cổ đại trước Copernic, không thèm ngó ngàng tới những "câu chuyện nhảm" của Tycho Brahé, bất cần biết đến những khám phá của Kepler. Galilée rất tức giận, buồn phiền và nghiêm khắc đối với những ai đồng hóa triết học với sự chấp nhận đơn và thuần những mệnh đề của Aristote, chúng dẫn dắt họ đến chỗ phủ nhận kinh nghiệm giác quan. Quyển Người định tuổi vàng được xuất bản lần đầu năm 1623 ở Rome.

► Chân lý của lý trí và chân lý của kinh nghiệm

Trong cuộc luận chiến chống lại Sarsi – người theo Aristote và phản bác Copernic – Galilée chống lại nguyên lý thế giá (principe d'autorité) và những bằng cớ phái sinh từ sự làm chứng (của những người được coi là có uy tín), bằng những chân lý của kinh nghiệm và những chân lý mà lý trí chứng minh có khả năng bảo lãnh. Đoạn văn dưới đây mang tầm khái quát rất cao và không chỉ ứng dụng vào những dữ kiện thiên văn học. Đó là một suy nghĩ tổng quát về sự vận dụng bằng chứng.

Tôi(1) không thể tự ngăn mình khỏi ngạc nhiên thêm một lần nữa khi Sarsi vẫn kiên trì muốn chứng minh cho tôi bằng con đường những chứng từ những gì mà tôi có thể kiểm chứng bằng thực nghiệm bất kỳ lúc nào. Người ta cầu cứu đến những chứng từ trong những sự việc tồn nghi, đã qua và bất thường, chứ không phải trong những sự việc tồn tại thực sự và hiện thời, như thế, một quan tòa bắt buộc phải thu thập những chứng cứ để biết có đúng là Pierre đã gây thương tổn cho Jean đêm qua, chứ không phải để biết là Jean đã bị gây thương tích bởi vì chính mắt ông thấy và có thể khám nghiệm chuyện đó. Tôi cần nói thêm: về những gì liên quan đến những mệnh đề mà chỉ có lý trí mới cho phép chúng ta đạt đến sự hiểu biết về chúng, thì tôi không coi trọng những xác nhận của đám đông người cho bằng sự xác nhận của vài người có thẩm quyền, vì tôi tin rằng, trong những đề tài khó khăn, số người biết lập luận xác đáng thì ít hơn số người lập luận quàng xiên rất nhiều. Nếu phải lập luận về một vấn đề khó khăn giống như mang chở hàng hóa, biết rằng nhiều con ngựa sẽ mang nhiều bao

lúa mì hơn là chỉ một con ngựa, tôi sẽ nói rằng nhiều lập luận sẽ làm được việc hơn là một lập luận. Nhưng lý luận là bàn luận về, là chạy hơn là mang, chở, và một con ngựa nòi Ả Rập sẽ chạy tốt hơn cả trăm con ngựa quèn. Do vậy mà, khi Sarsi đến với một đạo quân tác giả, tôi cũng chẳng thấy là những kết luận của ông hùng mạnh hơn, chính xác hơn, mà chính ra ông ta lại đem đến sự cao quý cho chính nghĩa của chúng tôi hơn khi cho thấy rằng chúng tôi – ngài Mario và tôi – đã lý luận nghiêm xác hơn là bao nhiêu con người rất danh giá kia.

Galilée,
Người định tuổi vàng

(1) Người nói ở đây là Mario Guiducci, đại diện cho Galilée.

NHỮNG DIỄN TỪ VỀ HAI KHOA HỌC MỚI (Discours concernant deux sciences nouvelles)

Vào năm 69 tuổi, Galilée biên soạn tác phẩm này, được xuất bản ở Leyde năm 1638. Kiệt tác không ai chối cãi, tổng kết của cả một đời thông thái, những Diễn từ này bàn về cơ học và các chuyển động địa phương. Triết gia sẽ chú tâm nhiều nhất vào tính nhận thức luận của khoa học đặt nền tảng cho môn động lực học hiện đại, cũng như về phương diện tiểu sử trí thức của tác giả. Cơ cấu tác phẩm gồm bốn Ngày hội thảo. Ba người đối thoại đem lại sự sinh động cho những bản văn khoa học này: đó là Salviata, nhà quý tộc xứ Florence, môn sinh cũ của Galilée ở Padoue rồi ở Florence lại trở thành người bạn, người chủ nhà của ông. Tiếp đến là Sagredo, nhà quý tộc xứ Venise, nhà ngoại giao, cũng là một môn sinh cũ của Galilée và cuối cùng là Simplico, đại diện nặc danh của hiệp hội những nhà thông thái chính thức, kẻ luôn mồm lặp lại những bài học của Aristote và của những người kế thừa trung thành của ông ta. Nhờ vào người cầm chịch cuộc chơi (người dẫn chương trình), cuộc trao đổi ý tưởng đi đến chỗ phá hủy hoàn toàn những đề tài của Aristote về sự rơi của các vật thể. Chủ đề rất cũ nhưng khoa học rất mới như Galilée công bố: đó là sự giải mã ngôn ngữ toán học của thiên nhiên, đó là sự phát biểu định luật về sự rơi tự do của các vật thể. Đó cũng là cơ hội để phát biểu nguyên lý siệu hình này, được rút ra từ chính kinh nghiệm thực tiễn: thiên nhiên luôn vận dụng những phương tiện đơn giản nhất để đạt đến những cứu cánh của nó.

► Những tư biện toán – triết về vô hạn (Spéculations mathématico philosophiques sur l'infini)

Trong phần đầu của ngày hội thảo đầu tiên (về đề tài vật lý học liên quan đến kháng lực của vật thể đối với sự gãy vỡ), Sagrado và Salviati đi đến chỗ bàn về vô hạn toán học và về điều mà sau này người ta sẽ gọi là những ***nghịch lý của vô hạn*** *(les paradoxes de l'infini).*

Ở đây, chúng ta tham dự vào một đề tài thực sự là "hàng đầu" liên quan đến vấn đề từng làm bận tâm trí các nhà toán học Hy Lạp từ thời cổ và cho đến ngày nay vẫn không ngừng gây ra những cuộc tranh luận rất hiểm hóc mà cũng đầy say mê. Nghịch lý trung tâm được trình bày ở đây, đó là, khi nói về vô hạn, thì những ý niệm bình đẳng, nhỏ bé hay lớn lao, cũng như sự so sánh về những lượng khác nhau trở nên vô nghĩa.

SALVIATI.- Vô hạn, từ bản tính của nó, là không thể hiểu được đối với chúng ta, cũng như những cái bất khả phân; bây giờ bạn hãy thử tưởng tượng điều gì sẽ xảy ra nếu chúng ta hợp nhất hai cái này. Và tuy thế nếu chúng ta muốn tạo một đường thẳng bằng những điểm bất khả phân, vì sẽ phải cần một vô hạn điểm, chúng ta sẽ nhờ đó mà hiểu được cả cái vô hạn lẫn cái bất khả phân...

Trong số những phản bác[1] mà người ta có thói quen dựng lên để chống lại những ai tạo ra cái liên tục nhờ những cái bất khả phân, trước tiên người ta thấy phản bác này đó là một cái bất khả phân thêm vào với một cái

bất khả phân khác không tạo ra một đại lượng khả phân, bởi vì hệ luận sẽ là chính cái bất khả phân lại trở thành khả phân; thực thế, nếu hai cái bất khả phân, chẳng hạn hai điểm, một khi được hợp nhất, tạo thành một số lượng, cho là một đường thẳng khả phân,huống chi đó lại là trường hợp đối với một đường thẳng gồm bởi ba, năm, bảy điểm hay bởi mọi số lẻ khác; bởi vì những đường thẳng này có thể chia thành hai phần bằng nhau, điều đó có nghĩa là người ta có thể chia cái không thể phân chia nằm ngay chính giữa. Đối với sự phản bác này và mọi phản bác khác cùng loại, người ta sẽ trả lời – để cho đối thủ thỏa mãn – rằng không chỉ hai cái bất khả phân, mà ngay cả mười, một trăm hay ngàn cái đi nữa cũng sẽ không cho ra một đại lượng khả phân và với kích thước hữu hạn, nhưng cần phải có một con số vô hạn.

SIMPLICIO.- Cái khó ở đây đã rõ ràng và dường như không có giải pháp, thực vậy, hẳn là nếu một đường thẳng được ném ra, thì người ta luôn luôn có thể tìm một đường thẳng lớn hơn: lúc đó phải chăng cần thú nhận rằng, nếu cả hai đường thẳng đều chứa một số vô hạn những điểm, rằng bên trong cùng một loại người ta sẽ gặp một cái gì đó lớn hơn cả vô hạn, bởi vì vô hạn điểm tạo thành đường thẳng lớn nhất sẽ vượt qua vô hạn điểm tạo thành đường thẳng nhỏ nhất? Vậy mà, nếu như có một vô hạn lớn hơn cả vô hạn, chuyện đó đối với tôi hình như là một ý tưởng hoàn toàn bất khả niệm (inintelligible).

SALVIATI.- Đó là một trong những chỗ khó đột xuất khi chúng ta tranh luận – với đầu óc hữu hạn của chúng ta – về những cái vô hạn, và gán cho chúng những hình dung từ mà chúng ta áp dụng cho những vật hữu hạn; điều này, theo ý tôi là sai, bởi vì tôi cho rằng những hình dung từ như là "lớn hơn", "nhỏ hơn" và "bằng nhau" không thích hợp với những đại lượng vô hạn, mà ta không thể nói rằng đại lượng (vô hạn) này lớn hơn, nhỏ hơn hay bằng đại lượng (vô hạn) kia[2].

Galilée,
Diễn từ về hai khoa học mới.

---

[1] Ở đây bắt đầu một loạt mới những nhận định về khái niệm cái không thể phân chia.

[2] Vào thế kỷ mười chín, nhà toán học Cantor sẽ phát minh ra khái niệm "lũy thừa vô hạn" (puissance de l'infini).

SỰ KHAI SINH CƠ HỌC

"Khi Galilée cho rằng những quả cầu trên một mặt phẳng nghiêng với một độ gia tốc phụ thuộc vào trọng lượng do ý ông quyết định, khi Torricelli khiến không khí phải chịu một trọng lượng mà chính ông biết trước là bằng với trọng lượng một cột nước mà ông cũng đã biết... đó là cả một mặc khải sáng ngời cho mọi nhà vật lý." Kant đã chào đón bằng những lời danh tiếng này sự khai sinh đích thực của vật lý học, do từ ý tưởng cơ bản rằng kinh nghiệm không phải được làm nên từ những dữ kiện khả giác cũng không phải từ tri giác về những sự vật như chúng tự phô bày trong sự dị tính phẩm chất (hétérogéité qualitative) của chúng, nhưng là, để được như thế, phải định nghĩa đối tượng của nó theo những tương quan tất yếu, mà nó tìm thấy kiểu mẫu trong toán học, nhất là trong hình học.

Cuộc cách mạng trí thức ở thế kỷ mười bảy, qua đó lý trí ý thức về chính mình như là tài năng trật tự (faculté de lórdre) thực sự đúng là chứng thư khai sinh của vật lý học hiện đại. Nếu mọi nhà thông thái không phải đều là triết gia, nhưng các triết gia, ở thế kỷ mười bảy, thường cũng là những nhà thông thái, vì rằng triết học cho phép, trong một mức độ rộng lớn, việc xây dựng khoa học và dẫn dắt đến đó. Galilée (1564 - 1642) tạo ra cơ học toán khi cho những định luật thiên nhiên hình thức những hàm số toán học – điểm nét thiên tài qua đó Auguste Comte sẽ nhận ra cuộc đăng quang của khoa học thực chứng, được đánh dấu bởi sự thay thế việc tìm kiếm những nguyên nhân tuyệt đối của các hiện tượng bằng sự thiết lập những định luật tương quan.

Jean Lechat

THỜI CỔ ĐIỂN

GROTIUS

BACON

HOBBES

DESCARTES

GASSEN DI

PASCAL

MALEBRANCHE

SPINOZA

BAYLE

LEIBNIZ

GROTIUS

(1583 - 1645)

Sinh ra trong một gia đình quý tộc ở Delf, Hugo Grotius nhanh chóng thủ đắc một nền giáo dục cao cấp, chủ yếu là kiến thức về những bản văn thời cổ, với ông thầy Scaliger, một trong những nhà nhân văn lớn của thời ấy. Ông tham dự sứ bộ ngoại giao ở Pháp, dưới triều hoàng đế Henri IV. Sau đó trở về Hà Lan ông hành nghề luật sư, dịch sách tiếng Latinh và thực hiện những công trình nghiên cứu về lịch sử Hà Lan. Năm 1609, ông xuất bản luận văn đầu tiên về Luật quốc tế *De mare libero* (Về quyền tự do hàng hải). Thành viên Quốc dân đại hội, ông bị cầm tù sau khi người bảo hộ cho ông, Barneveldt mất quyền. Ông trốn thoát và quay lại Paris, rồi đến Thụy Điển phục vụ nữ hoàng Christine; nữ hoàng phong ông làm Đại sứ Thụy Điển tại Pháp và ông giữ chức vụ này trong mười một năm. Ông mất ở Rostock lúc đang trên đường trở về Hà Lan. Một nhà viết tiểu sử thuở đó nhận định về ông: "Ông vừa là một vị mệnh quan tài giỏi, một pháp gia xuất sắc, đồng thời là nhà thần học, sử gia, nhà thơ".

Đối với chúng ta Grotius giữ một địa vị đáng kể trong lịch sử hình thành quốc tế công pháp. Tác phẩm chính của ông *De jure belli ac pacis* (Về quyền chiến, hòa) được xuất bản ở Paris, bằng tiếng Latinh, năm 1625. Quyển sách này đã được dịch ra nhiều thứ tiếng của châu Âu.

Grotius thuộc về số những triết gia chính trị của thời cổ điển, bên cạnh Spinoza và Hobbes. Rousseau sẽ đọc ông và bình luận về ông; ông là một nhà kinh điển cả trong lãnh vực triết lý chính trị.

VỀ QUYỀN CHIẾN / HÒA

Trong khảo luận này Grotius đặt vấn đề chiến tranh từ vấn đề sở hữu. Việc sử dụng bạo lực chiến tranh được biện minh khi nó cho phép chúng ta giành lại cái mà kẻ xâm lăng đã tước đoạt của chúng ta, hoặc là để đạt đến một thủ đắc mà không phạm đến quyền của người khác.

► Về tính chính đáng của chiến tranh

Đoạn trích đầu tiên này từ thiên khảo luận về chiến tranh và hòa bình, mượn từ bản dịch cổ điển của Jean Barbeyrac (1729), đặt ra những nguyên tắc về sự tiếp cận bạo lực.

Nếu người ta nhận xét những ấn tượng đầu tiên của thiên nhiên, người ta không thấy có bất kỳ cái gì hướng đến việc lên án chiến tranh, ngược lại, mọi hiện tượng đều cho phép điều đó. Bởi vì người ta tham chiến là để bảo tồn sự sống của bản thân hay của những người trong gia đình, những thành viên của cộng đồng, và để giữ gìn hay để thủ đắc quyền sở hữu những vật dụng hữu ích cho đời sống: điều này rất phù hợp với những chuyển động đầu tiên của thiên nhiên. Không có gì trong thiên nhiên trái ngược với việc dùng bạo lực, nếu cần thiết, để đạt đến hiệu quả này; bởi vì thiên nhiên ban cho mỗi động vật sức mạnh là để cho động vật đó biết sử dụng sức mạnh để tự vệ và mưu cầu lợi ích...

Đứng về mặt lý lẽ chính đáng và tính xã hội, mà chúng ta phải tham vấn những nguyên tắc, thì nó không cấm đoán tất cả mọi bạo lực, mà chỉ cấm bạo lực nào đi ngược lại với xã hội, nghĩa là xâm hại đến quyền của người khác. Bởi vì mục đích của xã hội là làm sao cho mỗi người được yên ổn hưởng thụ phần của mình, với sự hỗ trợ và sức mạnh hợp quần của toàn cơ thể xã hội. Vì sự sống và tự do luôn luôn thuộc về riêng mỗi cá nhân và như vậy không một ai khác có thể tước đoạt mà không phạm vào bất công. Người chiếm giữ đầu tiên có quyền dùng những vật trong mức độ người ấy cần để thỏa mãn những nhu cầu tự nhiên của mình; nếu như ai có ý nghĩ tước đoạt quyền của người đó, là người ấy thực sự đã sai trái.

Nhưng người ta còn thấy rõ hơn nhiều việc sử dụng sức mạnh là cần thiết, từ khi pháp luật hay tục lệ đã quy định phần của mỗi người, và cho họ quyền sở hữu ...

Như vậy, suy nghĩ và làm việc cho quyền lợi riêng của mình chẳng phải là trái lại với bản chất của xã hội loài người, miễn rằng người ta làm việc ấy mà không gây tổn hại đến quyền lợi của người khác.

Do đó, việc sử dụng sức mạnh không hề là bất công bao lâu mà nó không gây tổn hại đến quyền lợi của người khác.

Như thế là đủ để chứng minh rằng không phải mọi chiến tranh đều trái với Quyền tự nhiên.

Grotius,
Về quyền chiến/ hòa

► Về sự cần thiết của việc tuyên chiến

Chiến tranh chỉ hoàn toàn chính đáng giữa các nước ngang sức nhau; nhưng quyết định đi vào chiến tranh giả thuyết phải có một tuyên bố công khai về phần quốc gia quyết định. Nhưng Grotius không hề quên sự khác nhau giữa Tự nhiên pháp(không hề đòi hỏi việc tuyên bố đó) và Quốc tế công pháp ở đó sự cần thiết của việc tuyên chiến là rất minh nhiên.

Nhưng để cho chiến tranh trở thành hợp pháp và hợp thức thì không chỉ là nó xảy ra giữa hai quốc gia ngang sức nhau mà nó còn phải được tuyên bố công khai và theo cách một trong hai bên tuyên bố với bên kia. Cicéron đã nói rằng: "Không có chiến tranh hợp pháp nếu người ta không phát động nó sau khi đã tuyên bố theo đúng nghi thức". Tite-Live gọi là "một cuộc chiến tranh được tiến hành công khai sau khi chính thức công bố".

Để hiểu rõ đoạn văn này và những đoạn văn tương tự phải phân biệt kỹ cái gì mà Tự nhiên pháp quy định; cái gì là thành thực và đáng khen, mặc dầu người ta không bị bắt buộc; cái gì là cần thiết theo quốc tế công pháp, và cuối cùng, ngoài điều đó ra, những gì mà một số tục lệ đặc thù của các dân tộc đòi hỏi.

Theo Tự nhiên pháp, khi vấn đề chỉ là tự vệ hay để trừng phạt kẻ có tội, thì không cần phải tuyên chiến.

Việc tuyên chiến cũng không cần thiết, theo Tự nhiên pháp, khi người ta chỉ muốn lấy một vật vốn thuộc về mình.

Nhưng bất cứ khi nào mà người ta muốn chiếm lấy một vật không phải của mình, hoặc sai áp tài sản của con nợ để thanh toán nợ chẳng hạn thì trước khi đạt đến hành động đó, phải báo cho người đó hãy thỏa mãn yêu sách của ta để thấy ra rằng người ta không thể có được cái thuộc về mình bằng cách nào khác hơn.

Grotius, *Về quyền chiến/ hòa.*

TRIẾT HỌC ANH QUỐC THẾ KỶ MƯỜI BẢY

Trong vài ba trang sau đây, không có vấn đề dựng lên một toàn cảnh đầy đủ của triết học Anh quốc vào thế kỷ XVII mà đúng hơn là chỉ ra vài tên tuổi lớn mà chúng ta cũng sẽ không dừng lại lâu bởi vì chúng ta sẽ gặp lại họ ở xa hơn từ sự tuyển chọn những bản văn, hồi sinh vài nhà tư tưởng bị quên lãng mà người ta hiếm khi tìm thấy trong một cuốn lịch sử triết học bằng tiếng Pháp, đồng thời bộc lộ vài trào lưu tư tưởng tràn qua nước Anh vào các thế kỷ mười bảy và mười tám. Nói thế có nghĩa là trật tự trình bày của chúng tôi sẽ không đi theo một thứ biên niên quá nghiêm ngặt.

⌘ Những người theo Platon ở Cambridge

"Triết học Anh chủ yếu bị chế ngự bởi ý thức về cái cụ thể (un sens du concret) hướng lý tính về chủ nghĩa duy nghiệm và về chủ nghĩa duy lợi, mong muốn tránh những tư biện thuần trí tuệ (les spéculations intellectuelles) hàm chứa nguy cơ nô lệ hóa cá nhân. Tuy nhiên, vẫn hiện diện ở đấy một trào lưu ngầm chỉ thỉnh thoảng nổi lên và hướng trí tưởng tượng cùng lý tính về cái siêu-cảm-giác (le suprasensible) để viện đến Platon và Tân thuyết Platon; mặc dầu bị biên tế hóa (marginalisée) bởi chủ nghĩa duy nghiệm, khuynh hướng đó vẫn không kém phần hiện thực" (J.Brun, *L'Europe philosophe*, Nhà xuất bản Fayard, 1988).

Vào thế kỷ mười bảy, khuynh hướng này hồi sinh nơi những người theo Platon ở Cambridge, gọi như thế vì phần lớn trong bọn họ dạy ở đại học Cambridge. Lịch sử đã giữ lại những cái tên Benjamin Whichote (1609 - 1683) được coi như người sáng lập nhóm, John Smith (1616 - 1652), Nathaniel Culverweil (1618 - 1651), Peter Sterry (1616 - 1672), Ralph Cudworth (1617 -1688). Họ đều dạy ở đại học Emmanuel, trong khi Henry More (1614 - 1687) dạy ở đại học Christ. Vấn đề đối với những thành viên của nhóm này, với khá nhiều dị biệt, là thiết lập sự hiện hữu của Thượng đế và sự bất tử của linh hồn trên những căn bản thuần lý, đưa ra một cách kiến giải duy linh và mang tính tôn giáo về thực tại ngược lại với chủ nghĩa duy vật của Hobbes. Bác bỏ thuyết tiền định u ám của Calvin, những người theo Platon ở Cambridge muốn một thứ Cơ Đốc giáo vừa đồng thời hợp lý, khoan dung và đầy bác ái. Họ ít có cảm tình đối với tư tưởng của Bacon và đối với mối liên hệ chặt chẽ mà ông thiết lập giữa khoa học và kỹ thuật. Việc tìm kiếm chân lý là sự chuyển đổi của tinh thần (la conversion de l'esprit) và có cứu cánh là sự chiêm ngưỡng thực tại thiêng liêng và thế giới trong tương quan với Thượng đế.

Hai nhân vật Cambridge danh tiếng nhất là Ralph Cudworth và Henry More. Xin nêu ra một vài trong số những tác phẩm của Cudworth: *The True Intellectual System of the Universe* (1678) và quyển *Treatise concerning Eternal and Immuable Morality* (1731). Tên của Cudworth, còn hơn là của More, còn gắn với lý thuyết về những bản chất đàn hồi (des natures plastiques). Bản chất đàn hồi là một động lực vô thức, phi-cơ-thể "giống như một công cụ thấp kém và tùy thuộc, hoàn thành một cách lệ thuộc phần hành động quan phòng của Thiên Chúa hệ tại ở chỗ làm chuyển động vật chất một cách đều đặn và có trật tự". Hệ thống những bản chất đàn hồi bảo đảm tổ chức và tính mạch lạc của toàn thể.

Tại Pháp, Henry More được biết đến nhiều nhất qua việc trao đổi thư tín với Descartes. Không có hai loại bản thể, một loại là trương

độ (étendue), loại kia phi trương độ (inétendue). Mọi bản thể đều có trương độ. Không gian chẳng gì khác hơn là tính vô-sở-bất-tại thiêng liêng (l'omniprésence divine), tràn ngập thần tính. Không gian là vô hạn, cũng như Thượng đế là vô hạn và có mặt khắp mọi nơi. Những bản văn chính của More được hướng về việc phản bác Hobbes: *Antidote against Atheism*, *The Immortality of the Soul*, *Enchiridion ethicum*.

Người ta thường kéo John Norris (1657 - 1712) vào nhóm những nhân vật Cambridge mặc dầu ông thuộc về đại học Oxford. Ông là một kẻ ngưỡng mộ Malebranche và một người tiên phong của Berkeley. Tác phẩm chính của ông *An Essay towards the theory of the Ideal or Intelligible World* ra mắt độc giả, thành hai quyển vào năm 1701 và 1704.

⌘ Chủ nghĩa duy nghiệm Anh quốc

• Người khởi xướng: BACON

Như người ta vẫn thường lặp lại nhiều lần, Bacon là người cổ đại cuối cùng và người hiện đại đầu tiên. Vừa là người tiên phong của phương pháp quy nạp, thực nghiệm, ông cũng là người thần phục truyền thống bởi vì phương pháp này, nhắm đến việc khám phá những hình thức và những chuyển động tàng ẩn vốn là nguồn gốc những đặc tính căn bản hoặc bản chất của vạn vật. Ông đoạn tuyệt với người xưa do khước từ tam đoạn luận của Aristote và những nguyên nhân cùng đích, đồng thời bác bỏ nguyên tắc thế giá (principe d'autorité) trong việc nghiên cứu thiên nhiên và thông báo tính hiện đại khoa học bởi tầm quan trọng dành cho việc quan sát khi nghiên cứu những sự kiện và trong những thí nghiệm mang tính quyết định (expériences cruciales), bởi sự nối kết chặt chẽ mà ông lập ra giữa khoa học và kỹ thuật. Bacon vẫn còn là một con người thời Phục hưng bởi lòng tin của ông vào thuật luyện kim đan (l'alchimie), bởi thú vui mơ mộng hão huyền nhưng không thiếu tính tiên tri. Trong quyển *Lục địa Atlantique mới*, giấc mơ của ông có tính dự báo khoa học viễn tưởng: "Chúng ta sẽ bay như những cánh chim bằng lướt gió tung mây và chúng ta sẽ có những con tàu để du hành trong lòng đại dương mênh mông sâu thẳm..."

• Tính độc đáo nơi chủ nghĩa duy nghiệm của Hobbes

Bất chấp những chỗ mơ hồ lưỡng nghĩa, triết học đệ nhất của Hobbes vẫn là một chủ nghĩa duy nghiệm bởi vì: "Ở cỗi nguồn của mọi tư tưởng chúng ta có cái mà chúng ta gọi là cảm giác. Mọi điều khác đều phái sinh từ cỗi nguồn này" (Léviathan). Song chủ nghĩa duy nghiệm này lại có tính thuần lý. "Triết học là tri thức mà chúng ta thủ đắc bằng lý luận chân thực về những xuất hiện và những hiệu quả biểu kiến từ tri thức mà chúng ta có về một sự sản sinh khả hữu của những hiệu quả này". (De corpore). Nhưng lý tính không phải là một khả năng bẩm sinh: nó là sự tính toán áp dụng vào kinh nghiệm. Sự tính toán ở nơi đây là logos, lời, diễn từ. Lời nói là sự kiện nhân văn căn bản. Chủ nghĩa duy nghiệm của Hobbes có tính duy danh: chân lý hệ tại không phải nơi sự vật mà nơi từ ngữ. "Đúng hay sai là những thuộc tính của lời nói, không phải của sự vật. Nơi nào không có lời nói, nơi đó không có chân lý cũng không có sai lầm" (Léviathan). Chân lý hệ tại ở chỗ sắp xếp đúng những tên gọi được dùng trong những khẳng định của chúng ta. Hữu thể luận của Hobbes là một thứ chủ nghĩa duy vật cơ giới.

Émilienne Naert

BACON

(1561-1626)

Tại Anh, Francis Bacon là triết gia lớn đầu tiên của thời kì hậu Trung cổ và có người, như Frederick Copleston, nhìn thấy ở ông "khuôn mặt chính của triết học Phục hưng ở Anh".

Sinh ở Luân Đôn, năm 1561, ông theo học ở Cambridge rồi lưu trú hai năm ở Pháp nơi ông bắt đầu tập sự nghề luật. Năm 1584, ông đi vào đời sống chính trị và ông khởi đầu hoạn lộ rất hanh thông vì đến năm 1619 ông trở thành Đại Chưởng ấn Thượng quan với tước phong Nam tước Verulam. Nhưng rồi hoạn lộ của ông gặp nhiều động loạn, ghi dấu đầy những âm mưu, xảo kế, những tham vọng, kể cả những vụ hối lộ, biển thủ công quỹ... Rõ ràng ông chẳng phải trong sạch thánh thiện như Thomas More, nhưng có lẽ ông cũng không đáng với cái tai tiếng ti tiện đáng khinh mà người ta đổ lên ông.

Tác phẩm triết lí của ông rất phong phú, được viết lúc bằng tiếng Anh, lúc bằng tiếng Latinh với những bản dịch sang tiếng này hay tiếng kia. Năm 1597 chứng kiến lần phát hành đầu tiên những tập *Essays, Colors of Good and Evil, Meditationes sacrae* (tái bản 1612, 1625). Năm 1605, xuất hiện *Về sự tiến bộ của các khoa học*, và trong những năm tiếp theo, một loạt những tiểu phẩm linh tinh. Bacon ôm ấp dự án về công trình lớn: *Instauratio magna*, phần đầu *De Dignitate et Augmentis scientiarum* xuất hiện năm 1623; phần hai ra mắt năm 1620. Đó là quyển *Novum Organum* nổi tiếng (viết bằng tiếng Latinh để bảo đảm hơn sự quảng bá) một tác phẩm dang dở như phần lớn những bài viết của Bacon. Năm 1622-1623, triết gia xuất bản nhiều phần của một tác phẩm lớn khác mà ông dự tính: *Historia Naturalis et experimentalis ad condendam philosophiam: sive phenomena universi Sylva Sylvarum* và quyển *New Atlantis* xuất bản sau khi ông mất năm 1627. Những bản văn khác gồm nhiều tiểu luận và một quyển lịch sử Henri VII.

Trong khi mà Pline thời cổ – mà Bacon thường tự so sánh với – đã chết vì đến quá gần ngọn núi lửa Vésuve để nghiên cứu sự bùng nổ phun trào của nó, thì vào tháng 3 năm 1626, trong thời tiết băng giá, Bacon mua một con gà, lấy tuyết phủ kín nó, để nghiên cứu hiệu ứng của độ lạnh đối với quá trình phân hủy thịt tươi. Ông bị cảm lạnh, bị viêm phổi nặng và qua đời ngày 9 tháng tư, năm 1626. Cuộc phiêu lưu khoa học khép lại với cái chết của nhà khoa học.

CÔNG CỤ MỚI (Novum Organum)

Bacon không phải là người duy nhất mong muốn, bằng triết lí của mình, đem lại công cụ mới cho khoa học. Leibniz, ấy là chỉ kể một người thôi, cũng sẽ thử làm việc đó. Chính bằng những cách ngôn (aphorismes) mà, trong phần hai của cuốn *Novum Organum*, ông đưa ra những quy tắc "liên quan đến việc kiến giải thiên nhiên và nhân giới". Cách ngôn số 3 của

Quyển II đã trở thành kinh điển: "Người ta chỉ thắng được thiên nhiên bằng cách vâng lời nó" và cách ngôn số 2 của Quyển II lặp lại *Những phân tích Đệ nhị* của Aristote: "Hiểu biết đích thực là hiểu biết rõ những nguyên nhân". Nhưng Bacon khước từ những nguyên nhân cứu cánh trong Khoa học: việc nghiên cứu chúng chẳng đem lại điều gì và cũng vô sinh như một trinh nữ hiến mình cho Thượng đế". Phương pháp duy nhất sẽ đem đến cuộc phục hưng lớn cho Khoa học đó là, đoàn kết lí trí với kinh nghiệm; một lí trí không bị vướng bận bởi thứ tam đoạn luận theo kiểu Aristote – một thứ công cụ vô bổ, chẳng phát minh được gì; một lí trí khước từ mọi thế giá, quyền uy; một lí trí đã được tẩy sạch mọi thần tượng. "Phương pháp chứng minh tốt nhất là kinh nghiệm, không phải kinh nghiệm mơ hồ (experientia vaga) – nó chỉ là một thứ mò mẫm đơn thuần và làm tê liệt con người hơn là đem lại thông tin cho họ, nhưng là kinh nghiệm được phát biểu qua văn bản (experientia literata). Không một phát minh nào đúng được chấp nhận trừ phi phát minh đó đã được định hình trong văn bản".

Vấn đề không phải là lí luận trong trừu tượng mơ hồ mà phải:

- bội nhân những thí nghiệm bằng một cuộc "săn bắt sự kiện" hay "săn bắt thần Pan" (tượng trưng cho thiên nhiên).

- sắp xếp, phân loại những sự kiện và đưa vào những triệu hoán biểu (tables de comparution = những bảng / biểu chỉ ra sự có mặt / vắng mặt).

- tìm hiểu, bằng phương tiện này, những nguyên nhân tự nhiên của các sự kiện

Sự nhấn mạnh đó trên tầm quan trọng của thí nghiệm, trên sự hợp nhất của khoa học và kỹ thuật làm nên tính hiện đại của Bacon. Và tuy thế ông vẫn còn là một người cổ đại ở chỗ ông không hề nghi ngờ vai trò của toán học trong việc phác thảo và đưa vào công thức khoa học. Ông đã để lại cho chúng ta một nền vật lí học phẩm tính chứ không phải lượng tính (une physique de la qualité, non de la quantité).

► Lí thuyết những ảo tượng (La théorie des idoles)

Sự quan sát vô tư thiên nhiên và việc giải thích nó giả thiết rằng người ta giải phóng trí tuệ khỏi những ảo tượng - những hình ma bóng quế – chúng che khuất việc nhìn rõ chân tướng sự vật và cần phải bị khu trừ.

Lời nói đầu của Novum Organum phân biệt những ảo tượng nhập tâm (idoles importeés) và những ảo tượng bẩm sinh (idoles innées). Những cách ngôn của Quyển I sắp xếp những ảo tượng này thành bốn loại: ảo tượng chủng loại, ảo tương cái hang, ảo tượng quảng trường, ảo tượng kịch trường.

Chúng tôi gọi những ảo tượng do giác quan con người gây ra là những ảo tượng chủng loại (idoles de la race)[1] và chúng có nguồn gốc từ sự đồng đẳng về bản thể của trí tuệ loài người, sự quan tâm, sự hạn hẹp, sụ chuyển động không ngừng, sự truyền vào những thụ cảm, tính thô phác của các giác quan hay cách thức gây ấn tượng.

Những ảo tượng cái hang (idoles de la caverne)[2] có nguồn gốc trong bản tính riêng của từng cá nhân và cũng trong giáo dục, trong tập quán và tùy theo hoàn cảnh. Loại ảo tượng này đa dạng vô cùng.

Vậy nên chúng ta phải biết vận dụng tính thận trọng tư biện, để săn đuổi và trục xuất những ảo tượng cái hang, dầu là chúng có nguồn gốc chính trong ưu thế của một khuynh hướng, trong sự nghiêng về thái quá đối với tổng hợp hay phân chia, trong sự ưu ái đối với một thời đại hay trong vẻ lớn lao hoặc vẻ nhỏ bé của các đồ vật. Theo quy tắc chung, ai đang khảo sát bản tính của sự vật phải coi là đáng ngờ những gì chiếm giữ và làm cho tâm trí ta mê luyến. Và nếu thị hiếu đó càng mạnh mẽ, thì càng phải bội nhân sự thận trọng ngõ hầu gìn giữ trí tuệ công minh và trong sáng.

Nhưng trong tất cả mọi thứ ảo tượng, thì những ảo tượng quảng trường (idoles du fo-

rum)[3] là bất tiện nhất; chúng len lỏi vào trong trí tuệ nhờ vào sự đồng minh của những con chữ và những danh từ với những sự vật. Người ta vẫn thật lòng tin rằng lí trí của họ điều khiển được những con chữ. Nhưng cũng có thể xảy ra hiện tượng những con chữ phản đòn và uốn vòng chính tiềm lực của họ chống lại trí tuệ của họ; một hiệu ứng đã khiến cho khoa học và triết học trở thành nguỵ biện hay vô tác dụng. Vậy mà những con chữ rất thường khi là được áp đặt theo khả năng lãnh hội của người bình thường và phẫu thuật sự vật theo những tuyến dễ nhận thấy nhất đối với trí tuệ thông thường; Song nếu một trí tuệ thâm thuý hơn, một sự quan sát chú tâm hơn muốn dời chỗ những tuyến này ngõ hầu khiến chúng tương thích hơn với thiên nhiên, thì lập tức những con chữ sẽ la lối phản đối nhặng xị cả lên. Từ đó khiến cho bao cuộc tranh biện hùng hồn uy nghiêm giữa các nhà thông thái lại thường biến thành những cuộc phiếm luận ngôn từ ông nói gà bà nói vịt, trong khi mà nếu muốn tỏ ra có suy nghĩ chính chắn hơn thì người ta nên mở đầu bằng những cuộc bàn luận này (theo thông lệ thận trọng của những nhà toán học) và đưa chúng trở lại trong vòng trật tự bằng những định nghĩa. Tuy nhiên những định nghĩa này cũng không thể chữa lành căn bệnh trầm kha, bởi vì chính những định nghĩa lại đẻ ra những con chữ, đến nỗi người ta phải quay về với những thẩm định đặc thù, về những xê-ri và thứ tự của chúng, như chúng tôi sẽ chỉ ra ngay đây thôi, khi chúng tôi sẽ bàn đến cách thức và phương pháp cho phép thiết lập những khái niệm và những công lí.

Còn về những ảo tượng kịch trường (idoles du théâtre)[4], chúng không phải bẩm sinh, chúng cũng không lén lút len lỏi vào trong trí tuệ; mà có nguồn gốc trong những kết cấu của các lí thuyết và các định luật khiếm khuyết nơi các chứng minh, những ảo tượng này được công khai áp đặt và rồi được chấp nhận. Mưu tính thực hiện một phản bác ở đây sẽ là hoàn toàn trái ngược với những gì chúng tôi đã nói. Bởi vì, thật vậy, chúng tôi không hề tán đồng những nguyên lí cũng những những chứng minh bỏ qua một lập luận. Và may thay, danh dự của cổ nhân vẫn được bảo tồn. Bởi vì vấn đề là con đường cần nên theo. Một người què mà đi đúng đường thì sẽ đến đích nhanh hơn một lực sĩ chạy rất nhanh mà lại chạy vào con đường loanh quanh vòng vèo, không khéo mà càng nhanh thì lại càng dễ lạc lối trong mê lộ mịt mùng...

Vả chăng, phương pháp của chúng tôi về phát minh trong khoa học không đòi hỏi phải có tài năng xuất sắc hay trí tuệ siêu phàm và hầu như giúp cho mọi trí tuệ, mọi tài năng đều có cơ hội bình đẳng để nghiên cứu, phát minh. Thực tế, cũng giống như việc kẻ một đường thẳng sao cho thật thẳng hay vẽ một đường tròn sao cho thật tròn mà chỉ được dùng tay không (với một cái bút hay một viên phấn mà thôi) thì sẽ phụ thuộc rất nhiều vào sự vững vàng và khéo léo của bàn tay mỗi người. Nhưng nếu chúng ta được dùng thêm cái thước kẻ hay cái compas thì lúc đó ai cũng kẻ được đường thẳng hay vẽ được vòng tròn giống như nhau, không còn lệ thuộc (hay rất ít) vào tài năng cá nhân nữa. Phương pháp của chúng tôi cũng giống hệt như thế. Nhưng mặc dầu những phản bác đặc thù chẳng mang lại lợi ích gì, tuy vậy cũng nên nói đôi điều về những trường phái và những thể loại khác nhau của các lí thuyết này; rồi những dấu hiệu bề ngoài của những lầm lạc nơi chúng, và cuối cùng những nguyên nhân đã gây ra bao điều bất hạnh và một sự đồng thuận lâu dài và rộng khắp đến thế trong sai lầm, để cho việc truy cập chân lí ít khó khăn hơn và để cho trí tuệ loài người sẵn lòng tự thanh lọc hơn và vứt bỏ đi những ảo tượng kia.

Francis BACON, *Novum Organum*

---

[1] Khuynh hướng "dĩ nhân vi trung" (l'anthropocentrisme) bẩm sinh khiến chúng ta tin rằng "giác quan con người là thước đo vạn vật"

[2] Ám chỉ đến Ẩn dụ cái hang của Platon. Ở đây là những thành kiến và những thụ cảm cư ngụ trong hang ổ cá nhân của mỗi người.

(3) Tất cả những nhầm lẫn được ngôn ngữ lưu chuyển, nó khiến chúng ta lầm tưởng cọng rơm từ ngữ là hạt giống sự vật.

(4) Tất cả những nhầm lẫn này sinh từ việc phơi bày triết lí ra trước công chúng. Chúng được chia thành ba loại: nguỵ biện, kinh nghiệm, mê tín.

► Lí Tính và Kinh Nghiệm

Giữa những kẻ duy nghiệm (empiristes) chỉ biết góp nhặt, tích luỹ mà không theo một phương pháp nào và những người duy lí (rationalistes) rút ra tất cả từ chính bản thể của mình, vẫn có chỗ cho sự hợp nhất chặt chẽ giữa lí trí và kinh nghiệm. Ta nên bắt chước con ong, chứ đừng theo gương con kiến hay con nhện.

Những kẻ duy nghiệm, theo gương cần cù của con kiến, bằng lòng góp nhặt dành dụm để tiêu dùng dần dần; những người duy trí, theo cách của con nhện giăng tơ rút ra từ chính mình; còn phương pháp của con ong nằm ở trung đạo: ong hút mật từ những bông hoa nơi vườn cây nội cỏ để rồi chế biến theo cách riêng của chúng và làm ra dưỡng chất cho cả bầy đàn. Công việc thực sự của triết học cũng theo hình ảnh đó. Nó không tìm được điểm tựa duy nhất trong những sức mạnh của tinh thần; và chất liệu mà thiên nhiên và những kinh nghiêm cơ giới đem lại, nó không đưa chất liệu đó như nguyên trạng vào bộ nhớ để lưu trữ mà đã được biến đổi, chuyển hóa trong trí tuệ. Do vậy, nên ta hi vọng một liên minh chặt chẽ hơn và được tôn trọng hơn giữa hai tài năng, kinh nghiêm và thuần lí – một liên minh vẫn còn chờ được tạo ra.

Francis BACON, *Novum Organum*

CHÂU LỤC ATLANTIDE MỚI

Tại hải đảo phi xứ – một cõi miền không tưởng – hoàn toàn cách li khỏi mọi giao tiếp với bên ngoài, một hiền nhân minh chủ đã xây dựng một Cộng hòa tự trị chuyên nghiên cứu và phát triển khoa học, được đặt tên là học viện Salomon. Ở đó người ta thực hiện những cuộc nghiên cứu và những kĩ thuật rất khác nhau để tạo ra những vật liệu mới, để cải thiện phẩm chất các sinh thể: các loại cây cối hoa màu, các loài động vật v.v... Qui luật ở nơi đó là sự phân chia công việc tự nguyên theo sở trường và sở thích.

Phương pháp luận của Bacon được mô tả nơi đây dưới một hình thức hoa mỹ, ngoạn mục. Tuy nhiên triết gia xuất hiện nơi đây không chỉ như là một người hiện đại nhưng còn như một con người thời Phục hưng: chẳng hạn, người ta hãy nghĩ đến quyển De Civitas Solis (Đô thị Mặt trời) của một người gần như đương thời với Bacon – Tommaso Campanella (1568-1639).

► Tìm kiếm những nguyên nhân

Mục đích của học viện chúng tôi là khám phá những nguyên nhân(1) và sự hiểu biết bản tính thâm sâu của những lực nguyên sơ và những nguyên lí của vạn vật nhằm mở rộng biên cương của vương quốc con người trên toàn thể thiên nhiên và thực hiện tất cả những gì khả thi(3).

Chúng ta sẽ có thêm nhiều vườn cây và những vườn rau vừa rộng vừa đa dạng về sản phẩm; một sự đa dạng không chỉ có mục tiêu là tạo ra cảnh trí tú mỹ để nhàn du thưởng lãm mà chủ yếu để quan sát những phẩm chất khác nhau mà thổ ngơi có được hay tiếp thu được và chúng khiến cho đất đai thích hợp để nuôi dưỡng, lai tạo những loại cây cỏ khác nhau.

Chúng tôi cũng có những công viên và những khu bảo tồn để nuôi thả những gia súc, gia cầm đủ loại chim trời, cá nước. Chúng tôi nuôi chúng không phải vì quí hiếm hay chỉ để thỏa tính hiếu kì vô bổ nhưng để không thiếu vật thí nghiệm cho giải phẫu học đối chiếu...

Còn về các nhà thuốc của chúng tôi, bạn dễ dàng nghĩ ra rằng chúng hơn những nhà thuốc hiện nay rất nhiều. Nếu chúng tôi có vô số chủng loại và biến chủng động vật và

thực vật thì những phương thuốc của chúng tôi và những thành phần mà chúng tôi dùng để tạo ra cũng phải đa dạng hơn rất nhiều.

Chúng tôi có những loại thuật cơ khí khác nhau mà con người hiện nay chưa biết, cũng như những vật liệu và những công trình mới trước nay chưa từng có.

Chúng tôi có những ngôi nhà quang học và viễn, cận cảnh ở đó chúng tôi làm mọi thí nghiệm liên quan đến tia sáng và màu sắc; chẳng hạn, nhờ những vật thể không màu và trong suốt, chúng tôi tạo ra đủ mọi màu sắc trong vạch quang phổ...

Chúng tôi phân công ra nhiều ban, ngành khác nhau tùy theo sở trường và sở thích của các thành viên để nghiên cứu và phát triển mọi ngành khoa học... Sau khi nhận xét mọi quan sát, thí nghiệm, chúng tôi tìm thấy những tương quan của mọi chân lí, cố gắng rút ra những hậu quả tổng quát và chiết xuất từ đó những nguyên lí, sau đó phát biểu ra dưới dạng những cách ngôn. Đây là phần việc cao quí của những người mà chúng tôi gọi là thông dịch-viên của thiên nhiên (les interprètes de la Nature)[4].

Francis BACON,
Châu lục Atlantide mới

[1] Bacon, trong Công cụ mới, trích dẫn Aristote "hiểu biết thực sự là hiểu biết đến những nguyên nhân"

[2] Tức là những mô thể theo Bacon.

[3] Tính hiện đại của Bacon trong việc ông lập ra mối liên hệ chặt chẽ giữa khoa học và kỹ thuật.

[4] Quyển Novum Organum tự đặt yêu cầu là đưa ra những hướng dẫn để giải thích Thiên nhiên.

HOBBES

(1588 – 1679)

Sinh ở Westport, gần Malmesbury, thông minh vốn sẵn tính trời, anh hoa phát tiết tuổi đời còn thơ, mới mười bốn tuổi Thomas Hobbes đã dịch vở kịch *Médée* của Euripide từ tiếng Hy Lạp sang tiếng Anh, trước khi vào đại học Magdalen, Oxford. Năm 1608 tốt nghiệp đại học Oxford (mới vừa tròn hai mươi tuổi), ông bắt đầu phụng sự cho thế gia Cavendish và suốt đời gắn bó trung thành với dòng tộc này. Ông du hành và lưu trú nhiều lần ở Pháp và ở Ý, kết giao với Mersenne và qua ông này, với những tên tuổi lớn của nền "Cộng hòa văn học". Ông quen Gassendi, gặp gỡ Galilée ở Florence và từ năm 1640 – 1651 trải qua một thời gian lưu đày tự nguyện ở Pháp.

Những công trình đầu tiên của ông không thiếu phần hứng thú. Năm 1628 ông cho ra đời bản dịch thường được tái bản nhiều lần của bộ *Lịch sử cuộc chiến Péloponnèse* của Thucydide; năm 1630 ông đề xuất một *Tiểu luận về những nguyên lý* đầu tiên. Trong tập sách nhỏ này, người ta tìm thấy không chỉ một lý thuyết duy cơ giới về cảm giác mà còn là sự khẳng định một chủ nghĩa duy cơ giới rốt ráo và nghiêm xác (un mécanisme exhaustif et rigoureux). Trong thời kỳ 1630 – 1658 xuất hiện bộ tổng luận triết học và khoa *nhân chủng học chính trị* của ông. Đó là những tác phẩm *Những yếu tố của tự nhiên quyền và chính trị quyền*, *Những yếu tố của triết học* và nhất là danh tác *Léviathan*. Bộ *Những yếu tố của quyền lực* được lưu hành bí mật từ năm 1640, nhưng phải đợi đến năm 1650

mới xuất hiện công khai, thành hai khảo luận tách riêng: *Human Nature* và *De corpore politico*. Bộ *Những yếu tố triết học* gồm ba phần: Thân xác, Con người, Công dân – linh cảm về cuộc nội chiến sắp xảy đến khiến Hobbes đảo lộn trật tự này. Thật vậy, năm 1642 quyển *De Cive* được xuất bản; năm 1655 quyển *De corpore*; và năm 1658 quyển *De homine*. Trong khoảng thời gian đó, vào năm 1651, xuất hiện quyển *Léviathan*. Một quyển sách gây xì-căng-đan: người ta hô hoán lên rằng đó là sự báng bổ tôn giáo, là chủ nghĩa vô thần.

Ngoài bộ ba nhân chủng học chính trị này, phải nêu thêm ra đây, cũng trong thời kỳ này, quyển *Mười lăm phản biện* đối với tác phẩm *Những suy niệm siêu hình* của Descartes, xuất bản khoảng năm 1640 – 1641. nhà triết học người Anh danh tiếng, trong tác phẩm này xem xét lại ngay những nền tảng của *Những suy niệm*: bản chất của cái Cogito (cái "tôi suy tư"), thân trạng của ý tưởng trong sự khác biệt với hình tượng, tính bẩm sinh của ý tưởng về Thượng đế. Tất cả nhận thức của chúng ta được sinh ra bởi sự lý luận về những dữ kiện cảm giác, mà lý luận đó không gì khác hơn là một tập hợp và nối kết những danh từ bởi từ "là". Thuyết duy danh kinh nghiệm này không cho phép lý trí biết cái gì vượt quá kinh nghiệm.

Trong những năm 1643 – 1649, Hobbes in ấn những bài viết khoa học, trong số đó có phê bình quyển *De Mundo* của Thomas White và quyển *Khảo luận quang học*. Năm 1658 những bài viết của Hobbos xuất hiện rầm rộ. Nếu trừ đi quyển *Behemoth or the Long Parliament* (1660 - 1668) nói về những cuộc nội chiến ở Anh và quyển *A dialogue between a Philosopher and a Student of the common laws of England* (khoảng 1666), phần lớn những bài viết của triết gia, vào cuối đời của ông là những bài bút chiến.

Bất chấp sự đa dạng trong những cách kiến giải triết lý của Hobbes, những tranh luận về tính nhất quán của hệ thống, người ta không thể phủ nhận rằng, cho đến ngày nay, Hobbes vẫn còn chưa được nhận ra đúng tầm vóc như là một trong những nhà tư tưởng lớn nhất về thực tại chính trị, ngay dầu nếu thời đại chúng ta khám phá lại vị trí của lý thuyết của ông về ngôn ngữ, về nhận thức và về khoa học trong lịch sử tư tưởng phương Tây.

⌘ Một chủ nghĩa duy vật cơ giới

► "Một vật suy tư là một cái gì có thân xác"

Mọi bản thể là thân xác và Hobbes khước từ thuyết nhị nguyên của Descartes: tư tưởng là một "hiển thể" của bản thể vật chất.

Tinh thần là một cơ thể tự nhiên với sự tinh tế cao đến độ nó không tác động lên cảm quan.

Là cơ thể cái gì chiếm một không gian, cái gì mà những chuyển động tuân theo một tính cơ giới chặt chẽ; điều này giải thích không chỉ con thú nơi con người mà còn cả tính người nơi con người: những dục vọng, những đam mê, những tư tưởng, ngôn ngữ, những vận động tự ý v.v...

Chắc chắn là sự hiểu biết mệnh đề này: *tôi hiện hữu*, tùy thuộc vào mệnh đề này: *tôi suy tư*, như ông[1] đã giảng giải rất rõ cho chúng ta. Nhưng từ đâu đến với chúng ta sự hiểu biết mệnh đề này: *Tôi suy tư*? Hẳn rồi, đó chẳng phải là điều gì khác ngoài chuyện là chúng ta không thể quan niệm một hành vi nào mà lại không có chủ thể của hành vi, cũng như sự suy tư mà lại không có một vật gì suy tư, khoa học mà lại không có vật gì

hiểu biết, cuộc dạo chơi mà không có cái gì dạo chơi.

Và từ đó hình như hậu quả là một vật suy tư là cái gì đó có thân xác; bởi vì các chủ thể của mọi hành vi hình như chỉ được hiểu dưới một lý trí trong thân xác (une raison corporelle) hay dưới một lý trí của vật chất (une raison de matierè), như chính Descartes đã chỉ ra một lát sau đó bằng thí dụ về cục sáp: một cục sáp, dầu mang màu sắc nào, độ cứng mềm ra sao, hình dạng thế nào, và tất cả mọi hành vi khác bị thay đổi, vẫn luôn luôn được quan niệm là chính vật đó, nghĩa là cùng một chất lệ thuộc vào tất cả những thay đổi này.

Và từ đó, bởi vì sự hiểu biết mệnh đề này: *tôi hiện hữu*, tùy thuộc vào sự hiểu biết mệnh đề này: *tôi suy tư*; và sự hiểu biết mệnh đề này tùy thuộc vào chuyện chúng ta không thể tách rời tư tưởng khỏi vật chất đang suy tư; hình như người ta phải hậu kết (inférer) rằng một vật đang suy tư là vật chất, hơn là phi vật chất.

Thomas Hobbes, *Phản biện thứ ba đối với Những suy niệm siêu hình của Descartes.*

(1) Ông, ở đây là Descartes.

► " Tất cả những gì có kích thước là cơ thể..."

Bằng từ *Tinh thần* (Esprit), chúng tôi hiểu đó là một cơ thể tự nhiên có độ tinh tế đến mức mà nó không tác động trên các giác quan nhưng nó chiếm một nơi chốn như ảnh tượng của một cơ thể hữu hình có thể chiếm một nơi chốn. Như thế, quan niệm mà chúng ta có về một *Tinh thần* là quan niệm về một hình thể không màu sắc: trong một hình thể chúng ta quan niệm kích thước; do vậy quan niệm một tinh thần là quan niệm một cái gì có kích thước[1].

Nhưng mặc dầu Kinh thánh công nhận những *Tinh thần* nhưng không chỗ nào Kinh thánh nói là *chúng phi cơ thể* (incorporels), theo nghĩa chúng bị giảm trừ đi những kích thước và những phẩm chất; và tôi còn không nghĩ rằng cái từ *phi cơ thể* được tìm thấy chỗ nào trong suốt quyển Kinh thánh; mà trong đó chỉ nói rằng *Tinh thần* ở trong con người, rằng *Tinh thần* giáng xuống những con người, rằng nó đi lại, rằng những *Tinh thần* là những *Thiên thần*, nghĩa là những Sứ giả; tất cả những từ này hàm ý tính địa phương nghĩa là một kích thước; vậy mà mọi cái gì có kích thước là cơ thể, dầu người ta giả thiết nó tinh tế đến như thế nào. Do vậy, tôi thấy hình như rằng Kinh thánh ưu ái với những ai nghĩ rằng những *Thiên thần* và những *Tinh thần* là có cơ thể hơn là những ai chủ trương điều ngược lại.

Thomas Hobbes, *Về bản tính con người.*

(1) Bởi vì ngay cả một vật chất tinh tế cũng là trương độ (tham chiếu cái "res extensa" – vật có trương độ – của Descartes).

► Vận động sinh tồn và vận động động vật (Mouvement vital et mouvement animal)

Các loài động vật có hai loại "vận động" đặc trưng của chúng: một gọi là "sinh tồn", khởi đầu lúc mới sinh ra và tiếp tục không gián đoạn suốt đời, như "dòng chảy" của "máu", "nhịp tim", "hít thở", "hấp thu, dinh dưỡng, bài tiết" v.v... mà không cần có tưởng tượng nào để giúp cho các vận động ấy; loại thứ hai gọi là "vận động động vật", cũng gọi là "vận động tự ý" như "đi, đứng", "nói", "cử động" chân tay tùy theo các vận động này được tưởng tượng trước trong tâm trí chúng ta. Cảm giác ấy là chuyển động trong các cơ quan và các bộ phận nội tạng của cơ thể con người, được tạo ra bởi tác động của những vật chúng ta thấy, nghe, v.v...; và ảnh tượng[1] này chỉ là dư âm của cùng một chuyển động còn lại sau cảm giác, như chúng ta đã bàn đến ở chương 1 và 2. Và bởi vì "đi, đứng", "nói", và những cử động tự ý giống như thế luôn luôn lệ thuộc một tư tưởng đi trước về "đến đâu," "cách nào", và "cái gì", nên rõ ràng tưởng tượng là khởi điểm đầu tiên trong tâm trí của mọi chuyển động tự ý. Và mặc dù những người không có học không quan niệm

được chuyển động nào ở những vật mà họ không trông thấy, hay không gian mà vật ấy di chuyển thì không thể cảm thấy được vì nó quá nhỏ, nhưng điều ấy không có nghĩa là không có các chuyển động ấy. Bởi vì, giả sử một không gian không bao giờ quá nhỏ, vật chuyển động đang chuyển động trong một không gian lớn hơn trong đó không gian nhỏ ấy là một phần, thì vật ấy trước tiên phải chuyển động qua không gian nhỏ ấy. Những khởi đầu của chuyển động nhỏ bé đó trong cơ thể con người trước khi chúng xuất hiện ở việc đi bộ, nói chuyện, đánh, và các hành động khác có thể thấy được, thường được gọi là "nỗ lực".

Nỗ lực này khi nó hướng về cái gì tạo ra nó, thì gọi là "thèm muốn" hay "ước muốn", từ thứ hai này là một tên gọi chung, còn từ thứ nhất thường giới hạn vào ước muốn về ăn uống, như "đói" và "khát". Và khi nỗ lực này rời xa một điều gì, nó được gọi là "tránh xa". Các từ này, "thèm muốn," và "tránh xa," trong tiếng Latinh đều chỉ về chuyển động, một cái là chuyển động tới gần, cái kia là chuyển động rời xa. Các từ trong tiếng Hy Lạp để chỉ hai nỗ lực này cũng có nghĩa như thế, đó là *horma* và *aphorma*.

Cái mà người ta thèm muốn cũng gọi là "yêu," và cái mà người ta tránh cũng gọi là "ghét". Vì vậy muốn và yêu cũng là một, chỉ khác là muốn thì luôn luôn vắng mặt đối tượng, còn yêu thì luôn luôn có sự hiện diện của đối tượng. Cũng thế khi dùng từ "tránh xa" chúng ta muốn chỉ về sự vắng mặt của đối tượng, còn "ghét," sự có mặt của đối tượng.

Cái sự thèm muốn và xa tránh, một số là bẩm sinh nơi con người, như thèm muốn thức ăn, thèm muốn bài tiết, thèm muốn này đúng ra phải gọi là xa tránh điều gì mà họ cảm thấy trong cơ thể họ; và một số ít các thèm muốn khác. Các thèm muốn còn gọi là các thèm muốn về những điều đặc biệt, bắt nguồn từ kinh nghiệm và sự thử các hiệu quả của chúng nơi bản thân họ và nơi người khác. Vì về những điều mà chúng ta hoàn toàn không biết, hay tin rằng mình không biết, chúng ta không có ước muốn nào khác ngoài việc nếm thử chúng. Còn sự xa tránh thì chúng ta có không chỉ đối với những gì chúng ta biết là đã làm hại chúng ta, nhưng cả đối với những gì chúng ta không biết có hại hay không.

Những gì chúng ta không thích cũng không ghét thì chúng ta "khinh thường", "khinh thường" không có nghĩa nào khác hơn là một sự bất động của con tim trong việc kháng cự lại hành động của một số vật nào, và xuất phát từ đó con tim đã được chuyển động theo hướng khác bởi các vật mạnh hơn, hay vì kinh nghiệm về chúng.

Và bởi vì cấu trúc cơ thể con người biến đổi không ngừng, nên không thể nào cùng một vật luôn luôn tạo ra nơi con người cùng những thèm muốn và tránh xa; càng không thể có chuyện mọi người đồng tình với ước muốn của một người nào khác và với cùng một sự vật.

Từ ngữ mà con người dùng để diễn tả ý kiến của họ về sự tốt lành của một điều gì là "khen". Từ ngữ họ dùng để nói về sức mạnh và sự to lớn của điều gì là "vĩ đại". Và từ mà họ dùng để nói về hạnh phúc của một người thì tiếng Hy Lạp gọi là *makarismos*, nhưng trong ngôn ngữ của chúng ta không có. Như thế chúng ta đã nói tạm đủ về các "đam mê".

Thomas Hobbes,
***Léviathan*, ch.6**

---

(1) Người Hy Lạp gọi ảnh tượng (image) là phantasme, nghĩa là sự xuất hiện (apparition) và phù hợp với mọi cảm giác.

⌘ Ở cỗi nguồn của khoa học chính trị

► Khoa học về bản tính con người như là nền tảng của chính trị

Quyển sách nhỏ của Hobbes Về bản tính con người đặc biệt tạo ra hào hứng nơi Diderot (xem Những bức thư gửi Sophie Volland), theo chính lời tác giả, là "một trình bày những khả năng, những hành động, những thụ cảm của tâm hồn và những nguyên nhân của chúng diễn dịch từ những nguyên lý triết học không

được nhận biết một cách chung. Sự suy tư về chính trị giả thiết trước một nghiên cứu về bản tính con người.

Lý trí và thụ cảm, những thành phần chính trong bản tính con người[1] đã làm nở ra hai loại khoa học, một mang tính toán học, một mang tính giáo điều. Khoa học toán không gây ra tranh cãi nào, chỉ hệ tại trong việc so sánh hình thể và chuyển động, những đối tượng mà trên đó chân lý, cũng như sự hứng thú của con người không xung đột nhau. Trái lại, trong khoa thứ hai, mọi chuyện đều gây tranh cãi, bởi vì nó làm cái việc so sánh giữa những con người và khảo sát những quyền hạn và lợi ích của họ, những chuyện mà, hễ khi nào lý trí trái lại với con người thì con người sẽ chống lại lý trí. Từ đó đưa đến sự kiện là những tác giả viết về công lý và chính trị nói chung, thường tự mâu thuẫn nhau và mâu thuẫn với người khác. Phương tiện duy nhất để đem khoa học này trở về với những quy tắc vững chắc của lý trí là bắt đầu bằng cách thiết lập những nguyên lý mà thụ cảm không có thể tấn công, xây dựng từng cấp bậc trên những nền móng vững chắc này và tạo thành không thể lay chuyển những chân lý cắm rễ sâu, gốc bền trong những quy luật của tự nhiên – những chân lý mà, cho đến tận bây giờ, hãy còn xây dựng lơ lửng trên... thượng từng không khí![2].

Thomas Hobbes,
Về bản tính con người.

(1) Theo viễn tượng cổ điển.

(2) Xem Descartes: Phần một và hai của quyển Phương pháp luận.

Để có một ý tưởng rõ ràng về những yếu tố của tự nhiên pháp và của chính trị, điều quan trọng là phải biết bản tính con người, phải biết một thực thể chính trị là gì và chúng ta hiểu luật lệ là gì. Tự cổ chí kim, những bản văn bàn về các đề tài này chỉ chất chồng thêm những nghi ngờ và tranh cãi: nhưng khoa học đích thực không nên tạo ra nghi ngờ hay tranh cãi nào. Rõ ràng là, cho đến nay, những người bàn luận về các vấn đề này đã chưa thực sự hiểu đúng bản chất của vấn đề ...

Chúng tôi đã khảo sát bản tính con người với đầy đủ mức độ cần thiết, để khám phá những yếu tố tối sơ và đơn giản nhất[3] trong đó những quy tắc và những định luật của chính trị có thể được giải quyết.

Thomas Hobbes,
Về bản tính con người, phần kết.

(3) Ở đây cũng lại là cảm hứng từ Descartes (quy tắc thứ nhì của phương pháp).

LÉVIATHAN, CON THỦY QUÁI

Quyển *Léviathan, Khảo về chất thể, mô thể và quyền lực của cộng đồng, giáo hội và dân sự*(*), đối với truyền thống triết học, là "đỉnh cao trong sự nghiệp trước tác của Hobbes". Những chương đầu chứa đựng bản tóm tắt khoa nhân loại học của Hobbes. Phần tiếp theo của tác phẩm lấy lại những ý tưởng được chứa đựng trong quyển *De corpore politico* và quyển *De cive*, nhưng giải thích chúng và trình bày trong một hình thức chặt chẽ hơn, có tính chứng minh thuần lý hơn. Nếu "người là chó sói của người", sự sợ hãi lẫn nhau về tha nhân, về cái chết vẫn lảng vảng thường xuyên khắp nơi trong trạng thái thiên nhiên đã là nguồn gốc sinh ra những xã hội dân sự. Cần có một quyền lực chủ tể để bảo đảm hòa bình và an ninh cho mọi người. Khế ước thiết lập ra nền Cộng hòa đòi hỏi mọi thần dân – và chỉ họ thôi – cùng từ bỏ quyền tự quản lấy mình, bởi một quy ước của mỗi người với mỗi người, quy ước mà vị quân vương không tham dự vào. Thế là sinh ra Léviathan – vị thần khả tử – người có quyền sử dụng, khi ông xét thấy cần thiết, sức mạnh và tài nguyên của tất cả. Phải chăng chúng ta đang đụng đến một lý thuyết về chuyên chế tuyệt đối? Phải nhớ, một đàng, rằng nếu quyền lực này vô hạn đến mức đó, thì những hậu quả của việc thiếu vắng nó càng tệ hại hơn nhiều vì điều đó có nghĩa là chiến tranh của tất cả chống lại tất cả (*Léviathan,*

XX); đàng khác, rằng hạnh phúc của dân chúng vẫn luôn luôn là luật lệ tối thượng. Hơn nữa cũng không nên bỏ qua những chương đoạn của tác phẩm bàn về quyền tự do của các thần dân hay những bổn phận của những kẻ hành sử quyền lực chủ tể.

(*) *Tựa đề gốc của tác phẩm này là:* LEVIATHAN or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil. *Bản tiếng Pháp mang tựa đề*: LÉVIATHAN, traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile.

► Nghệ thuật và kỹ xảo nhân vi – con người tự nhiên và con người nhân vi: Thủy quái Leviathan.

Léviathan, con quái vật dưới biển được nói tới trong Thánh kinh (Sách Job, 40, 25, Thánh vịnh, 74, 14), con rắn khổng lồ linh hoạt, ngoằn ngoèo (Sách Isaie, 27, 1) tượng trưng quyền lực toàn năng của Thiên Chúa, đã đem lại cho Hobbes tựa đề tác phẩm nổi tiếng của ông. Nếu nghệ thuật của Thiên Chúa đã tạo ra thiên nhiên và con người tự nhiên, thì nghệ thuật của con người lại tạo ra một con người nhân vi – Léviathan – bằng quyền chủ tể toàn năng, sẽ bảo đảm an ninh cho tất cả.

Thiên nhiên, cái nghệ thuật qua đó Thiên Chúa tạo ra và cai quản vũ trụ, được nghệ thuật của con người bắt chước, ở điểm này cũng như ở nhiều sự vật khác, khiến một nghệ thuật như thế có thể tạo ra một con thú nhân vi[1]. Thực vậy, xét vì sự sống chỉ là sự vận động của các chi, mà sự bắt đầu được tìm thấy ở vài cơ quan chính nằm bên trong, tại sao người ta lại không nói rằng, tất cả những cái gì tự động (automate) – chẳng hạn như chiếc đồng hồ vận động nhờ những lò xo và những bánh xe răng cưa – có một đời sống nhân tạo? Bởi vì, trái tim là cái gì nếu không phải một cái lò xo, gân là dây truyền lực, khớp xương là bánh xe, tất cả tạo ra chuyển động cho toàn cơ thể[2] phù hợp với ý đồ của người thợ? Nhưng nghệ thuật còn đi xa hơn trong khi bắt chước tác phẩm hợp lý nhất và ưu việt nhất trong thiên nhiên: *con người*. Bởi chính nghệ thuật đã tạo ra con quái vật khổng lồ LÉVIATHAN mà người ta gọi là Cộng hòa hay Nhà nước (tiếng Latinh là CIVITAS), đó là một con người nhân tạo[3] tuy rằng vóc dáng và sức mạnh thì lớn hơn con người tự nhiên rất nhiều, để bảo hộ cho con người tự nhiên; nơi đó quyền chủ tể là một tâm hồn nhân tạo, bởi vì nó đem lại sự sống và sự vận động cho toàn cơ thể, các quan tòa và các viên chức khác, thi hành các nhiệm vụ tư pháp và hành pháp là những khớp xương nhân tạo, việc thưởng phạt, trong tay quyền chủ tể, làm chuyển động các khớp và các chi để hoàn thành nhiệm vụ, giống như những sợi gân; sự thịnh vượng và phú cường của mọi thành viên tạo nên sức mạnh (dân giàu nước mạnh); việc bảo vệ dân chúng là mối quan tâm lớn nhất, các cố vấn giúp họ chú ý đến những điều cần biết là bộ nhớ của nó; đức công chính và những luật lệ là một lý trí và ý chí nhân tạo; sự hòa hợp là sức khỏe, những rối loạn là bệnh tật, và nội chiến là cái chết của nó. Cuối cùng những hiệp ước và quy ước mà những thành phần của cơ thể chính trị này đã tạo ra từ đầu, đã tập hợp và thống nhất, thì cũng giống như tiếng "*Hãy có ánh sáng*" mà Thiên Chúa phán vào lúc sáng thế.

Thomas Hobbes,
Léviathan, phần dẫn luận.

(1) Nghệ thuật và kỹ xảo nhân vi (Art et Artifice)

(2) Quan niệm cơ giới về sự sống.

(3) Con người nhân tạo – Nhà nước – mô phỏng con người tự nhiên.

► Về thân phận tự nhiên của con người liên quan đến hạnh phúc và đau khổ

Con người theo tự nhiên, là bình đẳng. Song bình đẳng lại làm phát sinh nghi kỵ và nghi kỵ tất nhiên đưa đến chiến tranh. Như vậy tình trạng tự nhiên đâu phải đầy chất trữ tình đáng mơ ước, bởi người là chó

sói của người và ngoài tình trạng dân sự, đó là cuộc chiến tranh của tất cả chống lại tất cả.

Thiên nhiên đã tạo nên những con người hết sức bình đẳng về các khả năng thể chất và tinh thần, khiến cho mặc dù đôi khi có thể có người rõ ràng mạnh hơn một người khác về thể lý hay tinh thần, nhưng khi xét chung thì sự khác biệt giữa người này với người khác không đến nỗi quá lớn để một người có thể cho mình vượt trội hơn người khác. Vì xét về mặt thể lý, thì người yếu nhất cũng có đủ sức mạnh để giết kẻ mạnh nhất, bằng âm mưu thủ đoạn hay bằng những người cùng gặp nguy hiểm như mình.

Còn về các khả năng tinh thần, giữa con người với nhau tôi thấy còn có sự bình đẳng hơn là về sức mạnh thể chất. Vì sự khôn ngoan chỉ là kinh nghiệm, mà nếu ai cũng chịu khó luyện tập với cùng thời gian như nhau thì cũng có khôn ngoan bằng nhau. Cái làm cho người ta không tin rằng có một sự bình đẳng như thế chỉ là do tính hợm hĩnh của con người khiến hầu như ai ai cũng cho rằng mình vượt trội về sự khôn ngoan hơn những người bình thường; nghĩa là, vượt trội hơn mọi người trừ chính họ, và một số rất ít người khác có danh tiếng mà họ chịu nhìn nhận. Bởi vì bản tính của con người là, cho dù họ có thể nhìn nhận nhiều người khác khôn ngoan hay lanh lợi hay học thức hơn họ, nhưng họ khó có thể tin rằng có nhiều người khôn ngoan bằng họ, vì họ thấy sự khôn ngoan của mình ngay trước mắt, còn sự khôn ngoan của những người khác thì xa vời. Nhưng điều này chứng tỏ rằng người ta bình đẳng hơn là bất bình đẳng về phương diện này. Bởi vì, thông thường không có dấu hiệu lớn nào về sự phân phối đồng đều điều gì cho bằng sự kiện rằng mọi người cảm thấy hài lòng với phần mình có.

Từ sự đồng đều về khả năng này, nảy sinh sự đồng đều về niềm hy vọng trong việc đạt tới các mục đích của chúng ta. Và vì thế, nếu có người nào ước muốn cùng một điều, nhưng không thể nào cả hai cùng hưởng, thì họ trở thành thù địch của nhau – và trên đường đạt mục đích, họ tìm hết sức tiêu diệt hay chế ngự lẫn nhau. Và từ đó xảy ra rằng, khi một kẻ xâm lấn không có gì phải sợ ngoài sức mạnh riêng của một người khác, nếu một người gieo trồng, xây dựng hay sở hữu một địa vị thích hợp, thì có thể những người khác đã sẵn sàng liên kết lực lượng để chiếm đoạt và tước mất của người ấy không chỉ kết quả lao động của họ mà ngay cả sự tự do của họ. Và rồi kẻ xâm lấn lại trở thành mối nguy hiểm lẫn nhau.

Như thế chúng ta thấy nơi bản tính con người có ba nguyên nhân chính gây cãi vã lẫn nhau. Thứ nhất, tranh giành; thứ hai, nghi kỵ; thứ ba, vinh quang.

Nguyên nhân thứ nhất khiến người ta xâm chiếm vì lợi lộc; thứ hai, vì sự an toàn; và thứ ba, vì danh tiếng. Cái thứ nhất sử dụng vũ lực, đặt mình làm chủ trên những người của kẻ khác, vợ con, và gia súc của kẻ khác, thứ hai, để bảo vệ họ; thứ ba, vì những chuyện nhỏ mọn, như một lời nói, một nụ cười, một ý kiến khác, và bất cứ dấu hiệu nào khác của sự đánh giá thấp, dù là trực tiếp nơi những người của họ hay gián tiếp nơi những người bà con, bạn bè, quốc gia, nghề nghiệp, hay tên tuổi của họ.

Từ đó rõ ràng là, trong thời kỳ mà con người sống mà không có một quyền lực chung để làm cho mọi người khiếp sợ, thì họ ở trong tình trạng gọi là chiến tranh, và là thứ chiến tranh của mọi người chống lại mọi người. Vì "chiến tranh" không chỉ hệ tại đánh trận hay hành vi đánh nhau, nhưng hệ tại một quãng thời gian trong đó ý chí tranh giành bằng đánh nhau được biết đầy đủ, và vì thế khái niệm "thời gian" phải được xem xét theo bản chất của chiến tranh, như nó được xét theo bản chất của thời tiết xấu không hệ tại một hai cơn mưa nhưng hệ tại việc người ta biết rằng trong suốt thời gian đó không bảo đảm có điều ngược lại. Mọi thời gian khác là "hòa bình."

Những bất tiện của một cuộc chiến tranh kiểu đó

Do đó, bất cứ điều gì là hậu quả đối với thời gian chiến tranh, nơi mà mọi người là kẻ thù của mọi người; một điều gì giống như thế cũng thấy được trong thời gian con người sống mà không có sự an toàn nào khác ngoài sức khỏe, và sự khôn khéo, như mưu mẹo của chính mình. Trong điều kiện như thế, không có chỗ cho công nghiệp; vì kết quả từ đó là không chắc chắn; và do vậy, không có sự trồng trọt trên trái đất; không có nghề hàng hải, cũng không có việc sử dụng các hàng hóa được nhập khẩu bằng đường biển; không có tòa nhà rộng rãi; không có phương tiện chuyển động, và di chuyển, chẳng hạn như các điều đòi hỏi nhiều sức mạnh; không có tri thức về diện mạo trái đất; không tính đến thời gian; không có nghệ thuật; không thư từ; không xã hội; trong tất cả, điều tệ hại nhất: nỗi sợ hãi liên tục, mối nguy hiểm về cái chết hung bạo; cuộc sống con người lúc đó chìm trong cô đơn, nghèo khó, ô trọc, tàn bạo và ngắn ngủi.

Điều kỳ lạ đối với một người nào đó không xem xét cẩn thận những điều này; đó là thiên nhiên có thể tách ra, dễ làm cho con người có khuynh hướng xâm lấn, và hủy diệt lẫn nhau: và do đó họ có thể phó mặc cho điều suy luận ra này, được hình thành từ các đam mê, có lẽ ước muốn để có cùng một điều mà kinh nghiệm thừa nhận. Vì thế, hãy để cho họ tự xem xét chính mình. Khi làm một cuộc hành trình, họ tự trang bị cho mình, làm sao phù hợp cho tốt; khi đi ngủ, họ khóa cửa ngõ; thậm chí khi họ ở trong nhà, họ khóa tủ lại; và khi họ biết rằng có luật lệ, và các viên chức nhà nước, được trang bị, để báo thù cho những người bị thiệt hại, những điều này sẽ được thực hiện cho họ; khi họ đã khóa cửa ngõ nhà mình, họ có ý nghĩ thế nào về các chủ thể đồng loại với họ; và họ nghĩ gì về con cái, người làm khi khóa tủ .Chẳng phải họ kết án loài người bằng hành động của mình, giống như tôi cam kết bằng lời nói của tôi sao? Nhưng không ai trong chúng ta kết án bản tính con người về điều đó. Các ước muốn, và các đam mê khác của con người, tự bản hcất chúng không phải là tội lỗi. Những hành động xuất phát từ các đam mê đó cũng chẳng phải là tội lỗi khi họ không biết rằng có một luật lệ ngăn cấm họ: điều mà trước khi có luật họ không thể biết: cũng như không có luật cho đến khi họ nhất trí về người tạo ra luật...

Trong một cuộc chiến tranh như thế, không có gì là bất công

Hậu quả của loại chiến tranh mọi người chống mọi người này là sự kiện không có gì có thể là bất công. Không có chỗ cho các khái niệm về phải và trái, công bằng và bất công. Ở đâu không có một quyền lực chung, thì không có luật pháp; ở đâu không có luật pháp, thì không có bất công. Sức mạnh và sự gian dối trong chiến tranh là hai đức tính trụ cột. Công bằng và bất công không phải là những khả năng của thể xác hay tinh thần gì cả. Nếu có, thì hẳn phải là trong một người sống cô độc trên thế giới, cũng như các cảm giác và đam mê của người ấy. Một hậu quả khác nữa của tình trạng này là không có sở hữu, không có sự thống trị, không có phân biệt giữa "của tôi" và "của anh" mà chỉ có việc ai lấy được gì thì cứ lấy, và giữ lại bao lâu tùy sức mình có thể giữ.

Những đam mê hướng con người đến hòa bình

Các đam mê hướng người ta đến hòa bình là sự sợ chết, muốn những thứ cần thiết cho một đời sống tiện nghi thoải mái, và một niềm hy vọng đạt được chúng nhờ tài khéo của mình. Và lý trí gợi ý những điều thích hợp cho hòa bình, mà con người có thể nhất trí với nhau. Các điều này là những cái mà người ta gọi là Luật Tự Nhiên.

Thomas **HOBBES**, *Léviathan*

(*) Những phụ đề (intertitres) là của Hobbes, cũng như những phụ đề trong bản văn theo sau

► Về nguyên nhân, sự phát sinh và định nghĩa Cộng hòa

Nhân loại không có khả năng thực hiện sự hòa hợp tự nhiên mà một số xã hội loài vật đã sống theo bản năng. Sự hòa hợp giữa các thành viên trong xã hội loài ngươi chỉ có thể là nhân tạo (artificiel), hậu quả của những quy ước hỗ tương giữa những thần dân của nền Cộng hòa có lợi cho người thụ hưởng thứ ba – vị chủ tể toàn quyền – "vị thần khả tử, bên dưới vị thần bất tử tối cao, nhờ đó chúng ta có được hòa bình và sự bảo hộ". Như thế, quyền lực chủ tể (le pouvoir souverain) chỉ có thể là tuyệt đối.

Sự khai sinh ra nền Cộng hòa

Nguyên nhân, mục đích, hay ý định tối hậu của con người, với bản tính tự nhiên yêu thích tự do, thống trị người khác, trong việc áp đặt sự giới hạn cho chính mình, trong đó chúng ta thấy họ sống trong các khối thịnh vượng chung, là việc lo xa cho sự tự tồn, và nhờ đó có một cuộc sống thỏa mãn hơn; nghĩa là, tự giải thoát mình khỏi tình trạng khốn khổ của chiến tranh, vốn là hậu quả tất yếu của các đam mê tự nhiên của con người, khi không có một quyền lực cụ thể để làm cho họ sợ hãi, và ràng buộc họ do nỗi sợ hình phạt để họ thực hiện các giao ước, và tuân giữ các luật tự nhiên như đã trình bày trong các chương 14 và 15.

Bởi vì, xét như là "công bằng", "bình đẳng", "khiêm tốn", "nhân hậu", và nói tóm,"*làm cho người ta điều mình muốn người ta làm cho mình*," nếu không có sự kính sợ một quyền lực nào đó để buộc họ tuân giữ, thì các luật tự nhiên tự nó là trái với các đam mê tự nhiên của chúng ta, dẫn chúng ta tới chỗ thiên vị, kiêu ngạo, báo thù, và những điều tương tự. Và các giao ước, nếu không có lưỡi gươm, thì chỉ là những lời nói suông, không có sức mạnh gì để bảo đảm sự an toàn cho một người. Vì vậy, mặc dù các luật tự nhiên (mà mọi người đã tuân giữ, khi họ có ý tuân giữ, khi họ có thể tuân giữ một cách an toàn), nếu không có quyền lực nào được thiết lập, hay đủ mạnh để bảo đảm sự an toàn của chúng ta, thì mọi người sẽ và có thể một cách hợp pháp dựa vào sức mạnh và tài khéo riêng của mình để chống lại mọi người khác. Và ở mọi nơi mà con người sống thành những tiểu gia đình, việc trộm cắp và cướp bóc lẫn nhau đã là một kế sinh nhai, và hoàn toàn không được coi là chống lại luật tự nhiên, khiến cho họ càng cướp được nhiều, họ càng có danh dự nhiều; và người ta không tuân giữ luật nào khác ngoài các luật danh dự; nghĩa là, tránh những hành vi độc ác, không làm hại mạng sống người khác và các phương tiện của đời sống gia đình. Và giống như các tiểu gia đình đã làm vào thời ấy, thì ngày nay, vì sự an toàn của mình, các thành phố và vương quốc, là những đại gia đình, cũng mở rộng sự thống trị của họ đối với tất cả những gì có thể là nguy cơ đe dọa họ, và nỗi sợ sự xâm lăng, và nỗ lực hết sức để khuất phục hay làm suy yếu các nước láng giềng, bằng vũ lực công khai và các thủ đoạn thầm kín, vì không có các biện pháp chính đáng khác; và họ được thán phục vì điều đó sau nhiều thời đại.

Đúng là một số sinh vật, như loài ong, kiến, sống với nhau một cách giống như một xã hội, và vì thế Aristote đã liệt kê chúng vào loài vật chính trị; nhưng vì chúng không có đường hướng nào khác ngoài các bản năng và phán đoán bẩm sinh của chúng, cũng không có ngôn ngữ để truyền đạt ý nghĩa cho nhau về điều gì là ích lợi chung cho tất cả; vì vậy một số người có thể muốn biết tại sao loài người không thể làm giống như thế. Tôi trả lời như sau.

Thứ nhất, loài người không ngừng tranh giành nhau sự danh dự và phẩm giá, mà những loài vật kia không có; và do đó giữa loài người nảy sinh sự ghen ghét, ganh tỵ và sau cùng là chiến tranh; nhưng điều này không xảy ra nơi loài vật kia.

Thứ hai, giữa các loài vật kia, lợi ích chung không khác với lợi ích riêng; và vì bẩm sinh

hướng về lợi ích riêng, nên chúng tạo ra lợi ích chung cũng nhờ đó. Nhưng con người vì tìm thấy niềm vui trong việc so sánh mình với người khác, nên chỉ có thể bằng lòng với sự trội vượt của mình.

Thứ ba, không giống như loài người, những loài vật kia không có lý trí, không thấy hay không nghĩ là mình thấy khuyết điểm nào trong việc tổ chức công việc chung của chúng; trong khi giữa loài người có rất nhiều người tưởng mình là tài giỏi hơn, thông minh hơn và có khả năng hơn để cai quản đời sống công cộng, hơn là tất cả những người khác; và họ tìm cách cải tổ và đổi mới, người thì cách này, người thì cách khác; từ đó dẫn đến sự phân tán và nội chiến.

Sau cùng, các loài vật ấy có sự nhất trí do bản tính tự nhiên của chúng; còn loài người chỉ có sự nhất trí thông qua các giao ước là những điều không tự nhiên: và vì thế không lạ gì nếu cần phải có một cái gì khác ngoài các giao ước để bảo đảm sự nhất trí ấy được bền bỉ lâu dài; đó là một quyền lực chung, để làm cho mọi người kính sợ, và hướng các hành động của họ đến lợi ích chung.

Cách duy nhất, để thiết lập một quyền lực chung như thế, để có thể bảo vệ người ta khỏi sự xâm lăng của lân bang, và nhờ đó bảo đảm cho họ một đời sống no đủ và mãn nguyện nhờ tài sức của họ và các hoa quả của trái đất, đó là ủy thác tất cả quyền lực và sức mạnh của họ cho một người, hay một đại hội, để thống nhất mọi ý muốn và ý kiến khác nhau thành một ý muốn chung; có nghĩa là cắt cử ra một người, hay một đại hội, để đại diện cho các cá nhân họ; và mọi người nhìn nhận mình là tác giả của bất cứ điều gì mà người đại diện làm nhân danh họ về những việc liên quan đến hòa bình và sự thịnh vượng chung; và do đó mọi người để ý muốn của mình suy phục ý muốn của người ấy, và phán đoán của mình suy phục phán đoán của người ấy. Điều này có nghĩa nhiều hơn là sự đồng tình hay hòa hợp; nó là sự thống nhất mọi người nơi cùng một người, được thực hiện bởi giao ước của mỗi người với mỗi người, khiến cho mỗi người có thể nói với mỗi người khác, "*Tôi ủy quyền và nhượng quyền cai quản chính mình cho người này, hay cho đại hội người này, với điều kiện là anh cũng nhượng quyền của anh cho người này, và ủy quyền cho mọi người này được có các hành động như thế.*" Việc mọi người thống nhất như thế nơi một người thì được gọi là một Cộng hòa, tiếng Latinh gọi là CIVITAS. Đây chính là sự ra đời của CON THỦY QUÁI (LEVIATHAN) khổng lồ, hay nói một cách kính cẩn hơn, "thần khả tử" mà nhờ đó chúng ta có được hòa bình và bảo vệ của chúng ta, nhờ ơn của "Thần bất tử". Bởi vì dựa vào uy quyền mà ông ta đã nhận được từ mỗi cá nhân trong nền Cộng hòa, ông được ủy thác quyền lực mạnh mẽ đến độ sự sợ hãi mà nó gợi ra cho phép ông ta uốn nắn ý chí của tất cả nhằm đem lại hòa bình nội bộ và đoàn kết, giúp đỡ lẫn nhau để chống ngoại xâm.

Định nghĩa Cộng hòa

Yếu tính của nền Cộng hòa được định nghĩa như sau: một nhân vật duy nhất như một đám đông người được tạo thành, mỗi người, bởi những quy ước hỗ tương mà họ đã chuyển giao cho nhau, tác giả của những hành động của mình, để nhân vật đó sử dụng sức mạnh và tài nguyên của tất cả, theo cách mà nó xét thấy rằng thích hợp, nhằm bảo đảm hòa bình và an ninh chung.

► Phải hiểu quân vương và thần dân là gì?

Người mang trọng trách này được gọi là QUÂN VƯƠNG, và có quyền lực tối cao: tất cả những người khác là THẦN DÂN của người ấy.

Có hai cách đạt tới quyền lực tối cao này. Một là bằng vũ lực; như khi một người bắt các con cái mình vâng phục và chịu sự cai quản của họ, nếu không chúng có thể bị tiêu diệt; hay là bằng chiến tranh bắt các kẻ thù nếu muốn sống thì phải chịu khuất phục ý

muốn của họ. Cách thứ hai là khi mọi người nhất trí với nhau để suy phục một người, hay một đại hội, một cách tự ý, vì tin tưởng rằng mình sẽ được họ bảo vệ chống lại mọi kẻ khác. Cách thứ hai này có thể gọi là một nền Cộng hòa chính trị (République politique) hay Cộng hòa do "chế định" (République d'institution), và cách thứ nhất, nền Cộng hòa do "thủ đắc" (République d' acquisition).

Thomas **H**OBBES, *Leviathan.*

CÔNG DÂN HAY NHỮNG NỀN TẢNG CỦA CHÍNH TRỊ (Le Citoyen ou les Fondements de la Politique)

► Sự sợ hãi lẫn nhau là khởi đầu của xã hội dân sự

Đối với toàn bộ truyền thống triết học, con người tự nhiên hướng về đời sống xã hội; theo Aristote, con người là con vật chính trị, và chính tính xã hội từ bản năng này là nguồn gốc của mọi xã hội. Đối với Hobbes, không phải khuynh hướng về người khác nhưng là sự sợ hãi người khác, ước muốn an toàn, sự tìm kiếm một cách vị kỷ danh lợi cho mình là những nguyên nhân khiến con người hợp quần.

Các khả năng của bản tính con người có thể quy về bốn loại: sức mạnh thể xác, kinh nghiệm, lý trí, đam mê. Bắt đầu lý thuyết dưới đây từ những khả năng này, chúng tôi sẽ tuyên bố trước tiên rằng những người được phú bẩm các khả năng này cư xử với nhau theo các xu hướng nào, và họ có thích hợp với xã hội từ bẩm sinh hay không và nhờ khả năng nào, và họ tự vệ chống lại bạo lực của nhau bằng khả năng nào; sau đó chúng tôi sẽ cho thấy cần những lời khuyên nào cho công việc này, và đâu là những điều kiện của xã hội hay của hòa bình giữa con người; nghĩa là, (chỉ thay đổi cách nói mà thôi) những luật tự nhiên cơ bản là gì.

Phần lớn các tác giả 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 Hy Lạp gọi con người là *con vật chính trị*[1], và họ dựa trên cơ sở này để xây dựng học thuyết về xã hội dân sự, như thể để duy trì hòa 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 gọi là luật. Lý thuyết này, tuy được đa số nhìn nhận, nhưng chắc chắn là sai, và là một sai lầm xuất phát 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 tại sao ngược lại người ta lại không yêu thương mọi người một cách đồng đều, cũng như là con người, hay tại sao họ thích đi lại 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 những 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 mình, mà nhìn đến công việc; nếu để làm một nhiệm vụ gì, một thứ tình bạn – thị trường sẽ phái sinh, tạo ra nhiều sự ghen tị hơn là tình yêu chân thật trong đó, và từ đó đôi khi có thể phái sinh bè phái, còn điều tốt thì không bao giờ; nếu để tìm sự sảng khoái, và khuây khỏa 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 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 tổn thương những người vắng mặt; tất cả đời sống, những lời nói, hành động của những người vắng mặt bị xoi mói, phán xét, kết án...

Nguyên nhân của sự sợ hãi lẫn nhau một phần là 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 chỉ nhìn vào những người đã trưởng thành, và xem thân xác họ mỏng manh 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 khỏe 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 phái sinh từ luật dân sự.

Mọi người trong tình trạng tự nhiên đều có sự ước ao và ý muốn làm hại người khác, nhưng không xuất phát 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 cũng là lý luận của một người ôn hòa, 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 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 gươm đao.

...

Người ta trở thành đồng đảng 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 như thế trong nhà nước tự nhiên, nghĩa là, trong tình trạng 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 hòa bình, nếu có hy 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.

Mọi tác giả đều không đồng ý với nhau về định nghĩa của luật tự nhiên, mặc dù họ thường xuyên sử dụng thuật ngữ này trong các tác phẩm của họ. Vì vậy, phương pháp chúng tôi sử dụng bằng cách bắt đầu với các định nghĩa và loại bỏ mọi kiểu nói hai nghĩa, chỉ thích hợp với những ai không còn để lại sự mâu thuẫn trong các tranh luận...

Luật tự nhiên đầu tiên và cơ bản là phải theo đuổi hòa bình bất cứ ở đâu có thể có; và

ở nơi không thể có, phải tìm những trợ giúp từ chiến tranh. Bởi vì 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 phái sinh từ luật này, và chúng hướng về hòa bình hay sự tự vệ.

Nhưng một trong các luật tự nhiên phát sinh từ luật tự nhiên này là: quyền của mọi người đối với mọi sự, không được giữ lại, mà một số quyền phải được chuyển giao, hay từ bỏ. Bởi vì nếu mọi người phải giữ lại quyền của mình đối với mọi sự, thì hệ quả phải là một số quyền có thể xâm phạm, và những người khác, vì có cùng quyền ấy, có thể bảo vệ mình chống lại họ, (vì do nhu cầu tự nhiên, mọi người đều cố gắng bảo vệ thân thể mình, và những gì họ xét thấy là cần thiết để bảo vệ cơ thể họ). Do đó mà có chiến tranh. Cho nên họ hành động chống lại lý do hòa bình, nghĩa là chống lại luật tự nhiên, bất luận họ là ai, nếu họ không từ bỏ quyền của họ đối với mọi sự.

Không ai bị 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 bằng bất cứ 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 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 tìm cách để chạy trốn hay chiến đấu. Vì không ai bị buộc làm những điều không thể, nên những ai bị đe dọa bởi chết chóc hay bị thương hay thiệt hại thân thể 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 sợi 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 quy 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 tình trạng tự nhiên, nếu bạn có ý định giết người, thì chính tình trạng 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 tình trạng 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 một khế ước khác là không giết trước ngày quy định. Vì vậy trong ngày quy 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 điều 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 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 đọa 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 tòa 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...

Thomas HOBBES,
Công dân hay nền tảng của chính trị

---

(1) Zoon politikon.

(2) Tham chiếu Aristote: "Con người, từ bản chất là con vật chính trị. Và kẻ nào mà tự nhiên không thuộc quốc gia nào thì hoặc là một sinh vật thoái hóa, hoặc cao hơn nhân loại".

Ý TƯỞNG ÁNH SÁNG TỰ NHIÊN Ở THẾ KỶ MƯỜI BẢY

Triết lý ở nơi các triết gia, ở chỗ họ tiếp tục khiến mỗi chúng ta suy tư về những vấn đề liên quan đến mọi người, nhưng mọi người – nếu không được đào tạo (và nếu thiếu thiên hướng) sẽ không thể đặt ra một cách rõ ràng và nghiêm xác. Mỗi người có thể, nhờ khả tính mà các triết gia mở ra cho mình, đi lại những con đường mà họ đã đi trong việc định hình và khảo sát những vấn đề này. Do vậy, có lẽ cần thận trọng xem xét ý niệm triết học đặc trưng của từng mỗi thời kỳ lịch sử, nhất là ý niệm triết học ở thế kỷ XVII, vì nhiều lý do.

⌘ Hành vi triết lý là một khởi đầu thực sự

Nếu các nền triết học trong quá khứ cũng thuộc về quá khứ giống như các biến cố đã qua, thì chúng sẽ cạn kiệt tính triết lý trong chúng và quyển *Phương pháp luận* của Descartes chỉ còn là một sự kiện đáng nhớ mà thôi. Đàng khác, không hề có, trong bất kỳ thời kỳ nào mà các sử gia phân chia trong lịch sử, một triết lý duy nhất, cho dầu nó được độc tôn đến độ che mờ mọi triết học khác. Chỉ có những nền triết học, chúng có thể tranh biện với nhau, nhưng không có nền triết học nào, xét một cách chặt chẽ, lại chỉ là con đẻ hay hiệu quả của một triết học khác; chẳng hạn những nhà tư tưởng lớn theo Descartes ở thế kỷ XVII cũng chỉ theo Descartes ở một số điểm, và để nhận định rằng, sau ông, người ta không thể triết lý như là Descartes chưa từng có mặt trên đời; nhưng họ không phải là "các-tê-dziên" chút nào theo nghĩa họ chỉ là những người bắt chước nhạt nhẽo hay chỉ thuần túy là những nhà luận giải (commentateurs) về Descartes: Thượng đế của Spinoza, về nhiều mặt, là chống – Descartes (anti - cartésien), Malebranche nhìn sự hợp nhất giữa linh hồn và thân xác theo cách khác hẳn Descartes, Leibniz mang tinh thần Descartes (esprit cartésien) nhưng lại cho rằng vật lý học của Descartes sai lầm.

Thế kỷ XVII trước tiên tự đánh dấu – nếu ta được phép phác họa những nét chính – bằng ý tưởng rằng hành vi triết lý (l'acte de philosopher) là một khởi đầu thực sự, vậy nên nó không phải – như thế và để là như thế – là cuộc tìm kiếm một tổ phụ hay một tiền bối mà nó tự giới hạn mình vào việc kế tục nếp suy tư đã được vạch sẵn. Descartes bác bỏ mọi ý kiến để cho từ sự hoài nghi phổ quát có thể phóng vọt ra hành vi đầu tiên của tư duy. Không một triết gia nào, như Malebranche nói, lại đi đọc các triết gia chỉ vì danh tiếng hay thế giá của họ, bởi vì chân lý không có căn nguyên trong những con người, dầu họ có thẩm quyền đến đâu, nhưng là trong lý trí, mà mọi tinh thần, chỉ cần biết không lẫn lộn khoa học với thông thái, đều có thể tự mình tham vấn. Và nếu như Leibniz hình như, trái lại, thuộc vào số những người muốn tìm kiếm tiền bối, thì sự hòa giải mà ông mang lại giữa người xưa và người nay không hề mang tính chiết trung (éclectique), mà đó là một hệ thống hoàn toàn độc đáo và ý thức trọn vẹn về tính độc đáo của mình. Thế kỷ XVII tự phân biệt mình ở điểm muốn không là ai khác, cũng không phải là sự kéo dài của một thế kỷ khác, để nói rằng, xét cho cùng, triết học đâu phải là một khoa học lịch sử; và nếu như thế kỷ này cũng tự đánh dấu bằng một con số có lẽ không thế kỷ nào bằng, những nhà siêu hình học lớn, chính

bởi vì không ai trong họ lại chỉ là phản ảnh của người khác.

⌘ Suy niệm và tranh luận triết học

Do vậy, đối với các triết gia của thời đại này, không gì xa triết lý hơn là sự thông thái; triết học không bắt nguồn từ trong thế giá, nhưng trong ánh sáng tự nhiên, không nằm trong việc chú giải, bình luận những bản văn rối rắm bí hiểm, mà trong tư tưởng đang hoạt động. Triết học phản tư về mình, biết rằng nó không phải là một tri thức lịch sử mà là một tri thức thuần lý. Triết học cũng không phải được thực hiện nơi trường ốc, hay là trong tư cách này, người ta tự hạn chế, đối với phần cốt yếu của triết học thiên nhiên và đạo đức học, vào việc giảng luận những bản văn của Aristote và những nhà luân lý thời xưa, như người ta có thể thấy điều đó trong chương trình giảng dạy mà Descartes nhận được ở học viện La Flèche của các tu sỹ dòng Tên.

Các triết gia ở thế kỷ XVII là những con người thuộc nhiều thành phần, tầng lớp khác nhau, quý tộc như Descartes, tu sỹ như Malebranche, triều thần hay chính khách như Bacon hay Leibniz, thợ thủ công như Spinoza; thường thì họ cũng là những nhà thông thái như Descartes, Pascal, Melebranche hay Leibniz; nhưng họ không phải là nhà giáo. Môi trường của triết học là sự suy tư trong đơn độc, nhưng cũng có sự tranh biện qua các phương tiện như thư tín hay các tập san chuyên đề, rất sôi nổi và đầy uy thế, khác hẳn với tình trạng nghèo nàn thiếu sinh khí nơi các đại học, nơi vắng bóng sinh hoạt triết học thực sự mà chỉ còn là sự truyền giảng những kiến thức lịch sử triết học khô cứng, vô hồn.

⌘ Con người không phải là Thượng đế nhưng trong tương quan với vô hạn

Từ thế kỷ vĩ đại bước ra con người tự tin về bản thân và về quyền năng của mình, làm chủ thiên nhiên bằng kỹ thuật đặt nền tảng trên khoa học, vào thời đó, đã trở thành thực chứng (positive). Điều đó đúng, với điều kiện đừng nên quên rằng thế kỷ này không chỉ giữ lại từ con người sự vinh quang cao cả, mà nó cũng – và có lẽ còn hơn mọi thế kỷ khác – làm lộ rõ sự yếu đuối và cả sự khốn nạn của kiếp người. Con người đâu phải là Thượng đế, ngay dầu nó có mang dấu ấn của Ngài, con người vẫn là hữu hạn ngay cả khi nó tương quan với vô hạn; đối với chính bản thân nó cũng chưa phải là thước đo cho phép nó truy cập trực tiếp tri thức về tự thân. Chân lý đầu tiên, trong Descartes, không phải là tôi là người, câu trả lời lúc đầu bị khước từ đối với vấn đề tìm hiểu xem tôi là cái gì – mà là tôi là một chủ thể suy tư, mà tất cả bản tính chỉ là suy tư; con người của Pascal không thể biết về tự thân mà không có những thái cực tất cả hay không là gì cả (les extrêmes du tout et du rien) mà nó đang ở giữa...

Sự yếu đuối của con người là ở nơi những đam mê của nó, càng trầm trọng hơn do những đấu tranh xung đột giữa chúng, những giằng xé khiến tâm hồn rơi vào tình trạng thảm hại nhất; và những hạt giống chân lý nơi tâm hồn và cả ý chí vô bờ bến cũng đều không phải là những tài năng thiên phú đưa con người đến chân thiện mỹ mà cần có quyết chí để hướng dẫn lý trí và dám ước muốn. Con người, như Spinoza nói, khi sinh ra chẳng biết gì cả và mù quáng đối với mọi luật lệ của lý trí, vậy nên lúc đầu là kẻ thù của nhau và không thể hợp thành xã hội. Những tu sỹ dòng Jansénistes nhận định rằng lòng dâm dục mạnh đến nỗi nếu Thượng đế không ra tay cứu vớt thì sức lực yếu đuối của con người không cách chi thắng nổi cái ham muốn ghê gớm kia.

Không phải vì người ta không tin vào tiến bộ; Pascal là người đầu tiên đem đối lập tính bất biến của bản năng thú vật với tiến bộ liên tục mà từng cá nhân cũng như toàn thể loài người tạo ra trong các ngành khoa học; Descartes tin cậy nền y khoa mới mà chính ông đặt ra những nền tảng trong môn cơ học

thân thể và trong sự hợp nhất giữa linh hồn với thân xác, để làm cho con người ngày càng khôn ngoan, khéo léo hơn. Nhưng những tiến bộ của sự khôn ngoan, cũng như của sự khéo léo, không làm cho – và sẽ không bao giờ làm cho, con người trở thành ngang tài ngang sức với Thượng đế. Sự toàn tri và toàn năng của Đấng tối cao đưa nhà bác học và người thợ giỏi trở lại đúng đẳng cấp thực sự của họ: họ chỉ có thể là hầu như chứ không thực sự là người chủ và người sở hữu thiên nhiên. Quả thực thế kỷ XVII đúng là người khởi xướng của tính hiện đại, có lẽ nhất là vì những nguyên lý và quan niệm về khoa học và kỹ thuật hiện đại bắt đầu từ thời điểm đó. Nhưng người ta không tiếp thu được bài học của thế kỷ này khi người ta không nhượng bộ ảo tưởng về một quyền năng vô hạn mà con người sẽ chinh phục trên thiên nhiên, ảo tưởng rằng mình sẽ thấu đạt mọi huyền cơ của tạo vật và thế chỗ cho... lời răn của Chúa! Hay ngược lại, rơi vào nỗi sợ hãi tiến bộ kỹ thuật, nghĩ rằng phải chặn đứng nó lại để xoay hướng cơn thịnh nộ của các vị thần, không giáng xuống đầu chúng ta. Descartes biết rằng những máy móc do chúng ta làm ra đâu có biết suy nghĩ và sẽ không bao giờ suy nghĩ, rằng sự hoàn hảo trong vận hành của chúng chứng minh, không phải rằng chúng cũng có tinh thần ngang bằng hay hơn cả chúng ta, mà thật ra chúng chẳng có tí nào. Và Leibniz, người được coi là đã từng thử phác thảo cách mà Thượng đế đã xoay xở thế nào để tạo ra thế giới vẫn để cách biệt đến vô hạn nghệ thuật của con người với nghệ thuật của thần linh.

Trí tuệ phá vỡ những thần tượng

Người ta thường ngưỡng mộ những gì có vẻ như cao cả, thâm sâu vượt quá tầm hiểu biết của họ trong khi họ coi chẳng ra gì những điều đơn giản mà họ hiểu rõ hoàn toàn. Descartes qua đó muốn nói rằng không có gì cao cả hay thâm sâu khi ánh sáng của trí tuệ đã xua đuổi bao bóng tối; từ đó một chủ đề được khởi xướng và được lặp lại dưới nhiều hình thức song vẫn giữ nét chung, bởi các triết gia của thế kỷ, đó là chủ đề "trí tuệ phá vỡ những thần tượng" (le thème de l'entendement briseur des idoles). Không có gì đầy uy thế mà không nhờ vào sự dốt nát, u tối và uy thế đó sẽ mất đi đối với những ai muốn sử dụng đúng mức trí tuệ của mình. Chân lý sẽ không phải là chân lý nếu nó dựa vào uy quyền, thế giá để áp đặt những điều mà người ta có thể và phải xem xét kỹ lưỡng. Chân lý chỉ là chân lý khi đã được xem xét đủ mọi mặt và được trí tuệ nhìn nhận đúng là như thế. Và chỉ nên yêu cái gì thực sự đáng yêu, chứ không phải những thứ được tô son điểm phấn, vì một mục đích nào đó. Đừng làm kẻ tôn sùng thần tượng, những sự vĩ đại giả tạo, những vị thần bịp bợm, những ảo tượng của thế giới vô thường. Đó mới là tư duy đích thực. Vật chất, theo Descartes, không có tư tưởng, không khuynh hướng, không đặc tính tàng ẩn; nó phô bày ra đấy, chẳng có chiều sâu nào gây ngạc nhiên; thân xác chỉ là hình thể và chuyển động. Pascal cho rằng chỉ nên yêu quý những đại lượng đáng quý là những đại lượng tự nhiên và đừng để sập bẫy đi yêu quý những thứ gọi là vĩ đại được chế tạo một cách độc đoán bởi con người. Tố cáo mê tín, theo Spinoza là trả trí tuệ về với chính nó, thanh lọc nó khỏi những điên đảo mộng tưởng do đam mê, tưởng tượng, thành kiến đổ dồn vào. Nhưng không ai hơn Descartes – bởi vì ông đặt tư duy đích thực trong phán đoán tự do – hoàn tất câu chuyện bằng cách không bao giờ bằng lòng với bất kỳ ảo ảnh nào, cả ảo ảnh về thế giới, mà người ta thường tìm cách thích ứng với những thăng trầm hưng phế của nó, và thật thuận lợi khi cảm thấy mình thuộc về thế giới ấy như một trong những thành viên của nó.

Tư tưởng chính trị

Vào thế kỉ XVII, những ông vua chuyên chế ngự trị trên thần dân với uy quyền, theo lí

thuyết, đặt nền tảng trên nguyên tắc do thánh Phao-lồ phát biểu, rằng mọi quyền lực đến từ Thiên Chúa. Ông vua "thụ mệnh ư thiên" chỉ chịu trách nhiệm trước trời, chứ không phải với thần dân. Nếu như thần dân có bị áp chế, thì theo Bossuet, họ có thể... cầu nguyện để xin Trời Đất khiến ngài hồi tâm, chứ tuyệt đối không được làm loạn thần tặc tử, nhất là nếu phạm tội thí quân thì chắc chắn sẽ... mất linh hồn! Đây đúng là một điều khoản quan trọng trong "liên minh thần thánh" giữa thần quyền và thế quyền để đồng trị thiên hạ.

Song trên thực tế, tư tưởng chính trị của thế kỉ không hề bị hạn chế trong kiểu kiến giải tư tưởng thánh Phao-lồ theo hướng của Pháp quốc giáo hội, cũng không theo hẳn lý thuyết quân quyền là thiêng liêng, do Trời ban nên có tính tuyệt đối, không thể phế truất. Thánh Phao-lồ nói rằng "không có quyền lực nào không đến từ Thiên Chúa", nhưng ngài không xác định Thiên Chúa trao quyền cho ai. Nên không tất yếu phải là cho một triều đại, mà có thể là cho dân chúng. Và cùng với Hobbes, xuất hiện ý tưởng về nền tảng của quyền chủ tể, một ý tưởng hoàn toàn cắt đứt với lí thuyết quân quyền thiêng liêng, dầu rằng nó không hề triệt tiêu, trái lại là khác, quyền tuyệt đối của quân vương: ông vua làm vua không phải bởi "thụ mệnh ư thiên" (par délégation de Dieu) mà ông được làm vua do sự đồng thuận của những kẻ bị trị, cho dù khế ước này được thông qua dưới áp lực của sự cần thiết khẩn cấp phải mau mau ra khỏi tình trạng không thể sống được của tự nhiên. Lí thuyết về khế ước xã hội (la théorie du contrat social) sau này được lấy lại bởi Spinoza, Grotius, Pufendorf, Locke và ở thế kỉ tiếp theo, được thâm cứu và cách tân, sẽ trở thành trung tâm của triết lí chính trị. Với lí thuyết này xuất hiện ý tưởng, có tầm rộng lớn, rằng quyền lực chính trị có những bổn phận đối với những người mà nó cai trị, thay vì chỉ chịu trách nhiệm trước... trời đất chung chung.

Việc phế chỉ sắc lệnh thành Nantes năm 1685 tìm sự biện minh lí thuyết trong nguyên tắc theo đó sự thống nhất của quốc gia và việc buộc các thần dân phải tuân phục, chỉ được hoàn tất với điều kiện là các thần dân phải cùng một tín ngưỡng như quân vương. Việc đặt nguyên tắc này thành vấn đề đã không chờ đợi sự áp dụng phũ phàng; cốt yếu nó mang hai hình thức, không phải lúc nào cũng dị biệt ở chỗ là cả hai đều nhắm hướng đến hòa bình tôn giáo, và qua đó hòa bình xã hội; một là ý tưởng về một tôn giáo dân sự ấn định cho tất cả mọi người, dầu cho tín ngưỡng của người cai trị và người bị trị có khác nhau; mặt khác, là ý tưởng về lòng khoan dung, cấm quân vương buộc bất kì ai phải làm việc gì trái với lương tâm của họ; ngay ở điểm đó, thế kỉ XVII vẫn là thầy dạy của thế kỉ sau.

❀ Ánh sáng tự nhiên

Không nên tìm kiếm con người trong những cá nhân như họ đang là, cũng không phải trong sự giao động của những ý kiến, tính đa dạng của các tập tục, sự phân chia những tông phái, sức mạnh ngẫu phát của những dục vọng hay sự mù quáng của những đam mê; ý tưởng về con người phát sinh từ sự tổng quát hóa của một thăm dò thực nghiệm về những con người bởi những con người là một ý tưởng mập mờ, đa đoan tùy theo tính đa phức của những cuộc thẩm tra.

Con người không phải là một sinh vật có lí trí do bởi là như thế một cách tổng quát, theo sự khảo sát những trường hợp hay sự phân loại những sinh vật; lí trí ở nơi mọi người là sự hiện diện của phổ quát thể, dầu có bị che mờ và cản trở thời ấu thơ, hay bởi sự sa đọa, hay những tin tưởng đến từ giác quan, từ tưởng tượng, hay từ tập tục, quán tính phát sinh trong những nhóm người, những khái niệm chung là thuộc về lí trí, chứ không phải từ những cộng đồng người. Lí trí đúng là một công cụ ở chỗ là, so sánh với sự tiên liệu thực nghiệm hay tài khéo chuyên biệt của bản năng động vật, nó là phương tiện, theo Leibniz, của sự tiên liệu chắc chắn, kể cả những trường hợp ngoại lệ, hay, theo Descartes, là "công cụ phổ quát có thể phục vụ mọi ngẫu nhĩ tương phùng" (un instrument

universel qui peut servir en toutes sortes de rencontres); nhưng tính phổ quát của công cụ hữu cơ hay chế tác, và việc truy cập chân lí đặt nền tảng trên lí trí đặt nó bên cạnh tinh thần.

Thế kỉ XVII đúng là thế kỉ của lí trí, vì đã tạo ra ý tưởng con người bằng ý tưởng về lí trí. Nó cũng là như thế vì đã nghĩ về tri hành trong yếu tố của thị kiến và ánh sáng. Không phải vì ánh sáng tự nhiên thì tất yếu lẫn lộn với lí trí nếu, giống như Pascal, người ta gọi lí trí là tài năng duy nhất để kết luận và ánh sáng tự nhiên là sự trực kiến hiện tiền những nguyên lí làm nền tảng cho lí luận; nhưng ánh sáng tự nhiên ở nơi chúng ta, hoặc trong sự hợp nhất của chúng ta với lí trí phổ quát, nhờ đó chúng ta được soi sáng khi nào chúng ta rất ước muốn được như vậy, nghĩa là sự chú tâm của chúng ta khước từ những tiếng lào xào nhiễu nhương của dư luận và những thành kiến tầm phào, đoạn trừ chướng ngại của những đam mê và dục vọng cùng những tạp âm của thế gian; những con người được soi sáng không phải nhờ ưu thế của môi trường xã hội hay bởi việc đọc các tác giả được coi là thế giá nhưng bởi sức mạnh của tinh thần hướng về miền ánh sáng.

Trật tự là trật tự của lí trí, lí trí là người bạn của trật tự, đó là cách mà lí trí tự quan niệm về mình. Trật tự không nằm trong những sự vật như chúng tự trình hiện trước các giác quan hay trí tưởng tượng, nó thuộc về lí trí, lí trí đặt những sự vật trong trật tự tự nhiên, đưa ra nguyên tắc là có một trật tự trong những sự vật mà bề ngoài hình như rất ưa lộn xộn, một chuỗi những lí lẽ trong một sự kiện mang vẻ biểu kiến rất đường đột thô bạo, người ta thấy, bên ngoài sự ưu ái gợi nên bởi màu da đặc thù của những cá nhân, hệ thống những hữu thể tùy theo cấp độ hữu thể của chúng, nghĩa là cấp độ hoàn hảo của từng mỗi hữu thể.

Trật tự đó, theo Malebranche, là trật tự mà tinh thần nhìn thấy nơi lí trí phổ quát, và đức hạnh hệ tại nơi tình yêu trật tự đó; cũng chính nơi lí trí phổ quát đó là những tương quan đại lượng chúng là suối nguồn của những chân lí tư biện (des vérités spéculatives) và những tương quan về độ hoàn hảo cho ta biết được những chân lí thực tiễn trong ánh sáng của lí trí, như Malebranche; sự hiểu biết về thân phận siêu hình của con người – là tự do vô hạn giống như Thượng đế – song điều ấy, theo Descartes, là chưa đủ cho đức hạnh; còn cần phải có quyết ý luôn luôn sử dụng tốt tự do của mình...

Chống lại sự lôi cuốn của những xung lực mù quáng, và cái noạ tính buông xuôi "trôi theo dòng đời" hay "cuốn theo chiều gió", những cơ ngẫu của kinh nghiệm mơ hồ, cạm bẫy của hoa ngôn xảo ngữ, vẻ biểu kiến long lanh hoa lệ của thời thượng và dư luận, sự mông lung mờ nhạt của những điều đại thể chung chung, tính u mật của những chiều sâu tàng ẩn, ấn định cho tư tưởng nhiệm vụ khẩn thiết, thường xuyên, là phải tự làm mình trở thành minh và biệt (claire et distincte); bổn phận của tinh thần là tự mình tạo ra sức mạnh để vươn đến ánh sáng, qua đó khám phá mối tương quan tự nhiên giữa mình với vô hạn. Đó là tinh lí từ bài học của Descartes mà (le Grand Siecle) đã thâu thái được và bởi đó mà trong tổng thể, nhưng rất đa dạng, thế kỉ này được khơi nguồn cảm hứng từ tinh thần Descartes (l'esprit cartésien)

Jean Lechat

DESCARTES

(1596 - 1650)

René Descartes, con trai của một vị cố vấn Nghị viện tỉnh Bretagne, sinh ngày 31 tháng ba năm 1596 ở La Haye en Touraine, ngày nay mang tên Descartes.

Ở trường trung học La Flèche, do các giáo sĩ dòng Tên (Jésuites) điều hành và giảng dạy, nơi ông vào học từ lúc mười tuổi, ông có những vị thầy mà ông không hề phê phán điều gì, và ông học hành cũng khá dễ dàng, vào hạng xuất sắc; song không vì thế mà ông không nhận xét chương trình học một cách khá nghiêm khắc, trách rằng chương trình đó chỉ đem lại một thứ kiến thức thích hợp để trang hoàng cho tinh thần chứ không giáo dục nó thực sự. Sau khi nhận bằng tú tài ở Poitier vào năm 1616, tiếp liền sau đó là bằng cử nhân luật khoa, năm 1618 ông sang Hà Lan đầu quân cho ông hoàng Maurice de Nassau của hoàng tộc d'Orange, rồi sau đó ông lại sang Đức gia nhập quân đội của Công tước Maximilien de Bavière; lúc đó khởi đầu cuộc chiến tranh Ba mươi năm; và cũng trong thời gian đó, gần Uhm, vào ngày 10 tháng 10 năm 1619, ông hoài thai ý tưởng về nền tảng của khoa học và cả tòa nhà khoa học. Không lâu sau đó ông giã từ đời quân ngũ và từ 1620 đến 1622 rồi từ 1623 đến 1625 ông du hành sang Đức, sang Hòa Lan rồi sang Ý, chú tâm quan sát những lễ nghi, phong tục tập quán nước ngoài mà ông nhận định rằng dầu chúng có khác biệt hay ngay cả trái ngược với phong tục của nước Pháp đi chăng nữa cũng không vì thế mà ta được quyền nghĩ rằng chúng ngô nghê, buồn cười. Tuy nhiên, cả sách vở lẫn những cuộc du hành đều không thể thỏa mãn "ước muốn mãnh liệt học hỏi để phân biệt thị phi (điều đúng, điều sai), để nhìn rõ hành động của mình và bước đi trong cuộc đời với niềm tin tưởng". Có lẽ vào năm 1628 ở Paris, nơi ông lưu trú từ 1625 đến 1628, mà ông soạn ra, bằng tiếng Latinh, quyển *Những quy tắc để hướng dẫn tinh thần*, nhưng phải hơn bảy mươi năm sau – 1701 – quyển sách mới được ra mắt người đọc.

Để tìm được một cõi cô tịch cần thiết cho việc làm của trí tuệ và để tĩnh tâm suy tư, vào cuối năm 1628 – và trong suốt hai mươi năm – trừ một vài cuộc lưu trú ngắn ở Pháp, Descartes sống và làm việc ở Hà Lan. Chính tại xứ sở này mà ông thực hiện dự án viết bộ triết học về thiên nhiên, quyển *Khái luận về Thế giới*, vẫn còn nằm yên trong đống giấy tờ bản thảo của ông khi ông nghe tin Galilée bị kết án vì dám chủ trương thuyết chuyển động của trái đất (1633). Trở nên đa nghi và cẩn trọng, tuy vậy Descartes vẫn xuất bản, vào năm 1637 – một niên đại đáng nhớ – ba tiểu luận, *Quang học, Những thiên thạch* và quyển *Hình học*, ba quyển này được mở đầu bằng một chương dẫn luận chung, khá dài, là Phương pháp luận, tất cả đều được viết bằng tiếng Pháp.

Một dự án khác, được thực hiện năm 1641, việc xuất bản bằng tiếng Latinh bộ *Những suy niệm về triết học đệ nhất*, được dịch sang tiếng Pháp vào năm 1647 bởi Công tước de Lunes: đó là một biến cố đáng ghi nhớ, bởi đó là một khởi đầu mới của triết học, một cuộc cách mạng trí thức thực sự nó đã không lỡ dịp để gây nên những tranh luận và phản biện, đặc biệt là của Hobbes, của Arnauld, của Gassendi mà Descartes đều trả lời. Quyển *Những nguyên lý của Triết học*, xuất bản bằng tiếng Latinh năm 1644, tập hợp trong một trình bày mới, cả siêu hình học lẫn vật lý học.

Giao dịch thư tín là một phần quan trọng trong trước tác của Descartes, nhất là với

công chúa Elisabeth de Bohême, linh mục Mersenne, nhà vật lý học người Hà Lan Huygens, đại sứ Pháp ở Stockholm, Chanut; những bức thư của ông, được tập hợp và xuất bản năm 1657. Chỉ riêng phần thư tín này thôi cũng làm thành một tác phẩm hạng nhất, vừa bởi vẻ đẹp văn chương và cả giá trị triết học. Những trao đổi thư từ giữa Descartes và Elisabeth, bàn luận nhiều nhất về những vấn đề sự hợp nhất giữa linh hồn và thân xác và đạo xử thế, đã thúc đẩy triết gia viết quyển khái luận *Những thụ cảm của tâm hồn*, xuất bản bằng tiếng Pháp năm 1649.

Hoàng hậu Christine xứ Thụy Điển, mà Descartes vẫn trao đổi thư từ, đã ân cần khẩn khoản triệu mời ông về triều đình Thụy Điển; cuộc lưu trú ở Stockholm, bắt đầu từ tháng mười 1649, là cuộc lưu trú cuối cùng. Triết gia qua đời tại đó ngày 11 tháng hai năm 1650.

NHỮNG NGUYÊN TẮC HƯỚNG DẪN TINH THẦN
(Règles pour la direction de l'esprit)

Quyển *Những nguyên tắc hướng dẫn tinh thần* được biên soạn bằng tiếng Latinh có lẽ vào năm 1628. Hai bản dịch tiếng Pháp thông dụng ngày nay là các bản của tu sĩ J.Sirven, nhà xuất bản Vrin và của George le Roy, được lấy lại trong ấn bản của La Pléiade, Toàn tập của Descartes.

Bản văn lớn đầu tiên này của Descartes cũng đứng đầu trong trật tự những quan tâm về tư biện (intérêts spéculatifs), bởi vì vấn đề là công nhận tầm quan trọng tối sơ của phương pháp: dầu các tinh thần có tự nhiên bất bình đẳng đến đâu chăng nữa, cũng không có tinh thần nào, dầu tầm thường cách mấy, chỉ miễn rằng tinh thần đó chịu khó đi theo những quy tắc của phương pháp, mà không đạt đến chân lý của mọi tri thức mà tinh thần con người có khả năng vươn tới. Tác phẩm được tạo thành bởi việc phát biểu và bình luận 36 quy tắc, mà 12 quy tắc đầu dành cho việc sử dụng tốt trực giác về những mệnh đề đơn giản, 12 quy tắc tiếp theo dành cho phương pháp để giải quyết những vấn đề hoàn toàn xác định, 12 quy tắc cuối cho những vấn đề mới được hiểu nửa vời; thực tế tác phẩm dừng lại ở quy tắc thứ hai mươi mốt, nhưng mặc dầu dang dở, tác phẩm vẫn cho ta một ý tưởng đầy đủ về trật tự của tinh thần, về tầm nhìn phổ quát so với sự hạn chế của những môn toán học thông thường, và phương pháp của Descartes hệ tại chỗ nào.

⌘ Khoa học và những nghệ thuật

► Tính nhất quán của khoa học

Ánh sáng của tinh thần thì luôn luôn và khắp nơi là một, dầu bất kỳ những đối tượng mà nó soi sáng để tìm hiểu là gì; khoa học hay tri thức, như vậy, không hy sinh chút gì nơi tính nhất quán của nó trong phức tính của các khoa học, cũng đa dạng như các đối tượng của chúng và ánh sáng của tinh thần không bị yếu đi, trái hẳn lại, khi tự vận dụng vào nhiều đối tượng, nghĩa là vào nhiều khoa học; nhà hình học chẳng thiệt gì khi cũng là nhà vật lý và nhà vật lý cũng có thiệt gì đâu khi đồng thời là nhà hình học: nếu là nhà hình học giỏi thì người ta càng dễ trở thành nhà vật lý xuất sắc và nếu là nhà vật lý xuất sắc thì ắt cũng là nhà hình học giỏi. Sự chuyên môn hóa không phải là tính ưu việt trong các khoa học, vốn chỉ vận dụng đến tinh thần, mà là trong các nghệ thuật, chúng vận dụng cả thân xác, bởi vì thân xác có những giới hạn mà tinh thần không có.

Con người có thói quen, trong mọi trường hợp mà họ nhận ra vài điểm giống nhau giữa hai vật, phê phán đồng thời cả hai, ngay cả trên điểm mà chúng khác nhau, bằng cách áp dụng vào chúng điều gì mà họ nhận là đúng từ một trong hai vật. Chính theo cách ấy mà họ tạo ra những chỗ tương đồng lệch lạc giữa các khoa học, vốn hoàn toàn đặt cơ

sở trên sự hiểu biết bằng trí tuệ, và những nghệ thuật[1] vốn đòi hỏi một vài tư thế thực tiễn của thân xác. Họ thấy điều này: một người không nên cùng lúc học tất cả mọi nghệ thuật, mà chỉ khi dành trọn thời gian cho một nghệ thuật thôi thì người ta mới dễ trở nên bậc thầy trong nghệ thuật của mình hơn; cùng những bàn tay cần cù cày sâu cuốc bẫm, sau đó lại nắn nót cung đàn hay nghịch màu cùng cây cọ vẽ thì e rằng khó có thể vận dụng một cách khinh khoái dễ dàng như khi chỉ chuyên tâm vào một thứ, bởi trăm hay không bằng tay quen. Họ đã tưởng rằng về những khoa học cũng thế và họ đã nghĩ rằng khi phân biệt chúng rành rẽ theo sự khác biệt của những đối tượng mà chúng nghiên cứu, thì phải tìm cách thủ đắc riêng rẽ từng môn chuyên biệt và để qua một bên tất cả những môn khác. Về điều đó chắc chắn họ đã lầm. Bởi vì mọi khoa học chẳng phải là cái gì khác hơn là minh trí của nhân loại, luôn luôn vẫn là một, dầu cho có sự khác biệt của những chủ đề mà người ta ứng dụng và nó không mượn từ chúng nhiều sự phân biệt (distinctions) cũng như là ánh sáng mặt trời không mượn từ sự đa dạng của những sự vật mà nó soi sáng, không cần phải áp đặt giới hạn nào cho các tinh thần. Thực vậy, việc hiểu biết chỉ một chân lý, cũng như việc thực hành chỉ một nghệ thuật không làm chúng ta xao lãng việc khám phá một chân lý khác nhưng đúng hơn là càng giúp cho chúng ta thực hiện điều ấy tốt hơn.

Descartes,
Những quy tắc hướng dẫn tinh thần.

[1] Theo nghĩa truyền thống từ Thượng cổ, không chỉ các ngành mỹ thuật mà nghệ thuật còn gồm cả các loại kỹ thuật và tài khéo nói chung.

⌘ Trực giác và diễn dịch (Intuition et Déduction)

► Diễn dịch là một chuỗi những trực giác

Để biết mà không sợ sai lầm, ta chỉ nên nhìn mà không giải thích; bởi vì thị kiến thì phi trung gian, nó chỉ thấy cái gì dễ thấy, không trộn lẫn vào đấy cái gì khác không được thấy mà chỉ được thêm vào bởi trí tưởng tượng hay được phán xét theo những vẻ bề ngoài. Hẳn là khá đấy khi nói rằng thị kiến không thể đánh lừa là thị kiến của trí tuệ chú tâm nghĩa là dứt khoát dừng lại ở cái gì nó thấy, không phiếm luận linh tinh, tán nhăng tán cuội ngoài những gì đối tượng hàm chứa; hẳn nhiên đó không phải là thị kiến của các giác quan vốn chỉ là những chứng nhân đáng ngờ. Đối với thị kiến của trí tuệ, ta phải gọi nó bằng cái tên chính xác là trực giác.

Từ đó, người ta hiểu rằng do đâu mà con người nhầm lẫn và không biết được cái gì chắc chắn: đó là bởi vì họ không thèm nhìn cái gì trực tiếp khả giác, chẳng hạn như hình tam giác được xác định bởi ba cạnh, để quay tinh thần họ hướng đến những sự vật có vẻ cao quý hơn, nhưng họ chỉ biết rất lơ tơ mơ. Cũng do đó người ta hiểu rằng nói một cách nghiêm xác, trực giác là hành vi duy nhất của trí tuệ biết mà không phạm sai lầm. Bởi vì nếu có một hành vi khác, là diễn dịch, thì hành vi này cũng chỉ có thể rút ra sự chắc chắn từ trực giác. Diễn dịch được tạo ra từ trực giác về mỗi một trong các tiền đề và trực giác về tính tất yếu của kết đề. Chỉ có sự khác biệt giữa trực giác và diễn dịch đó là sự khác biệt giữa hiểu biết trực tiếp và chuỗi kế tiếp những mệnh đề mà người ta rút những cái này từ những cái kia.

Đây là cuộc kiểm điểm tất cả những tác động của trí năng khiến chúng ta có thể hiểu biết sự vật mà không sợ lầm lẫn. Chỉ có hai tác động được chấp nhận, ấy là: trực giác và diễn dịch.

Theo tôi hiểu, trực giác không phải là lòng tin mơ hồ bắt nguồn ở các giác quan hay ở sự xét đoán lừa dối của trí tưởng tượng với những xây dựng viển vông, nhưng là ý niệm **(a)** do trí tuệ thuần túy và chăm chú cấu thành một cách rất dễ dàng và rõ rệt, nên tuyệt đối không

còn chút nghi ngờ về điều mà chúng ta hiểu biết; hoặc là, nói thế này thì cũng vậy, ý niệm do trí tuệ thuần túy và chăm chú cấu thành mà không thể có mảy may hồ nghi. Đó là ý niệm chỉ phát sinh ở ánh sáng lý trí, ý niệm này còn chắc chắn hơn ý niệm của phép diễn dịch, mặc dầu con người không thể diễn dịch sai lầm, như chúng tôi đã ghi ở trên. Như vậy, nhờ trực giác của trí tuệ, một người có thể nhận thấy rằng mình hiện hữu, mình tư tưởng; rằng một hình tam giác chỉ có ba đường làm giới hạn, một hình cầu chỉ có một diện tích làm giới hạn; rằng có nhiều sự kiện khác tương tự trái với sự nhận xét của đa số, số người này không nhận xét được rộng, vì không thèm hướng trí tuệ về những điều cực kỳ dễ dàng **(b)** ...

Vả chăng, e rằng ngẫu nhiên người ta lại chẳng bị sốc bởi việc dùng mới từ *trực giác* và những từ khác mà sau đây tôi sẽ buộc cũng phải xoay khỏi ý nghĩa thông dụng của chúng, ở đây tôi xin đưa ra một cảnh báo chung. Tôi không hề nghĩ theo cách mà mỗi thành ngữ trong những thời gian gần đây đã được dùng trong trường học bởi vì quả thật là thiên nan vạn nan khi muốn dùng cùng những danh từ để diễn tả những ý tưởng khác biệt nhau rất sâu sắc; nhưng tôi chỉ níu chặt lấy ý nghĩa của mỗi từ trong tiếng Latinh[1], để mà, trong trường hợp không tìm ra được những từ thích hợp, tôi dùng chúng để dịch ý tưởng của tôi, những từ nào tôi thấy có vẻ thích hợp nhất với ý tưởng đó.

Mặt khác, trực giác hiển nhiên, chắc chắn ấy không phải chỉ cần thiết cho những biểu hiện mà thôi, mà còn cho bất cứ suy luận nào. Giả thử người ta rút ra được hậu đề này chẳng hạn: 2 với 2 bằng 3 với 1 thì không những phải thấy trực giác rằng 2 với 2 là 4, 3 với 1 cũng là 4, nhưng còn phải thấy rằng hai mệnh đề sau có một hậu đề tất yếu là mệnh đề đã đưa ra đầu tiên.

Bây giờ người ta có thể tự hỏi tại sao chúng tôi đã thêm vào trực giác một thể cách tri thức khác, không phải là phép diễn dịch khiến chúng ta có thể hiểu biết mọi kết luận tất yếu rút ở những điều xác thực đã biết. Phải thêm như vậy, vì người ta biết nhiều điều chắc chắn mà không hiển nhiên, miễn người ta rút những điều đó ở các nguyên tắc xác thực mà người ta biết rằng tư tưởng được tận dụng liên tiếp, không chút gián đoạn, tư tưởng này nhờ trực giác mà nhận thấy rõ ràng mỗi điều riêng biệt. Chính nhờ vậy mà chúng ta biết mối liên lạc nối liền vòng cuối với vòng đầu của một cái xích, dù một thóang nhìn duy nhất không thể cho chúng ta thất tất cả những vòng giữa cấu tạo mối liên lạc ấy: chúng ta chỉ cần đã qua lần lượt những vòng ấy và nhớ rằng mỗi vòng từ vòng đầu đến vòng cuối, luôn luôn nối liền với những vòng ở gần nó nhất. Vậy ở đây, chúng ta phân biệt trực giác của trí tuệ với diễn dịch chắc chắn ở chỗ, trong diễn dịch, người ta quan niệm một sự vận chuyển hay một sự liên tục, còn trong trực giác thì không thế; vả lại, diễn dịch không đòi hỏi như trực giác một sự hiển nhiên hiện tại **(c)**, nhưng có vẻ mượn sự xác thực của nó ở ký ức. Do đó, người ta có thể nói rằng các mệnh đề là các hậu đề trực tiếp của những nguyên tắc đầu tiên đã biết, tùy theo quan điểm, khi bằng trực giác, khi bằng diễn dịch; còn chính những nguyên tắc đầu tiên thì chỉ biết bằng trực giác và, trái lại, những kết luận cách xa thì chỉ được biết bằng diễn dịch.

Đó là hai dường lối đưa tới tri thức một cách chắc chắn nhất: người ta không nên chấp nhận nhiều đường lối hơn về mặt tinh thần, nhưng nên bác bỏ mọi đường lối khác khả nghi, có thể lầm lẫn. Tuy nhiên, thái độ đó không cấm chúng ta tin rằng điều gì do thiên khải cho biết còn xác thực hơn bất cứ tri thức nào: lòng tin ấy, trong mọi trường hợp, hướng về những điều huyền bí, không phải là một tác động của tinh thần mà của ý chí. Nếu lòng tin ấy có những căn bản trong trí năng, những căn bản này, hơn các căn bản khác, có thể và phải được khám phá trước hết bằng một trong hai đường lối đã chỉ dẫn.

Descartes,
Những quy tắc hướng dẫn tinh thần.

(1) Quyển "Những quy tắc hướng dẫn tinh thần" được Descartes viết bằng tiếng Latinh.

(a) Lưu ý sự khác nhau giữa tưởng tượng nó tự tạo nên đối tượng của mình, nghĩa là, một cách nào đó, phát minh ra đối tượng và trí tuệ quan niệm đối tượng, nghĩa là, một cách nào đó, tri giác đối tượng.

(b) Sự dễ dàng là sự đơn giản; nó quy chiếu về, không phải ấn tượng tâm lý về sự vắng mặt của nỗ lực, nhưng về cái gì được tự mình quan niệm, khác với cái phức hợp nó đòi hỏi sự hiểu biết cái đơn giản để được hiểu.

(c) Hiển nhiên hiện tại (l'évidence actuelle) chính là hiển nhiên; còn hoài niệm về hiển nhiên thì không phải là hiển nhiên.

► Những bản tính đơn (les substances simples)

Đối với ý tưởng phổ quát của triết học kinh viện, Descartes theo thuyết duy danh: Ông nói trong sách Nguyên lý:"Những số và ý tưởng phổ quát lệ thuộc tư tưởng của ta". Nhưng ngoài ý tưởng phổ quát, lại có những "ý tưởng rõ ràng và phân minh", chúng cho ta biết những "bản tính đơn"mà mọi sự đều gồm có, như trương độ, biểu diện, chuyển động, trong thế giới thể chất, tư tưởng trong thế giới tinh thần. Do đó Descartes lại gần thuyết duy thực.

Bây giờ ta sẽ phân biệt kỹ lưỡng các ý niệm ta có về những sự vật đơn với các ý niệm gồm có chúng nó và xem ở cả hai thứ ở đâu có thể có sự sai lầm để mà tránh, và những ý niệm nào có thể biết được một cách xác định, để chỉ lưu tâm về chúng mà thôi.

Vậy ta nói rằng trước hết phải xem xét mọi sự vật riêng biệt, trong tương quan với tri thức của ta một cách khác như khi ta nói đến chúng như hiện hữu thực sự. Vì giả sử, ví dụ ta xem xét một vật có trong không gian và biểu diện, dĩ nhiên ta phải nhận rằng: phía thực tế, nó là cái gì là một và đơn. Thực vậy, theo nghĩa ấy, ta không thể nói nó là phức hợp do bản thể thể chất, trương độ và biểu diện, vì những yếu tố ấy không bao giờ hiện hữu biệt lập với nhau. Nhưng đối với trí tuệ ta, ta nói đó là một tổ hợp ba bản thể ấy, vì ta đã nhận thấy mỗi thứ riêng biệt, trước tiên có thể phán đoán là chúng đều ở cả ba trong một vật thể mà thôi. Vì đó, ở đây ta chỉ nói đến các sự vật như chúng được nhận thấy do trí tuệ ta, nên ta gọi là đơn, những sự vật mà ta có một tri thức rõ rệt và phân minh đến nỗi tri thức không thể phân chia chúng làm nhiều sự vật khác, được biết phân minh hơn: như biểu diện, trương độ, chuyển động v.v... Còn các sự vật khác, ta quan niệm chúng tất cả như gồm một cách nào những bản tính đơn...

Thứ hai ta nói rằng những sự vật gọi là đơn đối với trí tuệ ta, thì hoặc thuần tuý trí thức, hay thuần tuý vật chất, hay là chung. Thuần tuý trí thức là những sự vật được biết do trí tuệ nhờ một ánh sáng bẩm sinh và không cần trợ lực một hình ảnh thể chất nào. Mà có một ít sự vật như thế, điều ấy chắc chắn, vì ta không thể kết thành một ý tưởng thể chất nào để tượng trưng tri thức là gì, hoài nghi là gì, dốt nát là gì, và cũng vậy, cái gì là hoạt động của ý chí mà ta có thể gọi được là ý muốn, và các điều khác như thế, mà ta lại biết được một cách thiết thực và dễ dàng đến nỗi chỉ cần có lý trí là đủ. Thuần tuý vật chất là những sự vật, mà ta biết chỉ có thể ở những vật thể như biểu diện, trương độ, vận động v.v... Sau hết phải gọi là chung những sự vật, khi thì được gán cho các đối vật chất thể, khi thì cho tinh thần, không phân biệt, như sự hiện hữu, đơn nhất tính, kỳ gian và điều khác như thế. Ta cũng phải quy về đó những ý niệm chung làm như những mối dây kết hợp với nhau những bản tính đơn khác, và trên sự hiển nhiên của chúng mọi kết luận của các suy luận dựa vào. Như những ý niệm sau đây: hai sự vật đồng nhất với một sự vật thứ ba thì cũng đồng nhất với nhau; cũng vậy: hai sự vật không thể quy thuộc về cùng một sự vật thứ ba theo cùng một cách thì cũng có chỗ nào khác biệt với nhau v.v... Và lại nữa, những ý niệm chung ấy, có thể được biết hoặc do trí tuệ thuần tuý, hoặc cũng do trí tuệ ấy trông xem bằng trực giác của những hình ảnh sự vật thể chất. Vả lại, trong các bản tính đơn ấy cũng nên kể sự khiếm khuyết hay sự phủ nhận các bản tính ấy, như trí thức ta nhận thấy

chúng, vì không có ít chân lý trong các tri thức làm tôi thấy bằng trực giác cái gì là hư vô, hay khoảnh khắc, hay an định hơn là trong tri thức làm tôi hiểu cái gì là hiện hữu, hay kỳ gian hay chuyển động.

Nhờ các khái niệm ấy, sau đó ta có thể nói là tất cả các đối tượng tri thức khác đều gồm có những bản tính đơn ấy: ví dụ, nếu tôi phán đoán là một biểu diện nào không chuyển động, tôi sẽ nói là tư tưởng của tôi như thể gồm có biểu diện và an định, và mọi cái như thế.

Thứ ba, ta nói rằng những bản tính đơn ấy đều được biết tự chính chúng nó, và chúng không chứa đựng cái gì là sai cả. Điều ấy dễ được chứng tỏ, nếu ta phân biệt cái khả năng do đó trí tuệ thấy sự vật bằng trực giác và biết chúng, với cái khả năng do đó nó phán đoán, hoặc quyết đoán hoặc phủ nhận. Thực vậy, có thể xảy ra là ta tưởng không biết những điều mà kỳ thực ta biết, và như thế là khi ngoài cái gì ta thấy ở chúng bằng trực giác hay tư tưởng ta nhận thấy ở đấy, ta lại nghi ngờ là có cái gì khác ẩn kín đối với ta ở đấy và khi cái tư tưởng ấy là sai lạc. Vì lẽ ấy, ta sai lầm rõ ràng, nếu đôi khi ta xét đoán là một bản tính đơn nào không được ta biết hoàn toàn, vì dẫu trí thức ta chỉ nhận thấy một phần tối thiểu của nó, mà điều ấy là tất nhiên trong giả thuyết ta phán đoán cách nào về nó, thì cứ tự đó phải kết luận là ta biết nó hoàn toàn. Quả thế, vì nếu không, ta không thể gọi nó là đơn, nhưng là kép vì nó phải gồm cái gì ta thấy ở nó và cái gì mà ta cho là ta không biết ở nó.

Descartes,
Những nguyên tắc hướng dẫn tinh thần.

PHƯƠNG PHÁP LUẬN (Discours de la Méhthode)

Tựa đề đầy đủ của tác phẩm xuất bản năm 1637, được tiếp theo bởi phần tóm lược, một đàng nói rằng *Phương pháp luận để hướng dẫn tốt lý trí* và *tìm kiếm chân lý trong các khoa học* là một lời tựa cho ba khái luận *Quang học, Những thiên thạch* và *Hình học*, "là những thử nghiệm về phương pháp này", đàng khác, rằng quyển Phương pháp luận có thể chia thành sáu phần. Phần đầu trình bày hành trình trí thức của tác giả; phần thứ nhì được xây dựng chung quanh phát biểu về bốn quy tắc của phương pháp; phần thứ ba công bố những châm ngôn của nền đạo đức tạm thời; phần thứ tư thiết lập những nền tảng của siêu hình học là những chứng lý về sự hiện hữu của Thượng đế và về việc linh hồn thực sự tách biệt với thân xác; phần thứ năm khảo về những vấn đề vật lý học, những vấn đề liên quan đến thế giới vật chất, trời và đất, thảo mộc, động vật, cuối cùng là cơ thể của con người, với điều đáng lưu ý là cơ thể đó kết hợp vào một linh hồn có một bản chất tâm linh khác biệt hoàn toàn với thân xác; sau cùng là phần cuối gợi ra một chương trình nghiên cứu trong những vấn đề đặc thù của vật lý, những cuộc nghiên cứu đòi hỏi sự thực nghiệm mà sự hiểu biết về nó, trong khi giúp cho y học tiến bộ, sẽ mang lại lợi ích rất lớn lao cho loài người.

Quyển *Phương pháp luận* chứa đựng câu nói nổi tiếng "Tôi suy tư, vậy tôi hiện hữu" (Je pense, donc je suis) lần đầu tiên tập hợp trong chủ thể suy tưởng mọi tư tưởng và chỉ công nhận cho tư tưởng không có nguồn nào khác ngoài chính nó. Trong lịch sử triết học, đây là một biến cố trọng đại, dầu chỉ với tư cách này thôi. Nhưng quyển sách này cũng còn là, ở chỗ nó cô đọng trong tính giản ước toàn bộ triết học Descartes, mà ta nên tìm hiểu để có thể đọc quyển này với thành quả, trong số những tác phẩm của ông, có lẽ là quyển khó đọc nhất.

Những quy tắc của phương pháp

Đoạn văn nổi tiếng này cho rằng tiềm năng hiểu biết của tinh thần con người, không phải là vô hạn, vì chỉ có Thượng đế là toàn tri, là cực kỳ lớn, bởi vì trong tất cả những sự vật lọt vào trong tầm hiểu biết của con người, không có cái nào khó đến nỗi không thể khám phá

ra. Nhưng đoạn văn cũng nhắc nhở – điều này là cốt yếu – rằng tinh thần con người chớ nên tự phụ khoe khoang về tiềm năng của mình, chớ nên ỷ y kẻo không khéo lại đắm chìm. Những huyền cơ tinh vi và u mật nhất mà tính thiếu kiên nhẫn thường thúc giục tinh thần hối hả lao vào, vẫn còn là những điều vị tri. Kẻ nào không biết hướng dẫn lý trí, nghĩa là toan tính tìm hiểu mà không theo phương pháp, thì không thực sự tìm kiếm và không đạt đến được chân lý trong khoa học: đây chính là trọng tâm của quyển Phương pháp luận.

Phương pháp thì phổ quát bởi nó là con đường dẫn dắt lý trí tìm hiểu mọi sự có thể biết được bởi tinh thần con người, đó không phải là phương pháp của bất kỳ một khoa học đặc thù nào, ngay cả của lô-gíc học, hình học hay đại số, mặc dầu một vài yếu tố phương pháp của chúng có thể được bảo lưu, chẳng hạn như luôn luôn đi từ cái đã biết đến cái chưa biết, hay tìm kiếm giải pháp cho một vấn đề mà không bao giờ chỉ dựa vào ngẫu hứng. Và để là phương pháp đi xa bao nhiêu tùy ý trong tri thức, thì phương pháp đó phải, không chỉ gửi những quy tắc đến trí tuệ, để nó hiểu chúng và biết cách ứng dụng chúng mà còn đề xuất chúng cho ý chí để ý chí có quyết định dứt khoát là không bao giờ để lỡ việc áp dụng chúng một cách hiệu quả.

Tại sao những quy tắc này lại chỉ gồm có bốn, Descartes cho ta những lý do; điều chính yếu là chúng đủ để định nghĩa phương pháp: không nhận điều gì là đúng khi nó không là như thế, luôn luôn giữ đúng trật tự cần thiết để diễn dịch những cái này từ những cái kia.

Quy tắc đầu tiên là tính hiển nhiên (l'évidence), nghĩa là của chân lý – bởi vì chân lý được nhìn thấy, nó không có dấu hiệu nào khác hơn là chính nó – quy tắc này cũng là đầu tiên xét về phương pháp, bởi vì khoa học không có thể bắt đầu nếu trước tiên không khước từ cái sai và cái hơi giống, nếu trước tiên không có quyết tâm dứt khoát không ưng thuận cái gì mà trí tuệ chưa thấy rõ ràng và phân biệt, cũng không chấp nhận những ý kiến được coi là đúng nhưng chỉ là do kế thừa, kiểu xưa bày nay bắt chước.

Ba quy tắc kia nói rằng trật tự thuộc về tinh thần, không phải trong những sự vật như chúng trình hiện; như vậy chính tinh thần hướng dẫn những tư tưởng theo trật tự, sao cho chỉ còn lại trong tư tưởng những gì minh và biệt, hoặc là bằng cách giản quy những khó khăn, chẳng hạn bản chất của từ lực, hay bản chất của âm thanh, như là những điều không thể giải quyết, thành bao nhiêu những vấn đề cần thiết, và đặt ra theo cách nào mà mỗi vấn đề đều có một giải pháp, hoặc là bằng cách bắt đầu bằng những nguyên lý không phải bằng những hậu quả, bằng những điều kiện đầu tiên chúng tự hiển nhiên, không phải bởi những cái gì chỉ có thể được biết bởi những cái đầu tiên, hoặc là khi cái gì cần biết, chẳng hạn câu đố bí hiểm của con nhân sư, không theo trật tự như một chuỗi diễn dịch, phát minh ra một trật tự hơn là toan tính đoán mò giải pháp; cuối cùng, bằng một vận động liên tục của tư tưởng, trong khi không bỏ sót cái gì ở bên ngoài trật tự, một giải pháp thành phần mà người ta sẽ không còn thấy nó là một yếu tố của giải pháp toàn diện, hay một mệnh đề mà người ta không còn thấy nó là hậu đề của những nguyên lý đã cách xa.[*]

---

[*] *Về những trích đoạn từ hai quyển* Phương pháp luận *và* Những suy niệm siêu hình học, *chúng tôi mạn phép sử dụng bản Việt dịch của vị thầy cũ của chúng tôi ở Đại học Văn khoa Sài Gòn, cố Giáo sư Trần Thái Đỉnh, Tiến sỹ Triết học, và giữ đúng nguyên văn của thầy. (Chú thích của người dịch).*

► Phương pháp phổ quát (La méthode universelle)

Khi còn niên thiếu, trong số các phần của môn triết học, tôi đã chăm chỉ học phần Luận lý học, và trong môn toán thì tôi chăm chú học phần Phân tích **(a)** của các nhà Kỷ hà học và phần Đại số, đó là ba môn tức ba khoa học xem ra đã đóng góp phần nào vào ý định của tôi. Nhưng khi xem xét chúng, tôi nhận thấy rằng, đối với khoa Luận lý học, những câu tam đoạn luận của nó và đa số

những điều nó dạy chỉ có công dụng giải nghĩa cho người khác những điều ta biết, hoặc như nghệ thuật của Lulle **(b)**, chỉ để nói một cách không cần phán đoán về những điều mình không biết, hơn là giúp ta hiểu biết những điều đó. Và mặc dầu khoa Luận lý thực sự bao hàm nhiều tôn chỉ rất đúng và rất tốt **(c)**, nhưng trong đó cũng pha trộn nhiều tôn chỉ vô dụng hoặc thừa, đến nỗi khó mà phân biệt được chúng, cũng như khó mà rút được một pho tượng nữ thần Diane hay nữ thần Minerve từ một khối cẩm thạch chưa có phác họa gì hết.

Rồi, về cách phân tích của người xưa và về khoa Đại số của các vị thời mới, ngoài cái sự chúng chỉ đưa tới những điều rất trừu tượng và xem ra không có một ứng dụng nào, thì riêng phương pháp phân tích đó lại quá bị trói buộc vào sự xem xét các hình thể, đến nỗi nó không thể luyện trí năng mà đồng thời không làm mệt trí tưởng tượng **(d)** rất nhiều; và người ta bị lệ thuộc quá nhiều vào những quy luật và những con số trong khoa Đại số đến nỗi nó đã trở thành một nghệ thuật rối rít và tối tăm làm quẫn trí, chứ không còn là một khoa học để đào tạo tâm trí **(e)**. Đó là lý do làm tôi nghĩ phải tìm một phương pháp nào khác, vừa tránh được những tệ hại của chúng, vừa gồm đủ những cái lợi của ba khoa đó. Và cũng như sự có nhiều luật lệ thường chỉ là cớ để bào chữa cho những tật xấu, và một quốc gia thường được trị an hơn khi chỉ có rất ít luật lệ nhưng được tuân giữ chặt chẽ, cho nên thay vì con số lớn những quy tắc của Luận lý học, tôi tưởng chỉ cần 4 quy tắc sau đây, miễn là tôi quyết vững vàng và kiên trì không phạm vào chúng một lần nào:

Quy tắc thứ nhất là không chấp nhận một điều gì là đích thực, trừ khi tôi tri thức điều đó cách hiển nhiên: nghĩa là phải thận trọng tránh xa những hấp tấp và thành kiến, và trong các phán đoán, đừng có bao hàm một điều gì ngoài cái điều xuất hiện một cách rõ ràng và phân minh trước tâm trí tôi, đến nỗi tôi không có lý gì để hoài nghi điều đó.

Quy tắc thứ hai là phân chia mỗi khó khăn mà tôi phải khảo sát thành nhiều phần hết sức, và tùy sự đòi hỏi, để giải đáp những khó khăn đó cho đúng cách hơn.

Quy tắc thứ ba là hướng dẫn các tư tưởng của tôi một cách có trật tự, bắt đầu từ những đối tượng đơn sơ và dễ hiểu hơn, rồi lên dần dần, từng bậc một, cho tới sự nhận thức những đối tượng phức tạp nhất; và giả thiết có trật tự cả nơi những đối tượng không tự nhiên có trước có sau như vậy.

Và quy tắc cuối cùng là kiểm kê mọi thành phần một cách cặn kẽ, và soát lại hết sức tổng quát đến nỗi tôi có thể chắc là không bỏ sót một điều gì.

Những chuỗi dài các lý luận, rất đơn sơ và dễ dàng mà các nhà Kỷ hà học thường dùng để đạt tới những chứng minh khó khăn nhất của họ, đã nên dịp cho tôi nghĩ rằng tất cả những sự có thể lọt vào tri thức ta đều liên kết với nhau như vậy. Và tôi nghĩ rằng miễn là người ta tránh đừng nhận là đích thực cái gì không đích thực, và người ta luôn theo trật tự thích ứng để rút cái này từ cái kia, thì không có điều gì xa xôi đến đâu mà chúng ta không đạt tới, và không có gì bí ẩn đến đâu mà người ta không khám phá ra. Và tôi không phải vất vả lắm để tìm biết phải bắt đầu bằng những điều nào, bởi vì tôi biết phải bắt đầu bằng những điều đơn sơ nhất và dễ biết nhất. Và vì nhận thấy trong số những người đã đi tìm chân lý trong các khoa học trước đây, duy các nhà toán học đã có thể tìm thấy một số những chứng minh, nghĩa là một số những lý lẽ chắc chắn và hiển nhiên, cho nên tôi không chút hoài nghi rằng đó cũng là vì họ đã cứu xét những lý lẽ như thế, và mặc dầu tôi không hy vọng một lợi ích nào khác ngoài cái lợi là chúng làm tâm trí tôi quen thỏa thích với chân lý và không cam chịu những lẽ giả dối. Nhưng tôi không có ý định học hết các khoa riêng biệt mà người ta thường gọi chung là các môn toán học: vì nhận thấy rằng tuy đối tượng của chúng

khác nhau, nhưng chúng vẫn hòa hợp với nhau ở chỗ chỉ nghiệm xét về những tương quan, tức những tỷ lệ nơi các đối tượng đó, nên tôi nghĩ chỉ nên xem xét những tương quan nói chung đó thôi, chứ đừng đặt chúng vào những đề tài làm ta dễ nhận thức chúng hơn; hơn nữa, vì không trói buộc chúng vào những đề tài riêng biệt đó, chúng ta sẽ càng có thể áp dụng chúng vào những đối tượng khác mà sau này ta thấy rằng có thể áp dụng chúng. Rồi, vì nhận thức rằng, để biết chúng, đôi khi tôi cần xem xét chúng từng cái một, đôi khi lại chỉ cần nhớ tới chúng hoặc nhìn chúng cách bao quát một trật, nên tôi nghĩ rằng để khảo sát chúng một cách đúng hơn ngay cả ở cái thế giới riêng biệt của chúng, tôi phải giả thiết chúng là những đường, bởi vì tôi không thấy có gì đơn sơ hơn và cũng bởi vì trí tưởng tượng và giác quan tôi không thể biểu tượng cái gì minh bạch hơn; nhưng để nhớ chúng và nhìn bao quát chúng một trật, thì tôi phải diễn tả chúng bằng một vài ký hiệu, càng vắn tắt càng hay, nhân đó tôi đã vay mượn tất cả những gì là tốt nhất của phương pháp phân tích hình học và của đại số, và tôi đã dùng môn này để sửa lại những gì khiếm khuyết của môn kia.

DESCARTES, *Phương pháp luận, II*,
Bản tiếng Việt của Trần Thái Đỉnh, Tiến sỹ Triết học.

(a) Như từ nguyên đã chỉ, đó là một phương pháp giải tích đi từ giải pháp được giả thuyết là đã cho để ngược về những mệnh đề chứng minh nó.

(b) Raymond Lulle (1235 - 1315) triết gia Tây Ban Nha, tu sỹ dòng Phan Sinh (Franciscain), nhà phát minh ra "Nghệ thuật lớn"- một thứ lô-gíc học tổng quát nhằm giúp các tu sỹ Cơ Đốc giáo làm chuyển hóa hồi tâm những kẻ bội giáo, dị giáo bằng cách chứng minh chân lý của Cơ Đốc giáo.

(c) Lô-gíc học chứa đựng những tôn chỉ (préceptes) rất đúng và rất tốt, chẳng hạn tôn chỉ không được lẫn lộn những tiền đề và những kết đề, và không bao giờ rút những cái thứ nhất từ những cái thứ hai.

(d) Giải tích, phương pháp hình học, sẽ được giải phóng khỏi việc xem xét các hình nhờ phát minh của Descartes về hình học giải tích, tức là kết hợp với đại số.

(e) Phát minh của Descartes về khoa đại số ký pháp mới (la nouvelle notation algébrique) giúp tránh được lẫn lộn giữa các hệ số (coefficients) và các lũy thừa (puissances), sẽ giải phóng tinh thần khỏi tình trạng lúng túng không biết nên theo đường nào.

► "Lương tri là cái được phân phối đồng đều nhất trên đời" (Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée)

Cái khiến cho con người là con người đó là lý trí; lý trí là khả năng phân biệt thị phi. Qua đó người ta không có ý muốn nói rằng mọi người thực sự đều biết phân biệt đúng sai, phải trái và không ai phạm sai lầm, nhưng chỉ muốn nói rằng đối với mọi người thì chuyện đúng sai, phải trái và việc phân biệt chúng, thực sự có ý nghĩa, rằng như vậy chỉ có con người là có thể sai lầm, chớ một cỗ máy chỉ biết vận hành, thì không phạm sai lầm. Đó là lý do tại sao lý trí là một với lương tri hay lương thức, mà ta không nên lẫn lộn với tục thức (le sens commun); và đó cũng là lý do tại sao người ta có thể kêu gọi đến – để xác định rằng lương tri là cái được phân phối đồng đều nhất trên đời – lời chứng của mọi người, kẻ điên cũng như người tỉnh: kẻ điên vẫn có liên quan đến ý thức, chứ không như máy móc: máy móc không thể điên.

Hậu quả của việc lý trí là khả năng phân biệt thị phi, đó là lý trí có nơi mọi người; một khả năng phân biệt nửa vời – nghĩa là sẽ không phân biệt được gì cả, sẽ là hoàn toàn xa lạ với đúng cũng như với sai.

Từ sự kiện lý trí là đồng đều nơi mọi người, không đưa đến hậu quả là tất cả các tinh thần đều bình đẳng: tinh thần , đó cũng là trí tưởng tượng, nó có thể rõ ràng ít hay nhiều, và ký ức có thể nhớ rõ hơn hay kém, và tinh thần có thể linh hoạt hay trì trệ. Cũng không đưa đến hậu quả là mọi sự đều tiến bước đều trong nhận thức: chính ở điểm ấy mà người ta thấy tầm quan trọng quyết định của phương pháp.

Lương tri là cái được phân phối đồng đều nhất trên đời; ai cũng tưởng mình có đầy đủ lương tri, cho nên những kẻ khó làm vừa lòng nhất trong các điều khác, cũng không có thói ước mong có nhiều lương tri hơn họ đang có. Về điểm này, chắc không phải mọi người đều sai lầm, nhưng nói đúng hơn, điều này chứng tỏ

rằng khả năng phán đoán đúng, khả năng phân biệt thực hư, tức cái người ta gọi là lương tri hoặc lý trí thì, theo bản tính, bằng nhau nơi mọi người. Bởi vậy, sự chúng ta khác ý kiến nhau không tại người này có lý trí hơn người kia, nhưng chỉ tại chúng ta hướng dẫn lý trí theo những đường lối khác nhau, và chúng ta không nhận xét cùng những điều như nhau. Có tâm trí tốt chưa đủ, nhưng điều cốt yếu là áp dụng tâm trí cho đúng cách. Những tâm hồn vĩ đại nhất có thể có những nét xấu lớn nhất, cũng như có những nhân đức lớn nhất, và nếu luôn theo đúng đường, thì những người đi rất chậm sẽ tiến xa hơn những kẻ chạy mà đi trệch đường.

Phần tôi, chưa bao giờ tôi tự phụ là tâm trí tôi hoàn toàn hơn của người ta ở chỗ nào hết, mà nhiều khi tôi còn ước mong có được tư tưởng linh hoạt, trí tưởng tượng rõ ràng và phân minh, trí nhớ rộng lớn và mau mắn như một vài người khác. Tôi thiển nghĩ không có những phẩm tính nào khác được coi là góp phần vào sự toàn hảo của tâm trí ngoài những phẩm tính trên đây, bởi vì xét về lý trí, tức lương tri, chính vì nó là cái duy nhất làm chúng ta là người và phân biệt chúng ta với súc vật, thì tôi nghĩ nó đầy đủ nơi mọi người chúng ta. Và nơi đây, tôi theo ý kiến chung của các triết gia khi họ quyết rằng chỉ có hơn kém về các tùy thể, chứ không có hơn kém về mô thể, tức bản thể tính, nơi các cá vật cùng một loài.

Nhưng tôi không sợ nói rằng tôi tin là tôi thật may mắn vì ngay từ tuổi niên thiếu tôi đã gặp được một số đường lối dẫn tới những nhận xét và những phương châm mà tôi đã đúc thành một phương pháp: nhờ phương pháp này tôi tưởng tôi có phương tiện để gia tăng từng bậc cái tri thức của tôi, dần dần nâng tri thức đó tới điểm cao nhất mà tâm trí tầm thường của tôi cũng như đời sống ngắn ngủi của tôi có thể cho phép đạt tới. Bởi vì tôi đã hái được những kết quả lớn lao của phương pháp này đến nỗi, mặc dầu khi phán đoán về mình, tôi đã luôn cố gắng nghiêng về phía nghi ngờ hơn là về phía tự tin, và mặc dầu nhìn vào những hành động và những công cuộc của mọi người với con mắt một triết gia, tôi không nhìn thấy cái gì là không có vẻ hão huyền và vô ích, thì tôi vẫn thấy vô cùng hài lòng về tiến bộ mà tôi nghĩ là đã đạt được trong việc truy tầm chân lý, và tôi vẫn nuôi những hoài bão lớn lao cho tương lai, đến nỗi nếu trong các công tác của những con người xét như là người mà có một công tác nào đáng coi là chắc chắn tốt lành và quan trọng, thì tôi dám tin rằng đó là công tác mà tôi đã lựa chọn.

Tuy nhiên có thể tôi sai lầm, và có thể tôi coi một chút đồng và thủy tinh là vàng và kim cương. Tôi biết chúng ta dễ sai lầm biết bao trong những điều liên can đến chúng ta, và những phán đoán của bạn bè cũng đáng nghi ngờ biết bao khi họ ủng hộ ta. Nhưng tôi sẽ rất sung sướng khi vạch cho thấy trong bài luận này đâu là những con đường tôi đã theo và trình bày đời sống của tôi như một bức tranh, để mỗi người có thể phán đoán về những điều đó, và để nhờ nghe biết dư luận chung của người ta về những điều đó, chính tôi có thể lấy đó làm một phương tiện nữa để học hỏi, thêm vào những phương tiện tôi đã quen dùng.

Như vậy ý định của tôi không phải là đem dạy ở đây cái phương pháp mà mỗi người phải theo để hướng dẫn lý trí mình cho đúng, nhưng chỉ là để cho thấy tôi đã gắng hướng dẫn lý trí của tôi như thế nào. Những ai lên mặt dạy đời chắc phải tưởng rằng họ khôn khéo hơn những kẻ họ muốn dạy, và nếu họ sơ xuất một chút thôi, họ cũng đáng trách về điều đó. Nhưng vì chỉ đưa bản văn này ra như một câu chuyện, hay tùy ý quý vị, như một truyện biến ngôn, trong đó giữa một số những gương mẫu mà người ta có thể theo, người ta còn thấy nhiều gương mẫu khác người ta có lý do để không theo, nên tôi hy vọng nó sẽ hữu ích cho một số người mà không có hại cho một ai, và mọi người sẽ thỏa lòng về sự thẳng thắn của tôi.

DESCARTES, *Phương pháp luận, phần một.*
Bản dịch của Trần Thái Đỉnh.

► Lý trí khiến chúng ta phân biệt với thú vật

Lý trí khiến chúng ta phân biệt với thú vật, chúng không có lý trí chút nào cả. Thú vật là những cái máy vận hành theo tư thế của các cơ quan: một luận đề dũng cảm, có tầm quan trọng lớn đối với y học, nhưng trực tiếp chống lại kinh nghiệm thông thường, bởi vì có gì khó thấy hơn với đôi mắt hơn là bộ máy động vật, được tổ chức tốt hơn rất nhiều so với những máy móc mà con người có thể chế tạo, và chống lại ý kiến, kể cả ý kiến của một số triết gia như Montaigne, cho rằng trong thú vật cũng có những mức độ thông minh và tài khéo.

Lý trí, và sự vắng mặt của lý trí, chắc chắn được hiển lộ. Nó được biểu lộ qua lời nói; nói, là nói cái gì. Đối với điều đó – vốn là điều cốt yếu – thì những phương tiện nhờ vào đó người ta nói lên, không quan trọng lắm. Những lời nói điên dại cũng vẫn là những lời nói bởi vì chúng nói ra một tư tưởng. Những người câm làm những cử chỉ để nói điều họ muốn nói; nhưng những con vẹt, dầu có phát ra những âm thanh rành rọt, cũng chẳng nói lên điều gì.

Lý trí cũng hiển lộ trong tính phổ quát của việc vận dụng nó, khác với sự cứng nhắc nơi tài khéo của thú vật, chỉ giới hạn trong sự hoàn hảo của những vận động đặc thù, như một chiếc đồng hồ, dầu có đo đếm thời gian tốt hơn chúng ta cũng không vì thế mà chứng tỏ rằng nó có nhiều tinh thần hơn chúng ta; thật ra nó chẳng có tí tinh thần nào cả. Cái "công cụ phổ quát" này, không giống như những dụng cụ và những máy móc mà chúng ta sử dụng, hay những con vật mà chúng ta hoạn dưỡng, nó không được đặt trong một cấu hình không gian; nó ở nơi chính chúng ta, nhờ nó mà chúng ta có khả năng đối phó với mọi tình huống.

... Và tôi đặc biệt dừng lại ở đây để giúp cho thấy rằng nếu có những chiếc máy với những bộ phận và mặt mũi như một con khỉ, hoặc con vật nào khác không có lý trí, thì chúng ta không có cách nào để nhận ra chúng không cùng bản tính với các con vật khác. Trái lại, nếu có chiếc máy nào coi giống hệt thân thể ta và bắt chước được các hành động của ta cách đúng hết sức, thì chúng ta vẫn có hai phương thế rất chắc chắn để nhận ra chúng không phải là những con người thật. Một là chúng không bao giờ có thể sử dụng lời nói hoặc những ký hiệu khác bằng cách xếp đặt chúng như ta làm để bày tỏ cho người khác những ý tưởng của ta. Vì ta có thể quan niệm một chiếc máy tinh xảo đến độ phát ra được những lời nói, và còn có thể nói lên những lời đó đúng vào khi những hành động của ta gây nên những biến cố nơi các cơ quan của nó, thí dụ nếu ta động đến chỗ nào của nó, thì nó hỏi ta muốn nói gì với nó, - nếu ta đụng vào chỗ khác, nó sẽ kêu là ta làm nó đau, v.v... nhưng ta không thể quan niệm nó có thể sắp xếp những lời đó để trả lời đúng ý nghĩa những gì ta nói trước mặt nó, như người ngu đần nhất cũng có thể làm được, hai là mặc dầu những máy đó làm được nhiều việc cách khéo như hoặc khéo hơn bất cứ ai trong chúng ta, nhưng chắc chúng sẽ không làm được những việc khác, nhân đó người ta sẽ khám phá ra chúng không hành động do hiểu biết, nhưng chỉ do sự xếp đặt của những bộ phận của chúng. Bởi vì trong khi lý trí là dụng cụ phổ quát có thể dùng trong tất cả các trường hợp, thì những bộ phận kia lại cần từng cách xếp đặt riêng cho từng hành động một. Bởi vậy hầu như không thể có đủ những cơ phận khác nhau nơi một chiếc máy để làm nó hành động trong tất cả mọi hoàn cảnh ở đời như lý trí của ta vẫn làm ta hành động.

Vậy cũng nhờ hai phương thế đó người ta có thể biết sự khác biệt giữa con người và con vật. Điều đáng chú ý là không có người nào đần độn và ngớ ngẩn đến đâu, kể cả những người điên, mà lại không có khả năng sắp xếp các lời nói lại với nhau làm thành một câu nói để diễn tả ý tưởng mình; ngược lại, không một con vật nào, dầu toàn hảo và

sinh ra với những hoàn cảnh tốt lành đến đâu, có thể làm như vậy. Điều này không ở tại chúng không có cơ quan, vì người ta thấy những con cưỡng và những con vẹt có thể phát ra lời nói như ta, nhưng chúng không thể ăn nói như ta nghĩa là không thể chứng tỏ rằng chúng có nghĩ tưởng những gì chúng nói. Trái lại, những người điếc hoặc câm từ sơ sinh thì thiếu những cơ quan người dùng để ăn nói, và thiếu như hoặc thiếu hơn các con vật, nhưng họ lại thường đích thân phát minh những ký hiệu để những người sống chung với họ và có giờ học ngôn ngữ của họ có thể hiểu họ. Điều này không những chứng tỏ rằng các con vật có ít lý trí hơn con người, nhưng còn chứng minh rằng chúng không có chút lý trí nào hết, bởi vì người ta thấy chỉ cần rất ít lý trí là có thể ăn nói. Người ta càng nhận rõ sự chênh lệch giữa các con vật cùng một loài cũng như giữa các con người, vì con nọ dễ tập hơn con kia, thành thử không thể tưởng được tại sao một con khỉ hay một con vẹt toàn hảo nhất loài chúng lại không bằng một đứa con nít ngớ ngẩn nhất, hoặc một đứa con nít có bộ óc điên, nếu không phải tại vì hồn của chúng có bản tính khác với hồn của ta. Người ta không nên lẫn những lời nói với những cử động tự nhiên bày tỏ những cảm thọ và có thể được các con vật hoặc các chiếc máy bắt chước. Cũng đừng nghĩ như cổ nhân rằng các con vật có nói, nhưng ta không hiểu ngôn ngữ của chúng. Bởi vì nếu thực như thế thì chúng đã có thể bày tỏ cho ta hiểu chúng, như chúng tỏ bày với đồng loại của chúng, vì chúng có nhiều cơ quan tương ứng với cơ quan của ta. Một sự rất đáng chú ý nữa là, mặc dầu nhiều con vật tỏ ra khôn khéo hơn ta trong một vài hành động, thì lại tỏ ra không khôn khéo chút nào trong các hành động khác: thành thử cái chúng khéo hơn ta không chứng minh chúng có lý trí, vì nếu thế chúng phải có nhiều lý trí hơn bất cứ ai trong chúng ta, và làm giỏi hơn chúng ta trong tất cả các việc khác; nhưng nói đúng ra, chúng không có chút lý trí nào hết, và chính thiên nhiên hoạt động trong chúng theo sự xếp đặt các cơ quan của chúng: cũng như một chiếc đồng hồ được tạo nguyên bằng những bánh xe và những lò xo có thể đếm giờ và đo thời gian đúng hơn chúng ta, mặc dầu chúng ta khôn ngoan đến đâu đi nữa.

Sau đó, tôi mô tả linh hồn có lý trí và cho thấy nó không thể nào được rút ra từ năng thể của vật chất như những sự vật mà tôi đã nói tới, nhưng rõ ràng nó đã được sáng tạo, và không phải chỉ cần nó được đặt vào trong thân thể con người như kiểu người hoa tiêu ở trong chiếc tàu, trừ phi đó là để máy động các chi thể của thân thể, nhưng nó cần phải được liên kết và hợp hnất cách chặt chẽ với thân thể để còn có thể có những tâm tình và những dục vọng như ta, như thế mới cấu tạo nên một con người thật.

Đàng khác, nơi đây tôi đã nói khá nhiều về vấn đề linh hồn, bởi vì đó là một trong những vấn đề quan trọng nhất, vì sau sự sai lầm của những người chối không có Thượng đế, - mà tôi nghĩ đã phản bác khá đầy đủ điều sai lầm này rồi, - thì không có sự sai lầm nào làm những tâm trí yếu đuối lạc xa con đường ngay chính của nhân đức bằng sự tưởng tượng hồn con vật cũng có một bản tính như hồn ta, nhân đó ta không có gì để sợ hoặc để hy vọng sau cuộc đời này, không hơn gì những con ruồi và những con kiến. Còn như biết các hồn đó khác nhau chừng nào, thì người ta sẽ càng dễ hiểu những lẽ chứng minh linh hồn ta có bản tính hoàn toàn độc lập đối với thân thể, cho nên không chết cùng với thân thể; rồi, bởi vì không thấy còn nguyên nhân nào khác có thể hủy diệt nó, nên tự nhiên người ta phải tin rằng linh hồn ta bất diệt.

DESCARTES, ***Phương pháp luận, V, bản dịch của Trần Thái Đỉnh.***

⌘ Thiên nhiên

► Vật lý cơ giới

Cách tốt nhất để chẳng hiểu gì về thiên nhiên là tự cung tiến cho mình cảnh tượng của thế giới, để ngưỡng mộ nó, sùng bái Nguyên nhân điều lý trên thế giới trong vòng

trật tự và nhìn thấy ở nơi mỗi sự vật đều có sự quan phòng của Thiên Chúa. Người ta không thực hành tốt môn vật lý chừng nào mà người ta còn chưa coi vạn vật như là đã hoàn tất, điều này giả thiết rằng chúng ta có thể biết Thiên Chúa đã tạo ra chúng như thế nào và nhằm cứu cánh nào, trong từng chi tiết, và rằng, dựa vào những điều răn dạy của Ngài, chúng ta giống như Ngài, thực sự là những người chủ và sở hữu thiên nhiên.

Vậy mà, chúng ta không phải là tác giả những định luật của thiên nhiên, mà chính Thiên Chúa, với sự bất biến và vô hạn, đã thiết lập chúng như là những định luật thường hằng và phổ quát, cũng có giá trị cho các thế giới khác như là cho thế giới của chúng ta, nếu như có thế giới nào khác. Tất cả những gì chúng ta có với một sự chắc chắn hoàn toàn, đó là vật chất, nghĩa là trương độ, nó không hề có tư tưởng hay tính ngẫu phát nào, nó chỉ là hình thể và chuyển động; một hằng số chuyển động khuấy đảo vật chất; những định luật của thiên nhiên là những định luật của chuyển động.

Không cần phải biết đích xác những nguyên nhân thực sự của một hiện tượng nào đấy để có thể áp dụng kỹ thuật và những tiến bộ của vật lý học, bởi vì có thể có nhiều nguyên nhân, cũng không cần phải coi sự giải thích mà chúng ta đưa ra về một vật, là không được đụng đến, bởi vì chúng ta không biết có phải đúng là thiên nhiên làm như thế không. Chúng ta là những người thợ thủ công, gần như thế, chứ không phải thực sự là những người chủ và sở hữu thiên nhiên, mà tất cả hiểu biết chỉ là biết tạo tác những gì phù hợp cho sự sử dụng của chúng, ta mà không thể biết thực sự thế giới đã được tạo tác như thế nào.

Tuy nhiên để phủ chút bóng mờ vào những sự đó, và để được tự do nói lên những điều tôi phán đoán mà không buộc phải theo hoặc chê những ý kiến thường được các bậc thông thái chấp nhận, tôi đã quyết định để cho các ngài tranh luận với nhau về vũ trụ này, vì tôi sẽ chỉ nói về những gì có thể xảy ra trong một vũ trụ mới, giả thử bây giờ ở một nơi nào đó trong các không gian giả tưởng. Thượng đế sáng tạo nên khá đủ vật chất để cấu tạo nên vũ trụ mới đó, và Ngài khuấy động các phần của vật chất đó nhiều cách khác nhau và không có thứ tự nào, để rồi do đấy tạo thành một khối hỗn mang rất lộn xộn như các thi sỹ đã có thể tưởng tượng, và sau đó Ngài không làm gì khác hơn là giúp sức cho thiên nhiên cách thông thường, để thiên nhiên hoạt động theo những định luật mà Ngài đã ấn định. Như vậy, trước hết tôi mô tả vật chất này và cố gắng biểu tượng nó như một cái gì tôi nghĩ là rõ ràng và khả tri nhất, trừ những gì đã nói trước đây về Thượng đế và linh hồn: vì tôi giả thiết rõ ràng trong nó không có cái gì là mô thể hay phẩm tính như người ta tranh luận trong các học đường, và nói chung thì tôi giả thiết rằng, không có gì linh hồn ta biết được cách tự nhiên như thế, đến nỗi người ta không có thể giả bộ không biết nó. Hơn nữa, tôi đã vạch cho thấy những định luật của thiên nhiên là những định luật nào, và không đặt những lý luận của tôi trên nền một nguyên lý nào khác ngoài những sự toàn hảo của Thượng đế, tôi sẽ chứng minh tất cả những định luật mà người ta đã có thể ngờ, và cho thấy chúng như thế bởi vì dầu Thượng đế có sáng tạo nên bao nhiêu vũ trụ đi nữa, thì không nơi một vũ trụ nào mà các định luật đó không được tuân theo.

Sau đó tôi sẽ cho thấy, theo các định luật đó, phần lớn vật chất của khối hỗn mang kia đã tự sắp xếp một cách nào đó để trở nên giống như các tầng trời của ta; một phần của khối vật chất tạo nên trái đất, một phần khác cấu tạo nên các hành tinh và các sao chổi, một phần khác cấu tạo nên mặt trời và các định tinh. Và ở đây, bàn rộng về vấn đề ánh sáng nơi mặt trời và các định tinh là ánh sáng nào, và từ đó nó tức khắc băng qua những không gian bao la của các tầng trời thế nào, nó phản ánh từ các hành tinh và các sao chổi thế nào để tới trái đất. Trong đó, tôi cũng đã nói thêm nhiều điều liên quan đến bản thể,

vị trí, sự vận hành và các phẩm tính khác của các tầng trời đó và các tinh tú đó, thành thử tôi nghĩ đã nói khá đủ để người ta biết rằng không có gì nơi các tầng trời của các vũ trụ đó mà lại không giống hoặc ít ra không có vẻ giống như các tầng trời của vũ trụ mà tôi mô tả.

Sau đó, tôi đặc biệt nói về trái đất: mặc dầu tôi giả thiết rõ ràng Thượng đế không đặt một trọng lực nào trong chất thể làm nên nó, tôi sẽ vạch cho thấy làm sao các phần của nó vẫn quy về đúng trung tâm của nó; vì có nước và khí trời trên mặt đất, nên vị trí của các tầng trời và các tinh tú, nhất là mặt trăng, đã tạo nên thủy triều lên xuống giống từng li từng tí với thủy triều nơi các biển chúng ta; ngoài ra còn có một luồng nước và khí từ đông sang tây hệt như ta thấy ở các vùng nhiệt đới; các trái núi, các biển, các suối và sông ngòi có thể tự nhiên hình thành nơi đó, và những kim khí đến trong các mỏ, và cây cối mọc lên nơi các cánh đồng, và nói chung các vật mà người ta gọi là hỗn hợp hay hợp thể đã sinh ra trong đó thế nào. Trong số các vật khác, sau các tinh tú, tôi không thấy gì có trong vũ trụ sinh ra ánh sáng như lửa, nên tôi chăm lo giải nghĩa rất rõ ràng tất cả những gì thuộc về bản tính nó, nó được cấu tạo làm sao, nó được duy trì thế nào, làm sao chỉ ít khi có lửa mà không có sức nóng và ánh sáng, và đôi khi có ánh sáng mà không có sức nóng; làm sao nó đưa các màu sắc vào các vật thể, và các phẩm tính khác; làm sao nó làm chảy một số vật thể và làm cứng một số vật thể khác; làm sao nó có thể tiêu hủy gần như tất cả các vật và biến chúng thành tro và thành khói; sau hết làm sao từ các tro này, nó dùng nguyên sức mạnh của hành động mình để làm nên thủy tinh: vì sự biến đổi từ tro sang thủ tinh được tôi coi là lạ lùng ngang hàng với bất cứ sự biến đổi nào khác trong thiên nhiên, nên tôi đặc biệt thích thú mô tả sự biến đổi này.

Tuy nhiên tôi không muốn từ những điều này đi tới kết luận rằng vũ trụ này đã được sáng tạo theo cách tôi đề ra đó, vì xem ra có lý hơn để tin rằng, ngay từ khởi thủy, nó đã được Thượng đế làm nó trở thành như vậy. Nhưng chắc là, và đó là ý kiến thường được các nhà thần học chấp nhận, hành động của Ngài để bảo tồn nó thì cũng hệt như hành động Ngài sáng tạo nó: thành thử mặc dầu lúc khởi thủy Ngài không ban cho nó mô hình nào hết ngoài mô hình một hỗn mang, miễn là sau khi thiết lập các định luật của thiên nhiên, Ngài giúp cho thiên nhiên hoạt động theo thói quen của nó, thì người ta có thể tin rằng nhờ đó các sự vật thuần túy vật chất có thể, cùng với thời gian, hình thành như ta thấy chúng hiện nay, mà không làm hại đến phép lạ của công việc sáng tạo; và bản tính của vạn vật sẽ dễ hiểu hơn khi ta nhìn chúng phát sinh dần dần theo cách đó, hơn là khi ta coi chúng như hoàn thành ngay từ đầu.

DESCARTES, *Phương pháp luận, V, Bản dịch của Trần thái Đỉnh.*

► Toán học phổ quát

Trùm lên trên một toán học riêng biệt, Descartes đặt "Toán học phổ quát" mà cổ nhân đã nhận thấy, và đối tượng cốt yếu của nó là thứ bậc và đo lường.

Sau này, tôi tự hỏi bởi đâu ngày xưa các nhà sáng lập ra Triết học không muốn cho ai dốt toán được học đạo lý, tựa hồ đối với các vị ấy, môn Toán là môn dễ nhất và cần thiết nhất để dạy và luyện tinh thần lĩnh hội những khoa học khác quan trọng hơn. Tôi rất ngờ rằng cổ nhân đã biết một thứ Toán học khác hẳn Toán học tầm thường ở thời chúng ta, tuy tôi không cho rằng cổ nhân đã thấu triệt được Toán học ấy...

Hình như còn vài dấu vết của Toán học chân chính ấy trong tác phẩm Pappus và Diophante[1]: hai nhà Toán học này, tuy không thuộc thời thái cổ, nhưng đã sống nhiều thế kỷ trước thời đại chúng ta...

Hầu như không có ai, miễn là đã tới nhà trường, là không phân biệt dễ dàng, trong các điều người ta trình bày, điều nào thuộc

về Toán học, điều nào thuộc về các môn học khác. Suy nghĩ kỹ, tôi thấy rõ ràng hình như nên để thuộc về Toán học, tất cả những môn nào chỉ cứu xét thứ bậc và đo lường, mà không quan tâm đến việc sưu tầm sự đo lường ấy ở đâu, ở số, ở hình, ở tinh tú, ở âm thanh hay ở bất cứ một đối tượng nào. Vậy phải có một khoa học tổng quát giải thích mọi điều mà người ta có thể sưu tầm về thứ bậc và đo lường, dầu người ta không áp dụng thứ bậc và đo lường ấy vào một môn học riêng biệt: khoa học ấy được gọi bằng danh từ Toán học phổ quát[2], một danh từ cổ xưa, thông dụng, đã được chấp nhận, chứ không phải mượn ở ngoại ngữ[3], vì môn học ấy chứa đựng mọi kiến thức thuộc về khoa học khác, khiến người ta gọi các khoa học này là những phần của Toán học.

Descartes, *Hình học*.

---

(1) Pappus, nhà toán học Hy Lạp, sinh ở Alexandrie vào cuối thế kỷ thứ ba, tác giả những sưu tập toán học trứ danh – Diophante, nhà toán học Hy Lạp, ở thế kỷ thứ hai, sinh ở Alexandrie.

(2) Thật vậy, từ ngữ ấy được dùng từ năm 1602. Nó chỉ môn Đại số phổ quát, chứ không phải là cách giải thích cơ học về vũ trụ.

(3) Như danh từ Algèbre (Đại số) mà Descartes vừa mới nói đến, là mượn từ tiếng Ả-Rập.

► Chúng ta có thể làm cho chúng ta trở thành những người chủ và sở hữu thiên nhiên

Nhưng thoạt khi tôi đã đạt được một số khái niệm tổng quát liên can đến khoa Vật lý, và khi bắt đầu thí nghiệm chúng vào những vấn đề khác nhau, tôi đã thấy chúng dẫn tới đâu và chúng khác với những nguyên lý mà người ta vẫn sử dụng dường nào[1], thì tôi nghĩ rằng tôi không thể giấu chúng mà không phạm lỗi nặng đối với luật buộc ta lo cho lợi ích chung của mọi người. Bởi vì những khái niệm đó cho thấy có thể dẫn tới những tri thức rất hữu ích cho cuộc đời, và thay vào nền triết học thuần lý người ta vẫn giảng dạy trong các trường, chúng ta có thể tìm ra một triết lý thực tiễn, nhờ đó, cùng với sự hiểu biết về lực và hành động của lửa, của nước, của khí, của các tinh tú, của các tầng trời và của các vật bao quanh ta, và hiểu biết các vật đó một cách phân minh như ta biết các kỹ thuật của các nhà tiểu công nghệ, thì chúng ta sẽ có thể sử dụng chúng vào tất cả các công dụng thích ứng, và nhân đó chúng ta sẽ làm cho mình trở thành những chủ nhân và sở hữu chủ của thiên nhiên. Điều này không chỉ đáng ước ao vì nó giúp phát minh vô vàn máy móc[a] để người ta hưởng các hoa lợi của trái đất mà không vất vả, và hưởng tất cả những tiện nghi ở đó, nhưng chính là để bảo trì sức khỏe là của quý nhất và là nền tảng tất cả các sự lành trên đời, bởi vì chính tâm trí[2] cũng lệ thuộc rất nhiều vào tính khí và tình trạng các cơ quan của thân thể, đến nỗi nếu có cách nào khả dĩ làm cho con người trở thành khôn ngoan hơn và linh lợi hơn, thì tôi tưởng phải tìm cách đó nơi y học. Thực ra y học người ta thực hành ngày nay gồm có rất ít điều có lợi đáng kể, nên mặc dầu tôi không có ý khinh khoa y học này, tôi cũng chắc rằng không một ai, kể cả những người trong nghề, mà không thú nhận rằng tất cả những gì người ta biết trong khoa đó phải kể là không đối với những gì còn cần phải biết; và người ta sẽ có thể tránh được vô vàn bệnh tật về thân thể cũng như về tâm linh, và còn có thể tránh được cả sự suy yếu của tuổi già, nếu người ta biết khá đủ về những nguyên nhân của chúng và về những phương dược mà thiên nhiên đã cho ta có sẵn.

Vậy với ý định dùng tất cả đời sống của tôi cho việc nghiên cứu khoa học rất cần thiết này[3], và vì đã gặp được con đường tôi nghĩ là nhất thiết dẫn tới chỗ khám phá ra khoa học đó, trừ khi bị cản trở vì đời sống ngắn ngủi hoặc vì thiếu kinh nghiệm, nên tôi nghĩ không có phương thức nào khác tốt hơn để chống lại hai điều ngăn trở này cho bằng thành thực thông báo cho công chúng biết tất cả cái phần nhỏ bé mà tôi đã tìm ra, và kêu gọi những bộ óc thông minh hãy gắng tiến xa hơn nữa bằng cách mỗi người đóng góp một phần vào các thí nghiệm cần thiết phải làm theo khuynh hướng và khả năng của mình, rồi họ cũng thông báo cho công chúng tất cả những gì họ sẽ biết được: như thế những người

đến sau bắt tay vào chỗ những người đi trước đã hoàn thành, kết hợp những cuộc đời và những việc làm của nhiều người với nhau, chúng ta có thể cùng nhau đi rất xa hơn là mỗi người làm riêng rẽ.

DESCARTES, *Phương pháp luận, VI, Bản dịch của Trần thái Đỉnh.*

(1) Những nguyên lý của Vật lý học Aristote.

(2) Tinh thần, chứ không phải lý trí, là đồng đều nơi mọi người.

(3) Tức là y học.

(a) Những tạo tác nhân vi (artifices), tức là máy móc, ngược lại với lao động nặng nhọc, nó huy động mọi sức lực của con người và khiến cho mệt mỏi. Máy móc giúp con người lợi dụng những lực của thiên nhiên để phục vụ cho mình mà không phải tốn hao nhiều công sức.

⌘ Đạo đức học tạm thời

► Ý tưởng về một nền đạo đức học tạm thời

Ý tưởng về một nền đạo đức học tạm thời có nghĩa là hành động không chờ đợi – để có thể bắt đầu, bởi nó đã luôn luôn bắt đầu - những quy tắc dứt khoát xác định để hướng dẫn hành động. Hành động – nhất là trong những trường hợp khẩn cấp, không cho phép sự dùng dằng bất quyết; trong khi ở phạm vi tri thức, để tránh nhầm lẫn, ta phải treo lửng phán đoán cho tới khi trí tuệ đạt tới quan niệm minh và biệt (une conception claire et distincte): hành động đòi hỏi chân lý của phán đoán; sự quyết đoán không phải là chân lý của hướng đi được ý chí noi theo, mà là sự đúng đắn.

Ai hành động tùy theo biến cố thì không điều khiển hạnh kiểm của mình, nghĩa là không tự điều khiển mình. Ta không nên chờ đợi nơi thế gian vì thế gian thì gồm đủ mọi thứ các cái trên đời, với những thành kiến từ cực đoan này đến cực đoan khác và cả những ý kiến trung dung hay ba phải hoặc... ba phải rưỡi! Cũng đừng trông mong gì từ thiên nhiên, nơi đầy những vòng xoáy cuồn cuộn phong ba, làm sao giúp ta định hướng giữa bão bùng dâu biển. Vậy nên phải chọn ra những châm ngôn cho đạo đức từ chính tinh thần, chứ chúng đâu có sẵn trong sự vật, cũng chẳng được mang theo trong những hoàn cảnh. Châm ngôn đầu tiên là chọn lựa, trong số những tập tục, những cái nào ôn hòa nhất, chống lại thói bảo thủ vụ hình thức cứng nhắc. Châm ngôn thứ nhì là vững bước tiến thẳng về phía trước, như một hành lữ khi lạc trong rừng phải làm thế, thay vì cứ loay hoay theo sự đưa đẩy của các tình huống. Bởi vì hạnh kiểm xấu nhất không phải là thứ hạnh kiểm không biết chắc đâu là thiện ác, mà là thứ hạnh kiểm buông xuôi, làm điều cho là tốt để rồi sau đó lại cho là xấu; điều xấu nhất là tính tiền hậu bất nhất, dấu hiệu của những tinh thần yếu đuối và hay chao đảo, tạo ra nuối tiếc và hối hận. Ngược lại, tính quyết đoán đem lại sự hài lòng. Hài lòng là niềm thỏa mãn, của kẻ đã làm tất cả những gì mình có thể, kẻ ấy biết rằng điều gì mình đã không làm được không phụ thuộc ở mình, mà ở những biến cố khách quan.

Và sau cùng, trước khi xây lại căn nhà mình ở, không những phải triệt hạ nó xuống, phải lo cho có vật liệu và kiến trúc sư, hoặc đích thân lo việc kiến trúc và vẽ mẫu cho cẩn thận, nhưng cũng phải lo cho có một căn khác để ở một cách thuận tiện trong thời gian lo việc xây cất. Bởi vậy, để khỏi rơi vào tình trạng bất định trong các hành động của tôi trong khi lý trí bắt buộc tôi phải như thế trong các phán đoán của tôi, và để tôi vẫn sống hạnh phúc hết sức tôi, tôi đã tự tạo cho mình một nền đạo đức lâm thời, căn cứ trên ba bốn châm ngôn thôi, và tôi muốn thông cho quý vị biết.

Châm ngôn thứ nhất là quy phục những luật lệ và tập tục của xứ sở tôi, luôn nắm giữ tôn giáo mà Thượng đế đã cho tôi hồng ân được giáo hóa trong đó từ tuổi thơ ấu, và trong mọi sự tôi sẽ cư xử theo những ý kiến trung dung nhất và xa cực đoan nhất, tức những ý kiến thường được những người khôn ngoan nhất đang sống với tôi chấp nhận trong thực hành. Vì muốn bắt đầu bằng việc coi những

ý kiến riêng của tôi là không có giá trị vì tôi muốn xem xét lại chúng tất cả, nên tôi chắc không gì tốt hơn là theo ý kiến của những người khôn ngoan nhất. Và mặc dầu có thể có những người khôn ngoan nơi dân Ba Tư và dân Trung Hoa cũng như nơi chúng ta, tôi tưởng ích lợi nhất đối với tôi là theo lối sống của những người đang sống với tôi, và để biết đích thực đâu là ý kiến của họ, tôi phải xem xét kỹ điều họ thực hành hơn là điều họ nói, không những vì do thói xấu của chúng ta ít ai muốn nói tất cả những gì họ tin tưởng, nhưng cũng vì nhiều người không biết họ tin tưởng gì: vì sự tư duy làm ta tin một điều thì khác, và sự ta biết ta tin điều đó thì khác, cho nên lắm khi có hành động này mà không có hành động kia. Và giữa nhiều ý kiến cùng được chấp nhận, tôi đã chọn những ý kiến dung hòa nhất: phần vì đó là những ý kiến dễ thực hành hơn, và có vẻ là những ý kiến tốt nhất, vì những gì thái quá thường là xấu, phần vì nếu có trệch khỏi đường chính trong trường hợp sai lầm, thì tôi sẽ trệch đường ít hơn là khi theo một trong hai cực đoan nhỡ ra đáng lý phải theo cực đoan kia. Và đặc biệt tôi sẽ cho là cực đoan tất cả những hứa hẹn của người ta để giảm khấu phần nào tự do: không phải vì tôi không chấp nhận những luật lệ cho phép người ta, khi có ý định tốt hoặc ý định dửng dưng, được tuyên thệ hoặc lập những giao ước buộc phải trung thành để bảo đảm sự giao tế, hòng chữa trị tính lật lường của con người ta, nhưng vì tôi thấy trên đời này không có gì là tồn tại mãi ở một tình trạng; và phần riêng tôi, tôi tự nhủ sẽ càng ngày càng làm cho các phán đoán của tôi trở nên toàn hảo hơn, chứ không để chúng trở thành xấu hơn, cho nên tôi nghĩ mình đã phạm một lỗi lớn với lương tri, nếu đối với một điều tôi đã chấp nhận khi đó, mà sau này khi nó không còn tốt nữa, hoặc tôi nghĩ nó không còn tốt nữa, mà tôi vẫn cứ bó buộc coi nó là tốt.

Châm ngôn thứ hai của tôi là cương quyết và vững tâm hết sức trong các hành động của tôi, và theo những ý kiến đáng nghi ngờ nhất một cách không kém kiên trung, một khi tôi đã quyết định theo như thế, y như chúng là những ý kiến vững chắc nhất. Trong việc này tôi bắt chước những người đi dường mà bị lạc trong rừng: họ không nên loanh quanh xoay chiều lúc đi về phía này, lúc đi về phái kia, càng không nên dừng lại một chỗ, nhưng phải đi thẳng hết sức về một phía nào đó mãi, và không nên đổi hướng đó vì những lý do nhỏ mọn, mặc dầu lúc khởi đầu ta đã quyết chọn như thế vì tình cờ: bởi vì, nhờ cách này, nếu họ không tới nơi họ muốn đến, ít ra họ cũng đi tới một nơi nào đó, ở đấy chắc là tốt hơn ở giữa rừng. Và bởi vì đôi khi ta không thể trì hoãn hành động, cho nên đây là chân lý rất chắc chắn: khi ta không thể phân biệt đâu là những ý kiến đúng nhất, thì ta phải theo những ý kiến có vẻ đúng nhất; hơn nữa khi ta không nhận ra cái nào có vẻ đúng hơn cái nào, thì ít ra ta phải quyết định theo một ý kiến nào đó, và không coi đó như là ý kiến đáng hoài nghi xét về phương diện thực hành, nhưng coi đó như là ý kiến rất chân thật và rất chắc chắn, bởi vì lý trí dạy ta phải quyết định theo ý kiến đó. Như vật điều này có sức giải thoát tôi khỏi tất cả những ân hận và hối tiếc thường khuấy động lương tâm những tâm hồn yếu đuối và bất định, họ buông mình thực hành một cách thất thường những điều họ cho là tốt, nhưng sau đó lại coi là xấu.

Châm ngôn thứ ba của tôi là phải luôn gắng thắng mình hơn là thắng số mệnh, và thay đổi những ước vọng của tôi hơn là thay đổi trật tự vũ trụ, và tôi phải tập cho quen tin tưởng rằng không có gì hoàn toàn ở trong quyền ta, trừ các tư tưởng của ta, thành thử sau khi chúng ta đã làm hết sức đối với các sự vật bên ngoài ta, mà còn cái gì không thành công, thì phải nhận đó là điều hoàn toàn bất khả đối với ta. Nguyên điều này xem ra cũng đủ ngăn cản tôi từ này đừng ước ao cái gì không có thể đạt được, và như vậy, đủ làm cho tôi an vui. Bởi vì ý chí ta thường vương tới và ước ao những sự mà trí năng ta trình bày cho nó như là có thể đạt được, cho nên chắc chắn nếu ta

coi những cái tốt ở ngoài ta như vượt xa khỏi khả năng ta, thì khi không do lỗi của chúng ta mà chúng ta không được những sự xem ra ta phải được do dòng dõi ta, chắc ta sẽ không rầu rĩ hơn khi ta không chiếm hữu được những vương quốc Trung Hoa hoặc Mễ Tây Cơ. Và như người ta nói, cái không tránh được thì vui nhận đi, nếu ta đau yếu ta sẽ không ước ao lành mạnh, nếu ở trong tù ta sẽ không ước ao tự do, cũng như chúng ta không ước ao có thân thể không mục nát như kim cương, hoặc có cánh để bay như chim. Nhưng tôi thú nhận rằng cần luyện tập lâu và phải suy đi nghĩ lại mới quen nhìn vạn vật theo khía cạnh đó được. Và tôi tin rằng đây chính là bí quyết làm cho các bậc hiền triết xưa kia có thể thoát khỏi sự chi phối của số mệnh, và mặc dầu đau khổ và nghèo khó, họ vẫn tranh đua hạnh phúc với thần thánh của họ. Vì họ chuyên chăm suy nghĩ về những giới hạn mà thiên nhiên đặt cho họ, nên họ hoàn toàn tin chắc rằng không có gì trong quyền lực họ, ngoại trừ những tư tưởng của họ, và điều này đủ giữ họ khỏi bị xao xuyến vì các sự khác; và họ làm chủ chúng một cách tuyệt đối đến nỗi trong việc này họ có lý để nghĩ mình giàu có hơn, quyền thế hơn, tự do hơn và hạnh phúc hơn bất cứ người nào khác là hạng người, vì không có triết lí này, nên tuy được thiên nhiên và số mệnh ưu đãi đến đâu, vẫn không bao giờ làm chủ được điều họ muốn.

Sau cùng, để kết luận phần luân lý này, tôi có ý kiểm điểm tất cả những công tác của người ta ở đời này để gắng chọn lấy công tác tốt nhất: và không muốn nói gì về những công tác của người khác, tôi nghĩ rằng tôi không thể làm gì tốt hơn là cứ tiếp tục công tác mà tôi đang làm, nghĩa là dùng tất cả đời sống tôi trau dồi lý trí và hết sức tiến thêm trong việc tìm biết chân lý theo phương pháp mà tôi đã tự đề ra cho mình. Tôi đã cảm thấy rất mực thỏa thích từ khi tôi bắt đầu dùng phương pháp này, đến nỗi tôi không tin là người ta có thể nhận được những vui thỏa êm dịu hơn, ngay lành hơn ở đời này, và nhờ phương pháp này mỗi ngày tôi vẫn khám phá ra một vài chân lý tôi cho là quan trọng và thường không được người khác biết tới, thì sự thỏa mãn tràn ngập tâm trí tôi đến nỗi tôi không còn gì khác cảm động được tôi. Vả lại ba châm ngôn trên đây chỉ dựa trên ý định của tôi là tiếp tục học hỏi: Thượng đế đã ban cho mỗi người chúng ta một ít ánh sáng để phân biệt thực hư, nên tôi không nghĩ rằng mình phải chiều theo ý kiến người khác dầu một lúc thôi, nếu mình không dự trù việc dùng sự phán đoán của mình để xem xét các ý kiến kia đến lúc phải xem xét; và khi theo các ý kiến đó, tôi sẽ không tránh được những nghi ngại trừ khi tôi tin rằng không vì thế mà bỏ mất dịp gặp được những ý kiến tốt hơn, trong trường hợp may ra có những ý kiến tốt như thế.

Sau hết, tôi đã không thể nói hạn chế các ước vọng của tôi và được an vui, nếu tôi không theo con đường mà tôi nghĩ là có thể dẫn tới sự đạt được tất cả các tri thức có thể đạt được và con đường này cũng chính là phương diện đạt được tất cả những sự tốt lành đích thực mà tôi có thể đạt được: vì ý chí của ta chỉ theo đuổi hoặc tránh xa sự vật tùy theo trí năng ta trình bày cho nó thấy là tốt hay xấu, cho nên chỉ cần phán đoán đúng là sẽ hành động tốt hết sức, nghĩa là sẽ có tất cả các nhân đức và đồng thời có tất cả những sự tốt lành mà con người có thể có. Và khi chắc được như thế, thì không thể nào ta lại không vui thỏa.

DESCARTES, ***Phương pháp luận, III, Bản dịch của Trần thái Đỉnh.***

⌘ Tinh thần

NHỮNG SUY NIỆM SIÊU HÌNH HỌC (Méditations Métaphysiques)

"*Những suy niệm siêu hình học*" là cách rút gọn thông thường của tựa đề "*Những suy niệm về triết học đệ nhất trong đó chứng minh sự hiện hữu của Thượng đế và biệt tính giữa linh hồn và thân xác con người*" của tác phẩm được xuất bản bằng tiếng Latinh vào năm 1641. Như vậy vấn đề chỉ là sự tìm kiếm những nguyên lý đầu tiên hay những nền tảng tuyệt đối, qua

đó chân lý không chỉ được gặp gỡ hay được biết, mà còn được công nhận hay suy tưởng là như thế. Không đề cập đến triết học đệ nhị, nghĩa là khoa học, mà là nền tảng của nó: Thượng đế là lý do tối hậu khiến cho điều gì đúng là đúng; sự phân biệt thực sự giữa linh hồn và thân xác là nền tảng một khoa học về sự vật chỉ có tính vật chất, chẳng có gì liên quan đến tinh thần. Nói như thế nghĩa là trong *Những suy niệm* người ta sẽ chỉ tìm thấy hành trình của tư tưởng đơn độc với chính mình, vất bỏ mọi ý kiến và mọi thông tin như là những vật ngoại thân, vắn tắt một tiếng, là những thành kiến mà tư duy không cần phí công để suy nghĩ làm gì, và như vậy, mời gọi mọi độc giả tự mình khám phá lại con đường ấy.

Hành trình này của tư tưởng thuần túy là một chuỗi những chứng minh nối kết nhau rất chặt chẽ theo trật tự những lý lẽ, và trong phương thức phân tích nó "chỉ ra con đường đích thực nhờ đó mà một vật đã được khám phá một cách có phương pháp": *Những suy niệm* không phải là một chuỗi cơ ngẫu những tiểu luận bàn về những vấn đề tạp dị; phải đọc tất cả, theo đúng thứ tự, không nôn nóng rút ngắn hành trình vì như thế là trái lại với tinh thần của một tư tưởng kiên trì khám phá điều nó chưa hề biết trước.

Để tránh sự thiếu kiên nhẫn dễ làm phát sinh những trái nghĩa (contresens) thì việc nhớ rõ những tựa đề và thứ tự của chúng – sáu *Suy niệm*, là rất hữu ích: Về những sự ta có thể hoài nghi – về bản tính của tâm linh con người và về sự nó dễ được biết hơn thân thể – về Thiên Chúa, rằng Ngài hiện hữu – về chân thực và giả dối về yếu tính các sự vật vật chất và bàn thêm về sự hiện hữu của Thiên Chúa – về hiện hữu của các sự vật vật chất, về biệt tính giữa tâm linh và thân thể con người. Qua trật tự đó, ta theo dõi hành trình trí thức của Descartes từ chỗ hoài nghi hoang mang đến chỗ nhận thức rõ ràng và phân biệt nhờ tư duy xây dựng trên nền tảng của lý trí.

► Cái Tôi suy tư (Le Cogito/ Le "Je pense")

Đoạn văn nổi tiếng này trong Những suy niệm siêu hình học, dầu không phải là đoạn mở đầu, vẫn không kém là một khởi đầu. Trọng tâm của chương đoạn là câu "Tôi có mặt, tôi hiện hữu" (jesuis, j'existe) khám phá tinh thần như chủ thể khác với mọi khách thể, mọi đối vật.

Phần đầu trong hai phần của bản văn này thiết định rằng tôi có mặt, ngay lúc và chính bởi vì tôi hoài nghi về hiện hữu của tất cả, về thâm xác tôi và các giác quan của tôi, về những gì chúng mang lại và về những gì chúng không mang lại cho tôi, nhưng tôi vẫn quan niệm trương độ, hình thể và chuyển động. Vì hoài nghi là suy tư và suy tư, tức phải là một cái gì đó. Tôi có đây, bởi vì tôi hoài nghi; như vậy, tôi không phải là một đối tượng được cứu thoát do biệt lệ, khỏi hoài nghi: tôi vẫn tiếp tục giả thiết rằng mọi sự được dàn dựng bởi một vị thần quỉ quyệt (un malin génie) luôn tìm cách đánh lừa tôi. Tôi là chủ thể của hoài nghi và bởi đó là chủ thể của tư tưởng; tôi hiện hữu không phải như một khách thể mà như chủ thể. Đoạn văn này trong Những suy niệm không biểu thị thời điểm ngã tự tri (La moment solipsiste) mà đó là thời điểm tách biệt chủ thể với khách thể.

Phần thứ nhì đặt vấn đề tìm hiểu xem tôi là cái gì, một câu hỏi chỉ có thể được trả lời một cách nghiêm xác khi nói thật đúng những gì tôi biết về tôi, bây giờ đây khi tôi biết với sự chắc chắn hoàn toàn, bởi vì tôi hoài nghi, rằng tôi hiện hữu, trong khi vứt bỏ tất cả những gì tôi tưởng là biết về mình trước khi hoài nghi. Vậy mà tôi đã tưởng rằng tôi là một con người, mà người ta cho rằng đó là một con vật có lý trí, một định nghĩa mà việc thử giải thích nó dễ khiến ta rơi vào miền nê địa của hoang mang bất trắc, hoặc là tôi tưởng một cách hồn nhiên rằng đó là một hữu thể sống động, một hỗn hợp mơ hồ của linh hồn và thân xác. Sau khi hoài nghi, trái lại tôi biết rằng mình không khác

gì hơn là một vật suy tư (une chose qui pense). Như vậy, điều được nhận biết đầu tiên là tinh thần mà không có nó thì không cái gì được hiểu – chứ không phải con người, lúc đầu vốn là bất khả lãnh hội.

Bài suy niệm hôm qua đã đổ vào tâm trí tôi quá nhiều hoài nghi lớn lao, đến nỗi từ nay tôi không thể nào quên chúng được; và tôi cũng chưa biết giải quyết chúng cách nào hết. Tôi như người thình lình bị rơi xuống vực sâu, và tôi bối rối quá vì chân đặt không tới đáy nước, mà bơi ngoi lên mặt nước cũng không nổi. Tuy nhiên tôi sẽ cố gắng, và từ nay tôi sẽ theo con đường mà tôi đã bước vào từ hôm qua: tôi sẽ tránh xa những gì tôi có thể hoài nghi dầu một chút mà thôi, cũng bằng tránh những điều tôi biết chắc là hoàn toàn sai lầm; và tôi sẽ cứ đường đó mà đi cho tới khi đạt được điều chắc chắn, hay ít ra sẽ biết chắc rằng không thể có điều gì chắc chắn hết[1].

Để nâng trái đất lên và đưa nó sang nơi khác, Archimède chỉ đòi có một điểm tựa vững và chắc. Cũng một lẽ, tôi có quyền ôm những hoài vọng lớn lao, nếu tôi có phúc tìm thấy chỉ một điều chắc chắn và bất khả nghi thôi.

Tôi giả thử tất cả những cái tôi nhìn thấy kia đều giả dối; tôi tưởng trong tất cả các điều do trí nhớ dối trá trình bày cho tôi, không có một điều chi thực hết; tôi nghĩ tôi không có một giác quan nào hết; tôi nghĩ thân thể, bộ mặt, trương độ, chuyển động và vị trí đều là những giả tạo kỳ quái của tâm trí tôi; vậy có chi thực đâu? Có lẽ chỉ có điều này là thực: không có một cái chi chắc chắn ở trần gian này.

Nhưng biết đâu lại không có một sự vật khác ngoài các sự vật mà tôi vừa cho là không chắc chắn, và đó là sự vật, người ta không thể hoài nghi chút nào? Không lẽ không có một Thượng đế nào đó, hoặc một thần linh nào đó là vị đã đặt những suy tưởng nọ vào trong tâm linh tôi? Nhưng tại sao tôi lại nghĩ như thế, vì rất có thể chính tôi là tác giả của những suy tưởng đó? Vậy ít là tôi, tôi có là gì không? Nhưng tôi đã phủ nhận rằng tôi không có giác quan và cũng không có thân thể chi hết. Tuy nhiên, tôi do dự: vì như thế sẽ ra sao? Có thực tôi độc lập đối với thân thể và giác quan đến nỗi tôi có thể hiện hữu mà không cần đến chúng chăng? Nhưng tôi đã chắc tâm rằng không có chi hết trong thế giới không có trời, không có đất, không có tinh thần, không có vật thể, nhưng có phải vì thế mà tôi không hiện hữu chăng? Tất nhiên tôi hiện hữu, nếu tôi chắc tâm, hoặc ít ra tôi đã suy tưởng cái gì. Nhưng có một kẻ lừa dối nào đó, rất tài tình và tinh quái, dùng hết sở trường của mình để lừa dối tôi. Nếu vị đó lừa dối tôi, thì tôi vẫn cứ chắc là tôi hiện hữu; vì tha hồ cho vị đó lừa dối tôi, Ngài vẫn không thể làm cho tôi không là gì, khi tôi tưởng tôi là một cái gì. Cho nên sau khi đã cân nhắc mọi sự cẩn thận, tôi nghĩ phải kết luận chắc chắn rằng: *Có tôi đây, tôi hiện hữu*. Mệnh đề này nhất thiết phải chân thực, mỗi khi tôi nói lên hoặc mỗi khi tôi suy tưởng nó.

Nhưng tôi vẫn chưa biết rõ ràng tôi là gì, dầu tôi đã biết chắc rằng tôi hiện hữu, cho nên từ nay tôi phải rất thận trọng kẻo coi cái không phải tôi là tôi, và như vậy tôi sợ sẽ lầm lẫm cả nơi tri thức tôi có từ trước đến nay.

Vì thế, trước khi bước vào những suy tưởng trên đây, tôi sẽ xét lại cái mà trước đây tôi tưởng là tôi: rồi trong các điều tin tưởng xưa kia đó, tôi sẽ khấu trừ đi tất cả những gì bị các lẽ trên đây phi bác, và như vậy chỉ còn lại những gì hoàn toàn bất khả nghi mà thôi. Vậy trước đây tôi đã tưởng tôi là gì? Tự nhiên, tôi đã tưởng tôi là một người. Nhưng người là gì? Tôi sẽ thưa đó là một con vật có lý trí chăng?[2] Tất nhiên tôi không thưa như thế, vì nếu vậy lại phải nghiên cứu xem con vật là gì, và có lý trí là gì, như thế từ một câu hỏi chúng ta sẽ rơi vào vô số những câu hỏi khác, khó khăn hơn và phức tạp hơn; và tôi không muốn lạm dụng chút thời gian còn lại để giải gỡ những điều xa xôi đó. Nhưng trái lại tôi sẽ hết sức chú trọng để nhận xét những suy tưởng tự nhiên xuất hiện trong tâm linh tôi

khi tôi suy niệm về hữu thể của tôi. Trước hết, tôi đã tự coi mình như có một bộ mặt, có những bàn tay, những cánh tay và tất cả bộ máy bằng xương và bằng thịt này, y như người ta thấy nơi một tử thi và tôi đã gọi bộ máy đó là thân thể. Ngoài ra tôi đã tưởng tôi ăn uống, đi lại, cảm giác và suy tưởng; và tôi đã quy bấy nhiêu hành động về linh hồn[3], nhưng tôi đã không chú ý suy tưởng xem linh hồn là cái gì, và hoặc tôi có suy tưởng thì lại tưởng đó là một cái chi tinh vi và nhẹ nhàng như gió, như ngọn lửa, hoặc như một thứ vũ khí nhẹ và man mác nơi các chi thể thô lậu của tôi. Riêng về thân thể, tôi đã không chút hoài nghi về bản tính của nó, vì tôi tưởng tôi biết nó rõ lắm, và nếu tôi muốn giải thích theo những ý niệm mà tôi có về nó, chắc tôi có thể diễn tả nó như sau. Tôi quan niệm thân thể là tất cả những gì tận cùng bởi một bề mặt, bị bao hàm trong một vị trí và nó đổ đầy một quãng không gian đến nỗi không vật gì khác có thể chen vào đấy được nữa: nó có thể được cảm giác bởi sờ, xem, nghe, nếm, hoặc ngửi; nó có thể bị chuyển động nhiều cách không phải do mình nó, nhưng do một sự vật khác nó và là sự vật khích động nó. Bởi vì tự mình có khả năng để tự động, để cảm giác và suy tưởng, là những đặc tính mà tôi không thể tin là thuộc về bản tính của vật thể; trái lại, tôi sẽ ngạc nhiên nếu thấy những khả năng đó nơi các vật thể.

Nhưng khi tôi giả thử có một vị tài năng vô cùng, và, - nếu có thể nói như thế, - tinh quái và nham hiểm, chỉ dùng tất cả tài lực để lừa dối tôi, thì tôi là gì? Tôi có thể nhận là của tôi một sự gì trong những sự mà trên đây tôi đã thuộc về bản tính vật thể chăng? Tôi chú ý suy tưởng, nghĩ đi và nghĩ lại những cái đó trong tâm linh tôi. Cho nên không cần tôi phải dừng lại để kiểm điểm chúng. Vậy chúng ta hãy quay sang những thuộc tính của linh hồn để xem có cái gì đáng gọi là của tôi không. Những thuộc tính đầu tiên là dưỡng nuôi và bước đi; nhưng nếu thực sự tôi không có thân thể, thì tất nhiên tôi cũng không bước đi và không tự nuôi dưỡng. Một thuộc tính nữa là cảm giác; nhưng không có thân thể, thì cũng không cảm giác được, trừ khi như ngày xưa trong giấc ngủ tôi đã tưởng cảm giác, rồi khi thức dậy tôi đã nhận thức chẳng cảm giác chi. Một thuộc tính nữa là suy tưởng, và đây tôi thấy rằng nó là một thuộc tính của tôi. Chỉ có suy tưởng là không thể rút ra khỏi tôi: *có tôi đây, tôi hiện hữu*, đó là điều chắc chắn. Nhưng được bao lâu? Bao lâu tôi suy tưởng, vì rất có thể là hễ tôi thôi suy tưởng thì đồng thời tôi cũng sẽ thôi hiện hữu. Bây giờ tôi chỉ công nhận những điều tôi biết là nhất thiết đích thực: như thế, tôi chỉ là một sự vật quy tưởng, nghĩa là một tâm linh, một tâm trí, hay là một trí năng, một lý trí, đó là những danh từ mà trước đây tôi chưa nhận thức được ý nghĩa. Vậy tôi là một sự vật đích thực, hiện hữu một cách đích thực. Nhưng tôi là gì? Tôi đã nói tôi là một sự vật suy tưởng.

Còn gì khác nữa không? Tôi kích thích trí tưởng tượng của tôi để để tìm xem tôi có còn là sự gì nữa không. Tôi không phải là toàn bộ những chi thể mà người ta gọi là thân thể con người; tôi không phải là một thứ không khí long đong lùa vào trong tất cả các chi thể kia; tôi không phải là gió, là khí, là hơi nước, nghĩa là tôi không phải là một cái gì tôi có tưởng tượng ra được, bởi vì tôi đã giả thử rằng tất cả những cái đó không có: tuy nhiên, lập trường của tôi vẫn như trước, nghĩa là tôi vẫn chắc chắn tôi là một cái gì.

Descartes, *Những suy niệm siêu hình, II, Bản dịch của Trần Thái Đỉnh.*

---

(1) Đó là công thức của các triết gia hoài nghi (les sceptiques)

(2) Đó là định nghĩa về con người nhận được từ các triết gia.

(3) Đối với các học giả kinh viện (les scolastiques) thì linh hồn không chỉ là tinh thần mà còn là nguyên lý của sự sống.

► Tinh thần thì dễ biết hơn thân xác

Sự hiểu biết tinh thần đi trước sự hiểu biết về thân xác và những vật thể; tôi biết với sự chắc chắn hoàn toàn rằng tôi là một vật suy tư mà tất cả bản tính chỉ là suy tư, ngay cả vào thời điểm mà tôi nghi ngờ có một vật thể

nào trên đời này hay không và trước khi vấn đề bản chất của chúng được đặt ra. Ở đây không có vấn đề nào khác; thí dụ về cục sáp ong không nhắm, đến việc định nghĩa yếu tính của những sự vật vật chất, cũng không nhằm thuyết phục về sự hiện hữu của chúng. Thí dụ về cục sáp ong nhằm thuyết phục, bằng cách lúc đầu buông cương cho nó, lòng tin tưởng rằng, thân xác và những vật thể thì dễ biết hơn, và được biết một cách phân biệt hơn là tinh thần, đơn giản chỉ vì chúng lọt vào tầm cảm thụ của các giác quan. Nếu điều đó là đúng, thì sẽ chẳng có gì được biết về bất kỳ điều gì, bởi vì sự làm chứng của các giác quan, nếu giản qui về mỗi nó thôi, không có thể nhận ra trong cục sáp này, khi đã chảy ra, cũng là cục sáp trước đó. Thí dụ về cục sáp chẳng cho tôi biết gì về nó, nhưng lại cho tôi biết đôi điều về tinh thần: rằng những gì tôi tin mình tri giác được bằng các giác quan hay là trí tưởng tượng, thật ra được tri giác bởi sự kiểm tra của tinh thần; rằng trong niềm tin rằng thế giới đi vào trong tinh thần qua ngũ quan, không có thế giới và tinh thần hòa lẫn vào nhau, mà chỉ là sự lẫn lộn trong tâm trí; rằng tiến bộ của trí tuệ không phải đi từ những sự vật đến tinh thần nhưng là từ tư tưởng lờ mờ đến tư tưởng minh và biệt.

Thí dụ về những cái mũ và những cái áo choàng chỉ nhân đôi thí dụ về cục sáp ong, nếu không thể cho thấy hiển nhiên sự đồng loã của từ ngữ trong sự nhầm lẫn khi tin rằng tri giác là thị kiến của đôi mắt: tôi nói rằng tôi thấy, khi phải nói rằng tôi phán đoán.

Ta hãy bắt đầu bằng sự suy nghiệm về các vật thể thông thường nhất và là những vật thể chúng ta tưởng có tể hiểu cách minh bạch nhất: đó là những vật thể chúng ta sờ mó và trông thấy. Tôi không có ý bàn về các vật thể cách tổng quát, vì những quan niệm tổng quát thường hàm hồ, nhưng tôi bàn về một vật cụ thể. Chúng ta hãy thí dụ một cục sáp ong vừa lấy ra khỏi bọng, cục sáp đó chưa mất vị ngọt của mật ong và vẫn còn giữ được một ít hương thơm của các hoa đã đúc nên nó; màu sắc, hình thù, lượng thể của nó đều hiển hiện: nó cứng, lạnh, người ta sờ nó được, và nếu anh gõ trên nó thì nó phát ra một âm thanh. Tóm lại tất cả mọi sự thuộc về một vật thể đều gặp thấy ở nơi vật thể này.

Nhưng này, trong khi tôi còn đang nói đây, thì người ta đặt cục sáp ong đó vào gần lửa: tất cả hương vị còn rớt lại đó liền tan bay, mùi thơm cũng bay mất, màu sắc nó đổi thay, hình thù nó biến mất, lượng thể nó gia tăng, nó trở thành lỏng như nước, người ta khó mà sờ được nó nữa, và nếu người ta gõ vào nó thì nó không thể phát ra âm thanh nào nữa. Sau những đổi thay đó, có phải vẫn cục sáp ong trước đó không? Phải nhận rằng vẫn cục sáp ong kia còn đó. Không ai chối cãi điều đó. Vậy khi nãy người ta biết phân minh được điều chi về cục sáp ong? Tất nhiên không thể là những cái tôi đã biết do trung gian giác quan, bởi vì tất cả những gì tôi nhờ vị giác, khứu giác, thị giác, xúc giác hay thính giác mà đạt được, nay đều thay đổi hết, thế mà vẫn cục sáp ong đó còn lại đây. Phải chăng cục sáp ong là cái tôi nghĩ bây giờ, nghĩa là nó không phải cái khi nãy, tức là không phải vị ngọt của mật ong, cũng không phải hương êm dịu của các hoa, không phải màu trắng nọ, hình thù kia, không phải thanh âm ấy, nhưng nó chỉ là một vật thể: vật thể này, lúc trước xem ra như có những hình thái nọ, nhưng bây giờ lại hiện hình dưới những hình thái khác.

Nhưng cái tôi tưởng bây giờ đây là cái gì? Chúng ta hãy suy nghiệm cẩn thận, và sau khi đã bỏ ra ngoài tất cả những gì không thuộc về sáp ong, ta hãy ngó xem còn lại cái chi? Thực sự chỉ còn một chút trương độ, một chất yếu mềm và dễ biến đổi. Nhưng cái mềm yếu và dễ biến đổi đó là gì? Có phải vì tôi tưởng tượng rằng cục sáp đang tròn có thể biến ra vuông, rồi đang vuông lại có thể biến ra tam giác không? Tất nhiên không phải thế, bởi tôi quan niệm rằng cục sáp có thể qua thiên hình vạn trạng, và tôi không thể dùng trí tưởng tượng để duyệt

qua cái vô tận đó: cho nên tôi không thể dùng trí tưởng tượng để có quan niệm đó về cục sáp ong được.

Bây giờ thử hỏi cái trương độ kia là gì? Đó có phải là một ẩn số không? Bởi vì khi sáp ong chảy ra, trương độ tăng lên; và khi sáp đã chảy hết, thì trương độ càng lớn hơn nữa, rồi khi nhiệt độ càng tăng thì nó càng lớn thêm. Và tất nhiên nếu tôi không nghĩ rằng miếng sáp ong có thể có nhiều biến hóa về trương độ hơn tôi tưởng tượng, thì tôi chưa quan niệm cách rõ ràng và chính đính về bản tính cục sáp ong. Cho nên tôi phải công nhận rằng tôi không thể dùng trí tưởng tượng để quan niệm cục sáp ong là gì, và chỉ tâm linh tôi có khả năng để quan niệm nó mà thôi. Đó là nói về cục sáp ong này, còn như nói về sáp ong tổng quát thì điều đó càng hiển nhiên hơn.

Cái cục sáp ong này, mà chỉ có tâm linh quan niệm được, là cái gì? Thì nó cũng là cục sáp ong tôi trông xem, sờ mó, tưởng tượng, nghĩa là chính cục sáp ong tôi đã biết ngay từ đầu; nhưng điều đáng chú ý là: việc tri giác nó không phải là một sự nhìn, một sự sờ mó, mà tưởng tượng,- và không bao giờ là như vậy, dầu trước kia xem ra đó là cách để tri giác nó,- nhưng tri giác chỉ có thể là một nội quan của tâm linh; nội quan này thoạt tiên có thể còn bất toàn và hàm hồ, nhưng bây giờ đã rõ ràng và phân minh, tùy theo tôi chú ý nhiều hay ít đến những sự ở trong nội quan đó và cũng là những cấu tạo nên nội quan đó.

Nhưng tôi rất ngạc nhiên khi thấy tâm linh tôi quá dễ dàng hướng về sai lầm. Dầu không nói, và chỉ suy tưởng trong lòng thôi, tôi cũng thấy bị chặn đứng bởi những ngôn từ và thấy mình như bị lừa bởi kiểu nói thông thường: bởi chúng ta nói rằng chúng ta xem thấy chính là cục sáp ong đó khi người ta đưa cho tôi coi, chớ không vì màu sắc và hình thù của nó mà chúng ta phán đoán rằng đó chính là cục sáp ong trước. Bởi vậy có lẽ tôi kết luận: người ta biết cục sáp ong do sự xem xét của con mắt, chớ không do nội quan của tâm linh. Cũng như nhìn qua cửa sổ tôi thấy những người đi lại ngoài đường phố: thấy họ, tôi biết ngay đó là những người cũng như bây giờ tôi nói là tôi xem thấy cục sáp ong, dầu nhìn qua cửa sổ tôi chỉ thấy những chiếc mũ và những chiếc áo choàng, những mũ và áo này rất có thể chỉ che đậy những người máy; nhưng tôi quyết đoán đó là những người thực. Như vậy cái mà tôi tưởng có thể dùng mắt để thấy, tôi vẫn phải dùng tài năng phán đoán của tâm linh để am tường.

Một người có tham vọng nâng cao tri thức của mình lên trên mức của quần chúng phải thẹn mỗi khi tìm cách hoài nghi những kiểu và hình thức ăn nói của quần chúng: tôi muốn bỏ qua giai đoạn đó để suy nghiệm xem nếu dùng các giác quan tại ngoại hoặc dùng cả giác quan tại nội, tức trí tưởng tượng, tôi có thể quan niệm về cục sáp ong cách hiển nhiên và hoàn toàn hơn chăng, - hay là bây giờ, sau khi đã nghiên cứu cẩn thận, tôi biết rõ hơn trước kia về miếng sáp ong là gì. Thực là đáng khinh bỉ nếu ai còn hồ nghi điều đó, bởi vì trong tri giác thứ nhất kia đã có chi là phân minh đâu? Và có chi khác tri giác của con vật đâu? Nhưng mỗi khi tôi đã phân biệt sáp ong ra khỏi những hình thức bên ngoài của nó, y như tôi nhìn nó trần truồng sau khi đã cởi hết quần áo của nó ra, thì dầu sự phán đoán của tôi vẫn còn có thể sai lầm, nhưng tôi thực sự đã tri giác nó bằng tâm linh con người.

Vậy, kết cục, tôi sẽ nói gì về tâm linh tôi, tức là sẽ nói gì về tôi? Cho tới đây, tôi vẫn không công nhận có chi ở trong tôi, trừ tâm linh đó. Tôi sẽ nói gì về tôi là kẻ xem ra đã quan niệm cục sáp ong cách rõ ràng và phân minh như thế? Tôi có tri thức chính mình tôi một cách không những cũng đích thực và chắc chắn như thế, mà còn phân minh và rõ ràng hơn chăng? Bởi vì nếu tôi quyết đoán rằng cục sáp ong chỉ hiện hữu vì tôi xem thấy nó, thì càng phải kết luận một cách hiển nhiên hơn nữa rằng: vì tôi xem thấy cục sáp ong, cho nên tôi

hiện hữu; bởi vì có thể cái tôi xem kia không phải là sáp ong, và có thể tôi không có mắt để xem chi hết, nhưng không thể nào khi tôi xem, tức tôi tưởng tôi xem (tôi không phân biệt *xem* và *tưởng xem* nữa), mà *tôi tưởng* đó lại không là một cái gì. Cũng vậy, nếu tôi quyết đoán cục sáp ong hiện hữu vì tôi sờ mó nó, thì tôi cũng phải kết luận như thế, nghĩa là phải kết luận rằng tôi hiện hữu; và nếu tôi quyết đoán vì trí tưởng tượng tôi bảo tôi vậy, hoặc do nguyên nhân nào khác như thế, tôi cũng phải kết luận như thế luôn. Và điều tôi nói đây về cục sáp ong, cũng phải áp dụng cho tất cả các sự vật bên ngoài khác.

Vậy nếu quan niệm về cục sáp ong hiện ra rõ ràng và phân minh hơn, sau khi ta không những đã dùng thị giác, xúc giác để khám phá nó, mà còn nhờ nhiều căn do khác, - thì tôi càng có thể tự biết mình cách rõ ràng và phân minh hơn biết bao! Bởi vì tất cả các căn do giúp vào việc tri thức bản tính miếng sáp ong hay bản tính một sự vật nào khác, đều chứng minh bản tính của tâm linh tôi cách dễ dàng và hiển nhiên hơn. Và ở trong tâm linh còn biết bao nhiêu sự vật có sức giúp ta hiểu rõ bản tính của nó, thành thử những sự của vật thể trên đây gần như trở thành không đáng kể.

Nhưng, kết cục, này tôi lại trở về điểm cũ trước đây: vì bây giờ tôi biết rõ một điều là, nói cho đúng, chúng ta chỉ quan niệm các vật thể bằng khả năng suy tưởng ở trong ta mà thôi, chớ không bằng trí tưởng tượng hoặc một giác quan nào hết; và chúng ta nhìn xem chúng, hay sờ mó chúng nhưng do sự chúng ta quan niệm chúng bằng suy tưởng của chúng ta; chính vì lý do trên đây, tôi biết một cách hiển nhiên rằng không có chi dễ hiểu biết bằng chính tâm linh tôi.

Nhưng, bởi vì hầu như không thể bỏ được niềm tin tưởng xưa kia của tôi, cho nên tôi nghĩ cần phải dừng lại nơi đây ít lâu để nhờ sự kéo dài giờ suy niệm, tôi có thể ghi tạc sâu vào trí nhớ tôi cái điều tôi vừa nhận thức ra đó.

DESCARTES, ***Những suy niệm siêu hình, II, Bản dịch của Trần thái Đỉnh.***

► Chân lý hằng cửu và ý tưởng bẩm sinh

Lý trí là gì? Theo Descartes, lý trí đồng nhất ở mọi người, gồm những chân lý "bất di dịch và hằng cửu" đã được đặt vào ta do Thiên Chúa. Những ý tưởng biểu trưng các chân lý ấy ở ta không được lẫn lộn với những ý tưởng phổ quát của triết lý kinh viện. Chúng ta có ý tưởng về những "bản tính chân thật và bất dịch" (xem bài 118). Dưới đây, trong đoạn thứ nhất: **(A)** Descartes bênh vực luận đề ấy chống Gassendi chủ trương mọi sự đều do giác quan mà đến với ta. Trong đoạn thứ hai **(B)** ông phân biệt những ý tưởng "bẩm sinh" ấy với những ý tưởng "ngẫu lai" và những ý tưởng "tác tạo"

(A) - Còn về điều ông nói là "ông lấy làm khó nghe ai muốn thiết lập cái gì bất dịch và hằng cửu ngoài Thiên Chúa" thì ông quả có lý nếu nói về một vật hiện hữu, hay là tôi muốn thiết định điều gì thật bất dịch đến nỗi tính cách bất dịch của nó không tùy thuộc Thiên Chúa nữa. Nhưng cũng như các thi sĩ tưởng tượng ra là các vận mệnh thật ra đều được thần Jupiter làm ra và sắp đặt, nhưng một khi đã được thiết lập như thế, thì thần ấy tự buộc mình phải giữ chúng, thì cũng vậy, thật ra tôi không nghĩ các bản thể sự vật, và những chân lý toán học mà ta có thể biết được, là độc lập đối với Thiên Chúa, tuy nhiên tôi tưởng rằng vì Thiên Chúa đã muốn như thế và đã định đoạt như vậy, nên chúng bất di dịch và hằng cửu...

Rồi đến điều ông đưa ra chống các ý tưởng phổ quát của các nhà biện luận, thì không động chạm đến tôi, vì tôi khái niệm chúng một cách khác hẳn với họ. Nhưng còn về những bản thể mà ta biết rõ ràng và phân minh như bản thể hình tam giác hay một hình nào khác của hình học, tôi sẽ làm ông công

nhận dễ dàng là ý tưởng những bản thể ấy ở ta không được rút ra tự những sự vật riêng biệt; vì cái gì ở đây làm ông nói chúng là sai, là chỉ vì chúng không hợp với ý kiến mà ông đã khái niệm về bản tính các sự vật. Và ông lại nói, sau đó một ít, rằng "đối tượng của toán học thuần tuý như chấm, đường, diện tích và những bất phân gồm có chúng, không thể có hiện hữu nào ngoài trí tuệ", tự đó tất yếu phải kết luận là không bao giờ có một tam giác nào trong thế gian, và chẳng cái gì mà ta khái niệm là thuộc về bản tính của tam giác hay của một hình nào của hình học, và do đó, bản thể các sự vật ấy không được rút ra từ một sự vật hiện hữu nào. Nhưng ông nói, chúng là sai. Phải, theo ý kiến của ông, vì ông cho rằng bản tính các sự vật phải thế nào mà chúng không thể hợp với nó được. Nhưng nếu ông không quả quyết là tất cả hình học đều sai, thì ông không thể chối cãi là người ta chứng minh được nhiều chân lý không bao giờ thay đổi vì chúng luôn luôn là một, nên không phải không có lý do để người ta gọi chúng là bất dịch và hằng cửu.

(B) - Bởi từ ý tưởng, tôi hiểu tất cả cái gì có thể ở trong tư tưởng ta, và tôi sẽ phân biệt ba thứ là: có thứ ngẫu lai như ý tưởng người ta thường có về mặt trời; thứ khác được chế tạo hay tác thành trong số đó có thể kể ý tưởng mà các nhà thiên văn tạo ra về mặt trời do lý luận của họ; và có thứ khác bẩm sinh như ý tưởng Thiên Chúa, Linh hồn, Thân thể, Tam giác, và một cách chung, những ý biểu trưng các bản thể chân thật, bất dịch và hằng cửu. Bây giờ, nếu tự một ý tưởng mà tôi đã tác tạo, tôi kết luận một điều gì mà tôi đã đặt vào đó tỏ tường khi tạo ra nó, thì hiển nhiên có luận pháp tuần hoàn; nhưng nếu, tự một ý tưởng bẩm sinh, tôi rút ra cái gì được chứa đựng ở đấy một cách hàm ẩn, nhưng tôi không nhận thấy khi trước ở đấy, như tự ý tưởng hình tam giác, là ba góc của nó thì bằng hai góc thẳng, hay tự ý tưởng Thiên Chúa là Chúa hiện hữu thì chẳng những đó không phải là tuần hoàn luận pháp, mà lại theo chính Aristote, đó là hình thức chứng minh hoàn toàn hơn cả.

Descartes, *Thư gửi P.Mersenne, Trả lời những phản bác chống lại Những suy niệm siêu hình.*

NHỮNG NGUYÊN LÝ TRIẾT HỌC (Principes de la philosophie)

Những nguyên lý của triết học, xuất bản năm 1644 bằng tiếng Latinh, nằm trong ý đồ của tác giả và trật tự sư phạm: vấn đề là trình bày triết học đệ nhất, hay siêu hình học, chứ không phải, như trong *Những suy niệm*, khám phá nó, và triết học tự nhiên, hay vật lý học. Để cho việc trình bày được sáng sủa, tác phẩm được chia thành bốn phần, được sắp xếp theo sự nối kết từ nguyên lý đến hậu quả và chúng lại được chia ra thành những điều mục, mỗi mục mang một tiểu tựa thông báo nội dung. Phần thứ nhất chứa đựng siêu hình học – là đệ nhất đối với vật lý học mà nó là nền tảng, như hình ảnh nổi tiếng về cây triết học đã chỉ ra, trong lời tựa của quyển *Những nguyên lý*; ở đó ta luôn tìm thấy những yếu tố quý giá để giải thích đoạn này, đoạn kia trong *Những suy niệm*, chẳng hạn, với định nghĩa chặt chẽ về bản thể, về chứng lý bởi yếu tính cho sự hiện hữu của Thượng đế hay về chuyện sự nhầm lẫn có thể quy trách cho ý chí. Phần thứ nhì bàn về những nguyên lý của những sự vật vật chất, và vì vật chất cũng là một với trương độ, chúng là đối tượng của nền vật lý kỷ hà có tính cơ giới chặt chẽ (une physique géométrique strictement mécanistique) mà sự ứng dụng cho phép giải thích trong phần ba, những hiện tượng và sự hình thành của bầu trời, và trong phần bốn, những hiện tượng và sự hình thành của quả đất. Trong hai phần cuối ta gặp lý thuyết nổi tiếng về những cơn lốc (tourbillons) và ý niệm duy cơ giới về trọng lực không do sức hút (la pesanteur sans attractions)

► Quan niệm triết học của Descartes

Đoạn văn sau đây đã được trích ở bức thư của Descartes viết cho linh mục Picot, dịch

giả quyển Nguyên lý triết học *xuất bản bằng La ngữ năm 1644, như ông nói, để thay vào bài tựa mà đáng lẽ chính ông phải biết. Ta có thể nhận thấy ở đấy cái quan niệm của Descartes về triết học, còn rất rộng rãi, gần như có tính cách bách khoa và đồng thời quy chiếu về tri thức các nguyên lý, hay "nguyên nhân đầu tiên", và về công dụng thực hành của nó.*

Trước hết, ở đây tôi muốn cắt nghĩa thế nào là triết lý, bắt đầu từ những điều tầm thường nhất, như: danh từ triết lý có nghĩa là chuyên cần sự khôn ngoan, và khôn ngoan không phải chỉ là sự khôn khéo trong công việc, nhưng là sự hiểu biết hoàn toàn mọi sự mà con người có thể biết được, để dùng trong cách xử thế cũng như sự bảo tồn sức khỏe và phát minh các nghệ thuật, và muốn cho sự hiểu biết ấy được như thế, thì cần nó phải được suy luận tự những nguyên nhân tiên khởi, vì đó nên muốn học tập thu thập được tri thức ấy, và đấy chính là triết lý, thì phải bắt đầu bằng việc khảo cứu những nguyên nhân tiên khởi ấy nghĩa là các nguyên lý; và các nguyên lý ấy phải có hai điều kiện, một là chúng phải rõ ràng và hiển nhiên thế nào cho trí thức người ta khi chăm chú mà suy xét thì không thể hoài nghi chân lý chúng; hai là sự hiểu biết các vật khác phải tùy thuộc vào chúng, đến nỗi không có chúng thì không biết được những vật ấy, chứ không phải ngược lại, và sau đó phải ra sức suy luận cách nào tự những nguyên lý ấy đến tri thức các sự vật tùy thuộc, để cho không có một sự gì trong tất cả những diễn dịch liên tiếp mà không thật là tỏ tường. Thật ra chỉ có một mình Thiên Chúa là khôn ngoan hoàn toàn, nghĩa là hiểu biết đầy đủ chân lý mọi vật; nhưng có thể nói được rằng con người có khôn ngoan nhiều hay ít tùy theo tỷ lệ có nhiều hay ít tri thức về những chân lý trọng yếu nhất. Và tôi nghĩ rằng trong điều này không có gì mà các bậc thông thái không đồng ý...

... Không có tâm hồn nào cao thượng một chút mà lại dính bén liền chặt vào những đối tượng giác quan, đến nỗi không khi nào rời ra để ao ước một điều lành nào lớn hơn, mặc dầu lắm khi không biết nó là gì; những kẻ được số mệnh ưu đãi nhất, có đầy đủ sức khỏe, danh tiếng, của cải cũng không miễn khỏi ước vọng ấy hơn kẻ khác; trái lại, tôi tin chắc là chính họ còn khao khát sốt sắng hơn cả đến một sự lành khác, vượt trên tất cả mọi sự lành họ hiện có. Mà sự lành tối cao ấy xét theo lý trí tự nhiên, ngoài ánh sáng tín ngưỡng, chẳng qua chỉ là sự hiểu biết chân lý do những nguyên nhân đầu tiên, nghĩa là do sự khôn ngoan mà triết lý là việc học tập. Lại vì mọi điều ấy đều hoàn toàn chân thật, nên nếu chúng được suy luận chính đáng thì không khó gì làm cho người ta ưng thuận.

Nhưng vì người ta bị ngăn trở không tin chúng, do kinh nghiệm cho ta thấy những người chuyên môn triết học, lắm khi lại ít khôn ngoan, ít hợp lý hơn những kẻ chẳng bao giờ chuyên cần về môn ấy, cho nên ở đây tôi lại muốn giải thích sơ lược tất cả các khoa học ta hiện có là thế nào và những cấp bậc đức khôn ngoan ta đã đi tới. Bậc thứ nhất chỉ gồm những ý niệm tự mình rất rõ ràng, nên người ta có thể thu thập được không phải suy ngẫm; bậc thứ hai gồm tất cả những cái gì kinh nghiệm giác quan cho ta biết; thứ ba là cái gì mà cuộc đàm đạo với những người khác dạy ta; và ta có thêm vào đấy ở bậc thứ bốn, việc đọc sách, không phải tất cả các sách, nhưng một cách riêng, những sách đã được viết do những người có thể chỉ giáo cho ta những điều hay, vì đó là như một cuộc đối thoại ta với các tác giả ấy. Và tôi nghĩ rằng tất cả sự khôn ngoan người ta thường có đều được thu thập bằng bốn cách ấy; vì ở đây tôi không kể việc mặc khải thiên tính, vì nó không dẫn dắt ta theo từng bậc, nhưng đưa ta ngay đến một tín ngưỡng không sai lầm được.

Nhưng vào mọi thời đại, bao giờ cũng có những bậc vĩ nhân đã cố gắng tìm ra một bậc thứ năm để đi đến sự khôn ngoan, bậc ấy cao

cả và chắc chắn hơn bốn bậc kia, không thể so sánh được: đó là việc sưu tầm những nguyên nhân tiên khởi và những nguyên lý xác thật, do đó, người ta có thể suy luận ra các lý lẽ mọi sự có thể biết được; và chính những người đã làm công việc ấy, ta gọi một cách riêng là triết gia...

... Sau đó, để người ta thấy rõ vì mục đích nào tôi đưa xuất bản quyển sách ấy, tôi muốn cắt nghĩa ở đây cái thứ tự mà tôi tưởng người ta phải giữ để học hỏi. Thứ nhất, một người chỉ mới có sự hiểu biết tầm thường và khiếm khuyết, mà người ta có thể thu thập bằng bốn cách chỉ trên đây, trước hết phải cố gắng tự lập lấy một luân lý có thể đủ để điều chỉnh các hành động đời sống mình, vì điều ấy không thể trì hoãn và vì ta có bổn phận trước nhất là sống cho chính đáng. Sau đó cũng phải học luận lý. Không phải thứ luận lý kinh viện, vì nói cho đúng, nó chỉ là một biện pháp để dạy kẻ khác những điều mình biết, hoặc nữa để khỏi xét đoán mà nói nhiều lời về những điều mình không biết, và vì thế, nó làm hư trí khôn đi hơn là tăng thêm lên; nhưng ở đây là thứ luận lý dạy cách đìu dắt lý trí để khám phá những chân lý ta không biết; và vì nó lệ thuộc nhiều vào sự sử dụng, cũng nên luyện tập lâu dài để thực hành các quy tắc trong những vấn đề dễ dàng và đơn giản, như những vấn đề toán học. Rồi khi đã luyện tập được thói quen tìm ra chân lý, trong các vấn đề ấy, thì phải bắt đầu thực sự chuyên chú vào triết học chân chính, mà phần thứ nhất là siêu hình học, bao gồm những nguyên lý của trí thức, trong ấy có sự giải thích các thuộc tính chủ yếu của Thiên Chúa, tính cách phi vật chất của linh hồn ta, và tất cả các ý niệm rõ ràng và đơn sơ ở trong ta. Phần thứ hai là vật lý, trong ấy, khi đã tìm ra những nguyên lý xác thực các sự vật thể chất, người ta suy xét cách chung xem vũ trụ cấu thành cách nào, rồi cách riêng bản tính địa cầu và các vật, thường có chung quanh nó như không khí, nước, lửa, từ thạch và các khóang chất khác. Tiếp theo đó cũng cần suy xét cách riêng bản tính cây cỏ, thú vật, và nhất là người ta, để sau này có thể tìm ra các khoa học khác có ích cho mình. Như vậy, tất cả triết học, giống như một cái cây mà rễ là siêu hình học, thân là vật lý học và các cành tự thân ấy đâm ra là tất cả các môn học khác, có thể quy cả vào ba khoa chính là y học, cơ học, và luân lý học; đây tôi muốn nói thứ luân lý cao thượng và hoàn toàn nhất, vì hàm ngụ một tri thức đầy đủ các khoa học khác nên là bậc tối cao của một đức khôn ngoan. Lại cũng như người ta hái quả không phải ở gốc rễ hay ở thân cây, nhưng ở ngọn ngành mà thôi, nên công dụng trọng yếu của triết học lệ thuộc những thành phần của nó mà người ta chỉ có thể học được sau hết.

Descartes, *Những nguyên lý triết học, Thư cho linh mục Picot*, **Q.IX, phần 2.**

► Thực tế của không gian

Không gian là gì? Theo Descartes không gian là một thực tế, nó cấu thành tất cả bản tính mọi vật. Vật chất là "bản chất trương độ".

Không gian hay cái chỗ bên trong, và vật thể được bao gồm trong không gian ấy cũng chỉ khác nhau do tư tưởng của ta mà thôi. Vì thật ra cũng một không gian theo chiều dài, rộng và sâu, cấu thành không gian thì cũng cấu thành vật thể, và sự khác biệt giữa chúng chỉ là ở chỗ ta gán cho vật thể, một khoảng gian riêng biệt mà ta nghĩ là cũng đổi chỗ với nó mỗi khi và bao nhiêu lần mà nó được đưa đi, còn ta gán cho không gian, một khoảng vừa bao quát, vừa mơ hồ đến nỗi khi đã đưa một vật nào ra khỏi cái không gian mà nó ở trước, ta không nghĩ rằng cũng đưa cái khoảng không gian ấy đi, vì rằng ta thấy như cái khoảng gian ấy vẫn luôn luôn tồn tại trong khi nó vẫn giữ một độ lớn và một hình dạng, và nó không đổi vị trí đối với những vật bên ngoài do đó mà ta hạn định nó.

Nhưng có thể nhận biết dễ dàng là cũng cái khoảng gian nó cấu thành bản tính vật thể, thì nó cũng cấu thành bản tính của không gian, thành ra chúng chỉ khác nhau cũng như

bản tính của loại hay hạng khác với bản tính của cá thể, nếu muốn nhận định rõ cái quan niệm xác thật của ta về vật thể, ta lấy một cục đá chẳng hạn, và ta loại bỏ tất cả cái gì ta biết là không thuộc về bản tính vật ấy. Vậy, trước hết ta hãy loại bỏ sự cứng rắn vì rằng: nếu ta tán viên đá ấy thành bột, thì nó không còn cứng rắn nữa, và cũng không vì thế mà nó không phải là một vật nữa; ta cũng loại bỏ màu sắc đi, vì ta đã có thể thấy đôi khi những thứ đá rất trong đến nỗi không có màu sắc nào cả; ta lại loại bỏ trọng lượng của nó đi, vì thấy lửa mặc dầu rất nhẹ nhưng vẫn là một vật; ta cũng loại bỏ sự nóng, lạnh và tất cả các tính cách khác loại ấy, vì ta không nghĩ là chúng ở trong đá, hoặc là viên đá ấy đổi bản tính vì nó có vẻ khi thì nóng khi thì lạnh đối với ta. Sau khi xem xét viên đá như thế, ta sẽ thấy là cái ý tưởng chính thật làm ra khái niệm nó như một vật thể là chỉ ở chỗ ta thấy rõ rằng nó là một bản thể khoảng gian theo chiều dài, rộng và sâu; mà chính điều ấy được bao hàm trong ý tưởng ta có về không gian, không những về không gian chứa đầy vật thể, nhưng cả về không gian mà người ta cho là rỗng nữa.

Descartes,
***Những nguyên lý triết học*, Q.IX, phần 2.**

⌘ Vô hạn

► Cái vô hạn ở nơi chúng ta, những con người hữu hạn

Đây là chứng lý đầu tiên trong hai chứng lý về sự hiện hữu của Thiên Chúa; chứng lý này, cũng như chứng lý thứ nhì, có tính tiên thiên (a priori): người ta không thể đi từ thế giới đến Đấng sáng thế, mà ngược lại ta phải thiết lập, hiện hữu của các sự vật vật chất trên sự bảo đảm thiêng liêng. Như vậy, chứng lý về sự hiện hữu của Thiên Chúa chỉ có thể rút ra từ hữu thể suy tư (là tôi), trong sự hiểu biết rằng tôi mang tính hữu hạn; tôi chỉ có thể biết rằng tôi là bất toàn nếu như tôi không có ý tưởng về một hữu thể toàn thiện hay vô hạn mà nhờ sự đối chiếu với hữu thể đó tôi biết được những khiếm khuyết nơi bản tính của mình. Và ý tưởng này không thể có nguồn gốc từ chính tôi – vốn là bất toàn; vậy tất yếu ý tưởng đó đã được đặt vào trong tôi bởi hữu thể thực sự vô hạn, đó là Thiên Chúa.

... Như vậy chỉ còn ý tưởng về Thiên Chúa là ý tưởng mà tôi phải chiêm nghiệm xem có chi không thể do tôi mà có chăng. Dưới danh từ Thiên Chúa, tôi quan niệm một bản thể vô cùng vĩnh cửu, bất biến, độc lập, toàn tri, toàn năng: do bản thể đó, chính tôi và các sự vật khác (nếu thực sự chúng hiện hữu) đã được sáng tạo và tác thành. Các đặc tính này lớn lao và cao trọng quá, đến nỗi tôi càng suy nghiệm cách chăm chú, thì tôi càng chắc chắn rằng tôi không thể tự tôi phát sinh ý tưởng đó được. Cho nên nhất thiết phải kết luận do những điều đã nói trên kia rằng: Thiên Chúa hiện hữu. Vì tuy rằng tôi có ý tưởng về bản thể, – do sự tôi là một bản thể, - nhưng tôi, một hữu thể hữu cùng, không thể nào có ý tưởng về một bản thể vô cùng, trừ khi ý tưởng đó đã do một bản thể vô cùng nào đó đặt vào trong tôi.

Và tôi không nên tưởng rằng tôi đã không quan niệm vô cùng thể bằng một ý tưởng đích thực, nhưng chỉ bằng cách chối cái hữu cùng mà thôi, cũng như tôi quan niệm an tĩnh và tối tăm bằng cách chối chuyển động và ánh sáng; trái lại tôi thấy cách minh bạch rằng: trong bản thể vô cùng kia có nhiều thực tại tính hơn trong bản thể hữu cùng, cho nên một cách nào đó tôi đã có ý niệm về vô cùng trước khi có ý niệm về hữu cùng, nghĩa là có ý niệm về Thiên Chúa trước khi có ý niệm về chính mình tôi: bởi vì làm sao tôi đã có thể biết rằng tôi hoài nghi và tôi ước muốn, nghĩa là biết rằng trong tôi thiếu một cái chi và tôi không toàn hảo, nếu tôi không có ở trong tôi ý tưởng về một hữu thể toàn hảo hơn tôi, để do sự so sánh với hữu thể đó, tôi biết những khiếm khuyết của bản tính tôi.

Cũng đừng bảo rằng có lẽ ý tưởng về Thiên Chúa, theo phương diện chất thể, chỉ

là một ý tưởng giả dối, và như vậy nó đã do hư vô mà sinh ra, nghĩa là ý tưởng đó ở trong tôi do một khuyết tịch, y như tôi đã nói trên kia về những ý tưởng của nóng và lạnh v.v...: bởi vì ý tưởng về Thiên Chúa là ý tưởng rất rõ ràng và rất phân minh lại mang trong mình nó nhiều thực tại tính khách thể hơn bất cứ ý tưởng nào khác, cho nên không có ý tưởng nào chân thực bằng và cũng không có ý tưởng nào ít đáng nghi hoặc bằng.

Tôi quyết: ý tưởng về hữu thể rất toàn hảo và vô cùng đó là ý tưởng hoàn toàn chân thực; bởi vì có thể người ta tưởng tượng rằng hữu thể đó không hiện hữu, nhưng người ta không thể tưởng tượng rằng ý tưởng đó không tượng trưng một cái chi thực tại như kiểu ý tưởng về sự lạnh.

Và điều đó rất thực, dầu tôi không thấu hiểu được vô cùng thể, hoặc dầu nơi Thiên Chúa có vô số những sự tôi không thể hiểu, và tư tưởng của tôi không thể đạt tới; bởi vì bản tính của vô cùng thể là không thể được hiểu bởi một bản tính hữu cùng và hữu hạn như tôi; chỉ cần tôi quan niệm điều đó cách đúng đắn và chỉ cần tôi nghĩ rằng tất cả những sự vật tôi quan niệm cách rõ ràng và trong các vật đó tôi biết có một ít toàn hảo tính hoặc vô số những toàn hảo tính khác tôi chưa biết, đều có nơi có vô số những sự tôi không thể hiểu, và tư tưởng của tôi không thể đạt tới; bởi vì bản tính của vô cùng thể là không thể được hiểu bởi một bản tính hữu cùng và hữu hạn như tôi; chỉ cần tôi quan niệm điều đó cách đúng đắn và chỉ cần tôi nghĩ rằng tất cả những sự vật tôi quan niệm cách rõ ràng và trong các vật đó tôi biết có một ít toàn hảo tính hoặc vô số những toàn hảo tính khác tôi chưa biết, đều có nơi Thiên Chúa cách mô thể và trỗi vượt – chỉ cần thế cũng đủ để cái ý tưởng mà tôi có về Thiên Chúa là ý tưởng chân thực nhất, rõ ràng nhất và phân minh nhất trong các ý tưởng của tôi.

Descartes, *Những suy niệm siêu hình, III, Bản dịch của Trần Thái Đỉnh.*

⌘ Tự do

► Con người chịu trách nhiệm bởi vì con người được tạo ra theo hình ảnh của Thiên Chúa

Thiên Chúa không chịu trách nhiệm về những nhầm lẫn cũng như những tội lỗi của chúng ta, mà chính chúng ta phải chịu trách nhiệm hoàn toàn; đó là sự lớn lao của con người, bởi đó con người theo hình ảnh của Thiên Chúa. Có lẽ trí tuệ con người là một tiềm năng hiểu biết hạn chế, vì có thể có vô số sự vật mà con người chẳng hề có chút ý tưởng; nhưng những ý tưởng mà nó có, thì tự chúng không phải là sự khẳng định hay sự phủ định của những gì chúng biểu thị; hay là nhầm lẫn nằm trong phán đoán khi nó xác định là đúng điều không đúng, hay phủ định là sai điều đúng. Chúng ta không phải bị "cài đặt" để nhầm lẫn; nhầm lẫn không do tính hữu hạn của trí tuệ; và nếu nhầm lẫn nằm trong tiềm năng xác định và phủ định – thuộc về ý chí – thì vẫn còn tùy vào chúng ta để treo lửng phán đoán thay vì xác định như là đúng điều mà ta chưa biết một cách minh và biệt. Nhầm lẫn nằm trong sự nóng lòng, quá vội vã muốn xác định đúng sai.

Trí tuệ thì hữu hạn; nhưng ý chí, nghĩa là tự do, không thể không là vô hạn. Và trong khẳng định về tự do của tôi có chứng lý duy nhất về tính vô hạn của ý chí của tôi: tự do không đòi hỏi những chứng lý chúng sẽ còn phải được chứng minh, nếu người ta chờ đợi từ những chứng lý để chúng quyết định có hay không có tự do, trong khi tự do nằm trong chính hành vi quyết định (la liberté est dans l'acte même de décider).

Sau đó, nhìn vào trong tôi một cách gần sát hơn, và chú ý xem đâu là những sai lầm của tôi (những sai lầm này là dấu hiệu duy nhất của tính chất bất toàn của tôi), tôi nhận thấy các sai lầm đó lệ thuộc vào sự cộng tác của hai nguyên nhân, đó là: khả năng tri thức ở trong tôi, và khả năng tuyển trạch, tức sự tự

do của tôi; nói cách khác: tâm trí tôi và ý muốn tôi. Bởi vì với tâm trí tôi mà thôi, tôi chỉ quan niệm các ý tưởng về những sự vật mà sau đó tôi có thể quyết hay chối. Nhận thức tâm trí như thế, người ta phải nói rằng không thể có sự sai lầm nơi trí tuệ được, miễn là người ta hiểu chữ sai lầm theo đúng nghĩa của nó. Và dầu trong thế giới có vô số những sự tâm trí tôi không có một ý tưởng nào mặc lòng, người ta vẫn không thể nói rằng nó thiếu những ý tưởng đó như thiếu một cái chi đáng lẽ bản tính nó phải có, nhưng chỉ có thể nói rằng tâm trí không có những ý tưởng đó mà thôi; bởi vì không một lý do nào có thể chứng minh rằng Thiên Chúa đã ban cho tôi một khả năng tri thức rộng lớn hơn cái khả năng mà thực sự Ngài đã ban cho tôi; và dầu tôi hình dung Ngài là ông thợ tài ba và thông minh đến mức nào đi nữa, tôi vẫn không được nghĩ rằng Ngài bó buộc phải đặt trong mỗi tác phẩm của Ngài tất cả những toàn hảo tính mà Ngài chỉ có thể đặt trong một hai tạo vật. Tôi cũng không thể phàn nàn vì Thiên Chúa đã không ban cho tôi một tự do, tức một ý muốn rộng lớn và toàn hảo hơn, vì thực sự tôi nghiệm thấy ý muốn đó rất bao la và rộng rãi đến nỗi nó không bị hạn chế bởi một phạm vi nào hết. Và điều tôi coi là đáng chú ý ở nơi đây là: trong tôi không có một sự khác toàn hảo và rộng lớn đến nỗi tôi phải nhận thức là toàn hảo và rộng lớn rất mực. Thí dụ, nếu tôi suy nghiệm về khả năng quan niệm ở trong tôi, tôi thấy nó có trương độ bé nhỏ và rất hữu hạn, đồng thời tôi hình dung ý tưởng của một tài năng rộng lớn hơn nhiều và hầu như vô cùng; và do sự tôi có thể hình dung ra ý tưởng của tài năng đó, tôi biết ngay và biết một cách dễ dàng rằng nó thuộc về bản tính của Thiên Chúa.

Cũng một cách đó, nếu tôi nghiệm xét trí tuệ hay trí tưởng tượng hoặc một tài năng nào khác, tôi đều sẽ thấy chúng rất nhỏ bé và bị giới hạn trong tôi, còn nơi Thiên Chúa thì bao la và vô cùng. Duy có ý muốn, tôi nghiệm thấy nó rất lớn ở trong tôi đến nỗi tôi không thể quan niệm được một ý muốn rộng và lớn hơn: thành thử chỉ có nó làm tôi biết rằng tôi mang hình ảnh của Thiên Chúa. Bởi vì tuy ý muốn ở nơi Thiên Chúa thì lớn hơn ở trong tôi, hoặc xét về trí thức và quyền năng ở trong Thiên Chúa làm cho ý muốn của Ngài vững chắc hơn và hiệu nghiệm hơn, hoặc xét theo đối tượng vì ý muốn Thiên Chúa hướng về nhiều sự hơn vô cùng; nhưng xét theo mô thể và tự nó, tôi thấy ý muốn Thiên Chúa không lớn hơn ý muốn của tôi: ý muốn ở tại sự chúng ta có thể làm hay không làm một việc gì (nghĩa là quyết định hay phủ định, theo đuổi hay bỏ trốn), - hoặc nói cho đúng, ý muốn chỉ ở tại sự này, là khi quyết hay chối, theo đuổi hay bỏ trốn những sự do tâm trí đề cử, ta hành động một cách như không cảm thấy một sức bên ngoài nào cưỡng ép ta hết. Sau là, để tôi được tự do, không cần tôi phải dửng dưng chọn một trong hai điều đối lập, nhưng tôi càng hướng về một phía do sự tôi biết hiển nhiên đó là điều thiện hoặc do Thiên Chúa đã định liệu nội tâm tôi như thế, thì tôi càng được tự do khi lựa chọn và quyết định; ơn Chúa và tri thức tự nhiên chẳng những không làm giảm tự do tính của tôi, mà còn gia tăng và củng cố nó nữa. Thành thử tình trạng dửng dưng mà tôi cảm thấy khi tôi không bị một lý do nào lôi kéo về phía này hơn về phía kia, sẽ chỉ là tình trạng thấp kém nhất của tự do, và phải coi nó là một khuyết điểm trong tri thức tôi hơn là một toàn hảo tính của ý muốn tôi, bởi vì nếu tôi luôn luôn biết rõ ràng đâu là chân thực và đâu là điều thiện, chắc tôi sẽ không mất công suy tính phải phán đoán thể nào và phải chọn điều nào; như thế tôi sẽ hoàn toàn tự do và không bao giờ dửng dưng.

Cứ những điều trên đây, tôi nhận định rằng khả năng ước muốn mà Thiên Chúa đã ban cho tôi cũng chưa phải là nguyên nhân của những sai lầm của tôi, vì khả năng đó rất lớn và toàn hảo trong phạm vi của nó; và khả năng tri thức tức quan niệm cũng không phải là nguyên nhân những sai lầm đó, vì tôi quan

niệm được là do tài năng mà Thiên Chúa đã ban cho tôi để quan niệm. Vậy những sai lầm của tôi phát xuất từ đâu? Chỉ tự điều này, là ý muốn thì rộng hơn tâm trí nhiều quá, vậy mà tôi không cầm hãm nó trong giới hạn của tâm trí, nhưng đã mở rộng nó ra cho tới những sự mà tôi không quan niệm được; ý muốn tự nó dửng dưng đối với những sự đó, cho nên nó dễ bị sai lầm, chọn điều ác thay vì điều thiện, điều giả thay vì điều thực. Do đó tôi sai lầm và mắc lỗi.

Thí dụ mấy ngày trước đây khi nghiệm xét xem có sự vật nào hiện hữu trong vũ trụ hay không. Và biết rằng nguyên một sự tôi nghiệm xét vấn đề đó, tôi đã kết luận cách hiển nhiên rằng tôi hiện hữu: khi đó tôi không thể không quyết đoán rằng những điều tôi quan niệm cách rõ ràng như vậy phải là những điều đích thực; và như thế không phải vì tôi bị một sức bên ngoài nào cưỡng bách tôi đâu, nhưng chỉ vì một ánh sáng lớn lao trong trí tuệ đã lôi kéo ý muốn tôi sang hướng đó, và tôi còn ít dửng dưng, thì tôi càng có khuynh hướng để tin điều đó một cách tự do hơn. Trái lại bây giờ chẳng những tôi biết tôi hiện hữu và tôi là một sự vật suy tưởng, nhưng tâm trí tôi còn gặp một ý tưởng nào đó của bản tính vật thể, do đó tôi hoài nghi không biết cái bản tính suy tưởng ở trong tôi, - hay nói đúng hơn, cái bản tính làm cho tôi là tôi, - có khác cái bản tính vật thể này hay không, cả hai bản tính chỉ là một. Và giả thử bây giờ tôi không biết một lý do nào có sức bảo tôi nhận điều đó hơn điều khác; thế là tôi hoàn toàn dửng dưng quyết hay chối, hay là không đưa ra một phán đoán nào cả.

Và sự dửng dưng này không những bao trùm tất cả những sự ta không biết chút nào, nhưng cả những sự mà tâm trí ta chưa khám phá cách hoàn toàn rõ ràng khi ý muốn ta suy tính về chúng; bởi vì mặc dầu những phỏng đoán của ta xem ra có lý và thúc đẩy ta quyết đoán sự gì, nhưng nguyên sự tôi biết đó chỉ là những phỏng đoán chớ chưa phải là những lý do chắc chắn và bất khả nghi, thì cũng chưa đủ cho tôi quyết đoán ngược lại. Đó là điều tôi đã kinh nghiệm đầy đủ trong những ngày trước đây, khi tôi coi là giả dối tất cả những gì trước kia tôi vẫn coi là chân thực, chỉ vì một lẽ là tôi đã nhận thấy người ta có thể hoài nghi chúng.

DESCARTES, *Những suy niệm siêu hình, III, Bản dịch của Trần Thái Đỉnh.*

⌘ Tính toàn năng và toàn thiện của Thiên Chúa

► Thiên Chúa tất yếu hiện hữu

Có hai con đường qua đó người ta có thể nói rằng Thiên Chúa hiện hữu: một bởi những hiệu quả, từ ý tưởng về vô hạn nằm trong chúng ta, mà Thiên Chúa, chứ không phải chúng ta, là nguyên nhân, còn đường kia bởi yếu tính của Ngài, gồm đủ mọi điều toàn thiện, do vậy tất yếu là phải hiện hữu. Con đường thứ nhì, được trình bày ở đây, đặt nền tảng, cũng như con đường thứ nhất, trên ý tưởng về sự toàn thiện hay tính vô hạn. Vô hạn vì không được tạo ra từ cái hữu hạn, mà chúng ta không thể làm ra, nhưng vẫn hiện diện trong ta; đó là điều không nên để mất dấu nếu người ta muốn hiểu chứng lý về hiện hữu của Thiên Chúa bằng yếu tính của Ngài và không quá nóng vội để tố cáo sự nguỵ biện mà hình như chứng lý này mặc hàm.

Tất cả những gì mà tôi quan niệm một cách minh và biệt về một sự vật thì thực sự thuộc về vật đó; chẳng hạn bản chất hay yếu tính của hình tam giác là tổng số các góc của nó thì bằng hai góc vuông; đặc tính này của hình tam giác không phải là chuyện hư cấu của tinh thần tôi, như việc tưởng tượng ra một con ngựa có cánh; tưởng tượng này, vì là được phát minh, nên không phải là một bản tính thực sự và bất biến, mà chỉ là một đặc tính có thực. Nhưng có thể chẳng hề có một tam giác nào trên đời này, trong khi mà bản tính thực sự và bất biến của hữu thể toàn thiện một cách vô hạn bao gồm sự hiện hữu tất yếu của hữu thể đó.

Descartes biết rõ hơn ai hết rằng yếu tính của bất kỳ vật thụ tạo nào không bao hàm

hiện hữu của nó, và thêm vào trong ý tưởng sự hiện hữu cho một sự vật mà người ta quan niệm cũng chẳng thể nào cho nó sự hiện hữu. Nhưng ông kêu gọi phải dè chừng rằng ý tưởng về hữu thể hoàn hảo vô hạn là ý tưởng về hữu thể tất yếu hiện hữu, ở chỗ nó chỉ cần chính mình, chứ không cần đến chúng ta cũng như những ý tưởng của chúng ta để hiện hữu.

... Bây giờ, hễ tôi có thể lấy từ trong tư duy tôi ra một ý tưởng về sự vật nào, tôi đều phải nhận rằng tất cả những gì tôi nhận thức cách rõ ràng và phân minh rằng thuộc về sự vật đó, đều thực sự thuộc về sự vật đó, - do đó tôi có thể lấy ra một chứng lý để chứng minh sự hiện hữu của Thiên Chúa chăng? Chắc chắn là tôi thấy trong mình tôi một ý tưởng về Ngài, tức ý tưởng về một hữu thể vô cùng toàn hảo, cũng như tôi thấy trong mình tôi ý tưởng về bất cứ hình thể hoặc số lượng nào khác. Và tôi biết một cách ít là cũng rõ ràng và phân minh như thế rằng: hiện hữu, hiện thể và vĩnh cửu thuộc về bản tính của Ngài, cũng như khi tôi biết rằng tất cả những gì tôi có thể chứng minh về một hình thể hoặc số lượng nào, đều thực sự thuộc về bản tính hình thể hoặc số lượng đó. Do đấy, cho rằng tất cả điều tôi kết luận nơi các bài Suy niệm trước đây có thể không chân thực, những sự hiện hữu của Thiên Chúa vẫn phải được tâm trí tôi coi là ít nhất cũng chắc chắn bằng những chân lý toán học là những chân lý chỉ quan hệ đến những con số và những hình thể, mặc dầu thoạt tiên điều trên đây không hiện ra một cách minh bạch, và còn có thể xem như kiểu một ngụy biện **(a)**. Bởi tôi đã quen phân biệt sự hiện hữu và yếu tính nơi tất cả các sự vật khác nên tôi cũng tưởng rằng có lẽ nơi Thiên Chúa sự hiện hữu cũng biệt khỏi yếu tính của Ngài, và như vậy người ta có thể quan niệm Thiên Chúa như không hiện hữu. Nhưng khi tôi suy tưởng một cách chú ý hơn, tôi thấy cách minh bạch rằng sự hiện hữu của Thiên Chúa, không thể bị bỏ ra ngoài yếu tính cũng như lượng thể của ba góc không thể lìa yếu tính của một hình tam giác, hoặc ý tưởng của một thung lũng lìa khỏi ý tưởng về trái núi. Thành thử quan niệm một Thiên Chúa (nghĩa là một hữu thể vô cùng) mà thiếu hiện hữu (nghĩa là thiếu một toàn tính) thì cũng không kém việc quan niệm trái núi không có thung lũng.

Tuy rằng tôi không thể quan niệm một Thiên Chúa không hiện hữu, cũng như tôi không thể quan niệm một trái núi không thung lũng, nhưng do sự tôi luôn luôn quan niệm trái núi có thung lũng thì không tất nhiên phải có một trái núi nào trong thế giới; cũng một lẽ, tuy tôi quan niệm Thiên Chúa với hiện hữu, nhưng không phải vì thế mà đã kết luận được rằng tất nhiên phải có một Thiên Chúa, bởi vì tư tưởng của tôi không bắt sự vật phải có được. Và cũng như tôi có thể dễ dàng tưởng tượng ra một con ngựa có cánh, mặc dầu không một con ngựa nào có cánh hết; cùng một lẽ, xem như tôi có thể gán sự hiện hữu cho Thiên Chúa, mặc dầu không có một Thiên Chúa nào hiện hữu hết.

Nhưng hình như một ngụy biện ẩn nấp nơi đây dưới hình thức câu vấn nạn; bởi vì do sự tôi không thể quan niệm một trái núi không thung lũng thì không thể kết luận được rằng phải có một núi nào và một thung lũng nào trên thế giới, nhưng chỉ kết luận được rằng núi và thung lũng, dầu có dầu không, đều không thể lìa nhau một cách nào hết; - còn như do sự tôi không thể quan niệm Thiên Chúa không hiện hữu, thì phải kết luận rằng hiện hữu không thể ly biệt khỏi Ngài, và như vậy phải kết luận rằng Ngài hiện hữu đích thực; như thế không phải tư duy của tôi có thể làm nên điều đó, hoặc có thể bắt sự vật tất nhiên phải như thế đâu, nhưng chính tất-nhiên-tính của sự vật, tức sự hiện hữu của Thiên Chúa, bắt buộc tôi phải quan niệm về Ngài như vậy. Bởi vì tôi không được tự do quan niệm một Thiên Chúa không hiện hữu (nghĩa là quan niệm một hữu thể vô cùng toàn hảo mà lại thiếu một toàn hảo tính cao trọng nhất) như tôi được tự do tưởng tượng một con ngựa có cánh hay không có cánh.

Và người ta cũng không thể bảo rằng chỉ nhất định có Thiên Chúa vì tôi đã giả thử Ngài có tất cả các thứ toàn hảo tính, và tại vì hiện hữu là một trong các toàn hảo tính đó, - tuy nhiên sự giả thử đầu tiên đó không tất nhiên, cũng như không tất nhiên phải suy tưởng rằng tất cả các hình thể bốn cạnh đều có thể nội tiếp trong hình tròn; nếu tôi có tư tưởng đó, tôi bó buộc phải công nhận rằng hình thoi cũng có thể nội tiếp trong hình tròn, bởi vì hình thoi cũng là một hình có bốn cạnh, và như vậy tôi bó buộc công nhận một điều sai lầm. Tôi vừa nói rằng người ta không thể vịn lẽ đó, bởi vì không cần thiết tôi phải có quan niệm về Thiên Chúa, nhưng mỗi khi tôi nghĩ đến một Hữu thể đệ nhất và tối thượng, và rút ý tưởng về Ngài ra từ trong kho tàng của tâm linh tôi, thì tất nhiên tôi phải quy tất cả các toàn hảo tính về Ngài, mặc dầu lúc đó tôi không kê khai được hết và không chú ý đến từng toàn hảo tính đó được. Và sự tất nhiên này quá đủ để tôi kết luận (sau khi nhận thức hữu tính là một toàn hảo tính) rằng: Hữu thể đệ nhất và tối thượng đó hiện hữu đích thực: cũng như không cần thiết tôi phải tưởng đến một hình tam giác; nhưng mỗi khi tôi suy nghiệm đến một hình tam giác, thì tất nhiên tôi phải công nhận nó có tất cả các sự khả dĩ cho phép tôi kết luận rằng tổng số các góc của nó không lớn hơn hai góc vuông, mặc dầu khi đó tôi không chú ý suy xét điều đó.

DESCARTES, ***Những suy niệm siêu hình, V, Bản dịch của Trần Thái Đỉnh.***

(a) Kiểu ngụy biện (sophisme) lẫn lộn yếu tính với hiện hữu, nghĩa là coi hiện hữu là một đặc tính tất yếu của vật được ta quan niệm: bản tính của hình tam giác là tổng số các góc của nó thì bằng hai góc vuông, song điều đó không hề có nghĩa là hình tam giác kia phải hiện hữu; định lý vẫn đúng ngay cả nếu chẳng có hình tam giác nào trên đời này.

❀ Hợp nhất linh hồn và thân xác

► Tôi không ở trong thân xác, tôi là thân xác

Trí tuệ không tin vào hiện hữu, và không chứng minh nó, ngoại trừ hiện hữu của Thiên Chúa, Đấng tất yếu hiện hữu. Và nếu như chúng ta bị giản quy vào tri thức mà thôi, thân xác chúng ta sẽ chỉ được quan niệm như một thân xác giữa các thân xác khác; đối với trí tuệ, thân xác tôi không phải là tôi. Chính do những cảm thức đau khổ, đói khát v.v... cảm nhận được mà tôi cũng là thân xác tôi. Sống, không phải là nhìn bằng đôi mắt của tâm linh; nếu tôi như một thuyền trưởng nơi con tàu của mình, tôi sẽ thấy cảnh máu chảy ra từ vết thương của tôi như một vị thuyền trưởng chứng kiến cái gì đó đang gãy đổ nơi con thuyền của ông ta.

... Và dĩ nhiên không thể hoài nghi rằng: tất cả những gì thiên nhiên dạy tôi đều chứa đựng một chân lý nào đó; bởi thiên nhiên, hiểu theo tổng quát, không phải là gì khác ngoài Thiên Chúa hoặc phải hiểu đó là trật tự và sự xếp đặt do Thiên Chúa đã kiến tạo nên nơi các vật; còn hiểu theo nghĩa riêng, thì thiên nhiên là chính bản tính tôi, tức toàn thể các sự vật mà Thiên Chúa đã ban cho tôi.

Vậy mà không có chi được thiên nhiên dạy tôi cách rõ rệt và sờ sờ cho bằng sự tôi có một thân thể; thân thể này khó chịu mỗi khi tôi cảm thấy đau khổ và nó cần ăn uống khi tôi có những tình cảm về đói và khát v.v... Như vậy tôi không có được hoài nghi rằng không có chút chi chân lý ở đó.

Qua những tình cảm về đau khổ, đói khát v.v... thiên nhiên có dạy tôi rằng: không phải tôi cư ngụ trong thân thể tôi như người thuyền trưởng ngụ trong chiếc tàu; nhưng tôi còn liên kết chặt chẽ với thân thể đó, và hoàn toàn pha trộn với nó đến nỗi tôi trở thành một nhất thể với nó. Bởi vì nếu không thế, tôi bị đả thương, tôi sẽ không cảm thấy đau khổ, vì tôi chỉ có một sự vật suy tưởng, và tôi sẽ chỉ nhờ tâm linh để nhận thức vết thương kia mà thôi, y như người thuyền trưởng dùng cái nhìn để nhận ra chỗ bị hư hại trong chiếc tàu của ông ta. Và khi thân thể tôi cần ăn hay cần uống, tôi cũng chỉ tri thức việc đó mà thôi, chớ không bị lay động bởi những tình cảm hàm hồ về

đói và khát. Bởi thế tất cả các tình cảm về đói khát và đau khổ v.v... chẳng qua chỉ là những hình thức hàm hồ của suy tưởng, những hình thức này phát xuất và lệ thuộc nơi mối hợp nhất và gần như trộn lẫn giữa tâm linh và thân thể.

Ngoài ra, thiên nhiên còn dạy tôi rằng: có nhiều vật thể khác hiện hữu chung quanh thân thể tôi, trong số đó tôi phải theo đuổi những cái này và tránh xa những cái kia. Và như vậy, do sự tôi cảm thấy nhiều thứ màu sắc, hương vị, thanh âm, nóng, cứng v.v... tôi nên kết luận rằng: trong các vật thể phát sinh ra các tri giác khác nhau của giác quan, có những hình thái khác nhau đối lại các tri giác khác nhau đó, mặc dầu hai bên không giống hệt nhau; và vì trong số các tri giác của giác quan, có những tri giác làm tôi khoái và có những tri giác làm tôi khổ, thì tôi có thể rút ra câu kết nạp chắc chắn này: thân thể tôi (hay nói cho đúng là: tất cả con người tôi, xét như tôi được kết thành bởi tâm linh và thân thể) có thể thâu nhận những điều tiện và bất tiện khác nhau do những vật thể bao quanh nó.

Nhưng còn nhiều sự khác coi như thiên nhiên cũng dạy tôi mà thực sự tôi không thâu nhận được do thiên nhiên, nhưng chúng đã nhập tâm trí tôi do tập quán của tôi quen phán đoán liều lĩnh về các sự vật, và như thế dễ có thể pha nhiều sự giả dối. Thí dụ tôi nghĩ rằng: bất cứ không gian nào không chứa đựng một cái gì có khả năng kích động giác quan tôi, đều chân không; rằng trong một vật thể nóng có một cái gì giống như ý tưởng ở trong tôi về sự nóng đó; rằng trong một vật thể trắng hay đen, cũng có một sự trắng và sự đen như tôi cảm thấy; rằng trong một vật thể đắng hay ngọt, cũng có một vị như thế, v.v...; rằng những hành tinh, những cây tháp và tất cả các vật thể ở xa đều có hình thù và lượng thể đúng như chúng hiện ra cho mắt ta tự đàng xa v.v...

Nhưng để không còn sự gì bị coi là chưa được tôi quan niệm cách phân minh, tôi phải định nghĩa rõ ràng tôi có ý nói gì khi tôi quyết rằng thiên nhiên có dạy tôi một ít điều; như vậy, ở đây tôi dùng danh từ thiên nhiên theo một nghĩa hẹp hơn khi tôi gọi nó là một toàn bộ những sự mà Thiên Chúa ban cho tôi, xét vì toàn bộ nó gồm nhiều sự chỉ thuộc riêng về tâm linh mà thôi và là những sự tôi không có ý bàn tới ở đây khi tôi nói về thiên nhiên; thí dụ ý niệm mà tôi có về chân lý này: sự gì đã một lần xảy ra thì không thể là sự chưa xảy ra, và vô số những điều như vậy là những điều tôi biết được do ánh sáng tự nhiên và không phải nhờ đến thân thể; và trong toàn bộ đó cũng có nhiều sự chỉ thuộc riêng về thân thể và cũng là những sự không được bao hàm trong danh từ thiên nhiên dùng ở đây, như tính chất có trọng lượng của vật thể v.v... và tôi cũng không muốn đề cập tới ở đây, vì ở đây tôi chỉ có ý nói đến những sự Thiên Chúa đã ban cho tôi xét như tôi là một hợp thể giữa tâm linh và thân thể. Vậy thiên nhiên này dạy tôi tránh những sự phát sinh ra tình cảm đau khổ ở trong tôi, và đón nhận những sự thông cho tôi tình cảm khoái lạc; nhưng ngoài ra, không thấy thiên nhiên dạy ta phải kết luận điều chi về các sự vật ngoài ta, do những tri giác giác quan của ta, nếu không có sự xem xét cẩn thận của tâm linh trước; bởi vì tri thức chân tính của sự vật là nhiệm vụ riêng của tâm linh, chớ không phải của hợp thể tâm linh và vật thể.

DESCARTES, *Những suy niệm siêu hình, VI, Bản dịch của Trần Thái Đỉnh.*

► Phản bác thuyết duy vật

Nói rằng thân xác tôi được sống trải là chưa đủ, và không phải được biết, như cơ quan được biết, bởi ý tưởng minh và biệt về những đặc tính của vật có trương độ: đau đớn, đói khát, không hạn chế vào cảm thức sống, bởi vì thiên nhiên, hay một bản năng tự nhiên dạy cho tôi biết nhiều điều, như tránh né cái gì làm cho mình đau đớn, đói ăn khát uống... Dầu không phải là chân lý của trí tuệ, minh và biệt, song những gì mà thiên nhiên dạy tôi vẫn không vì thế mà kém là một thứ chân lý. Nói một cách khác, đau khổ, đói khát có một

ý nghĩa, mà chúng sẽ chẳng có chút nào nếu chúng chỉ là ở trong thân xác; chúng phải thuộc về cả thân xác lẫn tâm hồn, hòa quyện, hợp nhất với nhau.

Nhưng chúng ta còn sai lầm cả trong những sự mà thiên nhiên trực tiếp khuyến khích ta, như khi những bệnh nhân thích uống hoặc ăn những thức có hại cho họ. Có lẽ người ta sẽ bảo: duyên cớ làm cho bệnh nhân sai lầm là vì bản tính của họ bị hư hoại; nhưng nói thế cũng chưa giải nghĩa được khó khăn, bởi vì một người bệnh tật cũng đích thực là một tạo vật của Thiên Chúa như một người lành mạnh, thành thử sự họ có bản tính giả dối. Và khiếm khuyết cũng trái với thiện tính của Thiên Chúa như khi người ta lành mạnh có bản tính giả dối. Và cũng như chiếc đồng hồ kết thành bởi những bánh xe và những hòn đổi, khi người ta chế tạo không đúng và đồng hồ không chỉ đúng giờ, thì chiếc đồng hồ cũng hoàn toàn tuân theo các định luật của thiên nhiên như khi nó làm thỏa những ước muốn của ông thợ đồng hồ. Cũng một lẽ, nếu tôi nhìn xem thân thể con người như một bộ máy kết thành bởi những xương, thần kinh, bắp thịt, mạch máu, máu và da, và giả như trong thân thể không có một tâm linh nào hết, thì thân thể nọ vẫn chuyển động đủ mọi cách như bây giờ trong những trường hợp nó không chuyển động do sự hướng dẫn của ý muốn, nghĩa là của tâm linh, nhưng hoàn toàn do sự xếp đặt của các cơ thể của nó, - tôi dễ dàng nhận thức rằng nếu bị bệnh thủy thũng, tự nhiên thân thể đó mỗi khi bị khổ vì khô cổ họng, - khô cổ họng thường là dấu hiệu báo cho tâm linh biết tình cảm của sự khát, - nó sẽ do sự khô cổ họng đi tới sự kích động những thần kinh và những chi tiết có liên quan đến sự thực hiện công việc uống, và như vậy nó gia tăng bệnh trạng của mình và tự làm hại mình: việc đó cũng tự nhiên như khi không bị bệnh tật chi mà thấy khô cổ họng thì thân thể hướng về việc uống để làm ích cho mình. Và cho rằng, nhìn vào công dụng mà ông thợ đặt nơi chiếc đồng hồ, tôi có thể nói rằng chiếc đồng hồ đi trệch bản tính của nó vì nó không chỉ đúng giờ; và cho rằng nhìn bộ máy thân thể con người như đã được Thiên Chúa tạo thành để có đủ những cử động theo lẽ thường tình, tôi có lý để nghĩ rằng thân thể đó không theo đúng đường lối của bản tính nó khi cổ họng nó khô và khi việc uống sẽ có hại cho sự bảo tồn của nó; tuy nhiên tôi nhận thấy giải nghĩa thiên nhiên theo cách thứ hai này khác cách thứ nhất nhiều quá: các hthứ hai này chẳng qua chỉ là một cách nói hoàn toàn theo quan điểm tư duy tôi, tư duy này so sánh bệnh nhân và chiếc đồng hồ chế tạo dở, với ý niệm tôi có về một người lành mạnh và chiếc đồng hồ chế tạo đúng: ý niệm này không nói lên được một cái chi thực sự có nơi sự vật; còn như giải nghĩa thiên nhiên theo cách kia, tôi ý thức có một cái chi đích thực nơi sự vật, và như vậy không phải là không có ít nhiều tính chất đích thực.

Thực sự, khi nhìn cái thân thể thủy thũng, tuy rằng chỉ là một kiểu nói bên ngoài khi ta nói rằng bản tính của nó bị hư hỏng vì không cần uống mà có vẫn cảm thấy cổ họng khô kẹt; nhưng nhìn vào hợp thể, tức tâm linh hợp với vật thể, thì không thể bảo đó là kiểu nói suông, tại vì đích thực có sự sai lầm của thiên nhiên, xét vì hợp thể nọ khát khi việc uống rất có hại cho nó.

Descartes, *Những suy niệm siêu hình, VI, Bản dịch của Trần Thái Đỉnh.*

⌘ Con người trong vũ trụ vô định

► Con người không thể ở trung tâm của sáng tạo

Bản thể trương độ (la substangce étendue), nghĩa là thế giới vật chất, thì vô định (indéfinie), thế giới vật chất không có trung tâm, nó là vũ trụ, nơi vật chất giống nhau ở mọi nơi.

Như vậy con người chớ nên cao ngạo tự coi mình là trung tâm của sự sáng tạo, đừng nghĩ rằng vạn vật được tạo ra vì mình, cho mình.

Nếu tôn giáo đặt con người vào trung tâm của sự sáng tạo ấy là vì tôn giáo duy trì con người nơi chính nó, thay vì triết học mở mắt con người hướng về vũ trụ. Con người không hề được ưu đãi so với mọi tạo vật khác, do một sự biệt nhãn nào, để được bảo hộ, che chở, cưng chiều như đối với một đứa con cầu tự, được ân tứ dồi dào biết bao tài lộc mà chỉ riêng mình được hưởng và sung sướng ngạo nghễ vì chẳng ai khác có được như mình. Nhưng chính ở điểm đó mà con người rút ra sự vĩ đại, vì con người phải tự mình chinh phục những của cải thực sự, đó là đức hạnh, tri thức, sức khoẻ, chúng là những của cải đại đồng (les biens universels), trái lại những đặc quyền (privilèges) bởi vì kẻ nào có được chúng, không phải có trong sự chống lại người khác, mà có chúng như là mọi người đều có thể có chúng.

Đối với những đặc quyền mà tôn giáo gán cho con người và chúng có vẻ thật khó tin, nếu trương độ của vũ trụ được giả thiết là vô định, thì chúng đáng được đôi lời giải thích. Bởi vì mặc dầu chúng ta có thể nói rằng tất cả mọi vật thụ tạo đều được làm ra cho chúng ta vì rằng chúng ta có thể sử dụng chúng, tuy vậy tôi vẫn không hiểu tại sao chúng ta bắt buộc phải tin rằng con người là cứu cánh của việc sáng thế. Nhưng đã có câu rằng *omnia propter ipsum (Deum) facta sunt*[1], rằng chỉ có Thiên Chúa là nguyên nhân tối hậu, cũng là nguyên nhân tác thành của vũ trụ; và đối với các vật thụ tạo, chừng nào mà chúng phụng sự lẫn nhau, thì mỗi vật đều có thể tự gán lợi thế này, rằng tất cả các vật thụ tạo phụng sự nó đều được làm ra vì nó. Đúng là sáu ngày Sáng thế được mô tả trong sách *Sáng thế ký* theo kiểu hình như con người là chủ thể chính; nhưng người ta có thể nói rằng câu chuyện Sáng thế này đã được viết cho con người[2]. Và dầu rằng tôi không hề hàm ý có những sinh vật thông minh sống nơi các vì sao xa xăm hay bất kì nơi nào khác, tôi cũng không thấy có bất kì lý do nào để người ta có thể chứng minh rằng không có; nhưng tôi luôn luôn để mở ngỏ những vấn đề loại này, hơn là phủ nhận hay xác nhận cái gì; tôi thấy hình như là chẳng còn nan đề nào ở đây nữa, nếu không phải là sau khi đã tin tưởng quá lâu rằng con người có những lợi thế lớn hơn so với những tạo vật khác, thì dường như người ta đánh mất tất cả, khi người ta thay đổi ý kiến. Nhưng tôi phân biệt, trong số những tài lộc của chúng ta những cái có thể trở nên kém hơn khi người khác cũng sở hữu những thứ tương tự, với những thứ mà điều đó không thể làm cho kém đi. Như thế, nếu một người có ngàn pistoles[3] sẽ là rất giàu, nếu như trên đời này chẳng có người nào khác có được số tiền ngần ấy; và cũng chính người đó sẽ là rất nghèo, nếu như ai ai cũng có rất nhiều hơn số đó. Và như thế tất cả những phẩm chất đáng ngợi khen đem lại càng nhiều vinh quang cho những ai có chúng, nên những phẩm chất này chỉ thấy ở số ít người; đó là lý do tại sao người ta có thói quen ganh tị với vinh quang và sự giàu sang của người khác. Nhưng đức hạnh, tri thức, sức khoẻ và nói chung nhiều thứ tài lộc khác không hề kém đi ở nơi chúng ta khi chúng cũng có nơi nhiều người khác; đó là lý do tại sao chúng ta chẳng việc gì phải tức giận khi chúng cũng có nơi nhiều người khác. Vậy mà những tài lộc có thể có nơi mọi tạo vật thông minh trong một thế giới vô định thì thuộc về loại này, chúng không hề làm kém đi những gì mà chúng ta sở hữu. Trái lại, khi chúng ta kính yêu Chúa và bởi Ngài, chúng ta yêu mến mọi vật mà Ngài đã tạo ra, chúng ta càng quan niệm chúng lớn lao hơn, cao quý hơn, hoàn hảo hơn dường nào, chúng ta càng tự quý mến mình dường ấy, bởi vì chúng ta là những thành phần của một toàn thể trọn vẹn hơn; và chúng ta càng có nhiều lý do hơn để ngợi ca Thiên Chúa, vì sự vô biên trong những công trình của Ngài.

DESCARTES,
Thư gửi Chanut* (5), *ngày 6 tháng sáu, 1647.

---

(1) Mọi vật đã được tạo ra vì chính Thiên Chúa.

(2) Chỉ con người thôi: Sáng thế ký đã được viết cho con người trong khi mà triết học khảo sát cả vũ trụ.

(3) Một loại tiền vàng có giá trị cao

(4) Chanut lúc ấy là Đại sứ Pháp tại triều đình Thuỵ Điển, ông đã giới thiệu Descartes với Hoàng hậu Christine.

⌘ Định nghĩa những thụ cảm

NHỮNG THỤ CẢM CỦA TÂM HỒN (Les Passions de l'âme)

Tác phẩm này được xuất bản bằng tiếng Pháp năm 1649. Như tiểu tựa của phần một chỉ ra, đây là một khảo luận về toàn bộ nhân tính (la nature humaine) được tạo thành từ sự hợp nhất linh hồn và thân xác. Như vậy vấn đề không phải chỉ là linh hồn – mà tất cả bản tính chỉ là suy tư – cũng không phải chỉ của thân xác – vốn chỉ là hình thể và vận động – nhưng là những tư tưởng của chúng ta mà chúng ta cảm nhận rằng chúng thuộc về chúng ta một cách mật thiết và chúng là những thụ cảm của tâm hồn.

Những thụ cảm là cái giải thích sự khó khăn trong việc làm chủ bản thân. Biết rõ chúng sẽ giúp chúng ta làm chủ được chúng.

Thiên khảo luận sinh lý học này về những thụ cảm của tâm hồn cũng bàn đến đạo đức mà ý nghĩa hoàn tất trong tính hào hiệp đại lượng (la générosité) hệ tại ở chỗ để toàn tâm ý để sử dụng tốt tự do của mình.

► Thử định nghĩa

Có những thụ cảm của thân xác khi nó bị chuyển động bởi những tác động của linh hồn; có những thụ cảm của tâm hồn, chúng là những thụ cảm của những tư tưởng mà nó không điều khiển được và ám ảnh nó. Những thụ cảm của con người là những thụ cảm của tâm hồn, bởi vì đối với những thụ cảm của thân xác, đấy chỉ mới là những vận động, và đối với những thụ cảm của thú vật, người ta có thể giải thích mà không cần phải giả thiết có bất kì tư tưởng gì ở nơi chúng.

Con người không biết rõ về những thụ cảm và không có khả năng tự giải thoát ra khỏi chúng; chúng được cảm nhận trong sự hợp nhất sống động giữa linh hồn và thể xác. Để định nghĩa chúng, nghĩa là biết chúng một cách minh và biệt, cần đến suy niệm siêu hình tách biệt linh hồn với thể xác, để hiểu rằng những tư tưởng ám ảnh chúng ta là bởi vì, dầu chúng đến từ những vận động của cơ thể, chúng ta lại chỉ qui chúng về linh hồn về chỗ thâm sâu thân thiết nhất của chúng ta, chứ không phải như sự đau đớn mà chúng ta qui về thân xác. Định nghĩa những thụ cảm càng bắt buộc nhiều hơn phải biết, bởi siêu hình học, rằng ý chí vô hạn ở nơi ta là dấu ấn của Đấng Tối cao; - bằng cách nào khác để ta phân biệt ý chí chúng ta với những thụ cảm, mà chúng ta tưởng rằng đó là ý chí vào lúc mà chúng đúng là điều ngược lại?

Điều 27. Định nghĩa những thụ cảm của linh hồn

Sau khi đã xem xét những thụ cảm của linh hồn khác với những tư tưởng khác ở điểm nào, tôi thấy hình như người ta có thể định nghĩa chúng, một cách khái quát, là những tri giác (des perceptions) hay những cảm thức (des sentiments) hay những xúc cảm (des émotions) của tâm hồn, và chúng được gây ra, bảo lưu và cường hóa bởi một vài vận động của các linh khí (des esprits)[1].

Điều 28. Giải thích phần đầu của định nghĩa này.

Người ta có thể gọi chúng là những tri giác khi người ta thường dùng từ ngữ này để chỉ mọi tư tưởng không phải là những tác động của linh hồn hay của những ý chí[2] nhưng không phải khi người ta chỉ dùng nó để chỉ những tri thức hiển nhiên; bởi kinh nghiệm cho thấy rằng những ai bị những cảm thụ của mình lay động mạnh nhất thì không phải là những người biết rõ chúng nhất, và chúng thuộc về số những tri giác mà liên minh chặt chẽ giữa linh hồn và thể xác khiến chúng trở thành lẫn lộn và mờ tối. Người ta cũng có thể gọi chúng là những cảm thức, bởi chúng được nhận vào trong tâm hồn theo cùng cách những đối vật của ngoại quan và không được biết bởi nó bằng cách nào khác; nhưng người ta còn có thể gọi chúng hay

hơn là những cảm xúc của tâm hồn, bởi vì trong tất cả những loại tư tưởng mà nó có thể có, thì không có những cái nào khác lay động nó, khuynh đảo nó[3] dữ dội như những thụ cảm này.

Điều 29. Giải thích phần kia của định nghĩa.

Tôi thêm vào là chúng đặc biệt quan hệ đến linh hồn, để phân biệt chúng với những cảm thức khác mà người ta qui, có cái thì vào những đối vật bên ngoài như là mùi hương, những âm thanh, những màu sắc; có cái thì qui về thân xác chúng ta, như những cảm giác đói, khát, đau đớn. Tôi cũng thêm vào là chúng được gây ra, bảo lưu và cường hóa bởi một số vận động của các linh khí, nhằm phân biệt chúng với những ý chí của chúng ta, mà người ta có thể gọi là những cảm xúc của tâm hồn, và cũng để giải thích nguyên nhân cuối cùng của chúng, phân biệt chúng với những cảm thức khác...

Điều 31. Có một tuyến nhỏ trong não, trong đó linh hồn thể hiện chức năng của nó chuyên biệt hơn trong các phần khác

Chúng ta cũng đã lưu ý rằng mặc dù linh hồn gắn liền với toàn thân xác, nhưng trong thân xác có một phần mà trong đó linh hồn thể hiện chức năng của nó một cách chuyên biệt hơn trong tất cả các phần khác. Nói chung người ta tin rằng phần này là não, hay có thể là tim – là não vì quan hệ của nó với các giác quan, là tim vì ở đó chúng ta cảm thấy những đam mê. Nhưng khi xem xét kỹ vấn đề, tôi thấy bằng chứng rằng phần của thân thể mà linh hồn thể hiện chức năng trực tiếp của nó không phải là tim, cũng không phải là toàn bộ não, mà chỉ là phần bên trong nhất của não, nghĩa là một cái tuyến cực nhỏ, nằm ở vị trí giữa, và treo trên đường đi qua đó các linh khí sinh vật của các xoang trước thông thương với các linh khí sinh vật của các xoang sau, khiến cho những cử động nhỏ nhất của nó cũng có thể ảnh hưởng lớn đến dòng chảy của các khí đó; và ngược lại, mọi thay đổi, dù rất nhỏ, diễn ra trong dòng chảy của các khí cũng có thể làm thay đổi rất nhiều các chuyển động của cái tuyến này.

Điều 32. Làm thế nào chúng ta biết đó là trung tâm của linh hồn?

Lý do khiến tôi tin rằng linh hồn không thể ở một chỗ nào khác trong thân thể để thi hành chức năng của nó, đó là vì tôi quan sát thấy rằng mọi phần khác của não đều nhân đôi, như chúng ta có hai mắt, hai tay, hai tai, và thực ra, mọi bộ phận của các giác quan bên ngoài của chúng ta đều có hai: và vì từ bất cứ một vật gì vào bất cứ một lúc nào, chúng ta cũng chỉ có một tư tưởng duy nhất và đơn giản, nên tất nhiên phải có một chỗ nào đó mà hai hình ảnh phát xuất từ mắt và hai ấn tượng phát xuất từ một vật duy nhất thông qua hai bộ phận của các cơ quan khác, có thể hợp lại trước khi đi đến linh hồn, và như thế khiến nó không xuất hiện thành hai vật thay vì một vật. Chúng ta có thể dễ dàng nghĩ về các hình ảnh này hay các ấn tượng khác như là chúng được hiệp nhất trong cái tuyến này qua trung gian của các khí chứa đầy trong các xoang của não. Không có chỗ nào khác trong não từ cái tuyến này, là nơi chúng có thể kết hợp với nhau như thế.

Descartes,
Những thụ cảm của linh hồn.

---

(1) Những linh khí động vật (les esprits animaux), loại vật chất tinh tế lưu thông trong các dây thần kinh.

(2) Nghĩa tổng quát của từ tri giác (perception) chỉ tất cả những gì mà tinh thần thấy, bằng trí tuệ – những ý tưởng là những tri giác – hay bằng các giác quan như vậy tinh thần tri giác, theo nghĩa tổng quát, khi nó cảm nhận nghĩa là khi nó thụ động.

(3) Những xúc cảm của tâm hồn theo nghĩa tổng quát cũng là nghĩa từ nguyên, là những vận động của nó; những ý chí của nó, vì là những vận động, và những thụ cảm, theo nghĩa này, cũng là những cảm xúc; những thụ cảm là những cảm xúc theo nghĩa mạnh, đặc thù là sự lay động, khuynh đảo.

► Vui vẻ và buồn sầu

Descartes thừa nhận sáu thụ cảm "đơn sơ và nguyên thủy", là sự cảm phục (hay ngạc nhiên), yêu mến, oán ghét, ước ao, vui mừng, và buồn sầu. Ông định nghĩa hai thứ sau cùng dưới đây.

Vui vẻ là một cảm động thú vị của linh hồn, chính đó là sự thụ hưởng điều lành mà các ấn giác của óc não biểu trưng cho nó như là của nó. Tôi nói là chính cảm động ấy là sự thụ hưởng điều lành; là vì thực vậy, linh hồn không thu nhận lợi lộc nào khác do tất cả sự lành mà nó có; và nếu nó không vì đó mà cảm thấy vui sướng, thì có thể nói được là nó chẳng được hưởng gì hơn là nếu nó không có chúng. Tôi lại thêm là sự lành ấy do các ấn giác của óc não biểu trưng cho nó như của nó, để khỏi lẫn lộn sự vui vẻ ấy, nó là một thụ cảm, với sự vui vẻ thuần tuý trí thức, căn do tự linh hồn chỉ bởi hoạt động của linh hồn, và có thể nói được là một cảm động thú vị gây ra ở chính nó, và đó là sự thụ hưởng điều lành mà trí tuệ nó biểu trưng như của nó. Thật ra, trong khi linh hồn kết hợp với thân thể thì sự vui vẻ trí thức ấy hầu như không bao giờ mà không kèm theo thứ vui vẻ là một thụ cảm; vì ngay khi mà trí tuệ ta nhận thấy là ta có sự lành nào, mặc dầu điều ấy có thể rất khác biệt với tất cả cái gì thuộc về thân thể, đến nỗi nó không thể tưởng tượng được, nhưng trí tưởng tượng vẫn tự động gây ra ấn giác ở óc não, do đó, tiếp theo sự chuyển động các tinh vật kích thích thụ cảm vui sướng.

Buồn sầu là sự uể oải khó chịu, nó là điều bực bội mà linh hồn nhận thấy sự dữ, hay sự khiếm khuyết mà những ấn giác của óc não biểu trưng cho nó như thuộc về nó. Và cũng có một buồn sầu trí thức, không là đam mê, nhưng thường bao giờ cũng có nó kèm theo.

Mà khi sự vui vẻ hay buồn sầu trí thức gợi ra như thế, sự vui vẻ hay buồn sầu là một thụ cảm thì nguyên nhân của chúng được thấy rõ ràng; và ta thấy do định nghĩa của chúng là vui vẻ phát sinh tự ý tưởng ta có sự lành nào; và buồn sầu tự ý tưởng ta có sự dữ hay khiếm khuyết nào. Nhưng lắm khi người ta cảm thấy buồn sầu hay vui vẻ, mà không thể nhận thấy tỏ tường sự lành hay sự dữ nào là nguyên nhân của chúng, nghĩa là khi sự lành hay sự dữ ấy in những ấn giác vào óc não mà không qua linh hồn, một đôi khi vì chúng chỉ thuộc về thân thể; và lại cũng có khi, mặc dầu chúng thuộc về linh hồn, vì linh hồn không coi chúng như lành hay dữ nhưng dưới một hình thức nào khác mà ấn giác liên kết với ấn giác sự lành và sự dữ trong óc não.

Descartes,
***Những thụ cảm của linh hồn*, Q.XI, phần 2.**

NHỮNG NGƯỜI THEO JANSEN VÀ NHỮNG NGƯỜI PHÓNG NHIỆM

(LES JANSÉNISTES ET LES LIBERTINS)

Sự hứng thú và tầm quan trọng triết học của chủ nghĩa Jansen nằm trong phần mà chủ nghĩa này giữ vai trò trong những cuộc tranh luận lớn của thế kỷ XVII, về lí trí và tín ngưỡng, về nguyên lý thế giá, về sự lớn lao và sự yếu đuối của con người. Như vậy có lẽ chúng ta nên theo dõi vấn đề thần học về thiên ân, mối bận tâm lớn của những tu sĩ cô đơn ở Port Royal và người bạn thiết của họ, nhà tư tưởng Pascal, tìm hiểu những nét cốt yếu nơi sự đóng góp của họ vào cuộc tranh luận triết học.

Vấn đề, theo quan niệm của Jansen, là chỉ rõ ra rằng con người, mà bản tính đã bị hư hỏng bởi tội lỗi, không thể tìm thấy nơi chính mình cỗi nguồn của ánh sáng có khả năng khai minh cho nó về thân phận của nó, cũng không tìm được nơi sức mạnh của các ý chí khả năng để làm điều thiện. Nói như Pascal, con người không có Thượng đế là một sinh vật khốn khổ bởi vì sự cứu rỗi không ở trong tầm sức mạnh duy nhất của tinh thần. Một cuộc sống khổ hạnh, xa rời mọi cám dỗ thế gian sẽ được nhiều ơn ích cứu rỗi hơn là những cuộc tranh luận lý thuyết tinh vi của các nhà thần học Sorbonne.

Nhưng, nếu sức mạnh của tinh thần có những giới hạn, cũng không nên vì thế mà phủ nhận nó; chỉ cần đặt nó vào đúng vị trí và biết nơi nào không phải là chỗ của nó. Tinh thần phải phục tòng thế giá, nhưng cũng nên biết rằng thế giá chỉ là những chứng từ, trong đó tất cả những gì người ta có thể biết nằm trong niềm tin vào chứng nhân, trước tiên và theo cách không thể bác bỏ, đó là niềm tin vào Thượng đế, chứng nhân bất khả ngộ và tuyệt đối chân thực.

Quyển *Lô-gíc học* hay *Nghệ thuật Tư duy* (La Logique ou l'Art de penser) của Antoine Arnauld (1612-1694) và Pierre Nicole (1625-1695), thường được gọi là *Lô-gích học của Port-Royal*, xuất bản từ 1662 đến 1683, lấy lại sự phân biệt căn bản giữa thế giá và lí trí mà Pascal đã đề ra trong Lời tựa cho quyển *Khái luận về chân không*, năm 1651. Arnauld hạ thấp thế giá của Đại học Sorbonne, ở chỗ nó tự phụ quyết định điều gì cần tìm thấy trong chủ thuyết của Jansen, trong khi vấn đề chỉ là đọc mà thôi. Quyển Lô-gíc học của Port-Royal lấy lại cho mình qui tắc của Descartes về tính hiển nhiên, bác bỏ một cách rực rỡ nguyên lý thế giá trong những sự vật thuộc về ánh sáng tự nhiên, và lấy lại cả phương pháp của Descartes để hướng dẫn tốt lí trí của mình và tìm kiếm chân lý trong các khoa học. Nó đặc biệt nhấn mạnh theo đường hướng Descartes, mà người ta biết ông chẳng sợ gì hơn là cái bẫy từ ngữ, mà ý nghĩa hầu như lúc nào cũng mơ hồ dễ gây ra sự lẫn lộn trong tinh thần – trên tầm quan trọng quyết định, vì sự nghiêm xác của những chứng minh, của câu định nghĩa chiểu danh (la définition nominale), hệ tại chỗ xác định, theo cách đơn nghĩa, ý nghĩ gán cho một từ nào.

Dầu không được kể vào trong số những nhà siêu hình lớn của thế kỷ, Antoine Arnauld vẫn tỏ ra không hề kém cạnh tí nào khi đương kình với họ trong cuộc tranh luận sôi nổi và quyết liệt đã khiến họ phải minh định tư tưởng và giải thích rõ ràng chứ không để cái gì trong tình trạng mơ hồ, mông lung. Cuộc tranh luận thứ nhất, với Descartes, mà ông gửi đến những phản bác đối với Những suy niệm siêu hình, chủ yếu hướng về sự phân biệt bản thể (la distinction substantielle) giữa trương độ và tư tưởng và về chứng lý đầu tiên cho hiện hữu của Thượng đế bởi tính nhân quả; những phản bác nhắm đến, không phải nguyên lý, mà là

cách chứng minh. Một cuộc tranh luận khác, với Malebranche, trong đó ông phản biện những luận điểm về bản chất các ý tưởng và về thị kiến nơi Thượng đế, là một trả lời cho quyển *Tìm kiếm chân lý* (À la la recherche de la vérité) đó là chất liệu cho quyển *Về những ý tưởng đúng và sai* (Des vraies et des fausses idées). Arnauld không phân biệt ý tưởng với thị giác mà tinh thần có được về đối tượng của nó, có được một ý tưởng thì không gì khác hơn là quan niệm một sự vật. Ngoài ra cuốn Diễn từ siêu hình học (Discours de métaphysique) được Leibniz viết và gửi ngay cho Arnauld, đã khởi động một cuộc trao đổi thư tín quan trọng (1686-1687) chủ yếu bàn về ý tưởng bản thể cá nhân (l' idée de substance individuelle).

Việc quay về, có phần bất đắc dĩ, với lòng tín mộ kiểu thánh Augustin, nơi những người theo thuyết Jansen như vậy chẳng phải là một thứ chủ trương mê muội; chống lại những lạm dụng thế giá, họ bảo vệ quyền của tư tưởng được thao tác cho đến chỗ nào mà khả năng hiểu biết của nó có thể đạt đến.

Như vậy cũng không nên quá cường điệu sự đối kháng giữa những người theo Jansen và những người phóng nhiệm. Nơi những người phóng nhiệm, cũng như nơi Pascal, đều có sự bác bỏ những kẻ giáo điều những kẻ muốn cấm đoán lí trí thực thi sức mạnh và khả năng phán đoán của nó. Những người phóng nhiệm ở thế kỷ XVII không tất yếu là những kẻ vô thần (athées) cũng không hẳn chỉ là những người theo thuyết bất khả tri (agnostiques). Họ là những kẻ phóng nhiệm theo nghĩa chặt chẽ là tự do tư tưởng, đòi hỏi và thực thi quyền được khảo sát tự do, quyền được hoài nghi.

Không có vấn đề làm lung lay niềm tin – vốn vượt khỏi tầm tác xạ của lí trí phê phán; nhưng chính vì tín ngưỡng là hoàn toàn xa lạ với những nguyên lý sáng sủa và hiển nhiên đối với trí tuệ, không ai có thể chứng minh rằng tôn giáo mình là duy nhất đúng. Đó là ý nghĩa của sự hoài nghi Cơ Đốc giáo mà François de la Mothe LeVayer (1588-1672) khai triển trong quyển *Đối thoại mô phỏng cổ nhân*, đặc biệt là trong đối thoại "Về thần tính". Từ phức tính vô số của những tôn giáo từng có mặt, từ sự đa dạng không tưởng tượng nổi của bao phong tục tập quán khác nhau, từ sự hiện diện của những người vô thần và những người theo thuyết bất khả tri, ta phải kết luận rằng niềm tin vào Thượng đế không phải là bẩm sinh, cũng không phổ quát; rằng đạo đức không đặt nền tảng trên tôn giáo bởi vì đâu phải là không thể vừa là người vô thần mà vẫn đức hạnh hay ngoại đạo mà vẫn đức hạnh.

Đó là mầm mống của ý tưởng về lòng khoan dung dân sự (la tolérance civile) mà Pierre Bayle (1647-1706) tạo ra trong hàng ngũ những người phóng nhiệm. Tất nhiên là người ta không thể khoan dung sự sai lầm; nhưng thật là bất công khi cứ cố áp đặt định kiến của mình, hay của bè đảng mình, của tôn giáo mình như là chân lý tuyệt đối, phổ quát, mà mọi người bắt buộc phải tin theo, không ai được quyền bàn cãi. Đó là *Bình luận triết lý* mà Pierre Bayle đưa ra: nguyên lý của lòng khoan dung dân sự là không có người cầm quyền nào có quyền bắt buộc người khác hành động ngược lại với lương tâm họ, dầu nhân danh bất kì ai.

Như vậy người ta thấy một sự vận dụng phê phán của lí trí được định hình ở thế kỷ XVII, nó hướng đến một thứ chủ nghĩa hoài nghi mới mà Pascal tố cáo như là sự lạm dụng lí trí. Cuộc tranh luận giữa những người theo Jansen và những người phóng nhiệm gút lại chung quanh vấn đề tìm hiểu xem theo nghĩa nào là đúng cái chân lý nó không rút ra sự chắc chắn của mình từ sự chứng minh hay từ kinh nghiệm.

Jean Lechat

GASSENDI

(1592-1655)

Linh mục ở Digne từ 1614, Giáo sư triết học ở Aix cho đến 1623, nhà phê bình táo bạo học thuyết Aristote nổi danh sớm nhờ những công trình về thiên văn học thông tín viên của Galilée, bạn của nhiều nhà thông thái như Mersenne, Descartes, Pierre Gassendi có nhiều cuộc lưu trú ở Paris, ở đó ông giao du với nhiều người phóng nhiệm thông thái (des libertins érudits), nhưng vẫn không từ bỏ nhiệm vụ tu sĩ của mình. Ông luận chiến với Descartes (*Phản bác thứ năm chống lại Những suy niệm siêu hình*) và xuất bản những công trình khảo cứu về Épicure. Công chúng thính giả của ông mở rộng, ông có đông môn đệ, trong đó có nhà văn danh tiếng Cyrano de Bergerac. Ông mất ở Paris trong lúc chưa hoàn tất bộ *Syntagma philosophicum*, bộ tổng luận triết học của ông.

Ấn phẩm sau khi mất của tác phẩm ông (1658) bị san trừ rất nhiều, nhưng những bản thảo bí mật vẫn lưu hành trong thế kỷ XVIII.

Ông có là kẻ phóng nhiệm, vô thần, duy vật? Nhiều đoạn trong tác phẩm của ông dễ khiến người ta nghĩ như vậy, nhưng nhiều đoạn khác lại chứng tỏ tính chính thống tôn giáo của ông. Giữa phê phán và truyền thống, tư tưởng của ông có nhiều phương diện thỏa hiệp và lập trường hơi mập mờ, nhất là khi ông trình bày những ý kiến của Épicure.

NHỮNG NGHỊ LUẬN TRONG HÌNH THỨC NGHỊCH LÝ CHỐNG NHỮNG NGƯỜI THEO ARISTOTE

Trong tác phẩm dang dở này chống lại những lập luận của thời Phục hưng, thuyết duy danh (những từ ngữ và những khái niệm trừu tượng không phải là một tri thức về yếu tính của vạn vật) và chủ nghĩa hoài nghi (không có chân lý nào của con người vượt quá khỏi sự phỏng đoán cái nhiên) được khẳng định và giao nhau.

► Không đóng khung tự do tinh thần trong bất kì học thuyết nào

Đặt tinh thần tự do vào một học thuyết (ở đây là học thuyết Aristote), ngay cả nếu học thuyết đó hứa hẹn hạnh phúc, đó là xiềng xích tinh thần. Trái lại cứ để cho tinh thần tự do vận động tùy nghi, thừa nhận sự yếu đuối của nó khiến nó không thể đạt được chân lý tuyệt đối, mà chỉ có chân lý cái nhiên, đó là hạnh phúc thật sự.

Tự do của tinh thần là thứ còn quý giá hơn tất cả vàng bạc trên thế gian này, và dưới sự thúc đẩy của thiên nhiên, vạn vật đều hướng đến tự do, đến nỗi rằng không chỉ những sinh vật, mà đến phần lớn những vật bất động cũng ngân vang lên tiếng gọi của nhà thơ: *Tự do là một nhu cầu khẩn thiết*. Vậy mà chúng ta, con người – nhân linh ư vạn vật – và lại còn mong vươn lên đỉnh cao của Triết học – lại cam lòng tự hạ mình đến độ vồ vập ôm chồm, tự nguyện chọn lựa thân phận nô lệ ư?[1] Lẽ nào lại như thế được! Trong khi mà triết học hứa hẹn đem lại tự do nhờ đó sự bình an tâm hồn có thể nẩy sinh, và tiếp theo sẽ là lạc phúc tối thượng, thì sự điên rồ nào lại khiến chúng ta tôn thờ triết học dưới cái ách nô lệ nhục nhằn kia? Thiên nhiên đã ban tặng cho chúng ta một tinh thần tự do. Nhưng vì ảnh

hưởng của cái tầm thường tác động đến ta khi hãy còn nằm nôi đã nhanh chóng trói buộc tinh thần ta bằng hàng ngàn nút thắt và kìm giữ nó trong những mối dây ràng buộc này, nên triết học đã dấn thân để sao cho chúng ta, nhờ triết học, phục hồi quyền sở hữu tự do của chúng ta. Ấy vậy mà, thay vì cần mẫn vun trồng minh trí, chúng ta lại khá là điên rồ đem áp đặt cho trí tuệ khốn khổ của chúng ta những xiềng xích và những cản trở còn nặng nề hơn, trong khi vẫn tưởng mình vui lòng chịu đựng sự cưỡng bách của tình trạng nô lệ nặng nề và chịu để buộc vào cái máng ăn như một con vật hạ tiện! Đấy chẳng phải là hoàn toàn mất lí trí hay sao? Chúng ta vui sướng khi cái thực thể trần tục của chúng ta, tôi muốn nói cái xác phàm ấy, được tháo gỡ khỏi những sợi dây ràng buộc, được giải phóng; vậy mà chúng ta lại không ghê sợ khi để cho phần tốt đẹp nhất nơi chúng ta, vốn thiêng liêng thuộc trời cao, nói gọn một tiếng, linh hồn chúng ta, bị cầm tù sao? Trừ phi có lẽ rằng người ta không coi trong tự do một tí nào? Nhưng những ai đã một lần nhận ra nó thì không bao giờ chịu rời bỏ chốn dung thân an toàn kia. Chắc rằng họ không còn cố công bảo vệ những định kiến có từ trước nay nữa: vì dầu chúng như thế nào, họ cũng sẵn sàng từ bỏ chúng liền ngay thôi, như mở ra một bàn tay nắm lại. Họ biết rõ rằng sự yếu đuối của tinh thần con người thì lớn đến nỗi, khi không biết được bản tính sự vật, trong chân tướng của chúng, thì nó chỉ tạo ra những ước đoán cái nhiên (des conjectures probables) về chúng. Từ đó khiến họ không quyết chuyện gì một cách nghiêm xác và nghĩ rằng Aristote cũng không kém khả năng ngộ nhận so với Pythagore hay Platon: ít ra là họ giữ im lặng và không có xao xuyến tâm hồn chút nào, tự hỏi trong số những quan điểm đối nghịch nhau của những kẻ giáo điều, thì quan điểm nào gần với chân lý nhất. Họ để cho những người khác cứ việc quay quắt: đối với họ, thật là một niềm vui lớn khi hiểu ra và cảm thấy rằng họ đã thoát ra khỏi những cơn phong ba bão táp mà họ chứng kiến bao người khác đang là nạn nhân[2].

Pierre Gassendi, *Những nghị luận trong hình thức nghịch lý chống những người theo Aristote.*

---

(1) Tự ràng buộc vào một chủ thuyết

(2) *Tham khảo Lucrèce: De rerum natura.*

NHỮNG NGHIÊN CỨU SIÊU HÌNH HỌC (PHẢN BÁC THỨ NĂM CHỐNG LẠI NHỮNG SUY NIỆM SIÊU HÌNH CỦA DESCARTES)

Sự phê phán gay gắt này, làm Descartes bị choáng và rất là không bằng lòng, hướng đến những điểm mạnh trong tác phẩm của ông: phương pháp thì võ đoán (arbitraire) cái "Tôi suy tư" (Le Cogito) thì không hiệu quả: tính bẩm sinh của ý tưởng hoàn hảo là một sai lầm; đi từ yếu tính đến hiện hữu của Thiên Chúa chỉ bằng cách thuần lý là lạm dụng (tham khảo Kant).

Thuyết duy vật trong sự phê bình này có tính phản bác (lí trí không thể chứng minh rằng tâm hồn là phi vật chất, cũng không thể chứng minh rằng vật chất không có khả năng suy tư) và, lạ lùng thay, thuyết duy vật nơi Gassenchi lại cộng sinh với một thứ siêu hình học trong đó những điều kỳ diệu của Thiên nhiên, bằng phương pháp loại suy và bằng cảm thức, lại dẫn tới hiện hữu của Thượng đế.

► Tranh biện về sự hoài nghi triệt để

Tin rằng mọi cái đều đúng, đó là một định kiến. Tin rằng mọi cái đều sai, đó là một định kiến khác. Tuy nhiên, theo Gassendi, đó lại là điều mà Descartes giả thiết để xây dựng sự hoài nghi triệt để. Thay vì chuyện cuồng vọng đó, tại sao không tìm một tiêu chuẩn để lựa chọn giữa những điều chắc chắn, có phải là tốt hơn không?

Có một điều mà tôi không hiểu rõ lắm, là tìm xem tại sao ông không chịu coi mọi vật –

một cách đơn giản và kiệm lời hơn – mà ông từng biết cho đến lúc đó như là không chắc chắn (và sau đó để riêng ra những cái mà ông công nhận là đúng), thay vì coi tất cả đều là sai; như thế chẳng qua là bỏ một định kiến cũ để mang một định kiến mới. Và xin ông lưu ý cho rằng để làm điều đó, ông đã phải giả định một Thiên Chúa lừa dối (un Dieu trompeur) hay một vị tà thần xảo quyệt (un malin génie) nào đấy đã dùng tất cả tài trí để lừa dối chúng ta mặc dầu hình như rằng chỉ cần viện dẫn việc ít có ánh sáng nơi tinh thần con người và sự yếu kém của thiên nhiên cho sự nghi ngại của ông là đủ. Ngoài chuyện đó ra ông còn giả vờ ngủ để có cơ hội đặt mọi sự thành hoài nghi. Nhưng, ông có thể vì điều đó, đủ tự chủ để tin rằng ông không hề thức, và rằng mọi sự đang hiện diện và mọi chuyện đang diễn ra trước mắt ông là sai và giả dối? Dầu ông có nói gì về điều đó đi nữa, cũng sẽ không có người nào được thuyết phục rằng ông hoàn toàn tin rằng không có gì đúng trong tất cả những gì mà ông từng biết, và rằng các giác quan, hay giấc ngủ, hay Thiên Chúa, hay một tà thần quỉ quyệt, đã liên tục áp chế ông, lừa dối ông. Chẳng phải là một điều xứng đáng hơn, với lòng trung thực của một triết gia và nhiệt tâm đối với chân lý khi nói những điều một cách giản dị hơn, với chân tín (de bonne foi) và như chúng là, thay vì, như người ta có thể phản bác ông, cầu viện đến bộ máy rối rắm kia, tạo ra những ảo tưởng, tìm kiếm những uẩn khúc vòng vèo và những điều dị kỳ khó hiểu? Tuy nhiên, bởi vì ông đã thấy như thế là tốt, nên tôi cũng chẳng nên tranh biện nhiều hơn nữa làm gì.

Pierre **GASSENDI**,
Những nghiên cứu siêu hình học.

► Phê phán lô-gíc về cái "Tôi suy tư" của Descartes

Ở đây việc phân tích hướng về công thức "Tôi suy tư, vậy tôi hiện hữu" (Cogito ergo Sum/ Je pense donc je snis) như người ta tìm thấy trong phương pháp luận. Gassendi toan tính chứng minh những mâu thuẫn nội tại trong công thức này với những lập luận theo lô-gíc học và ngữ pháp theo truyền thống của kinh viện (tham khảo Nietzsche).

Tôi suy tư, ông nói; nhưng xin hỏi ông suy tư về cái gì mới được chứ? Bởi vì xét cho cùng mọi suy tư đều là phải suy tư về một cái gì. Về Trời chăng? Về Đất chăng? Hay về bất kì cái gì khác? Hay về chính ông? Trước nay ông vẫn coi tất cả chuyện đó là sai lầm và không hề đổi ý: thế thì hậu quả là cái gì mà ông suy nghĩ, dầu là cái gì đi nữa, thì ông cũng nghĩ sai, và bởi đó, tư duy của ông cũng... sai bét! Như vậy tất cả những tư tưởng mà ông làm cho vọt ra bằng những con đường hậu quả cũng đều là sai nốt. Thêm một lần nữa, ông nói: *Tôi suy tư.* Nhưng khi ông nói "Tôi", ông có biết gì về mình không, thưa ông? Ông biết mình chứ, chuyện đó khỏi phải nghi ngờ, bởi nếu không thế, ông đã không tự gọi tên mình. Nhưng ông có biết sự kiện là ông hiện hữu hay không? Nếu có, vậy là ông mang một định kiến, điều này ngược lại với giả định của ông; nếu không, vậy là ông cũng đâu biết được là mình đang hành động, bởi hành động giả định hữu thể. Và tiếp theo ông cũng không biết là ông suy tư, bởi vì suy tư là hành động vậy là khi ông nói "tôi suy tư", ông không biết mình nói cái gì, và tất cả những gì mà từ đó ông biết và diễn dịch cuối cùng dựa trên một nguyên lý tuyệt đối... chưa từng được biết. Ngoài chuyện đó ra, khi ông nói "Tôi đang suy tư", ông phát biểu điều gì đó về chính mình, và điều đó có giá trị cho hiện tại; như vậy cũng là một điều nếu như ông nói *Tôi đang suy tư* (Jesuis pensant), ông giữ chức năng của chủ ngữ và tư tưởng giữ chức năng của vị ngữ. Vậy mà ông không thể nói rằng ông đang suy tư mà không nói rằng ông đang là, đang hiện hữu: đó là điều các nhà biện chứng **(a)** bảo thế khi họ dạy rằng động từ này cho một chỉ định về thời gian, đó là *sự kiện hiện hữu bây giờ* (lefait d'exister maintenant), *sự có mặt ngay lúc này*

đây (la présence actuelle). Như vậy khi ông nói *Tôi suy tư*, thì ông nói *Tôi hiện hữu*; và lúc đó, khi phát biểu dưới hình thức hậu quả: *Vậy Tôi hiện hữu*, ông chẳng thêm chút xíu gì vào hơn là những gì ông đã tiền giả định (Présupposer) như thế ông chứng minh cái đồng bằng cái đồng (ainsi vous prouvez le même par le même). **(B)**

Pierre Gassendi,
Những nghiên cứu siêu hình

(a) Ở đây là những nhà lô-gíc học kinh viện

(b) Vậy là không có mối dây liên hệ hậu quả đích thật.

► Sự khai sinh ra ý tưởng Thượng đế từ con người

Trong Suy niệm Thứ ba, Descartes chứng minh hiện hữu của Thượng đế từ sự hiện diện của ý tưởng hoàn thiện nơi chúng ta, ý tưởng, theo ông là hoàn toàn tích cực mà chúng ta – những hữu thể hữu hạn – không thể tạo ra, vậy đó là ý tưởng bẩm sinh, chỉ có thể đến từ một hữu thể toàn thiện.

Sau khi bài bác lập luận này Gassendi chỉ ra rằng quang cảnh của thiên nhiên có thể hướng ta đến Thượng đế. Như thế, niềm tin được cứu vãn khỏi những tự phụ của lí trí, nhưng sự thông thái cũng cho phép tập họp những ý kiến rất dị biệt nhau.

Có những tác giả kể lại rằng những người đầu tiên khi thấy Mặt trời, Mặt trăng và những tinh tú khác luôn luôn chuyển động, thì gọi chúng là Deos[1], những hữu thể đi theo tuyến đường của chúng, và ở hàng thứ nhất là Mặt trời, mà đường đi rõ ràng là dễ thấy nhất. Rồi thì, vì họ đã nhìn nhận Mặt trời đem lại nhiều điều tốt lành hơn cả, họ bèn tự nhủ rằng Mặt trời đi vòng quanh Trái đất để rải ra phước lộc của nó lần lượt trên mọi quốc gia, và lần này họ gọi nó là Théos – Thần linh – theo nghĩa là *Kẻ nhìn thấy* bởi vì nó thấy mọi sự và cung cấp cho nhu cầu của mọi loài. Từ chỗ đó, bởi vì Thần linh là người ban phúc cho họ, họ bèn gán cái tên Thần linh cho những người cũng như những vật nào mà họ rút ra được những lợi ích nào đó; và như thế không chỉ những con người như Cérès, Bacchus, Hercule được họ tôn lên thành thần linh, mà cả những dòng suối, những con sông, những vật khác có ích cho đời sống. Và theo thực tế mà nói, thì trong số những con người, thì chính những vua chúa được coi là xứng đáng với tên gọi này nhất, bởi vì, là những kẻ có quyền lực nhất, thì họ cũng có khả năng hơn cả để ban phúc hay giáng họa, và có ảnh hưởng đến muôn vật, từ đó nảy sinh ý tưởng dành cho họ một chỗ ngồi trên Thiên đình[3]. Sau đó, đi theo những chỉ dẫn này, là vô số những kẻ nịnh bợ và những nhà thơ đổ đầy Thiên đình với những thần linh loại này và thêu dệt mọi chuyện đó trong cơ man nào là những chuyện giả tưởng về yêu ma, quỷ thần. Và bởi vì mọi vua chúa, kể cả những hôn quân bạo chúa tệ hại nhất cũng phải có chỗ ngồi giữa các thần linh, nên họ cũng tôn thờ cả những tà thần ác quỷ; đến độ rằng sau khi đã làm đầy nhóc cả một vương quốc những thần linh, thì chức năng quyền hạn của chư vị đối với con người cũng được phân bổ, có vị được tôn phong thành Vua, các vị khác là Tể tướng, Thượng thư chuyên trách từng lãnh vực, rồi có những vị như là các Tổng trấn cai quản từng góc trời vv... Có vị đặc trách ban phúc để khuyến thiện, có vị chuyên ngành giáng họa để trừng ác. Lúc đó người ta tin rằng Thế giới được cai trị bởi sự quan phòng của một Đấng Tối cao, cùng với nhiều vị trung cao và rất nhiều vị sơ cao, và mọi chuyện xảy ra dưới gầm trời, từ chuyện bình thường như mưa nắng, sáng tối cho đến những chuyện lạ như Nhật thực, Nguyệt thực, Sao chổi, Sấm sét, Sóng thần vv... không có bất kì chuyện gì xảy ra mà không theo lệnh và theo sự can thiệp của chủ thần. Lại có những người đi đến chỗ nghĩ rằng nên coi cả thế giới như một sinh vật, theo kiểu những hiệu ứng trước nay gán cho chư thần thì bây giờ đồng quy về một thứ Linh hồn duy nhất dàn trải khắp mọi nơi, phần cốt yếu của Linh

hồn này giữ vai trò nguyên lý ấn định đường lối chung, và phần còn lại là những tài năng nhờ đó mọi sự được thi hành[4]. Trong tình huống đó, những nhà lập pháp nhận thấy rằng có những kẻ rất ma mãnh, biết tránh làm điều ác một cách công khai vì sợ bị trừng phạt, nhưng không hề kiêng dè khi lén lút phạm tội, khéo léo che giấu để không ai biết – thì những nhà lập pháp lại làm nảy sinh niềm tin rằng chư thần hiện diện khắp trong thiên nhiên, soi thấu đến những chuyện bí mật nhất và nhìn thấy rõ mồn một ngay cả những tội ác được che giấu rất tinh vi (Ấy, quỷ thần mà lị! Cái gì mà các ngài lại chẳng biết). Nếu các ngài chưa trừng phạt, các người cũng đừng vội mừng. Địa ngục với những Nộ thần[5] mà dám chắc các ngươi vừa thấy mặt là đã khóc thét lên rồi, cùng với bao cực hình rùng rợn vẫn đang đợi chờ để chào đón các ngươi đấy! Nếu các ngươi phạm tội ác mà chưa bị trừng phạt thì cũng đừng hí hửng. Và cũng đừng tưởng bở? Chắc chắn rồi sẽ có ngày phải khóc... bằng tiếng Tây đấy, các con ạ! Nhưng thôi, chẳng cần phải dông dài nhiều lời về chuyện ấy nữa, cũng không cần đi vào chi tiết về phương pháp và sự trình bày của ông này, ông nọ làm chi. Chỉ cần lướt qua đề tài này, vả chăng hầu như ai cũng biết rồi, để cho ông có thể thấy những người đầu tiên đã tạo ra ý tưởng về Đấng Tối cao như thế nào, ngay cả nếu họ không có, như ông[6] đã tưởng, một ý niệm bẩm sinh.

Điều này làm cho trở thành vô ích việc hỏi ông *tại sao, nếu như họ đã có thể có ý tưởng này về chính họ, mà chúng ta lại không thể có, về chính chúng ta,* bởi vì ông thấy rõ rằng người ta có thể trả lời ông là thật ra họ không có ý tưởng đó mà chúng ta chẳng có; nhưng rằng họ đã có thể và chúng ta cũng có thể có bằng cùng một lý luận, đó là chiêm ngưỡng Mặt trời và trật tự của Vũ trụ, một trật tự mà Thượng đế đã muốn chúng ta hướng suy tư về, không phải về một ý tưởng bẩm sinh, mà là bao lớp lớp tầng trời, về cầu vồng bảy sắc, về bao điều kỳ diệu nữa mà qua sự chiêm ngưỡng chúng, chúng ta có thể nhận ra Ngài và tạ ơn Ngài đã tạo ra chúng.

Pierre Gassendi,
Những nghiên cứu siêu hình

---

(1) Một kiểu từ nguyên phóng túng, lấy lại từ Platon trong đối thoại Cratyle.

(2) Một từ được giả thiết là phái sinh từ ngữ căn Hy Lạp có nghĩa là "thấy".

(3) Quan niệm nhắc nhở lại quan niệm của Evhémère (năm 300 trước Công nguyên)

(4) Thuyết phiếm hồn (Animisme diffus) hay là thuyết vạn vật hữu linh

(5) Những vị thần nơi địa ngục theo tôn giáo cổ La Mã.

(6) Ông, đây chỉ Descartes.

PASCAL

(1623-1662)

Blaise Pascal, con trai của một quan tòa ở Clermond-Ferrand, sinh tại thành phố này ngày 19 tháng sáu, năm 1623. Bố ông dẫn bầu đoàn thê tử về định cư ở Paris năm 1631. Thiên tài toán học của Pascal phát lộ rất sớm; ở tuổi mười một, ông soạn một quyển *Khái niệm về âm thanh* và tự mày mò một mình tìm lại những yếu tố toán học của Euclide, mà ông chưa từng học qua trước đó, ở tuổi mười bảy, ông biên soạn và xuất bản quyển *Tiểu luận về các hình nón* (Essai sur les Coniques); năm mười chín tuổi, ông phát minh chiếc máy số học danh tiếng gọi là máy tính (machine à calculer). Nhưng phương pháp thực nghiệm cũng tìm đến với bộ óc uyên bác, đa văn quảng kiến này; ông lặp lại điều mà Descartes xác nhận rằng ông đã mời Descartes

chứng kiến, đó là thí nghiệm của Torricelli về áp suất không khí ở Rouen, năm 1646, ở Puy de Dôme năm 1648 và biên soạn quyển *Khái luận về chân không* (Traité du vide) năm 1651; quyển này sẽ được xuất bản năm 1779.

Tiếp theo, bắt đầu "Thời kỳ thế tục" của Pascal, rồi đến sự kiện cải giáo, được gợi ra bởi bài văn tưởng niệm nổi tiếng (23 tháng mười một, năm 1654)*. Từ 1655, ông có những cuộc ẩn cư ngắn ở tu viện Port-Royal gần Paris. Kể từ thời điểm này, lần lượt xuất hiện: *Những bức thư tỉnh lẻ* (Les Provinciales) và *Những khảo luận nhỏ về bãi tuyến* (Petits Traités sur la Cycloïde) và một số tác phẩm chỉ được xuất bản sau khi ông mất: *Về tinh thần hình học và nghệ thuật thuyết phục* (De l'esprit géométrique et de l'art de persuader) ra mắt năm 1728, và nhất là những bản văn mà Pascal coi là sẽ tạo thành tác phẩm chủ đạo của ông, *Chân lý của Kitô giáo* (Vérité de la religion chrétienne) mà những mảnh rời được tập hợp và sắp xếp lại thành quyển *Tư tưởng* (Pensées), xuất bản đầu tiên năm 1670. Dự tính lớn lao này khiến Pascal thành một người tán tụng tôn giáo, nhưng tác phẩm này cũng là của một triết gia, nhằm làm cho con người trở nên có thể hiểu được bởi một Đấng Tối cao bất khả tư nghị.

Pascal mất ở Paris ngày 19 tháng tám năm 1662.

► Người xưa là tuổi trẻ của tinh thần, người nay là tuổi già của trí tuệ.

Cuộc tranh luận nổi tiếng giữa những người thủ cựu và những người cách tân nằm trong sự xung đột giữa hai sai lầm mà cả hai đều bắt nguồn từ sự lẫn lộn giữa hai loại tri thức vốn không thể giản qui vào nhau.

Hoặc là không có cái gì trong những điều người ta biết sẽ chẳng được biết mà không tương quan với một nhân chứng mà người ta tin cậy, nhưng tất cả những gì người ta có thể biết đã được nói trong những gì ông đã nói. Hoặc là những gì người ta biết được rút ra từ kinh nghiệm hay được thiết lập bởi lý luận, mà người ta có thể lặp lại, chỉnh sửa liên tục, mà không có gì cấm cản được việc theo đuổi để tăng trưởng kiến thức hay tu chỉnh nó. Những người thủ cựu muốn rằng tất cả những gì người ta có thể biết, ngay cả về vật lý hay toán học, cũng đều đã được nói tới trong sách vở; họ đặt dưới thế giá của những bản văn hay của truyền thống ngay cả những gì lẽ ra thuộc về lí trí. Những người cách tân loại trừ thế giá của những người thủ cựu, không cần phân biệt trong những sự việc cần đến chứng từ, ở nơi mà lẽ ra phải theo, và trong những sự việc thuộc về lí trí, ở nơi hẳn là chứng từ không có phần; nhưng sự khinh thường của họ đối với Thời cổ có vẻ mù quáng đối với những khám phá mà người xưa đã làm được trong những khoa học, và nhờ đó nảy sinh sự tiến bộ mà khoa học hiện đại kế thừa và phát triển.

Cuộc tranh luận giữa những kẻ thủ cựu và những người cách tân là thiếu cơ sở, khi người ta muốn thấy rõ rằng tất cả những gì người ta có thể biết bởi chỉ bằng sức mạnh của tinh thần thì ngày nay không có như thế nữa. Nếu người ta xét đến sự tiếp nối của các thế hệ, thì người xưa không phải là người già, mà người nay chẳng phải là người trẻ. Đó là điều mà Auguste Conte sẽ không quên – một người rất ngưỡng mộ bài tựa dưới đây, ở đó tác giả bày tỏ rằng sự tiếp nối của những con người thì "giống như cùng một con người vẫn luôn tồn tại và liên tục học hỏi".

Ngày nay sự kính trọng mà người ta dành cho Thời cổ lớn đến mức mà trong những lãnh vực của học thuật lẽ ra phải bớt đi quyền lực của cổ nhân, người ta lại coi tư tưởng của người xưa như những sấm ngôn và những chỗ

mập mờ tối tăm như là những huyền nhiệm, khiến người ta không còn có thể đưa ra những điều mới mẻ mà không gặp nguy hiểm và bản văn của một tác giả được coi là đầy thế giá sẽ đủ sức tàn phá những lý lẽ mạnh nhất[1]...

Ý định của tôi đâu phải là sửa chữa một tật xấu này bằng một tật xấu khác và không dành sự kính trọng nào đối với cổ nhân vì muốn phản đối cái tinh thần nệ cổ quá đáng. Tôi không hề kỳ vọng khu trừ thế giá của cổ nhân để độc tôn lý luận, dầu người ta có muốn xiển dương thế giá của người xưa để cương tỏa tâm trí của người nay...

Để làm rõ sự phân biệt quan trọng này một cách cẩn trọng, cần phải nhận định rằng có những kiến thức chỉ tùy thuộc trí nhớ và thuần tuý thuộc về lịch sử, chỉ có, đối tượng là biết những gì mà các tác giả trước đã viết ra; có những kiến thức khác chỉ tùy thuộc vào lý luận, có đối tượng là tìm kiếm và khám phá những chân lý tàng ẩn. Những kiến thức loại đầu thì hạn chế giống như những quyển sách trong đó chúng được chứa đựng...

Trong những môn học mà người ta chỉ cần tìm cách hiểu biết những gì mà các tác giả đã viết, như lịch sử, địa lý, luật học, trong những ngôn ngữ và nhất là trong thần học và cuối cùng trong tất cả những môn học có nguyên lý là, hoặc là sự kiện đơn giản[2] hoặc là định chế[3] thiêng liêng hoặc nhân vi, tất yếu phải cầu viện đến kinh sách, bởi vì tất cả những gì người ta có thể biết đã được chứa đựng trong đó: từ đó hiển nhiên là người ta có thể có kiến thức toàn bộ về môn đó và không thể thêm thắt gì vào đấy.

Nếu vấn đề là tìm hiểu xem ai là vị vua đầu tiên của dân Pháp; ở nơi nào mà các nhà địa lý đặt kinh tuyến đầu tiên; những từ nào mà trong một từ ngữ hiện nay vẫn còn được dùng, và tất cả những sự việc cùng loại này, thì có những phương tiện nào khác hơn là sách vở có thể chỉ dẫn cho chúng ta? Và ai sẽ có thể thêm vào điều gì so với những gì mà sách vở dạy cho chúng ta bởi vì người ta chỉ có thể biết những gì mà sách vở chứa đựng? Chỉ có thế giá mới có thể soi sáng cho chúng ta về điều đó.

Nhưng ở nơi đâu mà thế giá này có được sức mạnh chính yếu, đó là trong thần học bởi vì trong đó thế giá không tách rời với chân lý và chúng ta chỉ biết chân lý qua thế giá: đến nỗi rằng để mang lại sự chắc chắn trọn vẹn cho những môn học khó hiểu nhất đối với lí trí, người ta chỉ cần cho thấy rằng chúng có mặt trong các sách thánh (cũng như để chứng tỏ sự không chắc chắn của những vật rất có vẻ thật, người ta chỉ cần cho thấy là chúng không được đề cập đến trong các sách thánh); bởi vì những nguyên lý của thần học vượt lên trên cả nhân tính lẫn lý tính, và bởi vì tinh thần con người quá yếu đuối để có thể vươn đến đó bằng những nỗ lực tự thân, tinh thần con người chỉ có thể bay lên đến những vùng trời cao vời này với sự phù trợ của một sức mạnh toàn năng và siêu nhiên.

Nhưng câu chuyện là không giống như thế đối với đề tài nằm trong tầm lãnh hội của các giác quan hay khả năng quán triệt của lý luận: trong phạm vi này thế giá trở nên vô ích, chỉ lí trí có tiếng nói quyết định. Thế giá và lí trí có những quyền hạn tách biệt nhau: có khi cái này được mọi lợi thế, có khi cái kia lại chiếm lĩnh thượng phong. Nhưng bởi vì những đề tài loại này nằm ở tỉ lệ ngang tầm của tinh thần, nên tinh thần tìm thấy tự do hoàn toàn để trải mình trên đó: sự phong phú không hề cạn nguồn của nó liên tục sản sinh và những phát minh của nó sẽ là vô tận và vô hạn...

Pascal,
Lời tựa quyển Khảo luận về chân không.

---

(1) Lưu ý rằng thế giá của những bản văn thì ngược lại với lý tính

(2) Sự kiện đơn giản là sự kiện chỉ có thể được biết nếu nó đã được trình thuật bởi một nhân chứng.

(3) Định chế (l'institué) trái lại với tự nhiên (le naturel).

(*) Đêm hai mươi ba tháng mười một năm 1654, Pascal đã trải qua một cuộc xuất thần huyền nhiệm (une extase mystique) mà ông viết lại thành bản ghi nhớ (Mémorial) và khâu kỹ vào mặt trong chiếc áo khoác hầu như ông luôn mang theo bên mình.

... Từ khoảng mười rưỡi tối tới
khoảng mười hai rưỡi khuya.
Lửa.
Thiên Chúa của Abraham, Thiên
Chúa của Isaac, Thiên Chúa của Giacóp,
không phải Thiên Chúa của các nhà
triết học và trí thức.

Sự chắc chắn, niềm vui, sự chắc
chắn, cảm xúc, cảnh đẹp, niềm vui
Thiên Chúa của Đức Giêsu Kitô...
Quên đi thế giới và mọi sự trừ
THIÊN CHÚA...
Sự sống vĩnh cửu chính là họ nhận
biết Cha,
Thiên Chúa chân thật duy nhất, và
đấng Cha sai đến,
Giêsu Kitô
Giêsu Kitô.
Con đã tự ý rời xa Ngài mãi mãi.
Con đã lẩn trốn Ngài, con đã chối bỏ
Ngài, con đã đóng đinh Ngài.
Xin đừng để con bao giờ phải chia
lìa Ngài.
Chỉ có thể giữ được Ngài nếu nghe
lời Tin Mừng.
Sự từ bỏ ngọt ngào và hoàn toàn.
Hoàn toàn quy phục Đức Giêsu Kitô
và người hướng dẫn linh hồn tôi.
Niềm vui bất tận dành cho nỗi cơ
cực của một ngày trên trần.
Con sẽ không quên lời Ngài. Amen.

Trong bài ghi nhớ trên, ông nói đến Lửa: đây có thể là ngọn lửa nội tâm của lòng kiên tín hay là một thị kiến siêu nhiên rực rỡ chói lòa.

NHỮNG SUY TƯ (Pensées)

Những suy tư không phải là một tác phẩm đã hoàn tất trọn vẹn, mà vẫn là một tập hợp những ghi chú dài ngắn không đều với độ phức hợp nhiều hay ít, do Pascal để lại sau khi chết, và được biên soạn có lẽ từ 1656 và đã được đặt theo một trật tự mà người ta không chắc có phù hợp với trật tự của tác phẩm lớn – *Chân lý của Kitô giáo* – mà *Những suy tư* này là bản nháp hay không. Như vậy người ta có thể đọc *Những suy tư* theo nhiều cách; tuy nhiên rõ là có sự hiện diện của ý đồ tán tụng nhằm chỉ ra, không phải hiện hữu của Thượng đế, theo kiểu chứng minh bằng lập luận, điều đó là bất khả, mà là sự ưu việt của Kitô giáo và ý đồ đặt con người trước kẻ xa lạ không thể hiểu được – là nó đối với chính nó – Khi đối diện với chính mình, con người không thấy mình như là trung gian giữa Toàn Hữu và Toàn Vô (milieu entre Tout et Rien). Đồng qui về ý đồ cốt tuỷ là những đề tài nổi tiếng về sự giải khuây, về việc con người rơi xuống hàng thú vật khi nó muốn làm thiên thần, về việc để cho những người hoài nghi và những kẻ giáo điều đấu lưng nhau, và nói chung về sự lố lăng mà con người rơi vào khi không biết những giới hạn của mình. Con người chỉ có thể biết mình và không ngộ nhận về sự cao cả cũng như nỗi khốn cùng của thân phận mình khi tự rời xa mình để hướng về Đấng vượt qua mình một cách vô hạn.

Ấn bản năm 1670, ấn bản xuất hiện đầu tiên, rất là tạp nham bởi vì, một đàng, người ta đã kiểm duyệt những tư tưởng quá táo bạo, quá "giăng-xê-nít", và đàng khác, chỉ giữ lại những bản văn sáng sủa nhất, hoàn tất nhất, và hơn nữa, con tập hợp theo một sơ đồ hợp lô-gíc nhưng cũng rất võ đoán. Những ấn phẩm sau cố gắng trung thành hơn với ý đồ (được phỏng đoán) của tác giả.

► Con người giữa hai vô hạn (l'homme entre les deux infinis)

Không có đại lượng nào dầu lớn đến đâu, hay nhỏ đến đâu, mà lại không có một đại lượng còn lớn hơn, hay còn nhỏ hơn; những nhà hình học biết rõ điều đó và họ khảo sát hai vô cực mà lòng không hề rung động. Do vậy ở đây ta không trao gửi đến tinh thần hình học nơi con người, mà đến chính con người, mà ta mời gọi hãy thực hiện, trong sự run rẩy, cuộc kiểm nghiệm về tồn sinh của mình. Nếu vấn đề chỉ là quan niệm rằng trái đất chúng ta là một thôn làng nhỏ trong vũ trụ bao la, và rằng con vật bé bỏng nhất là

cả một vũ trụ so với những thành phần tạo nên nó, thì lúc đó trí tuệ có thể tự phỉnh nịnh về sức mạnh của mình, ngay cả nếu nó đo lường giới hạn của sức mạnh kia. Nhưng vấn đề là đặt vô hạn vào vực thẳm để đem lại cơn chóng mặt; và thực thế, đấy là thế đứng gây chóng mặt của chúng ta, là khoảng giữa mà chúng ta đang đặt chân giữa toàn vô (rien) – bởi vì chúng ta vẫn là một cái gì đó, ít ra cũng lớn hơn một con vật thật bé nhỏ, tuy rằng con vật này còn chứa cả vô số vũ trụ – và toàn hữu (tout) mà so với nó chúng ta bé đến nỗi không còn được nhận ra. Không còn là tình huống an nhiên của kẻ nhìn thấy hai đối cực, vẫn có thể bình thản đo lường hai khoảng cách chia lìa y ta với đôi bờ vô định. Nói rằng chúng ta hiểu được chút gì đó, chứ không phải tất cả, là chưa đủ; không có sự khác biệt tương đối với hai đối cực mà chúng ta còn xa lắm mới hiểu được; con đường quả là xa vời vợi giữa biết chút ít và toàn tri và kiến thức của chúng ta chả là cái gì, so với điều quan trọng cốt tuỷ: ý nghĩa của tồn sinh chúng ta.

"Hãy để con người trầm tư quán tưởng toàn thể thiên nhiên trong vẻ uy nghiêm viên mãn và cao quý của nó, và hãy trở hướng tầm nhìn của y ta ra khỏi những vật thể thấp hèn bao quanh y ta. Hãy để y ta ngắm nhìn ánh sáng chói lọi kia, được thắp lên như một ngọn đèn vĩnh cửu sáng soi vũ trụ, hãy để cho quả đất đối với y ta có vẻ như là một điểm so với vòng tròn mênh mông bao la được vẽ nên bởi mặt trời, và hãy để cho y ta hoang mang với sự kiện rằng vòng tròn mênh mông bao la này tự thân nó chỉ là một điểm nhỏ xíu so với cái vòng được vạch nên bởi những vì sao trong sự xoay vòng của chúng chung quanh bầu trời. Nhưng nếu tầm nhìn của chúng ta bị vướng lại ở đó, thì hãy để cho sức tưởng tượng của chúng ta vượt qua khỏi đó; nó sẽ cạn kiệt năng lực của khái niệm sớm hơn là năng lực của bản thể cung cấp chất liệu cho khái niệm. Toàn thể thế giới quan sát được chỉ là một nguyên tử rất nhỏ không thể nhận thấy được trong lòng thiên nhiên phong phú vô biên. Không ý tưởng nào vươn tới nó được. Chúng ta có thể nới rộng những khái niệm của chúng ta vượt qua tất cả mọi khoảng không gian có thể tưởng tượng được; chúng ta chỉ tạo được những nguyên tử nhỏ xíu so với thực tại của vạn vật. Nó là một hình cầu vô lượng vô biên, mà trung tâm thì ở khắp mọi nơi còn chu vi thì không biết ở nơi nào. Tóm lại, đó là cái dấu hiệu khả giác vĩ đại nhất về quyền lực tối cao của Thượng đế, mà trí tưởng tượng đắm mình vào trong ý tưởng đó.

Quay trở lại chính mình, hãy để cho con người xem xét mình là gì với toàn thể sự sống; hãy để cho y ta tự xem mình như là đã đi lạc trong cái góc xó xa xăm này của thiên nhiên, và từ nơi cái lỗ tò vò nhỏ xíu này mà y ta thấy mình đang ở trong đó... hãy để y ta ước lượng giá trị thật của quả đất, những vương quốc, những thành phố và chính mình. Một con người là gì trong cái không bờ bến kia cơ chứ?

Nhưng để chỉ cho anh ta một điều kỳ diệu phi thường khác cũng gây kinh hồn như vậy, hãy để cho anh ta xem xét những vật tinh vi nhất mà anh ta biết. Hãy để một con ve trao cho y ta, với cái thân bé xíu của nó và những chi phần còn bé teo vô song hơn nữa, cái chân cẳng với những đốm, những mạch máu của chúng trong chân cẳng ấy, máu trong những mạch máu ấy, những dịch thể trong máu ấy, những giọt nhỏ trong những dịch thể ấy, những hơi trong những giọt ấy. Chia những vật thể cuối cùng này nữa, hãy để cho y ta cạn kiệt hết những năng lực khái niệm của mình, và hãy để cho vật thể cuối cùng mà y ta có thể đạt đến được giờ đây là đối tượng của cuộc nói chuyện của chúng ta. Có lẽ y ta sẽ nghĩ rằng đây là điểm nhỏ nhất trong thiên nhiên. Tôi sẽ để cho y ta thấy được một vực thẳm trong đó. Tôi sẽ vẽ cho y ta không chỉ cái vũ trụ có thể quan sát được mà còn tất cả những cái mà y ta có thể nhận thức được sự mênh mông bao la của thiên nhiên trong lòng của vật cô đọng nhỏ xíu này. Hãy để cho y ta

thấy nơi đó một sự vô cùng vô tận của những vũ trụ, mà mỗi vũ trụ đều có bầu trời của nó, hành tinh của nó, quả đất của nó cùng một tỷ lệ như là trong thế giới quan sát được, trong mỗi loài sinh vật trên quả đất, và trong những con ve nhỏ tận cùng này, mà trong đó y ta sẽ lại được bắt gặp tất cả những gì các vũ trụ đã có, cũng sẽ tìm thấy nơi những cái khác biệt này cùng một vật thể không hề có sự cuối cùng và chấm dứt. Hãy để cho y ta quên mình trong những kỳ quan như là đang sửng sốt trong sự nhỏ bé của chúng cũng như đang sửng sốt bởi những kỳ quan khác trong sự mênh mông bao la của chúng vậy. Bởi vì ai lại sẽ không cảm thấy kinh hoàng bởi sự kiện rằng thân xác chúng ta vốn một vài giây phút trước đó là nhỏ nhoi không thể nhận thức được trong vũ trụ; mà chính vũ trụ đó lại là nhỏ nhoi không thể nhận thức được trong lòng của cái toàn thể, giờ đây lại là một vật khổng lồ, một thế giới, hay đúng hơn là một toàn thể đối với cái hư vô mà chúng ta không tài nào có thể tới được? Người nào nhìn ngó chính mình trong ánh sáng này sẽ sợ hãi chính mình, và tự quan sát mình phải chịu ở, bằng cái thân xác được tạo hóa hay thiên nhiên ban cho này, giữa hai vực thẳm của cái vô cùng vô tận và hư vô này, và tôi nghĩ rằng khi mà sự tò mò của y ta thay đổi thành sự ngưỡng mộ thì y ta sẽ bình tĩnh hơn để trầm tư quán tưởng chúng trong sự yên lặng hơn là khảo sát chúng với lòng tự phụ.

Vì trên thực tế con người là gì trong thiên nhiên mới được chứ? Là một số không so với cái vô cùng vô tận, là một cái Toàn thể so với cái Hư vô, là một cái khoảng giữa cái không và tất cả. Bởi vì y ta còn xa tít mù khơi vô cùng tận với việc thấu hiểu những cái cùng cực; và sự kết thúc mọi sự vật cùng sự khởi đầu của chúng thì vẫn còn ẩn khuất một cách vô vọng đối với y ta trong màn bí mật vô phương hiểu thấu, y cũng không có khả năng thấy được cái Hư vô mà từ đó y được tạo ra và Cái Vô cùng Vô tận mà trong đó y bị nuốt chửng mất đi.

Y ta làm gì khi ấy, hơn là nhận thức cái vẻ bề ngoài nơi chính giữa của mọi sự vật trong nỗi tuyệt vọng muôn thuở không tài nào biết được sự khởi đầu hay sự kết thúc của chúng... Vạn vật đến từ hư không và đi về vô tận. Ai sẽ dõi theo những đường đi gây kinh ngạc này? Tác giả của những kỳ quan kia tất nhiên hiểu rõ chúng. Còn mọi người khác đều chẳng thể biết được gì.

Pascal,
Những suy tư, đoạn 69.

CUỘC ĐÁNH CƯỢC CỦA PASCAL (Le Pari de Pascal)

Vì lý do là không thể chứng minh Thiên Chúa hiện hữu hay không hiện hữu nên chúng ta phải đánh cược (parier): hoặc tin hoặc không tin là Thiên Chúa hiện hữu.

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: mang thân phận làm người là chúng ta đã xuống thuyền, đã bước vào con tàu định mệnh (nous sommes embarqués): chúng ta không còn đường rút lui, cũng không thể lưỡng lự hay buông xuôi, phó mặc. Phải đánh cược: theo hoặc chống (il faut parier pour ou contre).

... 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 lý do. Khi dẫn giải điều đó cho thế giới, họ tuyên bố đó là tính ngu xuẩn; 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 ra nó 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 lí 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 lí trí, bạn có thể bảo vệ cả hai vấn đề.

Đừng khiển trách về lỗi lầm của những người đưa ra sự lựa chọn, vì bạn không biết gì về nó. "Không, nhưng tôi khiển trách họ về việc đã đưa ra, không phải sự lựa chọn *này*, mà là *một* lựa chọn; 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 bạn sẽ chọn cái nào đây? 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 lựa chọn 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 tốt đẹp nhất. 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, nhưng có sự cân bằng may rủi giữa mất và được. Nhưng có tính bất diệt giữa 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 vạn 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 việc xảy ra không mất gì cả.

Vì chẳng ích gì khi nói là 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, 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 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. 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 biết 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 thể được ban cho điều tầm thường.

Nếu chúng ta chỉ phản động dựa vào điều chắc chắn, thì chúng ta không 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 tuyến vượt biển, những trận chiến. Tôi nói rằng chúng ta không phải làm bất kì 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 Chúa cứu rỗi linh hồn sẽ rất hạnh phúc; nhưng họ cũng có đối trọng là nỗi sợ hãi hoả ngục.

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

Họ nói, "Tôi sẽ sớm từ bỏ khoái lạc nếu tôi có đức tin". Và 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.

Pascal, *Những suy tư.*

► Lí trí và con tim

Lí trí chỉ biết được những chân lý khả chứng (les vérités démontrables); không một chân lý bất khả chứng nào thuộc về quyền hạn/ phạm vi của nó. Như vậy, có một khả năng nhận thức khác, không thuần lý, không

phải trí thông minh, không cần biện luận như lí trí, nhưng có tính trực quan (intuitive), thuộc về cảm thức hay bản năng, đó là "con tim". Chính con tim, chứ không phải lí trí, nhận biết những nguyên lý đầu tiên và nhận ra điều mà lí trí hoài công chứng minh, rằng tôi đang thức chứ không hề ngủ mơ.

Điều gì con tim biết được, thì được nhận thức không cần chứng minh, nhưng với sự chắc chắn hoàn toàn, cũng vững vàng như sự chắc chắn do lý luận xây dựng nên, mà còn kiên cố hơn là đàng khác. Như vậy ta nên tín thác cho con tim niềm tin tôn giáo, chứ không phải cho lí trí, vốn chỉ thiết lập ra những định lý.

Khi người ta tin rằng chỉ có sự chắc chắn khi được chứng minh, và như thế người ta đụng đầu vào sự bất khả chứng minh những chân lý thuộc về con tim, thế là người ta kết luận, từ chỗ người ta không thể chứng minh mọi sự, rằng chẳng có gì chắc chắn cả: thái độ hoài nghi là hậu quả của một thứ duy lý quá khích. Có lẽ trong chúng ta không ai mà không biết câu này của Pascal: "Con tim có những lý lẽ rất ư huyền diệu ly kỳ mà lý trí không có cách chi hiểu được" (Le coeur a ses raisons que la raison ne connait pas)

Con tim có lý lẽ riêng của nó, mà lí trí không biết được. Chúng ta cảm nghiệm được điều đó trong muôn vàn sự việc. Tôi cho rằng con tim tự nhiên yêu thích Hữu thể Phổ quát, và cũng tự nhiên yêu thích chính mình, theo mức độ nó say mê những lý lẽ của mình; và con tim lại tùy ý mà tỏ ra tàn nhẫn với nó hoặc với Hữu thể Phổ quát. Bạn đã bác bỏ cái này và giữ lại cái kia theo ý của con tim. Phải chăng bạn yêu chính mình là do lý trí?

Chính con tim, chứ không phải lí trí cảm nghiệm Thiên Chúa. Vậy, đây là đức tin: Thiên Chúa được cảm thấy bởi con tim, không phải bởi lý trí.

Đức tin là một ân huệ của Thiên Chúa; đừng nghĩ rằng chúng ta nói đó là một ân huệ về lý luận. Các tôn giáo khác không nói như vậy về đức tin của họ. Họ chỉ đưa ra những lý luận hầu đạt tới đức tin, thế nhưng lập luận không đưa họ đến với đức tin.

Từ chỗ biết Thiên Chúa đến chỗ yêu Thiên Chúa còn rất xa.

Chúng ta hiểu biết chân lý không chỉ nhờ lý trí, nhưng cũng nhờ con tim, và chính nhờ con tim mà chúng ta hiểu biết những nguyên lý cơ bản; còn lí trí không đóng vai trò nào trong đó, lại tìm cách công kích những nguyên lý này một cách vô ích. Những kẻ hoài nghi, mà mục tiêu duy nhất của họ là làm điều đó, chỉ vất vả uổng công. Chúng ta biết rằng mình không mơ, tuy nhiên chúng ta lại không thể dùng lí trí để chứng minh; điều này chỉ nói lên được nhược điểm của lí trí, chứ không như kẻ hoài nghi khẳng định rằng chúng ta không thể biết chắc chắn về điều gì. Vì tri thức về các nguyên lý cơ bản, như không gian, thời gian, chuyển động, con số, thì cũng chắc chắn như tri thức về những gì chúng ta biết nhờ lý luận. Và lí trí phải tin tưởng vào những trực giác này của con tim, và phải đặt nền cho mọi lập luận của mình trên chúng. (Chúng ta có tri thức trực giác về bản tính ba chiều của không gian, và về tính vô hạn của con số, và rồi lí trí cho thấy rằng không có hai số bình phương mà trong đó một số này lại gấp đôi số kia. Các nguyên lý thì được trực giác, còn các mệnh đề thì được loại suy, tất cả đều mang tính chắc chắn, cho dù bằng những cách thức khác nhau). Và quả là luống công và ngớ ngẩn nếu như lí trí đòi hỏi con tim đưa ra những bằng chứng về các nguyên lý cơ bản của mình, trước khi thừa nhận chúng, và cũng luống công và ngớ ngẩn như thế nếu như con tim lại đòi hỏi lí trí một trực giác về tất cả những mệnh đề đã được chứng minh trước khi chấp nhận chúng.

Thế thì, sự bất lực này chỉ nhằm giảm cái kiêu khí của của lí trí muốn phán quyết mọi sự, chứ không nhằm đánh đổ tính chắc chắn của chúng ta, như thể chỉ mình lí trí có khả

năng hướng dẫn chúng ta. Lạy Thiên Chúa, ước chi chúng con không bao giờ cần tới lí trí, và chúng con biết được mọi sự nhờ bản năng và trực giác! Nhưng thiên nhiên đã khước từ chúng ta ân huệ đó. Trái lại, thiên nhiên chỉ cho chúng ta rất ít trí thức theo kiểu này; và tất cả những cái còn lại chỉ có thể lãnh hội nhờ lý luận.

Do đó những ai được Thiên Chúa khải ngộ tôn giáo nhờ trực giác là những người rất may mắn và có lý để mà xác tín. Còn đối với những ai không được như thế, chúng ta chỉ có thể mang tín ngưỡng đến cho họ nhờ lý luận, trong khi chờ đợi Thiên Chúa ban cho họ ơn soi sáng thiêng liêng, mà nếu không có nó đức tin chỉ mang tính nhân loại, và chẳng có ích gì cho sự cứu rỗi.

Pascal, *Những suy tư.*

► Con người, cây sậy biết suy tư.

Một câu nói khác của Pascal cũng danh tiếng không kém và chắc là các bạn cũng đã từng nghe: "Con người chỉ là một cây sậy, yếu ớt nhất trong thiên nhiên, nhưng là một cây sậy biết suy tư" (l'homme n'est qu'un roseau, leplus faible de la nature, mais c'est un roseau pensant).

Con người chỉ là một cây sậy, yếu ớt nhất trong các tạo vật; nhưng là cây sậy biết tư duy. Để đè bẹp con người vũ trụ không cần huy động toàn lực lượng của mình. Một làn hơi, một giọt nước cũng đủ để giết chết con người. Nhưng nếu vũ trụ đè bẹp con người, thì con người lại vẫn cao quý hơn cái giết chết nó. Bởi vì nó biết rằng nó chết và nó biết cái ưu thế của vũ trụ đối với nó; còn vũ trụ chẳng biết gì về chuyện này.

Như vậy tất cả phẩm giá của chúng ta là ở tư tưởng. Chúng ta phải nâng cao phẩm giá nhờ tư tưởng, chứ không nhờ không gian và thời gian là cái chúng ta không thể lấp đầy, vậy chúng ta hãy nỗ lực để tư duy cho tốt; đây là nguyên tắc của đạo đức.

Tư tưởng – Tất cả phẩm giá của con người là ở tư tưởng. Do đó, theo bản chất, tư tưởng là một điều kỳ diệu và khôn sánh. Tư tưởng hẳn là phải có những khiếm khuyết kỳ quái mới đáng bị khinh miệt. Nhưng nó cũng có những khiếm khuyết đến nỗi chẳng còn gì lố bịch hơn. Về bản chất thì tư tưởng vĩ đại biết bao! Còn về khiếm khuyết thì nó lại hèn hạ biết mấy!

Nhưng tư tưởng này là gì? Nó thật ngớ ngẩn biết bao!

Sự cao cả của con người thì hiển nhiên đến độ ngay cả tình trạng khốn khổ của con người cũng minh chứng cho điều này. Bởi vì cái được gọi là bản tính nơi loại vật, chúng ta lại gọi là tình trạng khốn khổ nơi con người; qua tình trạng khốn khổ đó chúng ta nhận ra rằng con người đã rớt hạng từ một bản chất tốt hơn trước kia, để giờ đây bản chất của con người cũng giống như của loài vật.

Con người chẳng phải là thiên thần, cũng không là thú vật, nhưng sự cắc cớ (của số mệnh) lại muốn rằng ai muốn làm thiên thần, sẽ lại làm thú vật (L'homme n'est ni ange ni bête, et le malheur veut que qui veut faire l'ange fait la bête).

Bởi vì có ai đau khổ vì không được làm vua nếu không phải là ông vua bị hạ bệ? Phải chăng Paulus Aemilius đau khổ vì không còn được làm quan chính tối cao? Trái lại, mọi người nghĩ rằng ông ta hạnh phúc vì đã được làm quan chấp chính, bởi vì chức vụ chỉ có thể nắm giữ một thời gian thôi. Nhưng người ta nghĩ rằng Perseus quá tội nghiệp vì không còn được làm vua, bởi vì địa vị làm vua hàm ý rằng ông ta phải mãi mãi là vua, khiến người ta phải ngạc nhiên làm thế nào ông có thể sống nổi. Ai đau khổ vì chỉ có một mắt? Có lẽ không bao giờ có ai buồn tủi vì mình không có ba mắt. Nhưng bất cứ ai cũng thấy tan nát cõi lòng khi không có mắt.

Sự cao cả và nỗi khốn khổ của con người thật hiển nhiên đến độ tôn giáo đích thực chắc chắn phải dạy chúng rằng nơi con người vừa

có nguồn cao cả bao la, vừa có nguồn khốn khổ vô biên. Như vậy tôn giáo phải lý giải cho chúng ta về những mâu thuẫn đáng kinh ngạc này...

... Hơn nữa, ngoài đức tin ra, không ai chắc chắn được là mình thức hay mình ngủ, vì lẽ, khi ngủ chúng ta tin là mình đang thức một cách cũng chắc chắn giống như khi chúng ta đang thức thực sự; chúng ta tin là mình thấy không gian, hình ảnh, và chuyển động; chúng ta ý thức được thời gian trôi đi và chúng ta đo thời gian; và quả thật chúng ta hành động như thể chúng ta đang thức. Do phân nửa cuộc đời chúng ta trải qua trong giấc ngủ, cho dù chúng ta có tưởng tượng gì đi nữa, chúng ta phải thú nhận rằng chúng ta không biết gì về chân lý. Vì mọi trực giác của chúng ta đều là ảo tưởng, ai biết được liệu phân nửa kia của cuộc đời chúng ta, lúc mà chúng ta nghĩ mình đang thức, không phải là một giấc ngủ nữa, hơi khác một chút với giấc ngủ trước, giấc ngủ mà từ đó chúng ta đã thức giấc khi chúng ta cho rằng chính chúng ta đang ngủ?...

Vậy, ở trong tình trạng này con người sẽ làm gì? Con người sẽ hoài nghi mọi sự chăng? Con người sẽ hoài nghi không biết mình có thức không, không biết mình bị nhéo không, hoặc không biết mình bị đốt không? Con người sẽ hoài nghi là liệu mình có hoài nghi không? Con người sẽ hoài nghi liệu mình có hiện hữu không? Chúng ta không thể đi xa đến thế; và tôi xác nhận một sự thật là không bao giờ có một kẻ hoàn toàn hoài nghi thực sự. Thiên nhiên hỗ trợ cho lý trí yếu kém của chúng ta, và cản ngăn nó khỏi ngông cuồng đến mức độ đó.

Nếu thế thì ngược lại, phải chăng con người sẽ nói rằng họ chắc chắn chiếm hữu chân lý, đang khi họ là hạng người mà, bị áp lực dù chỉ một chút xíu, cũng đủ chứng tỏ họ không đủ tư cách để sở hữu chân lý, và bị buộc phải thả tay ra?

Con người quả là một con ngáo ộp! Một vật mới lạ! Một quái vật, một sự hỗn mang, một sự mâu thuẫn, một điều kỳ diệu! Là quan tòa xét xử muôn loài và đồng thời là con giun đất dần độn; là kho chân lý, và là bể chứa sự hoang mang sai lầm; là niềm kiêu hãnh và cặn bã của vũ trụ!

Ai sẽ gỡ rối được tình trạng lộn xộn này? Thiên nhiên phản bác những kẻ hoài nghi, và lý trí phản bác những kẻ giáo điều. Hỡi con người! Các ngươi sẽ trở thành cái gì khi các ngươi cố dùng lí trí tự nhiên của mình mà tìm hiểu xem thân phận đích thực của các ngươi ra sao? Các ngươi không thể tránh né cũng không thể gia nhập một trong những trường phái này.

Vậy thì, hỡi con người kiêu căng, nên biết rằng người đã thành cái nghịch lý cho chính ngươi. Hãy tự hạ, hỡi lí trí yếu ớt; hãy câm lặng, hỡi thiên nhiên khờ dại; hãy học cho biết rằng con người vô cùng siêu việt con người, và hãy học từ Chủ tể của các ngươi cho biết thân phận đích thực của ngươi, thân phận mà người chẳng hề biết gì cả. Hãy tĩnh tâm để đón chờ ơn thiên khải...

PASCAL, *Những suy tư.*

MALEBRANCHE

(1638-1715)

Nicolas de Malebranche, con trai một quản thủ nhân khố của nhà vua, sinh ngày 5 tháng tám, 1638 ở Paris. Sau thời gian dài học ở nhà các gia sư, từ năm 1654 đến 1656 ông theo học triết lý tại Trung học de la Marche ở Paris, rồi từ 1656 đến 1659 học thần học ở Đại học Sorbonne. Năm 1660, ông vào nhà nguyện Thánh Honoré, vùng ngoại ô Paris và không bao giờ rời xa đó nữa, trừ vài cuộc du hành ngắn; cũng chính tại đó ông qua đời ngày 13 tháng mười, năm 1715.

Thụ phong linh mục năm 1664, cũng chính năm này mà việc đọc say mê quyển *Khảo luận về con người*, một di tác của Descartes, đã ảnh hưởng quyết định đến thiên hướng triết lý và sự nghiệp bác học của ông. Một sự nghiệp trước tác đáng kể, được viết ra bằng một ngôn ngữ tài tình, được khai sinh từ một cuộc đời miệt mài học tập và suy tư; sự nghiệp đó bắt đầu bởi việc xuất bản, từ năm 1674 đến 1675, quyển *Tìm kiếm chân lý* (La Recherche de la Vérité) mà ngay từ sinh thời của Malebranche đã có bảy ấn phẩm, không kể những bản dịch ra tiếng Anh, tiếng Hà Lan, tiếng La tinh. Tiếp theo là *Những đối thoại Kitô giáo, Khảo luận về thiên nhiên và ân sủng, Những suy niệm Kitô giáo, Khảo luận về đạo đức, Những cuộc thanh đàm về siêu hình học và về tôn giáo*. Thêm vào đó là rất nhiều bài viết về triết lý và khoa học cho tập san *Nouvelles de la République des Lettres* và Tạp chí *Journal des Savants*. Từ 1699, Malebranche là hội viên Hàn lâm viện Khoa học và ông đã trình bày trước viện một luận văn quan trọng về ánh sáng và màu sắc.

Tác phẩm của ông đã gây ra nhiều tranh luận, nhất là với tu sĩ giăng-xê-nít Arnauld cũng như với Bossuet và Fénelon. Ông tỏ vẻ bực bội vì không được hiểu; ông tự nghĩ là mình chỉ muốn cho các linh hồn thấy sự hợp nhất tự nhiên với Lý tính phổ quát.

TÌM KIẾM CHÂN LÝ (De la recherche de la Vérité)

Lần xuất bản đầu tiên của quyển *Tìm kiếm chân lý* vào năm 1674; chỉ đến năm 1712 tác phẩm mới xuất hiện cùng với toàn bộ phần Giải minh. Câu chuyện về tìm kiếm chân lý cũng là câu huyện của Descartes, nhưng lập tức được hướng về việc con người phải sử dụng tinh thần mình như thế nào để tránh sai lầm. Tâm điểm là ở đó: sai lầm là phán đoán rằng sự vật giống như những gì mà các giác quan tri giác về chúng và như tưởng tượng biểu thị về chúng, trong khi mà chức năng của các giác quan đâu phải là để nhận thức, mà chỉ để thông tin cho sinh vật – là chúng ta – về những gì lợi hay hại.

Phải luôn luôn dè chừng chống lại khuynh hướng phạm sai lầm, do sự sa đọa nguyên thủy, đã khiến cho linh hồn xa rời Thiên Chúa. Tinh thần con người không rút ra từ chính mình, nhưng nhận từ Thiên Chúa, vốn là lý tinh phổ quát, ánh sáng cho mình. Bởi vì linh hồn vốn tự nhiên là hợp nhất với Thiên Chúa, chứ không phải với thể xác, tri thức không hề là cách nhìn của đôi mắt, mà là thị kiến nơi Thiên Chúa. Đó là cốt lõi của nền siêu hình học vĩ đại mà quyển sách này chứa đựng.

⌘ Sự sa đọa

► Khuynh hướng thân xác

Chúng ta có hiện thể, chúng ta cũng có nhiệm thể – vốn là bản tính thực sự của chúng ta – mà chúng ta đã đánh mất đi; sự cứu rỗi của chúng ta hệ tại chỗ tìm lại thực tính đó. Đó là ý nghĩa của tội tổ tông: linh hồn chúng ta được tạo ra để tìm thấy điều chân và yêu điều thiện, nghĩa là để hợp nhất với cái khả niệm; sự hợp nhất của nó với thân xác nhằm để nó sử dụng những đồ vật vật chất chứ không phải để yêu thích chúng. Thế nhưng tâm hồn từ đó có khuynh hướng nghĩ rằng những sự vật giống như nó tri giác chúng hoặc tưởng tượng về chúng hay tệ hơn nữa, tin rằng chính mình là một đồ vật thể xác; tệ hơn nữa, là nghi ngờ rằng khuynh hướng thân xác hấp dẫn nó đúng vào lúc mà thân xác khiến nó ghê tởm những sự vật khả niệm.

Linh hồn từ khi mắc tội tổ tông có khuynh hướng giống với thân xác. Sự mê luyến của nó với những vật khả giác không ngớt làm giảm bớt đi mối tương quan giữa nó với những vật khả niệm. Nó cố gắng hết sức để tạo ra trong óc não vài hình ảnh biểu thị chúng; và ngay từ thơ ấu nó đã quá quen với kiểu tạo niệm này, khiến nó tin rằng nó không biết cái gì mà nó không tưởng tượng được. thế mà có nhiều vật, vì không là thể xác, nên không thể được biểu thị cho tinh thần bằng những hình ảnh thể xác như linh hồn chúng ta với tất cả những biến đổi của nó. Do vậy khi linh hồn chúng ta muốn tự biểu thị bản tính và những cảm xúc riêng của nó, nó cố gắng để tạo ra một hình ảnh thể xác; nó tìm hình bóng mình trong mọi hữu thể thể xác; nó tự coi mình lúc là cái này lúc là cái kia; lúc là khí, lúc là lửa, hay như sự hòa hợp những phần của cơ thể mình, và vì muốn tìm mình trong số những cơ thể và tưởng tượng những thay đổi của chính mình như thế, giống như những cảm giác, như những thay đổi của các cơ thể, thì có gì đáng ngạc nhiên nếu nó lầm lạc và ngộ nhận hoàn toàn về chính mình.

Điều càng khiến nó mong muốn tưởng tượng những cảm xúc của mình hơn nữa, đó là vì nó nhận định rằng những cảm xúc nằm trong các đối vật, rằng chúng là những biến đổi của các đối vật, và do vậy, là một cái gì thuộc về thân xác và có thể được tưởng tượng. Vậy là nó phán đoán rằng bản tính của những cảm xúc chỉ hệ tại nơi sự chuyển động nó tạo ra chúng hoặc trong sự biến đổi nào khác của một cơ thể; điều này khác biệt với những gì nó cảm thấy, không có gì là thể xác và không có thể được biểu thị bằng những hình ảnh thể xác. Điều đó khiến nó bối rối(1) và khiến nó tin rằng nó không biết những cảm xúc của chính nó.

Đối với những ai không luống công vô ích để tự biểu thị linh hồn và những biến đổi của nó bằng những hình ảnh thể xác và không đòi hỏi người ta giải thích những cảm xúc, họ phải biết rằng người ta không thể biết linh hồn cũng như những biến đổi của nó bằng những ý tưởng, nhưng chỉ bằng cảm thức nội tâm (sentiment intérieur); và như thế khi họ mong muốn người ta giải thích cho họ linh hồn và những cảm xúc bằng một vài ý tưởng, họ đã mong muốn điều mà cả mọi người không ai có thể cho họ, bởi vì con người không thể dạy cho chúng ta bằng cách cho chúng ta những ý tưởng về các sự vật, nhưng chỉ bằng cách khiến chúng ta nghĩ đến những ý tưởng mà chúng ta có một cách tự nhiên(2).

Malebranche, *Tìm kiếm chân lý.*

---

(1) Sự bối rối đến từ chỗ người ta biểu thị những cảm xúc không có chút gì là thể xác, bằng những hình ảnh thể xác đó là một mưu toan uổng công và nó tự biết là như thế.

(2) Đối với kẻ nào đòi hỏi người ta giải thích cho y linh hồn và những cảm xúc, đó quả là điều bất khả đến hai lần: thứ nhất, vì rằng chúng ta không có ý tưởng về linh hồn chúng ta mà chỉ có ý thức về tự thân, thứ nhì vì rằng không ai có thể cho bất kì ai một ý tưởng: dạy không phải là truyền đạt, có nghĩa là người dạy không đưa một cái gì từ bên ngoài vào bên trong đầu óc người học, mà chỉ khơi gợi ra cái gì vốn sẵn có trong tâm trí người học.

⌘ Bản chất những ý tưởng

► Chúng ta chỉ thấy những sự vật bên ngoài chúng ta qua những ý tưởng

Ý tưởng là cái gì tinh thần nhìn thấy; vậy mà nhìn là nhìn trực tiếp không thể nào nghi ngờ rằng người ta thấy cái gì người ta thấy và rằng cái gì người ta thấy là đúng như người ta thấy nó. Như vậy, không đúng là tinh thần thấy mặt trời, những vì sao, hay bất kì sự vật, vật chất nào, bởi vì những sự vật này không phải như chúng ta thấy chúng và rất có thể rằng một vật mà chúng ta thấy lại không hề có thực. Những sự vật vật chất, tự chúng, là không thể thấy được; thấy chúng, nghĩa là thấy chúng đúng như chúng ta, là thấy chúng qua trung gian của những ý tưởng về chúng; những ý tưởng được đòi hỏi phải có để biết về những sự vật không thể được biết trực tiếp về chúng không ở bên trong linh hồn và chúng không cùng bản chất với linh hồn. Không có tri thức qua ý tưởng, và như vậy, không có tri thức về linh hồn, vốn có về mình một cảm thức trực tiếp, cũng không có tri thức về những sự vật tâm linh mà với chúng, không phải là không thể quan niệm rằng linh hồn – vì cùng bản chất với chúng – có thể hợp nhất trực tiếp – Chỉ có khoa học về những sự vật vật chất, được biết qua những ý tưởng về chúng.

Tôi tin là mọi người đều đồng ý rằng chúng ta không nhận biết được thực tướng của những đối vật bên ngoài chúng ta[1]. Chúng ta thấy mặt trời, các vì sao và vô số đối vật bên ngoài chúng ta; và hình như không phải là linh hồn đi ra khỏi cơ thể để du hành – ta hãy tạm nói như thế – trong những tầng trời để chiêm ngưỡng những thiên thể này. Như vậy linh hồn không nhìn thấy những đối vật này bởi chính chúng; và đối tượng trực tiếp của tinh thần chúng ta, khi nó nhìn thấy mặt trời, ví dụ thế, không phải là chính mặt trời, mà là một cái gì hợp nhất thân thiết với linh hồn chúng ta và đó là cái tôi gọi là ý tưởng (idée). Như vậy bằng từ ý tưởng, ở đây tôi không hiểu điều gì khác hơn là đối tượng trực tiếp, hay gần gũi nhất với tinh thần khi nó nhận biết một vài đối vật, nghĩa là cái gì tiếp xúc và biến đổi tinh thần đối với tri giác mà nó có về một đối vật[2].

Phải lưu ý rằng để cho tinh thần nhận biết một đối vật nào, tuyệt đối cần thiết là ý tưởng về đối vật đó phải đang hiện diện đối với nó, chẳng còn phải nghi ngờ gì về chuyện đó nữa; nhưng không tất yếu phải có vật gì đó ở bên ngoài tương tự với ý tưởng này, bởi vì vẫn rất thường xảy ra chuyện người ta nhận biết những sự vật không hề hiện hữu, và ngay cả chưa bao giờ hiện hữu nữa. Như thế người ta thường có trong đầu óc những ý tưởng thực về những sự vật chưa bao giờ có thực. Chẳng hạn khi một người tưởng tượng ra một núi vàng, thì tuyệt đối tất yếu là ý tưởng về núi vàng này thực sự hiện diện trong đầu óc anh ta. Khi một người điên hay một kẻ bị sốt cao hay nằm mộng, thấy trước mắt mình một con rồng lộn chẳng hạn thì chắc chắn là ý tưởng về con rồng đó thực sự hiện hữu; chỉ có điều là cái núi vàng kia hay con rồng lộn nọ thì chưa từng có mặt trên đời một phút giây nào!

Malebranche,
Tìm kiếm chân lý

---

[1] Nguyên văn câu này là: "... nous n'apercevons point les objets qui sont hors de nous par eux-même". Nghĩa là những đối vật bên ngoài chúng ta không được nhìn thấy bằng chính chúng mà chỉ qua những hình tượng tạo thành ý tưởng trong đầu óc chúng ta; nhu vậy chúng là những đối tượng trung gian chứ không phải trực tiếp của tinh thần.

[2] Ý tưởng, chứ không phải đối vật bên ngoài chúng ta, là đối tượng trực tiếp, hay thân thiết, của tinh thần; ý tưởng có hai khía cạnh: sự gần gũi của nó với tinh thần làm xúc động linh hồn; vì là cái nhờ đó tinh thần nhìn thấy những đối vật bên ngoài chúng ta, nó soi sáng linh hồn.

Bài 1

Những phán đoán tự nhiên

Những "phán đoán có vẻ trực tiếp" đã được Malebranche để ý tới và gọi là "Những phán

đoán tự nhiên", để chỉ rằng, theo lời ông nói:"chúng xảy ra ở ta, ngoài ý muốn và trái ý muốn ta nữa".

Khi ta nhìn một thể lập phương chẳng hạn, một điều chắc chắn là những cạnh mà ta xem thấy, gần như không bao giờ đưa vào đáy mắt ta một xạ ảnh hay một hình ảnh bằng nhau, vì rằng: hình ảnh của mỗi cạnh ấy họa trên võng mạc hay thần kinh thị giác thì thật giống một thể lập phương họa theo viễn thị, và vì đó cái cảm giác mà ta có, phải trình bày những mặt của thể lập phương như không bằng nhau vì chúng không bằng nhau trong thể lập phương theo viễn thị. Tuy nhiên ta vẫn thấy chúng tất cả bằng nhau, và ta không lầm.

Người ta có thể nói rằng: sự ấy xảy ra như thế do một thứ phán đoán mà ta làm một cách tự nhiên, là những mặt xa nhất của thể lập phương, được xem thấy theo tà giác, không thể đưa vào đáy mắt ta những hình ảnh cũng to bằng những mặt ở gần nhất. Nhưng vì giác quan chỉ biết cảm và không bao giờ phán đoán cách chính thức, nên chắc chắn là cái phán đoán tự nhiên ấy chỉ là một cảm giác tổ hợp, cho nên vì thế có khi sai lạc. Tôi gọi nó là tổ hợp, vì nó thuộc hai hay nhiều ấn tượng gây ra đồng thời trong mắt ta. Chẳng hạn, khi tôi nhìn một người đang đi thì chắc chắn là theo mức độ người ấy đến gần tôi, cái hình ảnh hay ấn tượng nó vẽ bề cao của hắn vào đáy mắt tôi cứ lớn lên mãi, và nó thành gấp đôi nếu khi trước ở mười bước, mà chỉ còn cách năm bước thôi. Mà vì cái ấn tượng kia tăng lên, nên tôi vẫn thấy người ấy theo cùng một độ lớn thôi.Do đó, cái cảm giác của tôi về người ấy, luôn luôn tùy thuộc hai ấn tượng khác nhau, ấy là chưa kể sự thay đổi vị trí của mắt và các điểm khác mà tôi sẽ nói sau đây.

Malebranche,
Tìm kiếm chân lý.

Bài 2

Theo nghĩa nào khoái lạc là một sự lành

Từ một quan điểm khác hẳn, Malebranche phản đối luận đề phái khắc kỷ, theo đó khoái lạc không phải là sự lành và đau khổ không phải là điều dữ, ngay trong lúc chúng cảm hóa ta, và trong tính cách là chúng cảm hóa ta. Theo ông, sự thật là phải biết chống cự với khoái lạc và chịu đựng đau khổ, bởi vì không phải các sự vật khả giác có thể đem lại hạnh phúc cho ta.

Có những triết gia muốn thuyết phục người ta là khoái lạc không phải là sự lành và đau khổ không phải là điều dữ, người ta có thể sung sướng ở giữa các đau khổ tàn bạo nhất và có thể khốn nạn ngay giữa các khoái lạc lớn nhất. Vì các triết gia ấy có nhiều cảm khí và nhiều tưởng tượng, họ chinh phục được ngay những tinh thần yếu đuối cứ buông theo ấn giác mà người nói với họ gây ra ở họ; là vì môn đồ khắc kỷ hơi thiên về ảo tưởng và những người có ảo tưởng thường hăng hái nhiệt thành, do đó họ gây ra dễ dàng ở kẻ khác những tình cảm sai lạc mà họ tiêm nhiễm. Nhưng vì không có xác tính nghịch với kinh nghiệm, và nghịch với cảm thức nội tâm của chúng ta, nên tất cả các lý do long trọng và lộng lẫy ấy, chúng là, mê man và hoa mắt trí tưởng tượng người ta, cũng biến mất với cả sự rực rỡ của chúng, một khi mà linh hồn bị xúc động do một khoái lạc hay một đau khổ khả cảm nào, và những kẻ đã đặt cả lòng tin cậy vào cái tin tưởng sai lạc của thần trí họ, tự thấy mình mất cả khôn ngoan và sức mạnh khi bị thói xấu tấn công; họ cảm thấy đã bị lừa và đã bị thua.

Nhưng nếu các triết gia không thể cho môn đệ mình sức mạnh để thắng được các tính đam mê, thì ít nữa cũng không được lừa dối họ và làm họ tin tưởng là họ không có kẻ thù nghịch phải chiến đấu. Phải nói mọi điều như chúng có thật: khoái lạc bao giờ cũng là một sự lành và đau khổ bao giờ cũng là một điều dữ nhưng không phải bao giờ cũng có lợi mà hưởng khoái lạc và đôi khi có lợi mà chịu đau khổ.

Vậy tôi nói rằng khoái lạc luôn luôn là tốt, nhưng không phải bao giờ cũng có lợi mà hưởng nó.

1) Vì đáng lẽ phải ràng buộc ta vào Đấng chỉ có một mình có thể là nguyên nhân nó, nó lại tách ra khỏi Chúa để kết hợp ta với một tạo vật hèn hạ.

2) Vì khoái lạc là một phần thưởng, nên là một điều bất công khi gây ra trong thân thể ta những chuyển động bắt buộc Thiên Chúa, do những định luật tổng quát người đã thiết lập, cho ta cảm thấy khoái lạc khi ta không xứng đáng sự ấy...

3) Vì Thiên Chúa công bằng nên không thể nào mà một ngày kia người không trừng phạt sự bạo động đối với Ngài, khi bắt Ngài thưởng bằng khoái lạc những hành động tội ác người ta phạm chống Chúa.

4) Vì sự chắc chắn người ta có ngay tự đời này là phép công bằng ấy phải thực hiện, làm xúc động tinh thần do những áy náy độc địa, và xô đẩy nó vào một thứ tuyệt vọng, làm cho những kẻ ham mê khoái lạc phải khốn nạn ngay đang lúc hưởng thú lớn nhất.

5) Vì hầu như bao giờ cũng có những hối hận chua xót kèm theo những khoái lạc vô tội nhất, vì rằng ta thường tin chắc là ta không xứng đáng được hưởng chúng, và những hối hận ấy làm ta mất sự vui vẻ nội tâm mà người ta cảm thấy cả ở sự đau khổ sám hối.

Bởi đó không nên nói với người ta là những khoái lạc khả cảm không phải là tốt, và không làm cho những người hưởng chúng được sung sướng hơn, vì điều ấy không xác thật, và trong lúc bị cám dỗ, họ sẽ phải khốn khổ mà nhận thấy thế... Phải nói với người ta như Chúa Giêsu Kitô đã nói với họ, chứ không phải như môn đồ phái khắc kỷ, họ chẳng biết cả bản tính và tật bệnh của tinh thần con người.

Malebranche,
Tìm kiếm chân lý.

Bài 3

Công dụng của giác quan

Tuy nhiên cảm giác không có tính cách trực tiếp tiêu biểu. Như Malebranche đã nói, công dụng cốt yếu của nó là sinh hoạt, sinh lý: cho nên ta không được đòi ở những giác quan cái gì chúng không thể cho được.

Các giác quan của ta rất chính thực và rất đích xác để cho ta biết các tương quan giữa các vật thể chung quanh ta với thân thể ta; nhưng chúng không thể cho ta biết chính xác các vật thể ấy là gì; muốn sử dụng chúng cho đích đáng, thì chỉ nên dùng chúng để bảo tồn sức khoẻ và sự sống của ta, còn thì ta không thể quá khinh dễ chúng, khi chúng tự nâng cao đến nỗi muốn khuất phục cả tinh thần. Đó là điều trọng yếu mà tôi mong độc giả ghi nhớ cho kỹ trong cả quyển thứ nhất này. Ta phải khái niệm cho rõ là các giác quan đã được cung cấp cho ta chỉ để bảo tồn thân thể ta, ta phải nhấn mạnh tư tưởng ấy; và nếu muốn thoát khỏi sự dốt nát, thì ta còn phải tìm những trợ lực khác.

Và nếu có ít nhiều người nào, như chắc chắn có một số quá đông, không muốn tin mấy điều trên, do những lẽ đã đưa tới đây, thì ta chỉ yêu cầu họ ít hơn nữa. Họ chỉ cần ngờ vực giác quan của họ đôi chút; và nếu họ không thể gạt bỏ hoàn toàn các báo cáo của chúng như sai lầm và dối trá, thì ta chỉ yêu cầu họ hồ nghi thực sự là những báo cáo ấy không phải hoàn toàn xác thực.

Và thật ra, tôi tưởng ta đã nói tạm đủ để ít nữa gợi ra ít nhiều thắc mắc trong tâm trí những người hữu lý, và do đó, để khuyến khích họ sử dụng quyền tự do của họ một cách khác như họ đã làm tới nay. Vì nếu họ có thể hồ nghi phần nào là những báo cáo của các giác quan của họ không chắc thật, thì họ cũng sẽ cầm giữ được sự ưng thuận dễ dàng hơn và như thế tránh khỏi sa ngã vào những lầm lạc mà họ vẫn ngã vào tới nay.

Malebranche,
Tìm kiếm chân lý.

Bài 4

Phán đoán, hoài nghi và chú ý

Malebranche, sau Descartes sẽ nhấn mạnh về hai điều kiện cần thiết cho sự phán đoán để tránh sự sai lầm, một bên là sự hoài nghi phê bình, và bên kia là một tác động tổng

hợp tinh thần không phải gì khác hơn là chú ý.

Ta đừng tưởng là mới tiến được ít thôi, khi ta chỉ mới học được biết hoài nghi mà thôi. Biết hoài nghi bằng tinh thần và bằng lý trí không phải là ít ỏi như người ta thường tưởng, vì đây ta phải nói là ở nhiều chỗ khác biệt giữa hoài nghi với hoài nghi. Người ta hoài nghi vì tức giận, và vì hung bạo, mù quáng và vì ác ý; và sau hết vì tính ngông và vì người ta muốn hoài nghi. Nhưng người ta cũng hoài nghi vì tính cẩn thận và vì dè dặt, vì khôn ngoan, và vì tinh thần sáng suốt. Các môn đồ chủ nghĩa hoài nghi và những kẻ vô thần hoài nghi theo kiểu thứ nhất; những triết gia chân chính hoài nghi theo kiểu thứ hai: hoài nghi thứ nhất là một hoài nghi tối tăm, không đưa đến ánh sáng, nhưng lại luôn luôn đưa xa ra nữa: hoài nghi thứ hai phát sinh từ ánh sáng và nó như thể trợ lực để lại phát ta ánh sáng.

Những kẻ chỉ hoài nghi theo cách thứ nhất không hiểu được thế nào là hoài nghi bằng tinh thần; họ chế giễu việc ông Descartes dạy phép hoài nghi trong bài đầu những suy niệm siêu hình của ông, vì họ cho là chỉ cần hoài nghi bằng tưởng tượng, và chỉ cần nói chung là bản tính ta yếu đuối; là tinh thần ta đầy mù quáng; là cần phải loại bỏ rất kỹ lưỡng các thành kiến, và các điều khác như vậy. Họ tưởng như thế là đủ để khỏi bị giác quan dụ dỗ và để tránh khỏi mọi sai lầm. Nhưng nói là tinh thần ta yếu đuối thôi chưa đủ, phải làm cho nó cảm thấy sự yếu đuối của nó. Nói là nó thiên về sự sai lạc cũng chưa đủ; phải vạch rõ cho nó những sai lầm của nó thế nào.

... Ta không phải ngạc nhiên về sự dốt nát và mù quáng của nhiều người, vì tinh thần họ phải phục tùng sự hay thay đổi và tính nhẹ dạ của tấm lòng họ, làm nó không thể xem xét điều gì một cách chăm chú, nghiêm chỉnh nên nó không thể hiểu thấu điều gì có nỗi khó khăn quan trọng nào. Vì rằng chú ý của tinh thần đối với các đối vật của tinh thần cũng như sự nhìn kỹ của mắt ta đối với các đối vật của mắt. Và cũng như một người không thể dùng mắt trên những vật chung quanh mình thì không thể xem rõ chúng để phân biệt chỗ khác nhau ở những phần nhỏ nhất của chúng và để nhận thấy mọi tương quan mà các phần nhỏ ấy có với nhau; cũng vậy, nếu một người không thể an định thị quan của tinh thần mình trên các sự vật mà hắn muốn biết, thì không thể biết chúng cho đủ để phân biệt tất cả các thành phần, và để biết tất cả các tương quan mà chúng có thể có với nhau hay với các chủ thể khác.

Tuy nhiên một điều chắc chắn là tất cả các tri thức chỉ cốt ở một quan niệm rõ ràng những tương quan mà các sự vật có với nhau. Vậy, cho nên, như trong các vấn đề khó khăn, khi tinh thần phải xem thấy một trật rất nhiều những tương quan mà hai hay nhiều sự vật có với nhau, thì rõ ràng là nếu nó không xem xét các sự vật ấy một cách rất chăm chú, và nếu nó chỉ biết chúng một cách mập mờ, thì nó không thể nhận thấy phân minh các tương quan của chúng và do đó thiết định một phán đoán chắc chắn về chúng.

Malebranche,
Tìm kiếm chân lý.

Bài 5

Tập quán thân thể và tập quán tinh thần

Là môn đồ của Descartes, Malebranche đưa ra một giải thích thuần tuý cơ giới về tập quán thân thể, chung quy nó vào một việc mở lối cho các linh khí trong các giây thần kinh. Nhưng bên cạnh những tập quán thân thể, Malebranche phân biệt những "tập quán tinh thần" có một bản tính khác hẳn.

Cứ theo mọi hình dáng bề ngoài thì bao giờ cũng có ở những chỗ nào trong óc não bất luận chúng thế nào, một số khá lớn những linh khí bị xung động mạnh do sức nóng của quả tim bởi đó chúng phát ra và tất cả đều sẵn sàng chảy vào những nơi mà chúng thấy có đường đi sẵn. Mọi giây thần kinh đều đi đến chỗ chứa các linh khí ấy, và linh hồn có

năng lực định đoạt vận động của chúng và dẫn dắt chúng qua những giây thần kinh ấy đến tất cả gân thịt trong thân thể. Các linh khí khi vào đấy thì làm chúng phồng ra và bởi đó rút ngắn chúng lại. Như thế chúng chấn động những phần có liên lạc với các gân thịt ấy...

Nhưng muốn hiểu sự giải thích của chúng tôi, phải nhận xét là các linh khí không phải bao giờ cũng thấy các đường lối chúng phải đi qua đều mở rộng và không chướng ngại; và tự đó mà chẳng hạn, ta thấy khó khăn để huy động những ngón tay với tốc độ cần thiết để chơi các nhạc khí, hay những gân thịt dùng vào việc phát âm để nói những tiếng của một ngoại ngữ; nhưng lần lần, vì qua lại luôn luôn, các linh khí mở rộng và làm bằng phẳng các đường lối ấy, thành ra với thời gian, chúng không còn gặp trở ngại ở đấy nữa. Mà chính sự dễ dàng của các linh khí để qua lại trong các bộ phận thân thể ta cấu thành những tập quán...

(Chú giải). Tôi không muốn nói trong những chương này, đến ký ức và những tập quán tinh thần, vì nhiều lý do, mà lý do chính là ta không có ý tưởng rõ ràng về linh hồn ta. Vì làm sao cắt nghĩa được rõ ràng những hướng chiều này mà các tác động của linh hồn để lại ở nó, mà những hướng chiều ấy là tập quán của nó, vì rằng ta không biết được rõ ràng cả bản tính của linh hồn?... Tuy nhiên tôi tin, và tôi nghĩ phải tin rằng: sau hoạt động của linh hồn, thì còn lại bản thể những biến đổi nào, thực sự hướng chiều nó về cùng một hoạt động ấy. Nhưng vì tôi không biết chúng nên không thể giải thích chúng được.

Malebranche,
Tìm kiếm chân lý.

Bài 6

Mối áy náy của con người

Những hoài vọng của linh hồn con người có giới hạn vào các nhu cầu hạn định ấy, dầu chúng được thành hình, phiền phức, siêu thăng do đời sống xã hội nữa? Malebranche nhắc lại lời thánh Augustin: Lạy Chúa, lòng chúng con áy náy cho đến khi an nghỉ trong Chúa, cho ta thấy trong đoạn văn tuyệt đẹp sau đây, là chúng vượt khỏi rất xa, "do cái khả năng vô hạn của lòng người".

Do đó, ý chí ta luôn khao khát, luôn luôn xúc động do những ao ước, vội vã và áy náy đến một sự lành mà nó không có, không thể chịu đựng mà không lấy làm khổ sở cho thần trí dừng lại ít lâu ở những chân lý trừu tượng, không động đến nó và nó cho là không thể làm nó sung sướng. Cho nên nó lay động và luôn luôn thúc đẩy thần trí đi tìm các đối vật khác; và khi trong sự xung động mà ý chí chuyển sang nó, nó gặp được vật nào có dấu hiệu sự lành, ta muốn nói là làm cho linh hồn cảm thấy khi lại gần, một sự ngọt ngào và thỏa mãn nội tâm, khi ấy sự khao khát của tấm lòng lại được kích thích nữa; những ao ước, những hăm hở, những sốt sắng ấy lại bùng cháy lên, và thần trí bắt buộc phải tuân theo chúng, bám sát độc nhất vào đối vật đã gây ra hay có vẻ gây ra chúng, để như thể đưa nó lại gần linh hồn, để linh hồn thưởng thức nó và hưởng thụ nó trong ít lâu. Nhưng sự trống rỗng các tạo vật không làm đầy được cái khả năng vô tận của lòng người nên những thú vui nhỏ bé ấy chẳng những không làm đã khát lại chỉ kích thích thêm và đem lại cho linh hồn cái hy vọng khờ dại và vô ích tìm thỏa mãn ở số nhiều các thú vui thế gian; điều ấy lại gây ra sự bất định và tính nông nổi lạ lùng ở thần trí phải khám phá ra các sự lành ấy cho nó.

Thật ra khi tình cờ tinh thần gặp được đối vật nào có liên hệ với vô cùng hay có chứa đựng trong mình cái gì vĩ đại, thì tính hay đổi và sự xung động của nó mất đi được ít lâu, vì nhận thấy rằng đối vật ấy có tính cách của đối vật là linh hồn ao ước nên nó dừng lại đấy và bám vào đấy khá lâu. Nhưng sự quyến luyến ấy hay đúng hơn sự cố chấp của tinh thần để xem xét những đối vật vô cùng hay quá rộng lớn, cũng vô ích cho nó như tính nông nổi của nó khi suy xét các vật xứng với khả năng của nó. Nó yếu quá, để có thể hoàn

thành một công việc khó khăn như vậy và nó có cố gắng thành công cũng vô ích. Cái gì có thể làm cho linh hồn sung sướng, không phải như thể sự am hiểu một đối vật vô cùng vì nó không có năng lực; nhưng là lòng ái mộ và sự thụ hưởng một sự lành vô cùng mà ý chí có thể hưởng được nhờ cái động lực tình yêu mà Thiên Chúa luôn luôn truyền vào nó.

Malebranche,
Tìm kiếm chân lý.

THANH ĐÀM VỀ SIÊU HÌNH VÀ TÔN GIÁO
(Entretiens sur la Métaphysique et sur la Religion)

Không có gì trong quyển *Thanh đàm về siêu hình và tôn giáo*, xuất bản năm 1688, mà không có mặt trước đó trong quyển *Tìm kiếm chân lý*; tuy vậy tác phẩm này vẫn mới mẻ và có tầm quan trọng lớn. Có lẽ trong đó người ta sẽ tìm lại những luận đề về thực tính của các ý tưởng, những đối tượng trực tiếp của tinh thần, về thị kiến nơi Thiên Chúa và về trương độ khả niệm (l'étendue intelligible), về tính vô hiệu quả của các nguyên nhân tự nhiên hay cơ hội, hay sự hợp nhất giữa linh hồn với thân xác. Nhưng ở đây là một trật tự mới, bắt đầu bằng bản chất những ý tưởng, một luận điểm bị Arnauld phản bác trong quyển *Về những ý tưởng đúng và sai*, năm 1683, mà Malebranche xác định và giải thích mà không có ý luận chiến với người phản biện, và được tiếp tục trong ý định điều chỉnh cho thích đáng và tổ chức thành hệ thống những yếu tố của siêu hình học. Cùng một cách giải thích để tháo dỡ những khó khăn mà người ta không tìm cách che giấu, đã khiến tác phẩm được trình bày trong hình thức một loạt những đối thoại trong đó Théodore, người phát ngôn của Malebranche, hỗ trợ hai người đối thoại để hướng tinh thần họ về miền ánh sáng.

Như vậy người ta sẽ tìm thấy trong những cuộc thanh đàm, trong một hình thức linh hoạt, sống động, những giải minh rất quí giá, nhất là về sự khác biệt nó phân cách những cảm thức với các ý tưởng, về tính nhân quả vật lý, về trương độ khả niệm.

► Không nên lẫn lộn những ý tưởng và những cảm thức

Bởi sự sai lầm nào khiến người ta có thể tin rằng ánh sáng phát ra từ chính trong chúng ta, những kẻ không hề có nó, chúng ta những kẻ không thể làm gì khác hơn là làm cho chúng ta trở nên xứng đáng để nhận lãnh ánh sáng. Thâm tâm của chúng ta, đó là những cảm thức làm chúng ta xúc động, chúng chỉ là sự gần gũi giữa chúng ta với chúng ta, nhưng không soi sáng cho chúng ta và càng ít hơn khi chúng càng làm chúng ta xúc động nhiều hơn.

Này Ariste, đừng bao giờ lấy những cảm thức riêng của bạn làm những ý tưởng chung của chúng ta, hay coi những biến đổi làm xúc động tâm hồn bạn là những ý tưởng soi sáng mọi tinh thần. Đó là phương châm quan trọng nhất trong mọi phương châm để tránh sai lầm. Không bao giờ bạn quan chiêm những ý tưởng mà lại không khám phá một vài chân lý: nhưng dầu bạn chú ý đến những biến đổi riêng của mình đến mức nào, bạn cũng sẽ không bao giờ nhớ đó mà được soi sáng...

Có sự khác biệt, Ariste thân mến ạ, giữa ánh sáng của những ý tưởng chúng ta, và bóng tối của những cảm thức chúng ta, giữa nhận biết và cảm thấy; và cần phải làm quen với việc phân biệt điều đó dễ dàng. Người nào không phản tư đủ về sự khác biệt này, cứ tưởng là mình biết rất rõ điều mà mình cảm nhận một cách mạnh mẽ nhất, chẳng thể nào tránh được việc đi lạc vào trong vùng bóng tối của những biến đổi nơi chính anh ta. Bởi vì xét cho cùng, hãy nắm vững chân lý quan trọng này: Con người không hề là ánh sáng cho chính mình. Bản thể của nó, thay vì soi sáng nó, lại bất khả niệm đối với nó. Con người chỉ biết nhờ ánh sáng của lý tính phổ quát soi sáng mọi tinh thần, bởi những ý tưởng khả niệm, mà lý tính ấy mở ra cho chúng trong bản thể sáng ngời của nó.

Malebranche,
Thanh đàm về siêu hình và tôn giáo

Bài 7

Nguy hiểm của tưởng tượng

Mối lệ thuộc của trí tưởng tượng vào sự kết hợp linh hồn và thể xác, theo Malebranche, là nguồn gốc mọi sai lầm mà tưởng tượng đưa đến cho ta, và một đối thoại viên tên Ariste trong những cuộc Đàm thoại siêu hình của ông trình bày như sau:

Các nhà hình học rút các tri thức của họ không do những hình ảnh mập mờ của trí tưởng tượng, nhưng hình ảnh thô sơ ấy có thể nâng đỡ chú ý, bằng cách như cho các ý tưởng của họ một thể xác; nhưng chính các ý tưởng mà họ nắm được mới soi sáng họ và làm họ xác nhận chân lý môn học của họ.

Anh Théodore, anh muốn tôi ngừng lại đây để trình bày anh xem cái ảo tưởng mà các ảnh ma của một trí tưởng tượng phản loạn chống lý trí và được các đam mê nâng đỡ và xui khiến; những ảnh ma mơn trớn, chúng làm mê hoặc ta, những ảnh ma ghê gớm chúng làm ta sợ hãi những quái vật đủ thứ, phát sinh tự mối rối loạn ở ta, chúng lớn lên và sinh sôi nẩy nở cả một lúc? Thật ra chúng chỉ là những không tưởng hão huyền, nhưng không tưởng mà tinh thần ta ưa thích và say mê đến tột bực. Vì trí tưởng tượng của ta nhận thấy nhiều thực tế ở những ảnh tượng nó sinh đẻ ra hơn là ở những ý tưởng tất yếu và bất biến của chân lý hằng cửu. Là vì ảnh tượng nguy hiểm ấy đập vào chú ý của nó, còn những ý tưởng kia không động đến nó. Một khả năng hỗn độn như thế có thể có công dụng gì được, nó như một con điên mà lại thích làm con điên, hay bay nhảy, khó mà giữ lại được, xấc xược, nó không sợ ngắt lời ta trong những câu chuyện nghiêm trang nhất với chân lý trí. Tuy nhiên tôi phải thú nhận là trí tưởng tượng có thể làm tinh thần ta chú ý. Vì nó có nhiều duyên dáng và thế lực đến nỗi nó làm tinh thần sẵn sàng suy tưởng đến cái gì đụng đến nó. nhưng ngoài sự mà nó chỉ có thể có liên lạc với những ý tưởng tiêu biểu cho những vật thể, nó lại hay thiên về ảo tưởng và hung hăng đến nỗi nếu ta không luôn luôn mắng trách nó, và chỉnh đốn các cử động và những cơn bồng bột của nó, thì nó đưa ta ngay sang xứ huyền ảo.

Malebranche,
Thanh đàm về siêu hình và tôn giáo.

Bài 8

Những ý tưởng vĩnh cửu

Malebranche đi xa hơn Descartes nữa. Tổ hợp lý thuyết của Descartes, về những ý tưởng minh và biệt với học thuyết của thánh Augustin về các ý tưởng, học thuyết này lại chịu ảnh hưởng sâu xa của Platon, Malebranche công nhận là những ý tưởng tổng quát của ta là một sự tham dự vào ý tưởng sự vô cùng và ta thấy những ý tưởng ấy nhờ sự soi sáng của trí tuệ Thiên Chúa, mà những ý tưởng ấy cấu thành chính bản thể. Đó là điều mà thầy Théodore cố gắng làm cho trò Ariste hiểu trong đoạn văn sau đây.

Théodore. - Dĩ nhiên, Ariste, nếu các ý tưởng của anh chỉ là những biến hóa của tinh thần anh, thì sự tụ tập hỗn độn cả ngàn ý tưởng bao giờ cũng chỉ tạo thành một phức hợp hỗn độn không thể có tính cách tổng quát nào được. Anh thử lấy hai chục màu sắc khác nhau, đem trộn cả lại để gây ra ở anh một màu sắc chung xem; anh thử gợi ra ở anh đồng thời nhiều tình cảm khác nhau để lập thành một tình cảm chung; anh sẽ thấy ngay điều ấy không thể được. Vì khi trộn nhiều màu sắc, anh sẽ tạo ra xanh, xám, lam, bao giờ cũng là một màu riêng. Sự chóng mặt được gây ra do vô số rung động những thớ của óc não, và những linh khí; tuy nhiên nó vẫn là một cảm thức riêng. Là vì mọi biến đổi của một thực tế riêng như tinh thần ta, cũng chỉ có thể là riêng biệt. Nó không bao giờ có thể tự nâng cao lên tính cách tổng quát có ở trong các ý tưởng. Thật ra anh có thể nghĩ đến sự đau khổ cách chung; nhưng anh bao giờ cũng chỉ bị biến đổi do một đau khổ riêng. Và nếu anh có thể nghĩ đến đau khổ cách chung là vì

anh có thể gán tính cách tổng quát cho mọi sự. Nhưng một lần nữa, anh không thể rút tự mình anh cái ý tưởng sự tổng quát ấy. Vì nó có nhiều thực tính quá: phải là tự vô cùng cung cấp nó cho anh, tự nguồn phong phú của nó.

Ariste. - Tôi không có gì đáp lại thầy. Tất cả những gì thầy nói có vẻ hiển nhiên. nhưng tôi lấy làm lạ, là những ý tưởng tổng quát ấy, chúng có thực tính nhiều hơn vô cùng những ý tưởng riêng biệt, lại không làm tôi lưu ý bằng những ý tưởng riêng ấy, và có vẻ ít chắc chắn hơn nhiều.

TH. - Là vì chúng tự để cảm thấy ít hơn hay đúng hơn, chúng không tự để cảm thấy tí nào cả. Anh đừng phán đoán thực tính các ý tưởng như trẻ con phán đoán các thực tính vật thể. Trẻ con tưởng rằng tất cả không gian ở giữa trời và đất không có gì là thực tế cả, vì nó không tự để cho cảm thấy. Vả lại có ít người biết rằng cũng có bấy nhiêu vật chất trong một tấc khối không khí bằng trong một tấc chì, vì là chì cứng hơn, nặng hơn, tóm lại khả cảm hơn là không khí. Anh đừng bắt chước họ. Anh hãy xét đoán thực tính các ý tưởng không phải bằng cái cảm thức mà anh có về chúng, nó ghi dấu một cách mơ hồ tác động của chúng, nhưng bằng cái ánh sáng trí thức nó vạch tỏ bản tính của chúng cho anh.

Anh đừng bao giờ lấy những cảm thức của anh làm những ý tưởng của chúng ta, những biến đổi đụng chạm đến linh hồn anh làm những ý tưởng soi sáng mọi tinh thần. Đó là nguyên tắc lớn nhất để tránh sự lầm lạc. Không khi nào anh chiêm ngắm các ý tưởng mà không khám phá ra chân lý nào; nhưng dầu anh chú ý đến đâu vào các biến đổi ở riêng anh, anh cũng chẳng bao giờ được soi sáng hơn...

Anh biết rằng, Ariste, Thiên Chúa với tư cách là lý trí phổ quát, bao hàm trong bản thể các ý tưởng nguyên thủy của mọi thực thể đã được sáng tạo cũng như khả thể. Anh biết rằng mọi trí thức kết hợp lý trí tối cao ấy, được lấy ở đấy ít nhiều những ý tưởng tùy theo ý Chúa muốn biểu lộ cho chúng. Điều ấy thực hiện theo những định luật tổng quát Chúa đã thiết định để cho ta có lý trí, và để thành lập giữa ta với Chúa một thứ hội đoàn. Để hôm nào tôi diễn giải cho anh tất cả sự huyền bí ấy. Anh chẳng hồ nghi là khoảng gian khả tri, chẳng hạn, nó là ý tưởng nguyên thủy, hay kiểu mẫu bản nguyên các vật thể được chứa đựng trong lý trí phổ quát. Lý trí ấy soi sáng mọi tinh thần, và cái tinh thần mà lý trí ấy có đồng bản thể. Nhưng có lẽ anh chưa suy nghĩ đủ về chỗ khác biệt giữa những ý tưởng khả tri mà nó bao hàm, với những cảm thức riêng của ta, hay những biến đổi của linh hồn ta; và có lẽ anh cho việc nhận xét nó đích xác là vô ích?

Nhưng hỡi Ariste thân mến, có biết bao là khác biệt giữa ánh sáng những ý tưởng, và sự tối tăm của cảm thức của ta, giữa biết và cảm; và thật là cần thiết lập lấy thói quen phân biệt nó cho dễ dàng. Khi nào chưa suy nghĩ đủ về chỗ khác biệt ấy, luôn luôn tưởng biết rất rõ ràng cái gì hắn cảm thấy mạnh nhất chỉ có thể đi lạc vào bóng tối các biến đổi riêng của hắn. Vì rốt cuộc, phải hiểu cho rõ sự thật quan trọng này. Con người không phải là ánh sáng cho chính mình. Bản thể của hắn chẳng những không soi sáng hắn, lại chính là sự không thể hiểu được cho hắn. Hắn chỉ biết được do ánh sáng của lý trí phổ quát soi sáng mọi tinh thần, do những ý tưởng khả tri mà lý trí ấy biểu lộ trong bản thể trong sáng của mình.

Malebranche,
Thanh đàm về siêu hình và tôn giáo

► Ý thức về tự thân không phải là tri thức về tự thân

Từ hai cánh của cái Cogito của Descartes: tôi hiện hữu, tôi là một vật suy tư, chỉ còn lại cánh đầu tên. Ý thức hay cảm thức mà tôi có về tự thân, không phải là tri thức mà tôi có về bản tính của mình. Nói cho nghiêm xác, chúng ta không có tri thức về linh hồn chúng ta, bởi vì chúng ta không có ý tưởng về linh hồn. Vì chúng ta không thấy được linh hồn, chúng ta chỉ còn tự cảm nhận trong những tình huống khác nhau

của tồn sinh cụ thể của chúng ta. Và sự thể đúng là như thế: khi mải mê chiêm ngưỡng bản tính tâm linh, chúng ta sẽ quên sống.

Đối với linh hồn thì không như thế: chúng ta không biết nó qua ý tưởng về nó; chúng ta không thấy nó nơi Thiên Chúa: chúng ta chỉ biết nó bằng ý thức, và bởi đó mà tri thức mà chúng ta có về nó không hoàn hảo; chúng ta chỉ biết về linh hồn chúng ta bởi những gì chúng ta cảm thấy đang diễn ra trong ta. Nếu chúng ta chưa bao giờ cảm thấy đau đớn, sức nóng, ánh sáng vv... chúng ta sẽ không có thể biết linh hồn của chúng ta đủ sức chịu đựng hay không, bởi vì chúng ta không hề biết nó bằng ý tưởng về nó[1]. Nhưng nếu chúng ta thấy nơi Thiên Chúa ý tưởng đáp ứng lại linh hồn chúng ta, chúng ta sẽ biết đồng thời hoặc chúng ta sẽ có thể biết tất cả những đặc tính mà nó có khả năng; cũng như chúng ta biết hoặc chúng ta có thể biết tất cả đặc tính mà trương đ8ộ có khả năng bởi vì chúng ta biết trương độ qua ý tưởng về nó.

Đúng là chúng ta biết khá nhiều, nhờ ý thức hoặc nhờ cảm thức nội tâm mà chúng ta có về bản thân, rằng linh hồn chúng ta là cái gì vĩ đại, nhưng có thể rằng những gì chúng ta biết về linh hồn chúng ta hầu như chẳng là gì cả so với chính nó. Nếu người ta chỉ biết về vật chất khoảng độ hai hay ba mươi hình thể, thì chắc chắn là hầu như người ta chưa biết gì, so với những gì người ta biết về vật chất qua ý tưởng biểu thị nó. Như vậy, để biết hoàn toàn tâm hồn, thì biết những gì chúng ta biết về nó bằng cảm thức nội tâm, là chưa đủ, bởi vì ý thức mà chúng ta có về bản thân, có lẽ chỉ cho chúng ta thấy một phần rất nhỏ của hữu thể chúng ta...[2]

Dầu rằng chúng ta không có một tri thức toàn diện về tâm hồn chúng ta, nhưng tri thức mà chúng ta có về nó nhờ ý thức hay cảm thức nội tâm đủ để chứng minh tính bất tử của linh hồn, tính tâm linh, sự tự do và một vài thuộc tính khác mà chúng ta cần biết. Tri thức mà chúng ta có về linh hồn của chúng ta nhờ ý thức thì bất toàn, đúng vậy, nhưng không sai; trái lại tri thức mà chúng ta có về thể xác nhờ cảm thức hay nhờ ý thức, chẳng những bất toàn mà còn sai nữa...

Malebranche,
Tìm kiếm chân lý.

---

[1] Chúng ta cảm nhận những đặc tính hay khả năng của linh hồn chúng ta chứ chúng ta không thực sự biết chúng

[2] Sự đối lập giữa tri thức qua ý tưởng, vốn nằm trên cơ sở vô hạn và của ý thức hay cảm thức hữu hạn.

❀ Thiên Chúa, hay lý tính phổ quát, là ánh sáng duy nhất của chúng

► Chính nơi Thiên Chúa, không phải nơi chúng ta, mà chúng ta nhìn thấy những ý tưởng

Chân lý, để là chân lý, phải chính là chân lý mà Thiên Chúa nhìn thấy; quy luật đạo đức, để là quy luật, phải là quy luật mà chính Thiên Chúa cũng phục tùng. Như vậy chúng không có nguồn gốc trong tinh thần con người, vốn là những vật thụ tạo đặc thù, mà ta không nên tìm cái phổ quát ở nơi đó. Những ý tưởng soi sáng chúng ta, công lý hướng dẫn chúng ta, ở nơi Thiên Chúa, hòa lẫn với lí trí phổ quát; chúng không ở trong tôi cũng không ở trong tha nhân.

Không ai không thừa nhận rằng tất cả mọi người đều có khả năng biết chân lý, và các triết gia dầu rất khác biệt nhau về lập trường, quan niệm, vẫn nhất trí với nhau ở một điểm là mọi con người đều tham thông vào Lí trí phổ quát, đại đồng, dầu quý vị chưa thỏa thuận với nhau trong việc xác định bản chất của lí trí. Đó là lý do tại sao họ định nghĩa con người là con vật tham thông vào lí trí (animal RATIONIS particeps); bởi vì không có người nào mà không biết; ít ra là một cách mơ hồ, rằng sự khác biệt cốt yếu giữa con người với mọi vật khác – cái khiến cho "nhân linh ư vạn vật" – nằm trong sự hợp nhất tất yếu của nó với Lý tính phổ quát, dầu rằng thường thì người ta không biết ai

bao hàm Lý tính đó và người ta hiếm khi chịu nhọc công để khám phá "ai" đó. Thí dụ như tôi thấy rằng 2 lần 2 là 4, và rằng ta phải yêu quý người bạn của ta hơn là con chó của ta, và tôi chắc rằng không có người nào trên đời này mà lại không thể nhìn thấy điều đó cũng rõ như tôi. Vậy mà tôi không hề thấy những chân lý này trong trí óc của những người khác cũng như người khác không hề thấy chúng trong trí óc của tôi. Vậy là tất yếu phải có một Lý tính phổ quát soi sáng cho tôi và những sinh vật có trí thông minh. Bởi vì nếu lý tính mà tôi tham vấn lại không giống cái lý tính nó phản hồi cho những người Hoa, thì hiển nhiên là tôi không thể có những tin chắc, như tôi đang tin, rằng những người Hoa, cũng thấy ra những chân lý như tôi thấy. Như thế Lý tính mà chúng ta tham vấn khi chúng ta quay về nội tâm, là Lý tính phổ quát. Tôi nói khi chúng ta quay về với nội tâm, bởi vì ở đây tôi không nói đến cái lý mà một người đam mê theo đuổi. Khi một người coi trọng mạng sống con ngựa của anh ta hơn mạng sống người đánh xe của anh ta, anh ta có những lý lẽ riêng của anh ta để mà hành động như thế, nhưng đó là những lý lẽ rất riêng, hoàn toàn mang "bản sắc độc đáo" của anh ta, mà mọi người có lý trí khác đều lấy làm... kinh dị. Đó là những lý lẽ mà xét cho cùng, chẳng hợp lý tí nào, bởi vì chúng không tương thích với Lý tính phổ quát, tối thượng, mà mọi người tham vấn đến.

Tôi tin chắc rằng những ý tưởng về vạn vật là bất biến và những chân lý và những quy luật muôn đời là tất yếu, không thể nào chúng lại không là như chúng đang là. Vậy mà không thấy ở nơi tôi cái gì là bất biến hay tất yếu cả; tôi có thể không hề hiện hữu hoặc là không hiện hữu như tôi đang hiện hữu, có thể có những tinh thần chẳng giống với tôi; và tuy thế tôi vẫn tin chắc rằng không thể có những tinh thần nhìn thấy những chân lý và những định luật khác với những cái mà tôi thấy; vì mọi tinh thần tất yếu thấy rằng 2 lần 2 là 4 và phải coi trọng bạn mình hơn con chó của mình[1]. Như vậy phải kết luận rằng lý tính mà mọi tinh thần đều tham vấn, là lý tính bất biến và tất yếu.

Hơn nữa rõ rằng là lý tính đó cũng vô hạn. Tinh thần con người quan niệm một cách rõ ràng rằng có hoặc có thể có vô số những tam giác, tứ giác, ngũ giác khả niệm và những hình tương tự khác. Không những nó quan niệm rằng những ý tưởng về những hình thể sẽ không bao giờ thiếu với nó và rằng nó sẽ luôn luôn khám phá ra những cái mới, ngay cả khi nó chỉ dụng công vào những loại ý tưởng này trong suốt vĩnh hằng thời gian, nó còn nhận ra cả vô hạn trong trương độ bởi nó không thể nghi ngờ rằng ý tưởng mà nó có về không gian là không bao giờ cạn, tôi có thể trưng ra nhiều thí dụ, mà người ta có thể kết luận, không những rằng tinh thần con người bị hạn chế, nhưng lý tính mà nó tham vấn thì vô hạn. Bởi xét kỹ thì tinh thần thấy rõ vô hạn[2] trong lý tính tối thượng kia, dầu rằng nó không hiểu rõ vô hạn. Tất một lời, lý tính mà con người tham vấn phải là vô hạn, bởi người ta không thể vét cạn nó, và nó luôn luôn có một cái gì để trả lời về bất kì cái gì mà người ta hỏi nó[3].

Nhưng nếu đúng là lý tính – cái lý tính mà mọi người đều dự phần vào – là phổ quát, nếu đúng là nó vô hạn, nếu đúng là nó bất biến và tất yếu, thì chắc là nó không hề khác với lý tính của chính Thiên Chúa, bởi vì chỉ có hữu thể phổ quát và vô hạn mới bao hàm nơi chính mình một lý tính phổ quát và vô hạn. Mọi vật thụ tạo đều là những hữu thể đặc thù; như vậy, lý tính phổ quát không được tạo ra. Tất cả mọi vật thụ tạo đều không vô hạn, vậy lý tính vô hạn không phải là một vật thụ tạo. Nhưng lý tính mà chúng ta tham vấn không chỉ phổ quát và vô hạn, mà còn tất yếu và độc lập, và chúng ta quan niệm nó, theo một nghĩa nào đó, còn độc lập hơn là chính Thiên Chúa. Bởi Thiên Chúa chỉ có thể hành động theo lý tính này, theo một nghĩa nào đó, Ngài lệ thuộc vào nó, Ngài phải tham

vấn và theo nó[4]. Vậy mà Thiên Chúa chỉ tham vấn chính mình, Ngài không lệ thuộc vào cái gì cả. Vậy lý tính phổ quát không tách biệt với chính Ngài, nó đồng vĩnh cửu (coéternelle) và đồng bản thể (consubstantielle) với Ngài. Chúng ta thấy rõ rằng Thiên Chúa không thể trừng phạt một kẻ vô tội, rằng Ngài không thể bắt tinh thần lệ thuộc thân xác, rằng Ngài buộc phải theo trật tự. Như vậy chúng ta thấy quy tắc, trật tự, lý tính của Thiên Chúa; bởi vì có minh trí nào khác hơn là của Thiên Chúa mà chúng ta có thể thấy, khi chúng ta không sợ gì để nói rằng Thiên Chúa buộc phải theo nó?

Malebranche,
Tìm kiếm chân lý.

---

(1) *Như vậy tinh thần thấy trong lý tính phổ quát những chân lý tư biện (les vérités spéculatives) và trật tự của những chân lý thực tiễn (les vérités pratiques).*

(2) Tinh thần thấy vô hạn bằng ý tưởng, mặc dầu nó không có thể hiểu vô hạn.

(3) Sự kết hợp tự nhiên giữa linh hồn với lí trí vô hạn có nghĩa là tinh thần luôn luôn có vận động để đi xa hơn.

(4) Vậy là Thiên Chúa không phải, như nơi Descartes, là người sáng tạo những chân lý vĩnh cửu.

KHẢO LUẬN ĐẠO ĐỨC (Traitéde Morale)

Quyển *Khảo luận đạo đức* xuất bản năm 1683, đáng lưu ý ở điểm này: đó thật sự là một khảo luận hoàn chỉnh về đạo xử thế, đi vào chi tiết mọi nghĩa vụ của con người với tư cách là con người và với tư cách là thành viên của xã hội, của gia đình, của quốc gia, đồng thời nó đặt toàn bộ trong một phương châm duy nhất, đó là chỉ yêu cái gì đáng yêu, trật tự những hoàn hảo hay cấp độ hữu thể thấy được trong lý tính phổ quát. Công lý, vì không là cái gì khác hơn là những tương quan về hoàn hảo hay những chân lý thực tiễn thì bất biến và được ghi khắc vào mọi con người trong tư cách con người hợp nhất với lý tính phổ quát. Malebranche thuộc về những người đặt công lý ngoài tầm với của những quy ước và những luật lệnh của con người. Nhưng trật tự không phải là thiên nhiên mà tính tất yếu không liên quan đến chân lý; đức hạnh không phải là đức hạnh của những triết gia khắc kỷ, họ muốn tìm đức hạnh trong sự phục tùng số mệnh; nó là tình yêu trật tự, nó không đòi hỏi cái gì chống lại dự phóng của Descartes là làm cho con người trở thành ông chủ và người sở hữu thiên nhiên.

► Sự chú ý là cách cầu nguyện tự nhiên

Người ta thấy qua đó rằng việc giảng dạy không phải là truyền đạt kiến thức; thầy giáo là một huấn luyện viên, làm cho thấy điều đúng: làm thế nào ông có thể truyền trao một ánh sáng mà ông không có? Người ta cũng thấy rằng đặt tinh thần trong tư thế học hỏi, là làm cho nó mạnh lên. Nhưng sự chú ý không phải nằm trong khuynh hướng thân xác, nó là một cách cầu nguyện mà chúng ta trao gửi đến Ánh sáng phổ quát.

Chỉ có Thiên Chúa gieo rắc ánh sáng cho những tinh thần. Đó là một chân lý mà tôi đã giải thích đầy đủ. Nhưng không nên tìm ở nơi nào khác ngoài bản thân chúng ta cái nguyên nhân cơ hội (lacause occasionnelle)[1] truyền thông ánh sáng. Thiên Chúa đã gắn kết sự hiện diện của những ý tưởng vào sự chú ý của tinh thần: bởi vì khi người ta làm chủ được sự chú ý của minh, ánh sáng se gieo rắc nơi chúng ta theo tỉ lệ công sức của chúng ta.

Thiên Chúa đã thiết lập nơi chúng ta những nguyên nhân cơ hội cho những tri thức của chúng ta vì nhiều lý do, mà lý do chính là nếu không có điều ấy chúng ta đã không là những người chủ của ý chí chúng ta. Bởi vì ý chí chúng ta phải được soi sáng để được kích thích; nếu điều gì không nằm trong năng lực suy tư của chúng ta, nó sẽ không gây ra những ước muốn[*].

Như vậy sự chú ý của tinh thần là một cách cầu nguyện tự nhiên mà lý tính soi sáng cho chúng ta. Nhưng từ khi mắc tội tổ tông, tinh thần thường gặp tình trạng khô hạn kinh khủng. Nó không thể cầu nguyện. Sức chú ý làm nó mệt

mỏi và phiền muộn. Thực vậy, công việc này thật nặng nhọc mà sự thưởng công không đáng là bao; vả chăng người ta lúc nào cũng cảm thấy được mời chào, thúc giục, lay động bởi trí tưởng tượng và những đam mê mà đi theo cảm hứng và những vận động của chúng thì êm ái và thích thú hơn nhiều. Tuy nhiên cần kêu cầu đến Lý tính phổ quát để được soi sáng[2]. Không có con đường nào khác để nhận được ánh sáng và trí thông minh ngoài công sức của sự chú ý.

Malebranche,
Khảo luận đạo đức

(*) Thành ngữ Hán Việt chúng ta có câu: vô tri bất mộ (không biết thì không sinh lòng hâm mộ) là cũng nói lên ý này (chú thích của người dịch)

(1) Nguyên nhân tự nhiên, nó chỉ là một hiệu ứng tương đối với nguyên nhân thực sự duy nhất, là Thiên Chúa.

(2) Chính ở điểm đó mà chúng ta là nguyên nhân cơ hội cho những tri thức của chúng ta: sự chú ý không phải là nguyên nhân của ánh sáng, nhưng chúng ta sẽ không được soi sáng nếu không có công sức của sự chú ý.

SPINOZA

(1632 - 1677)

Baruch Spinoza sinh ngày 24 tháng 11, 1632 ở Amsterdam trong một gia đình Do Thái mà tổ tiên đã bị đuổi khỏi Tây Ban Nha vào năm 1492, bị cưỡng bách phải cải sang Công giáo, tuy vậy vẫn trung thành với Do thái giáo và bí mật hành đạo, theo phái Marranisme. Ông tiếp thu một nền văn hóa Do thái cổ vững chắc, nhưng tinh thần tự do của ông, mà ông nguyện giữ suốt đời, giúp ông không bao giờ để đầu óc đóng khung trong những tín điều của bất kỳ tôn giáo nào, ngay cả trong tôn giáo mà ông đã được sinh ra và bị khai trừ khỏi giáo hội ngày 27 tháng bảy, năm 1656 với hậu quả là chính thức bị trục xuất khỏi Amsterdam và hầu như bị mọi phía lên án là tà giáo và vô thần. Trước đó ông đã theo những giáo trình ngữ văn Latinh ở ngôi trường của Van den Enden, một cựu giáo sĩ dòng Tên.

Người ta không biết rõ lắm trong khoảng thời gian từ 1656 đến 1660 ông cư trú ở đâu; thời kỳ này ông học cắt và mài những lăng kính, vừa để kiếm sống vừa để thí nghiệm những định luật quang học do Descartes và Huygens phát biểu. Năm 1660 ông thường trú gần Leyde. Trong thời gian này (1660-1662) ông soạn thảo cuốn *Khảo luận giản lược* và có lẽ cuốn *Khảo luận về sự cách tân trí tuệ*. Ông có một môn đệ mà ông giảng dạy cuốn *Những nguyên lý của triết học Descartes*, một giáo trình mà người bạn Louis Meyer thuyết phục ông xuất bản, bằng tiếng Latinh, vào năm 1663.

Cùng năm đó, Spinoza chuyển về cư trú gần La Haye; chính tại đó ông soạn bộ *Đạo Đức học* mà việc biên soạn kéo dài mãi đến năm 1675, bị gián đoạn vào năm 1665, vì việc biên soạn một khảo luận về tự do tư tưởng, sẽ được xuất bản nặc danh, năm 1670, dưới tựa đề *Khảo luận thần học chính trị*.

Từ 1670, Spinoza sống cô độc, trong một căn phòng đơn sơ ở La Haye, và bị thương nặng bởi cuộc mưu sát, vào năm 1672, bởi bè phái de Vitte, mà dưới mắt ông, đó là cuộc mưu sát tự do. Ông từ chối ghế giảng sư đại học Heidelberg. Việc biên soạn quyển Khảo luận chính trị bị dang dở vì cái chết của ông xảy ra ngày 21, tháng hai, 1677.

KHẢO LUẬN VỀ SỰ CÁCH TÂN TRÍ TUỆ (Traité de la Réforme de l'Entendement)

Ngày nay, người ta còn tranh luận về niên đại biên soạn quyển *Khảo luận về sự cách tân trí tuệ*; có lẽ phải định vị nó giữa 1656 và 1662. Quyển sách được viết bằng tiếng Latinh, và còn dang dở, tác giả dừng bút ở đoạn 72. Đây là một thứ lời nói đầu cho quyển *Đạo đức học*, nó dự báo, nhưng theo một trật tự khác, cái tinh yếu của những gì mà quyển *Đạo đức học* sẽ chứa đựng, đặc biệt là điều trọng yếu này, đó là vấn đề đạo đức không tách biệt với vấn đề tri thức luận, rằng sự cứu rỗi nằm trong tri thức trực quan về chân lý.

Trung tâm của *Khảo luận* là phương pháp phản tư (la méthode réflexive): ý tưởng đúng được nhận ra là đúng chỉ bởi sự nhận định của chính nó, không cần đối chiếu với bất kỳ cái gì – tiêu chuẩn hay đối tượng bên ngoài, ý tưởng đúng tự nó chỉ ra phương pháp để tìm hiểu, như vậy phương pháp không đi trước ý tưởng, nó cũng mặc khải trí tuệ như là tiềm năng hiểu biết chân lý. Như vậy cuộc cách tân trí tuệ không nên được hiểu như là một cuộc sửa sai hay tái huấn luyện nó, mà là thanh tẩy nó, vì nó đã bị che mờ và mù quáng bởi trí tưởng tượng không ngừng làm cho nó tưởng rằng nó biết, trong khi nó chính là sự ngu dốt.

Quyển *Khảo luận về cuộc cách tân trí tuệ* được xuất bản năm 1677 trong số những di tác của Spinoza.

⌘ Phương pháp

► Bản tính thực sự của con người là tri thức

Cuộc cách tân trí tuệ, nghĩa là cuộc tìm kiếm một phương pháp để biết được điều đúng và ra khỏi sai lầm, sẽ uổng công, dầu chúng ta có yêu chân lý đến đâu, nếu cuộc cách tân đó vẫn để yên chúng ta trong hiện trạng, khi chúng ta vẫn coi khoái lạc của giác quan là điều thiện tối thượng, còn giàu sang và danh vọng – những thứ dầu rất bấp bênh nay còn mai mất, nhưng khi có vẫn làm chúng ta vui sướng, tự hào, còn khi mất sẽ làm chúng ta buồn phiền khổ não. Thế mà chúng ta vẫn sai lầm khi cố công truy cầu chúng như những mục đích tự thân. Cuộc cách tân trí tuệ sẽ vô ích, nếu tự nó không phải là cứu cánh lại không là như thế bởi chính nó, bằng cách nâng chúng ta ngang tầm với bản tính đích thực của chúng ta, đó mới là điều thiện tối thượng. Trong số những thể loại của tri thức, đâu là thể loại ta cần nhắm tới để cải tạo trí tuệ; đâu là phương pháp để đạt đến điều đó, đấy là hai vấn nạn đầu tiên và khẩn cấp nhất.

Ở đây tôi tự giới hạn trong việc phát biểu vắn tắt về những điều thiện tối thượng. Để hiểu điều đó một cách thẳng thắn, cần lưu ý rằng thị phi, thiện ác, chính tà v.v... đều được nói ra theo một nghĩa thuần tuý tương đối; cùng một vật có thể được gọi là tốt hay xấu tùy theo một khía cạnh qua đó người ta nhận định nó; toàn hảo hay bất toàn cũng thế. Thực vậy, không có vật nào, xét trong bản tính riêng của nó, sẽ không được cho là toàn hảo hay bất toàn, nhất là khi người ta đã biết rằng tất cả những gì xảy ra đều được tạo ra theo một trật tự vĩnh hằng và những quy luật có bản tính được xác định **(a)**. Trong khi mà con người, trong cơn yếu đuối, không lãnh hội được trật tự này bằng tư tưởng, bởi vì nó quan niệm một nhân tính cao hơn nhiều so với nhân tính nơi nó và không thấy có gì được thúc đẩy để tìm kiếm những trung gian dẫn dắt mình đến chỗ toàn thiện đó; kể từ đó tất cả những gì có thể dùng làm phương tiện để đạt đến chỗ ấy được gọi là điều thiện thực sự; điều thiện tối thượng là đạt đến chỗ hưởng thụ cái nhân tính thượng đẳng kia, cùng với những cá nhân khác, nếu có thể. Vậy cái nhân tính thượng đẳng đó là gì? Chúng tôi sẽ trình bày nó vào dịp thích hợp và sẽ chứng tỏ nó là tri thức về sự hợp nhất giữa linh hồn tư duy với toàn thể thiên nhiên **(b)**. Đó là cứu cánh mà tôi hướng đến: thủ đắc cái nhân tính thượng

đẳng kia và làm hết sức mình để cho thật nhiều người cùng thủ đắc được điều đó như tôi, bởi vì đó còn là một phần trong lạc phúc của tôi khi góp công sức để sao cho thật nhiều người biết cách rõ ràng cái điều đối với tôi, sao cho trí tuệ và khát vọng của họ hòa hợp trọn vẹn với trí tuệ và khát vọng của tôi. Để đạt đến cứu cánh này, ta cần phải có một tri thức về thiên nhiên ở mức độ đủ cho việc thủ đắc cái nhân tính thượng đẳng kia; bước thứ nhì là tạo dựng một xã hội đáng để mong ước sao cho một số lượng người nhiều nhất có thể đạt đến mục đích kia một cách dễ dàng và chắc chắn nhất.

Spinoza, *Khảo luận về cuộc cách tân trí tuệ.*

(a) Sự toàn hảo hay bất toàn của một vật là sự đồng đẳng hay bất đồng đẳng của vật đó với nhiệm thể của nó (ce qu'elle doit être/ son devoir_être). Vậy mà những định luật thiên nhiên khiến rằng các sự vật không thể khác với hiện trạng của chúng (cái mà chúng đang là). Như vậy phán đoán toàn hảo hay bất toàn chỉ nói lên sự dốt nát của chúng ta về thiên nhiên mà thôi.

(b) Nhân tính thượng đẳng là tri thức, nghĩa là tri thức thực sự; đó là sự hiểu biết rằng linh hồn hợp nhất với toàn bộ thiên nhiên, nghĩa là Thượng đế.

ĐẠO ĐỨC HỌC (L'Éthique) Di tác, 1677

Đạo đức học là tác phẩm đồ sộ của Spinoza, mà ông đã dành rất nhiều năm, trong khoảng từ 1663 và 1675 để biên soạn. Đó thực sự là một quyển kỳ thư: không có gì trong quyển sách đạo đức này mà lại giống với sự hô hào truyền giảng đạo lý hay việc lên án điều ác, điều xấu – dầu đây đúng là một quyển đạo đức học, trong trọn vẹn ý nghĩa của nó – tất cả nhắm đến sự chứng minh đồng nhất giữa tự do và sức mạnh của tri thức. Cuốn sách siêu hình học vĩ đại này, mà xuyên suốt từ đầu đến cuối là vấn đề hữu thể như là hữu thể (la question de l'être en tant qu'être), xâu chuỗi liên hoàn những lý luận, giống như trong một quyển sách hình học, nó không chấp nhận bất kì một mệnh đề nào mà chưa được chứng minh. Trật tự mô phỏng theo các nhà hình học, hoàn toàn thuần lý – ở điều đó là theo tinh thần Descartes – tuân phục yêu cầu của diễn dịch, bắt đầu bằng tuyệt đối; nhưng tuyệt đối ở đây là Bản thể vô hạn lần vô hạn (la substance infiniment infinie) mà ngoài nó ra, không có gì mà hiện hữu của nó có thể lệ thuộc vào.

Spinoza không bắt đầu, giống như Descartes, bằng chủ thể suy tư, mà bằng Thượng đế hay Thiên nhiên. Đó là chứng minh rằng linh hồn ở hàng thứ nhì so với thiên nhiên mà, cũng giống như mọi vật khác, phục tùng những quy luật của thiên nhiên, rằng tự do không nằm trong nhân sự dính vào tất định phổ quát, mà ở nơi khác, nơi Thượng đế mà không có gì ràng buộc và nơi linh hồn ở chỗ linh hồn có quan hệ với vĩnh cửu. Phải đọc Đạo đức học trong trật tự năm phần của nó, một trật tự không phải là ngẫu nhiên: cách thức của các nhà hình học không hề là bên ngoài theo nghĩa triết lý.

❀ Thượng đế

► Bên ngoài Thượng đế, không có gì cả.

Tri thức – mà nếu thiếu nó, thì tưởng tượng, vốn chỉ là sự ngu dốt, sẽ loạn động con người bằng những đam mê trái ngược, làm cho họ trở nên bất thường và khốn khổ – không có thể bắt đầu, nếu nó không bắt đầu bằng ý tưởng đúng.

Nhưng ý tưởng đầu tiên của tất cả mọi ý tưởng, mà nếu không có nó chúng ta sẽ bị xúi giục để tin vào bao nhiêu điều phi lý kỳ quặc, là ý tưởng rằng thực tại mà chúng ta đang hiện tồn không phải là thực tại duy nhất khả hữu, rằng một thế giới tốt đẹp hơn thế giới chúng ta đang hiện hữu, rằng chúng ta phải cầu nguyện Thượng đế giảm nhẹ bớt những nỗi khốn cùng của chúng ta, ***là ý tưởng đúng về Thượng đế, từ đó lưu xuất mọi ý tưởng khác****; đạo đức học tất yếu bắt đầu từ Thượng đế.* ***Ý tưởng đúng về Thượng đế là ý tưởng về một hữu thể tuyệt đối vô hạn, mà không một phẩm tính nào, kể cả vô hạn những phẩm tính mà trí tuệ ta không thể quan niệm ra hết, lại thiếu vắng nơi Ngài****, và không một phẩm tính nào*

lại hữu hạn. Thượng đế tất yếu hiện hữu, bởi vì không có gì là ở bên ngoài Ngài để hiện hữu của Ngài phải lệ thuộc vào. Điều mà Descartes nói về bản thể –rằng nó chỉ cần tự thân hiện hữu, và rằng vì lý do này nên, nói một cách nghiêm xác, chỉ có Thượng đế là một bản thể – là rất chí lý; chỉ có một bản thể hiện hữu, đó là Thượng đế. Nếu tôi tin tưởng là mình quan niệm ra những bản thể khác hơn Thượng đế, chẳng hạn bản thể suy tư hay bản thể trương độ, thì thật ra tôi không quan niệm ra những bản thể mà chỉ là những phẩm tính của một bản thể duy nhất.

MỆNH ĐỀ XIV

Ngoại trừ Thượng đế, không bản thể nào có thể hiện hữu hoặc được quan niệm.

CHỨNG MINH

Bởi vì Thượng đế là một hữu thể tuyệt đối vô hạn, nên (theo ĐN6) không một phẩm tính nào của Ngài diễn tả một yếu tính của bản thể có thể bị phủ nhận, và Ngài tất yếu hiện hữu, nếu có bất cứ bản thể nào ngoại trừ Thượng đế, bản thể đó phải được giải thích nhờ vào một thuộc tính nào đó của Thượng đế, và như thế hai bản thể có cùng phẩm tính hiện hữu, điều này phi lý. Và ngoại trừ Thượng đế, không một bản thể nào có thể hiện hữu hay, theo đó, không thể được quan niệm. Vì nó có thể được quan niệm, nó phải được quan niệm như là đang hiện hữu. Nhưng (theo phần thứ nhất của chứng minh này) điều này phi lý. Do đó, trừ Thượng đế ra không bản thể nào có thể hiện hữu hoặc có thể được quan niệm, là điều phải được chứng minh...

HỆ LUẬN I

Từ đó, trước tiên có thể suy ra rất rõ ràng rằng Thượng đế thì duy nhất, nghĩa là (theo ĐN6), trong Tự nhiên chỉ có một bản thể, và bản thể này tuyệt đối vô hạn (như chúng ta đã nêu trong chú giải 1 của mệnh đề 10).

HỆ LUẬN II

Thứ hai, có thể suy ra rằng một sự vật có trương độ và một sự vật tư duy thì hoặc là những thuộc tính của Thượng đế, hoặc là những phẩm chất của các thuộc tính của Thượng đế.

MỆNH ĐỀ XV

Bất cứ cái gì hiện hữu, đều hiện hữu nơi Thượng đế, và không có gì có thể hiện hữu hoặc được nhận thức bên ngoài Thượng đế.

CHỨNG MINH

Ngoại trừ Thượng đế (theo MĐ14) không bản thể nào hoặc hiện hữu hoặc được nhận thức, nghĩa là không có sự vật nào hiện hữu trong chính nó và được nhận thức nhờ chính nó. Nhưng các hình thái hoặc không thể hiện hữu hoặc không thể được nhận thức bên ngoài bản thể. Do vậy, chúng có thể hiện hữu trong bản tính thần linh mà thôi và có thể được nhận thức nhờ nó mà thôi. Nhưng ngoài các bản thể và hình thái thì không có gì cả. Do đó, [mọi sự hiện hữu nơi Thượng đế] không có gì có thể hiện hữu hoặc được nhận thức bên ngoài Thượng đế, là điều phải được chứng minh...

CHÚ GIẢI

[I] Có những người bịa đặt ra một Thượng đế, như con người, có một thân xác và một tâm trí, và phải lệ thuộc các đam mê. Nhưng nhờ những gì đã được chứng minh cũng đủ xác minh họ còn đang lang thang cách xa tri thức đích thực về Thượng đế. Tôi bỏ qua những người này. Vì những ai đã phần nào chiêm ngắm bản tính thần linh đều phủ nhận việc Thượng đế có thể xác. Họ chứng minh điều này tốt nhất từ sự kiện là chúng ta hiểu thân thể là bất cứ lượng tính nào, có độ dài, độ rộng, và độ sâu, bị giới hạn bởi một con số nào đó. Đó là điều phi lý nhất có thể nói về Thượng đế, nghĩa là về một hữu thể tuyệt đối vô hạn.

Nhưng trong khi đó, bằng những lập luận khác nhờ đó họ cố chứng minh một kết luận giống như vậy, họ cho thấy rằng họ hoàn toàn rõ bỏ chính bản thể vật chất, hoặc, có trương độ, khỏi bản tính thần linh. Và họ xác nhận rằng nó được sáng tạo bởi Thượng đế. Nhưng quyền năng thần linh có thể được cái gì tạo ra? Họ hoàn toàn không biết gì tới điều đó. Và điều này rõ ràng cho thấy họ không hiểu những gì chính họ nói.

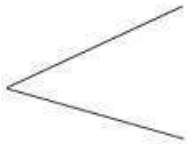
Bằng mọi giá, tôi đã nói một cách đủ rõ ràng – ít ra là theo phán đoán của tôi – rằng không bản thể nào có thể được sản xuất hoặc được sáng tạo ra bằng bất cứ cái gì khác. Kế đó, chúng ta đã chứng minh rằng ngoại trừ Thượng đế không có bản thể nào có thể hoặc hiện hữu hoặc được nhận thức, và do đó trong chúng ta đã kết luận rằng bản thể có trương độ là một trong những thuộc tính vô hạn của Thượng đế. Nhưng để đưa ra một giải thích đầy đủ hơn, tôi sẽ phi bác những lập luận của các đối thủ, mà toàn bộ tóm gọn thành những điều này.

[II] Trước tiên họ nghĩ rằng bản thể vật chất, bao lâu còn là bản thể, đều gồm có các phần. Và do đó họ không thừa nhận nó có thể vô hạn, và theo đó, nó có thể gắn liền với Thượng đế. Họ giải thích điều này bằng nhiều ví dụ, mà tôi sẽ đề cập tới một hoặc hai cái.

[i] Họ nói rằng nếu bản thể vật chất là vô hạn, chúng ta hãy cho là nó được phân chia làm hai phần. Mỗi phần sẽ hoặc hữu hạn hoặc vô hạn. Nếu nó hữu hạn, thì một cái vô hạn gồm có hai phần hữu hạn, điều này phi lý. Nếu nó vô hạn [nghĩa là nếu mỗi phần vô hạn], thì có một cái vô hạn lớn gấp đôi cái kia, điều này phi lý.

[ii] Hơn nữa, nếu một phẩm tính vô hạn được đo bởi các phần [mỗi phần] bằng một bộ, nó sẽ bao gồm vô cùng nhiều những phần như thế, cũng vậy nếu như nó được đo bởi các phần [mỗi phần] bằng một in sơ. Và do đó, một số vô hạn sẽ lớn gấp mười hai lần một con số khác [điều này phi lý không kém].

[iii] Sau cùng, nếu chúng ta diễn đạt rằng từ một điểm của một lượng tính vô hạn nào đó, hai đường thẳng, cho là AB và AC, được nối dài tới vô tận, chắc hẳn khoảng cách giữa B và C tiếp tục gia tăng, và rốt cục, cho dù là ban đầu chúng là một khoảng cách nhất định và hữu hạn, thì từ tình trạng hữu hạn đó, nó sẽ trở thành vô hạn.



Bởi vì những sự phi lý này phát sinh – theo họ nghĩ – từ giả thiết rằng có một lượng vô hạn, nên họ suy ra rằng bản thể vật chất phải hữu hạn, và theo đó không thể thuộc về yếu tính của Thượng đế.

[III] Lập luận thứ hai của họ cũng được rút ra từ sự toàn hảo tột bậc của Thượng đế. Họ nói, bởi vì Thượng đế là một hữu thể hoàn hảo tột bậc, nên Ngài không thể bị tác động. Nhưng bản thể vật chất, bởi vì có thể được phân chia, nên có thể bị tác động. Do đó, có thể suy ra rằng nó không gắn liền với yếu tính của Thượng đế.

[IV] Đây là những lập luận mà tôi thấy các tác giả sử dụng, để cố chứng minh rằng bản thể vật chất thì không xứng đáng và không thể gắn liền với bản tính thần linh. Nhưng bất cứ ai đủ quan tâm sẽ thấy được rằng tôi đã trả lời họ rồi, bởi vì những lập luận này chỉ được thiết lập trên giả định của họ cho rằng bản thể vật chất thì bao gồm các phần, mà tôi đã chứng minh là phi lý. Vậy thì bất cứ ai ước mong nghiên cứu vấn đề này một cách đích đáng sẽ thấy rằng tất cả những phi lý đó (nếu quả thật tất cả chúng đều phi lý, đó là điều tôi sẽ không bàn bạc lúc này), mà từ đó họ mong ước suy ra rằng bản thể có trương độ thì hữu hạn, không phát sinh từ sự kiện là cần phải có một lượng tính vô hạn, nhưng từ sự kiện là họ giả sử một lượng tính vô hạn có thể đo lường được và bao gồm các phần hữu hạn. Do vậy, từ những phi lý phát

sinh từ đó họ có thể suy luận rằng chỉ mình lượng tính vô hạn đó là không thể đo lường được, và nó không bao gồm những phần hữu hạn. Điều này cũng giống như điều chúng ta đã chứng minh ở trên. Do vậy, vũ khí mà họ nhắm vào chúng ta, thật ra họ lại chĩa vào chính mình.

Do đó, nếu họ vẫn ước mong suy luận từ tính phi lý này trong những phi lý của họ rằng bản thể có trương độ phải hữu hạn, quả thật, họ đang không làm gì hơn là nếu như có ai đó bịa ra rằng một vòng tròn có các đặc điểm của một hình vuông, và từ đó suy luận rằng vòng tròn không có tâm, mà từ đó tất cả các đường thẳng được kéo tới chu vi đều bằng nhau. Đối với bản thể vật chất, mà không thể được nhận thức là vô hạn, duy nhất, và không thể phân chia, họ hiểu diễn đạt là gồm có những phần hữu hạn, nhiều và có thể phân chia, để suy ra rằng nó thì hữu hạn.

Cũng vậy, những người khác, sau khi bịa đặt ra rằng một đường thẳng gồm có các điểm biết cách nguỵ tạo nhiều lập luận, mà họ dùng để chứng minh rằng một đường thẳng không thể được phân chia tới vô tận. Và quả thật, khẳng định rằng bản thể vật chất gồm có các vật thể, hoặc các phần, thì cũng chẳng kém phi lý hơn khẳng định rằng một vật thể gồm có các bề mặt, các bề mặt gồm có các đường thẳng, và sau cùng, các đường thẳng gồm có các điểm.

Tất cả những ai biết rằng lý trí trong sáng thì không thể sai lầm đều phải thú nhận điều này – cách riêng những ai không nhìn nhận là có một khoảng không. Bởi vì nếu bản thể vật chất có thể được phân chia đến độ các phần của nó thực sự riêng biệt, vậy, tại sao một phần lại không thể bị hủy diệt, khi những phần còn lại vẫn kết nối với nhau như trước kia? Và tại sao toàn bộ chúng phải gắn liền với nhau đến độ không còn khoảng không nào? Quả vậy, trong số những vật thực sự riêng biệt với nhau, thì một vật có thể ở và vẫn ở trong tình trạng của mình, bên ngoài những vật khác. Do đó, bởi vì không có khoảng không trong bản tính (một đề tài tôi bàn tới ở một nơi khác), nhưng tất cả các phần của nó phải kết tinh đến độ không còn khoảng không nào, cũng xảy ra là chúng không thể thực sự phân biệt được, nghĩa là bản thể vật chất, bao lâu còn là một bản thể, không thể bị phân chia.

[V] Nếu giờ đây có ai hỏi tại sao, theo bản tính, chúng ta lại có xu hướng phân chia lượng tính, tôi xin trả lời rằng chúng ta nhận thức lượng tính theo hai cách: một cách trừu tượng, hoặc nông cạn, như chúng ta [thường] tưởng tượng nó, hay như bản thể do một mình trí năng nhận thức [không có sự trợ giúp của tưởng tượng]. Do đó nếu chúng ta chú trọng tới lượng tính như nó ở trong tưởng tượng, là một việc chúng ta thường dễ dàng làm hơn, chúng ta sẽ thấy rằng nó hữu hạn, có thể phân chia, và gồm có các phần; nhưng nếu chúng ta chú trọng tới lượng tính như nó ở trong trí năng, và chúng ta nhận thức nó như là một bản thể, việc này [hiếm khi] và rất khó xảy ra, khi đó (như chúng ta đã chứng minh khá đủ) chúng ta sẽ thấy rằng nó vô hạn, duy nhất, và không thể phân chia.

Điều này cũng đủ rõ đối với những ai biết phân biệt giữa trí năng và tưởng tượng – cách riêng nếu chúng ta cũng lưu ý thấy rằng vật thể thì ở đâu cũng như nhau, và các phần được phân biệt trong nó chỉ tới mức chúng ta nhận thức vật thể bị tác động bằng những cách khác nhau, hầu các phần của nó chỉ được phân biệt về mặt hình thái, chứ không phải về mặt thực tiễn.

Ví dụ, chúng ta nhận thức rằng nước được phân chia và các phần của nó tách biệt nhau – như nó vẫn là nước, chứ không phải như nó là bản thể vật chất. Bởi vì trong chừng mực nó là bản thể, nó sẽ không tách biệt được hoặc không phân chia được. Hơn nữa, nước, trong chừng mực vẫn là nước, thì được tạo ra và bị tiêu hủy, nhưng trong chừng mực là bản thể, thì không được tạo ra và không bị tiêu hủy.

[VI] Và tới điểm này tôi cho rằng tôi cũng đã trả lời cho lập luận thứ hai. Bởi vì nó dựa

trên giả định rằng vật thể, trong chừng mực là bản thể, thì có thể phân chia, và gồm có các phần. Cho dù [hỏi đáp] này thì không [đủ], tôi không biết tại sao tính không thể phân chia lại không phù hợp với bản tính thần linh. Bởi vì ngoại trừ Thượng đế ra không thể có bản thể nào mà [bản thể thần linh] bị tác động bởi nó cả. Tôi nói rằng mọi sự đều ở trong Thượng đế, và mọi sự xảy ra, và chỉ xảy ra theo những quy luật của bản tính vô hạn của Thượng đế và mọi sự phát sinh (như tôi sẽ chứng minh) từ tính tất yếu của yếu tính của Ngài. Do vậy, không đời nào chúng ta có thể nói được rằng Thượng đế bị tác động bởi một bản thể khác, hoặc rằng bản thể có trương độ không thích hợp với bản tính thần linh, cho dù nó được giả định là có thể phân chia, bao lâu nó được thừa nhận là vĩnh cửu và vô hạn. Nhưng giờ đây chúng ta nói về điều này như thế cũng tạm đủ.

Spinoza,
Đạo đức học, Phần I.

► Sáng tạo không phải là một hành vi của ý chí thiêng liêng

Thật phi lý nếu tin rằng cái hữu hạn lại có thể ôm choàng cái vô hạn, càng phi lý hơn nữa nếu tin rằng người ta có thể quan niệm một khả thể (un possible) lớn hơn cả thực tại và tràn cả ra ngoài thực tại, một cái bên kia vô hạn (un au_delà de l'infini).

Mọi cái gì hiện hữu, đều hiện hữu nơi Thượng đế, Thượng đế là tất cả những gì hiện hữu. Như vậy, chỉ là huyễn tưởng những sự phân biệt lấy con người làm trung tâm (les distinctions anthropocentriques) khi người ta thiết lập giữa những gì Thượng đế đã làm và những gì lẽ ra Ngài có thể đã làm, giữa chính Thượng đế, trước khi Ngài sáng thế, và sau khi sự sáng tạo đã thành, vẫn còn dự trữ nơi Thượng đế một tiềm năng chưa sử dụng hết, và còn khả dụng mọi lúc mọi nơi, để sáng tạo. Ý tưởng đúng về sáng tạo không phải là ý tưởng về một sắc lệnh tự do, huống chi là ý tưởng về một sắc lệnh võ đoán: tiềm năng của Thượng đế không cách gì lại là tiềm thế, sự sáng tạo chẳng gì khác hơn là chính bản tính của Thượng đế; sự phân biệt duy nhất mà người ta có thể thiết lập một cách chính đáng giữa Đấng Sáng tạo và những vật thụ tạo là sự phân biệt giữa vô hạn và hữu hạn.

MỆNH ĐỀ XVII

Thượng đế hành động theo những luật của bản tính mình mà thôi, và không bị sự ép buộc nào cả.

CHỨNG MINH

Chúng ta vừa chứng minh rằng từ tất yếu tính của bản tính thần linh mà thôi, hoặc (cũng thế) từ những luật của bản tính Ngài mà thôi, có vô vàn sự vật phát sinh, và trong MĐ15 chúng ta đã chứng minh rằng không có Thượng đế thì chẳng có gì hiện hữu trong Thượng đế. Như thế Ngài không thể bị sự gì bên ngoài Ngài định đoạt hoặc thúc ép cả. Do đó, Thượng đế hành động theo những luật của bản tính Ngài mà thôi, và không bị một luật nào định đoạt cả, là điều phải được chứng minh...

HỆ LUẬN I

Trước tiên, từ đó có thể suy ra rằng ngoại trừ sự hoàn hảo của bản tính Ngài, không có nguyên nhân nào, hoặc một cách ngoại tại hoặc một cách nội tại, thúc đẩy Thượng đế hoạt động cả.

HỆ LUẬN II

Thứ hai, từ đó có thể suy ra rằng chỉ mình Thượng đế là một nguyên nhân nhưng không (cause libre). Bởi vì chỉ mình Thượng đế hiện hữu do tất yếu tính của bản tính của Ngài mà thôi, và hoạt động do tất yếu tính của bản tính của Ngài mà thôi. Do đó, chỉ mình Thượng đế là nguyên nhân nhưng không là điều phải được chứng minh...

CHÚ GIẢI

[I] Những người khác nghĩ rằng Thượng đế là một nguyên nhân nhưng không bởi vì

Ngài có thể (theo họ nghĩ) làm cho xảy ra những sự vật mà chúng ta đã nói là phát sinh từ bản tính của Ngài (nghĩa là hiện hữu trong bản tính của Ngài) không xảy ra hoặc không được Ngài tạo ra. Nhưng điều này cũng giống như họ nói rằng Thượng đế có thể làm cho xảy ra: từ bản tính của một tam giác không thể luận ra rằng ba góc của nó thì bằng hai góc vuông; hoặc từ một nguyên nhân nhất định không thể luận ra hậu quả – điều này thật phi lý.

Hơn nữa, về sau với sự trợ giúp của Mệnh đề này, tôi sẽ chứng minh rằng cả trí tuệ lẫn ý chí đều không gắn liền với bản tính của Thượng đế. Tất nhiên, tôi biết nhiều người nghĩ rằng họ có thể chứng minh một trí năng thượng hạng và một ý chí tự do sẽ gắn liền với bản tính của Thượng đế. Vì họ cho rằng họ biết không thể gán cho Thượng đế sự gì hoàn hảo hơn những cái hoàn hảo nhất nơi chúng ta.

Vả lại, cho dù họ diễn đạt Thượng đế thực sự hiểu biết ở mức độ tối cao, họ vẫn không tin Ngài có thể làm cho mọi sự, mà Ngài thực sự hiểu biết, hiện hữu. Bởi vì họ nghĩ rằng như thế họ sẽ phá hủy quyền năng của Thượng đế. Nếu Ngài đã tạo dựng mọi sự trong trí năng của Ngài (họ nói), thế thì Ngài không thể tạo dựng gì thêm nữa, cái mà họ tin là không hợp với sự toàn năng của Thượng đế. Do vậy, họ thích chủ trương rằng Thượng đế thì dửng dưng đối với mọi sự, Ngài không tạo dựng gì ngoài những gì Ngài được một ý chí tuyệt đối nào đó chỉ định là phải tạo dựng.

Nhưng tôi nghĩ rằng tôi đã chứng minh đủ sáng tỏ quyền năng tối cao, hoặc bản tính vô hạn, thì muôn vàn sự vật trong muôn vàn hình thái, nghĩa là mọi sự, tất yếu đã được phát sinh, hoặc luôn luôn phát sinh, do cùng một tất yếu tính và trong cùng một cách thức như từ bản tính của một tam giác, mãi mãi muôn đời, phát sinh sự kiện ba góc của nó thì bằng hai góc vuông. Do vậy sự toàn năng của Thượng đế từ đời đời đã hiện thực và sẽ vẫn cứ hiện thực tới muôn đời. Và như thế, ít ra theo ý kiến của tôi, sự toàn năng của Thượng đế được duy trì một cách hoàn hảo hơn nhiều.

Quả thật – nói thẳng ra – dường như các đối thủ của tôi phủ nhận sự toàn năng của Thượng đế. Vì họ buộc phải thú nhận rằng Thượng đế biết vô vàn sự vật có thể tạo dựng được, thế nhưng Ngài sẽ chẳng bao giờ có thể tạo dựng. Vì rằng, nếu như Ngài tạo dựng mọi sự Ngài biết [là có thể tạo dựng được] Ngài sẽ (theo họ) dốc hết sự toàn năng và tự làm cho mình trở nên bất toàn. Do đó để tiếp tục cho rằng Thượng đế thì hoàn hảo, cùng lúc họ buộc phải tiếp tục cho rằng Ngài không thể tạo dựng mọi sự mà quyền năng của Ngài bao trùm. Tôi nhận thấy không có gì có thể bịa đặt ra lại phi lý hơn hoặc đi ngược lại tính toàn năng của Thượng đế hơn điều này.

[II] Hơn nữa – lúc này chúng ta cũng nói đôi điều về trí năng và ý chí mà chúng ta thường gán cho Thượng đế nếu ý chí và trí năng thực sự gắn liền với yếu tính vĩnh cửu của Thượng đế, tất nhiên qua từng thuộc tính này chúng ta phải hiểu một cái gì đó khác với những gì con người thường hiểu. Bởi vì trí năng và ý chí cấu tạo nên yếu tính của Thượng đế sẽ phải hoàn toàn khác với trí năng và ý chí của chúng ta, và ngoài cái danh chúng không có gì phù hợp với nhau cả. Chúng không phù hợp với nhau hơn là một chú chó được cho là một chòm sao trên bầu trời và một chú chó được cho là một con vật biết sủa. Tôi sẽ chứng minh điều này.

Nếu trí năng gắn liền với bản tính thần linh, thì theo bản tính nó sẽ không thể hiện hữu (như trí năng của chúng ta) sau (như đa phần cho là vậy), hoặc đồng thời với những sự vật được hiểu biết, bởi vì theo quan hệ nhân quả Thượng đế có trước mọi sự. Trái lại, chân lý và yếu tính mô thức của sự vật là cái mà nó là bởi vì theo cách đó nó hiện hữu trong trí năng của Thượng đế. Do vậy, trí năng của Thượng đế trong chừng mực nó được nhận thức là cấu tạo nên yếu tính của Thượng đế, thực sự là nguyên nhân của yếu tính lẫn

sự hiện hữu của các sự vật. Dường như điều này cũng được lưu ý bởi những người khẳng định rằng trí năng, ý chí và quyền năng của Thượng đế cùng là một.

Do đó, bởi vì trí năng của Thượng đế là nguyên nhân duy nhất của mọi sự (tức là, như chúng ta đã chứng minh, cả của yếu tính lẫn của sự hiện hữu của chúng), tất yếu Ngài phải khác chúng cả về yếu tính lẫn sự hiện hữu của Ngài. Vì những gì được tạo ra thì khác với nguyên nhân tạo ra nó chính xác về những gì nó có từ nguyên nhân đó. [Chính vì lý do đó nó được gọi là hậu quả của một nguyên nhân như thế]. Ví dụ, một người là nguyên nhân của sự hiện hữu của một người khác, nhưng không phải của yếu tính của người đó, bởi vì điều sau là một chân lý vĩnh cửu. Do đó, theo yếu tính của chúng thì chúng có thể hoàn toàn hợp nhau. Nhưng chúng buộc phải khác nhau về hiện hữu. Và vì lý do đó, nếu sự hiện hữu của một cái bị tiêu hủy, thì sự hiện hữu của cái kia không do đó mà bị hủy diệt. Nhưng nếu yếu tính của một cái có thể bị phá hủy, và trở thành giả tạo, thì yếu tính của cái kia cũng bị phá hủy [và trở thành giả tạo].

Do vậy, cái mà là nguyên nhân của cả yếu tính lẫn sự hiện hữu của một hậu quả nào đó, phải khác với hậu quả đó cả về yếu tính lẫn sự hiện hữu. Nhưng trí năng của Thượng đế là nguyên nhân của cả yếu tính lẫn sự hiện hữu của chúng ta. Do đó, trí năng của Thượng đế, trong chừng mực nó được nhận thức là cấu tạo nên yếu tính thần linh, khác với trí năng của chúng ta cả yếu tính lẫn sự hiện hữu của nó, và không thể hợp với nó trong bất cứ sự gì ngoại trừ cái tên, như chúng ta đã giả định. Đối với ý chí thì diễn tiến chứng minh cũng giống thế, như bất cứ ai đều có thể dễ dàng thấy.

Spinoza,
***Đạo đức học*, Phần I.**

Tính bất tất (la contigence) không nằm trong vạn vật, mà đó là biểu hiện sự ngu dốt nơi chúng ta.

Biểu tượng về tính bất tất của vạn vật, như vậy cũng là huyễn tưởng, bởi vì đó là sự khác biệt giữa cái đang hiện hữu với cái lẽ ra đã có thể hiện hữu; vạn vật vì là tất cả những gì nó có thể là, cho nên không việc gì phải thắc mắc tại sao nó hiện hữu hơn là không hiện hữu, cũng chẳng nên than phiền tại sao nó không là như lòng ta mong muốn nó phải là như thế mà vấn đề chỉ là giải thích hiện hữu của mỗi vật hoặc bởi yếu tính, hoặc bởi nguyên nhân của nó.

MỆNH ĐỀ XXXIII

Những sự vật đã không có thể được tạo ra bởi Thượng đế bằng một cách thức khác và một thứ tự khác hơn cách thức và thứ tự chúng đã được tạo ra.

CHỨNG MINH

Bởi vì mọi sự nhất thiết đã phát sinh từ bản tính nhất định của Thượng đế, và được xác định do tất yếu tính của bản tính của Thượng đế để hiện hữu và tạo ra một hậu quả theo một cách thức nào đó. Do đó, nếu các sự vật đã có thể thuộc về một bản tính khác, hoặc đã có thể được xác định để tạo ra một hậu quả theo một cách thức khác, để thứ tự của Thiên nhiên khác đi, thì bản tính của Thượng đế cũng đã có thể khác với hiện giờ, và cho nên [bản tính khác] kia cũng đã phải hiện hữu, và do đó, có thể đã có trên hai Thượng đế, điều này phi lý. Do vậy, các sự vật đã không có thể được tạo ra bằng một cách thức khác và một thứ tự khác v.v... là điều phải được chứng minh...

CHÚ GIẢI I

Bởi vì qua những định đề này tôi đã chứng minh một cách còn sáng hơn ban ngày rằng tuyệt đối không có gì trong các sự vật mà vì nó chúng có thể được gọi là bất tất, bây giờ tôi muốn giải thích vắn tắt những gì chúng ta phải hiểu về bất tất – nhưng trước tiên, giải thích qua những gì [chúng ta phải hiểu] về tất yếu và không thể được.

Một sự vật được gọi là tất yếu hoặc do yếu tính của nó hoặc do nguyên nhân của nó. Bởi vì sự hiện hữu của một sự vật nhất thiết phải phát sinh từ yếu tính và định nghĩa của nó hoặc từ một nguyên nhân tác thành nào đó. Và một sự vật cũng được gọi là không thể được cũng bởi những lý do giống như thế – có nghĩa là hoặc bởi vì yếu tính hay định nghĩa của nó bao hàm một sự mâu thuẫn, hoặc bởi vì có một nguyên nhân ngoại tại được xác định để tạo ra một sự vật như thế.

Nhưng một sự vật được gọi là bất tất chỉ do bởi một sự thiếu tri thức của chúng ta. Bởi vì nếu chúng ta không biết rằng yếu tính của sự vật đó hàm chứa một sự mâu thuẫn, hoặc nếu chúng ta không biết rất rõ rằng yếu tính của nó không hàm chứa một sự mâu thuẫn, và tuy nhiên chúng ta lại không có thể khẳng định chắc chắn gì về sự hiện hữu của nó, bởi vì chúng ta chẳng biết gì về thứ tự của các nguyên nhân, nên dường như chúng ta chẳng bao giờ biết được là thứ tự đó hoặc tất yếu hoặc không thể được.

CHÚ GIẢI II

Từ định đề trước có thể suy ra một cách rõ ràng rằng các sự vật được Thượng đế tạo ra với một sự hoàn hảo tối đa, bởi vì chúng nhất thiết phát sinh tự một bản tính nhất định hoàn hảo nhất. Điều này cũng không kết án Thượng đế về một sự bất toàn nào cả, bởi vì sự hoàn hảo của Ngài buộc chúng ta khẳng định điều này. Quả thật, trái lại, có thể rõ ràng suy ra (như tôi vừa chứng minh) rằng Thượng đế không hoàn hảo vô cùng; bởi vì nếu các sự vật được Thượng đế tạo ra bằng một cách thức khác, chúng ta có thể gán cho Thượng đế một bản tính khác, khác với bản tính mà chúng ta đã bị buộc phải gán cho Ngài do coi Ngài là Hữu Thể hoàn hảo nhất.

Tất nhiên tôi sẽ chẳng chút hoài nghi là nhiều người sẽ bác bỏ ý kiến này vì cho là phi lý, thậm chí không thèm xem xét tới nó, chỉ bởi vì họ đã quen gán cho Thượng đế một sự tự do khác, rất khác với sự tự do mà chúng ta chủ trương, đó là một ý chí tuyệt đối. Nhưng tôi cũng không hoài nghi rằng, nếu họ sẵn lòng suy nghĩ sâu về vấn đề này, và xem xét một cách đích đáng một loạt chứng minh của chúng tôi, thì cuối cùng họ sẽ hoàn toàn bác bỏ sự tự do mà giờ họ gán cho Thượng đế, không chỉ bởi vì vô bổ, nhưng còn là một cản trở lớn lao đối với khoa học. Tại đây tôi chẳng cần lặp lại những gì tôi đã nói trong ĐĐ17-CG.

Tuy nhiên, để chiều lòng họ, tôi sẽ chứng minh rằng cho dù người ta thừa nhận ý chí gắn liền với yếu tính của Thượng đế, thì từ sự hoàn hảo của Ngài vẫn có thể suy ra rằng các sự vật đã không thể được Thượng đế tạo dựng theo một cách hay một thứ tự khác. Sẽ dễ dàng chứng minh điều này nếu trước tiên chúng ta xét xem chính họ thừa nhận những gì, nghĩa là chỉ tùy vào chiếu chỉ và ý muốn của Thượng đế mà từng sự vật là cái mà nó là. Bởi vì nếu không thì Thượng đế không là nguyên nhân của mọi sự. Kế tiếp, tất cả những chiếu chỉ của Thượng đế được chính Ngài thiết lập từ thuở đời đời. Bởi vì nếu không thì Thượng đế lại bị kết tội không hoàn hảo và không nhất quán. Nhưng bởi vì, trong cõi đời đời, không có khi, hay trước khi, hay sau khi, nên từ sự hoàn hảo của Thượng đế mà thôi có thể suy ra rằng Ngài hiện hữu trước những chiếu chỉ của Ngài, và không thể hiện hữu bên ngoài những chiếu chỉ đó.

Nhưng họ sẽ nói rằng cho dù cứ cho rằng Thượng đế đã tạo ra một bản tính khác của các sự vật, hoặc rằng từ thuở đời đời Ngài đã ban bố một cái gì khác liên quan tới bản tính và thứ tự của nó, thì từ đó cũng không thể suy ra một sự bất toàn nơi Thượng đế.

Hơn nữa, nếu họ nói điều này, cùng lúc họ sẽ thừa nhận rằng Thượng đế có thể thay đổi những chiếu chỉ của Ngài. Bởi vì nếu Thượng đế đã ra chiếu chỉ, liên quan tới bản tính, thì tất nhiên Ngài đã có một trí năng, một ý muốn khác cái mà Ngài có hiện giờ.Và nếu chúng ta chấp nhận gán cho Thượng đế một trí năng và một ý muốn khác, mà không

thay đổi gì về yếu tính và sự hoàn hảo của Ngài, vậy tại sao giờ đây Ngài không thay đổi những chiếu chỉ của Ngài liên quan đến những sự vật được tạo dựng, và tuy vậy vẫn hoàn hảo như nhau? Bởi vì trí năng và và ý muốn của Ngài đối với những sự vật đã được tạo dựng và thứ tự của chúng vẫn thế trong tương quan với yếu tính và sự hoàn hảo của Ngài, dù ý muốn và trí năng của Ngài có thể được nhận thức.

Thêm vào đó, tất cả các triết gia mà tôi đã gặp đều nhận thức rằng trong Thượng đế không có trí năng tiềm năng, nhưng chỉ có trí năng hiện thực. Nhưng bởi vì trí năng và ý muốn của Ngài không phát biểu với yếu tính của Ngài, bởi vì họ cũng thừa nhận có thể suy ra rằng nếu Thượng đế đã có một trí năng hiện thực khác, một ý muốn khác, thì yếu tính của Ngài cũng phải khác đi. Và do đó (như lúc đầu tôi đã suy ra) nếu các sự vật đã được Thượng đế tạo dựng một cách khác chúng hiện bây giờ, thì trí năng và ý muốn của Thượng đế, nghĩa là (như được nhận thức), yếu tính của Ngài đã khác [với hiện giờ]. Và điều này phi lý.

Do đó, bởi vì các sự vật không thể được Thượng đế tạo dựng một cách khác, và theo một thứ tự khác, và bởi vì từ sự hoàn hảo tột đỉnh của Thượng đế có thể suy ra rằng điều này thì đúng, cho nên sẽ không có lý do thực sự hợp lý nào có thể thuyết phục chúng ta tin rằng Thượng đế không muốn tạo dựng mọi sự mà hiện hữu trong trí năng của Ngài, với cùng một sự hoàn hảo mà Ngài hiểu chúng.

Nhưng họ sẽ nói không có sự hoàn hảo hoặc bất toàn nơi các sự vật; cái ở trong chúng, mà vì đó chúng hoàn hảo hay bất toàn, chúng được gọi là tốt hay xấu, chỉ tùy thuộc ý muốn của Thượng đế. Và do vậy, nếu Thượng đế đã muốn, Ngài đã có thể làm cho cái bây giờ là hoàn hảo trở thành cái bất toàn nhất, và ngược lại, [cái bây giờ là bất toàn nhất trong các sự vật lại trở thành cái hoàn hảo nhất]. Sẽ khác biệt biết bao khi nói thẳng ra rằng Thượng đế, đấng nhận biết những gì mình muốn, có thể dùng ý muốn của Ngài để làm cho Ngài hiểu các sự vật một cách khác với cách Ngài hiện hiểu chúng? Nhưng tôi vừa chứng minh, điều này hết sức phi lý.

Do vậy, tôi có thể lập luận chống lại họ như sau. Mọi sự đều tùy thuộc vào quyền năng của Thượng đế. Do đó để cho các sự vật khác đi, ý muốn của Thượng đế nhất thiết cũng phải khác đi. Nhưng ý muốn của Thượng đế không thể khác (như chúng ta vừa chứng minh một cách rõ ràng nhất từ sự hoàn hảo của Thượng đế). Do vậy các sự vật không thể khác đi được.

Tôi thú nhận rằng ý kiến này, ý kiến bắt mọi sự phải lệ thuộc một ý muốn trung dung nào đó của Thượng đế, và làm cho mọi sự tùy thuộc vào ước mong tốt lành của Ngài, thì gần chân lý hơn ý kiến của những người khẳng định Thượng đế làm mọi sự vì điều thiện. Bởi vì dường như họ đặt một cái gì đó bên ngoài Thượng đế, cái không lệ thuộc Thượng đế, cái mà Thượng đế quan tâm, như một mẫu mực trong những gì Ngài làm, và như một mục đích nào đó mà Ngài nhắm tới. Như vậy hoàn toàn bất phải lệ thuộc định mệnh. Chẳng gì phi lý hơn có thể khẳng định về Thượng đế, đấng chúng ta đã chứng minh là nguyên nhân đệ nhất và tự do duy nhất, cả của yếu tính lẫn của sự hiện hữu của mọi sự. Do vậy, tôi sẽ không phí thời gian để bác bỏ sự phi lý này.

Spinoza,
Đạo đức học, **Phần I.**

► Thiên nhiên không hành động cho một cứu cánh

Con người chỉ cầu nguyện để rồi không tạo ra một ý tưởng đúng về Thượng đế. Họ tưởng tượng rằng họ ước muốn điều họ ước muốn bởi vì điều đó tốt, làm như thể cái tốt và cái xấu nằm ngay trong trật tự của sự vật, như thể sự vật ở trong trật tự hay vô trật tự do tương đối với cứu cánh mà ý chí thiêng liêng nhắm đến. ***Những chuyện hư cấu này không nói gì liên quan đến Thượng đế hay Thiên nhiên,***

mà chỉ nói lên điều này: rằng ý chí tưởng tượng là sự ngu dốt về bản tính con người và về bản tính vạn vật.

Qua những chứng minh này tôi đã giải thích bản tính và các đặc tính của Thượng đế, Ngài hiện hữu một cách tất yếu; Ngài duy nhất; Ngài hiện hữu và hoạt động do chỉ bởi tất yếu tính của bản tính của Ngài; (và cách thức) Ngài là nguyên nhân tự do của mọi sự; mọi sự hiện hữu trong Thượng đế và do vậy tùy thuộc vào Ngài đến độ chúng không thể hiện hữu hoặc được nhận thức bên ngoài Ngài; và sau cùng, một sự vật đã được Thượng đế tiền định, không do sự tự do của ý muốn hay ước mong tốt lành tuyệt đối, nhưng do bản tính tuyệt đối, hay quyền năng vô hạn của Thượng đế.

Hơn nữa, bất cứ khi nào có dịp, tôi đều có thể thận trọng xoá bỏ những thành kiến có thể cản trở việc lãnh hội các chứng minh của tôi. Nhưng bởi vì nhiều thành kiến vẫn tồn tại, những thành kiến đã và hiện có thể là một cản trở lớn lao làm cho người ta không hiểu được mối quan hệ của các sự vật theo như tôi giải thích, nên tôi nhận thấy cũng đáng để chúng lại cho lý trí kiểm tra. Tất cả các thành kiến mà tôi định vạch trần đều tùy thuộc vào thành kiến này: thông thường người ta giả định rằng mọi sự vật tự nhiên hoạt động, như con người hoạt động, cũng vì một cứu cánh; quả thật, họ khẳng định chắc chắn rằng chính Thượng đế cũng hướng mọi sự về một cứu cánh nào đó, bởi vì họ cho rằng Thượng đế đã tạo dựng mọi sự cho con người, và tạo dựng con người để tôn thờ Thượng đế.

Do đó, tôi sẽ bắt đầu bằng cách xét xem về một thành kiến này, qua việc thứ nhất [I] hỏi xem tại sao đa phần người ta lại bằng lòng cho đó là đúng, và tại sao mọi người theo bản tính lại có khuynh hướng đi theo nó. Kế đến [II] tôi sẽ chứng minh tính sai lạc của nó, và sau cùng [III] từ đó, các thành kiến về thiện và ác, phúc và tội, ca tụng và trách mắng, trật tự và lộn xộn, đẹp và xấu, và những điều khác thuộc loại này đều phát sinh ra sao.

[I] Dĩ nhiên đây không phải là chỗ để suy diễn những điều này từ bản tính của tâm trí của con người. Ở đây tôi chỉ cần đưa ra như một nền tảng những gì mà mọi người phải nhìn nhận: mọi người bẩm sinh đã không biết gì đến nguyên nhân của các sự vật, và tất cả đều muốn đi tìm tư lợi, và ý thức về sự thèm muốn này.

Từ những [giả định] này, trước tiên, có thể suy rằng con người tự nghĩ là mình tự do, bởi vì họ ý thức về các ý muốn và thèm muốn của mình, và ngay cả trong những giấc mơ của mình, cũng không nghĩ tới những nguyên nhân đưa đẩy họ có khuynh hướng muốn và thèm muốn, bởi vì họ không biết gì tới [những nguyên nhân đó]. Thứ nhì, có thể suy ra rằng con người hành động luôn luôn vì một cứu cánh, nghĩa là vì cái lợi họ thèm muốn. Do vậy, họ chỉ tìm hiểu những mục đích cứu cánh của cái đã được thực hiện, và khi họ nghe biết về chúng là họ mãn nguyện, bởi vì họ không còn lý do để hoài nghi nữa. Nhưng nếu họ không thể nghe thấy chúng từ một ai khác, thì họ chẳng còn biết làm gì hơn là quay về những cứu cách mà họ thường nhắm tới khi làm những điều như thế; do đó họ thường dựa theo tính khí của chính mình mà phán đoán tính khí của tha nhân.

Hơn thế, họ thấy – cả bên trong và bên ngoài họ – nhiều phương tiện, rất hữu dụng trong việc tìm kiếm tư lợi, ví dụ, mắt để xem, răng để nhai, thảo mộc và động vật để làm thức ăn, mặt trời để cho ánh sáng, biển để cung ứng cá [và cũng thế đối với hầu hết các sự vật khác mà những nguyên nhân tự nhiên của chúng họ chẳng có lý do gì để hoài nghi]. Do vậy, họ coi mọi sự vật tự nhiên là phương tiện tìm tư lợi của họ. Và khi biết rằng họ đã tìm được những phương tiện này, chứ không phải họ tự cung cấp cho mình, thì họ có lý do để tin rằng có một ai khác đã sửa soạn những phương tiện đó cho họ sử dụng. Bởi vì sau khi họ coi mọi sự là phương tiện, họ không thể tin rằng các sự vật đã tự tạo ra mình; nhưng

từ những phương tiện mà họ quen chuẩn bị cho chính mình, họ phải suy ra rằng có một đấng thống trị, hoặc một số đấng thống trị thiên nhiên, được phú bẩm sự tự do của con người, là những đấng chăm lo mọi sự cho họ, và tạo ra mọi sự cho họ sử dụng.

Và bởi vì họ chẳng bao giờ nghe nói gì về tính khí của những đấng thống trị này, cho nên họ đã tự mình phán quyết lấy. Do vậy, họ khẳng định là các Thần điều khiển mọi sự vì lợi ích của con người hầu ràng buộc con người với các Thần và làm cho con người cứ phải hết sức tôn kính các Thần. Do đó xảy ra là mỗi người trong bọn họ từ tính khí riêng đã nghĩ ra những cách thức sùng bái Thượng đế khác nhau, để Thượng đế có thể yêu thương họ hơn những người khác, và điều khiển toàn bộ vũ trụ theo những như cầu của khát vọng mù quáng và lòng tham vô độ của họ. Do vậy thành kiến này đã biến thành mê tín, và đã đâm rễ sâu nơi tâm trí họ. Đây là lý do tại sao từng người trong bọn họ hết sức miệt mài nỗ lực tìm hiểu và giải thích các nguyên nhân cứu cánh của mọi sự.

Nhưng trong khi họ tìm cách chứng minh rằng thiên nhiên không làm gì vô ích (nghĩa là không gì là không vì lợi ích của con người), dường như họ chỉ chứng minh được rằng thiên nhiên và các Thần thì cũng điên khùng như con người. Tôi xin bạn, hãy xem vấn đề này rốt cục sẽ ra sao! Giữa biết bao tiện lợi trong thiên nhiên họ phải nhận ra nhiều bất tiện: bão tố, động đất, bệnh tật, v.v... Họ khẳng định rằng những điều này xảy ra là do các Thần (những Đấng mà họ đánh giá là có cùng bản tính như chính họ) nổi sùng vì những sự sai trái mà con người đã làm, hoặc vì những tội đã phạm trong việc tôn thờ của họ. Và cho dù cảm nghiệm hàng ngày của họ mâu thuẫn với điều này, và cho dù vô vàn ví dụ cho thấy rằng điều lợi và bất lợi xảy ra mà chẳng chút phân biệt người đạo hạnh với kẻ vô đạo, họ vẫn không vì thế mà dẹp bỏ thành kiến lâu đời của họ. Đối với họ liệt điều này vào số những điều chưa biết khác, những điều mà công dụng của chúng họ chẳng biết, thì có phần dễ dàng hơn, và như thế họ vẫn cứ ở trong tình trạng ngu muội từ bẩm sinh, thay vì phá hủy toàn bộ cái cấu trúc đó, và nghĩ ra một cái mới.

Do vậy, họ cứ nhất mực cho là những phán quyết của các Thần thì vượt quá tầm lĩnh hội của con người. Tất nhiên, chỉ nguyên điều này cũng làm cho loài người đời đời chẳng bao giờ biết tới chân lý, nếu Toán học, không quan tâm tới cứu cánh, nhưng chỉ tới các yếu tính và đặc tính của các con số, đã không cho con người thấy một chuẩn mực chân lý khác. Và ngoài toán học ra, chúng ta cũng có thể quy cho những nguyên nhân khác (mà không cần kể ra tại đây), những nguyên nhân có thể dẫn đến sự việc là con người [nhưng rất ít, nếu đem so với toàn bộ nhân loại] sẽ lưu ý tới những thành kiến thông thường này và được dẫn tới chỗ hiểu biết đúng về các sự vật.

[II] Qua điều này tôi đã giải thích đủ về những gì tôi hứa ban đầu [đó là tại sao con người lại có khuynh hướng tin rằng mọi sự hoạt động vì một cứu cánh]. Không cần nhiều lời cũng đủ chứng minh rằng Thiên nhiên chẳng đặt trước mình một cứu cánh nào cả, và toàn bộ những nguyên nhân cứu cánh chẳng qua chỉ là những trò giả tưởng của con người. Bởi vì tôi tin rằng tôi đã chứng minh đủ về điều này rồi, cả bằng những nền tảng và những nguyên nhân mà tôi đã cho thấy là thành kiến này phát sinh từ đó, và cũng bằng MĐ16, MĐ32-HL1 và HL1, và tất cả những mệnh đề đó mà tôi đã dựa vào để chứng minh rằng mọi sự diễn tiến theo một tất yếu tính vĩnh cửu nhất định của bản tính, và với một sự hoàn hảo nhất.

Tuy nhiên tôi xin thêm điều này: học thuyết liên quan tới cứu cánh này hoàn toàn lật ngược bản tính. Bởi vì cái thực sự là một nguyên nhân, nó lại coi là một hậu quả, và ngược lại [cái là hậu quả nó lại coi là nguyên nhân]. Cái có trước theo bản tính, thì nó lại cho là cái có sau. Và sau cùng,

cái tối thượng và hoàn hảo nhất nó lại coi là cái bất toàn.

Bởi vì – bỏ qua hai cái đầu tiên, vì chúng tự hiển nhiên – như được chứng minh ở MĐ21-22, rằng hậu quả hoàn hảo nhất được Thượng đế trực tiếp tạo ra, và một sự vật càng cần tới những nguyên nhân trung gian để tạo ra nó, thì càng bất toàn. Nhưng nếu những sự vật mà được Thượng đế trực tiếp tạo ra đã được tạo ra để Thượng đế đạt được cứu cánh của Ngài, khi đó những sự vật sau cùng, mà vì chúng những sự vật đầu tiên được tạo ra, sẽ là những cái tuyệt vời nhất trong tất cả.

Thêm vào đó, học thuyết này đã lấy đi mất sự hoàn hảo của Thượng đế. Bởi vì nếu Thượng đế hành động vì một cứu cánh, ắt hẳn Ngài còn muốn một cái gì mà Ngài còn thiếu. Và cho dù các Nhà Thần học và các Nhà Siêu Hình học phân biệt giữa cứu cánh nhu cầu và cứu cánh đồng hóa, tuy nhiên, họ phải thú nhận rằng Thượng đế làm mọi sự vì lợi ích của Ngài chứ không phải vì lợi ích của các sự vật được tạo dựng. Bởi vì trước khi tạo dựng người ta không thể quy cho Thượng đế hành động là vì cái gì ngoại trừ Thượng đế. Và do vậy, họ buộc phải thú nhận rằng Thượng đế thiếu những cái mà vì chúng mà Ngài muốn chuẩn bị các phương tiện, và rằng Ngài khát khao chúng. Điều này tự nó đã hiển nhiên.

Ở đây, chúng ta cũng không nên bỏ qua sự kiện là các đồ đệ của học thuyết này, những kẻ muốn phô trương sự thông minh của họ qua việc gán cứu cánh cho các sự vật, đã giới thiệu – để chứng minh cho học thuyết này của họ – một cách lập luận mới: bằng cách biến các sự vật không thành cái bất khả, mà thành cái vô tri. Điều này cho thấy họ không còn con đường nào mở ra để họ biện hộ cho học thuyết của họ.

Ví dụ, nếu một viên đá rớt từ mái nhà xuống đầu một người và giết chết anh ta, họ sẽ chứng minh như sau: viên đá rơi cốt để giết chết người đàn ông đó. Bởi vì nếu nó không rơi vì mục đích đó, Thượng đế muốn vậy, làm thế nào nhiều tình huống như thế lại tình cờ xảy ra cùng lúc (bởi vì thường thì nhiều tình huống thực sự xảy ra đồng thời)? Có lẽ bạn sẽ trả lời rằng nó xảy ra vì gió thổi mạnh và người đàn ông đi về phía đó. Nhưng họ sẽ nhất mực: tại sao gió lại thổi mạnh vào lúc đó? Tại sao ông ta lại đi đường đó, đúng lúc đó? Nếu bạn lại đáp tiếp rằng gió nổi lên lúc đó là do vào ngày hôm trước, trong lúc thời tiết vẫn lặng gió, biển lại bắt đầu động, và người đàn ông đó được một người bạn mời, họ sẽ khăng khăng – vì có vô tận các câu hỏi có thể hỏi: nhưng tại sao biển lại động? Tại sao người đàn ông lại được mời vào đúng lúc đó? Và cứ thế họ sẽ chẳng bao giờ ngừng hỏi về những nguyên nhân của những nguyên nhân cho tới khi bạn trú ẩn nơi ý muốn của Thượng đế, nghĩa là nơi ẩn tránh vô tri.

Một cách tương tự, khi họ thấy cấu trúc của cơ thể con người, họ đã sững sờ bởi một thắc mắc điên khùng, và bởi vì họ không biết những nguyên nhân của một nghệ thuật vĩ đại như thế, họ suy ra rằng nó được tạo cấu trúc không bởi một nghệ thuật cơ khí, nhưng bởi một nghệ thuật thần linh, hoặc siêu nhiên, và được cấu tạo một cách tuyệt đến độ phần này không làm tổn thương phần kia.

Do đó xảy ra việc một người đi tìm những nguyên nhân thật của phép lạ, và hăm hở, như một người có học, hiểu biết những sự vật tự nhiên, chứ không thắc mắc về chúng, như một tên điên, thường được coi và bị lên án là một kẻ rối đạo bất kính bởi những người mà dân chúng tôn vinh như những nhà chú giải về thiên nhiên và các Thần. Bởi vì họ biết rằng nếu vô tri bị lấy đi, thì nỗi thắc mắc điên khùng, phương tiện duy nhất của họ có để lập luận và bảo vệ uy tín của họ, cũng bị lấy đi. Nhưng tôi bỏ qua những điều này, và bước sang những gì tôi định đề cập trong mục ba này.

[III] Sau khi con người tự thuyết phục mình rằng mọi sự xảy ra, đều xảy ra vì họ, họ phải phán quyết rằng điều quan trọng nhất trong từng sự vật là cái ích lợi nhất cho họ, và họ

xếp vào hạng ưu việt nhất, tất cả những gì nhờ chúng mà họ được thỏa mãn nhất. Do đó, họ phải hình thành những khái niệm này, nhờ đó họ giải thích các sự vật tự nhiên: thiện, ác, thứ tự, lộn xộn, nóng, lạnh, đẹp, xấu. Và bởi vì họ tự cho mình là tự do, lại nảy sinh những khái niệm này: ca tụng và nguyền rủa, tội và phúc. Những khái niệm vừa nêu sau tôi sẽ giải thích sau khi tôi bàn về bản tính nhân loại; nhưng những khái niệm nêu trước tôi sẽ giải thích vắn gọn tại đây.

Bất cứ gì có lợi cho sức khoẻ và sự tôn thờ Thượng đế, họ gọi là thiện; nhưng những gì trái với những cái đó, họ gọi là ác.

Và bởi vì những ai không hiểu bản tính các sự vật, nhưng chỉ tưởng tượng ra chúng sẽ chẳng khẳng định được gì liên quan tới các sự vật, và sẽ lấy tưởng tượng làm trí năng, họ vững tin rằng có một trật tự nơi các sự vật, do họ chẳng biết gì về các sự vật và bản tính riêng của chúng. Bởi vì khi các sự vật được sắp đặt như thế, khi chúng được tỏ bày cho chúng ta qua các giác quan, chúng ta có thể dễ dàng tưởng tượng ra chúng, và do vậy có thể dễ dàng nhớ được chúng, chúng ta bảo rằng chúng thì ngăn nắp; nhưng nếu điều trái nghịch lại đúng, chúng ta lại bảo chúng thì bề bộn hoặc lộn xộn.

Và bởi vì những cái mà chúng ta có thể dễ dàng tưởng tượng lại làm chúng ta hài lòng một cách đặc biệt, nên người ta thích trật tự hơn lộn xộn, như thể trật tự là cái gì đó trong thiên nhiên của chúng ta. Họ cũng nói rằng Thượng đế đã tạo dựng mọi sự trong trật tự, và do vậy, vô tình họ đã gán cho trí tưởng tượng cho Thượng đế – có lẽ nếu họ không có ý nói rằng Thượng đế, để cung cấp cho trí tưởng tượng của con người, đã sắp đặt mọi sự hầu con người có thể dễ dàng tưởng tượng ra chúng. Có lẽ, nó cũng sẽ không làm cho họ phân vân rằng vô vàn sự vật vượt quá trí tưởng tượng của chúng ta được tìm thấy, và vô số sự vật làm rối trí tưởng tượng vì sự yếu ớt của nó. Nhưng điều này như thế là đủ.

Những khái niệm khác cũng chẳng gì ngoài những hình thái tưởng tượng, mà bởi đó trí tưởng tượng bị tác động một cách khác nhau; thế mà những kẻ vô tri lại xem chúng là những thuộc tính chính của các sự vật, bởi vì, như chúng ta đã nói, họ tin rằng mọi sự được tạo ra vì lợi ích của họ, và họ gọi bản tính của một sự vật là tốt hoặc xấu, lành lặn hoặc thối rữa và mục nát, theo như họ bị tác động bởi nó. Ví dụ, nếu chuyển động, mà thần kinh nhận từ các vật thể hiển thị qua con mắt, có lợi cho sức khoẻ, thì những vật thể tạo ra chuyển động đó được gọi là đẹp; những vật thể tạo ra chuyển động trái ngược gọi là xấu. Những vật thể làm rung động cảm giác qua mũi họ gọi là thơm hay tanh; qua lưỡi, ngọt hay đắng, đậm đà hay lạt lẽo; qua xúc giác, cứng hay mềm, nhám hay mịn, v.v...; và sau cùng, những vật thể làm rung động tai được gọi là tạo ra tiếng ồn, âm thanh và hòa âm. Con người khùng đến độ tin rằng Thượng đế được hòa âm làm cho hài lòng. Quả thật, có những triết gia đã tự thuyết phục mình rằng các chuyển động của các thiên thể tạo ra một bản hòa âm.

Tất cả những sự này cũng đủ cho thấy rằng mỗi người phán quyết sự vật theo cách bố trí của não của mình; hay đúng hơn, chấp nhận những tác động của trí tưởng tượng như những sự vật. Do vậy, chẳng chút ngạc nhiên (cũng lưu ý tới điều này, khi thông qua) rằng chúng ta thấy quá nhiều tranh cãi phát sinh giữa con người, và rằng rốt cục họ đã làm nảy sinh chủ nghĩa hoài nghi. Bởi vì cho dù các nhóm người đồng tình với nhau về nhiều điều khác. Và vì lý do đó cái có vẻ tốt đối với một người khác; cái xem ra là trật tự đối với tôi, lại có vẻ làm tôi hài lòng, lại làm người khác mất lòng, và v.v...

Tôi bỏ qua những [khái niệm khác] tại đây, vừa bởi vì đây không phải là chỗ bàn bạc đầy đủ về chúng, vừa bởi vì mọi người đã đích thân trải nghiệm đủ tính chất đa dạng này. Chính vì vậy chúng ta có những câu tục ngữ như "Chín người mười ý" "ai ai cũng cho phán quyết của

mình là quá đủ," và "bao nhiêu mồm bấy nhiêu óc." Những câu tục ngữ này đủ chứng minh rằng con người phán đoán về các sự vật theo cơ cấu óc não của mình, và họ tưởng tượng hơn là hiểu biết chúng. Bởi vì nếu con người hiểu biết các sự vật, thì ít ra các sự vật thuyết phục họ hết thảy, cho dù chúng không hấp dẫn họ hết thảy, như ví dụ toán học cho thấy.

Do đó, chúng ta thấy rằng tất cả các khái niệm mà người bình thường quen dùng để giải thích thiên nhiên chỉ là những hình thái của tưởng tượng, và không cho thấy bản tính của bất cứ sự gì, mà chỉ cho thấy cơ cấu của trí tưởng tượng. Và bởi vì chúng có danh xưng, như thể chúng là những khái niệm của những hữu thể hiện hữu bên ngoài trí tưởng tượng. Tôi gọi chúng là hữu thể, không phải của lý trí mà là của trí tưởng tượng. Do vậy, tất cả những lập luận trong đó con người cố sử dụng những khái niệm như thế để chống lại chúng ta, có thể dễ dàng bị xua trừ.

Bởi vì nhiều người quen lập luận theo cách này: nếu mọi sự phát sinh từ tất yếu tính của bản tính hoàn hảo nhất của Thượng đế, tại sao lại có quá nhiều những bất toàn trong thiên nhiên? Tại sao sự vật lại thối rữa đến mức chúng xông mùi hôi thối tởm gớm đến độ chúng gây nôn mửa? Tại sao lại có lộn xộn, điều ác và tội lỗi?

Như tôi vừa nói, những người lập luận theo kiểu này cũng rất dễ trả lời thôi. Bởi vì sự hoàn hảo của các sự vật chỉ bị phán đoán qua bản tính và quyền năng của chúng mà thôi; các sự vật không hoàn hảo hơn hay kém hơn bởi vì chúng làm thỏa mãn hay gây khó chịu cho các giác quan của con người, hoặc bởi vì chúng có lợi, hoặc xung khắc với bản tính con người.

Nhưng đối với những người hỏi "tại sao tưởng tượng đã không tạo dựng tất cả mọi người sao cho họ được điều khiển bởi mệnh lệnh của lý trí?" Tôi chỉ trả lời "bởi vì Ngài không thiếu vật liệu để tạo dựng mọi sự, từ mức độ hoàn hảo cao nhất tới mức thấp nhất"; hoặc nói đúng hơn "bởi vì luật của bản tính của Thượng đế thì nhiều đến độ chúng đủ để tạo ra mọi sự có thể được nhận thức bởi một trí năng vô hạn" (như tôi đã chứng minh ở MĐ16).

Đây là những thành kiến mà tôi đánh bạo nêu ra ở đây. Nếu còn lại thành kiến nào thuộc loại này, thì bất cứ ai biết suy tư một chút cũng có thể chỉnh sửa. [Và do vậy tôi không thấy lý do nào để dành thêm thời gian cho những vấn đề này v.v...]

Spinoza,
Đạo đức học, Phần I, Phụ lục.

❀ Trí tưởng tượng

► Tưởng tượng và ký ức

Người ta coi tưởng tượng – vốn không biết gì về bản tính vạn vật, kể cả nhân tính – là trí tuệ, mà trí tuệ thì mới biết được bản tính vạn vật. ***Tưởng tượng là có một ý tưởng nó diễn đạt không phải bản tính của cái mà người ta tưởng tượng, cũng không phải mắt xích nối kết những sự vật, mà điều này: rằng thân xác con người đã được gây xúc cảm bởi một cơ thể bên ngoài*** *và tiếp tục là như thế khi cơ thể kia đã vắng mặt hay triệt tiêu,* ***linh hồn vẫn coi cái cơ thể bên ngoài kia như đang hiện diện.*** *Như vậy trí tưởng tượng không phải từ bản tính là bà chúa nhầm lẫn và sai bậy: trái lại việc giải thích bản chất của nó cho thấy đồng thời sự hiện diện của hình ảnh và sự vắng mặt của đối tượng; nhầm lẫn là ở chỗ không thấy rằng đối tượng đang vắng mặt. Và tự do của trí tưởng tượng không hề có đôi cánh phượng hoàng để bay vút lên chín tầng trời cao ngất, bay từ Đao ly đến trời Đâu suất, và lùa theo không biết mấy là hương...*(*) *Mà chẳng gì khác hơn là ý tưởng về một xúc cảm thân xác.*

Những hoài niệm là những hình ảnh, chúng nối mắt xích với nhau theo trật tự và vòng liên hoàn của những xúc cảm thân xác, chứ không phải theo trật tự và vòng liên hoàn khách quan của sự vật, như trí tuệ quan niệm chúng; ***trong thực tế, ký ức nhớ lại những cuộc phiêu lưu của thân xác, chứ không phải của thế giới như nó vốn là thế.***

(*) Xin mượn mấy câu thơ của Hàn mặc thi sĩ để diễn tả một cách hình tượng đường bay cao vời của trí tưởng tượng (Chú thích của người dịch).

MỆNH ĐỀ XVII

Nếu thể xác của con người bị tác động bởi một hình thái gắn liền với bản tính của một vật thể bên ngoài, thì trí khôn con người sẽ coi chính vật thể bên ngoài đó như đang hiện hữu thực sự hoặc như đang trình diện nó, cho tới khi thể xác bị một tác động loại trừ sự hiện hữu hoặc sự hiện diện của vật thể đó.

CHỨNG MINH

Điều này thật hiển nhiên. Bởi vì bao lâu thể xác con người bị một vật thể tác động như thế, Trí khôn con người sẽ xem sự tác động của vật thể đó, nghĩa là nó sẽ có một ý niệm về một hình thái thực sự hiện hữu, như một ý niệm gắn liền với bản tính của vật thể bên ngoài, nghĩa là một ý niệm không loại trừ, nhưng lại đặt sự hiện hữu hoặc sự hiện diện của bản tính của vật thể bên ngoài. Và như thế, Trí khôn sẽ xem vật thể bên ngoài là thực sự hiện hữu, hoặc hiện diện, cho tới khi nó bị tác động, v.v..., là điều phải được chứng minh...

HỆ LUẬN

Cho dù các vật thể bên ngoài mà đã có lần tác động tới thể xác con người hoặc không hiện hữu hoặc không hiện diện, thì Trí khôn vẫn có thể xem chúng như đang hiện diện.

CHỨNG MINH

Trong khi các vật thể bên ngoài xác định các phần lỏng của thể xác con người như thế nên chúng thường ấn mạnh vào các phần mềm hơn, chúng làm thay đổi bề mặt và kết quả là chúng được phản ánh một cách khác trước kia, và hơn nữa sau này, khi các phần mềm, do chuyển động tự phát, đúng vào bề mặt mới đó chúng sẽ được phản ảnh cùng với một cách thức như chúng đã bị các vật thể bên ngoài đẩy vào những bề mặt đó. Như vậy, do được phản ảnh như thế nên khi tiếp tục chuyển động chúng tác động đến thể xác con người theo cùng hình thái mà Trí khôn con người sẽ lại nghĩ tới, nghĩa là Trí khôn sẽ lại coi các vật thể bên ngoài là đang hiện diện; việc này xảy ra mỗi khi các phần lỏng của thể xác con người, do chuyển động tự phát, đụng vào cùng những bề mặt đó. Do đó, cho dù các vật thể đã tác động tới thể xác con người không hiện hữu, thì Trí khôn vẫn coi chúng là hiện diện, bao lâu hoạt động của vật thể đó được lập lại, là điều phải được chứng minh...

CHÚ GIẢI

Do đó, chúng ta thấy rằng chúng ta thường xem những cái không hiện hữu là đang hiện diện. Điều này có thể là do những nguyên nhân khác, nhưng ở đây tôi thấy chỉ cần đưa ra một nguyên nhân để giải thích nó như thể tôi đã chứng minh về nó qua nguyên nhân đích thực của nó; hơn nữa, tôi không tin rằng mình xa cách [nguyên nhân] đích thực bởi vì tất cả những định đề mà tôi giả định không chứa đựng gì mà không được thiết lập bởi kinh nghiệm chắc chắn, sau khi chúng ta đã chứng minh rằng Trí khôn con người hiện hữu khi chúng ta chú ý tới nó.

Hơn nữa, chúng ta hiểu rõ được sự khác biệt giữa ý niệm về Pierre chẳng hạn, ý niệm cấu tạo nên yếu tính của Trí khôn Pierre, và ý niệm về Pierre nơi một con người khác, chẳng hạn nơi Paul. Bởi ý niệm trước trực tiếp giải thích yếu tính của thể xác Pierre và không bao hàm sự hiện hữu, trừ khi Pierre hiện hữu; nhưng ý niệm sau khi cho thấy tình trạng thể xác của Paul hơn là bản tính của Pierre, và do đó, trong khi tình trạng thể xác của Paul còn tồn tại, thì Trí khôn của Paul sẽ vẫn coi là đang trình diện nó, cho dù Pierre không hiện hữu.

Tiếp theo, theo từ ngữ thông thường, chúng ta sẽ gọi những tác động của thể xác con người, mà các ý niệm về nó trình diện các vật thể bên ngoài cho chúng ta, là các hình

ảnh của sự vật, cho dù chúng không tái tạo hình thể [bên ngoài] của các sự vật. Và khi Trí khôn nhìn các vật thể theo cách này, chúng ta nói rằng nó tưởng tượng.

Và lúc này, để vạch ra sự sai lầm, tôi muốn bạn lưu ý rằng các tưởng tượng của trí khôn tự thân không chứa đựng sai lầm, hoặc Trí khôn không thể do tưởng tượng mà mắc sai lầm, nhưng chỉ khi nó thiếu ý niệm loại trừ sự hiện hữu của những sự vật mà nó tưởng tượng là đang trình diện nó. Bởi vì nếu Trí khôn, trong khi nó tưởng tượng những sự vật không hiện hữu là đang trình diện nó, đồng thời biết rằng các sự vật đó không hiện hữu, tất nhiên nó sẽ cho khả năng tưởng tượng này là một đặc tính của bản tính của nó, chứ không cho đây là khuyết điểm – đặc biệt nếu khả năng tưởng tượng này chỉ tùy thuộc vào bản tính riêng của nó, nghĩa là, nếu khả năng tưởng tượng của Trí khôn được tự do.

MỆNH ĐỀ XVIII

Nếu thể xác con người cùng lúc bị tác động bởi trên hai vật thể, và rồi khi Trí khôn tưởng tượng về một trong các vật thể đó, thì ngay lúc đó nó cũng sẽ nhớ lại các vật thể khác.

CHỨNG MINH

Trí khôn tưởng tượng về một vật thể bởi vì thể xác con người bị tác động và bố trí như nó bị tác động khi chính một vật thể bên ngoài tác động tới một số thành phần của nó. Nhưng (theo giả thuyết) thể xác được bố trí về Trí khôn tưởng tượng được trên hai vật thể cùng lúc; do đó nó cũng sẽ tưởng tượng trên hai vật thể cùng lúc, và khi Trí khôn tưởng tượng một vật thể, nó cũng tức khắc nhớ lại sự vật khác nữa, là điều phải được chứng minh...

CHÚ GIẢI

Do đó chúng ta hiểu rõ về Ký ức. Ký ức chỉ là một sự liên kết các ý niệm vốn đi đôi với bản tính các sự vật bên ngoài thể xác con người – một sự liên kết trong Trí khôn theo trật tự và sự liên kết của những tác động nơi thể xác con người.

Trước tiên, tôi có ý nói rằng chỉ là sự liên kết những ý niệm gắn liền bản tính của các sự vật bên ngoài thể xác con người, nhưng không phải là sự liên kết của những ý niệm giải thích bản tính của cùng những sự vật đó. Bởi vì chúng thực sự là những ý niệm về các tác động của thể xác con người, những ý niệm gắn liền với bản tính của thể xác và bản tính của các vật thể bên ngoài.

Thứ đến, tôi có ý nói rằng mối liên quan này diễn ra theo trật tự và sự liên kết của các tác động nơi thể xác con người hầu phân biệt nó với sự liên kết các ý niệm vốn xảy ra theo trật tự của trí tuệ, trật tự đều như nhau nơi mọi người và trật tự mà theo đó Trí khôn nhận thức các sự vật qua các nguyên nhân đệ nhất của chúng.

Và nhờ đó chúng ta hiểu được tại sao Trí khôn lại chuyển từ ý niệm về một sự vật này sang ngay một sự vật khác không giống sự vật đầu tiên: ví dụ, một người La Mã chuyển ngay từ một ý niệm về từ pomum sang ý niệm về trái cây [đó là trái táo], mà chẳng có nét tương tự nào về phát âm hoặc sự giống nhau nào ngoại trừ thể xác của cùng một người thường bị tác động [đồng thời] bởi cả hai ý niệm này, nghĩa là người này thường nghe từ pomum trong khi nhìn thấy trái cây đó.

Và như vậy mỗi người trong chúng ta sẽ chuyển từ ý niệm này sang ý niệm khác, khi sự liên tưởng của mỗi người sắp đặt hình ảnh của các sự vật trong thể xác. Ví dụ, một người lính sau khi thấy dấu chân ngựa trên cát, sẽ chuyển ngay từ ý niệm về một người cỡi ngựa, và rồi sang ý niệm về chiến tranh v.v... Nhưng một bác nông dân lại chuyển từ ý niệm về một con ngựa sang một luống cày, và rồi sang ý niệm về một cánh đồng v.v... Và như thế mỗi người sẽ chuyển từ ý niệm này sang ý niệm khác tùy theo cách thức người đó quen phối hợp và liên kết hình ảnh về các sự vật.

Spinoza,
***Đạo đức học*, Phần II.**

► Những ý tưởng khái quát

Những ý tưởng khái quát là những ý tưởng mơ hồ, và càng mơ hồ hơn khi chúng càng khái quát hơn; chúng chẳng diễn tả cái gì khác hơn là tính khái quát của chúng và sự bất lực không thấy ra những chỗ tiểu dị tế vi. Một ý tưởng đúng mà trí tuệ nhận thức được là một sự nhìn thấy chứ không phải là kết quả của quá trình khái quát hóa; sức mạnh nhận thức không phải là tưởng tượng, mà là trí tuệ.

MỆNH ĐỀ XL

Bất cứ ý niệm nào trong Trí khôn phát sinh từ các ý niệm đầy đủ trong Trí khôn thì cũng đầy đủ.

CHỨNG MINH

Điều này thật hiển nhiên. Bởi vì khi chúng ta nói rằng một ý niệm trong trí khôn con người phát sinh từ những ý niệm đầy đủ trong nó, chúng ta cũng chỉ muốn nói rằng trong trí tuệ của Thượng đế có một ý niệm mà Ngài là nguyên nhân, không phải xét như Ngài vô cùng, hoặc bị tác động cùng với các ý niệm về rất nhiều các sự vật đặc thù, nhưng xét như Ngài cấu tạo nên yếu tính của Trí khôn con người [và do đó nó phải đầy đủ].

CHÚ GIẢI I

Qua điều này tôi đã giải thích nguyên nhân của những khái niệm được gọi là chung và là cơ sở lập luận của chúng ta.

Nhưng một số định lý, hoặc khái niệm, phát xuất từ các nguyên nhân khác mà có thể hữu dụng khi dùng phương pháp của chúng ta để giải thích. Bởi vì từ những [giải thích] này có thể xác minh khái niệm nào thì hữu dụng hơn khái niệm khác, và những khái niệm nào rất ít công dụng; và rồi, những khái niệm nào thì chung, khái niệm nào rõ ràng và phân minh chỉ đối với những ai không có thành kiến, và sau cùng thì khái niệm nào là vô căn cứ. Hơn nữa, chúng ta có thể xác minh cái gì là ngọn nguồn của những khái niệm mà người ta gọi là Thứ yếu, và do đó là ngọn nguồn của các định lý đặt nền trên chúng, và những sự khác liên quan tới những vấn đề này mà đôi lúc tôi đã nghĩ tới. Nhưng bởi vì tôi đã dành những vấn đề này lại cho một khảo luận khác, và tôi e ngại bàn bạc quá dài sẽ dễ gây chán nên tôi xin thông qua tại đây.

Nhưng tôi không bỏ sót những gì cần biết, tôi sẽ vắn tắt nói thêm đôi chút về các nguyên nhân mà từ đó các thuật ngữ được gọi là Siêu nghiệm[1] đã phát xuất – tôi muốn nói tới những thuật ngữ như Hữu thể, Sự vật và cái tương tự. Những thuật ngữ này phát sinh từ sự kiện là do thể xác con người, do hạn hẹp, có khả năng hình thành một cách phân minh chỉ một số hình ảnh cùng một lúc (tôi đã giải thích về một hình ảnh trong MĐ17). Nếu số hình ảnh vượt quá mức, chúng sẽ bắt đầu bị lờ mờ, và nếu số hình ảnh lẽ ra có thể hình thành một cách phân minh trong chính nó vượt mức quá nhiều thì tất cả hình ảnh đều hoàn toàn lẫn lộn với nhau.

Bởi vậy, thật hiển nhiên rằng Trí khôn con người sẽ có thể cùng lúc tưởng tượng một cách phân minh về nhiều vật thể giống có thể có nhiều hình ảnh được hình thành cùng lúc trong thể xác. Nhưng khi các hình ảnh nơi thể xác hoàn toàn bị lộn xộn, thì Trí khôn cũng sẽ tưởng tượng mọi vật thể một cách mơ hồ, không chút phân minh nào cả, và Trí khôn sẽ lãnh hội những vật thể đó như thể theo cùng một thuộc tính vậy, nghĩa là theo thuộc tính của Hữu thể, Sự vật v.v... Điều này cũng có thể đã suy diễn từ sự kiện là các hình ảnh thì không luôn luôn mạnh mẽ như nhau và từ những nguyên nhân khác giống thế, mà tôi thấy không cần giải thích ngay lúc này. Cứu xét chỉ một nguyên nhân cũng đủ để đạt yêu cầu của chúng ta. Bởi vì tất cả đều biến thành điều này: những thuật ngữ này có nghĩa là các ý niệm ở mức độ mơ hồ nhất.

Những khái niệm mà người ta gọi là Khái quát như Người, Ngựa, Chó v.v... đã phát xuất từ các nguyên nhân tương tự, nghĩa là bởi vì

quá nhiều hình ảnh (ví dụ: về người) được hình thành cùng một lúc trong cùng một thể xác con người đến độ chúng vượt quá khả năng tưởng tượng - tất nhiên, không hoàn toàn nhưng tới mức mà Trí khôn không thể hình dung ra nổi những điểm tiểu dị tế vi của [những con người] đặc thù (chẳng hạn như màu da và tầm vóc của mỗi người, v.v...) cũng không hình dung nổi con số chính xác, và Trí khôn chỉ hình dung một cách phân minh được những gì mà tất cả hình ảnh đều giống nhau, xét như chúng tác động tới thể xác. Bởi vì thể xác bị tác động [mạnh] nhất bởi [những gì có chung], bởi vì từng cái đặc thù đã tác động lên nó. Và trí khôn diễn tả cái này bằng từ người, và gán cho nó vô vàn cái đặc thù. Bởi vì như chúng ta đã nói, Trí khôn không thể tưởng tượng một con số xác định những cái đặc thù.

Nhưng cần lưu ý rằng những khái niệm này không được mọi người hình thành từ người này đến người khác, phù hợp với những gì mà thể xác thường bị tác động bởi cái gì hơn, và những gì Trí khôn tưởng tượng hoặc nhớ lại cái gì một cách dễ dàng hơn. Ví dụ, những ai thường nhìn vóc dáng của người khác với một sự kinh ngạc sẽ hiểu từ người là một con vật có vóc dáng thẳng đứng. Nhưng những ai quen với việc nhìn xem một cái gì khác, sẽ hình thành một hình ảnh chung khác về con người – ví dụ: người là một con vật có thể cười, hoặc là một động vật hai chân không có lông vũ[2], hoặc là một con vật có lý trí[3].

Đối với các hình ảnh khác thì cũng tương tự thế – mỗi người sẽ hình thành các hình ảnh phổ quát về các sự vật theo sự bố trí của thể xác của mình. Do vậy, chúng ta không ngạc nhiên về việc quá nhiều tranh cãi nảy sinh giữa các triết gia, là những người mong muốn giải thích các sự vật tự nhiên chỉ bằng các hình ảnh của các sự vật.

CHÚ GIẢI II

Từ những gì vừa nói tới ở trên, rõ ràng chúng ta nhận thức nhiều điều và hình thành những khái niệm phổ quát:

I. Từ những sự vật đặc thù được trình diện cho chúng ta qua giác quan theo một cách thức vụn vặt, mơ hồ và vô trật tự đối với trí tuệ; chính vì vậy tôi quen gọi những tri giác như thế là tri thức do kinh nghiệm ngẫu nhiên.

II. Từ những ký hiệu, ví dụ: từ sự kiện sau khi nghe hay đọc một số từ ngữ, chúng ta nhớ lại các sự vật, và hình thành một số ý niệm về chúng, những ý niệm giống chúng, và qua những ý niệm này chúng ta hình dung ra các sự vật đó. Tôi sẽ gọi hai loại nhìn vào các sự vật này là tri thức loại một, ý kiến hay tưởng tượng.

III. Sau cùng, từ sự kiện chúng ta có các khái niệm chung và các ý niệm đầy đủ về phẩm tính của các sự vật. Tôi gọi loại này là lý trí và tri thức loại hai.

IV. Bên cạnh hai loại tri thức này, còn một loại thứ ba (tôi sẽ trình bày sau đây). Chúng ta sẽ gọi loại này là tri thức trực giác. Và loại tri thức này diễn tiến từ một ý niệm đầy đủ về yếu tính mô thể của một số thuộc tính của Thượng đế sang tri thức đầy đủ về yếu tính [mô thể] của các sự vật.

Tôi sẽ giải thích tất cả những điều này bằng một ví dụ. Giả sử có ba con số, và vấn đề là tìm cho được con số thứ tư mà tỷ số của nó với con số thứ ba thì bằng với tỷ số của con số thứ hai với con số thứ nhất. Các thương gia sẽ không chút do dự nhân số thứ hai với số thứ ba rồi chia kết quả đó cho số thứ nhất, bởi vì họ chưa quên những gì giáo viên của họ nói mà chẳng có chứng minh gì hoặc họ chỉ bắt gặp vấn đề này nơi những con số đơn giản nhất, hoặc từ sức thuyết phục của Chứng minh của Định đề VII trong tập VII của Euclide, đó là từ đặc tính chung của các số hạng tỷ lệ thức. Nhưng trong những con số đơn giản nhất thì người ta không cần dùng tới chứng minh này. Giả dụ những con số đó là 1, 2 và 3, sẽ chẳng có ai mà lại không thấy số tỷ lệ thứ tư phải là 6 – và chúng ta thấy điều này một cách rõ ràng hơn nhiều bởi vì chúng ta suy ra con số thứ tư từ tỷ số, mà chỉ trong nháy mắt chúng ta

thấy ngay được đó là tỷ số của số thứ nhất đối với số thứ hai.

Spinoza,
Đạo đức học, **Phần II.**

---

(1) Siêu nghiệm (Transcendantaux), từ ngữ của các triết gia kinh viện, chỉ những thuộc tính khái quát nhất, phù hợp với mọi hữu thể.

(2) Ám chỉ đến định nghĩa của Platon về con người.

(3) Ám chỉ đến định nghĩa của Aristote về con người

⌘ Tự do không phải là tự do của một sắc lệnh

► Không có ý chí phân biệt với trí tuệ

Thật khó mà không tin rằng tự do nằm trong sắc lệnh của ý chí – ý chí ban cho hay từ chối sự ưng thuận, và quyết định hành động theo ý nó.

Điều đó trước tiên bởi vì người ta tin rằng những ý tưởng giống như những bảng biểu bất động và câm nín mà chúng ta có toàn quyền chấp thuận hay từ chối gia nhập. Hiểu như thế là không thấy rằng những ý tưởng, mà mỗi cái khác với mọi cái, bao hàm sự khẳng định chính nó, và khác với sự khẳng định của các cái khác, rằng vậy là không có một tiềm năng khẳng định phổ quát có giá trị cho mọi ý tưởng. Sự treo lửng phán đoán, đó là thái độ hoài nghi, không phải là một sắc lệnh của ý chí, đó là nhận thức của tinh thần nó thấy rằng mình không có ý tưởng đúng về một vật, như trường hợp xảy đến với một người nằm ngủ và mộng thấy mình nằm mộng. Người nằm mộng sẽ không nghi ngờ gì nếu như anh ta vẫn tiếp tục ngủ mà không biết; ***sự vắng mặt của hoài nghi không phải là sự chắc chắn, mà là sự ngu dốt.***

MỆNH ĐỀ XLIX

Trong Trí khôn không có ý muốn, hoặc khẳng định hoặc phủ định, ngoại trừ cái mà ý niệm bao hàm xét như nó là một ý niệm.

CHỨNG MINH

Trong Trí khôn không có khả năng muốn hay không muốn tuyệt đối, nhưng chỉ có những mong muốn, đó là chỉ có khẳng định này kia hay phủ định này nọ. Do vậy, chúng ta hãy nhận thức một mong muốn đặc thù nào đó, chẳng hạn như một hình thái suy tưởng mà nhờ đó Trí khôn khẳng định rằng ba góc của một hình tam giác thì bằng hai góc vuông.

Sự khẳng định này bao hàm khái niệm hay ý niệm về hình tam giác, nghĩa là sự khẳng định này không thể nhận thức bên ngoài ý niệm hình tam giác. Bởi vì nói rằng A phải bao hàm khái niệm về B thì cũng giống như nói rằng A không thể nhận thức bên ngoài B. Hơn nữa, sự khẳng định này không thể tồn tại bên ngoài ý niệm về một hình tam giác. Do đó, sự khẳng định này hoặc không thể tồn tại hoặc không thể nhận thức bên ngoài ý niệm về hình tam giác.

Kế đến, ý niệm về hình tam giác này phải được bao hàm cùng một sự khẳng định này, đó là ba góc của hình tam giác thì bằng hai góc vuông. Vậy trái lại, ý niệm về hình tam giác này cũng không thể nhận thức bên ngoài sự khẳng định này.

Do vậy, sự khẳng định này gắn liền với yếu tính của ý niệm về hình tam giác, chứ không là gì vượt lên trên nó cả. Và những gì chúng ta đã nói liên quan tới sự mong muốn này (bởi vì chúng ta đã chọn nó một cách ngẫu nhiên), cũng phải được nói liên quan tới bất cứ sự mong muốn nào, tức là nó không là gì ngoài ý niệm cả, là điều phải được chứng minh...

HỆ LUẬN

Ý muốn và trí năng chỉ là một.

CHỨNG MINH

Ý muốn và trí năng không là gì ngoài những mong muốn đặc thù và chính các ý niệm. Nhưng những mong muốn đặc thù và các ý niệm lại là một. Do đó ý muốn và trí năng chỉ là một, là điều phải được chứng minh...

CHÚ GIẢI

[I] Nhờ điều này chúng ta đã gạt bỏ cái thường được xác nhận là nguyên nhân của sai lầm. Hơn nữa, ở trên chúng ta đã chứng minh rằng sự sai lầm chỉ là hệ tại sự khuyết tịch mà các ý niệm vụn vặt và mơ hồ gắn liền với nó. Do vậy một ý niệm sai lầm, bao lâu nó là sai lầm, không hàm chứa tính chắc chắn. Khi chúng ta nói rằng một người cứ bám víu những ý niệm sai lầm mà chẳng hoài nghi về chúng, như thế chúng ta cũng không nói rằng người đó thì chắc chắn, nhưng chúng ta chỉ muốn nói rằng anh ta không hoài nghi, hoặc anh ta bám víu những ý niệm sai lầm bởi vì chẳng có lý do gì để khiến cho trí tưởng tượng của anh ta bị nao núng [hoặc xúi bẩy anh ta hoài nghi về chúng].

Do đó, cho dù một người có bám víu vào một điều gì sai lầm một cách lì lợm cỡ nào [đến độ chúng ta không sao làm cho anh ta hoài nghi được cả], chẳng khi nào anh ta nói được rằng anh ta chắc chắn về điều đó. Bởi vì chúng ta hiểu tính chắc chắn là một cái gì đó tích cực, chứ không phải là khuyết tịch của sự hoài nghi. Nhưng chúng ta lại hiểu khuyết tịch tính chắc chắn là sai lầm.

Tất nhiên, để giải thích Mệnh đề trước một cách đầy đủ hơn, tôi vẫn còn vài điều cần cảnh tỉnh các bạn. Và như thế tôi phải trả lời cho những phản biện có thể phát sinh nhằm chống lại chủ thuyết của chúng ta. Và sau cùng, để rũ bỏ mọi khắc khoải, tôi thiết tưởng nên nêu ra một số lợi điểm của học thuyết này. Tôi có ý nói rằng một số lợi điểm quan trọng nhất sẽ được hiểu thấu đáo hơn từ những gì sẽ bàn tới trong phần V.

[II] Do vậy, tôi xin khởi sự bằng cách cảnh giác quý độc giả, hãy phân biệt chính xác giữa một ý niệm, hay khái niệm của Trí khôn với các hình ảnh về các sự vật mà chúng ta tưởng tượng. Sau đó chúng ta cũng cần phân biệt giữa các ý niệm và những từ ngữ mà chúng ta dùng để cắt nghĩa các sự vật. Bởi vì do nhiều người hoặc hoàn toàn lẫn lộn cả ba thứ này – ý niệm, hình ảnh và từ ngữ – hoặc không phân biệt chúng cho đủ chính xác hay kỹ lưỡng, cho nên họ hoàn toàn chẳng biết gì tới học thuyết liên quan tới ý muốn này. Nhưng chúng ta cũng cần phải biết học thuyết này vừa giúp cho việc suy đoán vừa để ổn định cuộc sống của chúng ta một cách khôn ngoan.

Thật vậy, những ai tưởng rằng các ý niệm hệ tại những hình ảnh được hình thành trong chúng ta từ những va đụng với các vật thể [bên ngoài], đều thâm tín rằng những ý niệm về các sự vật đó – [mà không để lại vết tích gì trong não cả], hoặc chúng ta không thể hình thành một hình ảnh tương tự nào về chúng cả – đều không phải là ý niệm, nhưng chỉ là những giả tưởng mà chúng ta bịa đặt ra từ một sự lựa chọn tự do của ý muốn. Do đó, họ nhìn vào các ý niệm như những bức họa câm lặng trên một giá vẽ và do vướng vào thành kiến này, họ không nhận ra được rằng một ý niệm, xét như nó là một ý niệm, gắn liền với sự khẳng định hay một phủ định.

Và như thế, những ai lẫn lộn từ ngữ với ý niệm, hoặc với chính sự khẳng định mà ý niệm bao hàm, thường nghĩ rằng họ có thể ước muốn cái trái ngược với những gì họ đang ý thức, khi họ chỉ dùng từ ngữ để khẳng định hoặc phủ định cái trái ngược với những gì họ đang ý thức. Nhưng những thành kiến này có thể dễ dàng bị gạt sang một bên bởi bất cứ ai chú trọng tới bản tính của suy tưởng, vốn chẳng chút bao hàm khái niệm về trương độ. Người đó sẽ hiểu rằng một ý niệm (bởi vì nó là một hình thái tư duy) không hệ tại hình ảnh của bất cứ cái gì, cũng không hệ tại ngôn từ. Bởi vì yếu tính của từ ngữ và của hình ảnh thì chỉ được cấu tạo bởi những chuyển động vật chất, vốn chẳng chút bao hàm khái niệm về suy tưởng.

Thiết tưởng đôi lời cảnh tỉnh về vấn đề này như thế cũng đã tạm đủ và tôi xin chuyển qua những phản biện đã được đề cập ở trên.

[III.A.(i)] Thứ nhất, họ cho rằng ai mà chả rõ ý muốn có trương độ rộng hơn trí năng, và do vậy nó khác với trí năng. Lý do họ nghĩ như thế là vì họ cho rằng theo kinh nghiệm họ biết rằng

họ không cần phải có một khả năng tán thành, hay khẳng định, và phủ định lớn lao hơn khả năng chúng ta đã có để mà tán thành với trăm ngàn điều khác chúng ta không hiểu được – nhưng họ chỉ cần có một khả năng tri thức lớn lao hơn. Do đó, ý muốn được phân biệt với trí năng bởi vì trí năng thì vô hạn mà ý muốn lại hữu hạn.

[III.A.(ii)] Thứ nhì, họ có thể phản biện chúng ta rằng dường như kinh nghiệm chẳng dạy cho chúng ta được gì một cách rõ ràng hơn việc chúng ta có thể tạm hoãn phán quyết để khỏi tán thành với những gì chúng ta nhận thức. Có vẻ điều này cũng được củng cố từ sự kiện là không ai được cho là đã mắc lừa xét như người đó nhận thức một điều gì đó, nhưng chỉ khi người đó tán thành hay bất đồng mà thôi. Ví dụ, một người bịa đặt ra một con ngựa có cánh và không phải vì tương quan mà người này thừa nhận là có một con ngựa có cánh. Do đó, dường như kinh nghiệm chẳng dạy cho chúng ta điều gì một cách rõ ràng hơn là ý muốn, hay khả năng tán thành thì tự do, và khác với khả năng tri thức.

[III.A.(iii)] Thứ ba, họ có thể phản biện rằng một khẳng định của chúng ta có vẻ như không chứa đựng nhiều thực tại tính hơn một khẳng định khác, nghĩa là dường như chúng ta không cần phải có một năng lực mạnh mẽ hơn để khẳng định cái đúng thì đúng hơn là để khẳng định cái sai thì sai. Nhưng [đối với các ý niệm thì lại khác, bởi vì] chúng ta nhận thức ý niệm này có nhiều thực tại tính hơn, hoặc tính hoàn hảo hơn ý niệm khác. Cũng như một số vật thể thì tuyệt hảo hơn những vật thể khác, do vậy một số ý niệm về các vật thể cũng toàn hảo hơn những ý niệm khác. Điều này dường như cũng xác minh cho sự khác biệt giữa ý muốn và trí năng.

[III.A.(iv)] Thứ tư, họ có thể phản biện rằng nếu một người không hành động theo sự tự do của ý muốn, thì chuyện gì sẽ xảy ra nếu người đó đang ở trong một tình trạng thăng bằng, như chú lừa của Buridan? Liệu người đó sẽ chết rũ vì đói khát chăng? Nếu tôi thừa nhận là anh ta sẽ chết, thì dường như tôi quan niệm một con lừa, hay một bức tượng của một con người, chứ không phải một con người. Nhưng nếu tôi phủ nhận là anh ta sẽ không chết, thì anh ta sẽ tự định đoạt, và do vậy anh ta có khả năng đi bất cứ đâu và làm bất cứ điều gì mà anh ta muốn.

Có lẽ còn những phản biện khác nữa, nhưng bởi vì tôi không định bắt quý vị phải nhận những gì mà bất cứ ai có thể mơ tưởng, tôi chỉ xin trả lời những phản biện này một cách hết sức vắn tắt.

[III.B.(i)] Đối với phản biện thứ nhất tôi xin nói rằng tôi cứ cho là ý chí có trương độ rộng hơn trí năng, nếu họ hiểu trí năng chỉ là các ý niệm rõ ràng và phân minh. Nhưng tôi không chấp nhận là ý chí lại có trương độ rộng hơn các tri giác, hoặc khả năng quan niệm. Quả thật, tôi không hiểu tại sao khả năng muốn lại được cho là vô hạn, trong khi khả năng cảm giác thì lại không. Bởi vì giống như việc chúng ta có thể khẳng định trăm ngàn sự vật nhờ vào cùng một khả năng muốn (nhưng sự vật này sau sự vật kia, bởi vì chúng ta không thể khẳng định trăm ngàn sự vật cùng một lúc), chúng ta cũng có thể cảm giác, hoặc tri giác muôn ngàn vật thể nhờ vào cùng một khả năng cảm giác (tức là vật thể này sau vật thể kia [chứ không phải cùng một lúc]).

Nếu họ nói rằng có trăm ngàn sự vật chúng ta không thể tri giác được, thì tôi xin trả lời rằng chúng ta không thể lãnh hội được chúng bằng bất cứ suy tưởng nào, và do đó, cũng không bằng bất cứ khả năng muốn nào. Nhưng họ lại nói, nếu Thượng đế muốn để cho chúng ta cũng tri giác được chúng, thì Ngài sẽ phải ban cho chúng ta một khả năng tri giác tuyệt hảo hơn, chứ không phải một khả năng muốn tuyệt hảo hơn khả năng Ngài đã ban tặng chúng ta. Nói như thế thì cũng giống như là nói rằng nếu Thượng đế để cho chúng ta tri thức được muôn ngàn hữu thể khác, thì nhất thiết Ngài phải ban cho chúng ta một trí năng tuyệt hảo hơn, chứ không phải một ý niệm phổ quát hơn về hữu thể, để

chúng ta lãnh hội được cũng vô vàn hữu thể như thế. Bởi vì chúng ta đã chứng minh rằng ý muốn là một hữu thể phổ quát, hoặc ý niệm, mà nhờ đó chúng ta giải thích tất cả mọi ước muốn đặc thù, nghĩa là cái phổ quát đối với mọi ước muốn.

Do đó, bởi vì họ tin rằng ý niệm phổ quát của mọi ước muốn là một khả năng, cho nên chúng ta chẳng ngạc nhiên gì nếu như họ nói rằng khả năng này có trương độ vượt quá những giới hạn của trí năng tới vô tận. Bởi vì sự phổ quát của một, hoặc rất nhiều hoặc vô cùng nhiều cá thể được cho là như nhau.

[III.B.(ii)] Đối với phản biện thứ hai tôi xin trả lời bằng cách phủ nhận việc chúng ta có một khả năng tự do để treo lửng phán đoán. Bởi vì khi chúng ta nói rằng một ai đó treo lửng, chúng ta chỉ nói rằng anh ta đang thấy mình không tri giác sự vật đó một cách đầy đủ. Do đó, sự treo lửng thực ra lại là một tri giác, chứ không phải một hoạt động của ý muốn tự do.

Để hiểu điều này rõ hơn, chúng ta hãy nghĩ đến một cậu bé đang tưởng tượng ra một chú ngựa có cánh, chứ không tri giác sự gì cả. Bởi vì sự tưởng tượng này bao hàm sự hiện hữu của chú ngựa đó, và cậu bé không tri giác một sự gì khác có thể loại trừ sự hiện hữu của chú ngựa đó, cho nên nhất thiết cậu bé sẽ xem chú ngựa là đang hiện diện. Cậu bé sẽ không thể hoài nghi về sự hiện hữu của nó, cho dù cậu ta không có gì chắc về nó cả.

Hằng ngày chúng ta thấy điều này trong các giấc mơ của chúng ta, và tôi tin rằng chẳng có ai lại nghĩ rằng trong lúc mình đang mơ, mình lại có khả năng tự do để treo lửng phán đoán liên quan tới những sự vật mình mơ, và có khả năng làm cho mình không mơ những sự vật mà mình mơ là mình thấy. Tuy nhiên, nhỡ ra ngay trong cả giấc mơ chúng ta cũng treo lửng phán đoán, nghĩa là khi chúng ta mơ là chúng ta mơ.

Lại nữa, tôi cứ cho là không ai bị lừa lọc xét như người đó nhận thức, nghĩa là tôi cho là những sự tưởng tượng của Trí khôn, tự thân chúng, không bao hàm sai lầm. Nhưng tôi không thừa nhận rằng một người không khẳng định gì cả xét như người đó nhận thức. Bởi vì nhận thức một chú ngựa có cánh thì có gì khác với khẳng định cánh của chú ngựa đó? Bởi vì nếu Trí khôn không nhận thức gì ngoại trừ chú ngựa có cánh, nó sẽ xem như chú ngựa đó đang trình diện nó, và nó không có lý do gì để hoài nghi sự hiện hữu của chú ngựa, cũng không có khả năng tán thành, trừ khi sự tưởng tượng về chú ngựa có cánh được kết nối với một ý niệm mà ý niệm này lại loại trừ sự hiện hữu của chính chú ngựa đó, hoặc trừ khi Trí khôn nhận thức rằng ý niệm của nó về chú ngựa có cánh là không đầy đủ. Và như thế, Trí khôn sẽ chẳng nhất thiết phủ nhận hoặc hoài nghi sự hiện hữu của chú ngựa.

[III.B.(iii)] Còn về phản biện thứ ba, tôi thiết nghĩ những gì đã được nói tới cũng sẽ là một câu trả lời cho chính nó: nghĩa là ý muốn là một cái gì phổ quát, cái được tiên đoán về mọi ý niệm (cái chỉ ám chỉ những gì phổ quát đối với mọi ý niệm) đó là sự khẳng định, mà yếu tính đầy đủ của nó, xét như nó được nhận thức một cách trừu tượng, phải hiện hữu trong từng ý niệm, và chỉ trong cách thức đó nó nhất thiết giống nhau trong tất cả các ý niệm, chứ không phải xét như nó được coi là cấu tạo nên yếu tính của ý niệm; bởi vì theo cái nhìn đó, các sự khẳng định đặc thù sẽ khác biệt nhau cũng như chính các ý niệm khác biệt nhau. Ví dụ, một sự khẳng định rằng cái mà ý niệm về một vòng tròn bao hàm thì khác với cái mà ý niệm về một hình tam giác bao hàm thì cũng giống như ý niệm về một vòng tròn khác với ý niệm về một tam giác.

Hơn nữa, tôi hoàn toàn phủ nhận là chúng ta buộc phải có một khả năng suy tưởng bằng nhau để khẳng định cái gì đúng là đúng, cũng như để khẳng định cái gì sai là đúng. Bởi vì nếu bạn xét tới Trí khôn, chúng cũng liên quan với nhau như hữu thể với vô thể. Bởi vì không có gì tích cực nơi ý niệm lại cấu tạo

nên mô thể của sự sai lầm. Do vậy, điều cần lưu ý hơn cả là chúng ta thật dễ dàng bị lừa gạt biết bao khi chúng ta lẫn lộn cái phổ quát với cái đặc thù, những hữu thể của lý trí và sự trừu tượng với những hữu thể đích thực.

[III.B.(iv)] Sau cùng đối với phản biện thứ tư, tôi xin nói rằng tôi cứ nhất mực cho rằng một người được đặt trong một tình trạng thăng bằng như thế, (nghĩa là người đó không nhận thức gì ngoài sự đói khát, và đồ ăn và thức uống lại cách xa anh ta như nhau), anh ta sẽ chết rũ vì đói khát. Nếu họ hỏi tôi một người như thế nên được coi như là một chú lừa hơn là một con người hay không, tôi xin thưa là tôi không biết – cũng y như tôi chẳng biết chúng ta nên quý trọng một kẻ thắt cổ, hay trẻ em, người điên, và người khùng v.v...

[IV] Vấn đề còn lại bây giờ là cho thấy sự hiểu biết về học thuyết này sẽ mang lại lợi ích biết bao cho đời sống chúng ta. Qua những nhận định dưới đây chúng ta sẽ dễ dàng thấy được những lợi ích này:

[A] Vì học thuyết này dạy chúng ta rằng chỉ hành động theo mệnh lệnh của Thượng đế, rằng chúng ta chia sẻ bản tính Thượng đế, và chúng ta càng chia sẻ bản tính Thượng đế thì các hành động của chúng ta càng toàn hảo, và càng hiểu biết Thượng đế nhiều hơn. Như thế, học thuyết này, ngoài việc mang lại cho chúng ta tâm trí thanh thản, nó còn dạy chúng ta biết đâu là hạnh phúc lớn lao nhất của chúng ta, hoặc chúng ta được sự chúc phúc từ đâu: chỉ có ở sự hiểu biết về Thượng đế mà thôi, và nhờ sự hiểu biết này chúng ta được hướng dẫn để chỉ làm những điều mà tình yêu và đạo đức khuyên nhủ.

[B] Vì học thuyết này dạy chúng ta phải chấp nhận những điều liên quan đến số phận mình, hay những điều không nằm trong khả năng của chúng ta, nghĩa là, những điều không bắt nguồn từ bản tính chúng ta - chúng ta phải sẵn sàng đón nhận và chấp nhận một cách thanh thản những điều may lành cũng như những điều không may. Vì mọi sự đều phát xuất từ quyết định vĩnh hằng của Thượng đế với cùng sự tất yếu giống như bản chất của hình tam giác là ba góc của nó bằng với hai góc vuông.

[B] Học thuyết này cống hiến cho đời sống xã hội, vì nó dạy chúng ta không ghét bỏ một ai, không coi thường một ai, không chế giễu một ai, tức giận ai, ghen tị ai; và cũng vì nó dạy chúng ta rằng những gì mình có, phải giúp đỡ lẫn nhau, không phải vì sự thương hại thiếu nhân tính, thiên vị, hay mê tín, nhưng được sự hướng dẫn của lý trí, tùy theo thời gian và hoàn cảnh đòi hỏi. Tôi sẽ bàn đến điều này ở Phần Bốn.

[D] Sau cùng, học thuyết này cũng góp phần không nhỏ vào đời sống xã hội vì nó dạy cho biết phải cai trị người dân như thế nào và hướng dẫn họ không phải để họ trở thành những nô lệ, nhưng để họ có thể một cách tự do làm những gì tốt đẹp nhất.

Với phần trình bày này, tôi đã hoàn thành điều tôi đã quyết định bàn đến trong phần chú giải này, và kết thúc Phần Hai này của chúng ta. Tôi nghĩ là đã cắt nghĩa khá đủ chi tiết về bản chất và các thuộc tính của Tinh thần con người, và cũng khá rõ ràng theo mức độ vấn đề khó khăn này cho phép, và tôi đã đề ra những học thuyết để từ đó chúng ta có thể suy ra nhiều điều quý giá, hết sức hữu ích và cần thiết cho đời sống chúng ta.

Spinoza,
Đạo đức học, Phần II.

Người ta tưởng mình tự do chẳng qua là vì không biết rằng mình đã bị quy định.

Điều ấy, xét kỹ, cũng chỉ là một, chuyện người ta tin rằng linh hồn là một hữu thể ở bên ngoài và bên trên mọi hiện tồn. Sẽ là nói một điều phi lý khi cho rằng linh hồn là một bản thể khác với bản thể duy nhất là Thượng đế – là toàn thể mà bên ngoài đó sẽ không có gì cả. Trong thực tế linh hồn không làm gì khác hơn là tri giác thân xác và những sự vật khác. Điều mà nó gọi là những mệnh lệnh của nó là những thèm muốn của nó và những thèm muốn đó là tri giác về những tư thế của thân xác. Tưởng

tượng về một sắc lệnh tự do của linh hồn là ý thức về các hành động của chúng ta, bị hạn chế bởi sự không biết gì về những nguyên nhân do đó chúng ta bị quy định.(*)

Ý tưởng đúng về tự do không thể là ý tưởng về một sắc lệnh tự do (un décret libre), vì chẳng hề có chuyện đó, nơi người không, mà nơi Thượng đế cũng không. Đó là vì tự do không phải là điều trái lại với tất yếu, mà là điều trái lại với sự cưỡng chế (la liberté n'est pas le contraire de la nécessité, c'estle contraire de la contrainte). Mọi vật đều bị cưỡng chế, mà hiện hữu và hành động đều bị quy định bởi những vật khác, nghĩa là, khi hiện hữu và hành động của nó không giải thích được bằng chính bản tính của nó. Qua đó người ta thấy rằng vấn đề tự do đã bị trả lời lệch lạc bởi vì vấn đề đã được đặt ra chưa chuẩn; không nên hỏi khi nào một hành động là bất tất (contingente) để biết khi nào hành động đó tự do, phải hỏi đâu là bản tính của sự vật hành động, để biết hành động tất yếu sẽ đi theo, hay không, chính bản tính của nó. Từ đó người ta cũng thấy rằng Thượng đế không tự do về tự do của những sắc lệnh của Ngài; mà tự do để không – vì Ngài là toàn thể hiện hữu, và chỉ cần chính mình để hiện hữu – bị cưỡng chế bởi bất kỳ cái gì bên ngoài Ngài.

(*) Câu này hơi rối rắm và tối nghĩa và có thể mang nhiều tầng ý nghĩa. Vậy chúng tôi xin trích lại nguyên văn để bạn đọc tiện tham khảo: "L'imagination d'un décret libre de l'âme est la conscience de nos actions, bordée de l'ignorance des causes par ou nous sommes déterminés".

Đối với điều gì mà giờ đây thuộc về lập luận thứ nhì, hẳn là chuyện người đời sẽ ở điểm tốt hơn nhiều nếu mọi việc đều nằm trong tầm kiểm soát của con người để khi muốn nói thì nói, khi nào muốn im thì im; song le kinh nghiệm đã chứng tỏ quá dồi dào, không có gì ít nằm trong tầm kiểm soát của con người hơn là chuyện "điều cái miệng, khiển cái lưỡi" của mình, và không có gì mà con người lại kém khả năng hành động hơn là chuyện quản lý những thèm muốn của mình; và đó là lý do tại sao phần đông người ta tin rằng tự do hành động của chúng ta chỉ có đối với những sự vật mà chúng ta hướng tới một cách nhẹ nhàng, bởi vì trong trường hợp đó, sự thèm muốn có thể dễ dàng được ngăn chận bởi hoài niệm về cái gì khác thường được nhớ lại; trong khi mà chúng ta không được tự do chút nào khi đụng chạm đến những sự vật mà chúng ta hướng đến với một xúc cảm mạnh mẽ mà hoài niệm về một vật khác cũng không thể làm nguôi ngoai. Tuy nhiên nếu họ không biết từ kinh nghiệm rằng nhiều khi chúng ta hối tiếc về những hành động của mình và rằng thường thì, khi chúng ta bị chế ngự bởi những tác động trái ngược nhau, chúng ta thấy được điều tốt hơn và chúng ta lại làm điều tệ nhất, không có gì ngăn cản họ tin rằng tất cả hành động của chúng ta đều tự do. Chính vì thế mà một đứa bé tin rằng nó bú sữa một cách tự do, một cậu thiếu niên lúc nổi giận muốn trả thù, một anh chàng nhát gan khi đụng chuyện gì thì "dĩ đào vi thượng". Một vị tửu đồ đang say ngất ngưởng, rượu vào lời ra ào ào không thể nào tự ngắt mạch được, vẫn tin rằng mình rất ư tỉnh táo sáng suốt và mình nói là quyền tự do của linh hồn mình muốn nói, chứ đâu phải do... con ma men nó khiến cho "thần khẩu hại xác phàm", nói ra toàn những chuyện tầm phào bá láp mà khi tỉnh, nếu nhớ lại, chắc là mắc cỡ muốn độn thổ luôn! Cũng thế, người cuồng điên hay chị lẻo mép, cậu thiếu niên và vô số những cá nhân "được nặn ra từ một loại bột" vẫn tin rằng mình thốt ra những lời vàng ngọc từ một sắc lệnh tự do của tâm hồn, trong khi mà họ không có thể kìm lại cái đà thúc đẩy khiến họ phải nói; như vậy kinh nghiệm cũng cho thấy rõ rằng lý do khiến mọi người tưởng rằng mình tự do có nguyên nhân duy nhất là họ ý thức được về những hành vi của mình nhưng lại không biết những nguyên nhân do đó họ bị quy định; và ngoài ra, những sắc lệnh của linh hồn không gì khác hơn là chính những thèm muốn và chúng biến thiên theo tư thế biến thiên của các Cơ thể. Thật vậy, mỗi người quản lý mọi sự theo cảm

tính của mình; và ngoài ra, những ai bị chế ngự bởi những tác động trái ngược nhau, không biết mình muốn cái gì; còn đối với những ai không có xúc cảm nào, thì họ lại bị xô đẩy về phía này hay phía khác bởi những động cơ rất nhẹ ký, rất không đâu. Tất cả những điều ấy hẳn là chứng tỏ một cách rõ ràng cả sắc lệnh cũng như sự thèm khát của linh hồn, và sự quy định các Cơ thể, theo bản tính của chúng, là những vật đồng thời, hay đúng hơn là cùng một vật đó mà chúng ta gọi là Sắc lệnh (Décret) khi nó được xem xét dưới thuộc tính của Tư tưởng và được giải thích bởi tư tưởng, là Sự Quy định (Détermination) khi nó được xem xét dưới thuộc tính của Trương độ và được diễn dịch từ những định luật về chuyển động và ngừng nghỉ.

Spinoza,

***Đạo đức học*, Phần III.**

► Tự do bị cưỡng chế và tất yếu

Bây giờ tôi chuyển qua định nghĩa về tự do mà người bạn của ngài bảo đó là định nghĩa của tôi. Tôi không biết ông ta rút điều đó ra từ đâu. Về phần tôi, tôi gọi là tự do một vật nào hiện hữu và hành động chỉ bởi sự tất yếu trong bản tính của nó; và bị cưỡng chế, vật nào bị quy định bởi một vật khác để hiện hữu và hành động theo một cách bị quy định nào đấy. Chẳng hạn, Thượng đế (a) hiện hữu một cách tự do mặc dầu một cách tất yếu bởi vì Ngài hiện hữu chỉ bởi sự tất yếu trong bản tính của Ngài. Cũng thế, Thượng đế tự biết và biết mọi vật một cách tự do, bởi vì Thượng đế biết mọi sự chỉ từ sự tất yếu trong bản tính của Ngài. Ông thấy rõ đấy, tôi không đặt tự do trong một sắc lệnh tự do mà trong một sự tất yếu tự do.(*)

Spinoza,

Thư LVIII cho Schuller.

(*) Câu này khi chuyển sang tiếng Việt cũng hơi tối nghĩa, vậy xin ghi lại nguyên văn: "Vous le voyez bien, je ne fais pas consister la liberté dans un libre décret mais dans une libre nécessité".

(a) Thượng đế là một thí dụ về hữu thể tự do, bởi vì Thượng đế – vì là vạn vật – Ngài không thể bị cưỡng chế bởi bất kỳ vật gì bên ngoài Ngài; trong khi đó, con người cũng tự do khi nó hiểu biết một cách thích hợp.

KHẢO LUẬN THẦN HỌC - CHÍNH TRỊ (Traité Théologico_Politique)

Quyển *Khảo luận thần học_chính trị* đã được xuất bản bằng tiếng Latinh, vào năm 1670. Sự kiện Spinoza, để viết quyển này, đã tạm thời ngưng biên soạn bộ Đạo đức học, tỏ ra rằng ông nhìn thấy sự khẩn cấp, phải chứng minh rằng việc kết tội ông vô thần chỉ chứng tỏ một điều, đó là sự mê tín hệ tại ở chỗ không tạo nên một ý tưởng đúng về Thượng đế; rằng lòng tự phụ của một thứ thần học chỉ đặt nền tảng trên thế giá của Kinh thánh để cai quản mọi ý thức không gì khác hơn là sự lẫn lộn giữa lịch sử và thuần lý, giữa ngữ học và triết lý; rằng tự do tư tưởng và tự do ngôn luận chẳng hề đe doạ đến lòng mộ đạo cũng như hòa bình của Quốc gia, trái lại là khác. Nhưng quyển Khảo luận này – nó chứng tỏ sự cần thiết khẩn yếu phải bảo tồn tự do của công dân – không phải là một tác phẩm tình thế; nó chứng minh một cách thuần lý, cho mọi thời và mọi nơi; rằng cứu cánh của việc liên kết chính trị tối cần thiết để ra khỏi trạng thái thiên nhiên đầy nguy hiểm, không thể sống được, vì đó là tình trạng chiến tranh của mọi người chống lại mọi người, như Thomas Hobbes đã mô tả – không phải là sự thống trị, mà là tự do, và rằng trong tất cả các chế độ, thì chế độ dân chủ là tốt hơn cả.

❀ Đời sống dân sự (La vie civile)

► Tình trạng tự nhiên (L'état de nature)

Không một sinh vật nào, từ con thú đến con người dầu khôn ngoan hay ngu dại, lại có thể từ chối việc bảo tồn mạng sống của mình; quy luật tối cao của thiên nhiên quy định mọi cá thể hành động theo hiện trạng của mình trong khi vẫn tiếp tục hiện hữu. Như vậy, quyền tự nhiên của mọi cá thể không gì khác hơn là tiềm năng mà nó có để tự tồn,

mà không có bất kỳ một quy định nào khác. Nó không đi vào định nghĩa về quyền tự nhiên, hay những quy tắc của lý trí để xác định những gì là thực sự hữu ích cho con người, cũng không nói đến ý tưởng về công chính và bất công. Tình trạng tự nhiên không giả định cái gì khác hơn là sự thúc đẩy của cơn thèm khát, trong đó các cá thể phát biểu lên cái gì là tốt cho mình, chẳng cần nhận định nào khác ngoài chính mình – là sự thống trị của quyền tự nhiên, chứ không hề là sự thống trị của công lý.

Bằng các từ Quyền và Định chế của Thiên nhiên (Droit et Institution de la Nature), tôi không hiểu điều gì khác hơn là những quy luật của thiên nhiên cho từng cá thể, những quy luật theo đó chúng ta quan niệm mỗi hữu thể như là được quy định để hiện hữu và hành xử theo một cách nào đó. Chẳng hạn tôm cá được Thiên nhiên quy định để bơi, còn cá lớn thì nuốt cá bé để sống; vậy là cá tung tăng nhởn nhơ trong nước và cá lớn ăn cá bé theo một thứ tự nhiên quyền tối thượng[1]. Thật vậy, chắc rằng Thiên nhiên xét một cách tuyệt đối, có quyền của nó, nghĩa là Quyền của Thiên nhiên vươn ra bao xa như quyền lực nó vươn tới; bởi tiềm năng của Thiên nhiên chính là tiềm năng của Thượng đế vốn có quyền tối thượng trên vạn vật. Nhưng tiềm năng phổ quát của toàn thể Thiên nhiên chẳng là gì ở bên ngoài tiềm năng của tất cả các cá thể gộp lại, hệ quả từ đó là mỗi cá nhân có một quyền tối thượng đối với tất cả những gì nằm trong quyền lực của nó, nói cách khác là quyền của mỗi người vươn ra cho đến chỗ nào mà tiềm năng được quy định thuộc về hắn ta. Và quy luật tối thượng của Thiên nhiên đó là mỗi vật cố gắng duy trì trong trạng thái của nó, chừng nào trạng thái đó còn thuộc về nó và không cần đếm xỉa đến bất kỳ chuyện gì khác, nhưng chỉ nó mà thôi[2], hệ quả là mỗi cá nhân đều có quyền tối thượng để tự bảo tồn trong trạng thái của mình, nghĩa là (như tôi đã nói) hiện hữu và hành xử như nó được quy định để làm điều đó một cách tự nhiên. Ở đây chúng tôi không công nhận sự khác biệt nào giữa con người và những cá thể khác trong thiên nhiên, cũng không công nhận sự khác biệt nào giữa những người được phú bẩm cho Lý trí và những người khác không biết gì về Lý trí thực sự, giữa những kẻ ngốc nghếch hay điên dại với những người có đầu óc lành mạnh. Tất cả những gì mà một vật hành động theo những quy luật của Thiên nhiên làm, thì nó làm theo một quyền tối thượng, bởi vì nó hành động như là nó bị Thiên nhiên quy định phải làm như thế và không thể hành động theo cách khác. Nghĩa là cũng như bậc hiền nhân có quyền tối thượng để làm tất cả những gì mà Lý trí sai khiến, nói cách khác, để sống theo những quy luật của Lý trí, thì cũng vậy, kẻ dốt nát và kẻ không có sức mạnh tinh thần nào cũng có quyền tối thượng để làm tất cả những gì mà Cơn Thèm Khát thúc giục nó, nói cách khác là sống theo những quy luật của Sự Thèm Khát. Đó cũng chính là thuyết của thánh Phaolô khi Ngài không công nhận điều gì là tội lỗi trước khi có luật lệ quy định như thế[3], nghĩa là bao lâu mà con người còn được coi là sống dưới ảnh hưởng của Thiên nhiên.

Như vậy quyền tự nhiên của mỗi người được định nghĩa không phải bởi Lý tính lành mạnh, mà bởi dục vọng và tiềm năng. Thật vậy, tất cả không phải được quy định một cách tự nhiên theo những quy tắc và định luật của Lý tính; trái lại tất cả sinh ra đều không biết gì về mọi sự và, trước khi họ có thể biết được quy tắc thực sự của đời sống và đạt tới trạng thái đức hạnh, phần lớn đời sống của họ đã trôi qua, ngay cả khi họ đã được giáo dưỡng tốt; và họ vẫn không vì thế mà không sống trong khi chờ đợi và tự bảo tồn theo sức mình có thể, nghĩa là chỉ bởi sự khích động của Cơn Thèm Khát bởi vì Thiên nhiên không cho họ cái gì khác hơn và từ chối với họ cái tiềm năng thực sự để sống theo lý trí ngay thẳng; như vậy họ không bị buộc phải sống theo những định luật của một tâm hồn lành

mạnh cũng như con mèo không buộc phải theo những định luật thuộc về bản tính của con sư tử.

Spinoza,
Khảo luận thần học - chính trị, Chương XVI.

(1) Quyền của tự nhiên như vậy không liên quan gì đến công chính hay bất công vốn thuộc về định chế nhân văn.

(2) Vậy là không có tính xã hội tự nhiên.

(3) Nghĩa là nói lại lần nữa rằng công chính và bất công là thuộc về định chế nhân văn.

► Hiệp ước xã hội (le pacte social)

Tình trạng tự nhiên là không thể sống được; trò chơi của những cơn thèm khát vị kỷ – chúng đi đến cùng nơi nào chúng có thể đi đến, khiến mỗi cá nhân lúc nào cũng nơm nớp lo sợ suốt cả đời. Vậy nên, vì sự an toàn cho tất cả, mọi người phải hợp nhất thành một cơ thể mà sức mạnh được tạo thành từ sức mạnh của tất cả, nghĩa là, bởi vì quyền là sức mạnh, một cơ thể có quyền tối thượng vì nó vượt qua rất xa sức mạnh của mỗi cá nhân – để tuyên bố cái gì là có ích cho tất cả. Hiệp ước xã hội, không phải là sự từ ngôi của quyền tự nhiên, trái lại, nó hệ tại chỗ thiết lập sức mạnh tối thượng để bảo tồn tất cả và từng cá nhân; nhưng khát vọng an toàn vì được tạo thành từ sợ hãi và hy vọng, đời sống dân sự mà nó thiết lập không phải là đời sống của hiền nhân; sự tính toán làm nên hiệp ước xã hội bắt chước lý trí mà không vươn lên đến ánh sáng của lý trí.

Một điều cũng đúng không kém, và không ai có thể nghi ngờ, đó là sẽ hữu ích hơn cho con người khi sống theo những định luật và những mệnh lệnh chắc chắn của Lý trí, chúng chỉ nhằm hướng tới, như chúng tôi đã nói, cái gì thực sự có ích cho mọi người mà không phải sợ hãi, trong mức độ có thể. Mà điều đó lại hoàn toàn bất khả thi bao lâu mà ai ai cũng có thể tùy nghi làm bất cứ điều gì mình thích, và nếu người ta không công nhận rằng Lý tính có nhiều quyền hơn là lòng thù hận hay sự giận dữ. Thật vậy, không ai có thể sống vô tư giữa những hận thù, giận dữ, những mưu mô xảo quyệt; do vậy không ai mà không tìm cách thoát ra bao lâu anh ta còn bị kẹt trong tình trạng đó[1]. Người ta hãy xét thấy rằng, nếu không giúp đỡ lẫn nhau, con người sẽ sống rất khốn khổ và rằng nếu nó không vun trồng Lý trí, họ sẽ còn bị lệ thuộc vào những nhu cầu cần thiết yếu của đời sống, như chúng tôi đã chỉ ra ở chương V, và người ta sẽ thấy rất rõ rằng để sống trong an toàn và trong điều kiện tốt nhất có thể, con người tất yếu đã phải mong muốn hợp nhất thành một cơ thể và bằng hành động đó, đã làm cho quyền mà mỗi người có theo Thiên nhiên đối với mọi vật, giờ đây thuộc về tập thể và được quy định không còn bởi sức mạnh và cơn thèm khát cá nhân nhưng bởi sức mạnh và ý chí của tất cả gộp lại[2]. Tuy nhiên, họ đã uổng công nếu như họ không muốn theo những lời khuyên khác hơn là những lời khuyên của Cơn Thèm Khát (mà theo đặc tính những định luật của nó, mỗi cá nhân bị lôi kéo vào một hướng khác nhau). Vậy họ dứt khoát phải thỏa thuận hướng tất cả chỉ theo mệnh lệnh của Lý trí thôi (mà không một ai dám công khai nói ngược lại, để khỏi tỏ ra điên rồ), phải kìm cương Cơn Thèm Khát nếu nó thúc đẩy người ta đến chỗ gây hại cho người khác, phải đừng làm điều gì cho ai những gì mà họ không muốn người ta làm cho họ, và cuối cùng là tôn trọng quyền của người khác như là quyền của chính mình. Hiệp ước này phải được ký kết theo điều kiện nào để có hiệu lực vững chắc và được bảo đảm, đó là điều chúng ta sắp thấy. Hãy lưu ý rằng, một quy luật phổ quát của Thiên nhiên đó là không ai lại đi khước từ cái gì mà y ta phán đoán là tốt, nếu không phải bởi hy vọng về một cái tốt hơn hay bởi sợ phải chịu một thiệt hại lớn hơn (tức là thấy lợi bất cập hại); cũng không chịu chấp nhận một điều xấu, nếu không phải là để tránh một điều xấu còn tệ hại hơn, hoặc là bởi hy vọng sẽ được cái tốt hơn (chịu mất con tép

để được con tôm). Nghĩa là, con người ta, khi chọn lựa giữa hai cái tốt thì sẽ chọn cái nào mà hắn cho là tốt nhất, và nếu phải chọn lựa giữa hai điều xấu, sẽ chọn cái nào có vẻ ít xấu hơn. Tôi nói cách hiển ngôn là, điều nào trong sự chọn lựa có vẻ lớn nhất hay kém nhất đối với hắn ta; chứ tôi không nói rằng thực tế tất yếu là phù hợp với phán đoán của hắn ta. Và định luật này được khắc sâu ghi rõ trong nhân tính đến độ chúng ta phải xếp nó vào số những chân lý vĩnh cửu mà không ai lại không biết. Định luật này có hệ quả tất yếu là không ai sẽ hứa từ bỏ cái gì thuộc quyền mà hắn ta có, nếu không phải là do xảo kế, và rằng tuyệt đối không ai sẽ giữ lời hứa mà hắn có thể đã thốt ra, nếu không phải vì sợ một điều xấu còn lớn hơn hay vì hy vọng một điều tốt lớn hơn.

Spinoza,
***Khảo luận thần học-chính trị*, chương XVI.**

(1) Như vậy quả là một sự cần thiết cấp bách phải thoát ra khỏi một tình trạng thiên nhiên cực kỳ nguy hiểm.

(2) Sức mạnh tối thượng hay ý chí chung, chẳng phải cái gì khác hơn là sự cộng lại những sức mạnh cá nhân, và hiệp ước xã hội, dầu theo cách nào cũng chẳng phải là sự từ khước quyền tự nhiên.

KHẢO LUẬN CHÍNH TRỊ (Traité politique)

Việc biên soạn bộ *Khảo luận chính trị* đã bị gián đoạn vào năm 1677 bởi cái chết của Spinoza. Nhưng mặc dầu dang dở, quyển Khảo luận vẫn nêu rõ ràng ý nghĩa và phương pháp của nó. Vấn đề không phải là tuyên bố theo nguyện vọng cách (le mode optatif) rằng xã hội tốt nhất là xã hội mà các định chế ngăn ngừa nó khỏi tình trạng độc tài chuyên chế và bảo đảm hòa bình và tự do cho các công dân, mà chứng minh điều đó một cách chặt chẽ, nghĩa là khởi đi, không phải từ lý tưởng về con người và xã hội chính trị, mà từ sự hiểu biết đúng đắn loại trừ mọi sân si, về bản tính con người và những xúc cảm của nó. Tác phẩm là một khảo luận thuần lý về một nền chính trị thực chứng (la politique positive).

► Những giới hạn tự nhiên của quyền lực tối thượng

Các cá nhân có được sự bảo đảm không bị nghiền nát bởi quyền lực lớn lao của chủ tể, không phải nhờ trí xảo của các pháp gia, nhưng nhờ những giới hạn tự nhiên của quyền lực tối thượng, tuy là chủ tể nhưng đâu phải vô hạn bởi nó làm sao khiển được điều bất khả .

Phải nhận thấy rằng các thần dân không thuộc về chính mình mà thuộc về Quốc gia trong mức độ mà họ kiêng sợ sức mạnh hay những đe doạ mà nó treo lơ lửng trên đầu họ hay là trong mức độ mà họ yêu thích tình trạng dân sự. Từ đó đưa đến hậu quả là tất cả những hành động, mà không ai có thể bị khích động bởi những hứa hẹn hay những đe doạ, thì ở ngoài những đường lối của Quốc gia. Chẳng hạn không ai có thể bỏ đi khả năng phán đoán của mình; do những hứa hẹn nào hay do những đe doạ nào mà một người có thể đi đến chỗ tin rằng toàn thể không lớn hơn thành phần, hoặc là Thượng đế không hiện hữu, hoặc là một cơ thể mà anh ta thấy là hữu hạn lại là một hữu thể vô hạn? Nói chung là, làm thế nào anh ta lại đi đến chỗ tin vào điều trái ngược với những gì anh ta cảm nhận hay suy nghĩ? Cũng thế, bởi những hứa hẹn nào hay những đe doạ nào mà một người có thể đi đến chỗ yêu điều anh ta ghét hay ghét điều anh ta yêu? Và cũng phải nói như thế về tất cả những gì mà nhân tính thấy ghê sợ đến độ nó cho là tồi tệ hơn tất cả mọi điều ác xấu: chẳng hạn, một người tự làm chứng để chống lại mình, tự tra tấn mình bằng những cực hình khủng khiếp, hay giết cha mẹ mình, hay không cố tránh cái chết, và những điều tương tự mà không có sự hứa hẹn hay đe doạ nào có thể khiến người người ta làm**(a)**. Rằng nếu tuy vậy người ta vẫn muốn nói rằng Quốc gia có quyền và có đủ lực để khiến những chuyện như vậy, điều đó trước mắt chúng tôi sẽ chẳng khác nào người ta nói rằng một người có quyền điên rồ hay mê sảng(1). Thật vậy, đó

sẽ là cái gì, nếu không phải là sự mê sảng, cái định luật mà không ai có thể buộc phải theo? Ở đây tôi nói một cách hiển ngôn về những sự vật không có thể thuộc quyền của Quốc gia mà nhân tính thường ghê sợ. Giả sử một tên khùng điên ba trợn nào đó không thể bị khích động bởi bất kỳ lời hứa hẹn hay sự doạ nạt nào để tuân theo những lời răn, hay hắn ta cho rằng những luật lệ của quốc gia là tệ hại hơn cả những điều xấu ác thì các công dân vẫn phục tùng chúng. Vậy là những kẻ chẳng sợ cái gì, cũng không hy vọng gì, chỉ biết có mình thôi **(b)**, là những kẻ thù của Quốc gia mà người ta có quyền cưỡng chế.

Spinoza,
***Khảo luận chính trị*, Chương III.**

---

(1) Những giới hạn của quyền tối thượng thuộc về thiên nhiên, không nằm trong định chế nhân văn.

(a) Đó là một quy luật phổ quát của thiên nhiên: người ta chỉ từ khước một điều lợi vì hy vọng có được điều lợi lớn hơn và chỉ chấp nhận điều hại vì sợ điều hại lớn hơn.

(b) Một người nắm người khác trong quyền lực của mình bởi sự sợ hãi và hy vọng mà anh ta gợi ra trong lòng kẻ kia.

► Các quốc gia, theo lẽ tự nhiên, là thù địch nhau

Sự thể đối với các quốc gia cũng gần giống như giữa các cá nhân: mỗi bên phát biểu về cái gì là tốt cho mình, không cần đếm xỉa gì đến lợi ích của các nước khác; như vậy các quốc gia đối xử với nhau theo tình trạng tự nhiên kiểu "cá lớn nuốt cá bé" và theo lẽ tự nhiên là thù địch của nhau. Chiến tranh không phải là sự xâm phạm đến hòa bình; hòa bình chẳng gì khác hơn là hiệp ước đặt nền tảng trên sự sợ hãi một tai họa hay hy vọng một lợi ích; hòa bình chỉ tồn tục khi nào nỗi sợ hãi hay niềm hy vọng kia còn tồn tục.

§11. Sau khi đã giải thích quyền của chủ tể trên các công dân và sự vụ của các thần dân, vấn đề còn lại là xét xem quyền của chủ tể đối với nước ngoài, điều này biết được dễ dàng qua những nhận định trước đây. Bởi vì, thực vậy quyền của chủ tể chẳng gì khác hơn là quyền của tính thiên nhiên, hai quốc gia đối với nhau cũng như hai con người trong tình trạng tự nhiên (a) với điểm này là Quốc gia có khả năng tự phòng vệ chống lại sự áp bức của một quốc gia khác, việc mà con người trong tình trạng thiên nhiên không thể làm được vì hàng ngày nó phải lo cơm ăn áo mặc rồi còn phải ngủ nghỉ, rồi nào là bệnh tật trong thân xác, phiền não trong tâm hồn, và còn tuổi già sức yếu nữa; ngoài ra còn bao nhiêu những tai ương khác mà Quốc gia mới có khả năng đương đầu **(b)**.

§12. Quốc gia là chủ nhân của chính mình trong mức độ mà nó có thể tự lo cho mình và đủ sức phòng vệ chống lại sự áp bức; và nó lệ thuộc vào quốc gia khác trong mức độ mà nó kiêng dè sức mạnh của quốc gia kia, hay bị ngăn cản bởi quốc gia kia khiến nó không làm được điều nó muốn, cuối cùng hoặc là nó cần đến sự trợ giúp của Quốc gia kia để bảo tồn và tăng trưởng: thực vậy, không nghi ngờ gì là nếu hai Quốc gia muốn giúp đỡ lẫn nhau, thì hai bên phải tự giảm bớt quyền của mình đi so với khi đứng một mình.

§13. Chuyện này có thể nhận ra rõ ràng hơn khi nhận định rằng hai Quốc gia tự nhiên là thù địch của nhau **(c)**: thực vậy, con người trong tình trạng thiên nhiên là kẻ thù của nhau. Như vậy những ai, bên ngoài Quốc gia, muốn giữ quyền tự nhiên, thì vẫn còn là kẻ thù của nhau. Nếu sau đó, một Quốc gia muốn gây chiến tranh với một Quốc gia khác, và sử dụng đến những phương tiện cực đoan để buộc Quốc gia kia thần phục mình, thì nó có quyền thử làm chuyện đó bởi vì để gây chiến tranh, nó chỉ cần có ý chí là đủ. Trái lại muốn quyết định hòa bình thì đâu phải tự riêng mình mà được nếu không có sự đồng thuận của Quốc gia kia. Từ đó phát sinh hậu quả này: rằng quyền khởi chiến thuộc về mỗi quốc gia, còn trái lại muốn cầu hòa, phải có ít nhất hai quốc gia liên ước hay đồng thuận.

§14. Hiệp ước này tồn tại bao lâu mà nguyên nhân khiến có hiệp ước nghĩa là nỗi sợ hãi

một tai họa hay một hy vọng về lợi ích – còn tồn tại; nếu nguyên nhân này thôi tác động lên Quốc gia này hay Quốc gia kia, thì mỗi Quốc gia giữ lại quyền thuộc về mình và sợi dây ràng buộc các Quốc gia kết ước thế là bị cắt đứt. Vậy là mỗi Quốc gia có quyền tuyệt đối cắt đứt hiệp ước khi nào nó muốn, đúng hơn là khi nào nó không còn lý do để sợ hãi hay hy vọng; lúc đó nó trở nên độc lập và sẽ đi theo đường lối nào thích hợp và có lợi cho mình nhất. Vả chăng người ta chỉ kết ước nhằm về tương lai khi xét đến những tình huống hiện tại và khi những tình huống này thay đổi thì đường lối của người ta cũng phải đổi thay thôi. Vì lý do này mỗi quốc gia kết ước vẫn giữ nguyên quyền chăm lo cho những lợi ích của quốc gia mình, bên nào cũng cố gắng hết sức mình để tự giải phóng khỏi nỗi sợ hãi và thâu hồi nền độc lập của mình và tìm cách ngăn chận quốc gia khác không mạnh hơn mình. Nếu một quốc gia than phiền là mình đã bị lừa gạt, thì nó cũng chẳng nên kết tội quốc gia kia mà chỉ nên tự trách rằng sao mình quá khờ: sao lại đi trao sinh mệnh của mình cho một quốc gia khác mà quy luật tối thượng là quyền lợi sống còn của quốc gia.

§15. Các Quốc gia đã thỏa thuận hòa bình với nhau có quyền xử lý những tranh chấp phát sinh từ những điều kiện về hòa bình, nghĩa là những điều khoản qua đó các quốc gia cam kết với nhau. Thật vậy, những quy tắc được đặt ra nhằm đem lại hòa bình không chỉ liên quan đến một quốc gia mà chung cho mọi quốc gia kết ước. Nếu chúng không có thể thỏa thuận với nhau, thì bởi chính lý do đó, chúng quay lại tình trạng chiến tranh.

§16. Càng có nhiều Quốc gia thỏa thuận hòa bình thì mỗi Quốc gia trong liên minh càng trở nên ít đáng ngại hơn đối với các quốc gia khác, nghĩa là nó càng ít độc lập hơn và nó càng bị ràng buộc nhiều hơn trong việc tuân theo ý chí chung của những Quốc gia kết ước.

Spinoza,
Khảo luận chính trị, Chương III.

(a) Ở chỗ mỗi Quốc gia cứ mở rộng quyền lực đến mức nào nó có thể, chẳng cần đếm xỉa đến quyền lợi của quốc gia nào khác.

(b) Đó là lý do tại sao sự chung sống giữa các quốc gia không đến nỗi quá tạm bợ như sự chung sống giữa các cá nhân trong tình trạng thiên nhiên.

(c) Quyền khai chiến như vậy là một quyền tự nhiên thuộc về mỗi quốc gia; chiến tranh công khai là biểu hiện cực điểm của tình trạng tự nhiên giữa các Quốc gia; hòa bình là ở hàng thứ nhì so với chiến tranh và chỉ là sự đình chiến tạm thời.

KHẢO LUẬN THẦN HỌC - CHÍNH TRỊ

► Cứu cánh của Quốc gia không phải là thống trị mà là tự do

Chỉ cần nhắc lại rằng mục đích của sự liên kết chính trị là tạo tình trạng an ninh để mọi người cùng được sống mà không phải lo sợ, để thấy hiển nhiên rằng cứu cánh tối hậu của Quốc gia là bảo đảm cho mỗi người quyền tự nhiên được nghĩ điều mình muốn và được nói điều mình nghĩ; đó không thể là sự thống trị được tạo ra từ tình trạng bất an, bằng nỗi sợ hãi.

Từ những nền tảng của Quốc gia như chúng tôi đã giải thích trên đây, hậu quả hiển nhiên là cứu cánh tối hậu của Quốc gia không phải là thống trị; Quốc gia được định chế hóa không phải để nắm giữ con người bằng sự sợ hãi và khiến cho nó lệ thuộc vào người khác; trái lại chính là để giải phóng cá nhân khỏi nỗi sợ hãi, để nó được sống trong an toàn ở mức độ tốt nhất có thể[1], nghĩa là bảo tồn trong khả năng tốt nhất, mà không làm hại đến người khác, quyền được sống và được hành động vốn là quyền tự nhiên của mỗi người.

Không, tôi lặp lại điều đó, cứu cánh của Quốc gia không phải là chuyển đổi con người từ thân phận là những sinh vật có lý trí trở thành bầy đàn thú vật hay những người máy, mà trái lại Quốc gia được định chế hóa nhằm giúp cho tâm hồn và thân xác con người thực hiện mọi chức năng của chúng trong an toàn, để cho họ sử dụng Lý trí tự do, để cho họ không tranh đấu nhau với lòng thù hận, giận dữ hay mưu

mô xảo quyệt, để cho họ tương trợ nhau với thiện chí. Cứu cánh của Quốc gia như vậy trong thực tế là tự do. Chúng ta cũng đã thấy rằng để lập quốc, chỉ cần một điều này: rằng tất cả quyền lực để ban sắc lệnh hoặc là thuộc về tập thể, hoặc là về một nhóm người, hoặc là chỉ trong tay một người **(a)**. Bởi vì, thật thế, phán đoán tự do của con người thì cực kỳ tạp dị, vì mỗi người đều nghĩ rằng chỉ có mình là biết tuốt, và không thể nào mà mọi người lại có ý kiến giống nhau và chúng khẩu đồng từ; họ sẽ không có thể sống trong hòa bình nếu cá nhân không khước từ quyền hành động chỉ theo sắc lệnh của tư tưởng mình mà thôi. Như vậy, anh ta chỉ từ khước quyền hành động theo ý riêng của mình, chứ không từ khước quyền lý luận và phê phán; hệ quả là trên thực tế không ai có thể hành động chống lại sắc lệnh, mà không gây nguy hiểm cho quyền của Chủ tể, nhưng người ta có thể, với tự do hoàn toàn, có ý kiến và phê phán, nghĩa là có quyền ngôn luận, miễn rằng anh ta không đi quá lời nói, và bảo vệ ý kiến của mình chỉ bằng lý lẽ mà thôi, chứ không dùng xảo kế, giận dữ hay thù hận, cũng không có mưu đồ thay đổi bất cứ cái gì trong Quốc gia bằng thế lực của ý riêng **(b)**. Chẳng hạn, trong trường hợp một người chứng tỏ rằng một luật lệ nào đó trái với Lý tính, và phát biểu rằng luật lệ đó cần nên phế bỏ, và nếu, đồng thời anh ta đưa ý kiến cho Chủ tể phán xét (chỉ Chủ tể là có quyền làm ra và phê phán các luật lệ) và trong khi chờ đợi, nếu anh ta biết kiêng dè mọi hành động ngược lại với những gì luật lệ quy định, hẳn là anh ta xứng đáng với Quốc gia và đã hành động như người công dân tốt; trái lại, nếu anh ta làm điều đó để kết tội quan tòa là bất công và khiến ông ta thành khả ố, hay mưu đồ phản loạn nhằm thủ tiêu luật lệ bất kể đến quan tòa, thì hắn là kẻ bạo động, là tên phiến loạn.

Spinoza,
***Khảo luận thần học-chính trị*, Chương XX.**

(1) Sự an toàn là nguyên cớ mạnh mẽ nhất cho việc liên kết chính trị bởi vì tình trạng thiên nhiên là không thể sống được.

(a) Đấy là điều kiện hiện hữu của Quốc gia, nghĩa là ra khỏi tình trạng trong đó mỗi người tự phát biểu về quyền của mình.

(b) Kẻ nào có ý thay đổi bất cứ điều gì trong quốc gia bằng thế lực của ý riêng, kẻ đó không còn là một công dân mà là một người quay trở lại tình trạng thiên nhiên, được định nghĩa như là tình trạng trong đó các cá nhân hành động chỉ dựa vào thế lực của mình, không cần đếm xỉa đến ý kiến hay quyền lợi của ai khác.

ĐẠO ĐỨC HỌC (L'Éthique – Phần di tác, 1677)

► Tính vĩnh cửu của linh hồn con người

Những chỉ định của lý trí là nguyên lý cho hành vi chính trực, nhưng sức khoẻ của linh hồn chưa phải là sự cứu rỗi. Không có cái gì của tôi sẽ được cứu vớt nếu tất cả nơi tôi sẽ phải chết đi.

Nhưng tất cả nơi tôi sẽ được cứu vớt nhờ trực giác là nơi Thượng đế có ý tưởng về linh hồn tôi, cũng vĩnh hằng như Thượng đế. Nhờ trực giác, tôi cảm nhận cách trực tiếp – tôi, hữu thể đặc thù – rằng tôi có liên quan với vĩnh cửu.

MỆNH ĐỀ XXIII

Linh hồn con người không thể bị tiêu hủy hoàn toàn cùng với thân xác nhưng vẫn còn lại từ linh hồn một cái gì đó mang tính vĩnh hằng[1].

CHỨNG MINH

Một khái niệm hay một ý tưởng, tất yếu sinh ra nơi Thượng đế, ý tưởng đó diễn tả yếu tính của thân xác con người, và khái niệm này, sau đó, là một cái gì tất yếu thuộc về yếu tính của linh hồn con người[2]. Nhưng chúng tôi không gán ghép vào linh hồn con người bất kỳ một tồn tục nào có thể được định nghĩa bởi thời gian nếu không phải với tư cách là nó biểu lộ hiện hữu thực sự của thân xác, hiện hữu đó được cắt nghĩa bởi tồn tục và có thể được định nghĩa bởi thời gian;

nói cách khác chúng tôi chỉ gán tồn tục vào chính linh hồn trong khoảng tồn tục của thân xác. Tuy nhiên bởi vì cái gì được quan niệm với một sự tất yếu vĩnh hằng xét theo chính yếu tính của Thượng đế, đó tất yếu sẽ là một cái gì vĩnh hằng nó thuộc về yếu tính của linh hồn[3]. Đó là điều phải chứng minh.

CHÚ GIẢI

Như chúng tôi đã nói, ý tưởng này, nó biểu lộ yếu tính của thân xác với một thứ tính vĩnh cửu, là một cách thức nào đó của tư duy nó thuộc về yếu tính của linh hồn và nó là vĩnh hằng. Tuy nhiên nó không thể gợi cho chúng ta nhớ là đã tồn tại trước thân xác, bởi vì không hề có trong thân xác bất kỳ vết tích nào về tồn tại này và rằng tính vĩnh cửu không thể được định nghĩa bởi thời gian cũng chẳng có quan hệ gì với thời gian. Tuy thế, chúng ta vẫn cảm thấy và chúng ta biết qua kinh nghiệm rằng chúng ta là vĩnh hằng. Vì linh hồn không cảm nhận những sự vật mà nó quan niệm bằng một động tác của trí tuệ kém hơn là những sự vật mà nó có trong ký ức. Những con mắt của linh hồn nhờ đó nó thấy và quan sát các sự vật, là những chứng minh hiển nhiên. Như vậy mặc dầu chúng ta không nhớ đã tồn tại trước khi nhập thể, chúng ta vẫn cảm nhận, chúng ta vẫn có kinh nghiệm rằng linh hồn chúng ta, trong tư cách nó bao bọc cơ thể với một thứ tính vĩnh cửu, vốn là vĩnh hằng, và rằng sự tồn tại đó của linh hồn không thể được định nghĩa bởi thời gian hay được giải thích bằng tồn tục. Như vậy linh hồn không thể được cho là tồn tục, và tồn tại của nó chỉ có thể được định nghĩa bởi một thời gian xác định với tư cách nó bao bọc tồn tại thực sự của thân xác và chỉ trong mức độ đó, nó có tiềm năng xác định theo thời gian sự tồn tại của những vật thể và quan niệm chúng trong tồn tục.

SPINOZA, *Đạo đức học V.*

(1) Không liên quan đến thời gian hay tồn tục; cái gì còn lại từ linh hồn không phải là cái gì của nó còn được duy trì sau khi thân xác đã tiêu hủy.

(2) Ý tưởng về linh hồn ở nơi Thượng đế như vậy là ý tưởng về ý tưởng của thân xác.

(3) Linh hồn hay ý tưởng về thân xác, có một tồn tục như thân xác; nhưng ý tưởng về linh hồn nơi Thượng đế không thuộc về tồn tục.

► Đức hạnh không nằm trong sự tiết chế những thèm muốn nhục cảm

Đức hạnh cần biết rằng linh hồn là vĩnh hằng, để không chỉ là một quy tắc sống đạt đến sự đúng đắn bằng cách cưỡng chế những thèm muốn nhục cảm và chờ đợi phần thưởng để đền bù những hy sinh tự nguyện. Linh hồn đức hạnh, và linh hồn cảm nhận trực tiếp bản tính của mình, là tri thức, cũng là một. Sự mê tín tưởng rằng chúng ta phải được cứu vớt, bởi vì trước tiên nó nghĩ đến điều ác, rồi điều thiện như là sự phủ nhận điều ác, và lạc phúc như là phần đền bù cho sự phủ nhận này. Phải đặt mọi chuyện trở lại đúng vị thế: suy nghĩ điều tích cực để suy nghĩ đúng, hiện hữu toàn bộ, bởi vì đó cũng là một - đức hạnh và tự nguyện, được cứu vớt trong khi không tin là người ta phải được cứu vớt.

MỆNH ĐỀ XLII

Lạc phúc không phải là một phần thưởng cho đức hạnh mà chính là đức hạnh; và tình trạng hân hỷ đó không phải đạt được bằng cách tiết chế những thèm muốn nhục cảm của chúng ta, mà trái lại chính tình trạng hân hỷ này khiến cho việc tiết chế nhục dục thành khả thi.

CHỨNG MINH

Lạc phúc hệ tại trong tình yêu đối với Thượng đế và tình yêu này nảy sinh từ loại tri thức thứ ba (*); như thế tình yêu này phải được quy về linh hồn trong tư cách nó là chủ động[1] và tiếp theo nó chính là đức hạnh[2]. Ngoài ra, linh hồn càng nở hoa trong tình yêu thiêng liêng hay trong lạc phúc này, thì nó càng hiểu biết sâu rộng hơn, nghĩa là quyền lực của nó trên các cảm xúc càng lớn hơn và nó càng ít bị tác động bởi những cảm xúc xấu[3]; như thế vì linh hồn nở hoa

trong tình yêu thiêng liêng hay trong lạc phúc, nó có quyền năng tiết giảm những thèm khát nhục cảm. Và bởi vì tiềm năng của con người để tiết chế những xúc cảm chỉ hệ tại nơi trí tuệ, không ai đạt được trạng thái hân hỷ này của lạc phúc bằng sự tiết giảm những thèm muốn nhục cảm của mình, mà trái lại quyền năng tiết giảm chúng phát sinh từ chính lạc phúc.

CHÚ GIẢI

Tôi kết thúc nơi đây những gì tôi muốn thiết lập liên quan đến quyền lực của linh hồn đối với các mối cảm xúc và tự do của linh hồn. Qua đó ta thấy rõ bậc hiền nhân đáng giá như thế nào và ông vượt qua về quyền lực so với kẻ ngu dốt bị dẫn dắt bởi nhục cảm đến mức độ nào. Hiền nhân không biết đến sự dao động nội tâm luôn an nhàn tự tại, luôn ý thức về mình, về Thượng đế và về vạn vật, không bao giờ ngưng hiện hữu và luôn mãn nguyện. Nếu con đường tôi chỉ ra dẫn đến đó có vẻ như cực kỳ gian khó, vậy nhưng người ta vẫn có thể đi vào. Và cái gì quý hiếm thì hẳn phải nhiều gian khó mới đạt được. Làm sao mà sự thể lại là như thế, nếu sự cứu rỗi nằm trong tầm tay, dễ có được như lấy đồ trong túi, thế mà hầu như lại bị mọi người lơ là? Nhưng cái gì đẹp và quý thì cũng khó và hiếm.

Spinoza, *Đạo đức học V.*

(*) Theo Spinoza có ba loại tri thức: loại thứ nhất do tưởng tượng, thứ nhì do suy luận, thứ ba do trực giác.

(1) Linh hồn chủ động khi nó tri thức, nghĩa là khi nó biết bằng trí tuệ.

(2) Đức hạnh là một với tiềm năng, vậy mà tất cả tiềm năng của linh hồn chỉ là tri thức.

(3) Quyền lực của chúng ta đối với các xúc cảm là tri thức chúng; những xúc cảm xấu là những thụ cảm buồn bã (les passions tristes) do bởi ngu dốt mà ra.

VIỆC XUẤT BẢN Ở AMSTERDAM VÀO THẾ KỶ MƯỜI BẢY

Trong một cuốn sách mới đây mang tựa đề ***Amsterdam vào thời của Spinoza*** *(P.U.F 1990) Henri Méchoulan mô tả với đầy nhiệt hứng cái thế giới in ấn xuất bản nơi đô thị lớn của xứ Hà Lan.*

"Sự phát triển của ngành thông tấn có nguồn gốc là sự làm chủ hàng hóa cũng khởi động nhiều tự do hơn bởi vì người đọc báo ở Amsterdam được thông tin về thế giới đại sự tốt hơn rất nhiều so với những độc giả Âu châu khác cùng thời; từ sự kiện đó, anh ta cũng có khả năng hơn để thẩm định tình huống, trau dồi phán đoán, đưa ra những quyết định thích nghi nếu cần và tránh được ý kiến áp đặt của kẻ đương quyền".

Nếu người ta rời lãnh vực báo chí để đi vào lãnh vực kinh sách và nếu người ta liệt kê tất cả những lý do giải thích tại sao Amsterdam vào thế kỷ XVII lại trở thành chốn quy hội ưu ái (le haut lieu) của ngành kinh doanh sách, bao gồm cả xuất bản, in ấn, phát hành, thì người ta phải nêu bật lý do quan trọng nhất: quyền tự do thông tin. Nó lôi cuốn những bản thảo và cả những tác giả có thể bị e ngại ở nơi khác. Trong số họ, có nhân vật lừng lẫy nhất Descartes. Cùng với tình trạng tự do đó, cũng cần thêm cái danh tiếng ưu việt của những tác phẩm được in ấn đóng xén ở Hà Lan, nhờ vào vẻ đẹp của các loại giấy in thật tốt và những con chữ in có mẫu đẹp, và tài khéo của những người thợ khắc bản, và sự chăm chút trong mọi khâu để làm ra sản phẩm và vào giá cả tương đối là không đắt so với chất lượng thành phẩm. Hơn nữa, những người kinh doanh sách ở Amsterdam rất có óc sáng kiến: chính nhờ Menasseh ben Israël mà người ta có cuốn thánh kinh khổ bỏ túi, và nhờ Willem Jansz Blæu người ta có cuốn sách khổ 12 rất tiện gọn. Vào thế kỷ XVII nơi xứ Cộng hòa Các Tỉnh Liên Hiệp (tên của nước Hà Lan thời đó) người ta đã in ấn nhiều sách vở hơn là tất cả các xứ sở khác của châu Âu cộng lại.

Trong khi ở khắp châu Âu người ta đang đốt sách (tất nhiên là với những quyển sách bị lên án) thì ở Amsterdam hoạt động in ấn đóng xén phát hành sách lại vô cùng sôi nổi vì chính quyền dân sự ở đó hiểu rằng "không những người ta có thể chấp nhận tự do tư tưởng mà vẫn duy trì được lòng mộ đạo và sự yên ổn của quyền lợi chung mà còn thấy rằng nếu tự do tư tưởng bị hủy bỏ sẽ rất có hại cho sự bình ổn của Quốc gia và cả chính lòng mộ đạo nữa." Những người kinh doanh sách làm ra quyển sách không chỉ để đáp ứng nhu cầu trong nước mà nhất là còn để xuất khẩu bởi vì Amsterdam in những tác phẩm bằng tiếng Latinh và bằng mọi ngôn ngữ văn học của Âu châu. Khoảng 30.000 con người sống nhờ nền công nghiệp này; trong số họ phải kể đến, ngoài chính những người kinh doanh sách, là những người sản xuất và buôn bán giấy, những thợ khắc bản và thợ đúc chữ, những thợ sắp chữ và những thợ đóng xén. Suốt cả thế kỷ nền công nghiệp sách phát đạt phồn thịnh như số lượng gia tăng của những nhà sách trong thành phố đã chứng minh: từ 96 nhà năm 1600 lên 273 nhà năm 1699.

Nguồn tài chánh cho công cuộc kinh doanh này rất đa dạng. Ngoài những tác phẩm do tác giả tự bỏ tiền xuất bản hoặc do mộ quyên, rất nhiều ấn phẩm khác nhờ

những "công ty", từ những công ty gia đình cho đến những công ty cổ phần và kể cả những công ty liên doanh với nước ngoài.

Quyển sách là một sản phẩm, một thứ hàng hóa và người kinh doanh sách là một nhà buôn thiện nghệ, nắm vững công việc của mình. Ông hiểu rõ thị trường, nắm bắt nhu cầu, thị hiếu của người đọc và bảo đảm cho sản phẩm mình làm ra được phát hành rộng rãi nhất: ở điểm này ông ta cũng vượt trội, bỏ xa những kẻ cạnh tranh nước ngoài. Cũng thường xảy ra việc người ta trao đổi sách để lấy những sản phẩm khác, và như thế, bằng những đường lối khác, sách đi vào những dòng lưu thông hàng hóa ở Amsterdam. Vậy là người ta chứng kiến, vào năm 1644, một hợp đồng trao đổi những cuốn Thánh kinh bằng tiếng Anh sản xuất tại thành phố này để đổi lấy vải sợi, nhiều hợp đồng khác đổi sách lấy giày da, đồ đi biển v.v...

Việc xuất bản ở Hà Lan đã biết khai thác để phát triển ngành thương nghiệp lớn của mình – cái nhu cầu cao nhất của thời đại đó: lòng mộ đạo. Thành phố Amsterdam theo giáo thuyết Calvin nhưng vẫn in ấn không ít sách bổn Công giáo, kinh Coran của đạo Hồi, thánh kinh Arménie, Do Thái và phi-Do thái, Talmud và những tác phẩm khác thuộc loại này. Nếu thị trường sách tôn giáo là rất quan trọng, song nó không hề loại trừ tất cả những loại sách khác. Thực tế là không có việc kiểm duyệt trước khi in và người làm sách không cần phải xin giấy phép xuất bản nhưng ông ta phải chịu trách nhiệm về nội dung những sản phẩm của mình trước quan tòa. Nếu người làm sách có yêu cầu cơ quan công quyền cho mình đặc ân nào là nhằm trang bị cho mình chống lại những kẻ làm giả mạo "in nhái" hay "luộc" sách của mình, thế thôi.

Tại Pháp, tể tướng Colbert hiểu rất rõ tầm quan trọng của quyển sách và nghề kinh doanh sách trong việc điều hành quốc gia và tổ chức một "Thư vụ cục" do nhà hùng biện Jean Paul Bignon đứng đầu, nhằm có một cái nhìn trên các bản văn cũng như trên các hình minh họa. Bignon sẽ tổng quát hóa hệ thống đặc ân và "sẽ tổ chức việc kiểm duyệt phòng ngừa, áp dụng không chỉ vào lãnh vực chính trị, mà còn vào mọi lãnh vực khác, nhất là lãnh vực giá trị văn học, Vậy là ông sẽ phát triển cái Văn hóa Sở theo ý Colbert".

Chẳng có gì giống như thế ở Amsterdam bởi vì các Hội đồng Quốc gia chẳng có quyền trực tiếp nào đối với việc điều hành thành phố: họ chỉ có thể đưa ra những lời răn đe để khiển trách những lạm dụng quyền tự do ngôn luận. Mỗi thành phố có những luật lệ riêng và chăm sóc rất kỹ quyền tự trị của mình. Chỉ có vị chánh án tối cao có quyền cấm cản hay ra lệnh sai áp, nhưng quyết định của ông chỉ có giá trị trong khuôn khổ tỉnh hạt đó thôi: một tác phẩm bị cấm ở Groningue không tất yếu là bị cấm ở Amsterdam. Muốn cấm thực sự một quyển sách phải có quyết định của Hội đồng lập pháp của Cộng hòa. Có những tác phẩm bị cấm và danh sách mà Knuttel cung cấp cho chúng ta chứng tỏ hiển nhiên điều đó, nhưng nếu tính chính thống của giáo phái Calvin hay nhăn mặt nhíu mày đối với những gì liên quan đến các văn bản thần học, song ý chí của giới cầm quyền dân sự lại không mấy nhiệt tình đối với chuyện kiểm duyệt ngoại trừ việc hăng hái thu những khoản tiền phạt vi cảnh mà các nhà kinh doanh sách đôi khi phải trả vì đã dám thách thức những lệnh cấm, mà thường trái cấm thì người đọc lại càng háo hức muốn xơi, nghĩa là vô tình lệnh cấm lại trở thành bảo đảm tốt nhất rằng sách sẽ bán chạy!

Rất đa dạng, quả thật thế, là những mánh lới của giới kinh doanh sách ở Ansterdam để luồn lách và qua mặt nhà cầm quyền. Chẳng hạn có anh chàng in một tác phẩm

của Episcopius bằng tiếng Hà Lan thì bị lên án, thì năm sau anh ta lại in cuốn đó bằng tiếng Latinh; người khác thì in sách mà để tên nhà xuất bản ở nơi khác, mập mờ đánh lận ngày tháng hay thay đổi tựa đề. Nhiều người xuất bản sách dùng những biệt hiệu, bí danh khiến chẳng ai biết đó là thằng cha căng chú kiết nào. Chiếc "thuyền phóng hoả" đáng ngại nhất từng được tạo ra chống lại tính thiêng liêng của Kinh Thánh – cuốn *Khảo luận thần học-chính trị* của Spinoza – ra mắt ở Amsterdam năm 1670 nơi nhà in Jan Rieuwertsz. Nhưng trong dịp này, tên nhà in được đổi thành Henricus Konraht và lập lờ để người ta nghĩ rằng tác phẩm được in ở Hambourg. Một năm sau, quyển sách bị cấm. Nhân nói về bản văn gây xì-căng-đan này, Meinsma kể thêm rằng quý vị đại biểu dự khóang đại hội nghị Bắc Hà Lan và Nam Hà Lan đã rất lưu ý toàn thể nghị viên về tính chất vô đạo của tác phẩm này, lợi dụng cơ hội để tố cáo việc tồn tại trên thị trường những tác phẩm khác không kém phần tà giáo như Thư viện của các sư huynh Ba Lan, quyển *Leviathan* của Hobbes hay quyển *Giảng luận Triết lý* trong Kinh Thánh của Louis Meyer, những bản tường trình này bị thất lạc mất tiêu. Đến năm 1674 nhà cầm quyền vẫn còn thấy nhu cầu phải cảnh báo dân chúng chống lại tính chất quỉ quái của các tác phẩm trên, chúng vẫn còn được báo chí quảng bá và được bày bán rộng rãi công khai. Họ đóng dấu những quyển sách này là có tính báng bổ thần thánh và độc hại cho linh hồn, đầy những luận đề thiếu cơ sở và nguy hiểm và những điều ghê tởm làm hại đến tôn giáo đích thực. Vậy là thông tư này cấm mọi cá nhân in ấn, lưu hành, bày bán lén lút những quyển sách này và những quyển tương tự, nếu trái lệnh sẽ bị trừng phạt bởi pháp luật của Nhà nước, nhất là sắc lệnh ngày 19 tháng 9 năm 1653". Vậy mà ta biết rằng quyển *Khảo luận thần học chính trị* đã được tái bản đến lần thứ tư mà vẫn không sao cả vì những nhà làm sách ở Amsterdam đã in lại quyển này nhưng đề ngày tháng in từ lần đầu (trước khi có lệnh cấm) hoặc là đổi thành tựa đề khác...

Tự do ngôn luận, dầu không tuyệt đối, vẫn là một hệ luận của tự do ý thức. Tuy nhiên, chúng ta cũng cần nhớ lại một ngoại lệ bi kịch: việc lên án quyển sách của Koerbagh tiếp theo là việc tịch thu toàn bộ các tác phẩm của ông rồi việc tác giả bị tống giam và chết trong tù.

BAYLE

(1647 - 1706)

Bayle - người con của mục sư phái Calvin ở hạt Foix là một người tự học vì nghèo khó. Ông cải sang Công giáo năm 1669, năm 1670 ông quay lại đạo Tin lành. Trong những năm này nhờ việc áp dụng chặt chẽ sắc chỉ thành Nantes (về việc khoan dung tôn giáo), Pierre Bayle an tâm đi đến Genève, Sedan, rồi định cư ở Rotterdam. Vừa là sinh viên vừa đi làm gia sư, ông làm quen với triết học Descartes. Dần dà những bài văn phúng thích phê phán của ông khiến nhà đương quyền ghét ông. Nhưng nguyệt san *Nouvelles de la République des Lettres* (Tin tức văn giới) trải rộng danh tiếng của ông khắp châu Âu. Sự dấn thân của ông vì sự khoan dung dân sự toàn diện là nguồn gốc của những cuộc bút chiến kịch liệt ở Hà Lan.

Từ 1692, một khoản trợ cấp khiêm tốn của nhà xuất bản cho phép ông dành trọn vẹn thời gian để soạn bộ *Dictionnaire historique et critique* (Tự điển lịch sử phê bình) một tập hợp những giảng luận sống động về nhiều triết gia. Ảnh hưởng của ông trên thế kỷ XVII là rất lớn.

NHỮNG SUY TƯ TẢN MẠN VỀ SAO CHỔI (Pensées diverses sur la Comète)

Còn gì tốt hơn là nhân sự xúc động của đám đông được gợi bởi sự xuất hiện của sao chổi vào năm 1680 để tố cáo sự mê tín? Nhưng ở đây chính cách làm mới đáng kể: khi khẳng định tính thường hằng trong trật tự của thiên nhiên, Bayle đồng tình với Descartes. Khi tố cáo vai trò của các ông hoàng, và các cố đạo trong việc duy trì những điều mê tín, ông nhất trí với Gassendi.

Bằng khẳng định tính đức hạnh của một xã hội vô thần, ông lật đổ ý tưởng về một Ông trời Sen đầm Vũ trụ (le Dieu-gendarme). Điều đó chắc chắn không phải là bài bác Cơ Đốc giáo, mà chỉ tước bỏ vai trò giảng đạo đức của nó. Bayle được đọc, không hề lập lờ, trong chiều hướng vô thần.

► Nguyên nhân thực sự đem lại thế giá cho một thành kiến

Một ý kiến đang thịnh hành chưa phải là sự bảo đảm cho chân lý, điều đó đã là một suy nghĩ bình thường vào thời đại của Bayle. Điều độc đáo hơn ở đây là sự biến hóa của việc kiểm tra thực nghiệm, di sản nhân bản chủ nghĩa, và cuộc trắc nghiệm bằng hoài nghi, di sản của Descartes.

Từ đó[1] cho thấy rằng những người thông thái đôi khi cũng bảo chứng lầm như những người dân thường, và một truyền thống được gia cố bởi chứng từ của họ không phải vì vậy mà được miễn trừ sai lầm. Vậy ta chẳng nên để cho tên tuổi và uy thế của nhà thông thái làm cho ta rét. Chúng ta biết gì về vị tiến sĩ đại danh kia – kẻ đề xướng vài học thuyết nào đấy – lại không mang đến nhiều kiểu cách nhằm thuyết phục, hơn là một kẻ ngu dốt đã tin vào học thuyết ấy mà không xem xét, kiểm tra? Nếu vị tiến sĩ cũng làm như thế và cũng chỉ như thế, thì tiếng nói của ông ta cũng chẳng có thế giá gì hơn tiếng nói của người khác, bởi vì chắc chắn là chứng từ của một người chỉ có sức mạnh tỷ lệ với độ chắc chắn mà anh ta thủ đắc được khi tự mình tìm hiểu đầy đủ về sự kiện.

Tôi đã nói với quý vị điều này và tôi xin phép nhắc lại: một cảm thức chỉ có thể trở nên cái nhiên (probable) bởi số đông những người theo nó, khi nó có vẻ là đúng với nhiều người, độc lập với mọi áp lực, và chỉ bởi sức mạnh duy nhất của một khảo nghiệm tỉ mỉ đi kèm bởi sự chính xác và khả năng cách vật trí tri sâu sắc đầy thông tuệ: và cũng như người ta đã nói rất hay rằng một nhân chứng "thực mục sở thị" thì đáng tin hơn cả mười nhân chứng với giọng lưng chừng: "Vâng, tôi có nghe người ta nói thế". Người ta cũng có thể yên tâm rằng một người đứng đắn chỉ nói ra những gì mà ông ta đã suy nghĩ thật chín chắn và thấy rằng rất thấu tình đạt lý, sau khi đã kiểm tra qua mọi nghi ngờ, thì tiếng nói của người ấy có trọng lượng hơn cả tiếng nói của hàng ngàn hàng vạn đầu óc tầm thường gộp lại – những thứ đầu óc chỉ biết bắt chước nhau như một bầy cừu và đặt niềm tin của mình vào thiện chí của người khác.

Pierre Bayle,
Suy nghĩ tản mạn về sao chổi

---

(1) Bayle vừa nêu lại những thành kiến phi lý được nhiều người thông thái danh tiếng chủ trương.

► Một xã hội gồm toàn những người vô thần vẫn có thể đức hạnh

Tôn giáo không ngăn cản được tội ác và tính đạo đức không phái sinh từ tôn giáo. Bayle dứt khoát bác bỏ lời kết tội của xã hội đương thời cho rằng những người vô thần thì cũng vô đạo đức. Ông không nói rõ ý thức đạo đức phổ quát từ đâu đến, nhưng vào thời đại khủng hoảng của ý thức Âu châu (Paul Hazard) ông mở ra con đường phản tư về đức tính thế tục và công dân (Réflexions sur la vertu laïque et civique).

Giờ đây người ta thấy rõ rằng một xã hội của những người vô thần cũng thực hiện những hành vi dân sự và đạo đức như bao xã hội khác, miễn rằng nó trừng phạt nghiêm khắc những tội ác, miễn rằng nó khuyến thiện, trừng ác một cách công bằng và nghiêm minh. Bởi vì việc không biết đến một Đấng Sáng tạo và Bảo lưu thế giới không ngăn cản những thành viên của xã hội này vẫn cảm ứng với vinh dự hay ô nhục, với thưởng phạt của xã hội, với mọi đam mê được tìm thấy nơi những người khác, và không hề bóp nghẹt mọi ánh sáng của lý trí, người ta thấy nơi những người vô thần những con người đầy lòng chân tín trong giao dịch với người khác, hay giúp đỡ người nghèo khó, phản đối bất công, trung thành với bè bạn, khinh miệt những điều ti tiện, khước từ khoái lạc nhục thể, không hề làm hại ai, hoặc là bởi ước muốn được khen ngợi thúc đẩy họ đến những hành động đẹp đẽ đó – những hành động sẽ không mất phần được công chúng ngợi khen, hoặc là bởi vì ý đồ làm xiêu lòng bạn bè và những người bảo trợ mình, khiến họ hành động như thế (1). Phụ nữ sẽ gắng giữ tiết hạnh bởi vì chắc chắn điều đó sẽ khiến đàn ông yêu quý họ, ca ngợi họ. Hẳn là trong xã hội đó cũng vẫn có tội ác đủ loại, tôi không nghi ngờ gì chuyện đó cả, nhưng cũng sẽ không nhiều hơn là trong những xã hội thờ ngẫu tượng, bởi vì tất cả những gì khiến cho người ngoại đạo hành động, hoặc vì điều thiện hoặc vì điều ác, thì cũng tìm thấy nơi xã hội những người vô thần, đó là những trừng phạt và những khen thưởng, vinh quang và ô nhục, tính khí và giáo dục. Bởi vì đối với cái ân huệ thánh hóa này (cette grâce sanctifiante) nó đổ đầy cho chúng ta tình yêu của Thượng đế và giúp chúng ta chiến thắng những thói hư tật xấu nơi mình, thì những kẻ ngoại đạo cũng không được hưởng, giống như những người vô thần(2).

Ai sẽ muốn tự thuyết phục hoàn toàn rằng một dân tộc bị bãi truất sự hiểu biết về Thượng đế, lại tự tạo ra những quy luật về danh dự và dụng công tuân thủ những quy luật đó, chỉ cần lưu ý rằng trong số những người Kitô giáo vẫn có một chút hư vinh phù thế nào đấy, vốn trực tiếp trái ngược với tinh thần của Phúc âm. Tôi muốn biết dựa theo cái gì người ta đã rút ra cái kế hoạch danh dự kia, cái mà nhiều Kitô-hữu rất sùng bài, khiến vì nó họ chịu hy

sinh mọi thứ khác. Phải chăng vì họ biết rằng có một Thiên Chúa, một Phúc âm, một cuộc phục sinh, một thiên đàng, một địa ngục, mà họ tưởng rằng đó là xúc phạm đến danh dự của mình khi không trừng phạt một sự lăng nhục, khi nhường chiếu trên cho người khác, khi có ít kiêu hãnh và tham vọng hơn so với những kẻ đồng đẳng với mình? Người ta sẽ thú nhận với tôi là không. Nếu người ta lướt qua tất cả những ý tưởng về thanh nhã nơi người Kitô-giáo, người ta khó tìm được đến hai ý tưởng đã được mượn ở tôn giáo. Phải chăng tôn giáo đã làm thay đổi những ý tưởng của chúng ta về phương diện đó? Hãy so sánh một chút những cung cách của nhiều quốc gia theo Kitô giáo, các bạn hãy đối chiếu chúng với nhau thử xem, các bạn sẽ thấy rằng những gì bị coi là bất lương nơi xứ sở này thì lại chẳng hề là như thế ở các xứ sở khác. Như vậy, hẳn là những ý tưởng về sự trung thực nơi những người Kitô giáo không đến từ tôn giáo mà họ theo. Cũng có một vài ý tưởng chung, tôi thú nhận điều đó, bởi vì chúng ta không thấy một quốc gia Kitô giáo nào mà ở đó người đàn bà tiết hạnh lại đáng xấu hổ cả. Nhưng để hành động theo chân tín (agir de bonne foi) phải thú nhận rằng ý niệm này còn xa xưa hơn nhiều, xưa hơn Phúc âm, xưa hơn tiên tri Moïse: đó là một trong số những ấn tượng xưa như trái đất, và tôi sẽ cho các bạn thấy rằng những người ngoại đạo đã không mượn ý tưởng đó từ tôn giáo của họ. Vậy chúng ta hãy thú nhận rằng, có những ý tưởng về danh dự nơi loài người, chúng là một công trình của thiên nhiên. Nhất là hãy thú nhận về thứ danh dự mà nhiều người rất ganh tị, một thứ danh dự rất trái ngược với quy luật của Chúa. Và sau đó làm sao càng nghi ngờ rằng thiên nhiên không thể làm giữa những người vô thần điều mà nó làm giữa những người Kitô giáo?

Pierre Bayle,
Suy tưởng tản mạn về sao chổi.

(1) Tự ái và quyền lợi dẫn đến đức hạnh (so sánh với Kant).

(2) Nên gán cho cái lập luận xây dựng tối hậu này ý nghĩa nào?

BÌNH LUẬN TRIẾT LÝ VỀ LỜI CHÚA KITÔ: "HÃY BUỘC CHÚNG ĐI VÀO"

"Trong đó người ta đưa ra nhiều lý lẽ để chứng minh rằng không có gì đáng ghê tởm hơn là bắt người khác phải cải đạo bằng sự cưỡng bức và người ta phản bác mọi ngụy biện của những kẻ chủ trương việc cải đạo bằng cưỡng chế và sự biện hộ của thánh Augustin đối với việc dùng nhục hình để buộc người ta theo đạo".

Phần tiếp theo của tiên đề trên đây nói lên khá đủ tính dữ dội của nhà văn phúng thích khi ông vừa nghe tin về cái chết của người anh em mình bị tống vào ngục ở Bordeaux sau việc phế chỉ sắc lệnh thành Nantes năm 1685.

► Khiến người ta phải khom mình xuống không phải là thuyết phục

Sự tàn bạo về thể lý có thể làm cong lệch phán đoán vì sợ những kẻ tra tấn. Nhưng nó không hướng linh hồn về Thiên Chúa, đó mới là niềm tin đích thực. Người ta có thể nhận ra ở đây một tiếng vọng của tâm lý học Descartes. Lời kêu gọi dùng phương pháp khuyến dụ, thuyết phục là một tuyên ngôn chống lại sự bất tương dung.

Như vậy đã rõ là con đường chính đáng duy nhất để khơi dậy tình cảm tôn giáo là tạo ra trong tâm hồn một số phán đoán và chuyển động của ý chí hướng về Thượng đế. Vậy mà, bởi vì những đe dọa, những ngục tù, những hình phạt, những Thượng cuộc lưu đày, những cây gậy giáng vào người, những cực hình, và nói chung là tất cả những gì được chứa đựng dưới cái nghĩa đen là cưỡng bách, không thể tạo ra trong tâm hồn những phán đoán và những chuyển động của ý chí hướng về Thượng đế, những điều tạo nên yếu tính của tôn giáo. Rõ ràng cái kiểu thiết lập tôn giáo như vậy là giả trá, là sai lầm, và bởi vậy đấng Kitô không bao giờ khuyên làm chuyện đó.

Những cực hình chỉ làm người ta sợ những kẻ tra tấn, sợ những dụng cụ tra tấn và những đòn tra tấn, chúng cưỡng bách người ta phải cải đạo nhưng trong lòng người ta lại đầy thù hận, khiếp đảm chứ không một chút yêu thương an lạc, vốn là yếu tính của tôn giáo.

Bản tính của tôn giáo là sự khuyến dụ, thuyết phục cho tâm hồn hướng về Thượng đế, tạo ra lòng mến Chúa, yêu người bằng sự tự nguyện. Đó mới là tình yêu, là lòng tín mộ đích thực. Còn vì bị cưỡng bức mà phải chịu cải đạo thì đó chỉ là những hành vi gian dối, nguỵ tín của cả hai bên, kẻ cưỡng bách và người bị cưỡng bách, và là một sự xúc phạm nặng nề, sự bôi bác lương tâm và trí tuệ con người.

Pierre Bayle,
Bình luận triết lý về lời Chúa...

► Luôn luôn theo quy luật của lương tâm

Bayle đặt tính đạo đức không phải trong những hiệu quả của các hành vi chúng ta mà trong quy tắc của lương tâm mà các hành vi kia có theo hay không. Quan niệm đạo đức theo phái Tin lành này cũng đã gợi hứng cho Rousseau và Kant. Sự đối chiếu lỗi lầm với tội lỗi chứng tỏ việc duy trì ảnh hưởng của tôn giáo trên quan niệm về đạo đức.

Ý thức lầm lạc tìm kiếm cho sai lầm cùng những đặc ân, những trợ giúp và những vuốt ve giống như ý thức trung thực tìm kiếm cho chân lý. Điều đó có vẻ như cách xa nhau nhưng ở đây tôi sẽ cho thấy sự lệ thuộc nhau hay mối liên hệ giữa những học thuyết này là như thế nào.

Những nguyên lý của tôi công khai cho mọi người biết, và vừa được chứng minh đó là:

1. Rằng ý chí bất tuân lời Chúa là một tội lỗi.

2. Rằng ý chí bất tuân phán đoán dứt khoát của lương tâm mình thì cũng là một với ý muốn vi phạm luật của Chúa.

3. Do đó, tất cả những gì được làm chống lại quy tắc được phát biểu của lương tâm đều là tội lỗi.

4. Rằng nỗi ô nhục lớn nhất của tội lỗi – khi mọi điều khác là ngang nhau – đến từ sự hiểu biết rất rõ ràng rằng người ta đã phạm tội lỗi.

5. Rằng một hành động, sẽ là tốt không ai chối cãi (bố thí, chẳng hạn) nếu được thực hiện bởi sự hướng dẫn của lương tâm, sẽ trở thành xấu khi được thực hiện ngược lại sự hướng dẫn đó, rằng không phải là thế một hành động nó sẽ là tội ác không thể chối cãi (thí dụ, chửi một người ăn mày) nếu nó không được thực hiện theo một sự hướng dẫn đó.

6. Rằng làm theo một lương tâm bị lầm lạc, để thực hiện một điều mà chúng ta gọi là xấu, khiến cho hành động ít xấu hơn nhiều so với một hành động được thực hiện ngược lại sự hướng dẫn của một lương tâm phù hợp với chân lý, hành động đó thuộc về những hành động mà chúng ta gọi là rất tốt.

Từ những nguyên lý này, tôi kết luận một cách chính đáng rằng nghĩa vụ đầu tiên và khẩn thiết nhất trong mọi nghĩa vụ của chúng ta, là nghĩa vụ không hành động ngược lại với cảm hứng của lương tâm, và rằng mọi hành động được thực hiện ngược lại với ánh sáng của lương tâm thì cốt yếu là xấu: đến nỗi rằng, cũng như quy luật mến Chúa thì không có ngoại lệ nào vì lý do là thù hận Chúa là một hành vi cốt yếu là xấu; cũng thế, quy luật không được xúc phạm ánh sáng của lương tâm là quy luật mà Chúa không bao giờ miễn trừ cho chúng ta, xét rằng đó thực sự sẽ là cho phép chúng ta khinh ghét Ngài – một hành vi tội ác nội tại và từ bản chất. Như vậy, có một quy luật muôn đời và bất biến nó buộc con người – để tránh tội lỗi lớn nhất mà nó có thể phạm phải – đừng làm điều gì với sự khinh suất, bất kể đến quy luật đã được phát biểu của lương tâm.

Pierre Bayle,
Bình luận triết lý về lời Chúa.

NHỮNG NGUYÊN LÝ LỚN CỦA CƠ HỌC Ở THẾ KỶ MƯỜI BẢY

Nếu có một quyển sách, ở thế kỷ XVII, mở ra kỷ nguyên mới cho cơ học thì đó chính là quyển sách mà Galilée xuất bản bằng tiếng Ý vào năm 1638, ở Leyde: *Diễn từ và Chứng minh theo Toán học liên quan đến hai khoa học mới.*

⌘ Những khoa học mới của Galilée

Galilée (1564 - 1642) cho những Diễn từ này mang hình thức một đối thoại tay ba: Salviati, người bạn và là người phát ngôn của Galilée, Sagredo, một bậc chính nhân có quan niệm rằng sự chứng minh và kinh nghiệm phải được quyền ưu tiên trên kiến thức sách vở, và Simplico, đại diện cho những nhà thông thái chính thức và người bảo vệ những luận đề của phái Kinh viện. Cuộc tranh luận kéo dài qua bốn ngày: ngày thứ nhất và ngày thứ nhì dành phần lớn cho vấn đề kháng lực của các nguyên liệu, ngày thứ ba về chuyển động và ngày thứ tư về vấn đề đạn đạo (le problème de balistique), một dạng hình parabole cho đường đi của những vật được phóng ra/ bắn đi...

Như vậy khoa đầu tiên trong hai khoa học mới mà tựa đề sách nêu lên là kháng lực (hay sức bền) của vật liệu. Thực vậy, khoa học này hoàn toàn mới cho đến thời Galilée. Galilée khánh thành một cách tiếp cận vấn đề kết dính các cố thể, giới thiệu – trong số nhiều cái khác nữa – giả thuyết về vô số những khoảng chân không li ti chêm ở giữa cho phép tạo thuận lợi cho sự tiếp xúc trong khi chống lại việc tách rời những phần khác nhau. Ông cũng thống nhất, chung quanh cái đòn bẩy, việc nghiên cứu sức cản nứt gãy của những cây đà chịu lực, những lăng kính v.v... qua ý niệm mômen.

Việc giải những vấn đề này - những vấn đề được gợi ra cho Galilée bởi những lần trao đổi giữa ông với các kỹ sư công xưởng ở Venise - vượt xa những khả tính của toán học và kỹ thuật thời ấy, nhất là nếu người ta lưu ý đến những hiện tượng lệch hình do đàn hồi (les phénomènes de déformation élastiques). Những nghiên cứu này sẽ chỉ được tổ chức vào thế kỷ XVIII tạo thành toàn bộ lý thuyết, ngày nay tương ứng, trong phần cốt yếu, với cơ học về các môi tường liên tục (Mécanique desmilieux continus). Như vậy đúng hơn chính là phần hai của những khoa học mới đã bảo đảm thành công nhanh chóng của tác phẩm. Phần này nghiên cứu chuyển động địa phương, theo phương thức diễn dịch, gợi cảm hứng từ khuôn mẫu toán học Euclide. Chuyển động thẳng hàng, đồng dạng hay gia tốc đều, trở thành đối tượng của một xây dựng khái niệm chính xác. Trong trường hợp của chuyển động đều, nó được trình bày dưới hình thức công lý, từ những định nghĩa của Euclide về những đại lượng tỷ lệ, xác định rằng chỉ những đại lượng đồng chất mới có thể được đặt vào tương quan

Bằng cách đó Galilée tự trang bị cho mình những phương tiện toán học nhằm đề cặp vấn đề khó khăn về chuyển động của các cố thể nặng. Nhưng ông chưa giải minh tường tận những nguyên lý lớn mà vài ba thập kỷ sau sẽ cho phép Christian Huygens (1629-1695) và Isaac Newton (1642-1727) định hình tổ chức diễn dịch của cơ học cổ điển. Thực tế, Galilée vì chưa thể quan niệm một cố thể vật lý phi trọng lượng nên không đủ khả năng để công thức hóa một cách rõ

ràng nguyên lý quán tính (le principe de l'inertie). Lại nữa, mặc dù ông phát biểu rõ ràng, trong ngày thứ tư, nguyên lý kết hợp tốc độ, rất cốt yếu để xác định những đường đi của các vật thể được ném ra, song Galilée đã không nói lên đủ tầm mức của nguyên lý này.

Tuy nhiên Galilée cũng là người đầu tiên kỉ hà hóa (géométriser) chuyển động của các vật thể nặng, bằng cách chấp nhận rằng mọi vật đều có chuyển động rơi như nhau, những khác biệt đến từ lực cản của không khí. Sự rơi trên một mặt nghiêng cũng có cùng những đặc tính đó nhưng trong trường hợp này "gia tốc" giảm với góc nghiêng. Trên một mặt phẳng nằm ngang, khi động tử đến đầu mút, chuyển động đồng dạng và thẳng hàng của nó kết hợp với chuyển động rơi và tạo thành một đạn đạo hình parabole.

⌘ Công cuộc tập đại thành diễn dịch của Huygens

Hai nguyên lý quán tính và kết hợp vận tốc phần lớn đã được xây dựng và tập đại thành bởi Christiaan Huygens trong quyển *Horologium Oscillatorium* (Paris, 1673). Ông này được gợi hứng đồng thời bởi *Những Diễn từ* của Galilée và *Phương pháp luận* của Descartes. Trong quyển *Những nguyên lý triết học*, phần hai, Descartes khảo sát sự kết hợp những chuyển động và phát biểu nguyên lý quán tính: "Định luật thứ nhì mà tôi nhận thấy trong thiên văn đó là mỗi phần của vật chất không bao giờ chuyển động theo những đường cong, mà theo những đường thẳng". Huygens đề xướng lý thuyết diễn dịch đầu tiên về chuyển động của các vật thể nặng. Ông mở rộng cuộc nghiên cứu này đến chuyển động dọc theo vài đường cong và chứng minh, đặc biệt là đẳng thời tính của bãi tuyến (l'isochronisme de la cycloide) đặc tính cốt yếu trong việc chế tạo đồng hồ. Cuối cùng Huygens cho ra những kết quả đưa đến việc biểu diễn của lực ly tâm.

⌘ Công trình tổng hợp của Newton

Toàn bộ những công trình này tìm thấy lời kết luận và sự vượt qua trong bộ *Philosophiae naturalis prinicipia Mathematica* của Isaac Newton (Luân đôn, 1687). Quyển sách này, được trình bày trong hình thức kỉ hà, ngày nay hiện ra như là khởi điểm cho cơ học thuần lý vì hai lý do:

1) Cơ học được thống nhất bởi một ý niệm chính xác về lực. Trong viễn tượng này, nguyên lý quán tính tỏ ra đúng sau những định nghĩa, ngay ở lối vào của lâu đài diễn dịch: "Mọi vật thể đang trong tình trạng ngưng nghỉ hay tình trạng chuyển động đều theo đường thẳng, thì vẫn ở yên trong tình trạng đó, trừ phi có một lực nào tác động lên nó và buộc nó thay đổi tình trạng". Ý niệm lực được đưa vào dưới hình thức của một luật thứ nhì về chuyển động: "Những thay đổi diễn ra trong quá trình chuyển động thì tỷ lệ với lực vận động và thực hiện trong đường thẳng mà lực đó đã được in vào". Newton thêm vào một nguyên lý mới, nguyên lý đồng đẳng giữa tác động và phản động, rất cốt yếu trong việc nghiên cứu những chuyển động thiên thể.

2) Chính trong việc nghiên cứu những chuyển động thiên thể mà định luật vạn vật hấp dẫn được phát biểu: lực tác động giữa các hành tinh là một hấp lực tỷ lệ nghịch với bình phương khoảng cách: Một giai đoạn trọng yếu trong lịch sử: bằng cách đặt chuyển động của các hành tinh và sự rơi của các vật thể dưới cùng một định luật, Newton thống nhất vật lý thiên thể và vật lý địa cầu, phá hủy hoàn toàn cái vũ trụ có hệ thống của Aristote – Định luật vạn vật hấp dẫn ngoài ra còn cho phép soi sáng ý nghĩa vật lý nơi ba định luật của Képler liên quan đến chuyển động của các hành tinh, giúp hiểu hiện tượng thủy triều, đường đi của các sao chổi, và cuối cùng để chứng tỏ rằng trái đất dẹt ở hai cực.

⌘ Tổ chức lại việc phân tích ở thế kỷ XVIII

Một công trình khái niệm hóa rộng lớn sắp biến đổi và hoàn thiện cơ học của Newton vào thế kỷ XVIII. Được hoàn tất bởi Euler (1707-1783), D'Alembert (1717-1783), Lagrange (1736-1813) và Laplace (1749-1827) công trình này dựa trên sự phát minh ra phép tính vi sai (le calcul différentiel) của Leibniz.

Ngay từ đầu thế kỷ, Jacques và Jean Bernouilli và nhất là Pierre Varignon cố gắng đem lại cho những vấn đề Newton các giải pháp phân tích. Ngoài ra, những tiến bộ của các khoa toán học cho phép giải đáp hay khai minh những vấn đề gây bàn cãi nhiều vào thời ấy như vấn đề trạng thái của các lực hay vấn đề những lực linh hoạt đã từng gây căng thẳng trong mối tương quan giữa các môn đồ Descartes, của Leibniz và của Newton vào cuối thế kỉ XVIII. Cuối cùng, những phương thức thuật toán (l'approche géométrique euclidienne) vẫn còn thịnh hành cho đến thời Newton. Cực điểm của tiến trình này là quyển *Cơ học phân tích* (La Mécanique analytique) của Lagrange xuất bản ở Paris năm 1788. Gần hai thế kỉ những khái niệm hóa được cô đọng trong những dòng mở đầu của tập sach này: "Chúng ta đã có nhiều quyển khảo luận về cơ học, nhưng sơ đồ của tác phẩm này là hoàn toàn mới mẻ. Tôi tự đề xuất việc giản qui lý thuyết của khoa học này, và nghệ thuật giải quyết những vấn đề liên quan, vào những công thức tổng quát, mà sự phát triển đơn giản cho ta mọi phương trình cần thiết để giải quyết từng mỗi vấn đề".

Từ đó Laplace có thể phát biểu, vào năm 1814, luận đề về chủ thuyết mà về sau người ta sẽ gọi là thuyết tất định phổ quát (le déterminisme universel): "Một trí tuệ, trong một thời điểm nào đó, biết tất cả những lực khiến thiên nhiên thành linh hoạt và cảnh ngộ tương đối của vạn hữu tạo thành nó, và nếu ngoài ra trí tuệ đó đủ uyên bác để đặt những dữ kiện kia vào phân tích, sẽ thâu tóm trong cùng một công thức những chuyển động của những vật thể lớn nhất của vũ trụ và những chuyển động của một nguyên tử nhẹ nhất; không có gì sẽ còn là không chắc chắn đối với nó, và tương lai, cũng như quá khứ, sẽ hiện diện trước đôi mắt của trí tuệ đó... Những khám phá của tinh thần con người đã đặt đã đặt nó ngang tầm để hiểu trong cùng những cách diễn tả phân tích, những trạng thái quá khứ và tương lai của hệ thống thế giới".

Michel Blay

LEIBNIZ

(1646-1716)

Gottfried Wilhelm Leibniz, con trai một luật gia giáo sư đại học, sinh ngày 01 tháng bảy, năm 1646 ở Leipzig. Độ quảng bá và đa dạng trong tính hiếu trị của ông, độ thẩm thấu của thiên tài nhiều mặt nơi ông tạo cho ông thành một trong những con người thông minh nhất xưa nay. Ông vừa là chính khách, nhà ngoại giao, pháp gia, sử gia, kỹ sư, nhà vật lý, người phát minh ra toán vi phân (calcul infinitesimal) lại là nhà siêu hình học sâu sắc. Quả là kỳ tích phi thường!

Những năm nơi các giảng đường đại học, từ 1661 đến 1664, ở Leipzig, ở Iéna, rồi ở Brunswick, đả khai mỏ cho ông đến với các triết gia hiện đại, với các môn toán học và luật học. Cuộc gặp gỡ, năm 1667, ở Nuremberg, với nam tước Boinebourg đem lại cho ông, vào năm 1670, nhiệm sở Cố vấn cho Tuyển hầu xứ Mayence. Một xứ mạng ngoại giao ở Paris vào năm 1672 cho phép ông gặp gỡ Arnauld và Malebranche, tìm hiểu triết học Descartes và đọc những công trình toán học của Pascal. Ông hội kiến với Newton ở Luân Đôn năm 1673 và Sponoza ở La Haye năm 1676. Cùng năm đó, ông phát minh - đồng thời với Newton - phép tính vi phân.

Làm quản thủ thư viện ở Hanovre, Leibniz viết bằng tiếng Latinh, năm 1684, quyển *Những suy niệm về Tri thức, Chân lý và những Ý tưởng*; và bằng tiếng Pháp năm 1686, quyển *Diễn từ Siêu hình học*, tiếp theo là cuộc trao đổi thư tín quan trọng với Arnauld. Trừ bộ Những tiểu luận mới về *trí tuệ con người*, viết bằng tiến Pháp năm 1704 và bộ *Những Tiểu luận Thần học*, xuất bản bằng tiếng Pháp năm 1710 là hai tác phẩm tầm cỡ, công trình của Leibniz còn gồm có, ngoài phần thư tín rất dồi dào, nhất là về cuối đời, với một môn đệ của Newton là Clarke, những khảo luận ngắn như *Về sự cách tân triết học đệ nhất và về ý niệm bản thể*, bằng tiếng Latinh (1694); quyển *Hệ thống mới về thiên nhiên và về sự truyền thông các bản thể*, bằng tiếng Latinh (1965). *Về căn nguyên vạn vật* bằng tiếng Latinh (1697), *Đơn tử luận* viết bằng tiếng Pháp năm 1714, cho hoàng tử Eugène mà ông đã có dịp kết giao khi làm Khâm mệnh Đại thần cho hoàng đế ở Vienne.

Leinniz mất ở Hanovre ngày 14 tháng 11 năm 1716.

NHỮNG SUY NIỆM VỀ TRI THỨC, CHÂN LÝ VÀ NHỮNG Ý TƯỞNG (Méditations sur la Connaissance, la Vérité et les Idées)

► Suy tư thôi chưa đủ còn phải tính toán

Qui tắc của Descartes về sự hiển nhiên không đi đến cùng của sự cảnh giới; vấn đề không phải là phủ nhận chân lý của một ý tưởng minh và biệt, nhưng nhìn thấy một ý tưởng hiện diện chưa đủ để biết rằng ý tưởng mà ta có là minh và biệt, và ngay cả người ta cũng không biết rằng người ta có ý tưởng về một sự vật chỉ bởi điều là người ta ý thức mình có nó. Suy tư thôi chưa đủ, còn phải tính toán, bởi vì ý thức nó có về mình tạo nên tất cả sự tin tưởng mà tư tưởng có nơi chính nó, trong khi mà sự tính toán chỉ kết luận trên những phép tính được thực hiện đúng thể thức.

Cuối cùng tôi nghĩ là người ta có thể hiểu bởi đó, rằng sự kêu gọi đến những ý tưởng không phải luôn luôn là không nguy hiểm, và rằng có nhiều tác giả lạm dụng uy thế của từ ngữ này để đem lại trọng lượng cho một vài những điều tưởng tượng của họ; bởi vì chúng ta không sở hữu ý tưởng về một vật do bởi sự kiện là chúng ta có ý thức suy nghĩ đến nó, như tôi đã chứng tỏ ở trên kia qua thí dụ về tốc độ lớn nhất[1]. Tôi cũng thấy rằng ngày nay người ta không kém lợi dụng cái nguyên lý thường được xưng tung quá đáng này: *tất cả những gì mà tôi quan niệm một cách minh và biệt về một vật thì đúng và có thể được khẳng định về vật đó*[2]. Bởi vì con người rất thường khi xét đoán một cách nông nổi, cho rằng minh và biệt điều thật ra hãy còn rất tối và rối. Như vậy, công lý này vô ích nếu người ta không thêm vào đó những *tiêu chuẩn* về minh và biệt, mà chúng tôi đã đề nghị **(a)**, và nếu như chân lý của những ý tưởng không được thiết lập trước đó. Vả chăng, những qui tắc của thứ lô-gíc thông thường, mà các nhà hình học cũng sử dụng, tạo thành những tiêu chuẩn không nên coi thường chút nào về chân lý của những khẳng quyết, đó là không nên chấp nhận bất kỳ cái gì như là đúng chắc nếu điều đó chưa được chứng minh bởi một thí nghiệm chính xác hay một cách chứng minh vững chắc. Vậy mà, một chứng minh là vững chắc khi nó tôn trọng hình thức được quy định bởi lô-gíc học; tuy nhiên không phải là nó luôn luôn cần đến những tam đoạn luận được sắp xếp theo trật tự cổ điển (như những tam đoạn luận mà Christianus Herlinius và Conradus Dasypodius[3] đã áp dụng vào sáu quyển đầu của Euclide, nhưng ít ra là kết luận phải được chấp nhận vì hình thức[4]. Từ một thứ lập luận được quan niệm đúng thể thức, mọi tính toán được tạo ra theo đúng quy tắc cung cấp một thí dụ. Như thế không nên bỏ qua bất kì tiền đề cần thiết nào, và tất cả những tiền đề phải hoặc là được chứng minh trước đó, hoặc là chỉ được chấp nhận như là những giả thuyết, và trong trường hợp này, kết luận cũng chỉ có tính giả thuyết. Những ai thận trọng theo đúng quy tắc này sẽ dễ dàng tránh khỏi những ý tưởng lừa dối. Pascal, nhà tư tưởng rất mực uyên thâm đã nói, một cách khá phù hợp với những gì chúng tôi vừa mới trình bày, trong bài nghị luận nổi tiếng của ông về Óc hình học (L'Esprit de Géométrie)[5] rằng nhà hình học phải định nghĩa tất cả các từ nào dầu chỉ hơi tối nghĩa một chút, và chứng minh tất cả mọi chân lý dầu chỉ hơi có tí nghi ngờ. Tôi chỉ muốn rằng ông ta xác định những giới hạn mà vượt qua những giới hạn đó thì một khái niệm hay một mệnh đề hết còn là hơi tối nghĩa hay hơi khả nghi. Tuy nhiên những chỉ định cần thiết có thể được rút ra, bởi một nghiên cứu cẩn thận, từ những gì chúng tôi đã trình bày ở đây, bởi vì giờ đây chúng tôi muốn được phép kiệm lời.

Leibniz, *Những suy niệm về Tri thức, Chân lý và những Ý tưởng.*

---

[1] Thí dụ về ý tưởng mâu thuẫn, nó tự hủy chính vì tính mâu thuẫn ở nơi nó.

[2] Descartes, Những Suy niệm Siêu hình, V.

[3] Những nhà lô-gíc học và toán học của thế kỷ XVI.

[4] Chỉ căn cứ trên các quy tắc mà thôi, không cần xét đến nội dung các mệnh đề.

[5] Pascal, Về óc hình học và nghệ thuật thuyết phục.

---

a) Một trí thức là "minh" (claire) khi nó đủ để giúp ta nhận ra vật được biểu thị. Một tri thức là "biệt" (distincte) hay "rối" (confuse) tùy theo là, trong khi nhận ra một vật giữa những vật khác, người ta có thể hay không thể phát biểu những đặc tính phân biệt nó với những vật khác.

DIỄN TỪ SIÊU HÌNH HỌC (Discours de Métaphysique)

Quyển *Diễn từ Siêu hình học*, xuất bản năm 1686 là một tập sách mỏng chỉ độ 50 trang nhưng đầy đủ, bởi vì nó trình bày toàn bộ triết học của Leibniz. Sẽ là hoài công nếu có tham vọng tóm tắt một tác phẩm giản ước đến thế mà lại cô đọng đến thế; song trái lại không phải là không thể tìm được chủ đề trung tâm của tác phẩm, đó là vấn đề tìm xem cái gì là thực tế hay bản thể và cái gì

không phải là thế, gắn liền với vấn đề tìm xem bản thể là đơn nhất hay đa biệt. Vậy mà, là thực tại, bởi vì nó có đơn nhất tính thực sự chứ không phải do kết hợp, chủ thể là cá thể một cách chặt chẽ ở chỗ không một thuộc tính nào của nó là ở bên ngoài nó và cũng có thể là thuộc tính của một chủ thể khác. Trương độ, vì không có đơn nhất tính thực sự nên không phải là một bản thể: như thế là trái với Descartes; tất cả mọi cá thể là những bản thể, như vậy bản thể không phải là duy nhất: như thế là trái với Spinoza.

⌘ Những nguyên lý của lý trí

► Không có gì là bất quy tắc hay phi thường

Yêu cầu phê phán phải được thực hiện đến mức nào nó có thể đi đến chống lại mối cám dỗ lười biếng tin rằng thực tại dừng lại nơi nào mà khả năng giải thích của chúng ta dừng lại và giản quy sự tinh tế của thực tại vào sự thô thiển nơi những sự kiện không thể giải thích hay phi thường.

Từ tình trạng mất trật tự được nhận thấy hay ngay cả được mong muốn, không nên kết luận rằng thực sự có tình trạng mất trật tự, tình trạng mất trật tự chỉ là thước đo sự yếu đuối của chúng ta; cái bất quy tắc chỉ là như thế chừng nào người ta không tìm thấy – do tính phức tạp của nó – quy tắc điều khiển nó, nhưng bởi vì mọi sự đều theo quy tắc, người ta sẽ phải có thể tìm thấy nó.

... Vì vậy chỉ cần có sự tin cậy nơi Thiên Chúa, tin rằng Ngài làm mọi sự vì lợi ích lớn nhất và không gì có thể làm hại những ai yêu mến Ngài. Nhưng biết một cách chi tiết các lý do đã thúc đẩy Ngài chọn làm ra trật tự vũ trụ này, cho phép tội lỗi xảy ra, hay ban phát ân sủng của Ngài một cách nhất định, thì vượt quá khả năng trí khôn hữu hạn của chúng ta, đặc biệt trí khôn chưa đạt tới mức hưởng kiến nhan Chúa.

Tuy nhiên có thể có một ít nhận xét tổng quát về hành động của Chúa Quan Phòng trong việc cai quản vũ trụ. Chẳng hạn có thể nói rằng cái gì bao gồm nhiều thực tại hơn trong một khối lượng nhỏ hơn thì là cái hoàn hảo hơn. Người hành động hoàn hảo là người giống như nhà hình học tuyệt vời biết cách tìm ra các cấu trúc tốt nhất cho một bài toán. Vậy hữu thể hoàn hảo nhất, chiếm ít chỗ nhất, nói cách khác, gây cản trở ít nhất, là các trí khôn, và sự hoàn thiện của chúng là các nhân đức. Đó là lý do tại sao chúng ta không được hoài nghi rằng hạnh phúc của các trí khôn là mục tiêu chính của Thiên Chúa và Ngài theo đuổi mục tiêu này với sự hài hòa chung lớn nhất. Chúng ta sẽ nói thêm về điều này dưới đây.

Còn về việc Thiên Chúa hành động một cách đơn sơ, điều này được áp dụng rất thích hợp liên quan đến các phương tiện trong đó sự đa dạng, phong phú hay dư dật được áp dụng cho các mục tiêu hay hiệu quả. Cái này phải cân đối với cái kia, giống như chi phí xây dựng một tòa nhà phải cân đối với kích thước và vẻ đẹp muốn có. Đúng là Thiên Chúa không phải mất gì, ít hơn là nhà triết học cần để làm ra các giả thuyết để xây dựng thế giới tưởng tượng của ông, vì Thiên Chúa chỉ cần ra một lệnh truyền là làm ra cả vũ trụ này; nhưng về phương diện sự khôn ngoan, vì chúng độc lập với nhau, các lệnh truyền và các giả thuyết giữ vai trò của các phí tổn, vì lý trí đòi hỏi chúng ta tránh sử dụng nhiều giả thuyết hay nguyên lý không cần thiết, cùng một cách như thế, trong khoa thiên văn, hệ thống đơn giản nhất luôn luôn được ưa thích hơn.

Các quyết định hay hành động của Thiên Chúa thường được chia thành bình thường và phi thường. Nhưng phải lưu ý rằng Thiên Chúa không bao giờ làm ra điều gì ngoài trật tự. Vì thế những gì chúng ta gọi là phi thường thì chỉ là phi thường trong tương quan với trật tự vũ trụ, mọi sự đều phù hợp với trật tự ấy.

Như thế có thể nói rằng bất kể Thiên Chúa có thể tạo dựng nên vũ tụ này như thế nào, nó luôn luôn là đều đặn và trong một trật tự tổng quát nào đó. Nhưng Thiên Chúa đã chọn làm ra vũ trụ tốt nhất này, nghĩa là cái vũ trụ vừa đơn giản nhất trong các hiện tượng, giống như một đường hình học có thể là như thế nếu cấu trúc của nó đơn giản nhất nhưng các thuộc tính của nó lại nhiều nhất và đẹp nhất.

Bởi vì không có gì xảy ra mà không ở trong một trật tự chung, nên có thể nói các phép lạ cũng ở trong trật tự như là các hoạt động tự nhiên, chúng được gọi là thế bởi vì chúng phù hợp với một số qui tắc phụ mà chúng ta gọi là bản tính của sự vật. Bởi vì có thể nói rằng "bản tính" này không khác gì một thói quen của Thiên Chúa mà ngài có thể tự miễn chước mình khỏi thói quen đó khi có một lý do mạnh hơn lý do đã thúc đẩy Ngài sử dụng các quy tắc ấy.

Cũng có thể nói rằng Thiên Chúa muốn tất cả những gì là đối tượng của một ý muốn đặc thù của Ngài. Nhưng còn về các đối tượng của ý muốn phổ quát của Ngài, như hành động của các tạo vật khác, đặc biệt các tạo vật có lý trí, mà Thiên Chúa muốn các hành động đó xảy ra, chúng ta phải phân biệt: nếu hành động tự nó là tốt, có thể nói là Thiên Chúa muốn nó và truyền lệnh nó phải xảy ra, cả khi nó không xảy ra; nhưng nếu nó là xấu tự bản chất, và chỉ trở thành tốt do ngẫu nhiên, thì phải nói là Thiên Chúa cho phép nó xảy ra chứ không phải Ngài muốn nó, mặc dù Ngài cũng tác động trong đó qua định luật tự nhiên mà Ngài đã thiết lập sẵn, và vì Ngài có thể rút ra từ đó một điều tốt hơn. Điều này xảy ra bởi vì chuỗi tiếp nối của các sự vật, đặc biệt thưởng và phạt, sửa chữa bản chất xấu của nó, và bù đắp lại sự xấu khiến cho cuối cùng có sự hoàn thiện hơn trong tất cả những gì theo sau hơn là nếu đã không xảy ra điều xấu nào.

Khó phân biệt được các hành động của Thiên Chúa với hành động của các tạo vật cũng như phân biệt các hành động với các đam mê của cùng các tạo vật ấy. Vì có những người nghĩ rằng Thiên Chúa làm mọi sự, trong khi người khác nghĩ rằng Ngài chỉ bảo tồn lực mà Ngài đã ban cho các tạo vật. Giải thích sau đây sẽ cho thấy các ý kiến này có thể dẫn đến những hệ quả nào. Bởi vì, nói đúng ra, các hành động thuộc về những bản thể cá thể ("*hành động thuộc về bản thể*"), nên cần giải thích một bản thể là gì.

Theo tôi, có vẻ như nhiều vị ngữ được gán cho cùng một chủ thể và chủ thể này không được gán cho một chủ thể nào khác, chủ thể này được gọi là một bản thể cá thể. Nhưng như thế chưa đủ và giải thích này chỉ là về từ người, nên chúng ta cần xem xét thế nào là gán cho một chủ thể đặc thù người ta nhìn nhận mọi vị ngữ đúng đều có một cơ sở nào trong bản chất của sự vật, và khi một mệnh đề không phải là một sự đồng nhất nghĩa là khi vị ngữ không bao gồm chủ ngữ một cách minh nhiên, nó phải bao gồm một cách mặc nhiên. Đó là điều mà các triết gia gọi là *inesse,* nghĩa là vị ngữ nội tại trong chủ ngữ. Như thế từ làm chủ ngữ phải luôn luôn bao gồm từ làm vị ngữ, khiến cho bất cứ ai hiểu hoàn toàn khái niệm về chủ ngữ thì cũng sẽ nhận rằng vị ngữ thuộc về chủ ngữ ấy.

Như vậy chúng ta có thể nói rằng bản chất của một vật bản thể cá thể hay một hữu thể toàn bị là có khái niệm đầy đủ để bao gồm mọi vị ngữ của chủ ngữ mà khái niệm ấy được gán cho. Ngược lại, một tùy thể là một hữu thể mà khái niệm không bao gồm tất cả những gì có thể gán cho chủ ngữ mà nó được gán cho. Ví dụ phẩm tính làm vua thuộc về Alexandre Đại đế, nếu được trừu tượng hóa khỏi chủ thể, thì không đủ xác định cho một cá thể, và không bao gồm các phẩm tính khác của cùng chủ thể này, hay tất cả những gì mà khái niệm về vị vua này bao hàm, trong khi Thiên Chúa nhìn khái niệm cá thể này hay tính chất sự thể này của Alexandre thì Ngài đồng thời nhìn thấy nền tảng và lý do của mọi thuộc tính có thể được gán đúng cho Alexandre, như việc ông sẽ đánh bại Darius và Porus, thậm chí đến độ Ngài biết a priori

(tiên thiên) rằng ông sẽ chết một cách tự nhiên hay bị thuốc độc, là điều mà chúng ta chỉ biết trong lịch sử. Cũng vậy, khi chúng ta xem xét kỹ các mối liên kết của các sự vật, chúng ta có thể nói rằng trong linh hồn của Alexandre luôn luôn có mọi dấu hiệu về mọi sự đã xảy ra cho ông, và thậm chí dấu hiệu của mọi sự đang xảy ra trong vũ trụ, mặc dù khả năng nhận ra tất cả mọi dấu vết ấy thì chỉ thuộc về một mình Thiên Chúa.

Trong những kết luận nghịch lý khác nhau rút ra từ điều này, có kết luận cho rằng hai bản thể không thể hoàn toàn giống hệt nhau, chỉ khác nhau theo số lượng, và điều mà Thánh Thomas nói trên phương diện này về các Thiên thần và các loài thần thiêng ("trong các trường hợp này mỗi cá thể là một loài thấp nhất") thì đúng về mọi bản thể miễn là sự khác biệt biệt loại được hiểu theo kiểu các nhà hình học hiểu về quan hệ giữa các hình. Cũng thế, nếu các vật thể là các bản thể, các bản tính của chúng không chỉ hệ tại kích thước, hình dáng và chuyển động; còn cần có một cái gì khác nữa. Cũng thế, một bản thể chỉ có thể bắt đầu bằng sự sinh ra và kết thúc bằng sự hủy diệt; một bản thể không thể phân đôi, cũng như hai bản thể không thể thành một, và vì thế con số các bản thể không tự nhiên tăng hay giảm, mặc dù chúng thường xuyên biến đổi.

Hơn nữa, mỗi bản thể có thể nói là một thế giới và một gương phản chiếu của Thiên Chúa, hay đúng hơn là của toàn thể vũ trụ, diễn tả vũ trụ theo cách riêng của nó, gần giống như là cùng một thành phố được biểu thị khác nhau tùy theo các vị trí khác nhau của người quan sát. Thậm chí có thể nói rằng mỗi bản thể mang dấu hiệu của sự khôn ngoan vô biên và sự toàn năng của Thiên Chúa, bắt chước Ngài đến hết mức có thể. Bởi vì nó diễn tả, dù chỉ mơ hồ, tất cả những gì xảy ra trong vũ trụ, quá khứ, hiện tại, tương lai, và sự diễn tả này có sự giống nhau với một tri giác hay tri thức vô hạn. Và bởi vì mọi bản thể khác cũng diễn tả nó và thích nghi với nó, có thể nói là nó khuếch đại năng lực của nó trên mọi bản thể khác, bắt chước sự toàn năng của Tạo Hóa.

Leibniz,
Diễn từ Siêu hình học

ĐƠN TỬ LUẬN (La Monadologie)

Đơn tử luận, xuất bản năm 1714, có lẽ là kiệt tác của Leibniz: trong đó ông trình bày, trong hình thức hoàn chỉnh nhất, và với tối thiểu phương tiện – đó là một bản văn chỉ độ mười lăm trang – nền siêu hình học hùng vĩ của ông – *Đơn tử luận* cũng hoàn bị như *Diễn từ Siêu hình học*, và tuy nhiên, không phải là sự lặp lại đơn giản quyển kia. Ở đây dấu nhấn được đặt trên sự khác biệt giữa các hữu thể thực tại gọi là các đơn tử (les monades) bởi vì thực tại của chúng là đơn nhất tính của chúng, và những phức hợp thể (agrégats/ composés) chỉ là những hiện tượng; các đơn tử thì giản dị, bất khả phân và do vậy, tự nhiên là bất khả hủy diệt, còn các phức hợp thể thì có thể từ thành trụ đến hoại không; như vậy các đơn tử như là những quan điểm trên cùng một vũ trụ, tất cả đều khác nhau, và mỗi đơn tử đều hoàn bị, mang nguyên lý của những thay đổi nội tại riêng, còn những vật phức hợp từ những thành phần chúng tác động lên nhau bằng định luật nhân quả vật lý.

Đơn tử luận cho thấy, có lẽ hơn bất kỳ bản văn nào khác của Leibniz, tính mạch lạc táo bạo của hệ thống; đặc biệt người ta sẽ thấy ở đó bằng cách nào mà đơn từ luận, nghĩa là nền siêu hình học về những mô thể bản thể (la métaphysique des formes substantielles), tự thân nó là một siêu hình học về đời sống bất sinh, bất diệt (une métaphysique de la vie sans naissance ni mort).

► Những nguyên lý của lý luận

Chính sự yếu đuối nơi chúng ta, điều mà chúng ta ai cũng có kinh nghiệm, đã khiến cho ta tin rằng những chân lý cứ thực thì không có một lý do nào. ***Thực ra có sự khác biệt***

giữa những chân lý được chứng minh vốn là tất yếu, và những chân lý cứ thực (les vérités de fait) vốn là bất tất; nhưng những chân lý này không là như thế mà không có lý do. *Sự khác biệt giữa chúng, đó là: những chân lý đầu là đối tượng của một phân tích mà lí trí có thể đi đến tận cùng, cho đến những mệnh đề trùng phức vốn là đầu tiên trong trật tự diễn dịch trong khi mà từ những chân lý thứ nhì, không thể đi đến tận cùng, như phải thế, nếu người ta có thể đạt đến chi tiết vô tận về vũ trụ nhờ đó tính bất tất của một sự kiện được giải thích. Còn xa mới có chuyện lí trí bị bắt buộc phải từ bỏ yêu cầu của nó khi vấp phải tính hỗn xược của các sự kiện; từ bản tính của lí trí nó đặt ra nguyên lý là* ***cái gì không có lý do hiện hữu, thì không hiện hữu.***

1. Đề tài của khảo luận này, Đơn tử luận, không gì khác hơn là một bản thể đơn giản; bản thể đơn giản nằm trong các vật phức tạp; đơn giản có nghĩa là không có thành phần.

2. Phải có các bản thể đơn giản, vì có các vật phức tạp; vì vật phức tạp không gì khác hơn là một tập hợp của các vật đơn giản.

3. Nhưng cái gì không có thành phần thì không thể có trương độ, hình thù, cũng không thể phân chia. Cho nên các đơn tử này là các nguyên tử thực thụ của tự nhiên, và nói tóm lại, là các nguyên tố tạo thành mọi sự.

4. Vì vậy không sợ chúng tan rã, và một bản thể đơn giản không thể tự nhiên phân hủy bằng bất cứ cách nào.

5. Cũng vì lý do ấy, không bản thể đơn giản nào có thể tự nhiên phát sinh, bởi vì nó không thể được làm thành do sự kết hợp các thành phần.

6. Cho nên có thể nói rằng các đơn tử chỉ có thể bắt đầu có hay mất đi một cách tức thì, nghĩa là chúng chỉ có thể bắt đầu bởi tạo dựng, và mất đi do sự hủy diệt: còn các vật kết hợp thì bắt đầu và mất đi do các thành phần của chúng.

7. Cũng không thể cắt nghĩa làm thế nào một đơn tử có thể bị biến đổi, nghĩa là thay đổi nội tại, bởi một tạo vật nào khác. Vì không có gì trong nó có thể đổi chỗ, cũng không thể quan niệm có chuyển động bên trong nào có thể được kích thích, điều khiển, hay giảm đi. Trong các vật kết hợp, điều này có thể xảy ra, bởi vì các thành phần có thể thay đổi chỗ cho nhau. Các đơn tử không có các cửa sổ để thông qua đó một vật gì có thể đi vào hay đi ra.

8. Tuy nhiên các phân tử phải có một số thuộc tính nào đó, nếu không chúng không phải là hữu thể. Và nếu các bản thể đơn giản không khác nhau vì các phẩm tính của chúng, thì không thể có cách nào để nhận ra các thay đổi nơi các sự vật.

9. Mỗi đơn tử cũng phải khác với mỗi đơn tử khác. Vì trong thiên nhiên không bao giờ có hai vật giống hệt nhau về mọi phương diện và giữa chúng không thể tìm thấy một sự khác biệt bên trong, nghĩa là, một khác biệt dựa trên một loại nội tại.

10. Tôi cũng nhìn nhận rằng mọi vật thụ tạo, và do đó, mọi đơn tử, đều chịu sự thay đổi, và sự thay đổi này thậm chí là liên tục trong mỗi đơn tử.

11. Hệ quả của những điều vừa nói là, các thay đổi tự nhiên của các đơn tử phải bắt nguồn từ một *nguyên lý nội tại*, vì không nguyên nhân ngoại tại nào có thể ảnh hưởng bên trong nó.

12. Nhưng ngoài nguyên lý thay đổi này, phải có một *đặc điểm của cái thay đổi*, nó tạo ra tính chất biệt loại và sự đa dạng của các bản thể đơn giản.

13. Đặc điểm này bao gồm một sự đa dạng về đơn vị, nghĩa là, trong cái đơn giản. Bởi vì mọi thay đổi tự nhiên đều tiến triển từ từ, một số thay đổi và một số khác còn nguyên. Do đó trong bản thể đơn giản phải có một sự đa dạng các phẩm tính và quan hệ, mặc dù nó không có thành phần.

15. Hoạt động của nguyên lý nội tại tạo ra sự thay đổi, nghĩa là bước di chuyển từ một

tri giác này sang một tri giác khác, có thể được gọi là *đam mê*. Đúng là đam mê có thể không luôn luôn hoàn toàn đạt được tri giác mà nó nhắm tới, nhưng nó luôn luôn đạt được một cái gì đó và đi đến các tri giác mới.

16. Bản thân chúng ta có kinh nghiệm về sự đa dạng trong bản thể đơn giản, khi chúng ta nhận thấy rằng một tư tưởng nhỏ nhất mà chúng ta nhận thức được trong chúng ta cũng bao gồm một sự đa dạng trong đối tượng của nó. Vì vậy bất cứ ai nhìn nhận rằng linh hồn là một bản thể đơn giản thì cũng phải nhìn nhận rằng có sự đa dạng trong đơn tử. Chính Pierre Bayle đã không thấy có khó khăn nào trong việc chấp nhận lý thuyết này, vì trên thực tế ông đã nhìn nhận nó trong bài "Rosarius" trong quyển *Từ điển* của ông.

19. Nếu chúng ta gọi *linh hồn* là tất cả những cái gì có tri giác và đam mê, theo nghĩa tổng quát nói trên, thì chúng ta có thể đặt tên là linh hồn cho mọi bản thể đơn giản hay đơn tử thụ tạo. Nhưng vì cảm giác là cái gì hơn là một tri giác đơn giản, tôi nhìn nhận rằng tên gọi đơn tử có thể đủ để gọi các bản thể đơn giản chỉ có tri giác và đam mê, và như vậy tên gọi linh hồn có thể được dành để gọi các bản thể đơn giản có tri giác phân biệt hơn và có kèm theo trí nhớ.

20. Thực vậy, chúng ta kinh nghiệm nơi chúng ta một trạng thái mà trong đó chúng ta không nhớ điều gì và hoàn toàn không có tri giác nào cả, ví dụ, khi chúng ta bất tỉnh hay bị chìm vào một giấc ngủ say như chết. Trong trạng thái này linh hồn không khác biệt gì mấy với một đơn tử đơn giản. Tuy nhiên, vì trạng thái này không tồn tại lâu, linh hồn có khả năng tự kéo mình ra khỏi nó, nên linh hồn không phải chỉ là một đơn tử đơn giản.

20. Tình trạng hiện tại của một bản thể đơn giản là kết quả tự nhiên của tình trạng trước của nó, cho nên hiện tại chứa chất tương lai một cách dồi dào.

26. Trí nhớ cung cấp cho linh hồn một sự *nhất quán* giống như lí trí nhưng phải phân biệt với lí trí. Vì chúng ta thấy rằng loài vật, khi tri giác một điều gì gây ấn tượng cho chúng và trước đó chúng đã từng có một tri giác tương tự như thế, hình ảnh trong trí nhớ của chúng khiến chúng chờ đợi sẽ có những gì đã gắn liền với tri giác ấy trong quá khứ và được thúc đẩy để có những tình cảm giống như những tình cảm chúng đã có lúc trước. Ví dụ, nếu bạn cho con chó thấy cây gậy, nó lập tức nhớ lại cảm giác đau đớn mà cây gậy đã gây ra và kêu la rồi bỏ chạy.

27. Sự sinh sôi của trí tưởng tượng đánh động các loài vật bắt nguồn từ sức mạnh hay sự thường xuyên của các tri giác trước đó. Vì một ấn tượng mạnh thường tạo ra ngay lập tức hiệu quả của một *thói quen* lâu hay của nhiều ấn tượng ngắn lặp đi lặp lại nhiều lần.

28. Con người cũng hành động giống như loài vật về phương diện chuỗi tiếp nối các tri giác của chúng được tạo ra bởi nguyên lý trí nhớ. Về điều này con người giống như các nhà thực nghiệm y học là những người thực hành không dựa trên lý thuyết. Thực vậy, chúng ta chỉ là những người thực nghiệm trong ¾ các hoạt động của chúng ta. Ví dụ, nếu bạn chắc chắn mặt trời sẽ mọc sáng mai bởi vì cho tới nay nó luôn luôn xảy ra như thế thì bạn hành động như một người thực nghiệm. Chỉ có nhà thiên văn là người phán đoán theo lí trí.

29. Tuy nhiên tri thức về các chân lý tất yếu và vĩnh cửu chính là cái phân biệt chúng ta với loài vật và cho chúng ta *lí trí* và khoa học, nâng chúng ta lên tri thức về bản thân chúng ta và về Thiên Chúa. Sự sở hữu này là cái được gọi là linh hồn lý tính hay *tinh thần.*

30. Nhờ tri thức về các chân lý tất yếu này, và nhờ các sự trừu tượng hóa thông qua chúng, chúng ta cũng được nâng lên các *hành vi phản tỉnh* giúp chúng ta suy nghĩ về cái gọi là *ngã* và xem xét cái này hay cái kia ở trong chúng ta. Như thế khi suy nghĩ về bản thân mình, chúng ta nghĩ về hữu thể, bản thể, cái đơn giản và cái kết hợp, cái vô chất, và thậm chí về Thiên Chúa, bằng cách quan niệm những

gì giới hạn nơi chúng ta như là vô hạn nơi Ngài. Các hành động phản tỉnh này cung cấp các đối tượng chính cho suy luận của chúng ta.

31. Suy luận của chúng ta dựa trên hai nguyên lý lớn: Nguyên lý thứ nhất là nguyên lý *mâu thuẫn,* theo đó chúng ta cho là sai những gì chứa mâu thuẫn và cho là đúng những gì trái ngược với cái mâu thuẫn hay cái sai lạc.

32. Nguyên lý thứ hai là nguyên lý *túc lý*, theo đó chúng ta cho rằng không sự kiện nào có thể đúng hay tồn tại và không phát biểu nào có thể là chân thật nếu không có đủ lý do để nó là đúng và không phải là khác; mặc dù chúng ta thường không biết đến các lý do này.

33. Cũng có hai loại *chân lý:* các chân lý của *lí trí,* là các chân lý tất yếu và cái trái ngược với nó thì không thể có và các chân lý *sự kiện,* là các chân lý tùy thuộc có thể có cái trái ngược với nó. Khi một chân lý là tất yếu, các lý do của nó có thể tìm thấy và phân tích, nghĩa là bằng cách chia nhỏ nó thành các ý niệm và các chân lý nhỏ hơn cho đến khi đạt tới những cái sơ đẳng.

34. Chẳng hạn các nhà toán học khi sử dụng phương pháp phân tích, họ giản lược các định lí lý thuyết và các quy luật thực hành thành các *định nghĩa, tiên đề,* và *định đề*.

35. Sau cùng, có các ý niệm đơn giản không thể định nghĩa được. Hơn nữa, có các tiên đề và định đề, tóm lại, các *nguyên lý sơ đẳng*, không thể chứng minh và không cần chứng minh. Chúng là các *mệnh đề thống nhất*, những gì trái ngược với chúng là mâu thuẫn hiển nhiên.

36. Tuy nhiên, phải có một *lý do đủ* cho các *chân lý tùy thuộc* hay các *chân lý sự kiện,* nghĩa là, cho chuỗi các sự việc được bao gồm trong vũ trụ tạo vật. Ở đây, sự giản lược thành các lý do đặc thù có thể tiếp tục vô giới hạn; bởi vì các vật trong vũ trụ thì đa dạng và bao la, và các vật thể được phân chia vô hạn. Có vô số các hình thù và chuyển động, quá khứ và hiện tại, chúng góp phần làm nguyên nhân hiệu quả cho việc tôi đã viết bài này. Và có vô hạn các khuynh hướng và trạng thái tinh vi của linh hồn tôi, chúng góp phần làm nên bài viết này.

37. Vậy mà, tất cả chi tiết này đòi hỏi các nguyên nhân tùy thuộc có trước hay đặc thù hơn, mỗi cái lại cần có một phân tích tương tự để cắt nghĩa nó, cho nên phân tích như thế sẽ không đi đến đâu. Vì vậy cần phải có một lý do đủ hay lý do tối hậu ở ngoài chuỗi tiếp nối các cái đặc thù và tùy thuộc, mặc dù chuỗi này có thể là vô hạn.

38. Do đó, lý do tối hậu của mọi sự phải tồn tại trong một bản thể tất yếu, trong bản thể này, mọi sự thay đổi đặc thù chỉ có thể tồn tại một cách tiềm tàng như là trong nguồn của nó: bản thể này chúng ta gọi là *Thiên Chúa.*

NHỮNG TIỂU LUẬN MỚI VỀ TRÍ TUỆ CON NGƯỜI
(Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain)

Những tiểu luận mới về trí tuệ con người trả lời bằng những nhận xét và những ghi chú bên lề, cho quyển *Tiểu luận về trí tuệ con người* của John Locke, xuất bản năm 1690. Những tiểu luận này – giả tạo một cách cố ý – mang hình thức một cuộc đối thoại tưởng tượng giữa Locke và Leibniz, người thứ nhất được đại diện bởi Philalèthe, người thứ nhì bởi Théophile. Tác phẩm vừa hoàn tất đúng khi cái chết của Locke vào năm 1704, làm Leibniz nản lòng, hết còn hứng thú để cho quyển sách chào đời.

Có một vẻ biểu kiến và một thực tế từ *Những tiểu luận.* Vẻ biểu kiến đó là sự chạm trán giữa hai luận đề đối nghịch – không chỉ đối nghịch mà con mâu thuẫn đến độ hầu như hoàn toàn bất tương dung – một bên là trí óc bạch bản (esprit table rase) lúc đầu không có gì cả, trống trơn như tờ giấy trắng, chỉ dần dần nhờ kinh nghiệm mà thu thập được những ý tưởng, và bên kia là trí óc bẩm sinh (esprit

inné) với những nguyên lý và những ý tưởng mà không có cái nào là được rút ra từ những gì thực sự bên ngoài nó. Thực tế, là ý tưởng – rất cơ bản nơi Leibniz – rằng những tác vụ của trí óc, ý thức mà nó có về những điều đó, và những bất túc riêng của nó, không thể là thước đo của thực tại. Như thế, tri giác về dữ kiện bên ngoài hay bên trong khiến ta tin rằng những ý tưởng đến từ kinh nghiệm, hoặc là linh hồn hết còn suy tưởng khi ý thức tan biến. Thuyết duy nghiệm của Locke, thận trọng bám sát vào dữ kiện, không đến nỗi là một nhầm lẫn không chấp nhận được, mà đúng hơn là một sự khôn ngoan quá rụt rè mà ta phải vượt qua; dữ liệu khả giác là cơ hội cho trí óc để tư duy về ý tưởng mà nó đã có, và những tri giác vô cảm (les perceptions insensibles), dầu không được ý thức, vẫn không kém là những tri giác.

Phải đọc toàn bộ *Những tiểu luận*, không bỏ sót phần lời nói đầu rất qua trọng, và trong chi tiết, nó làm hiển lộ nhất là nhờ tính đa dạng của các thí dụ sự phong phú của tư tưởng đa ngành nơi nhà siêu hình học vốn cũng là một nhà vật lý, nhà toán học và một pháp gia.

► Kinh nghiệm không dạy dỗ được gì

Kinh nghiệm chỉ cho ta những thí dụ, và những chân lý cứ thực – chúng là những bản tóm tắt những trường hợp – rất có thể là tổng quát, nhưng không bao giờ là phổ quát và tất yếu. Chính bởi vì chúng ta có lí trí nên chúng ta có thể đạt đến những chân lý vĩnh cửu, phổ quát và tất yếu. Tính lập dị siêu hình (l'extravagance métaphysique) nằm về phía những ai chủ trương rằng những nguyên lý trên đó đặt cơ sở Khoa học chính xác, được rút ra từ kinh nghiệm nhờ vào cái được cho là "cánh cửa mở ra thế giới" mà nó đem lại; nó không nằm trong khẳng định rằng những chân lý vĩnh cửu thì bẩm sinh; nó chỉ nói lên điều này, rằng không thể có sự quá độ từ tổng quát lên phổ quát.

Từ đó phát sinh một vấn đề khác, nếu mọi chân lý đều tùy thuộc kinh nghiệm, nghĩa là vào phương pháp quy nạp (induction)[1] và những thí dụ, hoặc là những chân lý còn có một nền tảng khác. Bởi vì nếu một vài biến cố cơ thể được tiên liệu trước mọi trắc nghiệm mà ta thực hiện về chúng, thì hiển nhiên là chúng ta có đóng góp vào đấy một chút gì đó của chúng ta. Các giác quan, mặc dầu cần thiết cho mọi tri thức thực sự của chúng ta, song không hề đủ để cho tất cả, bởi vì các giác qua chỉ cho ta những thí dụ, nghĩa là những chân lý đặc thù hay cá thể mà thôi. Vậy mà tất cả các thí dụ chúng xác nhận một chân lý tổng quát, dầu với số lượng nào đi nữa, cũng không đủ để thiết lập tính tất yếu phổ quát của chân lý đó, bởi vì đâu có tất nhiên là cái gì đã xảy ra thì cũng sẽ xảy ra y hệt như vậy. Chẳng hạn người Hy Lạp, người La Mã và hầu hết mọi dân tộc khác trên trái đất từ thời xưa đã luôn luôn nhận thấy rằng trước một vòng 24 giờ, ngày đổi sang đêm và đêm sang ngày. Nhưng người ta sẽ lầm nếu người ta tưởng rằng cùng định luật đó được quan sát khắp mọi nơi, bởi vì từ lâu nay người ta đã trải nghiệm điều ngược lại nơi quần đảo Nova Zembla[2]. Và kẻ nào đó cũng đã lầm khi tưởng rằng – ít ra là trong cảnh giới nhân gian – một chân lý tất yếu và vĩnh cửu sẽ tồn tại mãi mãi, bởi vì người ta phải nhận định rằng ngay cả mặt trời và trái đất của chúng ta cũng đâu tất yếu sẽ tồn tại vĩnh hằng như thế này, và rất có thể sẽ đến một thời tươi đẹp nào đó mà vầng dương rạng rỡ kia biết đâu lại chẳng tắt đi trong sự ngỡ ngàng của nhân gian khi bỗng chốc nhận ra rằng mặt trời chưa bao giờ có thực? Và cả thái dương hệ này, và cả vũ trụ nữa lại chẳng quay về thuở hồng hoang? Và lịch sử của toàn bộ đất trời sẽ sang trang, mang một hình dáng mới, và được điều lý bằng những định luật mới, hoàn toàn khác với những định luật mà trước nay chúng ta vẫn nghĩ là quy luật của muôn đời? Từ đó dường như là những chân lý tất yếu, như người ta tìm thấy trong các môn toán học thuần tuý

và nhất là trong số học và hình học phải có những nguyên lý mà bằng chứng không phụ thuộc vào những thí dụ, cũng không phụ thuộc vào sự làm chứng của các giác quan, mặc dầu nếu không có các giác quan người ta đã chẳng bao giờ được thông báo để nghĩ đến điều đó[3].

Đó là điều phải phân biệt rạch ròi, và Euclide đã hiểu rất rõ, mà ông thường dùng lý luận để chứng minh những gì được thấy khá rõ bằng kinh nghiệm và bằng những hình ảnh khả giác. Lô-gíc học, Siêu hình học và Đạo đức học cũng như Thần học và Luật học, tất cả đều là những môn học thuần lý chứa đầy những chân lý như thế và do đó, bằng chứng của chúng chỉ có thể đến từ những nguyên lý nội tại mà người ta gọi là bẩm sinh. Đúng là chớ vội bé cái nhầm mà tưởng rằng người ta có thể đọc trong tâm hồn những quy luật muôn đời của lý trí như đọc một cuốn sách mở chẳng phải nhọc công tìm kiếm gì; nhưng cũng là khá đủ khi người ta có thể khám phá chúng nơi chúng ta nhờ quan tâm chú ý, mà những cơ hội được giác quan cung cấp, và sự thành công của những thí nghiệm được dùng như sự xác minh cho lý trí, gần giống như các phép thử được dùng trong số học để tránh tốt hơn nhầm lẫn trong tính toán khi chuỗi lý luận hơi dài. Đó cũng là điểm mà những hiểu biết của con người và những hiểu biết của thú vật khác nhau: thú vật hoàn toàn nhờ kinh nghiệm và chỉ biết điều chỉnh trên những thí dụ, bởi thú vật không bao giờ có khả năng tạo ra những mệnh đề tất yếu trong khi con người có thể tạo ra những khoa học chứng minh. Cũng vì thế mà khả năng tạo ra những liên tập (consécutions) (4) nơi thú vật là cái gì kém cỏi hơn lý trí nơi con người. Những liên tập của thú vật chỉ có tính thuần tuý kinh nghiệm, cứ cho rằng điều gì đã xảy ra một đôi lần sẽ còn xảy ra trong trường hợp mà những gì tác động vào chúng cũng tương tự như vậy mà chúng không có khả năng phán đoán xem có phải cùng những lý do đó còn tồn tại hay không. Chính vì thế mà con người dễ dàng đánh bẫy thú vật, và những ai chỉ biết theo những kinh nghiệm đơn giản dễ dàng phạm sai lầm.

Bởi vì chỉ có lý trí mới có khả năng thiết lập những định luật chắc chắn và thế cái gì còn thiếu vào những định luật không hoàn toàn chắc chắn, bằng cách đưa vào đó những ngoại lệ; và cuối cùng, tìm những liên hệ chắc chắn trong sức mạnh của những hậu quả tất yếu, điều thường cho ta phương tiện để tiên liệu biến cố mà không cần phải kiểm nghiệm những liên hệ khả giác của các hình ảnh, nơi mà thú vật bị giản quy vào, khiến cho rằng cái gì biện minh cho những nguyên lý nội tại của những chân lý tất yếu vẫn phân biệt con người với con vật.

LEIBNIZ, Lời tựa của
Những tiểu luận mới về trí tuệ con người

---

(1) Chuyển động của những tư tưởng đi từ những trường hợp đặc thù đến định luật tổng quát.

(2) Vùng Nova Zembla là một quần đảo nằm ở phía bắc của Bắc cực khuyên, thuộc nước Nga nơi có sáu tháng ban ngày và sáu tháng ban đêm.

(3) Các giác quan không phải là nền tảng cho những chân lý phổ quát, điều đó là bất khả; chúng chỉ có thể là cơ hội để khám phá ra những chân lý kia.

(4) Chuỗi những biểu tượng kinh nghiệm không có mối dây liên hệ thuần lý.

► Trừ ra chính tri thức

Thuyết "bạch bản" của Locke bị Leibniz phản đối, ông sẽ nhấn mạnh về những hướng chiều hoạt động tự tại ở chính tinh thần và ông thừa nhận không những là có "ý tưởng bẩm sinh" nhưng theo nghĩa ấy "tất cả số học và tất cả hình học đều bẩm sinh và có ở ta một cách tiềm ẩn":vì"tất cả các chân lý mà người ta có thể rút tự những tri thức bẩm sinh nguyên thủy cũng có thể được gọi là bẩm sinh, vì tinh thần có thể rút chúng tự chính căn bản của mình".

Cái "bạch bản" mà người ta nói đến nhiều thế, theo ý tôi, chỉ là một giả tưởng mà thiên nhiên không chịu được, và chỉ căn cứ vào những ý niệm khiếm khuyết của các triết

gia...có lẽ người ta trả lời tôi rằng: cái "bạch bản" của các triết gia có nghĩa là linh hồn tự nhiên và nguyên thủy chỉ có những khả năng trần mà thôi. Nhưng những khả năng mà không có tác động nào, tóm lại những năng thể thuần tuý của triết lý kinh viện cũng chỉ là những giả tưởng mà thiên nhiên không biết đến, và người ta chỉ tạo được bằng những trừu tượng. Vì ở đâu mà người ta có thể bao giờ tìm thấy một khả năng chỉ thu mình vào hiệu năng mà thôi, chẳng bao giờ thực hiện một tác động nào? Bao giờ cũng có một hướng chiều riêng đến hành động, và đến một hành động nào hơn là cái khác. Và ngoài hướng chiều, có một xu hướng hành động, mà ở mỗi người bao giờ cũng có hiệu quả nào. Kinh nghiệm là cần thiết, tôi thú nhận điều ấy, để linh hồn được quyết định về tư tưởng nọ hay tư tưởng kia, và để nó chú ý đến những ý tưởng ở trong ta; nhưng làm thế nào mà kinh nghiệm và giác quan có thể sinh ra những ý tưởng? Linh hồn có cửa sổ sao? Nó giống những bảng nhỏ sao? Nó là như sáp sao? Điều thấy rõ là những người nghĩ thế về linh hồn, kỳ thực biến nó thành chất thể. Có người sẽ đem ra để phản đối tôi cái công lý này đã được các triết gia thừa nhận: là không có gì trong linh hồn mà không do giác quan mà đến. Nhưng phải loại trừ chính linh hồn và những cảm trạng của nó. Không có gì ở trong trí thức mà trước đó đã không ở nơi giác quan, *trừ ra chính tri thức*. Mà linh hồn bao hàm thực thể, bản thể, nhất thể, đồng nhất, nguyên nhân, tri giác, suy luận và nhiều ý niệm khác mà giác quan không thể phát sinh ra được.

... Có thể là tác giả khôn khéo của ta không đi xa hẳn quan niệm của tôi. Vì sau khi đã dùng cả quyển thứ nhất để bác bỏ những ánh sáng bẩm sinh, hiểu theo một nghĩa nào, ông lại thú nhận ở đầu quyển thứ hai và về sau là những ý tưởng không có nguồn gốc ở cảm giác, nguyên do tự suy tưởng. Mà suy tưởng không phải gì khác sự chú ý đến cái gì ở trong ta, và giác quan không sinh ra cái gì ta đã đem sẵn với ta. Nếu như thế, ai có thể chối cãi được có nhiều cái bẩm sinh cho chính ta, và có ở trong ta: thực thể, nhất tính, bản thể tồn tục, thay đổi, hoạt động, tri giác, khoái lạc, và trăm nghìn đối tượng các ý tưởng trí thức của ta? Vì những đối tượng ấy là trực tiếp và luôn luôn hiện diện ở trí tuệ ta (mặc dầu chúng không phải bao giờ cũng được nhận thấy vì sự đãng trí và các như cầu của ta), thì việc gì phải ngạc nhiên khi ta nói là những ý tưởng ấy bẩm sinh ở ta với tất cả cái gì tùy thuộc chúng? Tôi cũng đã dùng ví dụ thứ đá cẩm thạch trơn hay những bản trống nghĩa là cái mà các triết gia gọi là "bạch bản", vì nếu linh hồn giống cái bản không ấy, thì các chân lý sẽ có ở ta như hình của Hercule ở trong đá cẩm thạch, khi đá ấy hoàn toàn dửng dưng để nhận lấy hình ấy hay một hình khác. Nhưng nếu có những gân ở trong đá vẽ thành hình Hercule hơn là các hình khác, thì đá ấy đã được hạn định hơn, và Hercule như là bẩm sinh ở đấy mặc dầu phải có công phu để tìm ra các gân ấy và phải chạm khắc để loại bỏ cái gì ngăn cản chúng xuất hiện.Cũng như thế mà các ý tưởng và các chân lý bẩm sinh ở ta như những khuynh hướng, những hướng chiều, những tập quán hay những năng thể tự nhiên, chứ không phải như những hoạt động, mặc dầu những năng thể ấy luôn luôn kèm theo một hoạt động nào, thường không được cảm thấy, tương đối với nó.

G.W.LEIBNIZ, *Những tiểu luận mới về trí tuệ con người, Q.II, ch.I*

❀ Trương độ không phải là một bản thể

DIỄN TỪ SIÊU HÌNH HỌC

► Thực tại tính các vật thể

Những vật có trương độ không dựa vào trương độ để có thực thể; nếu quả thực trương độ là một bản thể; người ta sẽ không có thể biết, từ hai vật thể tiến gần lại nhau hay cách rời xa nhau, cái nào thật sự đang ở trong trạng thái ngưng nghỉ, cái nào thực sự đang chuyển động. Chuyển động địa phương chỉ

là tương đối, trương độ chỉ được tạo ra bằng các tương quan. Trong hai nền vật lý, vật lý học của Descartes chỉ chấp nhận hình thể và chuyển động, những xác định của trương độ, và vật lý học của Newton đưa trở lại khái niệm lực, thì vật lý của Newton tốt hơn ở chỗ nó gần sát hơn với thực tại vật thể, chứ không phải vì nó giải thích các hiện tượng tốt hơn.

Nhưng nếu phải nhìn nhận trong các vật thể một cái gì khác hơn là trương độ, như là lực cũng phải thận trọng dè chừng, hoặc là một sự giải thích thuần ngôn từ, hoặc là quay về với những phẩm chất huyền bí. Cái gì đó mà ta phải công nhận trong các vật thể, cái làm nên thực tại tính của chúng, không phải là vật chất, mà là một mô thể, nhưng không phải là linh hồn ý thức về những hoạt động của nó.

► Các khái niệm định nghĩa bằng trương độ mắc phải tính tưởng tượng và không thể tạo thành bản tính của vật thể

Nhưng, để tiếp tục dòng suy tư trên của chúng ta, tôi tin rằng bất cứ ai suy niệm về bản tính của vật thể như tôi đã cắt nghĩa ở trên đều sẽ thấy rằng, hoặc là các vật thể không phải là các bản thể theo nghĩa chặt của siêu hình học, hoặc là tất cả bản tính của vật thể không chỉ hệ tại trương độ, nghĩa là kích thước, hình thể và chuyển động. Ngược lại, phải nhìn nhận trong vật thể có cái gì đó liên quan đến linh hồn và thường được gọi là "*mô thể bản thể*", mặc dù điều ấy không làm thay đổi các hiện tượng[1], cũng giống như hồn của loài vật, nếu chúng có hồn. Ta cũng có thể chứng minh rằng các khái niệm về kích thước, hình thể và chuyển động không rõ ràng như người ta tưởng, và chúng có cái gì đó tưởng tượng[2] và liên quan tới tri giác của chúng ta, như màu sắc, sức nóng và các phẩm tính tương tự (tới mức mà) – chúng ta có thể hoài nghi là chúng có thực sự thuộc về bản tính của các vật thể bên ngoài hay không. Chính vì thế các phẩm tính thuộc loại này không thể là bản thể gì cả. Và nếu không có nguyên lý đồng nhất nào khác trong vật thể ngoài nguyên lý vừa xét, thì không vật thể nào có thể tồn tại lâu hơn một chốc lát.

Tuy nhiên, những linh hồn và những mô thể bản thể của những cơ thể khác (hơn là cơ thể con người) thì rất khác biệt với những linh hồn thông minh, chỉ có chúng mới biết được những hoạt động của mình, và chúng không những không bị hủy diệt một cách đương nhiên, mà vẫn luôn luôn giữ nền tảng của tri thức về những gì chúng là; điều này khiến chỉ có chúng mới phải chịu phạt hay được thưởng và làm cho chúng trở thành những công dân của nền cộng hòa vũ trụ (les citoyens de la république de l'univers) mà Thượng đế là Chúa tể tối cao; cũng do vậy mà tất cả phần còn lại của các tạo vật khác phải chịu phục vụ chúng, điều này chúng ta sẽ bàn rộng hơn, tiếp liền sau đây.

Leibniz,
Diễn từ Siêu hình học

---

[1] Cái gì hiện ra bởi sự khác biệt với những mô thể bản thể, chúng là thực tại tính của những cơ thể, nhưng không phải là cái hiện ra.

[2] *Một cái gì tương đối với cách chúng ta tự biểu hiện các sự vật, khác với vật tự thân hay bản thể.*

► Quan niệm duy tưởng về không gian

Đối chiếu với quan niệm duy thực, Leibniz đưa ra quan niệm thuần tuý duy tưởng về không gian như về thời gian. Đoạn văn sau đây được trích ở những bức thơ gởi Samuel Clarke một nhà triết học và thần học Anh đã muốn căn cứ một bằng chứng sự hiện hữu của Thiên Chúa trên quan niệm của Newton về không gian tuyệt đối và vô hạn.

Theo tôi, tôi đã nhiều lần bày tỏ là tôi coi không gian như cái gì hoàn toàn tương đối, cũng như thời gian; như một trật tự những sự đồng hiện, cũng như thời gian là một trật tự những sự kế tiếp. Vì không gian chỉ định bằng hình thức khả thể một trật tự những sự vật hiện hữu đồng thời, như hiện hữu chung với nhau; không nhằm vào cách hiện hữu của

chúng. Và khi người ta trông thấy nhiều sự vật một lượt, người ta nhận thấy cái trật tự các sự vật với nhau.

Để bài bác tưởng tượng của những người coi không gian là một bản thể, hay ít nữa là một hữu thể tuyệt đối nào, tôi có nhiều cách chứng minh. Nếu không gian là một hữu thể tuyệt đối, thì sẽ không có cái gì mà không thể có đủ lý do để cho có, đó cũng là công lý của ta nữa. Đây là cách tôi chứng minh điều ấy: Không gian là cái gì tuyệt đối đồng dạng; và nếu không có các sự vật ở đấy, thì một điểm không gian nào, tuyệt đối không khác gì một điểm không gian khác. Mà cứ suy tự đó (giả sử không gian chính tự nó là cái gì, ngoài trật tự các vật thể với nhau), thì không thể nào có lý gì tại sao Chúa vẫn giữ y nguyên những vị trí các vật đối với nhau, lại đặt các vật trong không gian cách này chứ không đặt cách khác; và tại sao không đặt tất cả ngược lại chẳng hạn, bằng cách thay đổi phương Đông với phương Tây. Nhưng nếu không gian không phải gì khác cái thứ tự hay tương quan ấy, và không là gì cả nếu không có các vật, ngoài sự có thể đặt các vật ấy vào đấy, thì hai trạng thái ấy: một như hiện có, một như ngược lại, sẽ không khác nhau gì cả. Cho nên chỗ khác biệt của chúng chỉ do chỗ giả sử hão huyền của ta về thực tế của không gian tự chính nó...

Leibniz,
Diễn từ siêu hình học.

► Tự do của con người và tiên tri của Chúa

Tính cá thể của một bản thể cá nhân hệ tại ở chỗ Khái niệm về nó tất yếu bao hàm, một lần cho tất cả, mọi điều gì có thể xảy đến cho nó. Lý do quyết định tại sao César là César nằm nơi Thiên Chúa, Ngài đã tạo ra thế giới này hơn là thế giới khác, và không phải trong những mệnh lệnh của chúng ta, chúng ta chỉ cắt ra trong chuỗi thực tại vô hạn những lý do nhờ đó một tồn tại được giải thích. Đó là ý nghĩa của sự phân biệt giữa hai loại tất yếu, tất yếu tuyệt đối, chẳng hạn tính tất yếu của mệnh đề hình học, mà điều trái ngược là bất khả, và tính tất yếu giả thuyết nó diễn tả tính bất tất của những tồn tại: những thế giới khác là cơ thể, mỗi thế giới chứa một César khác với César trong thế giới của chúng ta. Tự do không loại trừ tính tất yếu tuyệt đối; nó không kiêng kỵ với sự chắc chắn về những gì tôi sẽ làm và về những gì sẽ xảy ra với tôi. Tự do không phải là làm bất cứ cái gì không thể tiên liệu ngay cả với Thượng đế; tự do là tự thực hiện toàn mãn (la liberté est de s'accomplir entièrement) như đã được tiên liệu từ vĩnh hằng.

XIII. Bởi vì khái niệm bản thể cá nhân của mỗi người bao hàm tất cả những gì có thể xảy đến cho người ấy, nên trong khái niệm này có thể thấy được các chứng minh tiên nghiệm (a priori) của mỗi sự kiện, hay tại sao đã xảy ra sự kiện này chứ không phải sự kiện khác.

Nhưng một khó khăn lớn có thể phát sinh từ những cơ sở nói trên, và trước khi tiếp tục xa hơn, chúng ta phải thử giải quyết khó khăn này đã. Chúng ta đã nói rằng khái niệm về một bản thể cá thể bao gồm ngay lập tức tất cả những gì có thể xảy đến cho nó, và bằng cách xem xét khái niệm này, chúng ta có thể thấy trong đó tất cả những gì có thể phát biểu về nó, cũng như chúng ta có thể thấy trong bản tính của vòng tròn tất cả các thuộc tính có thể rút ra từ nó. Nhưng từ đó có vẻ như mọi sự kiện sẽ phải là tất yếu khiến cho sẽ không còn sự khác biệt giữa các chân lý tất yếu và các chân lý tuỳ thuộc, và tất cả định mệnh của người Khắc Kỷ sẽ lấy mất chỗ của tự do, sẽ không còn chỗ nào cho tự do của con người, và định mệnh tuyệt đối sẽ thống trị mọi hoạt động của chúng ta cũng như mọi biến cố khác trên thế giới. Câu trả lời của tôi là: chúng ta phải phân biệt giữa cái chắc chắn và cái tất yếu. Mọi người đều nhất trí rằng các sự kiện tuỳ thuộc trong tương lai là chắc chắn bởi vì nó đã được Thiên Chúa thấy trước, nhưng không phải thế mà cho rằng chúng là tất yếu. Nhưng sẽ phải nói rằng nếu một kết luận nào có thể được rút ra một cách tuyệt

đối chắc chắn từ một định nghĩa hay khái niệm, thì nó sẽ là tất yếu. Vậy mà trên thực tế chúng ta tin rằng tất cả những gì xảy đến cho một người thì đều đã bao hàm một cách tiềm tàng trong bản tính hay khái niệm về người ấy, giống như các thuộc tính của một hình tròn đã bao gồm trong định nghĩa của hình tròn. Như thế khó khăn vẫn chưa giải quyết. Để có một câu trả lời thoả đáng, tôi cho rằng sự liên kết hay nguồn gốc có hai loại: một là tuyệt đối cần thiết (nói ngược lại là mâu thuẫn) và xảy ra với các chân lý vĩnh cửu như các chân lý hình học; hai là chúng chỉ là tất yếu ex *hypothesi ('theo giả thiết'), có thể nói là ngẫu nhiên, nhưng tự nó là tuỳ* thuộc, vì sự ngược lại cũng không mâu thuẫn. Sự liên kết này không chỉ dựa trên các ý niệm tuyệt đối thuần tuý và tri thức của Thiên Chúa mà thôi nhưng còn dựa trên các mệnh lệnh tự do và diễn tiến liên tục của vũ trụ.

Leibniz,
Diễn từ Siêu hình học.

NHỮNG TIỂU LUẬN THẦN LÝ HỌC (Essais de théodicée)

Tựa đề của tác phẩm xuất bản năm 1710, Những tiểu luận thần lý học về *Chúa lòng lành, về tự do của con người và nguồn gốc của điều ác* nói lên khá rõ nội dung của nó:vấn đề là hoà giải, nhân dịp chống lại ý kiến của Bayle, lòng tốt của Thiên Chúa với với sự tồn tại của đủ mọi điều ác trên đời, điều xấu về thể lý và điều xấu về đạo lý có thể xảy đến vì con người có tự do; để hoà giải; mà không phủ nhận sự quan phòng của Thiên Chúa, có vẻ như không cho phép điều ác xảy ra, cũng không phủ nhận điều ác, cái có vẻ như không nên tồn tại nếu Thiên Chúa hiện hữu. Đó là một thứ thần lý học, bởi vì Thiên Chúa được biện minh khỏi điều ác, một điều không thể phủ nhận cũng không thể làm ngơ; chủ nghĩa lạc quan không phải là sự ngây thơ há hốc của kẻ chủ trương rằng tất cả mọi chuyện sẽ trở thành tốt nhất trong cái thế tốt nhất của những thế giới khả hữu, mà nó chỉ khẳng định điều này, rằng thế giới đang hiện thực đây là thế giới tốt nhất từ vô số những thế giới khả hữu. Mệnh đề đơn giản này qui về toàn bộ Siêu hình học của Leibniz một lần nữa hiện diện nơi quyển *Thần lý học này.*

❀ Biểu thức

► Định nghĩa khái niệm biểu tượng

Mỗi bản thể đều là một quan điểm đặc thù về vũ trụ chứ không phải là những bản sao, và tuy nhiên chẳng có gì thiếu nơi bản thể của những gì đang tồn tại trong vũ trụ và tất cả qui về đó chính xác từng điểm-đối-điểm. Người ta không thể nói cách nào rõ hơn, để định nghĩa tương quan giữa các bản thể với vũ trụ và tương quan giữa các bản thể với nhau, hơn là những từ ngữ biểu tượng (représentation) hay biểu thức (expression)

Ý tưởng biểu thức là trọng tâm ở chỗ nó đem lại giải pháp cho những vấn đề trọng hệ: sự hợp nhất giữa linh hồn với thể xác, sự khác biệt giữa tinh thần với những bản thể khác, vấn đề hệ thống các hữu thể, vấn đề sinh tử.

356. Biểu tượng có một tương quan tự nhiên với cái được biểu tượng. Nếu như Thiên Chúa khiến ta biểu thị hình tròn của một vật thể bằng ý tưởng hình vuông, đấy sẽ là một biểu thị ít thích hợp, bởi vì sẽ có những góc hay những chỗ nhô lên trong biểu tượng khi mà tất cả sẽ bằng nhau và hợp nhất trong bản chính. Biểu tượng thường làm mất đi chút gì đó nơi những sự vật khi nó không hoàn hảo; nhưng nó không thể thêm vào; bởi việc thêm vào sẽ khiến cho biểu tượng, không phải là hoàn hảo hơn, nhưng chỉ sai lạc đi. Như thế ta có cơ sở để phán đoán rằng những ý tưởng về nóng lạnh, về sắc màu... cũng chỉ biểu thị những chuyển động nhỏ được kích thích trong cơ quan khi người ta cảm nhận những phẩm tính này, mặc dầu vì những chuyển động này

quá nhiều và quá nhỏ khiến chúng ta không thể biểu thị rõ ràng...

357. Đúng là cùng một vật có thể được biểu thị theo cách khác nhau, nhưng luôn luôn phải có một tương quan đúng giữa biểu tượng và sự vật và giữa biểu tượng khác nhau về cùng một vật. Mỗi linh hồn biểu thị vũ trụ theo quan điểm của mình và bằng một tương quan riêng; nhưng luôn luôn vẫn có một hoà điệu toàn hảo khắp trong vũ trụ.

Leibniz,
Những tiểu luận thần lý học, phần III

⌘ Chủ nghĩa lạc quan của Leibniz

► Trong tất cả mọi khả thể, hữu thể hiện tồn là hoàn hảo nhất.

Sự tồn tại của thế giới là bất tất (contingent); không có cái gì nơi tồn tại đó để trả lời cho câu hỏi tại sao lại có một cái gì thay vì không có gì cả (Pourquoi il existe quelque chose plutôt que rien?). Nhưng bởi vì thế giới tồn tại, một câu hỏi khác lại được đặt ra: Tại sao lại là cái này thay vì là cái khác (Pourquoi celui-ci plutôt qu'unautre?), một câu hỏi sẽ không thể nhận được câu trả lời nếu như sự chọn lựa tồn tại là trung lập giữa những khả thể bình đẳng hay đồng giá, xét về hình thức; lúc đó sự lựa chọn sẽ được treo lơ lửng. Do chính sự kiện có cái gì đó thay vì không có gì cả, cho nên khả thể được chọn, để là thế, phải là cái hoàn hảo nhất, cũng như giải pháp hoàn hảo nhất trong các giải pháp cho một vấn đề, là giải pháp thông minh nhất, đi đến kết quả tốt nhất với phương tiện ít nhất.

Trước tiên phải thừa nhận rằng, do sự kiện có cái gì đó thay vì không có gì cả, rằng trong các vật khả hữu hay trong chính khả tính – nghĩa là trong yếu tính - có một yêu cầu nào đấy về hiện hữu, hay là, có thể nói như thế, một sở vọng đến hiện hữu (une prétention à l'existence), tất một lời, yếu tính vẫn hướng về hiện hữu (l'essence tend par elle-même à l'existence). Hậu quả từ đó là mọi khả thể, nghĩa là tất cả những gì diễn tả một yếu tính hay một thực tế khả hữu đều hướng đến tồn tại với quyền ngang nhau, theo tỉ lệ số lượng yếu tính hay thực thể tính, nghĩa là cấp độ hoàn hảo mà chúng bao hàm. Bởi vì sự hoàn hảo thì không gì khác hơn là số lượng yếu tính.

Từ đó người ta hiểu ra một cách rất hiển nhiên rằng, trong vô số những kết hợp và những chuỗi khả hữu, thì cái đang hiện hữu là cái qua đó tối đa yếu tính hay khả tính được đưa đến hiện hữu. Luôn luôn vẫn có trong các sự vật một nguyên lý xác định, rằng phải rút ra từ nhận định về một tối đa và một tối thiểu, đó là tối ưu hiệu quả phải được cung cấp tối thiểu chi phí[1]...

Bởi đó, chúng ta hiểu với lòng người ngưỡng mộ bằng cách nào trong cuộc tạo thiên lập địa, Thượng đế áp dụng một thứ toán học thiêng liêng hay một thứ cơ học siêu hình và bằng cách nào sự xác định cái tối đa đã can thiệp vào đó. Như thế trong hình học góc xác định trong tất cả các góc là góc vuông[2]. Như thế một chất lỏng, đưa vào trong một chất lỏng khác, dị chất, mang hình dáng có tối đa khả năng, đó là hình cầu. Cũng thế và nhất là trong cơ học thông dụng[3] từ tác động của nhiều thể nặng tranh đua nhau phát sinh chuyển động nhờ đó sự lao xuống lớn nhất cuối cùng được thực hiện. Và cũng như mọi khả thể đều hướng đến hiện hữu với quyền ngang nhau, tỉ lệ với thực thể tính của chúng, cũng thế mọi trọng lượng cùng hướng đến lao xuống với quyền ngang nhau, tỉ lệ với sức nặng của chúng; cũng như ở đây chuyển động-trong đó tối đa sức lao xuống của các thể nặng được nhận thấy - được tạo ra, cũng thế, thế giới được tạo ra là thế giới thực hiện được tối đa những khả thể.

Leibniz, *Về sinh thành ban sơ của vạn vật xét từ căn nguyên.*

---

[1] Đó là phát biểu về nguyên lý tiết kiệm.

[2] Hãy hiểu là: chỉ có một góc vuông trong khi có vô số góc nhọn và góc tù; cũng vậy, chỉ có một tam giác đều trong khi có vô số tam giác vuông góc, tam giác cân hay tam giác lệch.

[3] Cơ học thông dụng khác với cơ học siêu hình.

NHỮNG LÝ THUYẾT VỀ BẢN CHẤT CỦA ÁNH SÁNG TRONG HAI THẾ KỶ MƯỜI BẢY VÀ MƯỜI TÁM

Bartholin (1625-1698) khám phá phức-khuất-chiết-lực (biréfringence) khi thao tác những thuỷ tinh thể của Spath d'Islande; năm 1676, nhà thiên văn Đan Mạch Ole Rome (1644-1710) trong thời gian lưu trú ở Đài quan sát Paris, diễn dịch từ những bất qui tắc biểu kiến trong chu kỳ của các vệ tinh của Jupiter một phương pháp đo lường vận tốc ánh sáng. Ông chứng tỏ, bằng cách cho một trị giá rất thoả đáng của vận tốc này, rằng lý thuyết của Descarter về sự lan truyền tức thời của ánh sáng là thiếu cơ sở.

Trước một mùa gặt bội thu về các quan sát và đo lường như thế, việc đề ra một lý thuyết nhất quán về bản chất của ánh sáng trở thành một nhiệm vụ quá là gian nan cho các nhà thông thái của hai thế kỷ này và còn kéo dài cho đến giữa thế kỷ XIX.

Song gian nan đâu làm nản chí anh hào: vào thế kỷ XVII trên đường chinh phục bản chất ánh sáng sừng sững hiện lên hai biển báo đậm nét: lý thuyết Newton và lý thuyết của Huygens.

Lý thuyết của Newton, được trình bày lần đầu năm 1672 trong quyển *Philosophical Transaction;* rồi được đặt thành công thức rõ ràng vào năm 1704 trong quyển *Khảo luận quang học*. Lý thuyết này không tách rời với những thí nghiệm về sự tán sắc ánh sáng bởi một lăng kính: đối với mỗi màu sắc tương ứng một mức độ khuất chiết nào đó khiến cho giữa tính khuất chiết và màu sắc một tương quan lưỡng nhất (une relation biunivoque) được thiết lập. Màu sắc hay độ khuất chiết của một tia sáng nào đó thì không thay đổi, hoặc là bởi sự khúc xạ hoặc là bởi sự phản xạ. Mọi sự diễn ra như thể trong ánh sáng trắng chiếu vào lăng kính đó trước đã có vô số những tia với độ khuất chiết khác nhau và có khả năng tạo ra những cảm giác khác nhau về màu sắc. Lăng kính, trong viễn tượng này, chỉ có hiệu quả cách li những tia khác nhau đó mà ngày nay chúng ta gọi đó là những tia đơn sắc.

Mặc dầu Newton luôn cực kỳ cẩn ngôn khi phát biểu về bản chất ánh sáng, tuy vậy hình như rằng, phần do việc đọc những bản văn được xuất bản cũng như nhiều bản thảo, mà tư tưởng Newton chịu ảnh hưởng một quan niệm hạt vi thể về ánh sáng. Những nguồn sáng, chẳng hạn mặt trời, phát ra những hạt vi thể chúng được truyền qua chân không đến mắt chúng ta. Một lý thuyết như thế cho phép giải thích khá dễ dàng sự truyền thẳng ánh sáng, các hiện tượng phản xạ và khúc xạ nhưng trong cốt lõi lại không vận dụng được trong trường hợp những hiện tượng khác, đặc biệt là khi những phương diện tuần hoàn can thiệp vào. Như thế, trong trường hợp những lát mỏng, Newton tưởng tượng lý thuyết về những truy cập (théorie des Accès) nó dẫn nhập trở lại một cách nào đó việc nhận định về trường.

Ngược lại lý thuyết của Huygens được ghi vào trọn vẹn trong khung những lý thuyết về các trường theo cảm hứng Descartes. Trong quyển Khảo luận về *ánh sáng, x*uất bản ở Leyde năm 1690,

Huygens so sánh ánh sáng với âm thanh và do vậy, đồng hoá ánh sáng với truyền ba động dọc nghĩa là song song với tia xuyên qua một trường hay lớp éther vật chất. Việc phân tích tỉ mỉ chuyển động được tạo ra trong một vật chất chuyển thành éther đưa Huygens đến nhận định rằng tất cả các điểm của một sóng có thể là trụ sở của một dao động mới: Vỏ bọc của chúng lúc đó tạo thành một bề mặt sóng mới có thể lan truyền đến vô tận. Huygens phác thảo, mà không có những công cụ toán học thích hợp, điều mà vào thế kỷ XIX sẽ trở thành nguyên lý Huygens-Fresnel hay nguyên lý về vỏ bọc những lớp sóng sơ đẳng sẽ giữ vai trò rất quan trọng trong việc xây dựng khoa quang học của Fresnel và trong việc hiểu những hiện tương trùng khuất chiết (les phénomènes de diffraction).

Sự phát triển của quang học vào thế kỷ XVII, thường được liên kết với việc xây dựng những mô hình cơ giới để giải thích, được đánh dấu bằng sự phong phú hơn lên của suy tư tập trung vào vấn đề bản chất của ánh sáng.

Làm sao để giải thích, chỉ nhờ vào những khái niệm của vật lý cơ giới những đặc tính của ánh sáng như sự truyền thẳng, sự phản xạ, sự khúc xạ hay sự sinh ra những màu sắc?

Hai trào lưu mới thành hình trong số các nhà bác học tuỳ theo họ nhận định rằng ánh sáng là hạt vi thể hay là chuyển động của hạt vi thể. Trong trường hợp thứ nhất, đó là những lý thuyết gọi là phát truyền ánh sáng mà đại diện chính là Isaac Newton (1642-1727) và trong trường hợp thứ nhì là, những lý thuyết gọi là các trường mà đại diện chính là Christiaan Huygens (1629-1695)

Thực tế, việc suy nghĩ về bản chất của ánh sáng thực sự bắt đầu vào thế kỷ XVII với những công trình của Descartes (1596-1650). Đối với Descartes, "yếu tính của vật chất hệ tại chỉ ở chỗ nó là một vật có trương độ về chiều dài; chiều rộng và chiều sâu". Vật chất không gì khác hơn là trương độ theo ý nghĩa của hình học Euclide: không thể có khoảng trống trong thiên nhiên. Chấp nhận như thế rồi, Descarter tưởng tượng, trong *Những nguyên lý triết học* rằng thế giới khả giác được tạo thành bởi ba yếu tố chính, đó là yếu tố thứ nhất hay chất mạt (râclure) mà những chuyển động tạo thành cái chúng ta gọi là ánh sáng trong những cơ thể phát sáng, yếu tố thứ nhì được tạo từ những viên tròn hay những cầu thể (globules) mà vai trò rất cơ bản trong việc truyền ánh sáng, và yếu tố cuối tạo nên những hành tinh. Các phần của yếu tố thứ nhất, với dao động liên tục, hướng đến sự thoát khỏi thể phát sáng (chẳng hạn mặt trời) bằng cách ép vào những viên của yếu tố thứ nhì, ngay lập tức những viên này truyền đi sức ép đó đến mắt nhìn. Như trong cái khung duy cơ giới này, ánh sáng chỉ là một chuyển động hay hướng đến chuyển động. Cũng thế, những màu sắc chỉ là kết quả của những chuyển động địa phương – chuyển động quay tròn hay đúng hơn là hướng đến quay tròn. Từ quan điểm của triết học duy cơ giới thì không có lý do gì để có sự giống nhau nào đấy giữa cảm giác, chẳng hạn, về màu sắc với cái gì trong thực tại ngoại giới gây ra cảm giác này.

Lý thuyết của Descartes, trong khi vẫn là hình mẫu cho phần lớn những lý thuyết về các trường hợp, tuy vậy lại nhanh chóng tỏ ra bất túc để ghi nhận những khám phá

thực nghiệm đa phức của nửa sau thế kỷ XVII: Francesco Maria Grimaldi (1618-1663) cho ra sự mô tả đầu tiên về những hiện tượng khúc xạ trong quyển Physico Mathesis de lumine coloribus et iride (Bolone, 1665); Robert Hooke (1635-1703) đề xuất sự mô tả có hệ thống đầu tiên về hiện tượng những lưới mỏng (bọt xà phòng, những cái vòng Newton vv...) trong quyển Micrographia (Luân Đôn, 1665)...

Trong phần tiếp theo của quyển Khảo luận về ánh sáng, Huygens muốn ghi nhận hiện tượng khúc xạ. Trái với Newton và những người chủ trương thuyết phát sóng ông đi đến chỗ chứng minh rằng ánh sáng, trong khuôn khổ lý thuyết của ông, được truyền đi trong không khí nhanh hơn là trong các môi trường khác. Những hậu quả phân kỳ của hai lý thuyết đã được lợi dụng, vào giữa thế kỷ XIX để phản bác, tiếp theo những thí nghiệm của Hippolyte Fizeau (1819-1896) và Léon Foucault (1819-1868) những lý thuyết về phát sóng ánh sáng.Huygens cũng rất kiên nhẫn nghiên cứu tỉ mỉ, lâu ngày hiện tượng phức khuất chiết của Spath d'Islande.

Mặc dầu phẩm chất của công trình lý thuyết của Huygens, thế kỷ XVIII chủ yếu nghiêng về Newton, nghĩa là chấp nhận rộng rãi cái khung giải thích của những lý thuyết phát sóng ánh sáng.

Michel Blay

THẾ KỶ ÁNH SÁNG

LOCKE – SHAFTESBURY

BERKELEY – HUME

VICO

MONTESQUIEU – CONDILLAC

MESLIER – LA METTRIE

HELVETIUS – DIDEROT

D'HOLBACH

ROUSSEAU – CONDORCET

KANT – JACOBI

FICHTE – SCHELLING

TRIẾT HỌC ANH QUỐC VÀO THẾ KỶ XVII - XVIII

⌘ Locke và nguyên lý cơ bản của chủ nghĩa duy nghiệm Anh

Kinh nghiệm được tra vấn – dầu đó là sự quan sát của trẻ con hay những quan sát mà mỗi người có thể thực hiện trên chính mình – chứng thực rằng chính từ kinh nghiệm mà con người rút ra tất cả những tri thức của mình. Không có gì nơi trí tuệ mà lại không có nguồn gốc và nền tảng trong "những quan sát mà chúng ta thực hiện trên những đối vật khả giác bên ngoài hay trên những hoạt động bên trong của tâm hồn chúng ta". Mọi ý tưởng của chúng ta đều phái sinh từ kinh nghiệm. Nhưng chủ nghĩa duy nghiệm của Locke (1637 - 1704) gần với chủ nghĩa duy nghiệm của Gassendi hơn là của Aristote hay của Thomas d'Aquin vì tinh thần ở đó là tiềm thể thuần túy thụ động chứ không phải tiềm thể chủ động có thể trở thành mọi vật trong ý tưởng.

Như người ta đã viết, quyển *Tiểu luận về trí tuệ con người* (1690) cho đến Kant, sẽ là "cuốn kinh bổn của các triết gia và cả những người thường". Đó là một hiện tượng có vẻ khó hiểu đối với chúng ta, và tuy nhiên không có ai hơn Locke đã được đọc đi đọc lại và được ngưỡng mộ đến thế bởi các triết gia Pháp thế kỷ XVIII, nhất là các triết gia, nhà văn nhóm Bách khoa.

⌘ Berkeley, Hume: hai lối thoát trái ngược từ chủ nghĩa duy nghiệm của Locke

Trong các nước nói tiếng Anh, người ta có khuynh hướng mạnh mẽ coi Berkeley (1685 - 1753) như một triết gia chủ yếu là duy nghiệm song lại có những bận tâm về tôn giáo. Dựa vào ý kiến này, người ta nêu lên rằng Locke đã không nhận ra rằng, nếu mọi tri thức đặt cơ sở trên những ý tưởng, nhưng không thể coi những sự vật vật chất như là những thực thể tách biệt khỏi những ý tưởng và vượt qua những ý tưởng. Berkeley đã nhận ra những điều đó và do vậy, đã loại trừ từ hữu thể học của chủ nghĩa duy nghiệm những bản thể vật chất thặng dư. Tuy vậy, ông vẫn còn bảo lưu những tinh thần chủ động (les esprits actifs) và chính Hume sẽ chứng tỏ rằng những tinh thần có thể giản quy vào những chuỗi ý tưởng và tình cảm, do vậy, kéo chủ nghĩa duy nghiệm về những yếu tố cơ bản của nó.

Mặc dầu những kiến giải khác nhau về triết học của Berkeley, triết học này vẫn là một chủ nghĩa phi vật chất (immatérialisme) cô đọng trong hai công thức: "Esse est percipi vel percipere" và "*chỉ có những tinh thần: những tinh thần hữu hạn và một tinh thần vô hạn*".

Những chủ nghĩa phi vật chất này là một chủ nghĩa hiện thực về cái cụ thể: cái cụ thể của những biểu kiến khả giác (le concret des apparences sensibles), mà đối với lương thức thông thường, được tri giác tức thời, không qua trung gian và mọi vật có thật cũng đều như thế. Đối với triết học Berkeley thì *những sự vật được tri giác tức thời là những ý tưởng chỉ hiện hữu trong trí tuệ.*

Nếu Berkeley lấy lại, và có sửa đổi đôi chút sự phê phán của Locke về những ý tưởng trừu tượng, triết học của ông đôi khi hình như có họ hàng với triết học của Malebranche. Thiên nhiên là một ngôn ngữ thiêng liêng và

Bergson đã viết những dòng đáng ngưỡng mộ sau đây nhân bàn về tinh lý của triết học Berkeley: "... vật chất có lẽ là một thứ ngôn ngữ mà Thượng đế nói với chúng ta. Những nền Siêu hình học về vật chất, mỗi nền làm dày thêm những âm tiết, tạo cho nó một số phận, dựng nó lên thành thực thể độc lập, lúc đó sẽ làm xao lãng sự chú tâm của chúng ta về ý nghĩa của âm thanh và ngăn cản chúng ta theo dõi lời thiêng".

(*Trực quan triết học* – L'Intuition philosophique).

⌘ Thuyết duy nghiệm chủ hiện tượng của Hume

Người ta tìm thấy cốt lõi triết học của Hume (1711 - 1776) trong quyển *Khảo luận về nhân tính* (1739 - 1740) "một toan tính đưa phương pháp thực nghiệm vào những chủ đề đạo đức". Tất cả khởi đi từ những tri giác – mà Locke và Berkeley có lẽ đã gọi là những ý tưởng – và "mọi tri giác của tinh thần con người rút về hai loại, phân biệt nhau: ấn tượng và ý tưởng. Chỉ có những ấn tượng là nguyên thủy và những ý tưởng chỉ là những "hình ảnh đã bị xóa mờ của các ấn tượng trong tư tưởng và trong lý luận chúng ta". Tất cả mọi tri thức của chúng ta chẳng gì khác hơn là những ấn tượng chủ quan và không một lập luận nào có thể chứng minh là những ấn tượng kia phải được gây ra bởi những đối vật bên ngoài. Do kinh nghiệm khách quan cũng như do kinh nghiệm nội tâm chúng ta chỉ biết những tri giác nhưng do tiết điệu của chúng đôi khi cực kỳ nhanh khiến chúng ta tin vào một bản thể liên tục hay vào một đồng nhất tính của đối vật trong khi thật ra chỉ là một chuỗi kế tiếp những hiện tượng". Ý tưởng về một bản thể cũng như ý tưởng về một cách thức chỉ là một tập hợp những ý tưởng đơn hợp nhất bởi tưởng tượng, mà người ta đã cho một tên gọi đặc thù cho phép chúng ta gợi nhớ lại tập hợp này cho chúng ta hoặc cho người khác (Khảo luận về nhân tính). Bản ngã không thoát ra khỏi ảo tưởng này và thuyết duy nghiệm chủ hiện tượng của Hume tìm thấy sự diễn tả hoàn hảo trong sự phê phán nguyên lý nhân quả.

Như Ferdinand Alquité đã viết: "Sau sự phê phán thuyết bẩm sinh của Descartes bởi Locke và sự phê phán bản thể vật chất bởi Berkeley, sự phê phán của Hume chủ yếu nhắm vào bản thể tâm linh và tính nhân quả. Nhưng người ta cũng có thể coi Hume như là nhà sáng lập triết học cận và hiện đại, người tiên phong của chủ nghĩa Kant và của hiện tượng luận".

⌘ Chủ nghĩa duy nghiệm toán học: Isaac Newton (1642 - 1727)

Trong toàn cảnh của tư tưởng Anh quốc vào hai thế kỷ XVII – XVIII, một chỗ ngồi danh dự cần được dành cho bậc thiên tài Newton. Trước tiên chúng ta hãy nhớ lại hai tác phẩm chính của ông là: *Những nguyên lý toán học của triết học thiên nhiên* (1686 - 1687) và *Những nguyên lý của triết học*, vì vấn đề ở đây là triết học thiên nhiên, nghĩa là vật lý học – và quyển *Quang học* (1704).

Vấn đề là nghiên cứu những biến cố, xem xét chúng theo toán học, bác bỏ mọi giả thuyết hoặc là "siêu hình hoặc là vật lý, hoặc là cơ học hoặc giả thuyết về những phẩm chất huyền bí, không thể có chỗ đứng trong triết học thực nghiệm". Từ đó, có công thức nổi tiếng: "Tôi không nói dối ra những giả thuyết"

Tên tuổi của Newton còn gắn liền với việc khám phá ra luật vạn vật hấp dẫn với việc phát minh phép tính vi phân (từ đó có những cuộc tranh luận với Leibniz để xác định ưu tiên phát minh thuộc về ai), và với vấn đề thực tại tính của một không gian tuyệt đối và một thời gian tuyệt đối, độc lập với mọi vật thể.

Ở đây, người ta cũng còn nhớ tới những cuộc tranh luận với Leibniz – qua Samuel Clarke, đệ tử của Newton – bởi vì, đối với Leibniz, không gian chỉ là trật tự những cộng tồn khả hữu, và thời gian, trật tự những kế tiếp khả hữu (l'espace n'est que l'ordre des coexistences possibles, le temps, l'ordre des successions possibles). Và Leibniz vội trách Newton là đã coi không gian như là cơ quan mà Thượng đế dùng để cảm nhận vạn vật.

Để kết thúc, xin nói thêm rằng, rất nhiều bản văn của Newton, chưa được xuất bản, cho thấy ông còn quan tâm đến thuật luyện kim đan và thông thiên học.

⌘ Sự phồn mậu của những thuyết hữu thần

Nói ngắn gọn – dầu có những biến tấu đa dạng – chúng ta hãy gọi là *thuyết hữu thần* (déisme), mọi học thuyết chấp nhận sự hiện hữu của Thượng đế, tính bất tử của linh hồn và quy luật của bổn phận, trong khi lại bác bỏ những tín điều mặc khải và nguyên lý thế giá trong tôn giáo.

Được khai sinh ở Ý vào thế kỷ XVI, rồi di cư qua Pháp, thuyết hữu thần sau đó sinh sôi nảy nở ở Anh, vào cuối thế kỷ XVII và trong nửa đầu thế kỷ XVIII. "Một cách công khai, giống như giữa quảng trường, những cuộc tranh luận nổi lên giữa những người theo và những người chống. Toland đưa chủ thuyết này đến cực điểm quá khích; Bentley, Berkeley, Clarke, Butler, Warbuton bảo vệ tôn giáo mặc khải, chống lại chủ thuyết nọ. Nói tóm lại là, không có xứ nào mà tôn giáo tự nhiên lại được khẳng định mạnh mẽ hơn là ở Anh quốc". (Paul Hazard, *Khủng hoảng ý thức Tây phương*, Fayard, 1963, tr.234).

Từ 1624, ở Paris, Herbert de Cherbury (1581 - 1648) viết một bản tuyên xưng niềm tin (profession de foi) theo thuyết hữu thần mà năm chân lý cơ bản là:

- Có một Đấng Tối cao
- Phải thờ phượng Đấng đó.
- Đời sống đạo đức là thành phần của sự thờ phượng mà con người dâng lên Thượng đế.
- Những thói xấu và những tội ác phải được chuộc tội bằng ăn năn và hình phạt.
- Việc thưởng phạt chờ đợi chúng ta sau đời này.

Trong tác phẩm *Về tôn giáo của những người ngoại đạo* (1645) Lord Herbert chứng tỏ rằng năm chân lý này được tìm thấy trong tất cả những tôn giáo mà chúng là yếu tính thực sự.

Với John Toland (1670 - 1722), nhà thần học và nhà chính trị Ái Nhĩ Lan, thuyết hữu thần trở nên gây hấn, có chất cuồng tín. Trong quyển *Christianity not Mysterious* (Cơ Đốc giáo không huyền nhiệm), tác giả khẳng định rằng lý trí là vị trọng tài duy nhất trong lãnh vực tôn giáo. Ngoài ra ông còn thấy nơi học thuyết của Spinoza một thứ thuyết phiếm thần duy vật (panthéisme matérialiste) và "lý tưởng nhân đạo của những cuộc hội họp theo kiểu Socrate của ông sẽ ảnh hưởng đến hội Tam điểm tư biện vào năm 1717" theo (Albert Lantoine).

Trong số những tay hữu thần luận, dần hình thành "một phái mới những đầu óc mạnh mẽ hay những người suy nghĩ tự do". Câu trích dẫn này là của Anthony Collins (1676 - 1729) người nhân danh tư tưởng tự do, khước từ mọi thứ mặc khải. Vấn đề là phải trung thành với lý trí chứ không phải trung thành với một tôn giáo. Với Toland, Collins phát triển một học thuyết có lẽ nên gọi là "thuyết hữu thần phê phán" (le déisme critique).

Giống Collins, Matthew Tindal (1656 - 1733) phổ cập học thuyết Spinoza tại Anh

quốc. Trong tác phẩm *Kitô giáo xưa như sáng tạo hay là Phúc âm coi như một sự tái tạo của luật tự nhiên* (1730), ông thiết định rằng tiêu chuẩn đích thực của một mặc khải chỉ có thể là "tính phổ quát nâng nó lên trên những hạn chế về không gian và thời gian". Luật lệ Cơ Đốc giáo chỉ nên là một sự tái bản luật tự nhiên, vốn trước tiên trao gửi đến tính đạo đức nơi con người. Ở đây câu chuyện không còn là thuyết hữu thần phê phán mà là thuyết hữu thần đạo đức.

Samuel Clarke, bồi tế của Giám mục xứ Norwick phân loại những người hữu thần luận thành bốn phạm trù:

- Những người tin vào hiện hữu của một Thượng đế sáng tạo nhưng phủ nhận tác động của Ngài lên thế giới.
- Những người chấp nhận hiện hữu và tác động của Ngài nhưng cho rằng Thượng đế chẳng thèm bận tâm đến nhân sự: chuyện thị phi thiện ác đối với nhân gian thì con người cứ tự nhiên định liệu, chứ chẳng có nghĩa lý gì đối với Ngài.
- Những người công nhận hiện hữu và tác động của Thượng đế, Tuyệt đối thể của quy luật đạo đức – cũng là quy luật tự nhiên – nhưng phủ nhận tính bất tử của linh hồn.
- Cuối cùng là những người hữu thần luận, xét theo mọi phương diện, có tất cả những ý tưởng đúng về Thượng đế và về mọi phẩm tính của Ngài. Họ tuyên xưng lòng tin vào sự tồn tại của một Hữu thể Duy nhất, Vĩnh Hằng, Vô Hạn, Toàn Năng, Toàn Tri, Đấng Sáng Tạo, Bảo Tồn, Vị quân vương tối thượng của Vũ Trụ. Theo Clarke, đây mới là những nhà hữu thần luận chân chính; đáng tiếc là họ lại phủ nhận Mặc Khải (của Kinh thánh).

Liên quan đến Joseph Butler, giám mục thành Durham, dự tính của ông không nhằm chứng minh rằng Cơ Đốc giáo là đúng. Tham vọng của ông khiêm tốn hơn nhiều: vấn đề đối với ông, là chứng tỏ có sự tương tự giữa những khó khăn gặp phải trong lãnh vực những chân lý tôn giáo và trong tri thức về thiên nhiên. Trong cả hai trường hợp, vì thiếu sự chắc chắn tuyệt đối, chúng ta đành bằng lòng với những điều xác suất hay cái nhiên (des probabilités) mà thôi. Locke đã từng nói rằng: "Con người đang sống trong buổi hoàng hôn của những điều cái nhiên" (l'homme vit dans un crépuscule de probabilités). Như vậy thì tin vào những chân lý của Cơ Đốc giáo cũng chẳng điên rồ gì hơn so với khi tin vào những điều gọi là chân lý khoa học!

Hình như David Hume đã nhắm đến Clarke và Butler trong *Những đối thoại về tôn giáo thiên nhiên.*

⌘ Các triết gia của ý thức đạo đức

Chúng ta sẽ không nói về Shaftesbury, mà chúng tôi trình bày trong quyển thứ nhì này với một bản văn *Tiểu luận về phẩm giá và đức hạnh*. Chỉ cần nhắc lại ảnh hưởng mà ông đã tác động lên Hume, Adam Smith, và ở Pháp ông đã được Voltaire và Diderot đánh giá cao như thế nào.

Về mỹ học cũng như về đạo đức, Francis Hutcheson (1694 - 1746) khá gần gũi với Shaftesbury. Đối với ông, chính ý thức nội tâm cho phép chúng ta quyết định về vấn đề cái đẹp và cái đạo đức. "Tác giả của thiên nhiên đã mang chúng ta đến với đức hạnh bằng những phương tiện vững chắc hơn nhiều hơn là những phương tiện mà các nhà luân lý có thể tưởng tượng, tôi muốn

nói một bản năng đã thúc đẩy chúng ta lo cho sự bảo tồn nòi giống chúng ta".

Nhưng tư tưởng của Hutcheson cũng được định nghĩa bằng sự đối lại chủ nghĩa bi quan đạo đức của Hobbes, quan điểm ích kỷ của Mandeville. Giống như Butler và Hume, ông công nhận nơi con người sự tồn tại của lòng tốt vô vị lợi, "một khuynh hướng tự nhiên nào đó muốn đem lại hạnh phúc cho người khác hay một bản năng có trước mọi động cơ vụ lợi thúc đẩy chúng ta yêu thương đồng loại".

❀ Trường phái Ê-cốt: Triết học về ý thức phổ biến

Bằng từ "ý thức phổ biến" (le sens commun) ở đây người ta không hiểu hơn là cái lương thức thực tiễn (le bon sens pratique) nhưng là "cái nền bất biến của tinh thần, bản tính cốt yếu của nó mà chính lý trí chỉ là cái nền phản tỉnh và hình thức. Người ta đã gọi bằng từ "ý thức phổ biến" cái làm nên nhất tính của những khả năng, và của những phán đoán, cái gì nơi chúng có tính thường hằng, bất biến, phổ quát, nghĩa là những khái niệm chung cho mọi người, những nguyên lý tự chúng hiển nhiên, những phán đoán nguyên thủy và tự phát chứa đựng động cơ của mọi cái khác (Theo André Lalande trong quyển *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*).

Một trong những người khởi xướng của trường phái này, mà ngày nay người ta gọi là Trường phái ý thức phổ biến, là Thomas Ried (1704 - 1796) mà những tác phẩm chính là: *Nghiên cứu về trí tuệ con người* (1764); *Tiểu luận về những khả năng của tinh thần con người* (1785) và *Tiểu luận về những khả năng hoạt động của tinh thần con người* (1788). Phản ứng lại thuyết duy nghiệm và thuyết hoài nghi siêu hình của Hume, vấn đề là chấp nhận những nguyên lý "tối cần thiết trong việc đối nhân xử thế mà người ta không thể bỏ qua mà không rơi vào hàng lô hàng lốc những điều phi lý trong tư biện và trong thực tiễn". Đó là những nguyên lý của đạo đức và của triết học (bản thể, nguyên nhân, cứu cánh). Thế giới và tinh thần được tặng dữ cho chúng ta. Trong thực tiễn, ý tưởng phổ biến trở thành ý tưởng đạo đức: nó phân biệt thị phi, thiện ác giống như khẩu vị phân biệt cay đắng với ngọt bùi.

Các triết gia Ê-cốt chính về ý tưởng phổ biến là James Beattie (1753 - 1803), Dugald Stewart (1753 - 1828). Về đạo đức, lý thuyết về ý tưởng phổ biến tìm thấy lại những nền đạo đức thiên về tình cảm mà chúng ta đã đề cập tới. Lý thuyết này cũng hiện diện trong đạo đức học về sự đồng cảm của một triết gia Ê-cốt khác, đó là Adam Smith (1723 - 1790).

Émilienne Naert

LOCKE
(1632 - 1704)

Nguyên quán ở Wrington (gần Bristol), tỉnh Somerset, John Locke mất năm 1704 ở Oates, thuộc bá tước địa (comté) Essex, trong gia đình Huân tước Masham và phu nhân – bà này là một trong những ái nữ của Ralph Cudworth, một triết gia theo Platon ở trường Cambridge. Locke không tự giới hạn trong triết học và thường có những cuộc lưu trú dài hạn ở châu lục (đây chỉ châu Âu). Ông tham gia vào câu lạc bộ của Robert Boyle và cùng nghiên cứu với nhà vật lý đồng thời theo đuổi việc học y khoa. Người cộng tác với Sydenham, độc giả của Descartes và của Gassendi, bạn thân và y sĩ riêng cho Huân tước Ashley, vị này sau đó được phong là Bá tước Shaftesbury và Chưởng ấn Thượng quan Anh quốc. Locke đảm trách nhiều chức vụ công quyền: tổng thư ký của hội đồng tôn giáo quốc gia rồi của Bộ thương mại. Vào thời kỳ này ông xuất bản quyển *Những tiểu luận về luật tự nhiên*.

Sau hai lần lưu trú ở Pháp, Locke quay về Anh quốc, phụng sự cho bá tước Shaftesbury. Vị này, vì mưu đồ phản nghịch nhà vua, thất bại, buộc phải tự lưu đày sang Hà Lan. Vào tháng chín năm 1683, đến lượt mình, Locke cũng sang Hà Lan tị nạn vì sợ bị xét hỏi lôi thôi. Ngày 5 tháng mười năm 1688, Guillaume d'Orange đánh đuổi bố vợ là Jacques Đệ nhị khỏi ngai vàng và ngày 12 tháng hai năm sau, Locke đổ bộ lên cảng Greenwich cùng với Công nương Mordant và Công chúa Mary – phu nhân của Guillaume d'Orange – chẳng bao lâu sau trở thành nữ hoàng Anh quốc. Lúc đó, lấy lý do vì sức khoẻ, ông từ chối nhiệm sở Đại sứ Anh ở Brandebourg.

Những năm 1689–1690 chứng kiến sự ra đời những tác phẩm chính của Locke, được nghiền ngẫm từ lâu và được phác thảo nhiều lần trước đó: *Thư về lòng khoan dung* (1689); *Hai khảo luận về chính quyền dân sự* (1690), và nhất là cuốn *Tiểu luận về trí tuệ con người* (1690). Còn phải kể thêm việc xuất bản vào năm 1693 quyển *Vài ý nghĩ về giáo dục* và vào năm 1695 quyển *Tính hợp lý của Ki-tô giáo* như được đề xuất từ Kinh Thánh.

Triết học của John Locke có tầm nhắm trước tiên là một quan điểm thiên hẳn về thực tiễn bởi vì chuyện quan trọng đối với ông không phải là tư biện (la spéculation) là chủ nghĩa vụ hình thức (le formalisme) mà là hướng đi trong cuộc đời, là sự tổ chức hợp lý cuộc sống xã hội, việc bảo vệ một tôn giáo hợp lý. Con người sống trong "hoàng hôn của những điều cái nhiên" (L'homme vit dans un crépuscule des probabilités), nhưng nếu nó sử dụng đúng đắn lý trí của mình – và Thượng đế đã ban cho con người khá nhiều ánh sáng về điều đó – nó biết khá rõ về bản thân, về thế giới, về thiên nhiên và về Đấng tối cao để đạt đến hạnh phúc.

TIỂU LUẬN VỀ TRÍ TUỆ CON NGƯỜI (Essai concernant l'entendement humain – Anh: An Essay Concerning Human Understanding)

Ngay từ khi mới xuất bản, tác phẩm đã đạt thành công lớn và được in ra tới bốn lần ngay trong sinh thời của tác giả, với những phụ lục và điều chỉnh quan trọng: 1690, 1694, 1695, 1700. Một ấn bản lần thứ năm xuất hiện năm 1706. Coste dịch ra tiếng Pháp ấn bản lần thứ tư và lần xuất bản đầu tiên của bản dịch này xuất hiện ở Amsterdam năm 1700. Chính ấn bản này mà Leibniz có trước mắt khi ông viết *Những tiểu luận mới về trí tuệ con người*. Đây là cuộc điều tra về những nền tảng, lãnh vực của tri thức, những mức độ chắc chắn của nó và y kỳ sự thực (ipso facto), những giới hạn của nó. Bằng sự khám phá ra nguồn gốc những ý tưởng của chúng ta, bằng sự thiết định bản chất và giá trị của tri thức, con người sẽ được cứu thoát khỏi chủ nghĩa giáo điều khệnh khạng nó lẫn lộn sự tối tăm của ngôn ngữ với sự uyên thâm của tư tưởng, khỏi chủ nghĩa hoài nghi điên rồ nó gây tâm trí tuyệt vọng là người ta không biết được điều gì cả chỉ bởi vì người ta không biết được tất cả. Quyển I của *Tiểu luận* là một bút chiến chống lại những ý tưởng bẩm sinh (của những giáo sư theo Platon ở Cambridge, của Descartes). Tri thức có nguồn gốc từ kinh nghiệm; cảm giác và phản tư nằm ở cỗi nguồn của mọi ý tưởng của chúng ta. Đó là chủ nghĩa duy nghiệm của Locke được phát triển trong quyển II: tinh thần như một tờ giấy trắng, một tấm bảng trống (tabula rasa) không có một chữ nào và không có bất kỳ ý tưởng nào. Quyển III thiết lập những mục đích và những điều kiện của ngôn ngữ, quyển IV xét đến giá trị của tri thức.

► Nguyên lý cơ bản của chủ nghĩa duy nghiệm

Kinh nghiệm được tra vấn – dầu là sự quan sát của trẻ con hay những quan sát mà mỗi người có thể thực hiện trên chính mình chứng tỏ rằng chính từ kinh nghiệm mà người ta rút ra mọi nguyên liệu cho những tri thức của mình. Không có gì trong trí tuệ mà không có nguồn gốc và nền tảng trong những quan sát mà chúng ta thực hiện trên những đối vật khả giác bên ngoài hoặc trên những hoạt động bên trong của tâm hồn chúng ta. Cảm giác và suy tư phản tỉnh ở vào nguyên lý của mọi ý tưởng chúng ta.

Một ý kiến được nhiều người coi là chắc chắn, đó là trong năng lực hiểu biết có một số nguyên lý bẩm sinh; một số khái niệm cơ bản... được in vào trí khôn con người, mà linh hồn nhận được từ giây phút hiện hữu đầu tiên của nó; và mang vào đời với nó. Tôi sẽ có thể thuyết phục các độc giả không thành kiến về sự sai lầm của giả thiết ấy, chỉ cần tôi chứng minh rằng... người ta có thể đạt tới mọi tri thức họ có nhờ sử dụng các khả năng tự nhiên của họ mà không cần sự giúp đỡ của các ấn tượng bẩm sinh nào; và có thể đạt sự chắc chắn mà không cần các khái niệm hay nguyên tắc có sẵn như thế. Vì tôi cho rằng mọi người sẽ dễ dàng chấp nhận rằng quả là không thích hợp khi giả thiết rằng các ý niệm về màu sắc là bẩm sinh nơi một tạo vật mà Thượng đế đã ban cho thị giác, và một khả năng đón nhận màu sắc nhờ mắt, từ các sự vật bên ngoài... Tôi dám đố bất cứ ai thử tưởng tượng ra một mùi vị nào chưa từng bao giờ tác động vào vòm họng của họ; hay hình dung ra một ý niệm nào về mùi mà họ chưa bao giờ ngửi; và nếu họ có thể làm điều này, tôi cũng sẽ phải kết luận rằng một người mù cũng có ý niệm về màu sắc, và người điếc cũng có những khái niệm rõ ràng về âm thanh.

Các giác quan trước tiên đưa các ý niệm cụ thể vào, giống như làm đầy căn phòng còn trống rỗng; và khi trí khôn dần dần trở thành quen thuộc với chúng, chúng được giữ lại trong trí nhớ, và có các tên được đặt cho chúng. Sau đó, trí khôn tiến xa hơn, trừu tượng hóa chúng, và dần dần học cách dùng các

tên gọi tổng quát. Bằng cách này trí khôn chứa đầy các ý niệm và ngôn ngữ, là các vật liệu để trí khôn thể hiện khả năng suy luận về chúng; và việc sử dụng lý trí ngày càng trở nên rõ ràng hơn, vì các vật liệu này mà trí khôn sử dụng cứ tăng dần. Nhưng mặc dù việc có các ý niệm tổng quát và việc sử dụng các từ và lý trí thường tăng dần đồng thời với nhau, nhưng tôi không thấy bất cứ cách nào như thế chứng minh rằng chúng là bẩm sinh. Thú thực rằng tri thức về một số chân lý có rất sớm trong trí khôn; nhưng theo một cách cho thấy chúng không phải bẩm sinh. Bởi vì, nếu chúng ta quan sát, chúng ta sẽ thấy nó vẫn là tri thức về các ý niệm không phải bẩm sinh, mà là đạt được: chính là tri thức về các ý niệm đầu tiên được in vào trí khôn bởi các sự vật bên ngoài, mà các trẻ sơ sinh phải sử dụng sớm nhất, tạo các ấn tượng thường xuyên nhất trên các giác quan của chúng...

Một đứa trẻ không biết rằng ba cộng với bốn là bảy, cho đến khi nó biết đếm bảy, và đã có tên gọi và ý niệm về sự bằng nhau; và sau đó, khi cắt nghĩa các từ này, nó ngay lập tức ưng thuận hay đúng hơn là nhận ra ngay chân lý của mệnh đề ấy. Nhưng không phải đứa trẻ chấp nhận nó ngay lập tức vì nó là chân lý bẩm sinh, cũng không phải chờ tới lúc đó nó mới có sự ưng thuận, vì nó muốn sử dụng lý trí; nhưng chân lý của mệnh đề ấy xuất hiện cho đứa trẻ ngay khi nó đã thiết lập được trong trí khôn các ý niệm rõ ràng và phân biệt mà các tên gọi này biểu thị; và rồi nó biết chân lý của mệnh đề đó, dựa trên cùng một cơ sở và bằng cùng các phương tiện mà nó đã biết trước đó, rằng một cái gậy và một quả anh đào không phải là cùng một vật; và cũng dựa trên cùng cơ sở, mà nó có thể biết sau này "rằng cùng một vật không thể vừa là nó lại vừa không phải là nó."

► Các ý niệm nói chung và nguồn gốc phát sinh ra chúng

§1. Vì mọi người tự ý thức được rằng mình suy nghĩ, và cái mà trí khôn của họ hướng về khi suy nghĩ là các ý niệm ở trong đó, cho nên không ai nghi ngờ rằng con người có nhiều ý niệm trong trí khôn họ, như những ý niệm được diễn tả bởi các từ *trắng, cứng, ngọt, nghĩ, chuyển động, người, voi, quân đội, say rượu* v.v...Vậy câu hỏi đặt ra đầu tiên là: Chúng đến từ đâu?

Tôi biết có một lý thuyết được thiết lập rằng người ta có các ý niệm bẩm sinh và các chữ gốc được in trong trí khôn họ ngay từ lúc sinh ra. Ý kiến này tôi đã bàn đến khá nhiều rồi; và tôi nghĩ rằng tất cả những gì tôi đã nói trong quyển trước sẽ dễ dàng được thừa nhận hơn, khi tôi đã cho thấy trí năng có thể có tất cả các ý niệm của nó ở đâu, và bằng cách nào và tới mức độ nào chúng có thể đi vào trí khôn; về điều này tôi sẽ đưa vào sự quan sát và kinh nghiệm riêng của mỗi người.

§2. Vậy chúng ta hãy giả thiết rằng trí khôn giống như một tờ giấy trắng không có chữ nào, không có ý niệm nào; bằng cách nào nó được làm đầy? Từ đâu phát sinh cái kho to lớn mà trí tưởng tượng năng động và vô hạn của con người đã vẽ trên đó, với một sự đa dạng hầu như vô hạn? Từ đâu nó có mọi nguyên vật liệu cho lý trí và tri thức? Tôi trả lời cho câu hỏi này bằng một từ duy nhất, từ kinh nghiệm; tri thức của chúng ta tất cả dựa trên kinh nghiệm, và từ kinh nghiệm phát sinh tri thức. Quan sát của chúng ta về các vật khả giác bên ngoài, hay về các hoạt động nội tại của trí khôn chúng ta được tri giác và suy tư bởi chúng ta, chính là cái cung cấp cho nhận thức của chúng ta mọi nguyên vật liệu của tư duy. Đó là hai nguồn của tri thức, từ đó phát sinh mọi ý niệm chúng ta có, hay có thể có một cách tự nhiên.

§3. Thứ nhất, các giác quan của chúng ta, khi tiếp xúc với các sự vật khả giác đặc thù, đưa vào trong trí khôn những tri giác rõ ràng về các sự vật, theo các cách khác nhau mà các sự vật này tác động đến chúng: và như thế chúng ta có các ý niệm về vàng, trắng, nóng, lạnh, mềm, cứng, đắng, ngọt, và mọi cái mà chúng ta gọi là các phẩm tính

khả giác; những phẩm chất này, khi tôi bảo là do các giác quan đưa chúng vào trí khôn, tôi có ý nói rằng từ các sự vật bên ngoài, chúng đưa vào trí khôn những gì sẽ tạo ra các tri giác trong trí khôn. Nguồn gốc lớn này của hầu hết các ý niệm của chúng ta, hoàn toàn lệ thuộc các giác quan của chúng ta, và làm phát sinh tri thức từ chúng, tôi gọi nó là **cảm giác**.

§4. Thứ hai, nguồn gốc khác mà từ đó kinh nghiệm cung cấp các ý niệm cho trí khôn, đó là tri giác về các hoạt động của trí khôn nội tại trong chính chúng ta, khi nó được sử dụng về các ý niệm nó đã có; các hoạt động này, khi linh hồn bắt đầu suy nghĩ và xem xét, chúng cung cấp cho trí khôn một loạt các ý niệm khác không thể có từ các sự vật bên ngoài; và đó là tri giác, suy nghĩ, hoài nghi, tin tưởng, suy luận, biết, muốn, và mọi hoạt động khác nhau của trí khôn chúng ta; và khi chúng ta ý thức về chúng và quan sát chúng trong chúng ta, từ những ý niệm này chúng ta nhận vào trong trí khôn của chúng ta như là các ý niệm phân biệt, giống như chúng ta nhận từ các vật thể tác động trên giác quan chúng ta. Mọi người đều có nguồn gốc các ý niệm này hoàn toàn nội tại trong họ; và mặc dù nó không phải là giác quan, vì nó không có liên quan gì đến các sự vật bên ngoài, nhưng nó rất giống giác quan, và có thể gọi một cách khá chính đáng là nội giác quan. Nhưng như tôi gọi nguồn gốc kia là cảm giác, tôi sẽ gọi nguồn gốc này là **phản tỉnh**, vì các ý niệm mà nó cung cấp chỉ trở thành các ý niệm khi trí khôn có được nhờ suy tư (phản tỉnh) trên hoạt động của chính nó và trong chính nó. Vì vậy, trong phần tiếp theo của bài này, tôi hiểu phản tỉnh có nghĩa là việc trí khôn ghi nhận các hoạt động của chính nó, và cách thức của chúng; từ đó, nhờ lý trí, phát sinh các ý niệm về các hoạt động này trong trí khôn. Hai nguồn gốc này, đó là các sự vật vật chất bên ngoài, như là đối tượng của cảm giác; và các hoạt động của trí khôn nội tại, như là các đối tượng của phản tỉnh; theo tôi đó là hai nguồn gốc duy nhất từ đó phát sinh mọi ý niệm của chúng ta.

§5. *Mọi ý niệm của chúng ta đều thuộc một trong hai loại này*. Có vẻ như trí năng của chúng ta không có một dấu vết tối thiểu của bất cứ ý niệm nào mà nó không nhận được từ một trong hai nguồn này. *Các sự vật bên ngoài* cung cấp cho trí khôn các ý niệm về các phẩm chất khả giác, là tất cả các tri giác khác nhau mà chúng tạo ra nơi chúng ta; và *trí khôn* cung cấp cho trí năng các ý niệm về hoạt động của chính nó. Hai nguồn này, khi chúng ta quan sát đầy đủ về chúng và về các hình thái, kiểu kết hợp và tương quan khác nhau của chúng, chúng ta sẽ thấy chúng chứa toàn bộ mọi ý niệm; và chúng ta không có gì trong trí khôn mà không xuất phát từ một trong hai cách này.

PHÂN LOẠI CÁC Ý NIỆM CỦA CHÚNG TA

Để hiểu rõ hơn bản chất, cách thức, và mức độ của tri thức chúng ta, một điều cần phải được cẩn thận quan sát liên quan đến các ý niệm chúng ta có, đó là, một số các ý niệm là đơn giản, một số là phức tạp.

• Các ý niệm đơn giản

Mặc dù các phẩm chất tác động trên giác quan của chúng ta tự chúng rất thống nhất và hòa trộn, khiến cho không có sự phân chia, không có khoảng cách giữa chúng; thế nhưng rõ ràng rằng các ý niệm mà chúng tạo ra trong trí khôn từ giác quan đi vào là đơn giản và không pha trộn. Vì tuy thị giác và xúc giác đồng thời lấy được từ cùng một sự vật các ý niệm khác nhau; như một người thấy ngay lập tức chuyển động và màu sắc; bàn tay cảm thấy sự mềm mại và ấm áp trong cùng một miếng sáp ong; thế nhưng các ý niệm đơn giản được kết hợp như thế trong cùng một vật, lại hoàn toàn phân biệt nhau như là các ý niệm đến từ các giác quan khác nhau. Và không gì có thể rõ ràng hơn đối với một người cho bằng tri giác rõ ràng và phân biệt họ có về những ý niệm

đơn giản ấy; mỗi tri giác này có bản chất không kết hợp, nó không chứa điều gì khác ngoài một biểu hiện bề ngoài đồng nhất, hay khái niệm trong trí khôn, và không thể phân biệt thành các ý niệm khác nhau.

Các ý niệm đơn giản này là các nguyên vật liệu của mọi tri thức của chúng ta, chúng được gợi ý và đưa vào trong trí khôn nhờ hai cách nói trên, đó là cảm giác và phản tỉnh. Một khi trí khôn đã chứa các ý niệm đơn giản này, nó có khả năng lặp lại, so sánh ,và kết hợp chúng, thậm chí thành một sự đa dạng vô hạn; và như thế nó có thể tự do làm thành các ý niệm phức tạp mới. Nhưng cho dù là một trí khôn sâu sắc nhất hay to lớn nhất, bén nhạy nhất với mọi dạng tư tưởng, cũng không có khả năng sáng tạo hay hình thành một ý niệm đơn giản mới trong trí khôn mà không do hai cách nói trên đưa vào; và cũng không sức mạnh nào của sự hiểu biết có thể phá hủy các ý niệm đơn giản đã có trong đó.

• Các ý niệm phức tạp

Cho tới đây chúng ta đã xét đến các ý niệm mà trí khôn chỉ tiếp nhận một cách thụ động, là những ý niệm đơn giản nhận được từ cảm giác và phản tỉnh như đã nói trên. Nhưng cũng như trí khôn hoàn toàn thụ động trong việc đón nhận các ý niệm đơn giản ấy, nó cũng thực hiện các hành vi riêng của nó, nhờ đó các ý niệm khác được hình thành từ các ý niệm đơn giản như là những vật liệu và cơ sở cho các ý niệm khác. Các hành động của trí khôn thực hiện quyền năng đối với các ý niệm đơn giản của nó chủ yếu là ba hành động này:

1. Phối hợp các ý niệm đơn giản thành một tập hợp, và bằng cách ấy mọi ý niệm phức tạp được hình thành.

2. Đưa hai ý niệm đơn giản hay phức tạp vào chung với nhau nhưng không kết hợp chúng, mà đặt chúng cạnh nhau, để có một cái nhìn chung và nhờ đó nhận ra các tương quan giữa mọi ý niệm.

3. Hành động thứ ba là tách biệt chúng trong sự tồn tại hiện thực của chúng; đó là trừu tượng hóa: và bằng cách này mọi ý niệm tổng quát được thành hình. Điều này cho thấy khả năng của con người và cách thức hành động của khả năng ấy, trong thế giới vật chất cũng như thế giới trí tuệ. Vì các vật liệu trong cả hai thế giới ấy trí khôn con người không thể tạo ra hay phá hủy, nên điều con người có thể làm là kết hợp chúng lại với nhau, hay đặt chúng vào bên cạnh nhau, hay hoàn toàn tách biệt chúng, nên ở đây tôi sẽ bắt đầu hoạt động thứ nhất này khi xét đến các ý niệm phức tạp, và dành việc phân tích hai hoạt động kia ở chỗ khác thích hợp. Vì các ý niệm đơn giản được chúng ta thấy là tồn tại trong nhiều kiểu phối hợp khác nhau, nên trí khôn có khả năng coi sự kết hợp này là một ý niệm duy nhất. Các ý niệm được kết hợp từ nhiều ý niệm đơn giản như thế, tôi gọi là các ý niệm phức tạp; như cái đẹp, lòng biết ơn, con người, quân đội, vũ trụ; mặc dù là kết hợp bởi các ý niệm đơn giản, nhưng khi trí khôn muốn, mỗi ý niệm được coi như một sự vật toàn diện, và được diễn tả bằng một tên gọi.

• Khái niệm về thực thể

Vì không hình dung được làm thế nào... các ý niệm đơn giản có thể tồn tại độc lập nên chúng ta có thói quen giả thiết một cái nền nào đó để chúng tồn tại, và từ đó chúng hình thành; vì thế chúng ta gọi cái nền đó là thực thể.

Vì vậy, nếu bất cứ ai xem xét chính mình liên quan đến khái niệm của họ về thực thể thuần túy nói chung, họ sẽ thấy họ hoàn toàn không có ý niệm nào khác, mà chỉ là một sự giả thiết rằng họ không biết cái nền nào chứa đựng các phẩm chất mà có thể tạo ra các ý niệm nơi chúng ta; các phẩm chất ấy thường được gọi là các ngẫu tính. Nếu có ai được hỏi, cái gì là chủ thể mà màu sắc hay trọng lượng gắn vào, họ sẽ không biết nói gì ngoại trừ các phần rắn chắc có trương độ; và nếu họ được hỏi cái phần rắn chắc và trương độ

được gắn vào cái gì, thì họ cũng chỉ có thể trả lời giống như người Anh-điêng khi nói rằng thế giới được chống đỡ bởi một con voi khổng lồ, khi được hỏi con voi được chống đỡ bởi cái gì, và họ sẽ trả lời là con rùa. Và nếu cứ bị hỏi mãi, họ sẽ đáp lại đó là con gì mà họ không biết là cái gì.

Ý niệm chúng ta có, cái mà chúng ta gọi là thực thể, không là cái gì khác ngoài cái nền giả định nhưng không được biết, tựa đỡ cho các phẩm chất mà chúng ta thấy tồn tại, các phẩm chất mà chúng ta hình dung chúng không thể tồn tại mà không có cái gì tựa đỡ cho chúng, và chúng ta gọi cái tựa đỡ này là *substantia* (thực thể) có nghĩa là đỡ bên dưới.

Vì vậy, khi chúng ta nói hay nghĩ về một loại thực thể vật chất cụ thể nào, như ngựa, đá, v.v... mặc dù ý niệm chúng ta có về chúng chỉ là sự kết hợp các ý niệm đơn giản về các phẩm chất khả giác, mà chúng ta thường thấy chúng kết hợp trong những vật được gọi là ngựa hay đá; nhưng vì chúng ta không thể quan niệm làm thế nào chúng tồn tại độc lập hay ở trong nhau, nên chúng ta giả thiết chúng tồn tại và được chống đỡ bởi một chủ thể chung nào đó mà chúng ta gọi bằng cái tên thực thể, mặc dù chắc chắn chúng ta không có một ý niệm rõ ràng và phân minh về sự vật mà chúng ta gọi là một thực thể.

John Locke,
***Tiểu luận về trí tuệ con người*, Quyển II, Chương I.**

► Về ý nghĩa của các từ ngữ

Một cách tự nhiên ý tưởng là dấu hiệu của các sự vật, trong khi mà, do quy ước, con chữ trở thành dấu hiệu của ý tưởng. Nhưng nếu do một "định chế võ đoán" mà một từ nào đó đã được tự ý làm thành dấu hiệu của một ý tưởng nào đó, ngôn ngữ vẫn đáp ứng cho mục đích kép tự nhiên: mục đích giao tiếp giữa con người, và mục đích bảo tồn và ổn định tư tưởng.

Từ ngữ là những dấu hiệu của tư tưởng nào? Chỉ của tư tưởng của người nói mà thôi. Chức năng giao tiếp của ngôn ngữ không vì thế mà trở thành huyễn tưởng bởi trong mọi ngôn ngữ vẫn có một quy chiếu kép và bí mật, một đàng về những ý tưởng của người khác, một đàng về thực tại của sự vật.

§1. *Từ ngữ là những dấu hiệu khả giác cần thiết cho giao tiếp.* Mặc dầu con người rất đa dạng về tư tưởng đến độ rằng những người khác cũng có thể thu lượm được nhiều lạc thú và tiện ích từ đó như anh ta, tuy vậy mọi tư tưởng đều nằm trong đầu óc anh ta, vô hình và được che giấu đối với người khác, và chúng không thể tự xuất hiện. Cũng như người ta không thể hưởng dụng những lợi thế và những tiện nghi của xã hội mà không có sự giao tiếp tư tưởng[1], con người cần phát minh ra một số ý tưởng vô hình – mà tư tưởng của anh ta được tạo thành – có thể được hiển lộ cho người khác. Không có gì thích hợp hơn cho hiệu quả này – hoặc nhờ sự phong phú hoặc vì tính nhanh chóng – bằng những âm thanh được phát ra rõ ràng mà anh ta nhận thấy mình có khả năng tạo ra khá là dễ dàng mà lại rất đa dạng. Qua đó chúng ta thấy bằng cách nào những từ ngữ đã được thiên nhiên thích nghi rất tốt cho mục đích này[2] lại được con người sử dụng để làm những dấu hiệu cho tư tưởng của họ và không phải bởi bất kỳ sự liên kết tự nhiên nào có được giữa một số âm thanh được phát ra rõ ràng, và một số ý tưởng (bởi vì, trong trường hợp đó, sẽ chỉ có một ngôn ngữ chung cho mọi con người trên hành tinh này), nhưng bằng một định chế võ đoán theo đó một từ nào đó đã được tự ý cho làm dấu hiệu của một ý tưởng nào đó[3]. Như thế việc sử dụng những từ ngữ hệ tại chỗ biến chúng thành những dấu hiệu khả giác cho những ý tưởng và những ý tưởng mà người ta chỉ bằng những từ ngữ là những gì chúng biểu nghĩa một cách thích hợp và tức thời...

§2. *Từ ngữ là các ký hiệu khả giác của những ý tưởng của người sử dụng chúng.* Cách sử dụng (mà) người ta có về những ký hiệu này thì hoặc là để ghi nhận những tư tưởng

riêng của họ, và phơi bày chúng trước cái nhìn của những người khác: từ ngữ, trong sự biểu hiện nguyên sơ hay tức thời, thay mặt cho không gì khác ngoài các ý tưởng trong đầu của người sử dụng chúng, dù một cách bất toàn hay bất cẩn đến đâu đi nữa những ý tưởng đó được thu thập từ các sự vật mà chúng được giả sử để thể hiện... Từ ngữ vì là những ký hiệu tự nguyện, chúng không thể là những ký hiệu tự nguyện do anh ta áp đặt lên những sự vật mà anh ta chẳng biết. Điều đó sẽ biến chúng thành những ký hiệu của cái không là gì cả, những âm thanh vô nghĩa. Một con người không thể biến từ ngữ của anh ta thành các ký hiệu hoặc của những phẩm chất nơi sự vật, hoặc của những khái niệm trong trí của người khác, mà anh ta chẳng có gì trong trí riêng của anh ta.

§3. Điều này là hết sức thiết yếu trong việc sử dụng ngôn ngữ đó là trong phương diện này người am tường và dốt nát, người có học và kẻ vô học, cách sử dụng từ ngữ họ nói ra (với bất kỳ ý nghĩa nào) hết thảy đều như nhau. Chúng, trong miệng của mọi người, thay mặt cho các ý tưởng anh ta có, và cái mà anh ta sẽ diễn đạt bằng chúng. Một đứa trẻ đã lưu ý về không gì khác trong thứ kim loại nó nghe gọi là "vàng" ngoài cái màu vàng sáng ngời rực rỡ, nó áp dụng cái từ "vàng" chỉ theo ý tưởng riêng của nó về màu đó, và không gì khác; và do đó (nó) cũng gọi màu đó trên đuôi một con công là "vàng". Một người khác đã quan sát tốt hơn, bổ sung vào màu vàng sáng ngời (một) sức nặng lớn: và rồi cái tiếng "vàng" khi người đó sử dụng nó, thay mặt cho một ý tưởng phức tạp về một chất màu vàng sáng ngời và rất nặng. Một người khác bổ sung vào những phẩm chất đó tính nóng chảy: và rồi cái từ vàng biểu thị đối với anh ta một vật thể, rực rỡ, vàng, có thể nóng chảy, và rất nặng. Một người khác bổ sung tính dễ dát mỏng. Mỗi người này đều sử dụng cái từ vàng như nhau, khi họ có dịp diễn đạt cái ý tưởng mà họ đã áp dụng nó vào: nhưng hiển nhiên là mỗi người chỉ áp dụng nó chỉ cho ý tưởng của riêng anh ta; chứ anh ta không thể khiến nó đứng làm ký hiệu cho một ý tưởng phức tạp mà anh ta không có.

§4. *Từ ngữ thường tham chiếu một cách bí mật, trước hết, đến các ý tưởng trong trí của những người khác.* Nhưng dẫu từ ngữ như chúng được sử dụng bởi con người, có thể biểu thị một cách thích hợp và tức thời không gì khác ngoài các ý tưởng ở trong trí của người nói; song trong tư tưởng của họ vẫn đem lại cho chúng một tham chiếu bí mật đến hai sự vật khác[4].

Thứ nhất, họ giả định từ ngữ của họ là những dấu hiệu của các ý tưởng trong đầu cũng của những người khác, với những người mà họ giao tiếp: vì nếu không họ sẽ uổng công nói với nhau, và không thể được hiểu, nếu các âm thanh họ đã áp dụng vào một ý tưởng là như thể bởi người nghe được áp dụng vào một (ý niệm) khác, cái đó là nói hai ngôn ngữ ...

§5. *Thứ hai, đến cái thực tại tính của sự vật.* Thứ hai, bởi vì người ta sẽ không được nghĩ là chỉ nói chuyện về sự hình dung của riêng họ, nhưng về những sự vật như thật sự chúng là; do đó họ thường giả định các từ ngữ cũng thay mặt cho thực tại của những sự vật.

§6. *Từ ngữ bằng cách sử dụng sẵn sàng khơi dậy những ý tưởng.* Liên quan đến từ ngữ, cũng cần được xem xét xa hơn: thứ nhất, rằng vì chúng một cách tức thời, là các ký hiệu của những ý tưởng của những con người, và theo đó có nghĩa là các công cụ nhờ vào đó những con người truyền đạt những sự hiểu biết của họ, và diễn đạt với nhau những tư tưởng đó và những hình dung (mà) họ có bên trong lòng của riêng họ; bằng việc sử dụng liên tục, để là một sự nối kết như thế giữa những âm thanh nào đó và các ý tưởng chúng thay mặt cho, mà các tên gọi được nghe thấy hầu như sẵn sàng khơi dậy những ý tưởng nào đó như thể bản thân các đối tượng, cái có khả năng tạo ra chúng, đã thực tế tác động

lên các giác quan. Điều đó hiển nhiên là hết sức rõ ràng trong mọi phẩm chất khả giác, và trong mọi bản thể thường xuyên và quen thuộc xảy ra cho chúng ta.

§7. *Từ ngữ thường được sử dụng mà không biểu nghĩa.* Thứ hai, rằng dẫu sự biểu nghĩa thích hợp và tức thời đó của từ ngữ là những ý tưởng trong trí của người nói đó, song, bởi vì bằng cách sử dụng quen thuộc từ trong nôi của chúng ta, ta trở nên am hiểu những âm thanh lưu loát nào đó một cách rất hoàn hảo, và có chúng sẵn sàng trên miệng lưỡi của ta, và luôn thuận tiện trong trí nhớ của ta, nhưng vẫn không luôn luôn cẩn trọng để thẩm tra hay sắp xếp những biểu nghĩa của chúng một cách hoàn hảo; thường xảy ra chuyện là con người, ngay cả khi họ sẽ áp dụng một sự cân nhắc chăm chú, vẫn thường đặt tư tưởng của họ trên từ ngữ hơn là trên sự vật...

§8. *Sự biểu hiện của chúng hoàn toàn tùy tiện.* Từ ngữ, bởi việc sử dụng lâu dài và quen thuộc, như đã được nói, trở nên khơi dậy trong con người những ý tưởng nhất định một cách thường trực và sẵn sàng đến nỗi, họ dễ dàng giả định một sự chắp nối tự nhiên giữa chúng. Nhưng họ lại biểu nghĩa chỉ những ý tưởng cá biệt của con người, và bởi một sự áp đặt hoàn toàn tùy tiện, (nên) hiển nhiên, trong đó họ thường thất bại để khơi dậy nơi những người khác (ngay cả có sử dụng cùng một ngôn ngữ) cùng những ý tưởng ta dùng chúng làm những ký hiệu về: và mỗi người (đều) còn có, một cách bất khả xâm phạm, quyền tự do để khiến cho những từ ngữ đứng thay cho những ý tưởng nào mà anh ta thích, rằng không ai có đủ quyền năng khiến cho những người khác có cùng những ý tưởng đó trong trí của họ mà anh ta có, khi họ sử dụng cùng những từ ngữ mà anh ta sử dụng. Nhưng dẫu kết quả như thế nào, của bất kỳ cách sử dụng từ ngữ một cách khác biệt của con người nào, hoặc từ ý nghĩa tổng quát của chúng hay từ cảm nhận đặc thù của cá nhân người mà anh ta nhắm trao gửi chúng đến; điều này là nhất định, biểu nghĩa của chúng, trong cách anh ta dùng chúng bị giới hạn vào những ý nghĩ của anh ta, và chúng có thể là những ký hiệu của không là gì khác.

John LOCKE,
Tiểu luận về trí tuệ con người,
Quyển III, Chương II.

---

(1) *Chức năng xã hội của ngôn ngữ.*
(2) Ngôn ngữ tự nhiên
(3) Ngôn ngữ quy ước
(4) Quy chiếu kép, bí mật, của ngôn ngữ:
- Về những ý tưởng của người khác.
- Về thực tại tính của sự vật.

► Về các từ tổng quát

§1. *Phần lớn từ ngữ (là) tổng quát.* Mọi sự vật hiện hữu, vì là những vật đặc thù, nên có lẽ là hợp lý khi nghĩ rằng từ ngữ, cái buộc phải được thích ứng với những sự vật, cũng phải là như thế – tôi có ý nói về biểu nghĩa của chúng: nhưng ta vẫn nhận ra hầu như sự trái ngược. Bộ phận lớn nhất của từ ngữ tạo nên mọi ngôn ngữ riêng đều là những thuật ngữ tổng quát: cái mà không hề là hiệu quả của sự vô tâm hay sự biến đổi, nhưng của lý trí và tính tất yếu.

§2. *Không thể cho mỗi sự vật đặc thù một tên gọi riêng.* Trước tiên, nếu mỗi sự vật đặc thù đều phải có một tên gọi riêng phân biệt điều đó quả là bất khả. Vì, biểu nghĩa và cách sử dụng của từ ngữ phụ thuộc vào sự chắp nối mà trí óc tạo nên giữa những ý tưởng của nó và các âm thanh nó sử dụng như những ký hiệu của chúng, trong sự áp dụng những tên gọi vào những sự vật, mà trí óc phải có những ý tưởng phân biệt về sự vật đó, và cũng lưu giữ tên gọi đặc thù đó thuộc về mỗi một, với sự dành riêng đặc hữu cho ý tưởng đó. Nhưng quả là vượt quá quyền hạn của năng lực con người nếu ta muốn khuôn định và lưu giữ những ý tưởng phân minh về tất cả những sự vật đặc thù ta bắt gặp: mỗi con chim và dã thú (mà) người ta đã thấy; mỗi cây và thực vật từng tác động lên các giác quan, không thể tìm được một chỗ trong sự hiểu biết khả dung nhất.

§3. *Và vô dụng*. Thứ hai, nếu nó là khả dĩ, nó vẫn sẽ là vô dụng; bởi nó sẽ không phục vụ cho cùng đích chủ yếu của ngôn ngữ. Người ta có thể chất đống một cách vô ích những tên gọi của những sự vật đặc thù chúng vẫn sẽ không phục vụ cho họ để truyền đạt những tư tưởng của họ. Người ta am hiểu những tên gọi, và sử dụng chúng trong việc nói chuyện với những người khác, chỉ điều đó họ có thể được hiểu: cái mà rồi chỉ được hoàn thành khi, bằng cách sử dụng hoặc tán thành, âm thanh tôi tạo ra bởi những cơ quan phát âm, khơi dậy trong trí của một người khác nghe nó, cái ý tưởng tôi áp dụng cho nó trong trí tôi, khi tôi nói nó. Điều này không thể được hoàn thành bởi những tên gọi được áp dụng cho những sự vật đặc thù; cho cái một mình tôi đang có các ý tưởng đó trong trí tôi, cái tên gọi của chúng không thể biểu nghĩa hay khả tri đối với một người khác, người không quen biết với tất cả những sự vật rất đặc thù đã từng lọt vào tầm ngắm của tôi.

§4. Thứ ba, chưa hết, cho rằng điều này có khả thi đi nữa (mà tôi nghĩ là không), thì một tên gọi phân biệt cho mỗi sự vật đặc thù sẽ không có ích gì lắm cho sự cải thiện kiến thức: cái mà, dẫu được nhận ra trong những sự vật đặc thù tự khuếch trương bởi những cái nhìn khái lược; về cái mà những sự vật giảm thiểu thành những hạng loại, dưới những tên gọi tổng quát, là có ích một cách thỏa đáng...

§6. *Các từ tổng quát được tạo ra thế nào.* – Vấn đề chúng ta xem xét tiếp theo là, - Các từ tổng quát được tạo ra thế nào. Bởi vì mọi vật hiện hữu đều chỉ hiện hữu trong những cái đặc thù, vậy làm thế nào chúng ta có các từ tổng quát? Hay chúng ta có thể tìm thấy ở đâu các bản tính tự nhiên mà các từ ấy được chúng ta giả thiết là bao hàm ý nghĩa? Các từ trở thành tổng quát bằng cách được chúng ta làm cho trở thành các dấu hiệu của các ý niệm tổng quát, và các ý niệm trở thành tổng quát bằng cách tách rời chúng khỏi các hoàn cảnh thời gian và nơi chốn và bất cứ ý niệm nào khác có thể xác định chúng vào sự hiện hữu đặc thù này hay sự hiện hữu đặc thù kia. Bằng cách trừu tượng hóa này, chúng ta làm cho chúng có khả năng biểu thị nhiều cá thể hơn là chỉ một cá thể: và vì mỗi cá thể đều phù hợp với ý niệm trừu tượng kia, nên nó được chúng ta kể là thuộc loại ấy.

§7. Nhưng để suy diễn điều này rành mạch hơn một chút, có lẽ không phải lúc để lần dò những quan điểm và những tên gọi của chúng ta từ phần bắt đầu của chúng, và quan sát bởi những mức độ gì ta tiến hành, và bởi những bước gì ta khuếch đại những ý tưởng của ta từ thuở sơ sinh của ta. Chẳng có gì hiển nhiên hơn, rằng các ý tưởng về các cá nhân (mà) trẻ con đàm đạo với (để ví dụ trong một mình chúng) là, giống như bản thân các cá nhân chỉ là đặc thù. Các ý tưởng về người bảo mẫu và bà mẹ được khuôn định tốt trong đầu chúng; và, giống như những hình ảnh của họ ở đó, chỉ thể hiện những cá thể đó. Các tên gọi chúng đã dùng đầu tiên để chỉ những cá thể đó. Và các tên gọi "bảo mẫu" và "mẹ" đứa trẻ đó sử dụng, xác quyết những cá nhân đó. Về sau, khi thời gian và một sự quen thuộc lớn hơn đã khiến chúng quan sát rằng có rất nhiều những sự vật khác trên thế giới này, mà trong một số đồng thuận chung về hình thể và vài phẩm chất khác, bắt chước cha mẹ của chúng, và những cá nhân đó chúng đã hằng quen dùng, chúng khuôn định một ý tưởng, cái mà chúng nhận thấy rất nhiều đặc thù có chung phần trong đó; và đối với cái chúng cung cấp, với những cái khác, cái tên gọi "con người" chẳng hạn. Và từ đó chúng đi đến một tên gọi tổng quát, và một ý tưởng tổng quát. Ở nơi ấy chúng tạo nên không gì mới ngoài việc chỉ loại bỏ cái ý tưởng phức hợp chúng có về Peter và James, Mary và Jane, cái gì là đặc hữu đối với mỗi một, và giữ lại chỉ cái gì là chung đối với hết thảy chúng.

§8. Bởi cùng một cách mà chúng đi đến bởi cái tên gọi và ý tưởng tổng quát đó về con

người, chúng dễ dàng nâng cấp đến những tên gọi và những quan điểm tổng quát hơn. Vì quan sát thấy rằng vài sự vật khác hơn ý tưởng của chúng về con người, và không thể do đó được lĩnh hội dưới tên gọi đó, song vẫn có những phẩm chất nào đó, ở nơi ấy chúng đồng thuận với con người, bằng cách lưu giữ chỉ những phẩm chất đó, và hợp nhất chúng vào một ý tưởng, chúng có một lần nữa một ý tưởng khác và tổng quát hơn; đối với cái đã được cung cấp một tên gọi, chúng tạo nên một thuật ngữ về một quy phạm hàm súc hơn; cái mà ý tưởng mới được tạo nên, không bởi bất kỳ một bổ sung mới nào, nhưng chỉ như trước đây, bằng cách loại bỏ hình thể, và một số thuộc tính khác được biểu thị bởi cái tên gọi "con người" và lưu giữ chỉ một vật thể, với đời sống, cảm giác, và cử động tự phát, được lĩnh hội dưới cái tên gọi "động vật".

§9. *Các bản tính tổng quát chỉ là các ý niệm trừu tượng và cục bộ của nhiều ý niệm phức tạp hơn.* – Tôi nghĩ rõ ràng đây là cách mà người ta bắt đầu làm thành các ý niệm tổng quát, và các tên gọi chung của chúng, nên không cần chứng minh nào khác về nó, chỉ cần xem xét về bản ngã một người, hay các vật khác, và các trình tự bình thường của trí khôn họ trong tri thức. Và người nào nghĩ rằng các bản tính hay khái niệm tổng quát là bất cứ cái gì khác ngoại trừ các ý niệm trừu tượng và cục bộ của các ý niệm phức tạp hơn, được lấy trước tiên từ các hiện hữu đặc thù, thì tôi e rằng người ấy sẽ không biết phải tìm chúng ở đâu.

§10. *Tại sao chúng ta thường sử dụng loại trong các định nghĩa?* – Điều này có thể cho chúng ta thấy lý do tại sao chỉ định nghĩa các từ, chúng ta thường sử dụng loại, hay từ tương đương bao hàm nó. Không phải vì bắt buộc, nhưng chỉ để giảm bớt việc phải liệt kê nhiều ý niệm đơn giản mà một từ chung đủ để biểu thị nghĩa của nó; hay có lẽ đôi khi để tránh mất mặt vì không có khả năng liệt kê chúng ra. Bởi vì định nghĩa không là gì khác hơn là làm cho một người khác bằng các từ mà có thể hiểu thuật ngữ được định nghĩa ấy biểu thị ý niệm gì, cho nên một định nghĩa là tốt nhất khi nó liệt kê ra những ý niệm đơn giản được kết hợp lại với nhau trong ý nghĩa của thuật ngữ được định nghĩa: và nếu thay vì liệt kê ra những ý niệm đơn giản như thế, người ta đã quen sử dụng một từ chung tương đương, thì đó không phải là do bắt buộc, hay để rõ nghĩa hơn, nhưng để truyền đạt nhanh hơn và hiệu quả hơn...

§14. *Mỗi từ trừu tượng riêng biệt là một yếu tính riêng biệt.* – Không ai sẽ ngạc nhiên khi tôi nói rằng các yếu tính hay ý niệm trừu tượng này là sản phẩm của trí năng, nếu họ nghĩ rằng ít ra các ý niệm phức tạp thường là các tập hợp khác nhau của các ý niệm đơn giản và vì thế cái gì là tham lam đối với người này lại không phải là *tham lam* đối với người khác. Vậy mà, cả trong các bản thể, ở đó các ý niệm trừu tượng có vẻ như được rút ra từ chính các sự vật, chúng cũng không phải luôn luôn là một. Vì thế bất cứ hai ý niệm trừu tượng nào mà khác nhau ở một phần nào đó, với hai tên gọi riêng được gán cho chúng, đều tạo thành hai loại phân biệt, khác nhau về yếu tính giống như bất cứ hai vật xa nhất hay đối lập nhau nhất trên thế giới.

John LOCKE,
***Tiểu luận về trí tuệ con người*, Quyển III, Chương II.**

HAI KHẢO LUẬN VỀ CHÍNH QUYỀN DÂN SỰ

Được viết ra vào khoảng năm 1680 để ngăn cản việc đăng quang của Công tước xứ York, một tín đồ công giáo, được in vào năm 1690 với một lời nói đầu nhằm tạo ra cái đích biểu kiến và tức thời là biện minh cho cuộc cách mạng 1688 "nhằm hậu thuẫn ngai vàng của người sinh thành vĩ đại ra cuộc trùng hưng của chúng ta, đấng Kim thượng Guillaume đang tại vị của chúng ta", bộ *Hai khảo luận về chính quyền dân sự*, có vẻ như là một tác phẩm để đáp ứng thời cuộc. Nhưng đối với một triết gia

như Locke, việc biện minh cho một thực tại chính trị là sự khởi công cho cả một học thuyết chính trị. Vấn đề ở đây đúng là một "diễn từ về chính quyền", chính xác hơn là một suy nghĩ về quyền lực chính trị.

► Về tình trạng tự nhiên (De l'état de nature)

Mặc dầu Thomas Hobbes không được chỉ đích danh, song ông ta hiện diện khắp nơi trong quyển Khảo luận thứ nhì về chính quyền dân sự *và tư tưởng của Locke được định nghĩa bằng sự đối nghịch lại tư tưởng của tác giả cuốn* Léviathan. *Con người không tạo ra xã hội, để thoát khỏi ám ảnh về cái chết vốn gắn liền với tình trạng tự nhiên bởi vì tình trạng tự nhiên đâu phải là một tình trạng chiến tranh, thù hận, tàn phá. Trái lại, đó là một tình trạng tự do hoàn toàn mà – trong những giới hạn của tự nhiên quyền – con người có thể an bài nhân thân và tài sản của họ theo ý thích của mình không cần phải xin phép một ai cả. Đó cũng là một tình trạng bình đẳng nơi mà tính hỗ tương đánh dấu mọi uy lực và thẩm quyền. Nhưng tự do không phải là phóng túng bởi vẫn có một luật tự nhiên đó là luật của lẽ phải (la loi de la droite raison) và cũng chính là thước đo của tự do.*

Để hiểu đúng quyền lực chính trị, và tìm về nguồn gốc của nó, chúng ta phải xét xem loài người tự nhiên sống trong tình trạng nào, và đó là tình trạng 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 tùy thuộc vào ý muốn của bất cứ người nào khác.

Đó cũng là một tình trạng bình đẳng, trong đó mọi người có quyền lực và thẩm quyền pháp lý tương hỗ 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 của ý muốn ngài đặt một loài trên một loài khác, và mặc 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 như 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 tình trạng tự nhiên này là một tình trạng tự do, nó không phải là một tình trạng buông thả; mặc dù con người trong tình trạng 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 hủy 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. Tình trạng 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 thể 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 để không làm hại lẫn nhau, và để luật tự nhiên được tuân giữ, luật này muốn có sự hòa bình và sự bảo tồn sự sống của cả loài người, nên

việc thi hành luật tự nhiên trong tình trạng đó được đặt vào 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 đến con người trên thế giới, luật tự nhiên sẽ trở nên vô ích nếu không có ai trong tình trạng 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 tình trạng tự nhiên có thể trừng phạt người khác vì điều họ làm, thì mọi người đều có thể làm như thế. Bởi vì trong tình trạng bình đẳng hoàn toàn ấy, mà tự nhiên không có sự hơn kém về uy 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 mọi người cũng cần phải có quyền làm điều ấy...

Người ta có thể nêu phản bác rằng thật vô lý nếu người ta làm quan án trong chính vụ kiện của họ, vì sự yêu thương bản thân mình sẽ làm người ta thiên vị đối với chính họ và các người thân của họ. Và mặt khác, bản thể xấu, đam mê, và sự trả thù có thể khiến họ đi quá trớn trong việc trừng phạt người khác; 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 tình trạng 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 tình trạng 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 so với tình trạng tự nhiên...

Người ta thường nêu một câu hỏi rất mạnh, những người trong tình trạng 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 từ tình trạng tự nhiên, nên rõ ràng thế giới này chưa từng bao giờ hay sẽ không bao giờ thiếu những con người ở trong tình trạng 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 tình trạng 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 tình trạng 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 tình trạng 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 trên 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 tình trạng 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 Anh-điêng, 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 nào khác không có quyền nào trên nó, trước khi nó có thể làm điều gì có ích cho sự sống của họ.

Mặc dù trái đất và mọi tạo vật thấp kém hơn là của 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 động 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 tình trạng mà tự nhiên đã cung cấp và để lại, họ đã kết hợp lao động của họ vào đó, và đưa vào một cái gì của riêng họ, và do đó biến nó thành sở hữu của họ. Vì nó được họ lấy ra khỏi tình trạng chung mà thiên nhiên đã đặt vào đó, nó đã nhờ lao động của họ mà gắn liền một cái gì vào đó khiến nó loại trừ quyền chung của những người khác. Vì sự lao động 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...

John LOCKE,
Khảo luận thứ nhì về chính quyền dân sự, Chương II.

► Về sự khởi đầu của các xã hội chính trị

Tổ chức chính trị phát sinh từ sự đồng thuận giữa những con người tự do. Đó là điều mà Locke lặp lại xuyên suốt chương VIII bàn về sự khởi đầu của các xã hội chính trị. Chỉ có sự thuận tình tự nguyện mới quyết định việc thuộc về một xã hội chính trị và con người vẫn luôn luôn giữ quyền rời bỏ xã hội mà anh ta xét thấy là không hợp lý.

§95. Trong tình trạng thiên nhiên, mọi người đều tự do, bình đẳng và độc lập, và không ai có thể bị tước đoạt tài sản hay buộc phải phục tùng quyền lực của kẻ khác, nếu chính anh ta không thuận ý. Phương cách duy nhất cho phép bất kỳ ai cởi bỏ tự do tự nhiên của mình và mang vào những ràng buộc của xã hội dân sự, đó là thông qua một quy ước với những người khác, có những điều khoản theo đó các bên kết hợp nhau lại, thống nhất với nhau thành một cộng đồng, làm sao để cùng nhau sống trong tiện nghi, an ninh và hòa bình, hưởng thụ trong sự an toàn của cái mình có được và được bảo vệ tốt hơn chống lại những kẻ không chung cộng đồng với mình. Điều đó con người có thể làm được, dầu họ đông hay ít, bởi vì họ không xâm hại đến tự do của người khác, vì họ vẫn còn tự do như trong tình trạng thiên nhiên. Khi những con người, với một số lượng nào đó quyết định hợp thành một cộng đồng duy nhất, hay một chính quyền duy nhất, thì chính hành vi này sẽ đưa đến hậu quả là lập tức liên kết họ với nhau và từ đó họ tạo thành một cơ cấu chính trị duy nhất, trong đó đa số có quyền khiến phần còn lại hành động và quyết định cho nó.

John LOCKE,
Khảo luận thứ nhì về chính quyền dân sự, Chương III.

► Về các mục đích của xã hội chính trị và chính quyền

Chính bởi vì tự do không ngừng bị đe dọa nơi nào mà luật lệ còn bị tranh cãi, phản bác, cho nên con người đã rời bỏ cái đại cộng đồng tự nhiên và tạo nên những xã hội dân sự. Trên nguyên tắc, con người có thể, một cách hợp lý, thích tình trạng tự nhiên hơn xã hội dân sự hay chính trị. Trên thực tế, cần có nhiều điều kiện cho cuộc chung sống hài hòa và lâu bền giữa những tự do: một pháp luật hẳn hoi, rõ ràng đối với tất cả; một quan tòa được mọi người nhìn nhận, vô tư và có đủ thẩm quyền để xử lý những phân tranh, theo luật định; nhất là một quyền lực đủ mạnh để buộc mọi người phải tôn trọng pháp luật.

Nếu con người trong tình trạng thiên nhiên được tự do thích chí đến thế, nếu anh ta là

người chủ tuyệt đối của bản thân mình và những tài sản của mình không phải nhường chút gì cho những kẻ lớn hơn, nếu anh ta chẳng là thần dân của ai cả, thì hà cớ gì anh ta lại phải sang nhượng để đương tự do của mình? Hà cớ gì anh ta lại rời bỏ cái vương quốc ung dung tự tại của riêng mình để đi phục tùng và chịu sự cương toả của kẻ khác? Câu trả lời là quá hiển nhiên: ngay cả nếu anh ta có bao nhiêu quyền đến thế trong tình trạng tự nhiên, song anh ta lại hưởng dụng những quyền đó một cách rất mong manh tạm bợ và thường xuyên bị phơi bày trước nguy cơ giẫm đạp của kẻ khác. Ai ai cũng là vua, nào kém gì anh ta, ai cũng đồng đẳng với anh ta và phần lớn con người anh ta chẳng chịu kính trọng đúng mức sự công bình chính trực, điều này khiến cho việc hưởng thụ của cải mà anh ta có trong tình trạng này quả là rất nguy hiểm và bất trắc. Điều đó thúc đẩy anh ta rời điều kiện đó, có tự do, đúng thế, nhưng lại đầy hãi hùng và nguy hiểm thường xuyên: cho nên chẳng phải là không có lý do mà anh ta kêu gọi và ưng thuận có những người khác liên minh, mà họ đã hợp quần nhau, hay dự định hợp quần với nhau, nhằm cùng nhau chung sức để gìn giữ mạng sống, tự do và tiền của của mình, những cái mà tôi chỉ danh bằng tên gọi chung là quyền tư hữu.

§124. Mục đích lớn và chính việc con người hợp thành các cộng đồng, và đặt mình dưới chính quyền, là để bảo toàn tài sản của họ; mà để làm việc này thì rất nhiều điều còn thiếu trong tình trạng tự nhiên.

Thứ nhất, thiếu một luật được nhìn nhận, 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 phân tranh 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.

§125. *Thứ hai*, trong tình trạng tự nhiên, thiếu một quan tòa được mọi người công nhận và vô tư, có thẩm quyền quyết định mọi phân tranh dựa theo luật được nhìn nhận. Bởi vì mọi người trong nhà nước ấy, trong khi vừa là quan tòa 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.

§126. *Thứ ba*, trong tình trạng 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.

§127. Thế nên loài người, tuy có tất cả các ưu đãi của tình trạng tự nhiên, nhưng chỉ hưởng dụng được trong điều kiện tồi tệ, nên họ mau chóng bị lôi kéo vào xã hội. Do đó chúng ta hiếm khi thấy nhiều người sống đồng thời trong trong tình trạng tự nhiên này...

John LOCKE, ***Khảo luận thứ nhì về chính quyền dân sự***, **Chương III.**

SHAFTESBURY

(1671 - 1713)

Huân tước Ashley, sau trở thành bá tước Shaftesbury đầu tiên, là một người bạn thân của Locke. Ông tín thác cho Locke việc giáo dục đứa cháu ông, Anthony Ashley Cooper. Người này sau những thành tích học hành xuất sắc, trở thành Nghị sĩ ở Hạ viện từ 1695 đến 1698. Vào thời điểm đó, ông qua đại lục và gặp gỡ Bayle ở Hà Lan và kết giao bằng hữu với ông này. Trở về Anh quốc khi thân phụ mất vào năm 1699, ông trở thành Lord Shaftesbury. Năm 1702, ông rời bỏ công vụ để sống cho triết học. Quyển *Tiểu luận về phẩm giá và đạo đức* được xuất bản năm 1699 mà không có sự đồng ý của tác giả. Quyển *Thư về sự nhiệt tâm* xuất hiện năm 1707 không đề tên tác giả và năm 1711, các tác phẩm này được san định lại cùng với một số quyển khác và được xuất bản thành bộ ba quyển.

Trong một triết học rất ít tính hệ thống, tuy vậy vài chủ đề chính hiện ra: một quan điểm lạc quan siêu hình khiến Shaftesbury gần gũi với Leibniz, một phê bình sự nhiệt tâm trong tinh thần tương cận với Locke. Shaftesbury cũng còn là người khởi xướng của học thuyết về lượng thức chung, về ý thức đạo đức. Ý thức đạo đức là "ý thức đúng đắn và hợp lý về thiện ác". Francis Hutcheson hệ thống hóa lý thuyết về đạo đức trong *Nghiên cứu về nguồn gốc của những ý tưởng về cái đẹp và đức hạnh* trong khi Thomas Reid và trường phái Ê-cốt của "lương thức chung" thuộc về phổ hệ này.

TIỂU LUẬN VỀ PHẨM GIÁ VÀ ĐỨC HẠNH (Esthétique et Éthique)

Do Toland xuất bản năm 1699, tác phẩm này của Shahtesbury được Diderot dịch, chú thích kỹ lưỡng, và xuất bản tại Hòa Lan năm 1744. Đó là bản văn triết học của Diderot.

Hãy nêu ra đây, trong số những chủ đề chính của thiên *Tiểu luận* này, chủ đề về một nền đạo đức tự nhiên cho con người, độc lập với mọi tôn giáo. Mọi người đều có một ý thức đạo đức khiến cho họ yêu điều thiện vì chính điều thiện và cảm thấy hạnh phúc khi hoàn thành điều thiện. Trong thiên *Tiểu luận* này, Shaftesbury còn là triết gia về tính bất khả phân ly của Chân Thiện Mỹ. "Triết học, được quan niệm như học thuyết thuần túy về Minh trí, hãy còn là bất toàn chừng nào nó còn chưa tìm được, trong một học thuyết về Cái Đẹp, lời kết luận và sự thực hiện cụ thể" (Cassirer).

► Mỹ học và đạo đức học (Esthétique et Éthique)

"All beauty is truth": mọi cái đẹp là chân lý. Mọi cái đẹp là điều thiện. Chính nhờ trung gian của cái đẹp mà con người đạt đến sự hòa hợp nơi chính mình và với người khác. Mọi đức hạnh là hạnh phúc.

Một sự kiện thường hằng đó là, do một sự đồng cảm, cảm thức và tình yêu sự hòa điệu, những tỷ lệ và trật tự, dầu ở lãnh vực nào, cũng nâng cao tinh thần, làm mạnh thêm những tình cảm xã hội và nâng đỡ đức hạnh vốn là tình yêu trật tự, những tỷ lệ và sự hòa hợp trong phong tục xã hội và trong ứng xử giữa các cá nhân. Trong những đề tài phù phiếm nhất, trật tự cũng tác động và khiến người ta chấp thuận; nhưng nếu có lần trật tự và vẻ đẹp của vũ trụ lại là những đối tượng

của lòng ngưỡng mộ và tình yêu của chúng ta, cảm tình của chúng ta sẽ chia sẻ vẻ hùng tráng huy hoàng của đề tài, và mối đồng cảm với cái đẹp, một tư thế rất thuận lợi cho đức hạnh sẽ đưa chúng ta đến trang thái xuất thần. Thực thế, trong khi chỉ một chút hòa điệu và một vài tỷ lệ được nhận thấy nơi những sản phẩm của khoa học và nghệ thuật khiến cho các bậc thầy và những người sành điệu phải thán phục, thì có thể nào khi chiêm ngưỡng một tuyệt tác của Hóa công mà lại không cảm thấy say mê đến xiêu lạc cả hồn vía? Vậy nên dầu hữu thần luận[1] có bị coi như một giả thuyết sai lầm, trật tự của vũ trụ dẫu có là huyễn tưởng, thì lòng say mê cao đẹp đối với thiên nhiên vẫn không vì thế mà kém thuận lợi cho đức hạnh. Nhưng nếu tin vào Thượng đế là điều hợp lý, nếu vẻ đẹp của vũ trụ là thực, thì sự ngưỡng mộ trở nên chính đáng, tự nhiên và tất yếu nơi mọi tạo vật hữu tình và có lòng biết ơn.

Bây giờ đây, thật dễ dàng xác định sự tương tự giữa đức hạnh và lòng mộ đạo. Cái này chính là bổ sung cho cái kia: nơi nào thiếu lòng mộ đạo, thì quyết tâm, sự dịu dàng, tính bình đẳng tinh thần và đức hạnh đều chưa toàn vẹn.

I

Vậy nên, phương tiện chính để hòa hợp với bản thân, và do vậy, để hạnh phúc, là có những tình cảm xã hội trọn vẹn và đầy quyết tâm; và rằng nếu thiếu những tình cảm này, hoặc có chúng ở tình trạng khiếm khuyết thì sẽ bất hạnh.

II

Rằng đó là điều bất hạnh khi có những tình cảm riêng tư quá mạnh mẽ, và do đó ở trên sự lệ thuộc mà những tình cảm xã hội phải ấn định cho chúng.

III

Cuối cùng, nếu được trang bị những tình cảm bị biến chất này, hoặc những khuynh hướng mà chúng không hướng đến dầu là lợi ích riêng của tạo vật đó hay lợi ích chung của giống loài, thì đó là tột đỉnh của nỗi khốn cùng.

Nhưng nếu đó là thân phận của kẻ ác; nếu tình trạng của nó, ngược lại với thiên nhiên, là khốn cùng, khủng khiếp, nặng nề, như vậy là phạm tội chống lại những quyền lợi đích thực của nó và đi đến bất hạnh, là vi phạm những nguyên lý đạo đức . Ngược lại, điều tiết những tình cảm của nó và hướng đến đức hạnh, là hướng đến lợi ích riêng tư của nó và vun đắp hạnh phúc cho nó[2].

Chính như thế mà minh trí muôn đời cai quản vũ trụ này đã nối kết quyền lợi riêng tư của tạo vật với quyền lợi chung của cả hệ thống, đến nỗi rằng nó không thể gặp gỡ cái này mà không rời xa cái kia, cũng không thể thiết sót bổn phận với đồng loại mà không làm hại chính mình. Chính theo nghĩa này mà người ta có thể nói về con người, rằng nó là kẻ thù lớn nhất của chính nó, bởi vì hạnh phúc của nó nằm trong tay nó, và rằng nó không thể bị tước mất đi trừ phi nó để mất dấu hạnh phúc của xã hội và của toàn thể mà nó là thành phần. Đức hạnh, vẻ đẹp hấp dẫn nhất trong mọi vẻ đẹp, vẻ đẹp ưu việt nhất, bảo vật trang điểm và là nền tảng của nhân sự, hậu thuẫn của các cộng đồng, mối dây liên kết mọi giao dịch và tình bằng hữu, lạc phúc của mọi gia đình, vinh dự của các xứ sở; đức hạnh, thứ mà thiếu nó, thì mọi cái gì êm dịu, dễ chịu, lớn lao, rạng rỡ, đẹp đẽ, đều rơi rụng héo tàn; đức hạnh, phẩm chất có ưu thế đối với mọi xã hội và tổng quát hơn, có ích cho toàn nhân loại, như vậy, cũng làm thành quyền lợi thực sự và hạnh phúc hiện thời của mỗi tạo vật, nói riêng.

Như vậy, con người chỉ có thể hạnh phúc bởi đức hạnh, và đau khổ khi không có nó. Như vậy đức hạnh là điều thiện, thói xấu là điều ác của xã hội và của mỗi một thành viên tạo ra nó.

Shaftesbury,
Tiểu luận về phẩm giá và đức hạnh.

---

[1] Hữu thần luận (thésme): Học thuyết công nhận sự hiện hữu của một Thượng đế ngôi vị (un Dieu personnel) như là nguyên nhân của vũ trụ.

[2] Đó là cái phương trình xưa cũ Đức hạnh – Hạnh phúc.

BERKELEY

(1685 - 1753)

Sinh năm 1685 trong bá-tước-địa Kilkenny, một thành phố miền Nam Ái Nhĩ Lan, George Berkeley thuộc một gia đình tiểu quý tộc Anh - Ái Nhĩ Lan; vào năm 1700 ông nhập học trường Trinity College ở Dublin và năm 1709 thụ phong trợ tế (diacre) trước khi gia nhập Anh quốc giáo phái một năm sau đó. Từ 1706 ông bắt đầu biên soạn bộ *Giảng luận triết học.*

Hai năm 1709 – 1710 chứng kiến việc xuất bản hai tác phẩm lớn đầu tiên của ông: *Tiểu luận về một lý thuyết thị kiến mới* và *Khảo luận về những nguyên lý của tri thức nhân loại*. Tác phẩm được chào đón bằng sự im lặng khinh thường hay những lời châm biếm mỉa mai. Nhưng Berkeley không hề thất vọng khi muốn tung ra chủ thuyết phi vật chất của mình và vào năm 1713 ông đến Luân Đôn để xuất bản thiên kiệt tác của nền văn chương triết lý: *Ba đối thoại giữa Hylas và Philonous*. Là nhà bút chiến, lúc đó Berkeley viết trong tạp chí The Guardian, một loạt bài báo nhằm bảo vệ tín ngưỡng. Tạm thời xin từ nhiệm ở Trinity College ông du hành hai chuyến qua châu lục (1714; 1716 -1721). Trong thời gian ở thành phố Lyon, Pháp (1720 - 1721) ông biên soạn tập sách mỏng *Về chuyển động* để trình Hàn lâm viện Khoa học Paris. Quay về Dublin, ông nhận chức linh mục trưởng vùng Derry. Một khoản tặng dữ từ một di chúc bất ngờ cho phép ông thực hiện giấc mộng làm nhà truyền giáo tiên phong và năm 1728 ông xuống thuyền đến vùng quần đảo Bermuda cùng với cô vợ trẻ Anne Forster. Trở về Anh quốc năm 1732 ông xuất bản quyển Alciphron nhằm biện hộ cho Kitô giáo đối lại những người tự do tư tưởng. Những nhà tự do tư tưởng lập thành một tông phái nhằm triệt hạ tất cả những gì có giá trị nhất, những mục tiêu, những tình cảm và những hy vọng của con người; họ giản quy mọi tri thức, mọi khái niệm, và mọi lý thuyết về tinh thần vào những cảm giác; nhân tính bị họ giảm thiểu và hạ cấp xuống mức thấp nhất và hạn hẹp nhất của đời sống động vật và họ chỉ chia phần cho chúng ta vỏn vẹn có mấy mươi năm ít ỏi trên cõi đời này thay vì được bất tử đời đời.

Những năm 1733 – 1735 chứng kiến việc xuất bản ba bài viết của Berkeley với tư cách nhà bác học nhưng không quên những tầm nhắm ca ngợi tôn giáo: *The Theory of Vision* (Lý thuyết về thị kiến), *The Analyst* (Nhà phân tích) và *A Defence of Free-Thinking in Mathematics* (Bảo vệ Tự do Tư tưởng trong Toán học)

Được phong Giám mục ở Cloyne từ 1734, ông viết quyển *Người tra vấn* "với những câu hỏi không có câu trả lời, nhằm làm cho độc giả phải suy nghĩ về những vấn đề kinh tế và xã hội". Năm 1744 xuất hiện quyển *Siris* một tiểu luận khá lạ lùng của Berkeley trong đó người ta gặp lại những người theo Tân thuyết Platon, Paracelse, Van Helmont, trong đó, từ hóa học, người ta vươn lên đến Tam Vị Nhất Thể (La Trinité). Năm 1752 Berkeley xuống thuyền đến Oxford và ông qua đời tại đó vào tháng giêng 1753.

Sự chiêm nghiệm và hành động không tách rời nhau trong cuộc đời của triết gia; từ đó chẳng có gì phải ngạc nhiên khi những bận tâm về tôn giáo đã định hướng nền siêu hình học và nền triết lý khoa học của ông.

KHẢO LUẬN VỀ NHỮNG NGUYÊN LÝ CỦA TRI THỨC CON NGƯỜI (A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge)

Đối tượng của bộ *Khảo luận về những nguyên lý của tri thức con người* (tiếng Pháp: Traité sur les principes de la connaissance humaine), 1710, là một cuộc tra vấn về những nguyên nhân chính của sự sai lầm và khó khăn trong các khoa học cũng như về những nền tảng của "chủ nghĩa hoài nghi, chủ nghĩa vô thần và vô tôn giáo". Vậy mà niềm tin vào những ý tưởng trừu tượng làm cho chúng ta mãi mãi xa lìa thực tại. Hiện hữu là gì, nếu không phải là tri giác, được tri giác hay ước muốn, nghĩa là hành động "Không có gì hiện hữu bên ngoài con người suy tư và đối tượng được suy tư" (Rien n'existe en dehors de ce qui pense et de ce qui est pensé).

► Cách thế hiện hữu của thế giới khả giác: hiện hữu là được tri giác (Être, c'est être perçu)

Nghĩ rằng những sự vật khả giác có thể hiện hữu bên ngoài những tinh thần hay những vật suy tư tri giác chúng, đó quả là bất khả tư nghị (inintelligible). Khái niệm vật chất hay bản thể cơ thể thì phi lý và mâu thuẫn. Đó là lời khẳng định chính của triết học Berkeley: chủ nghĩa phi vật thể (l'immatérialisme).

Sau đây chúng tôi xin trích mấy đoạn trong phần giới thiệu và những đoạn đầu tiên của bộ Khảo luận về những nguyên lý của tri thức con người, *chúng chứa đựng sự lập thuyết (la formulation) của triết học Berkeley.*

GIỚI THIỆU

Triết học không là gì khác ngoài việc nghiên cứu Minh trí và Sự thật, có lẽ người ta có lý do để mong đợi rằng những ai đã trải qua hầu hết thời gian và công sức để đắm mình trong suy tư triết lý sẽ thưởng thức một sự yên bình và thanh thản tâm trí lớn lao hơn, một sự trong sáng và rõ rệt hơn của kiến thức, và ít bị bối rối với những ngờ vực và những nỗi khó khăn hơn những người khác. Tuy thế, ta thấy tuyệt đại bộ phận thất học của loài người bước đi trên đại lộ của cảm nhận chung giản dị, và bị thống trị bởi những sự bức chế của tự nhiên, mà phần lớn đều chấp nhận dễ dàng, không thắc mắc. Đối với họ không gì quen thuộc lại có vẻ không thể cắt nghĩa hay khó mà lĩnh hội. Họ không phàn nàn về bất kỳ nhu cầu về bằng chứng trong những cảm nhận của họ và ở xa mọi nguy hiểm của việc trở thành những kẻ hoài nghi. Nhưng chẳng mấy chốc khi ta tách lìa khỏi cảm giác và bản năng để đi theo cái ánh sáng của một nguyên lý cao siêu, để lý luận, suy niệm và phản tư về bản chất của những sự vật, thì cả ngàn sự đắn đo bật lên trong trí ta về những sự vật mà trước đây hình như chúng ta đã hiểu rõ hoàn toàn. Những định kiến và lầm lỗi của cảm giác xảy ra từ mọi bộ phận tự lộ ra đối với cái nhìn của ta; và, khi nỗ lực để chỉnh lý những thứ này bằng lý trí, ta vô tình bị lôi kéo vào những nghịch lý, những nỗi khó khăn, và những bất nhất quái dị, chúng nhân rộng và bén rễ vào ta khi tiến lên sự nghiền ngẫm, đến độ sau khi đã lang thang khắp nhiều mê cung rối rắm, ta nhận ra bản thân ta chỉ ở nơi ta đã ở, hoặc tệ hơn, ngồi xuống trong một chủ nghĩa hoài nghi thảm hại.

Nguyên nhân của điều này được nghĩ là do sự mù mờ của những sự vật, hay tính yếu kém và sự bất toàn tự nhiên nơi hiểu biết của ta. Người ta thường nói các năng lực ta quá là ít ỏi, và những thứ đó được chế tạo bởi tự nhiên vì sự nâng đỡ và sự an ủi của cuộc đời và không phải để thâm nhập vào yếu tính và cấu tạo bên trong của những sự vật. Ngoài ra, trí óc của con người là hữu hạn, khi nó luận giải những sự vật có phần vô hạn thì không lấy làm lạ nếu nó lâm vào những ngớ ngẩn và những mâu thuẫn, ngoài tầm đó, thật khó mà giải thoát chính nó, vì bản chất của vô hạn không thể được lĩnh hội bởi cái hữu hạn.

Nhưng có lẽ ta có thể cũng quá thiên vị đối với chính ta trong việc đặt để lỗi lầm đó

bắt nguồn từ trong năng lực của ta mà không trong cách sử dụng sai của ta về chúng. Thật khó để giả sử rằng những suy diễn đúng từ những nguyên lý đúng sẽ đưa đến những kết quả không thể được duy trì hay làm cho kiên cố. Trên nỗi khó khăn đó mà cho đến nay đã đùa dai với các triết gia, và phong toả con đường đến kiến thức, hoàn toàn là do chính chúng ta – rằng ta đã dấy lên một đám bụi và rồi phàn nàn ta không thể thấy được.

Mục tiêu của tôi do đó là, để cố gắng xem tôi có thể khám phá những nguyên lý đó là cái gì mà đã đem lại tất cả tính đáng ngờ và tính bất nhất đó, những ngớ ngẩn và những mâu thuẫn vào một số trường phái của triết học; đến mức mà những người thông thái nhất đã nghĩ sự ngu dốt của chúng ta vô phương cứu chữa, quan niệm là nó nảy sinh từ sự đần độn và hạn hẹp tự nhiên của năng lực của chúng ta. Và nhất định nó là một công việc khá đáng công để ta tạo nên một thẩm tra nghiêm nhặt về các nguyên lý đầu tiên của kiến thức con người, để sàng lọc và kiểm tra chúng về mọi phương diện, đặc biệt là bởi vì có lẽ có một số căn cứ để ngờ rằng những trở ngại và những nỗi khó khăn đó, cái làm đình trệ và gây phiền toái cho trí óc trong cuộc tìm kiếm sự thật, chẳng phải do từ bất kỳ tình trạng tăm tối và tính rắc rối trong các đối tượng, hay nhược điểm tự nhiên trong sự hiểu biết mà như từ những nguyên lý sai đã hằng được đinh ninh mà lẽ ra đã có thể phòng tránh...

CHƯƠNG MỞ ĐẦU

... 3.- Rằng mọi tư tưởng, mọi đam mê và mọi ý tưởng của chúng ta được tạo thành bởi tưởng tượng đều không hiện hữu bên ngoài tinh thần, đó là điều mà mọi người sẽ đồng ý. Và hình như cũng khá hiển nhiên rằng những ấn tượng khác nhau hay những ý tưởng in lên các giác quan, dầu chúng có thể được pha trộn hay phối hợp như thế nào (nghĩa là dầu bất kỳ những đối vật nào mà chúng tạo thành), cũng không thể hiện hữu cách nào khác hơn là trong tinh thần tri giác chúng. Tôi nghĩ rằng một tri thức trực quan về điều đó có thể thủ đắc bởi bất kỳ ai chịu lưu ý đến điều mà từ ngữ "hiện hữu" muốn nói khi nó được áp dụng vào những sự vật khả giác. Tôi nói rằng cái bàn tôi ngồi viết hiện hữu, nghĩa là tôi thấy nó, tôi sờ nó; và nếu như tôi không đang ở nơi văn phòng của tôi, tôi sẽ nói rằng cái bàn đó hiện hữu, điều mà tôi hiểu là, nếu tôi ở trong văn phòng của mình, tôi có thể tri giác nó [cái bàn]; hay là, một tinh thần nào khác hiện đang tri giác nó. "Có một mùi hương", nghĩa là, mùi hương đó được cảm nhận; "có một âm thanh", nghĩa là âm thanh đó được nghe; "có một màu sắc hay một hình thể": nghĩa là nó được nhận ra bởi thị giác hay xúc giác. Đó là tất cả những gì tôi có thể hiểu qua những thành ngữ như vừa nêu trên. Bởi vì, đối với điều mà người ta nói về hiện hữu tuyệt đối của những sự vật không suy tư, không có liên quan gì với sự kiện là chúng được tri giác thì điều đó dường như hoàn toàn "bất khả tư nghị". Hiện hữu của những sự vật đó, là được tri giác (Esse est percipi); và chúng không thể có một hiện hữu nào bên ngoài những tinh thần hay những vật suy tư tri giác chúng, nhận ra chúng.

4.- Hẳn rồi, vẫn có một ý kiến chiếm ưu thế nơi mọi người, theo đó những căn nhà, những ngọn núi, những dòng sông, tóm lại mọi sự vật khả giác đều có một hiện hữu tự nhiên, thực sự, tách biệt với sự kiện chúng được tri giác bởi trí tuệ. Nhưng dầu cho sự chắc chắn và sự đồng ý mà một nguyên lý như vậy nhận được nơi mọi người đến mức nào đi nữa, tuy nhiên, bất cứ ai tìm thấy nơi đáy lòng mình những nguyên do để tự hỏi về vấn đề sẽ có thể, nếu tôi không lầm, phát hiện ở đó một mâu thuẫn rõ ràng. Bởi vì những sự vật nói trên là gì nếu không phải là những sự vật mà chúng ta tri giác bằng những giác quan, và chúng ta tri giác được những gì ngoài chính những ý tưởng hay cảm giác của chúng ta? Chẳng phải có một mâu thuẫn hiển nhiên hay sao khi chấp nhận rằng bất kỳ cái gì

trong số những cái này, hay sự kết hợp của chúng, lại có thể hiện hữu mà không được tri giác?

5.- Nếu người ta khảo sát cặn kẽ ý kiến đó, có lẽ người ta sẽ thấy rằng nó phụ thuộc vào học thuyết về những ý tưởng trừu tượng. Bởi vì có thể nào lại có một cố gắng trừu tượng hóa tinh tế hơn là cố gắng nhằm phân biệt hiện hữu của những vật khả giác với tri giác mà người ta có về chúng, để quan niệm chúng như là đang tồn tại dầu không được tri giác? Ánh sáng và những màu sắc, nóng và lạnh, trương độ và các hình thể – tắt một lời, những sự vật mà chúng ta nhìn thấy và cảm nhận, chúng là gì nếu chẳng phải là bao nhiêu những cảm giác, khái niệm, ý tưởng hay ấn tượng tác động lên các giác quan, và có thể nào tách rời dầu chỉ trong tư tưởng, một trong những cái đó khỏi tri giác mà người ta có về nó? Về phần tôi, tôi còn có thể tách rời một vật với chính nó. Hẳn thế, tôi có thể, trong tư tưởng, tách rời hay quan niệm thành những phần riêng biệt – Phần này tách biệt hẳn với phần kia – những sự vật mà, có lẽ, bằng các giác quan, tôi chưa từng tri giác chúng như là được chia ra theo cách đó. Chính theo kiểu ấy mà tôi tưởng tượng phần thêm của một con người không có chân tay hay là tôi quan niệm mùi hương của hoa hồng mà không hề nghĩ đến đoá hồng nào. Trong mức độ đó, tôi sẽ không phủ nhận rằng tôi có thể trừu tượng / trừu xuất (abstraire), nếu người ta có thể gọi một cách thích đáng sự trừu tượng (abstraction) cái hoạt động tinh thần nó chỉ nhằm quan niệm một cách tách biệt những sự vật mà có thể là chúng hiện hữu thật sự hoặc là chúng được tri giác thật sự qua cách tách rời nhau. Nhưng khả năng quan niệm hay tưởng tượng của tôi không vươn quá khả tính hiện hữu thực sự hay khả tính tri giác. Lúc đó, bởi vì tôi không thể thấy hay sờ một vật nào mà không có một cảm giác hiện thực về vật đó, tôi cũng không thể quan niệm trong tư tưởng của mình một sự vật khả giác nào tách biệt hẳn với cảm giác hay tri giác mà tôi có về vật đó.

6.- Có những chân lý rất gần gũi chúng ta và quá hiển nhiên với tinh thần đến nỗi người ta chỉ cần mở mắt ra là thấy rõ ngay thôi. Theo tôi, hình như, đó là cái chân lý rất quan trọng này – xin được thưa với quý độc giả rằng: tất cả hòa điệu trong suốt cõi trời, và tất cả mọi sinh linh đang chen chân nhau trên mặt đất, tắt một lời, tất cả những cơ thể tạo thành cái hồng phạm uy nghi của thế giới (l'imposant cadre du monde), chúng không có một tồn tại nào bên ngoài một tinh thần hiện hữu của chúng hệ tại chỗ được tri giác, được biết đến (Esse est percipi); và, do vậy, bao lâu mà chúng chưa được tôi thực sự tri giác, hoặc là chúng không hiện hữu trong tinh thần của tôi cũng không hiện hữu trong tinh thần của một tạo vật khác, thì sẽ phải, hoặc là chúng chẳng có hiện hữu nào sất, hoặc là chúng tồn tại trong tinh thần của một hữu thể vĩnh hằng nào đó; bởi vì sẽ là chuyện hoàn toàn không thể hiểu được và điều đó bao hàm mọi phi lý của sự trừu tượng, nếu gán cho một phần nhỏ nào trong chúng một hiện hữu độc lập với một tinh thần. Để được thuyết phục về điều đó, độc giả chỉ cần suy nghĩ và thử tách biệt, trong tư tưởng của mình, hữu thể của một vật khả giác với sự kiện nó được tri giác.

George Berkeley, *Khảo luận về những nguyên lý của tri thức con người.*

► Sự phủ nhận ý niệm

Môn phái thường nghiệm chủ trương là ý niệm hay ý tưởng trừu tượng chung quy vào những hình ảnh riêng biệt. Đó là luận đề mà GEORGE BERKELEY trình bày ở đây.

Nếu ai khác có cái khả năng kỳ lạ để trừu tượng hóa các ý tưởng của họ, thì họ có thể nói rõ hơn. Riêng tôi, tôi dám tuyên bố chắc chắn là tôi không có. Dĩ nhiên tôi thấy tôi có một khả năng để tưởng tượng, để tượng

trưng cái ý tưởng những sự vật riêng biệt mà tôi đã nhận thấy, để kết cấu và phân chia chúng nhiều cách khác nhau. Tôi có thể tưởng tượng một người có hai đầu, hay phần trên một thân người kết hợp vào thân con ngựa. Tôi có thể coi bàn tay, con mắt, cái mũi, mỗi cái tự nó, trừu tượng và tách biệt khỏi thân thể. Nhưng khi ấy, bàn tay nào hay con mắt nào mà tôi tưởng tượng, cũng phải có một hình thù, và một màu sắc riêng biệt. Cũng vậy, ý tưởng con người mà tôi tự tạo thành phải là ý tưởng một người trắng, đen hay ngăm ngăm, một người thẳng hay gù, một người lớn, nhỏ hay trung bình. Tôi không thể có cách nào tự tượng trưng ý tưởng trừu tượng diễn tả trên đây. Tôi cũng không thể nào tác thành ý tưởng của một vận động biệt lập với vật lưu động, mà lại không chậm, không nhanh, không cong, không thẳng, và tôi có thể nói như thế về tất cả ý tưởng tổng quát trừu tượng, bất kỳ thứ nào. Thành thật mà nói: tôi tự nhận là có thể trừu tượng theo một nghĩa nào: như khi tôi xem xét những thành phần nào hay tính cách riêng biệt, ngoài các cách khác, nếu mặc dầu kết hợp vào một vật nào, nhưng chúng có thể thực sự hiện hữu một cách độc lập. Nhưng tôi phủ nhận là tôi có thể trừu tượng hóa hay tự tượng trưng riêng biệt những tính cách không thể hiện hữu riêng biệt với nhau; tôi phủ nhận là tôi có thể tạo thành một ý niệm tổng quát, trừu tượng ra khỏi các vật riêng biệt, theo cách nói trên – và đó là hai nghĩa chính thức của tiếng trừu tượng. Tôi có ít nhiều lý do để nghĩ rằng phần đông người ta sẽ công nhận là họ cũng ở vào trường hợp như tôi. Đại thể những người đơn sơ và vô học chẳng có kỳ vọng nào về các ý niệm trừu tượng. Những ý niệm ấy, họ nói, đều là bí ẩn và người ta không thể đạt tới mà không phải khó nhọc, cố gắng. Cho nên ta có lý mà kết luận rằng nếu có, thì chúng chỉ dành cho các nhà thông thái mà thôi.

Berkeley, *Khảo luận về những nguyên lý của tri thức con người*, Q.I.

BA ĐỐI THOẠI GIỮA HYLAS(*) VÀ PHILONOUS(**) (Trois Dialogues entre Hylas et Philonous)

Bộ *Những nguyên lý* được đón tiếp khá là hờ hững và lạnh nhạt. Berkeley tạo lại cuộc "lập thuyết" (la formulation) của mình trong tác phẩm bất hủ, từ lâu đã trở thành "một trong những đỉnh cao của nền văn học triết lý Tây phương": *Những cuộc đối thoại rất sinh động giữa Hylas và Philonous*. Trong tác phẩm này triết gia cố gắng xem xét một số phản biện mà bộ *Những nguyên lý* đã lờ đi hay lược bỏ. Ông tìm cách hòa hợp triết lý với lương thức, hiểu theo nghĩa là ý kiến của thường nhân. Như Geneviève Brykman lưu ý "Bộ *Ba đối thoại* khác với bộ *Những nguyên lý* ở chỗ bộ này có ý đồ giải quyết những khó khăn nảy sinh bởi thiên khảo luận này khi đề xuất một bằng chứng mới lạ về hiện hữu của Thượng đế: trong khi các triết gia nói rằng có một vị Thượng đế và rằng, như vậy, Ngài nhận ra mọi vật, thì Berkeley lại cho rằng vì những vật khả giác thực sự hiện hữu (nghĩa là không phải được tạo ra một cách tùy tiện theo trí tưởng tượng phóng túng của mỗi người), vậy là tất yếu chúng phải được tri giác bởi một Tinh thần vô hạn".

(*) Hylas: Berkeley đặt tên hai nhân vật trong Đối thoại dựa theo từ nguyên Hy Lạp; Hylas có nghĩa người tin vào hiện hữu của vật chất.

(**) Philonous: Người yêu thích tinh thần.

► Đối thoại một

P (Philonous) Chào buổi sáng, Hylas. Tôi không nghĩ anh ra ngoài sớm thế này.

H (Hylas) Cũng là chuyện lạ, nhưng đầu óc tôi cứ quanh quẩn với một đề tài trong cuộc nói chuyện tối qua, khiến tôi không tài nào ngủ nổi. Tôi đã quyết định dậy sớm đi tản bộ quanh vườn.

P Thật là cơ hội tốt để anh nhìn ngắm những vẻ đẹp trong trắng và dễ chịu mà anh bỏ lỡ mỗi buổi sáng. Có thời gian nào dễ chịu hơn buổi sáng sớm, hay có mùa nào thú vị

hơn mùa này trong năm không? Bầu trời hừng tím, tiếng chim hót líu lo, các bông hoa toả hương ngát trên cành, và mặt trời sáng dịu lúc vừa mọc, những thứ này và còn hàng ngàn vẻ đẹp không có tên gọi khác của thiên nhiên gợi cho tâm hồn những niềm sảng khoái sâu kín. Buổi sáng sớm thật là thích hợp để nhìn ngắm suy tư và chiêm nghiệm, đặc biệt giữa cái thinh lặng của khu vườn này. Nhưng tôi xin lỗi đã cắt ngang dòng tư tưởng của anh. Có vẻ như anh rất đăm chiêu về chuyện gì?

H Đúng, và tôi sẽ rất biết ơn anh nếu anh cho phép tôi tiếp tục tư tưởng ấy; không phải là tôi muốn anh để tôi ở một mình, vì nếu tôi có người bạn cùng trò chuyện với tôi, tư tưởng tôi luôn thoải mái hơn là khi tôi ở một mình; nhưng tôi xin bạn hãy cho tôi chia sẻ các suy tư của tôi với bạn.

P Hoàn toàn sẵn lòng, đó cũng là điều tôi định xin bạn nếu bạn không cản tôi.

H Tôi đang suy nghĩ về số phận kỳ lạ của những con người ở mọi thời đại, bằng sự hợm hĩnh vì mình nổi bật hơn mọi người tầm thường, đã tự phụ rằng mình không tin gì cả, hay tin vào những điều kỳ cục nhất trần gian. Tuy nhiên vẫn có thể chịu đựng điều này nếu các nghịch lý và thái độ hoài nghi của họ không dẫn đến kết quả tai hại nào cho loài người. Nhưng điều rắc rối là ở chỗ những con người kém may mắn hơn, khi nhìn vào những con người được cho là thư thả để theo đuổi tri thức mà lại tuyên bố rằng họ hoàn toàn không biết điều gì, hay đưa ra những lý thuyết ghê tởm đối với lương tri và các nguyên lý thông thường, họ sẽ bị cám dỗ để có những sự hoài nghi liên quan đến những chân lý quan trọng nhất, mà cho tới nay họ vẫn coi là linh thiêng và không thể tranh cãi.

P Tôi hoàn toàn nhất trí với anh về khuynh hướng xấu của một số nhà triết học hoài nghi, và thái độ hợm hĩnh cuồng tín của một số khác. Gần đây tôi thậm chí còn đi xa trong lối suy nghĩ này tới độ tôi đã từ bỏ một số khái niệm cao siêu mà tôi đã học được trong trường của họ và coi chúng là thô thiển. Và tôi xin anh tin lời tôi; kể từ khi rời bỏ các khái niệm siêu hình để đến với các định luật rõ ràng của tự nhiên và lương tri, tôi thấy trí khôn tôi được giác ngộ một cách lạ lùng, khiến bây giờ tôi được rất nhiều điều mà trước đây tôi thấy hoàn toàn bí ẩn và rắc rối.

H Tôi mừng là không thấy có gì vô lý trong những giải thích nghe được ở anh.

P Làm ơn nói tôi nghe đi.

H Trong cuộc đối thoại tối qua, anh xuất hiện trong vai người chủ trương ý kiến quá khích chưa từng có, đó là không có cái gì gọi là thực thể vật chất trong thế giới.

P Không hề có cái mà nhà triết học gọi là *thực thể vật chất*, đó là điều tôi nghiêm túc tin chắc; nhưng nếu có ai chỉ cho tôi thấy có gì vô lý hay đáng nghi trong điều này, thì tôi phải có một lý do cũng mạnh như thế để từ chối điều này mà tôi đang hình dung là tôi phải bác bỏ ý kiến ngược lại.

H Sao! Có thể có điều gì kỳ quái, ghê tởm đối với lương tri, hay rõ ràng là điều thể hiện chủ nghĩa hoài nghi, hơn là tin rằng không hề có cái gọi là *vật chất* không?

P 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 đáng ghê hơn tôi, người tin rằng không có điều đó.

H Nếu thuyết phục tôi ngay khi bạn chứng minh được rằng thành phần thì lớn hơn toàn thể cũng như điều này, để tránh rơi vào vô lý và thuyết hoài nghi, thì tôi sẽ buộc phải từ bỏ ý kiến của mình về điểm này.

P Vậy thì được. Bạn có sẵn lòng thừa 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?

H 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...

P Bạn hãy cắt nghĩa cho tôi hiểu sự khác biệt giữa cái được tri giác trực tiếp và một cảm giác.

H Theo tôi cảm giác là một hành vi của trí khôn tri giác; bên cạnh đó có điều gì đó được tri giác; và điều này tôi gọi là *đối tượng*. Ví dụ, có màu đỏ và vàng ở hoa uất kim hương ấy. Nhưng khi ấy hành vi tri giác các màu chỉ ở trong tôi mà thôi, không ở trong hoa uất kim hương.

P Bạn nói về hoa uất kim hương nào? Có phải bông hoa bạn nhìn thấy không?

H Đúng bông hoa ấy.

P Và bạn thấy gì ngoài màu sắc, hình ảnh và trương độ?

H Không gì cả.

P Việc các màu thực sự có ở bông hoa uất kim hương mà tôi thấy là điều hiển nhiên rồi. Tôi cũng không phủ nhận rằng hoa này có thể tồn tại độc lập với trí khôn của anh hay của tôi; nhưng nếu nói rằng có một đối tượng trực tiếp nào của các giác quan trong một bản thể không biết suy nghĩ, hay ở ngoài mọi trí khôn, thì tự nó là một mâu thuẫn. Tôi cũng không thể tưởng tượng nổi làm thế nào đó là hệ quả của những gì bạn vừa mới nói, đó là màu vàng và đỏ trên hoa uất kim hương mà bạn thấy, bởi vì bạn không cho rằng bạn thấy cái bản thể không biết suy nghĩ ấy.

H Philonous, tôi nhìn nhận rằng, qua sự quan sát thích đáng 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 biết suy nghĩ, chịu ảnh hưởng của các cảm giác đa dạng; cũng không thể quan niệm được làm sao cảm giác có thể có ở một thực 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 hình thái và phẩm chất khác nhau, tôi thấy cần giả thiết một thực thể vật chất, mà thiếu cái này thì tôi không thể quan niệm được rằng chúng tồn tại.

P Bạn gọi nó là một *thực thể vật chất* à? Vậy bạn biết được cái đó bằng giác quan nào vậy?

H Tự nó không phải là khả giác; chỉ có các hình thái và phẩm chất của nó được các giác quan nhận ra.

P Tôi giả thiết bạn đạt tới ý niệm về nó nhờ suy tư (phản tỉnh) và lý trí?

H Tôi không nói là có ý niệm 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.

P 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 mối quan hệ của nó với các phẩm chất khả giác?

H Đúng.

P Vậy xin bạn làm ơn cho tôi biết quan hệ ấy nằm ở đâu.

H Diễn tả nó bằng thuật ngữ *substratum* hay thực thể là đủ chứ?

P Nếu thế, từ *substratum* phải bao hàm ý nghĩa là nó nằm bên dưới các phẩm chất hay ngẫu tính khả giác chứ?

H Đúng.

P Và ẩn bên dưới trương độ nữa?

H Tôi hiểu như thế.

P Như thế nó là một cái gì tự bản chất hoàn toàn phân biệt với trương độ?

H Tôi cho bạn biết trương độ chỉ là một hình thái, mà vật chất là một cái gì chống đỡ các hình thái. Bạn không thấy rõ là vật được chống đỡ thì khác với vật chống đỡ sao?

P Nghĩa là một cái gì phân biệt với trương độ và không có trương độ được coi là *substratum* của trương độ?

H Đúng thế.

P Hylas, xin trả lời tôi. Một vật không có trương độ có thể trải rộng được không? Hay ý niệm về trương độ tất yếu bao gồm sự trải rộng?

H Nó bao gồm sự trải rộng.

P 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 mà nó trải ra bên dưới?

H Nhất định phải như thế.

P Vậy là mọi thực 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 đến vô hạn? Tôi tự hỏi liệu điều này tự nó có 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?

H 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 thực thể.

P Thôi được, chúng ta hãy xét đến quan hệ hàm chứa trong từ thực thể. Có phải nó nằm dưới các ngẫu tính không?

H Đúng thế.

P Nhưng một vật gì ẩn bên dưới hay chống đỡ một vật khác, tự nó phải có trương độ chứ?

H Tất nhiên.

P Vậy phải chăng giả thiết này cũng rơi vào sự vô lý như giả thiết trước?

H Bạn vẫn còn hiểu sự việc theo nghĩa đen; không hay chút nào, Philonous.

P 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 bảo tôi vật chất chống đỡ hay đứng bên dưới các ngẫu tính. Sao? Giống như chân bạn chống đỡ thân thể bạn phải không?

H Không; bạn lại hiểu theo nghĩa đen rồi.

P 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?

H Tôi thú nhận không biết nói thế nào. Trước kia tôi vẫn nghĩ tôi hiểu khá rõ vật chất chống đỡ các ngẫu tính 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.

P Có vẻ như bạn không có ý niệm gì, dù tương đối hay tích cực, về vật chất; bạn không biết bản thân nó là gì, cũng không biết nó quan hệ thế nào với các ngẫu tính.

H Tôi công nhận điều này.

P Thế nhưng bạn vẫn khẳng định bạn không thể quan niệm được làm sao các phẩm chất hay ngẫu tính có thể tồn tại mà không có vật chất chống đỡ chúng.

H Đúng thế.

P Nghĩa là, khi bạn quan niệm sự tồn tại thực sự của các phẩm chất, bạn đồng thời quan niệm một điều mà bạn không thể quan niệm?

H Tôi e rằng có một ngụy biện nào đó. Tôi vừa chợt nhận ra rằng cơ sở của mọi sai lầm của chúng ta là ở việc bạn xét mọi phẩm chất một cách độc lập. Bây giờ, tôi giả thiết rằng mỗi phẩm chất 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 chất khả giác nào khác. Nhưng vì nhiều phẩm chất 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.

P Hylas, hoặc là bạn nói đùa, hay là trí nhớ bạn quá dở. Mặc dù trong thực tế chúng ta gặp các phẩm chất với từng tên gọi một, nhưng các lý luận của tôi không bao giờ nhằm chứng minh rằng các phẩm chất phụ thuộc không tồn tại độc lập, nhưng chúng hoàn toàn không thể tồn tại ngoài trí khôn. Thực ra khi đề cập tới hình trạng và chuyển động, chúng ta đã kết luận rằng chúng không thể tồn tại ngoài trí khôn, vì ngay cả trong tư duy cũng không thể tách rời chúng với mọi phẩm chất phụ để quan niệm chúng như là tồn tại độc lập. Nếu bạn có thể quan niệm rằng một tập hợp các phẩm chất 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.

H 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 và không cần được tri giác bởi nó? Ngay bây giờ tôi thực sự quan niệm chúng tồn tại theo cách đó.

P Hylas, bạn có thể nói rằng bạn thấy một vật mà đồng thời vật ấy không được thấy không?

H Không, nói như thế là mâu thuẫn.

P Vậy không phải là một mâu thuẫn lớn khi nói rằng bạn quan niệm một vật mà vật ấy lại không được quan niệm không?

H Đúng thế.

P Vậy cái cây hay căn nhà bạn nghĩ đến thì được quan niệm bởi bạn?

H Làm sao có thể khác được?

P Và cái gì được quan niệm thì chắc chắn ở trong trí khôn?

H Không hề thắc mắc. Cái gì được quan niệm thì ở trong trí khôn.

P 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?

H 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 ở đó để thấy nó, điều đó làm tôi quan niệm một cái cây tồn tại mà không được ai tri giác thấy hay nghĩ tới – nhưng tôi không xét rằng bản thân tôi đã luôn luôn quan niệm nó trong tư duy. Nhưng bây giờ tôi thấy rõ ràng rằng tất cả những gì tôi có thể làm ra là tạo ra những ý niệm trong trí khôn tôi. Tôi có thể quan niệm trong tư duy của tôi ý niệm 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 tinh thần.*

P Vậy bạn nhìn nhận rằng bạn không thể quan niệm làm sao một vật thể khả giác có thể tồn tại ngoài trí khôn?

H Đúng thế.

P Nhưng bạn vẫn nghiêm túc nhìn nhận sự thật của cái mà bạn không thể quan niệm được?

H Tôi thú thực không biết phải nghĩ thế nào, nhưng vẫn còn một số thắc mắc 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 chúng ta, đúng không?

P Khi mơ ngủ bạn cũng tri giác thấy các vật ấy mà?

H Đúng.

P Và chúng cũng có bề ngoài giống như thế khi nhìn xa xa?

H Đúng.

P Nhưng không vì thế mà bạn kết luận rằng các hình ảnh trong mơ như thế có ở ngoài trí khôn?

H Hoàn toàn không.

P Vì thế từ bên ngoài và cách thức chúng được tri giác, bạn không được phép kết luận rằng các sự vật khả giác tồn tại ngoài trí khôn.

H Đồng ý. Nhưng giác quan của tôi không đánh lừa tôi trong các trường hợp ấy chứ?

P Hoàn toàn không. Ý niệm hay sự vật mà bạn tri giác trực tiếp, thì cả 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?

H Đúng. Nhưng bên cạnh đó, bạn không nghĩ rằng thị giác cho bạn nghĩ đến tính chất ở bên ngoài hay khoảng cách chứ?

P 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?

H Chúng thay đổi liên tục.

P 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 đối tượng hữu hình (khả giác) nối tiếp nhau trong suốt thời gian bạn đến gần nó.

H 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.

P Hay lắm, anh bạn Hylas, nhưng anh hãy cứ suy nghĩ thêm chút nữa về điểm này, rồi nói cho tôi biết có cái gì tồn tại trong chúng mà có thể tồn tại ngoài trí khôn hay không? Hay bạn có thể quan niệm cái gì giống chúng mà có thể tồn tại ngoài trí khôn hay không?

H Khi xem xét kỹ, tôi thấy không thể nào quan niệm hay hiểu được làm thế nào mà một vật gì ngoại trừ một khái niệm có thể giống với một ý niệm. Và hết sức hiển nhiên rằng *không ý niệm nào có thể tồn tại ngoài trí khôn.*

P 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 thực sự là một người hoài nghi. Vì vậy tôi đã đạt được mục tiêu của mình là chứng minh rằng các nguyên tắc của bạn dẫn tới thuyết hoài nghi.

H Tạm thời, tuy không hoàn toàn tin lắm, ít nhất tôi không thể nói gì hơn...

► Đối thoại hai

H Xin lỗi bạn, Philonous, vì không thể gặp bạn sớm hơn. Suốt sáng nay đầu óc tôi cứ quanh quẩn với cuộc nói chuyện lần trước khiến tôi không còn lòng dạ nào nghĩ tới giờ giấc trong ngày, hay nghĩ tới bất cứ điều gì.

P Tôi rất vui vì bạn quan tâm đến nó như thế, và tôi hy vọng nếu bạn thấy còn những gì sai sót trong những điều bạn nhìn nhận hay có ngụy luận nào trong trình bày của tôi, bây giờ bạn có thể cho tôi biết.

H Thú thật với bạn là từ sau khi gặp bạn tôi không làm gì khác ngoài việc tìm xem trong cuộc trò chuyện hôm qua có chỗ nào sai hay ngụy luận nào không, nhưng hoàn toàn vô ích, vì các khái niệm có được trong cuộc trò chuyện ấy đã quá rõ và hiển nhiên; và càng xét kỹ tôi càng buộc phải chấp nhận chúng.

P Và bạn có nghĩ đó là dấu hiệu cho thấy chúng là chân thực, chúng phát xuất từ tự nhiên, và phù hợp với lý trí ngay thẳng chứ? Chân lý và cái đẹp giống nhau ở điểm này, đó là xem xét thật kỹ luôn luôn cho thấy chúng rõ ràng, trong khi vẻ hào nhóang của cái sai lạc và sự ngụy trang không thể nào tồn tại được lâu.

H Tôi thừa nhận bạn nói đúng nhiều điều. Và không ai có thể hoàn toàn thỏa mãn hơn về chân lý của các hệ quả kỳ lạ ấy, khi tôi xem xét lại các suy luận dẫn tới chúng. Nhưng mặt khác, khi tôi không nghĩ đến chúng, có vẻ như có cái gì quá thỏa mãn, quá tự nhiên và dễ hiểu trong cách giải thích hiện nay về sự vật, khiến tôi thú thực tôi không thể nào phủ nhận nó.

P Tôi không hiểu ý bạn muốn nói gì.

H Tôi muốn nói là cách giải thích các cảm giác hay ý niệm của chúng ta.

P Nó thế nào?

H Người ta giả thiết rằng linh hồn cư ngụ trong một phần nào đó của não, từ đó xuất phát các dây thần kinh, và từ đó chúng lan ra khắp thân thể; và các vật ở bên ngoài, do các ấn tượng chúng tạo nên các giác quan, chúng truyền một số dao động tới các thần kinh, và vì được đổ đầy các khí, chúng phân tán ra trong não hay trung tâm của linh hồn và tùy theo các ấn tượng hay dấu vết khác nhau được tạo ra trong não mà có các ý niệm.

P Và bạn gọi đây là giải thích về cách chúng ta có các ý niệm à?

H Sao không? Bạn có gì thắc mắc?

P Trước tiên tôi muốn biết mình có hiểu đúng giả thiết của bạn không. Bạn có cho rằng có những dấu vết nào đó trong não tạo ra các ý niệm của chúng ta. Vậy xin bạn cho tôi biết theo bạn não có phải là một sự vật khả giác không?

H Bạn có thể nghĩ tôi muốn gọi là cái gì khác được không?

P Các sự vật khả giác đều được tri giác trực tiếp; và các vật mà được tri giác trực tiếp thì gọi là ý niệm; và chúng chỉ tồn tại trong trí khôn. Cho tới nay, có phải đó là suy nghĩ của anh không?

H Tôi không phủ nhận.

P Vậy là bộ não mà bạn nói đến, vì là một vật khả giác, nó chỉ tồn tại trong trí khôn. Bây giờ, tôi muốn biết bạn có nghĩ là hợp lý khi giả thiết rằng một ý niệm hay một sự vật hiện hữu trong trí khôn tạo ra một ý niệm khác không? Và nếu bạn nghĩ như vậy, bạn cắt nghĩa thế nào về nguồn gốc của ý niệm khởi thủy hay chính bộ não?

H Tôi không cắt nghĩa nguồn gốc các ý niệm của chúng ta bằng bộ não mà cảm giác có thể tri giác được – nó chỉ là sự phối hợp các ý niệm khả giác – tôi muốn nói đến một cái khác mà tôi tưởng tượng ra.

P Nhưng không phải là các sự vật tưởng tượng cũng có thật *trong trí khôn* như các sự vật được tri giác sao?

H Tôi phải thú nhận là có.

P Vậy thì cũng chỉ là một; và từ nãy đến giờ bạn luôn luôn giải thích các ý niệm bằng một số chuyển động hay ấn tượng của não; nghĩa là bằng một số biến đổi trong một ý niệm, dù chúng là khả giác hay tưởng tượng, điều đó không quan trọng.

H Tôi bắt đầu nghi ngờ giả thiết của chính mình.

P Ngoài các tinh thần, tất cả những gì chúng ta biết hay quan niệm chỉ là các ý niệm của chúng ta. Vì vậy khi bạn nói mọi ý niệm được tạo ra bởi các ấn tượng trong não, bạn có quan niệm não này không? Nếu có, thì bạn đang nói về các ý niệm được in vào một ý niệm tạo ra cùng một ý niệm ấy, là điều vô lý. Nếu bạn không quan niệm nó, bạn nói khó hiểu, thay vì làm một giả thiết hợp lý.

H Bây giờ tôi thấy nó chỉ là một giấc mơ. Không có gì trong đó cả.

P Được, vậy có phải rốt cuộc bạn bằng lòng rằng không có sự vật khả giác nào hiện hữu thực sự cả; và trên thực tế bạn là một người *hoài nghi*.

H Không thể chối cãi. Nhưng tôi vui vì bạn cũng là người hoài nghi giống như tôi.

P Hylas, ở đây tôi phải nói tôi khác với bạn đấy.

H Thế nào! Bạn đã luôn luôn đồng ý với các tiền đề, còn bây giờ bạn lại phủ nhận kết luận, và để một mình tôi giữ lại các nghịch lý mà bạn đã đưa tôi tới? Như thế không công bằng chút nào.

P Tôi phủ nhận là tôi đồng ý với bạn về các khái niệm dẫn tới thuyết hoài nghi. Thực vậy, bạn nói rằng *thực tại* của các vật khả giác hệ tại sự *hiện hữu tuyệt đối* ở ngoài trí khôn của các tinh thần, hay phân biệt với việc chúng được tri giác. Và theo đuổi khái niệm này về thực tại, bạn buộc phải phủ nhận rằng các sự vật khả giác có bất kỳ sự hiện hữu thực nào: nghĩa là theo định nghĩa của chính bạn, bạn tuyên bố bạn là một người *hoài nghi*. Nhưng tôi thì không nói cũng không nghĩ thực tại của các vật khả giác phải được định nghĩa kiểu đó. Theo tôi, rõ ràng các sự vật khả giác không thể hiện hữu ở ngoài một trí khôn hay tinh thần. Vì vậy tôi kết luận rằng không phải chúng không có hiện hữu thực sự, nhưng vì thấy chúng không lệ thuộc tư tưởng của tôi, và có một hiện hữu phân biệt với việc nó được tri giác bởi tôi, *nên phải có một trí khôn nào khác để chúng hiện hữu trong đó*. Vì vậy, cũng như tôi chắc chắn rằng thế giới khả giác hiện hữu thực sự thế nào, thì tôi cũng chắc chắn như thế rằng có một tinh thần

vô hạn ở khắp mọi nơi chứa đựng và nâng đỡ thế giới ấy.

H Không khác gì những điều tôi và mọi người Kitô giáo đều tin; và không chỉ có họ, mà còn tất cả những ai tin rằng có một Thiên Chúa, và Ngài biết và nắm giữ mọi sự.

P Trời đất! Sự khác biệt chính là ở chỗ này. Người ta thường tin rằng mọi sự được Thiên Chúa biết hay tri giác, vì họ tin rằng có một Thiên Chúa, vì mọi vật khả giác phải được tri giác bởi Ngài.

H Như thế là tất cả chúng ta đều tin cùng một chuyện, còn làm thế nào đạt tới niềm tin ấy thì có gì là quan trọng?

P Nhưng chúng ta cũng không nhất trí về cùng một ý kiến. Đối với các nhà triết học, mặc dù họ nhìn nhận mọi vật thể đều được tri giác bởi Thiên Chúa, nhưng họ gán cho chúng một sự tồn tại tuyệt đối phân biệt với việc chúng được tri giác bởi bất cứ trí khôn nào: đó là điều tôi không đồng ý. Ngoài ra, không có khác biệt giữa việc nói rằng, *Có một Thiên Chúa, vì thế Ngài tri giác mọi sự*, với việc nói rằng *Các sự vật khả giác hiện hữu thực sự; và nếu chúng hiện hữu thực sự, chúng phải được tri giác bởi một tinh thần vô hạn; vì vậy có một tinh thần vô hạn, cũng gọi là Thiên Chúa*. Điều này cung cấp cho bạn một chứng minh trực tiếp từ một nguyên lý hiển nhiên nhất, *về sự hiện hữu của một Thiên Chúa*. Các nhà thần học và triết học đã chứng minh một cách chắc chắn vượt qua mọi nghi ngờ rằng, từ vẻ đẹp và sự ích lợi từ các tạo vật, ta thấy được đó là công trình của Thiên Chúa. Nhưng việc suy ra một tinh thần vô hạn từ *sự hiện hữu* của thế giới khả giác chỉ là lợi thế của họ vì họ có khả năng suy tư dễ dàng: rằng thế giới khả giác là cái mà chúng ta tri giác bằng các giác quan khác nhau của chúng ta; và không có gì được tri giác bởi các giác quan ngoài các ý niệm; và không có ý niệm nào hay nguyên mẫu của ý niệm có thể tồn tại ngoài một trí khôn. Bây giờ bạn có thể không cần phải vất vả tìm tòi trong các khoa học, không cần phải lý luận cao siêu hay tranh luận dài dòng, để chống lại những người bênh vực mạnh mẽ nhất của thuyết vô thần. Họ chỉ cần nhìn vào tư tưởng của chính họ, và từ quan niệm trong đó xem có bất cứ cái gì, như một hòn đá, một sa mạc, một sự hỗn mang hay một mớ nguyên tử hỗn độn, hay bất cứ cái gì khác có thể thấy hay tưởng tượng mà có thể tồn tại độc lập với một trí khôn, và họ chẳng cần đi đâu xa hơn những thứ đó để được thuyết phục về sự sai lầm của họ.

H Không thể phủ nhận rằng trong những điều bạn nói có cái gì đó rất ích lợi cho tôn giáo. Nhưng bạn không nghĩ rằng nó có vẻ rất giống với khái niệm của một số nhà triết học lỗi lạc đương thời, *nhìn thấy mọi sự trong Thiên Chúa sao*?

P Tôi rất vui nếu được biết các ý kiến đó. Anh làm ơn cắt nghĩa cho tôi.

H Họ quan niệm rằng linh hồn, vì là vô chất, nên không thể kết hợp với các sự vật vật chất, để có thể quan niệm chúng nơi bản thân chúng; nhưng linh hồn quan niệm về chúng nhờ sự kết hợp của linh hồn với Thiên Chúa, bởi vì Thiên Chúa là bản thể thiêng liêng nên Ngài là khả tri thuần túy, hay có khả năng là đối tượng trực tiếp của tư tưởng của một tinh thần. Ngoài ra bản tính Thiên Chúa chứa trong nó các sự vật hoàn hảo tương ứng với mỗi tạo vật; và vì thế chúng thích hợp để tỏ lộ hay biểu thị chúng cho trí khôn.

P Tôi không hiểu làm thế nào các ý niệm của chúng ta, vốn là những sự vật hoàn toàn thụ động và không có các thuộc tính hoạt động, mà lại có thể là yếu tính, hay một phần nào của yếu tính hay bản thể của Thiên Chúa, Đấng là một hữu thể bất cảm thụ, không phân chia, tinh tuyền, và hoạt động?

H Nhưng bạn nói gì vậy? Bạn đã chẳng cùng ý kiến cho rằng chúng ta thấy mọi sự trong Thiên Chúa sao? Nếu tôi không lầm, những gì bạn lý luận thì rất gần với điều này.

P Những người suy nghĩ thì ít; nhưng những người có ý kiến thì nhiều. Vì vậy các

ý kiến của người ta thường là nông cạn và mơ hồ. Không lạ gì các nguyên tắc mà tự chúng rất khác nhau, nhưng thường bị lẫn lộn với nhau bởi những người không xem xét chúng cẩn thận. Vì vậy tôi sẽ không lạ khi có người tưởng tượng rằng tôi hăng hái đi theo triết thuyết của Malebranche; mặc dù trên thực tế tôi hoàn toàn xa lập trường ấy. Ông ta xây dựng lý thuyết của ông trên những ý niệm tổng quát rất trừu tượng, đang khi tôi hoàn toàn phủ nhận chúng. Ông cho rằng có một thế giới bên ngoài tuyệt đối, còn tôi phủ nhận nó. Ông cho rằng chúng ta bị lừa gạt bởi giác quan và không biết các bản tính thực hay các hình dạng thực của các vật có trương độ; tất cả những điều ấy tôi chủ trương ngược lại. Vì thế nói chung không có nguyên tắc nào trái ngược cơ bản hơn các nguyên tắc của ông và của tôi. Tôi phải thừa nhận rằng tôi hoàn toàn đồng ý với điều Kinh Thánh nói, "*Trong Thiên Chúa chúng ta sống, cử động, và hiện hữu*" [Công Vụ 17: 28]. Nhưng nói rằng chúng ta nhìn thấy các sự vật trong bản tính trí khôn, theo cách vừa nói trên, thì tôi hoàn toàn không tin. Tóm lại, ý của tôi là: - Hiển nhiên các sự vật tôi tri giác là chính các ý niệm của tôi, và không ý niệm nào có thể tồn tại trừ khi nó ở trong một trí khôn: cũng rõ ràng không kém rằng các ý niệm này hay các sự vật được tri giác bởi tôi, bản thân chúng hay các nguyên mẫu của chúng, tồn tại độc lập với trí khôn tôi, vì tôi biết tôi không phải là tác giả của chúng bởi vì tôi không có quyền tùy ý định đoạt việc tôi sẽ bị tác động bởi những ý niệm đặc thù nào khi tôi mở mắt hay tai tôi ra: vì vậy, chúng phải hiện hữu trong một trí khôn nào khác, mà ý muốn của trí khôn ấy là để chúng tỏ lộ ra cho tôi. Tôi nói các sự vật được tri giác trực tiếp là các ý niệm và cảm giác, bạn gọi chúng là gì tùy ý. Nhưng làm thế nào một ý niệm hay cảm giác có thể tồn tại ở trong, hay được tạo ra bởi một cái gì khác ngoại trừ một tinh thần hay trí khôn? Đây là điều không thể quan niệm được. Và khẳng định một điều mà ta không thể quan niệm thì chẳng khác gì nói chuyện vớ vẩn: đúng không.

H Chắc chắn rồi... Nhưng tôi nghĩ chúng ta bàn về vấn đề này như thế tạm đủ rồi. Thời gian còn lại của ngày hôm nay tôi muốn dành để xem xét lại trong tư tưởng tôi các chủ đề chính của cuộc đối thoại sáng nay, và ngày mai tôi sẽ rất vui gặp lại bạn ở đây vào khoảng cùng giờ này.

P Chắc chắn tôi sẽ đến.

► Đối thoại ba

P Anh Hylas, anh cho tôi biết kết quả buổi suy niệm hôm qua thế nào? Nó có xác nhận cho anh cùng một ý kiến như anh có lúc bắt đầu nói chuyện, hay nó đã làm anh thay đổi ý kiến?

H Thật sự tôi cho rằng tất cả các ý kiến của chúng ta đều vô bổ và không chắc chắn. Điều chúng ta tán thành hôm nay, ngày mai chúng ta kết án. Chúng ta luôn luôn khuấy động tri thức chúng ta, và suốt luôn theo đuổi nó, thế mà không bao giờ chúng ta biết được điều gì: tôi cũng không nghĩ chúng ta có thể biết được điều gì trong cuộc đời này. Các khả năng của chúng ta quá hạn hẹp và quá ít. Chắc chắn bản tính không bao giờ có ý dành cho sự suy tư chúng ta.

P Trời! Anh nói chúng ta không thể biết gì sao, Hylas?

H Trên thế giới này không có một vật nhỏ bé nào mà chúng ta có thể biết được bản chất thực của nó, hay chân tướng của nó là gì.

P Bạn có ý nói là tôi thực sự không biết lửa hay nước là gì sao?

H Thực ra, bạn có thể biết rằng lửa có vẻ nóng, và nước có vẻ lỏng; nhưng nói như thế cũng chẳng khác gì với nói rằng bạn biết các cảm giác gì được tạo ra trong trí khôn bạn, khi đưa lửa nước đến các giác quan bạn. Cấu trúc nội tại của chúng, bản chất đích thực của chúng, bạn hoàn toàn mù tịt.

P Chẳng lẽ tôi không biết đây là một hòn đá thực sự mà tôi đang đứng, và cái cây tôi thấy kia là một cái cây thực sự hay sao? Chẳng hạn, tôi có thể phân biệt vàng với sắt; và tôi làm sao phân biệt được như thế nếu tôi không biết mỗi vật thực sự là gì?

H Tin tôi đi, anh Philonous, bạn chỉ có thể phân biệt được giữa các ý niệm của bạn với nhau mà thôi. Cái màu vàng kia, trọng lượng nọ, và các phẩm tính khả giác khác, bạn nghĩ chúng thực sự tồn tại ở trong vàng sao? Chúng chỉ là tương quan với các giác quan, và không có hiện hữu tuyệt đối trong tự nhiên. và khi muốn phân biệt các loài vật thật sự, bằng các vẻ bề ngoài xuất hiện trong trí khôn bạn, có lẽ bạn muốn hành động khôn ngoan giống như người kết luận rằng hai người đàn ông là hai loài khác nhau, bởi vì màu quần áo họ mặc không giống nhau.

P Vậy có vẻ như chúng ta gạt bỏ mọi vẻ bề ngoài của các sự vật, và cho rằng chúng tất cả đều sai lạc. Thịt tôi ăn, quần áo tôi mặc, tất cả chẳng có gì giống với cái tôi thấy và cảm giác.

H Thậm chí tới mức đó.

P Nếu vậy bạn không thấy lạ sao khi cả thế giới phải chịu điều kiện thật điên rồ là tin vào giác quan của họ? Vậy mà tôi không hiểu làm thế nào người ta ăn uống, ngủ nghỉ, và làm các công việc thoải mái như thể họ thực sự biết những sự vật mà họ đang tiếp xúc với.

H Họ làm vậy: nhưng bạn biết rằng thói quen thông thường không đòi hỏi suy tư tinh tế gì cả. Vì vậy người bình thường vẫn duy trì các sai lầm của họ, và dù thế họ vẫn sống bình thường. Nhưng các nhà triết học biết sự vật rõ hơn.

P Bạn muốn nói họ biết rằng họ *không biết gì*.

H Đó mới chính là tri thức cao nhất và hoàn hảo nhất của con người.

P Bạn có nói đùa không đấy, Hylas? Và bạn có thực sự tin rằng bạn không biết một điều gì có thực trên thế giới? Giả sử bạn phải viết, bạn có sẽ lấy bút, mực, và giấy như mọi người khác không? Và không biết cái mà bạn dùng là gì thật chứ?

H Tôi còn phải nói bao nhiêu lần cho bạn biết rằng tôi không biết thực chất của bất cứ cái gì trong vũ trụ này? Thực ra thỉnh thoảng tôi phải sử dụng bút, mực, và giấy. Nhưng chúng có bản chất thực sự là gì, tôi tuyên bố rằng tôi không biết. Và cũng thế về mọi sự vật vật chất khác. Hơn nữa, chúng ta không chỉ không biết về bản chất đích thực của sự vật, chúng ta thậm chí cũng không biết sự tồn tại của chúng nữa. Bây giờ suy nghĩ kỹ, tôi phải khẳng định thêm rằng không thể có vật thể nào hiện hữu trong thiên nhiên.

P Bạn làm tôi kinh ngạc đấy, Hylas. Có bao giờ có khái niệm nào kỳ quái và quá khích như các khái niệm bạn đang chủ trương bây giờ: và không phải rõ ràng là bạn bị đẩy tới những khái niệm quá khích ấy bởi niềm tin vào *bản thể vật chất* sao? Và vì bạn rốt cuộc phải nhìn nhận một sự tồn tại như thế có nghĩa là bạn buộc phải từ bỏ giả thuyết của chính bạn về bản thể vật chất và tích cực phủ nhận sự tồn tại thực sự của bất cứ cái gì trong vũ trụ này. Và thế là bạn bị chìm xuống đáy sâu đáng buồn của *thuyết hoài nghi* rằng con người có thực sự hiện hữu không. Tôi nói có đúng không, anh Hylas?

H Tôi đồng ý với bạn. *Bản thể vật chất* chỉ là một giả thuyết không hơn không kém; và cũng là một giả thuyết sai và vô căn cứ. Tôi sẽ không bận tâm bảo vệ nó nữa. Nhưng bất cứ bạn đưa ra giả thuyết nào, hay bất cứ lý luận nào thay thế cho nó, tôi không nghi ngờ gì nó sẽ hoàn toàn sai: tôi chỉ xin bạn cho phép tôi đặt câu hỏi về nó. Nghĩa là, hãy cho tôi phục vụ bạn theo kiểu của bạn, và tôi bảo đảm nó sẽ dẫn bạn qua vô số những điều hoang mang và mâu thuẫn để dẫn tới cùng tình trạng hoài nghi như tôi lúc này.

P Trước hết tôi tin rằng tôi phủ nhận sự tồn tại của bản thể vật chất, không chỉ đơn giản vì tôi không có khái niệm gì về

nó, nhưng là vì khái niệm của nó không hợp lý; hay nói cách khác, bởi vì không thể có khái niệm về nó. Nhiều sự vật có thể tồn tại mà tôi hay bất cứ ai không thể có bất cứ khái niệm nào về chúng. Nhưng như thế chúng phải là khả hữu nghĩa là không có mâu thuẫn nào trong định nghĩa của chúng. Thứ hai, tôi nói rằng, mặc dù chúng ta tin có các sự vật mà chúng ta không tri giác, nhưng chúng ta không thể tin có sự vật đặc thù nào hiện hữu mà không có lý do để tin như vậy: nhưng tôi không có lý do gì để tin sự hiện hữu của vật chất. Tôi không có trực giác về nó: tôi cũng không biết được nó trực tiếp qua cảm giác, ý niệm, khái niệm, hành động, hay đam mê của tôi. Trong khi hữu thể của chính tôi, nghĩa là linh hồn của tôi, trí khôn hay nguyên lý suy tưởng của tôi, tôi biết rõ ràng nhờ phản tỉnh. Xin bạn thứ lỗi cho tôi nếu tôi lặp lại mãi một điều để trả lời cùng một vấn nạn. Trong chính khái niệm hay định nghĩa về *bản thể vật chất*, có bao hàm một sự vô lý và mâu thuẫn. Nhưng với khái niệm về tinh thần thì không thế. Nói rằng các ý niệm phải tồn tại trong cái gì không tri giác hay được tạo ra bởi cái gì không hành động, là nói một điều vô lý. Nhưng sẽ không vô lý khi nói rằng một vật đang tri giác phải là chủ thể của các ý niệm, hay một vật hoạt động là nguyên nhân của chúng. Sau cùng, tôi nói rằng tôi có một khái niệm về tinh thần, mặc dù nói cho đúng tôi không có một ý niệm nào về nó. Tôi không tri giác được nó như một ý niệm, hay nhờ một ý niệm, nhưng tôi biết nó nhờ sự phản tỉnh.

H Bất kể những gì bạn nói, tôi thấy có vẻ như theo cách suy nghĩ riêng của bạn và theo các nguyên tắc của bạn, hệ quả tất yếu là bạn chỉ có một hệ thống các ý niệm trôi nổi không có bản thể nào để nâng đỡ chúng. Không thể dùng các từ mà không có ý nghĩa gì cả. Và vì *bản thể tinh thần* cũng không có nghĩa gì hơn *bản thể vật chất*, nên phải loại bỏ cả hai.

P Tôi đã nhiều lần lặp đi lặp lại với bạn rằng tôi biết sự hiện hữu của mình; và *bản thân* tôi không phải là các ý niệm của tôi, nhưng một cái gì khác, một nguyên lý suy tư, hoạt động có tri giác, hiểu biết, muốn và tác động trên các ý niệm. Tôi biết rằng tôi, cùng một bản ngã, tri giác cả màu sắc và âm thanh; rằng một màu không tri giác được một âm thanh, hay một âm thanh tri giác được một màu: vì vậy tôi là một nguyên lý cá thể, phân biệt với màu và âm thanh, và cũng vì lý do ấy, phân biệt với mọi sự vật khả giác và mọi ý niệm bất động. Nhưng tôi không ý thức về sự hiện hữu hay yếu tính của vật chất bằng cùng một kiểu như thế. Ngược lại, tôi biết rằng không gì mâu thuẫn có thể tồn tại, vậy mà sự tồn tại của vật chất là một mâu thuẫn. Vì vậy xét chung không có sự ngang bằng giữa tinh thần và vật chất.

H Tôi đồng ý về điểm này. Nhưng bạn có nghiêm túc nghĩ rằng sự hiện hữu của các vật khả giác hệ tại việc chúng được tri giác một cách hiện thực không? Nếu vậy: làm thế nào tất cả loài người phân biệt được chúng? Bạn có thể hỏi bất cứ người nào bạn gặp, họ sẽ trả lời bạn rằng được *tri giác* và *hiện hữu* là hai chuyện hoàn toàn khác nhau.

P Tôi bằng lòng nại vào lương tri của thế giới để xác nhận sự thật của khái niệm của tôi. Hãy hỏi người làm vườn tại sao cây đào tồn tại trong vườn, và anh ta sẽ nói cho bạn rằng bởi vì anh ta thấy và cảm được nó; tóm lại, vì anh ta tri giác nó bằng giác quan anh ta. Hãy hỏi anh ta tại sao một cây cam không có trong vườn, và anh ta sẽ nói cho bạn rằng bởi vì anh ta không tri giác được nó. Cái mà anh ta tri giác bằng giác quan, anh ta gọi là một thực thể, và nói nó có hay *tồn tại*; nhưng cái gì không được tri giác, thì anh ta sẽ nói nó không tồn tại.

H Đúng, Philonous, tôi nhìn nhận rằng sự hiện hữu của một vật khả giác hệ tại việc được tri giác, nhưng không phải đang được tri giác.

P Nhưng tri giác là gì nếu không phải chỉ là một ý niệm? Và một ý niệm có thể tồn

tại mà không đang được tri giác không? Đây là vấn đề mà từ lâu chúng ta đã nhất trí rồi.

H Tôi hài lòng với các câu trả lời của bạn, Philonous.

P Nhưng để trang bị cho bạn chống lại mọi vấn nạn trong tương lai, bạn hãy xét điều này: Cái gì có khó khăn ngang nhau giữa hai ý kiến trái ngược nhau thì không thể là chứng cớ chống lại ý kiến này hay ý kiến kia.Vì vậy mỗi khi bạn gặp điều gì khó, hãy thử xem bạn có thể tìm ra một giải pháp cho nó dựa trên giả thuyết của những nhà *duy vật* hay không. Đừng để các từ lừa dối bạn; nhưng hãy thăm dò các tư tưởng của chính bạn. Và trong trường hợp bạn không thể quan niệm nó dễ hơn nhờ sự trợ giúp của thuyết *duy vật*, thì rõ ràng là không thể có vấn nạn nào chống lại thuyết phi vật chất. Nếu bạn đã tiến hành tất cả theo quy tắc này, rất có thể bạn bớt đi được vô vàn những vấn nạn và rắc rối; bởi vì trong số tất cả các khó khăn của bạn; tôi dám thách bạn tìm ra một khó khăn có thể được cắt nghĩa bởi vật chất. Trong mỗi trường hợp đặc thù, bạn phải xét xem khó khăn có xuất phát từ sự *không tồn tại của vật chất* hay không. Nếu không, bạn cũng có thể lý luận từ tính phân chia vô hạn của trương độ để chống lại sự tiên tri của Thiên Chúa, cũng giống như từ một khó khăn như thế chống lại thuyết *phi vật chất*. Thế nhưng, khi xét kỹ, tôi tin bạn sẽ thấy đây là trường hợp thường xảy ra, nếu không muốn nói là luôn luôn xảy ra. Bạn cũng phải lưu ý để không bao giờ lý luận theo vòng *luẩn quẩn*, đó là giả thiết chính điều mà mình phải chứng minh. Nhưng trên hết, bạn phải tránh lối ngụy luận gọi là *ignoratio elenchi*, nghĩa là bác bỏ điều mà mình không biết rõ. Bạn nói như thể bạn nghĩ rằng tôi chủ trương không có sự tồn tại của các sự vật khả giác, trong khi thực ra không ai có thể tin chắc hơn tôi về sự tồn tại của chúng. Và chính bạn là người hoài nghi; đúng ra tôi phải nói, chính bạn là người tích cực bác bỏ nó. Tất cả những gì được nhìn thấy, cảm thấy, nghe thấy, hay được tri giác bởi giác quan bằng bất cứ cách nào, thì đều là một thực thể theo các nguyên lý của tôi, nhưng không phải là thực thể theo các nguyên lý của bạn. Hãy nhớ, vấn đề mà bạn tranh cãi là một cái gì đó không được biết, hoàn toàn không có phẩm tính nào và không thể được tri giác bởi giác quan hay lãnh hội bởi trí khôn. Hãy nhớ tôi nói rằng nó không phải một vật gì cứng hay mềm, nóng hay lạnh, xanh hay trắng, tròn hay vuông, v.v... Bởi vì tất cả những điều này tôi khẳng định là hiện hữu. Mặc dù tôi phủ nhận rằng chúng không có một hiện hữu tách rời với việc được tri giác; hay chúng không hiện hữu ở ngoài bất cứ trí khôn nào. Hay nghĩ đến các điểm này; hãy suy xét chúng cho kỹ và luôn luôn nhớ chúng. Nếu không bạn sẽ không lãnh hội được hiện trạng vấn đề; không có nó các vấn nạn của bạn sẽ luôn luôn là lạc đề, và thay vì chống lại cái khái niệm của tôi, nó rất có thể bị chĩa mũi dùi vào chính các khái niệm của bạn

H Tôi buộc phải nhất trí với bạn, Philonous, có vẻ như không có gì thúc đẩy tôi nhất trí với bạn hơn là về điểm *hiểu sai vấn đề* này. Khi phủ nhận vật chất, thoạt đầu tôi vẫn tưởng rằng bạn phủ nhận các vật mà chúng ta thấy và cảm; nhưng khi suy xét kỹ, tôi thấy không có lý do nào để nghĩ như vậy. Vậy bạn nghĩ sao về việc giữ lại tên gọi *vật chất*, và áp dụng nó cho các sự vật khả giác? Có thể chấp nhận điều này mà không thay đổi gì trong các tình cảm của bạn; và xin bạn tin tôi, nó có thể là một phương thế để hòa giải chúng với những người có thể cảm thấy bị bỡ ngỡ trước một sự sáng tạo về ngôn từ hơn là về ý kiến.

P Tôi không có tham vọng là người đưa ra các khái niệm mới. Các cố gắng của tôi chỉ là nhằm thống nhất, và làm sáng tỏ hơn, chân lý mà trước kia đã được chia sẻ giữa người bình dân và nhà triết học: -hạng người thứ nhất cho rằng *những cái họ thấy trực tiếp là những sự vật có thật*; và hạng người thứ hai thì chủ trương rằng *những sự vật được tri giác trực tiếp là các ý niệm, chúng chỉ tồn tại trong*

trí khôn. Trên thực tế, hai ý kiến này kết hợp với nhau sẽ là bản chất những điều tôi muốn đưa ra.

H Tôi đã có một thời gian dài không tin tưởng giác quan mình: tôi nghĩ tôi trông thấy các sự vật bằng một ánh sáng lờ mờ và qua cặp kính sai. Bây giờ tôi bỏ kính ra và một ánh sáng mới ùa vào trí khôn tôi. Tôi xác tín rõ ràng rằng tôi thấy sự vật trong bản chất thực của chúng, và tôi không còn vất vả đi tìm các *bản tính bí ẩn hay hiện hữu tuyệt đối* nữa. Đây là tình trạng của tôi bây giờ; mặc dù thực ra con đường dẫn tôi tới tình trạng này tôi vẫn chưa hoàn toàn thấu triệt. Bạn đã bắt đầu với cùng các nguyên lý mà các trường phái Platon, Descartes và các trường phái tương tự vẫn làm; và trong một thời gian dài có vẻ như bạn đang bênh vực cho *thuyết hoài nghi*; nhưng rốt cuộc, các kết luận của bạn đi ngược hẳn với các ý kiến của họ.

P Hylas, bạn thấy nước ở vòi phun bên kia, nó được đẩy lên cao như thế nào, đi quanh một cây cột và lên tới một độ cao nào đó; rồi nó không lên nữa, và đổ xuống một cái bể mà từ đó nó đã phun lên: khi lên cũng như khi xuống, đều tuân theo cùng một định luật tự nhiên hay *nguyên lý trọng lực*. Cũng thế, cùng các nguyên tắc mà thoạt nhìn có vẻ dẫn tới *thuyết hoài nghi*, nhưng nếu theo đuổi tới một lúc nào đó, nó sẽ đưa người ta trở về với lương tri.

George Berkeley, *Ba Đối thoại giữa Hylas và Philonous*.

HUME

(1711 - 1776)

Sinh ở Édinbourg, David Hume là người nổi tiếng nhất trong số những triết gia xứ Ê-cốt (Scotland). Sau những năm theo học triết lý ở Đại học Édinbourg, ông lao vào công cuộc kinh thương để tự kiếm sống trong một thời gian, rồi qua Pháp, lưu trú ở thành phố Reims rồi ở Flèche gần học viện của các tu sĩ dòng Tên (Jésuites) nơi Descartes "được nuôi dưỡng với văn chương, triết lý". Ông ở đó khoảng hai năm và soạn ra – lúc mới vừa hai mươi ba tuổi – quyển sách sẽ mãi còn là kiệt tác của ông, quyển *Khảo luận về nhân tính*. Năm 1737, ông quay về Luân Đôn và tìm được người xuất bản. Phần đầu và phần thứ nhì của tác phẩm xuất hiện năm 1739, phần thứ ba năm 1740. Nhưng cuốn *Khảo luận* không đạt được thành công như mong đợi: báo giới cho nó rơi vào im lặng, không hề nhắc tới một lời. Lúc đó, Hume cho ra mắt, vào năm 1741, ở Édinbourg, quyển *Những tiểu luận đạo đức và chính trị*, được tái bản vào các năm 1742 rồi 1748, với những tu chính và những phụ lục. Từ thời điểm đó, những xuất bản phẩm của triết gia không còn vô danh nữa. Năm 1748, xuất hiện ở Luân Đôn bộ *Những tiểu luận triết học về trí tuệ con người* lấy lại hai quyển đầu của bộ *Khảo luận về nhân tính*. Chúng được tái bản vào các năm 1750 và 1751 và năm 1758 được tu chính và bổ sung với bốn bài nghị luận mang tựa đề *Tra vấn về trí tuệ con người*: Năm 1751 xuất hiện quyển *Tra vấn về những nguyên lý đạo đức* mà Hume tự đánh giá như tác phẩm hoàn hảo nhất trong số những bản văn lịch sử, triết học hay văn học của ông. Cùng năm đó, Hume bắt đầu soạn thảo *Những đối thoại về tôn giáo tự nhiên*, một quyển sách sẽ chỉ ra mắt sau khi ông mất. Năm 1757, Hume cho xuất

bản, một hợp tập *Bốn nghị luận: Lịch sử tự nhiên của tôn giáo, Về những đam mê, Về bi kịch, Về chuẩn mực của thị hiếu.*

Những tiểu luận về tự tử và về sự bất tử của linh hồn sẽ được bổ sung vào đó trong ấn bản năm 1783. Cũng nên kể thêm những tác phẩm của Hume với tư cách sử gia xuất hiện giữa 1752 - 1763. Sau thời điểm này, Hume bắt đầu sự nghiệp ngoại giao cho đến năm 1768. Là thư ký riêng cho Lord Hertford – vị này được bổ nhiệm làm Đại sứ tại Pháp – Hume biết đến vinh quang ở Paris. Ông trở thành người bạn của các nhà Bách khoa, được chào đón nồng nhiệt nơi các phòng khách quý phu nhân du Deffand, Geoffrin, của Công nương de Lespinasse, hưởng những khoái cảm của lòng ngưỡng mộ và tình bạn của nữ bá tước de Boufflers. Năm 1766, khi Quận công de Richmond được cử đến làm Đại sứ mới, Hume quay về Luân Đôn cùng với Rousseau – ông này lúc đó bị trục xuất khỏi Thuỵ Sĩ và bị cấm lưu trú ở Pháp. Hai triết gia kết tình bằng hữu nhưng chẳng bao lâu, sự ngộ nhận, sự phản bác ngăn cách hai tâm hồn lớn. Năm 1709, Hume rời Luân Đôn để về lại thành phố quê hương bản quán của mình sau thời gian làm Phó Quốc vụ khanh, phụ tá người anh em của Lord Hertford. Ông mất ở Édinbourg ngày 28 tháng tám, 1776.

TRA VẤN VỀ TRÍ TUỆ CON NGƯỜI (Enquête sur l'entendement humain)

Quyển *Tra vấn về trí tuệ con người* (1758) lấy lại, dưới một hình thức mới, hai quyển đầu của bộ *Khảo luận về nhân tính*. Những quyển này được tu chỉnh và làm phong phú thêm bằng *Bốn nghị luận*. Nếu những nguyên lý triết học ở đó cũng giống như trong quyển *Khảo luận*, song sự trình bày có tính nhất quán hơn. "Bằng cách thu gọn và đơn giản hóa những vấn đề, tôi lại làm cho chúng hoàn bị hơn nhiều. *Addo dum minuo*", Hume đã viết như thế. Trong mười hai tiết, chúng ta tìm lại, dưới một hình thức cô đọng, tất cả triết học của Hume: nguồn gốc và sự liên tưởng, tính cái nhiên, ý tưởng về liên kết tất yếu, tự do và tất yếu, chủ nghĩa hoài nghi, các phép lạ v.v...

► Các loại triết học khác nhau

Triết học đạo đức, hay khoa học về bản tính con người, có thể được tìm hiểu theo hai cách khác nhau, mỗi cách đều có giá trị của nó, và có thể cống hiến sự giải trí, hướng dẫn và cải tạo loài người. Một loại triết gia xem xét con người tự bản chất là hành động; và như là một hữu thể chịu sự chi phối của sở thích và tình cảm; theo đuổi một đối tượng, và tránh một đối tượng khác, đi theo giá trị mà những đối tượng này có vẻ có và đi theo ánh sáng mà chúng cho thấy. Vì trong mọi thứ, nhân đức được coi là đáng giá hơn hết, nên loại triết gia này tô điểm cho nhân đức bằng mọi màu sắc đáng yêu nhất; vay mượn mọi sự trợ giúp của thi ca và hùng biện, và triển khai đề tài của họ một cách dễ dãi và hiển nhiên, và làm sao cho nó thích hợp nhất để thỏa mãn trí tưởng tượng, và đi sâu vào tình cảm. Họ chọn những quan sát và ví dụ ấn tượng nhất từ đời sống chung; đặt các tính cách đối chọi nhau vào một sự tương phản thích đáng; và lôi kéo chúng ta đi theo con đường nhân đức bằng quan niệm về vinh quang và hạnh phúc, hướng bước chân của chúng ta theo các con đường này bằng các giới luật vững chắc nhất và các gương sáng lỗi lạc nhất. Họ làm chúng ta *cảm thấy* sự khác biệt giữa nết xấu và nhân đức; họ kích thích và điều hòa tình cảm của chúng ta; và như thế họ có thể uốn nắn trái tim chúng ta để chỉ yêu mến sự lương thiện và danh dự, họ nghĩ như thế là họ đã đạt được mục đích cho các cố gắng của họ.

Loại triết gia thứ hai xem xét con người trong ánh sáng của một hữu thể lý trí hơn là một hữu thể hành động, và tìm cách đào tạo trí năng hơn là vun trồng tính cách của con người. Họ coi bản tính con người như một đề tài suy tư, và với một sự dò xét hạn hẹp họ tra xét nó, để tìm ra những nguyên lý điều hành tri thức của chúng ta, kích thích các cảm tình của chúng ta, và tán thành hay quở trách một sự vật, hành động, hay thái độ đặc thù nào. Họ nghĩ sẽ là một vết nhơ cho tất cả văn học, khi triết học chưa thiết lập được một nền tảng không thể bị tranh cãi về luân lý, suy luận, và phê bình; và vẫn ngừng nói đến chân lý và lầm lạc, tật xấu và nhân đức, đẹp và xấu, mà không có khả năng quyết định được nguồn gốc của các sự phân biệt này. Trong khi họ cố gắng làm nhiệm vụ vất vả này họ không sợ bất kỳ khó khăn nào; nhưng đi từ các trường hợp đặc thù đến các nguyên lý tổng quát, họ vẫn đẩy các cuộc tra cứu của họ tới các nguyên lý ngày càng tổng quát hơn, và không chịu ngơi nghỉ bao lâu họ chưa đạt tới các nguyên lý sơ khởi nhờ đó mà mọi sự tò mò của con người phải được bao gồm trong mỗi khoa học. Mặc dù suy tư của họ có vẻ trừu tượng, và thậm chí không thể hiểu nổi đối với các độc giả bình thường, họ nhắm tới sự tán thành của các bậc trí thức và khôn ngoan.; và họ nghĩ họ được đền bù xứng đáng về công sức của họ trong cả cuộc đời, nếu họ có thể khám phá ra một vài chân lý tàng ẩn có thể đóng góp cho sự dạy dỗ các thế hệ mai sau.

Chắc chắn rằng loại triết học dễ dãi và hiển nhiên sẽ luôn luôn được quần chúng ưa thích hơn là loại triết học thâm sâu và chính xác; và được nhiều người khuyến khích vì nó tỏ ra thú vị và ích lợi hơn loại thứ hai này. Nó đi vào đời sống thường nhật hơn; khuôn đúc trái tim và tình cảm; và cải tạo thái độ của con người, và đưa họ tới gần khuôn mẫu hoàn thiện mà nó mô tả hơn. Ngược lại, loại triết học thâm sâu, vì dựa trên một sự phản tỉnh của trí khôn, là cái không thể đi vào công việc và hành động, nên sẽ biến mất khi nhà triết học ra khỏi bóng tối, và bước vào ánh sáng ban ngày; và các nguyên lý của nó cũng không thể dễ dàng giữ lại được ảnh hưởng nào đối với hạnh kiểm và hành vi con người. Các tình cảm của chúng ta, sẽ khuấy động các đam mê, sự mãnh liệt của các tình cảm, làm tan biến mọi kết luận của nó, và làm cho nhà triết học thâm thuý trở thành một người lê dân.

Con người là một hữu thể có lý trí, và vì thế họ nhận được từ khoa học thực phẩm nuôi dưỡng thích hợp cho mình. Nhưng các biên giới của trí khôn con người quá hẹp, khiến cho họ ít có thể hy vọng đạt sự thỏa mãn trong trí năng đặc thù của mình, dù là về phạm vi hay sự chắc chắn của những gì họ đạt được. Con người cũng là một hữu thể xã hội không kém gì họ là một hữu thể lý trí: Nhưng họ cũng không thể luôn luôn có sự giao lưu thân thiện và vui vẻ, hay duy trì được sự thú vị với bạn bè. Con người cũng là một hữu thể hoạt động; và do đó họ phải lo công việc sinh sống và hoạt động thường ngày. Nhưng trí khôn đòi hỏi có sự thư giãn, và không thể luôn luôn nâng đỡ nó trong hoạt động mệt nhọc. Vì thế có vẻ như tự nhiên đã vạch ra một loại đời sống hỗn hợp như là thích hợp nhất cho loài người, và âm thầm nhắc nhở loài người đừng quá chạy theo một khuynh hướng nào khiến họ mất khả năng lo cho các hoạt động khác.

Giả như đa số loài người thích loại triết học dễ dãi hơn loại triết học thâm sâu bí ẩn, mà không đả kích hay khinh rẻ loại triết học thứ hai này, thì có lẽ sẽ không có gì đáng nói nếu chiều theo ý kiến chung này và cho phép mọi người thanh thản vui hưởng sở thích và tình cảm của họ. Nhưng vì vấn đề thường được đẩy đi xa hơn, thậm chí tới độ tuyệt đối bác bỏ mọi suy luận thâm sâu, hay cái được gọi là siêu hình học, nên bây giờ chúng ta phải bắt đầu xem xét có thể đưa ra lý do nào để cắt nghĩa thái độ của họ một cách hợp lý.

► Về nguồn gốc các ý niệm

Mọi người ai ai cũng sẵn sàng nhất trí rằng có một khác biệt rất lớn giữa các tri giác của trí năng, khi một người cảm thấy đau vì nhiệt độ quá cao, hay cảm thấy dễ chịu vì sức nóng vừa phải, và khi họ nhớ lại cảm giác này sau đó, hay mường tượng trước cảm giác ấy. Các khả năng này có thể bắt chước hay sao chép các tri giác của các giác quan; nhưng chúng không bao giờ có thể hoàn toàn đạt tới cường độ và sự sinh động của tình cảm nguyên thủy. Chúng ta có thể nói tối đa về chúng là chúng biểu thị đối tượng của chúng một cách sinh động đến nỗi chúng ta gần như có thể nói là chúng ta cảm nhận hay thấy chúng. Nhưng, trừ khi trí khôn bị rối loạn bởi bệnh tật hay điên khùng, các cảm giác ấy không bao giờ có thể đạt tới cường độ sinh động cao nhất khiến cho không thể nào phân biệt nổi các tri giác này. Mọi màu sắc của thi ca, cho dù rực rỡ thế nào, cũng không bao giờ có thể vẽ được những vật tự nhiên để có thể diễn tả nó như là một phong cảnh thật sự. Tư tưởng sinh động nhất vẫn thấp kém hơn cảm giác mờ nhạt nhất.

Chúng ta có thể chia tất cả các tri giác của trí năng thành ra hai loại, được phân biệt dựa trên cường độ và mức sinh động hơn thường được gọi là những *tư 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 thường không đòi trí tưởng tượng nhiều khó nhọc hơn tưởng tượng những vật tự nhiên 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 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 chúng ta: tổng hợp những thứ này lại thuộc về một mình lý trí và ý chí. Hoặc là, nói theo ngôn ngữ triết học, tôi cho rằng tất cả những ý niệm hay những tri giác yếu hơn chúng ta cũng đều là những bản sao những ấn tượng hay những tri giác sinh động hơn của chúng ta mà thôi...

► Về sự liên tưởng

Rõ ràng có một nguyên lý liên kết giữa các tư tưởng hay ý niệm khác nhau của trí khôn, và trong biểu hiện của chúng cho trí nhớ hay tưởng tượng, chúng mang đến cho nhau một mức độ phương pháp và sự đều đặn. Trong việc suy tư hay nói năng nghiêm túc hơn của chúng ta, điều này rất dễ quan sát khiến cho bất cứ tư tưởng đặc thù nào, nếu chúng cắt đứt dòng suy tư liên tục, cũng được nhận ra và bác bỏ ngay lập tức. Và thậm chí trong những mơ tưởng dù viển vông nhất, thậm chí trong các giấc mơ, nếu suy cho kỹ chúng ta cũng sẽ nhận ra rằng trí tưởng tượng không hoạt động một cách hoàn toàn ngẫu nhiên, nhưng vẫn có một sự liên kết giữa các ý niệm khác nhau, tiếp nối nhau. Giả như chúng ta ghi lại một cuộc trò chuyện tự do thoải mái nhất, chúng ta cũng thấy ngay lập tức có cái gì liên kết nó trong mọi chuyển ý của nó. Trong các ngôn ngữ khác nhau, ngay cả khi chúng ta không thể nghĩ là có sự liên kết hay thông thương nhỏ nhất nào, chúng ta vẫn thấy rằng các từ diễn tả các ý niệm, dù là các ý niệm phức tạp nhất, vẫn có sự tương ứng với nhau: một bằng chứng chắc chắn rằng các ý niệm đơn giản, được kết hợp vào các ý niệm ghép, đều được nối kết bởi một nguyên lý phổ quát nào đó có ảnh hưởng không đồng đều đối với mọi người.

Các ý niệm khác nhau được nối kết với nhau, đó là điều quá hiển nhiên khiến người ta thường không để ý; tôi không thấy có nhà triết học nào từng cố gắng liệt kê hay phân loại mọi nguyên lý liên tưởng; tuy nhiên, đây là một đề tài đáng tìm hiểu. Theo tôi, có vẻ như chỉ có ba nguyên lý liên tưởng, đó là *Nhớ lại*, *sự Liên tục* trong thời gian và không gian,và *Nguyên nhân* hay *Hiệu quả*.

Tôi tin rằng không mấy ai nghi ngờ việc các nguyên lý này dùng để liên kết các ý niệm lại với nhau. Một bức tranh liên kết tự nhiên dẫn đưa các tư tưởng của chúng ta về với nguyên bản của bức tranh ấy; việc nhắc tới một căn hộ trong tòa nhà tự nhiên làm người ta tìm hiểu hay bàn về các căn hộ khác; và nếu chúng ta nghĩ tới một vết thương, chúng ta khó có thể kìm lòng không nghĩ tới sự đau đớn theo sau vết thương ấy. Nhưng thật khó có thể chứng minh cho người đọc rằng bản liệt kê các nguyên lý ấy là đầy đủ, và không có nguyên lý liên tưởng nào khác nữa ngoài ba nguyên lý này. Trong những trường hợp như thế, tất cả những gì chúng ta có thể làm là xem xét một số ví dụ, tìm hiểu kỹ lưỡng nguyên lý nối kết các tư tưởng với nhau, không bao giờ dừng cho tới khi chúng ta làm cho nguyên lý ấy trở thành càng phổ quát càng tốt. Chúng ta càng xem xét nhiều ví dụ, và chúng ta càng cẩn thận, chúng ta càng có sự chắc chắn rằng bản liệt kê này là đầy đủ và hoàn toàn.

► Ý niệm về sự liên kết tất yếu (L'idée de connexion nécessaire)

Việc khảo sát khái niệm nhân quả (la notion de causalité) có lẽ là điểm mạnh nhất và độc đáo nhất trong triết học của Hume. Chính điểm đó khiến cho tư tưởng của ông nổi danh với hậu thế triết học. Luận đề này khá đơn giản và đã trở thành kinh điển. Kinh nghiệm - dầu là kinh nghiệm ngoại tại hay kinh nghiệm nội tâm, liên quan đến loại kinh nghiệm sau này, người ta ngỡ rằng Hume phê phán qua dự báo học thuyết của Maine de Biran – không cho chúng ta những liên kết tất yếu (des connexions nécessaires) mà chỉ là những liên lập (des successions constantes). Tiết 7 của bộ Tra vấn về trí tuệ con người lấy lại những gì đã được khẳng định trong tiết 14, phần ba, quyển I của bộ Khảo luận về nhân tính.

Ưu điểm của các khoa toán học trên các khoa đạo đức học hệ tại điều này, đó là các ý niệm của các khoa toán học luôn luôn rõ ràng và minh bạch, ta có thể thấy ngay được sự phân biệt nhỏ bé nhất, và cùng một thuật ngữ được dùng để diễn tả cùng một ý niệm, mà

không có sự mơ hồ hay biến đổi. Một hình ô-van không bao giờ có thể lầm với hình tròn, hay một hình hyperbole lầm với một hình ê-líp. Các tam giác cân và không cân có thể dễ dàng phân biệt nhờ các cạnh của nó một cách chính xác hơn là ta phân biệt ranh giới giữa nhân đức và tật xấu, đúng và sai. Nếu có thuật ngữ nào được định nghĩa trong hình học, trí khôn tự nó có thể luôn luôn sẵn sàng dùng định nghĩa này thay thế cho thuật ngữ. Hay thậm chí khi không có định nghĩa nào, thì chính đối tượng có thể xuất hiện ra cho giác quan, và nhờ đó nó được lãnh hội một cách chắc chắn và rõ ràng. Nhưng các tình cảm tinh tế của trí khôn, các hoạt động của trí năng, các xáo động của đam mê, mặc dù tự chúng là khác nhau, nhưng rất dễ tuột ra khỏi sự nắm bắt của chúng ta, khi chúng ta suy tư về nó; chúng ta cũng không có khả năng nhớ lại đối tượng nguyên thủy một cách thường xuyên mỗi khi chúng ta có dịp xem xét nó. Vì vậy, sự mơ hồ dần dần thâm nhập vào các suy luận của chúng ta: Các đối tượng tương tự với nhau thường dễ được coi là giống y hệt nhau, và kết luận cuối cùng trở thành rất rộng.

Trong siêu hình học, không có ý niệm nào tối tăm và mơ hồ như *sức mạnh, lực, năng lượng* hay *liên kết tất yếu*, là những ý niệm mà chúng ta lúc nào cũng bắt buộc phải bàn đến trong các tra cứu của chúng ta. Vì vậy chúng ta sẽ cố gắng ấn định lại ý nghĩa chính xác của các thuật ngữ này, nhờ đó loại bỏ một phần sự tối nghĩa, là điều rất đáng trách trong lãnh vực triết học.

Một mệnh đề có vẻ không bị tranh cãi là cho rằng mọi ý niệm của chúng ta thực ra chỉ là các bản sao của các ấn tượng của chúng ta, hay nói cách khác, chúng ta không thể *suy nghĩ* về bất cứ cái gì nếu trước đó chúng ta không *cảm thấy* nó bằng các giác quan bên ngoài hay bên trong của chúng ta. Tôi đã cố gắng (Tiết II) cắt nghĩa và chứng minh mệnh đề này, và đã nói lên hy vọng của tôi rằng, nhờ sự ứng dụng thích hợp, người ta có thể đạt tới sự rõ ràng và chính xác trong các suy luận triết học, hơn là những gì họ đã đạt được từ trước đến nay.

Vì vậy, để thấu triệt ý niệm về sức mạnh hay sự liên kết tất yếu, chúng ta hãy xem xét ấn tượng của nó(*), và để tìm ra ấn tượng một cách chắc chắn hơn, chúng ta hãy tìm kiếm nó trong mọi nguồn mà từ đó nó có thể phát xuất.

Khi chúng ta nhìn ra các vật quanh chúng ta, và xem xét hoạt động của các nguyên nhân, chúng ta không bao giờ có thể ngay lập tức khám phá ra bất cứ sức mạnh hay sự liên kết tất yếu nào, cũng như phẩm tính nối kết hiệu quả với nguyên nhân, và làm cho cái này chắc chắn là hậu quả của cái kia. Chúng ta chỉ thấy rằng trên thực tế cái này theo sau cái kia. Sức đẩy của một quả bida được chờ đợi khi nó đụng vào quả thứ hai. Đây là tất cả những gì xuất hiện cho các giác quan bên ngoài. Trí khôn không cảm thấy tình cảm nào hay ấn tượng bên trong nào từ sự tiếp nối các vật này: Do đó trong bất cứ trường hợp đặc thù nào về nguyên nhân và hiệu quả, không có gì có thể gợi ý về ý niệm sức mạnh hay sự liên kết tất yếu.

Từ sự xuất hiện lần đầu tiên của một vật, chúng ta không bao giờ có thể đoán sẽ có kết quả nào xảy ra. Nhưng giả như sức mạnh hay năng lượng của bất cứ nguyên nhân nào có thể được trí khôn khám phá ra, thì hẳn chúng ta có thể dự đoán trước hiệu quả của nó, cho dù không có kinh nghiệm; và có thể, ngay từ đầu, khẳng định chắc chắn về nó, mà chỉ cần có sự gợi ý thuần túy của tư tưởng và suy luận.

Trên thực tế, không có phần vật chất nào nhờ các phẩm chất khả giác của nó mà có thể khám phá ra bất cứ sức mạnh hay năng lượng nào, hay cho chúng ta cơ sở để tưởng tượng ra rằng nó có thể tạo ra bất cứ cái gì, hay được tiếp nối bởi bất cứ vật gì, mà chúng ta có thể gọi là hiệu quả của nó. Tính cứng, trương độ, chuyển động: các phẩm chất này tự chúng là hoàn bị, và không bao giờ đòi hỏi một sự kiện nào khác phát xuất từ nó. Các cảnh vật trong vũ trụ luôn luôn thay đổi không ngừng, và một vật tiếp nối một vật khác trong

chuỗi không đứt đoạn; nhưng sức mạnh hay lực kích động toàn thể bộ máy thì hoàn toàn ẩn kín đối với chúng ta, và không bao giờ tỏ lộ cho chúng ta qua bất cứ phẩm chất khả giác nào của vật thể. Thực ra chúng ta biết rằng nhiệt là cái luôn luôn đi theo lửa; nhưng sự liên kết của chúng là gì thì chúng ta không bao giờ có thể phỏng đoán hay tưởng tượng ra. Vì vậy ý niệm và sức mạnh hay lực không bao giờ có thể xuất phát từ việc xem xét các vật thể trong trường hợp hoạt động đặc thù của chúng; bởi vì không vật thể nào tỏ lộ sức mạnh nào bao giờ, mà sức mạnh này mới chính là gốc của ý niệm ấy...

Vì vậy chúng ta có thể kết luận khá chắc chắn rằng ý niệm của chúng ta về sức mạnh không phải bản sao của bất kỳ tình cảm hay sự ý thức nào của chúng ta về sức mạnh trong chúng ta, khi chúng ta tạo ra cử động, hay vận động tay chân để sử dụng chúng. Cử động của chúng theo lệnh của ý chí là kinh nghiệm chung của mọi người giống như các sự kiện tự nhiên khác: Nhưng sức mạnh hay năng lượng tạo ra hiệu quả này thì, cũng giống như đối với các sự kiện tự nhiên khác, chúng ta hoàn toàn không biết và không thể quan niệm được.

(*) Mọi ý tưởng có nguồn gốc trong một ấn tượng.

► Về tự do và tất yếu

Chúng ta bắt đầu với lý thuyết về sự tất yếu.

Người ta hoàn toàn nhất trí rằng vật chất, trong tất cả hoạt động của nó, chịu tác động bởi một lực tất yếu, và mọi hiệu quả tự nhiên đều được xác định chính xác bởi năng lượng của các nguyên nhân của nó mà trong những hoàn cảnh nhất định như thế, không thể xảy ra bất kỳ hiệu quả nào khác. Do luật tự nhiên, mức độ và hướng của mọi chuyển động được quy định một cách chính xác tuyệt đối. Vì vậy, nếu chúng ta muốn có một ý niệm đúng đắn và chính xác về *tính tất yếu*, chúng ta phải xem xét ý niệm này bắt nguồn từ đâu khi chúng ta áp dụng nó cho hoạt động của các vật thể.

Có vẻ như hiển nhiên là, nếu mọi cảnh tượng tự nhiên liên tục thay đổi tới mức không có hai sự kiện nào giống nhau, nhưng mỗi đối tượng là hoàn toàn mới, thì chúng ta không bao giờ có thể có một chút ý niệm gì về sự tất yếu, hay sự liên kết giữa các vật này. Trong giả thiết như thế, chúng ta có thể nói rằng một vật hay một sự kiện đã theo sau một sự kiện khác, chứ không phải được tạo ra bởi sự kiện khác. Quan hệ nhân quả là hoàn toàn không thể biết được đối với con người. Do đó suy luận liên quan tới hoạt động của tự nhiên sẽ chấm dứt, và trí nhớ hay giác quan sẽ trở thành những đường truyền duy nhất để trí khôn có thể đạt được tri thức về bất cứ sự hiện hữu nào. Vì vậy ý niệm về sự tất yếu và nhân quả hoàn toàn bắt nguồn từ sự quan sát các sự kiện đồng đều xảy ra trong các hoạt động của tự nhiên, ở đây các vật tương tự nhau luôn được nối với nhau, và trí khôn bị quyết định bởi thói quen suy diễn một sự kiện từ vẻ bề ngoài của một sự kiện khác. Hai hoàn cảnh này tạo thành một toàn thể gọi là tính tất yếu, và chúng ta gán nó cho vật chất. Ngoài sự nối kết thường xuyên các vật giống nhau này và *sự suy diễn* sau đó từ một vật sang một vật khác, chúng ta không có khái niệm nào khác về sự tất yếu hay nối kết.

Vì vậy, nếu có vẻ như mọi người hoàn toàn nhất trí rằng hai hoàn cảnh này xảy ra trong các hành động tự ý của con người, và trong các hoạt động của trí khôn; thì hệ quả phải là mọi người đã luôn luôn nhất trí về lý thuyết tất yếu, còn những tranh cãi của họ từ trước tới này đều chỉ là vì họ không hiểu nhau mà thôi.

Không có phương pháp lý luận nào phổ biến nhưng cũng đáng chê trách trong tranh luận triết học hơn là tìm cách bác bỏ một giả thuyết nào đó, viện cớ nó dẫn đến những hậu quả nguy hại cho tôn giáo và đạo đức.

Khi một ý kiến nào dẫn đến điều vô lý, nó chắc chắn là sai; nhưng một ý kiến không chắc chắn là sai vì nó gây hậu quả nguy hại. Vì vậy, phải tránh các phương pháp lý luận như thế, vì chúng không giúp ích gì cho sự khám phá chân lý, mà chỉ khiến cho người bênh vực nó trở nên ghê tởm. Tôi chỉ nhận xét chung chung về điều này, chứ không có dụng ý gì. Tôi thành thật chấp nhận chịu sự suy xét kiểu này, và mạnh dạn khẳng định rằng các lý thuyết về sự tất yếu và tự do như trình bày trên đây không những phù hợp với đạo đức, nhưng còn tuyệt đối thiết yếu để nâng đỡ đạo đức.

Cũng sẽ dễ dàng chứng minh, bằng những lý luận tương tự, rằng *tự do* theo như mọi người hiểu, thì cũng là tuyệt đối thiết yếu đối với đạo đức, và không hành động nào của con người, khi thiếu nó, mà có thể có bất kỳ phẩm chất đạo đức nào; hay có thể là đối tượng của sự tán dương hay chê trách. Bởi vì các hành động chỉ là các đối tượng của tình cảm đạo đức của chúng ta khi chúng là các dấu hiệu của tính cách bên trong, các đam mê, và tình cảm; cho nên nếu chúng không bắt nguồn từ các nguyên lý này, nhưng hoàn toàn bắt nguồn từ sự cưỡng bách bên ngoài, thì chúng không thể nào làm phát sinh sự khen hay chê.

David HUME,
Tra vấn về trí tuệ con người.

► Ý tưởng nguyên lý

David HUME trở lại với thuyết thường nghiệm, nhưng một thuyết thường nghiệm triệt để hơn thuyết của Locke, như ta đã thấy, còn dành một phần cho ý tưởng trong tri thức. Theo ông, tinh thần chỉ nhận những "ấn tượng" đến với nó do kinh nghiệm cảm tính, nó nhiễm lấy những tập quán do sự tái diễn cùng những hậu quả, và chính một "tập quán" loại ấy giải thích nguyên lý nhân quả. Sự tất yếu luận lý của những nguyên tắc lý tính như thế là được chung quy vào một tất yếu thuần túy thường nghiệm, một tất yếu sự kiện.

Sau mỗi một trường hợp hay mỗi một kinh nghiệm mà ta đã quan sát một biến cố riêng biệt được tiếp nối bằng một biến cố khác, ta không được phép đặt ra một quy tắc chung, hay tiên đoán cái gì sẽ xảy ra vào những trường hợp như thế, vì ta cho đích đáng là một sự táo bạo không thể tha thứ được mà phán đoán về cả vận hành của thiên nhiên theo một kinh nghiệm mà thôi, dầu nó đích xác và chắc chắn đến đâu đi nữa. Nhưng khi một thứ biến cố riêng biệt nào đó đã luôn luôn và trong mọi trường hợp đi liền với một cái khác, thì từ nay về sau ta không còn ngần ngại tiên đoán cái sau khi thấy cái trước xuất hiện, và dùng sự lý luận chỉ có nó có thể xác định cho ta một sự vật nào thực tại hay hiện hữu. Khi đó ta gọi một trong hai đối tượng là nguyên nhân, và cái kia là hiệu quả. Ta giả định là có mối liên kết nào giữa hai cái, một lực lượng nào trong cái thứ nhất do đó nó phát sinh một cách không sai lầm ra cái kia, và nó tác động một cách chắc chắn nhất với một tính cách tất yếu mạnh nhất.

Vậy ta thấy là cái ý tưởng một liên hệ tất yếu giữa các biến cố nguyên do tự một số nhiều những trường hợp giống nhau thường xảy ra, từ một sự nối kết hằng cửu giữa các biến cố ấy; và ý tưởng ấy không bao giờ được đưa ra do một trường hợp nào riêng biệt, được xem xét dưới mọi quan điểm và trong mọi vị trí có thể được. Nhưng chẳng có gì trong một số nhiều trường hợp là khác với mỗi một trường hợp riêng biệt mà ta giả sử là chúng hoàn toàn giống nhau; chỉ trừ một điều là sau sự tái diễn những trường hợp giống nhau, tinh thần có xu hướng, do tập quán, khi thấy một biến cố xuất hiện, thì chờ đợi biến cố thường đi kèm với nó và tin tưởng rằng nó sẽ xảy ra. Mối liên hệ ấy mà ta cảm thấy trong trí, cái thói quen của trí tưởng tượng bước qua từ một đối tượng đến đối tượng thường kèm theo nó, đó là cái cảm thức hay cái ấn giác. Do đó ta thành lập ý tưởng lực lượng hay liên hệ tất yếu. Không có gì khác hơn nữa trong trường hợp ấy. Cứ

xét vấn đề về tất cả mọi mặt, ta không bao giờ thấy một nguồn gốc nào khác của ý tưởng ấy... Lần đầu tiên mà một người thấy sự giao chuyển vận động do sự thúc đẩy, như khi hai hòn bi chạm nhau, hắn không thể nói là một biến cố ấy có liên hệ, nhưng chỉ nói là nó đi liền với cái kia. Khi đã quan sát nhiều trường hợp loại ấy, hắn ta mới phán đoán là chúng có liên hệ. Vậy có gì thay đổi để phát sinh ra cái ý tưởng mới liên hệ ấy? Chẳng có gì cả, trừ ra bấy giờ hắn cảm thấy là những biến cố ấy liên kết với nhau trong trí tưởng tượng hắn và có thể đoán trước hiện hữu của một cái do sự xuất hiện của cái kia.

David **H**UME,
Tra vấn về trí tuệ con người, Q.I.

KHẢO LUẬN VỀ NHÂN TÍNH (Traité de la Nature Humaine)

► Đồng nhất tính của bản ngã (l' identité du moi)

"Tinh thần chẳng là gì khác ngoài một tập hợp những tri giác khác nhau được hợp nhất với nhau bằng một số tương quan". Muốn tìm lại, trong dòng kế tục của những tri giác, một cái gì bất biến, nền tảng – nhuốm màu sắc siêu hình, huyền bí – quả là một điều huyễn tưởng, một chuyện hư cấu mà người ta tìm thấy trong những cuộc tranh luận về đồng nhất tính của các đối tượng vật chất.

Một số triết gia tưởng tượng rằng chúng ta luôn nhận thức tường tận về điều chúng ta gọi là **bản ngã** của chúng ta; rằng chúng ta cảm thấy sự hiện hữu của nó và tính liên tục hiện hữu của nó; và hơn cả tính hiển nhiên của một chứng minh, chúng ta tin chắc vào cả tính đồng nhất hoàn hảo lẫn tính đơn giản của nó. Cảm giác vững chắc nhất, đam mê mãnh liệt nhất thay vì làm chúng ta xao lãng quan điểm này, lại chỉ tập trung mãnh liệt hơn và khiến chúng ta xem xét ảnh hưởng của chúng trên **bản ngã** hoặc bằng đau khổ hoặc bằng khoái lạc của chúng. Cố gắng tìm một bằng chứng hơn nữa về điều này là làm suy yếu tính hiển nhiên của nó; vì không bằng chứng nào có thể được rút ra từ bất kỳ sự kiện nào mà chúng ta nhận thức tường tận đến như thế; cũng không có bất kỳ thứ gì mà chúng ta còn có thể chắc chắn nếu chúng ta nghi ngờ về điều này.

Tiếc thay là, tất cả mọi khẳng định tích cực này lại mâu thuẫn với chính kinh nghiệm mà người ta viện ra để biện hộ cho chúng; chúng ta cũng không có bất kỳ ý tưởng nào về **bản ngã**, theo cách thức được giải thích ở đây. Vì ý tưởng này được rút ra từ ấn tượng (impression) nào? (Hume dùng thuật ngữ ấn tượng để ám chỉ tới các kinh nghiệm theo cảm giác mà không là ký ức cũng không là hậu quả của các hành động tưởng tượng; hiểu theo cách thông thường, ấn tượng là các cảm giác, đam mê, tình cảm đối với ông.) Không thể trả lời câu hỏi này mà không mắc phải sự mâu thuẫn và vô lý hiển nhiên; và đây là câu hỏi nhất thiết phải được trả lời, nếu chúng ta muốn quan điểm về bản ngã được coi là rõ ràng và dễ hiểu. Hẳn là phải có một ấn tượng nào đó có khả năng gây ra mọi ý tưởng thực sự. Nhưng bản ngã hay bản thân không là bất kỳ một ấn tượng nào nhưng là cái mà mọi ấn tượng và ý tưởng của chúng ta được cho là quy về đó. Nếu bất kỳ ấn tượng nào gây ra ý tưởng về bản ngã, ấn tượng đó phải tiếp tục luôn luôn như nhau, qua toàn bộ quá trình diễn tiến của đời sống; vì bản ngã được giả định hiện hữu theo cách thức đó. Nhưng không có ấn tượng bất biến và không thay đổi[1]. Đau khổ và khoái lạc, sầu não và niềm vui, các đam mê và các cảm giác nối tiếp nhau và không bao giờ mọi thứ đều hiện hữu cùng một lúc. Nó không thể đến từ bất kỳ ấn tượng nào trong các ấn tượng này, hay từ bất kỳ ấn tượng nào khác, để ý tưởng về bản ngã được rút ra; và do đó không có một ý tưởng như thế.

Nhưng hơn nữa, đâu là số phận của mọi tri giác riêng biệt của chúng ta dựa vào giả thuyết này? Những tri giác này là khác nhau và có thể phân biệt được, và có thể tách rời nhau,

có thể được xem xét một cách riêng rẽ, có thể hiện hữu một cách riêng rẽ, và không cần bất cứ thứ gì hỗ trợ cho sự hiện hữu của chúng. Vậy bằng cách nào mà chúng thuộc về bản ngã, và chúng được liên kết với bản ngã thế nào? Về phần tôi, khi tôi đi vào thân mật nhất với cái tôi gọi là **chính tôi** (moi), tôi luôn luôn tình cờ gặp tri giác riêng biệt này hay tri giác khác, về nóng hay lạnh, ánh sáng hay bóng tối, tình yêu hay lòng thù hận, đau khổ hay khoái lạc. Tôi không bao giờ có thể nắm bắt **chính tôi** bất kỳ lúc nào mà lại không có tri giác, và không bao giờ có thể quan sát điều gì mà không qua tri giác. Khi các tri giác của tôi bị tước đi bất kỳ lúc nào, như bởi giấc ngủ ngon, bao lâu tôi không biết về chính tôi, và tôi có thể thực sự được cho là không hiện hữu. Và nếu cái chết tước đi mọi tri giác của tôi và nếu tôi không thể suy nghĩ, cảm giác, nhìn, yêu, ghét, sau khi thân xác tôi bị phân hủy, tôi sẽ hoàn toàn bị hủy diệt, tôi cũng không nhận thức được còn cần gì hơn nữa để làm cho tôi thành hư vô hoàn toàn. Nếu bất kỳ ai, dựa vào sự suy nghĩ đúng đắn và không định kiến, suy nghĩ là họ có một khái niệm khác về **chính họ**, tôi phải thú nhận rằng tôi có thể không còn tranh cãi với họ nữa. Mọi thứ tôi có thể thừa nhận họ là, họ có thể có chính nghĩa chẳng khác gì tôi, và chúng ta chủ yếu là khác nhau ở chi tiết này. Có lẽ, họ có thể nhận thức được điều gì đơn giản và liên tục, mà họ gọi là **chính họ**; mặc dù tôi chắc chắn không có một nguyên tắc như thế trong tôi.

Nhưng gạt qua một bên số nhà siêu hình học thuộc loại này, tôi có thể liều mình khẳng định về phần nhân loại còn lại, rằng họ không là gì cả ngoại trừ một cụm hay một tập hợp các tri giác khác nhau, chúng nối tiếp nhau bằng một tốc độ phi thường và trong sự tuôn chảy và chuyển động không ngừng. Cặp mắt của chúng ta không thể xoay vào trong các hốc mắt mà không làm thay đổi tri giác của chúng ta. Quá trình suy nghĩ của chúng ta còn thay đổi nhiều hơn thị giác của chúng ta; và tất cả các giác quan và các khả năng khác của chúng ta đóng góp vào sự thay đổi này; cũng không có bất kỳ quyền lực riêng nào của linh hồn mà cứ y nguyên không thay đổi dù trong thoáng chốc. Trí tuệ là một loại nhà hát, nơi đó một vài tri giác lần lượt xuất hiện; đi qua, đi lại, lướt đi mất, và trộn lẫn trong sự khác biệt vô hạn các đặc tính và các tình huống. Một cách đúng đắn là không có **tính đơn giản** (simplicité) trong nó vào bất kỳ lúc nào, cũng không có **tính đồng nhất** (identité) vào những lúc khác nhau mặc dù thiên hướng tự nhiên của chúng ta có thể làm chúng ta tưởng tượng ra đó là tính đơn giản và tính đồng nhất. Sự so sánh với nhà hát không được lừa dối chúng ta. Chúng chỉ là các tri giác liên tiếp tạo thành trí tuệ; chúng ta không có khái niệm nào cả, dù rất mơ hồ về nơi chốn mà các cảnh này diễn ra hay về các nguyên liệu mà nó được tạo ra.

Vậy, cái gì khiến cho chúng ta có một xu hướng mạnh như thế để gán tính đồng nhất cho các tri giác liên tiếp này và để giả định bản thân chúng ta có sự hiện hữu bất biến và liên tục qua toàn bộ quá trình cuộc sống? Để trả lời câu hỏi này, chúng ta phải phân biệt giữa tính đồng nhất cá nhân, như nó liên quan đến sự suy nghĩ hay tưởng tượng của chúng ta và như có liên quan đến các đam mê của chúng ta hay mối bận tâm chúng ta có nơi chính mình. Đầu tiên là chủ thể hiện tại của chúng ta; và để giải thích nó một cách hoàn hảo chúng ta phải hiểu được vấn đề một cách khá sâu sắc, và giải thích tính đồng nhất, tính mà chúng ta gán cho các thực vật và các động vật; nơi đó tồn tại sự tương tự giữa nó và tính đồng nhất của bản ngã hay bản thân.

Chúng ta có một quan điểm khác biệt về khách thể mà vẫn không thay đổi và không đứt đoạn qua sự thay đổi tưởng tượng của thời gian; và chúng ta gọi đó là quan điểm về **tính đồng nhất** hay **tính tương đồng**. Chúng ta cũng có một quan điểm khác biệt về một vài khách thể khác nhau tồn tại liên tiếp, và được

liên kết với nhau bởi mối quan hệ chặt chẽ; và điều này dẫn đến một quan điểm đúng đắn đem lại một khái niệm về **tính đa dạng** hoàn hảo như thể không có loại quan hệ nào giữa các khách thể. Nhưng mặc dù hai quan điểm về tính đồng nhất này, và một chuỗi các khách thể có liên quan, tự bản thân chúng là hoàn toàn khác biệt, và thậm chí ngược lại, nhưng chắc chắn là, trong cách suy nghĩ thông thường của chúng ta, nói chung, chúng lẫn lộn với nhau. Hành động này của trí tưởng tượng, mà bởi chúng, chúng ta xem xét khách thể liên tục và cố định, và bởi chúng, chúng ta suy nghĩ sâu về chuỗi các khách thể có liên quan, thì hầu như giống vậy với cảm giác; cũng không cần nhiều cố gắng suy nghĩ ở trường hợp sau hơn trường hợp trước. Mối liên quan tạo điều kiện thuận lợi cho sự chuyển tiếp của trí tuệ từ khách thể này đến khách thể khác, và biểu hiện sự chuyển dịch của nó cũng êm dịu như thể nó suy nghĩ về một khách thể liên tục. Sự tương đồng này là nguyên cớ gây ra lẫn lộn và sai lầm và làm cho chúng ta thay quan điểm về tính đồng nhất, cho quan điểm về các khách thể có liên quan. Tuy nhiên, ngay khi chúng ta có thể xem xét sự liên tiếp có liên quan như sự thay đổi hay liên tục, chúng ta chắc chắn rằng cái kế tiếp sẽ gán cho nó tính đồng nhất hoàn hảo, và xem nó như cố định và liên tục. Thiên hướng của chúng ta dẫn tới sai lầm này là từ sự tương đồng được đề cập đến ở trên lớn đến nỗi chúng ta thuộc về nó trước khi chúng ta nhận thức được; và mặc dù chúng ta không ngừng tự sửa chữa mình bằng suy ngẫm và quay trở lại phương pháp suy nghĩ đúng đắn hơn, nhưng chúng ta không thể duy trì mãi nền triết học của chúng ta, hay xóa đi xu hướng này khỏi trí tưởng tượng. Phương sách sau cùng của chúng ta là quy phục nó và táo bạo khẳng định rằng các khách thể khác nhau có liên quan này quả thực là giống nhau, tuy chúng gián đoạn và thay đổi. Để tự biện minh cho điều vô lý này, chúng ta thường bịa ra một nguyên tắc mới mà không sáng suốt nào đó, nguyên tắc này nối các khách thể lại với nhau, và ngăn không cho chúng gián đoạn và thay đổi.

Bằng cách đó, chúng ta tưởng tượng ra sự hiện hữu liên tục các tri giác của các giác quan chúng ta, để xóa bỏ sự gián đoạn; và đạt tới quan điểm về **linh hồn, bản ngã** và **bản chất**, để che giấu sự thay đổi. Và chúng ta có thể quan sát thêm, là nơi nào chúng ta không tạo ra điều hư cấu đó, xu hướng lẫn lộn tính đồng nhất của chúng ta với mối liên quan là quá lớn đến độ khiến chúng ta có khuynh hướng tưởng tượng ra một điều gì vị tri và huyền bí (2) liên kết các phần, ngoài mối liên quan của chúng ra; và tôi hiểu điều này là trường hợp về vấn đề tính đồng nhất mà chúng ta gán cho thực vật và rau củ. Và ngay cả khi điều này không xảy ra, chúng ta vẫn cảm thấy xu hướng lẫn lộn các quan điểm này, mặc dù chúng ta không thể hoàn toàn tự thỏa mãn trong trường hợp đặc biệt đó, hoặc không tìm thấy điều gì bất biến và cố định để biện hộ cho khái niệm của chúng ta về tính đồng nhất.

Do vậy, cuộc tranh luận liên quan đến tính đồng nhất không chỉ là cuộc tranh cãi bằng lời. Vì khi chúng ta gán tính đồng nhất, theo một nghĩa không thích hợp, cho các khách thể hay thay đổi và gián đoạn, sai lầm của chúng ta không hạn chế trong cách diễn đạt, nhưng thường đi kèm theo điều hư cấu hoặc thuộc về điều gì bất biến và liên tục hoặc thuộc về điều gì huyền bí và không thể giải thích, hoặc ít nhất với xu hướng dẫn tới các điều hư cấu như thế. Điều đủ chứng minh giả thuyết này làm thỏa mãn mọi người thẳng thắn thẩm tra, là từ kinh nghiệm và sự quan sát hàng ngày chứng tỏ rằng các khách thể hay thay đổi hoặc gián đoạn và được giả định tiếp tục giống vậy, là cái duy nhất như thế bao gồm sự nối tiếp các phần được liên kết với nhau bởi sự tương đồng, sự kế cận, hay nhân quả. Vì khi sự nối tiếp như thế hiển nhiên giải đáp cho quan điểm của chúng ta về tính đa dạng, nó chỉ có thể sai lầm khi chúng ta gán cho nó tính đồng nhất, và khi

mối quan hệ giữa các phần dẫn chúng ta vào sai lầm này, thực sự không là gì ngoài đặc tính sản sinh ra sự liên kết các quan điểm, và sự chuyển dịch dễ dàng từ cái này sang cái khác, nó chỉ có thể đến từ sự tương đồng, mà hành động trí tuệ này quay về điều đó, mà bởi điều đó, chúng ta suy ngẫm về một khách thể liên tục, điều làm cho lỗi lầm phát sinh.

David Hume,
Khảo luận về nhân tính.

---

(1) Vậy là chúng ta không thể có bất kỳ ý tưởng nào về tính đồng nhất của bản ngã của chúng ta bởi vì mọi ý tưởng đều có cỗi nguồn nơi ấn tượng.

(2) Trong một ghi chú, ở phần này Hume có ý ám chỉ đến Shaftesbury và những suy niệm nên thơ của ông về nhất tính của vũ trụ soi sáng với nhất tính của cái cây, những suy niệm về đồng nhất tính giữa Bản ngã và Nhất thể tối thượng (l'Identité du Moi et de l'Un suprême).

► Một chủ nghĩa hoài nghi ôn hòa (Un scepticisme modéré)

Mọi tin tưởng của chúng ta đều dựa trên những liên kết quán tính (des conjonctions habituelles) và ai dám nói rằng chúng khác với những ảo tưởng của trí tưởng tượng. Nguyên lý tối hậu của sự liên kết vẫn trôi tuột khỏi tầm tay chúng ta và hữu thể, đối với chúng ta, vẫn còn là "bất khả truy cập" (inaccessible). Hume đã đánh thức Kant từ "giấc ngủ giáo điều". Nhưng một người hoài nghi chân chính thì phải dám hoài nghi cả những mối hoài nghi của mình cũng như những xác tín của mình và tìm thấy lại trạng thái vô tư tự tại của thiên nhiên.

Hoài niệm về những sai lầm trong quá khứ và những lúc băn khoăn lưỡng lự của mình khiến tôi nghi ngờ đối với thiên nhiên. Tình trạng khốn khổ, sự yếu đuối và lộn xộn của những khả năng mà tôi phải vận dụng vào trong những cuộc nghiên cứu của mình, làm tăng thêm những nhận định này của tôi. Sự không thể cải thiện hay sửa chữa những khả năng này hầu như khiến tôi tuyệt vọng và tôi quyết định thà chết trên hòn đá vô sinh mà tôi đang ngồi đây hơn là dấn mình phiêu lưu vào cái đại dương mênh mông không bờ bến trải dài đến xa mờ mút mắt kia. Tầm nhìn bất chợt vào nguy cơ mà tôi đang phải đối đầu khiến tôi ưu sầu biết mấy: và, bởi vì mối đam mê này, hơn tất cả mọi cái khác, có thói quen tự tìm vui cô đơn, tôi không thể ngăn mình nuôi dưỡng nỗi tuyệt vọng bằng những suy tư làm nản lòng mà chủ đề hiện tại đang cung cấp cho tôi thật dồi dào phong phú.

Bởi vì bằng niềm tin nào tôi có thể phiêu lưu vào những công cuộc kỳ lạ đến thế, khi, ngoài vô số những khiếm khuyết riêng của mình, tôi còn tìm thấy bao nhiêu những hà tì khác chung cho nhân tính? Tôi lấy gì làm chắc khi bỏ những dự kiến sẵn có, là tôi đang theo đuổi chân lý? Và tiêu chuẩn nào sẽ cho phép tôi phân biệt nó, ngay cả nếu may đâu mà hạnh vận lại dẫn dắt tôi tìm thấy những sợi lông vũ rụng rơi từ áo cừu của Nàng chân lý?

Sau khi trình bày lý luận chu đáo nhất và rõ ràng nhất (trong số những lập luận mà tôi nghĩ ra được), tôi không thể đưa ra lý do nào khác cho sự tán đồng mà tôi thuận trao cho nó, tôi không còn cảm thấy điều gì khác ngoài một khuynh hướng mạnh mẽ muốn nhận định một cách tỏ tường những đối tượng dưới ánh sáng mà chúng hiện ra với tôi. Kinh nghiệm là một nguyên lý nó chỉ dạy cho tôi về những liên kết tạp dị của các sự vật trong quá khứ. Tập quán là một nguyên lý khác khiến tôi chờ đợi điều giống như thế trong tương lai, cả hai (kinh nghiệm và tập quán) hợp nhất để tác động lên trí tưởng tượng và chúng giúp tôi tạo thành một vài ý tưởng một cách khác không được kèm theo với những lợi thế tương tự. Không có cái phẩm tính mà nhờ đó tinh thần hoạt hóa một vài ý tưởng hơn là những ý tưởng khác (có vẻ như đó là một phẩm tính với tầm quan trọng rất yếu và rất thiếu cơ sở lý tính), chúng ta sẽ không bao giờ có thể dành sự tán đồng cho bất cứ lập luận nào, cũng không có thể đưa tầm nhìn của chúng ta vượt qua những đối tượng đang hiện diện

trước mắt chúng ta. Hơn nữa, ngay đối với những sự vật này, chúng ta cũng không bao giờ có thể gán cho chúng một hiện hữu nào khác hơn là hiện hữu tùy thuộc vào các giác quan và chúng ta phải hiểu chúng hoàn toàn trong chuỗi kế tiếp của những tri giác chúng tạo thành bản ngã hay nhân vị của chúng ta. Hơn thế nữa, đối với chính chuỗi kế tiếp này, chúng ta cũng sẽ chỉ chấp nhận những tri giác hiện diện trực tiếp với ý thức chúng ta, và những hình ảnh linh động, mà ký ức cung hiến cho chúng ta, không bao giờ có thể được đón nhận như là những bức tranh thực sự của những tri giác đã qua. Như vậy ký ức, các giác quan và trí tuệ tất cả đều đặt nền tảng trên trí tưởng tượng, trên hoạt tính của những ý tưởng chúng ta.

Tôi đang ở đâu đây? Và tôi là gì? Từ những nguyên nhân nào mà tôi rút ra hiện hữu của mình và tôi sẽ quay về trong điều kiện nào? Hữu thể nào mà tôi phải ngưỡng vọng hồng ân và hữu thể nào mà tôi phải kiêng dè cơn thịnh nộ? Những hữu thể nào vây quanh tôi? Tôi có ảnh hưởng lên ai và ai tác động lên tôi? Tất cả những câu hỏi này làm tôi bối rối và tôi bắt đầu thấy mình rơi vào tình trạng thảm hại nhất mà người ta có thể tưởng tượng, bị phủ kín trong bóng tối dày đặc và hoàn toàn bị tước mất sự sử dụng mọi giác quan và mọi khả năng[1].

May mắn thay là, khi lý trí bất lực để xua tan đi những đám mây mờ này thì chính Thiên nhiên lại chứng tỏ hoàn toàn đủ khả năng để làm điều đó[2]. Thiên nhiên chữa cho tôi khỏi nỗi niềm triết lý mang mang thiên cổ sầu này và cơn mê vọng quay cuồng của trí tuệ hoặc bằng cách buông xả sự căng trương của tâm trí hoặc bằng một hình thức giải khuây nào đấy và bởi một ấn tượng khả giác linh hoạt chúng xóa đi tất cả những huyễn mộng này. Tôi ăn uống, tôi vui đùa chuyện trò với bạn bè tôi; và nếu, sau vài ba giờ tiêu khiển, tôi muốn trở lại với những tư biện của mình, thì chúng có vẻ sao mà lạnh lùng, sao mà gượng gạo, sao mà buồn cười khiến tôi chẳng còn thấy hứng thú để đắm mình vào một chút xíu nào.

Nếu như tôi phải mang thân phận một tên khờ – chắc thế, cũng giống như tất cả những kẻ ưa lý sự và chịu tin vào bất kỳ điều gì, thì những trò ngốc nghếch của tôi ít ra cũng sẽ là tự nhiên và khá... dễ thương (tôi hy vọng thế)! Nếu tôi tranh đấu chống lại thiên hướng của mình, tôi cũng sẽ có lý do vững chắc để kháng cự lại nó: và tôi sẽ không còn bị lôi kéo đi lang thang qua những nẻo đường cô liêu tịch mịch hay những lối đi gai góc gập ghềnh, như tôi từng gặp trước nay.

Cách xử sự của một người học hỏi triết lý theo cái kiểu vô tư như thế, thì thực sự hoài nghi hơn là thái độ của một người dầu cảm thấy có thiên hướng đối với môn học này, tuy vậy, lại bị đè nặng bởi bao nỗi hoài nghi và những băn khoăn và rồi cuối cùng phủ nhận nó toàn bộ. Một triết gia hoài nghi chân chính sẽ nghi ngờ cả những nỗi hoài nghi cũng như sự xác tín triết học của mình.

David Hume,
Khảo luận về nhân tính, Quyển I, Chương 4.

(1) Lại là những vang vọng đối với Những Suy tư của Pascal

(2) Đối nghịch sắc nét giữa nỗi buồn và cơn mê triết lý với nụ cười của thiên nhiên.

► Chủ nghĩa duy nghiệm và các giới hạn của tri thức

Mọi đối tượng của lý trí hay sự tìm hiểu của con người có thể phân chia một cách tự nhiên thành hai loại, đó là *các tương quan của các ý niệm và các chất liệu của sự kiện*. Thuộc loại thứ nhất là các khoa học về hình học, đại số, và số học; tóm lại, mọi khẳng định có tính chất chắc chắn nhờ trực giác hay chứng minh. Bình phương của cạnh huyền thì bằng bình phương của hai cạnh kia là một mệnh đề diễn tả sự tương quan giữa các hình này. Rằng ba lần năm là mười lăm là một mệnh đề diễn tả tương quan giữa các con số này. Các mệnh đề này thuộc loại được khám phá bởi hoạt động của tư duy thuần túy, không lệ

thuộc một vật gì tồn tại hiện thực trên thế giới. Mặc dù nếu không bao giờ có một hình tròn hay một hình tam giác trong thiên nhiên, các chân lý được Euclide chứng minh vẫn sẽ mãi mãi là chắc chắn và hiển nhiên.

Các chất liệu sự kiện, là những đối tượng thứ hai của lý trí con người, thì không có sự chắc chắn theo cùng một kiểu như thế; và sự hiển nhiên về chân lý của chúng đối với chúng ta, dù lớn đến đâu, cũng không giống với sự hiển nhiên của loại thứ nhất. Điều ngược lại với mọi chất liệu sự kiện cũng vẫn có thể; bởi vì nó không bao giờ có thể chứa sự mâu thuẫn, và được trí khôn quan niệm với cùng một sự dễ dàng và phân biệt, như thể nó phù hợp với thực tại hơn bao giờ hết. *Ngày mai mặt trời sẽ không mọc* là một mệnh đề cũng có lý không kém, và cũng không có mâu thuẫn hơn là nói rằng mặt trời sẽ mọc. Vì vậy chúng ta sẽ hoài công vô ích nếu muốn chứng minh là nó sai. Nếu chứng minh được rằng nó sai, thì nó phải có mâu thuẫn, và không bao giờ có thể được trí khôn quan niệm cách rõ ràng.

Mọi lý luận liên quan đến chất liệu sự kiện có vẻ dựa trên tương quan nhân quả. Chỉ nhờ tương quan này mà thôi, chúng ta mới có thể vượt qua được sự hiển nhiên của trí nhớ và giác quan của chúng ta. Nếu bạn hỏi một người bạn tại sao anh ta tin một sự kiện nào đó khi anh không có mặt, ví dụ bạn của anh ta đang ở Pháp, anh sẽ nói cho bạn lý do; và lý do này sẽ là một sự kiện khác; như một lá thư nhận được của bạn anh ta, hay việc anh ta biết các quyết định và các lời hứa của bạn anh ta. Một người tìm thấy một chiếc đồng hồ hay một cái máy nào khác ở một đảo hoang, sẽ kết luận rằng đã có người đặt chân đến hòn đảo này. Mọi suy luận của chúng ta về sự kiện đều có cùng bản chất như nhau. Và ở đây sự suy luận luôn luôn dựa trên giả thiết rằng có một mối liên hệ giữa sự kiện hiện tại với sự kiện được suy ra từ đó. Nếu không có gì liên hệ chúng với nhau, sự suy luận sẽ hoàn toàn không vững.

Tôi dám khẳng định bằng một mệnh đề chung, không có ngoại lệ, rằng tri thức về loại quan hệ này không đạt được bằng các suy luận tiên nghiệm (*a priori*); mà xuất phát hoàn toàn từ kinh nghiệm, khi chúng ta thấy rằng mọi sự vật riêng biệt luôn luôn liên kết với nhau.

Mệnh đề *các nguyên nhân và hậu quả được khám phá không phải bởi lý trí mà bởi kinh nghiệm*, sẽ sẵn sàng được chấp nhận đối với những sự vật như thế, vì chúng ta nhớ lại trước kia chúng ta hoàn toàn không biết nó; bởi vì chúng ta phải ý thức rằng chúng ta hoàn toàn không có khả năng nói trước điều gì sẽ xảy ra từ chúng. Hãy đưa hai miếng đá hoa (đá cẩm thạch) cho một người không biết tí gì về triết học tự nhiên; người ấy sẽ không bao giờ khám phá ra rằng chúng sẽ dính chặt vào nhau khiến cần phải có một lực lớn để tách chúng ra theo mặt thẳng, trong khi chúng chỉ tạo một sức đẩy rất nhỏ ở mặt bên. Những sự kiện như thế không có điều tương tự trong thiên nhiên, cũng dễ được nhìn nhận là chúng ta chỉ biết nhờ kinh nghiệm; và cũng không ai hình dung được rằng sự nổ của thuốc súng, hay sức hút của một nam châm, có thể được khám phá bởi những lý luận tiên nghiệm (*a priori*). Tương tự như thế, khi giả thiết rằng một hậu quả tùy thuộc một động cơ phức tạp hay cấu trúc bí mật của các bộ phận, chúng ta không thấy khó khăn khi cho rằng mọi hiểu biết của chúng ta về chúng đều phát xuất từ kinh nghiệm. Ai có thể khẳng định rằng mình có thể đưa ra lý do cuối cùng cho sự kiện tại sao sữa hay bánh mì là chất dinh dưỡng riêng cho con người chứ không phải cho sư tử hay cọp?

Nhưng cùng một sự thực như thế có vẻ không hiển nhiên khi nói đến các sự kiện vốn đã trở nên quen thuộc với chúng ta từ khi mới sinh. Chúng ta có khuynh hướng tưởng tượng rằng chúng ta có thể khám phá các hậu quả này chỉ nhờ hoạt động của lý trí, mà không cần kinh nghiệm. Chúng ta tưởng tượng rằng, giả như chúng ta đột nhiên xuất hiện ở thế

giới này, chúng ta có thể biết ngay lập tức rằng một quả bi-a (bi-da) sẽ truyền chuyển động sang một quả khác khi có một lực đẩy vào nó; rằng chúng ta khôn cần phải chờ đợi sự kiện xảy ra để tuyên bố một cách chắc chắn điều đó. Đó là ảnh hưởng của thói quen, khiến cho khi nó mạnh nhất, nó không những che lấp sự dốt nát tự nhiên của chúng ta, mà còn tự che giấu chính nó, và có vẻ như không có nó, chỉ vì nó được tìm thấy ở mức độ cao nhất.

Nhưng để thuyết phục chúng ta rằng mọi định luật của thiên nhiên, và mọi hoạt động của các vật thể không có ngoại lệ, đều chỉ được biết bằng kinh nghiệm, có lẽ những suy tư sau đây có thể là đủ. Giả như có một vật nào được đưa đến trước mặt chúng ta, và chúng ta được yêu cầu nói về hậu quả của nó, cái gì sẽ xảy ra từ nó, mà không dựa vào sự quan sát trong quá khứ; tôi xin bạn nói cho tôi, trí khôn phải hoạt động theo cách nào? Nó phải bịa ra hay tưởng tượng ra một sự kiện nào đó và coi sự kiện này là hậu quả của vật ấy; và rõ ràng sự bịa đặt này là hoàn toàn không căn cứ. Trí khôn không bao giờ có thể tìm ra hậu quả của một nguyên nhân được giả thiết, dù có xem xét kỹ lưỡng đến đâu. Vì hậu quả thì hoàn toàn khác biệt với nguyên nhân, và do đó không bao giờ có thể được khám phá trong nguyên nhân. Chuyển động trong quả bi-a thứ hai là một sự kiện hoàn toàn phân biệt với chuyển động trong quả thứ nhất; cũng không có chút gì trong quả thứ nhất để gợi ý một điều gì về quả thứ hai. Một cục đá hay một miếng kim loại được tung lên không khí, và ở đó không có gì chống đỡ, nó sẽ rơi xuống ngay; nhưng xét vấn đề một cách *a priori*, liệu chúng ta có khám phá được điều gì trong hoàn cảnh này để có thể phát sinh ý niệm về một chuyển động đi xuống, thay vì đi lên, hay bất cứ chuyển động nào khác, trong cục đá hay miếng kim loại không?

Nói tóm lại, hậu quả là các sự kiện phân biệt với nguyên nhân của nó. Vì vậy, hậu quả không thể được khám phá trong nguyên nhân, và việc suy ra một cách tiên nghiệm các hậu quả hoàn toàn là tùy tiện; vì luôn luôn có nhiều hậu quả khác cũng phải được lý trí coi là hoàn toàn hợp lý. Vì vậy, chúng ta không thể nào cho rằng mình có thể xác định một sự kiện duy nhất nào, hay suy ra một nguyên nhân hay hậu quả nào mà không có sự giúp đỡ của quan sát và kinh nghiệm.

Do đó chúng ta có thể thấy được lý do tại sao không một nhà triết học đứng đắn và thành thật dám gán nguyên nhân cuối cùng cho bất cứ hoạt động tự nhiên nào, hay chứng minh một cách rõ ràng hành động của nguyên nhân đó để tạo ra chỉ một hậu quả duy nhất trong vũ trụ. Người ta nhìn nhận rằng tác động cao nhất của lý trí con người là làm cho các nguyên lý phát sinh các hiện tượng thiên nhiên trở thành đơn giản hơn, và giản qui con số rất nhiều các hậu quả riêng biệt về một ít nguyên nhân tổng quát, nhờ suy luận bằng loại suy, kinh nghiệm, và quan sát.

Nhưng chúng ta vẫn chưa hài lòng mấy về câu hỏi đầu tiên được nêu lên. Mỗi giải pháp vẫn làm phát sinh một câu hỏi mới cũng khó như câu hỏi trước, và dẫn chúng ta tiếp tục phải tìm hiểu xa hơn. Khi chúng ta hỏi: *Bản chất của mọi suy luận của chúng ta về chất liệu sự kiện là gì* thì câu trả lời thích hợp có vẻ là, chúng dựa trên sự tương quan giữa nguyên nhân và hậu quả. Khi chúng ta hỏi tiếp: *Nền tảng của các suy luận và kết luận của chúng ta về sự tương quan này là gì*? Câu trả lời có thể tóm gọn trong một từ: kinh nghiệm. Nhưng nếu chúng ta còn thích hỏi tiếp: Nền tảng của mọi kết luận của chúng ta từ kinh nghiệm là gì? Nó sẽ đưa đẩy tới một câu hỏi mới có thể đòi một giải pháp và cắt nghĩa khó khăn hơn. Các triết gia nào thích làm ra vẻ tự mãn và khôn ngoan hơn người sẽ phải đối diện với một nhiệm vụ gay go khi họ gặp những người thích tra hỏi cho tới cùng, đẩy họ vào góc tường để cuối cùng buộc họ rơi vào một tình huống nan giải. Cách thuận tiện để tránh sự bối rối này là tỏ ra khiêm tốn

trong các tuyên bố của chúng ta; và thậm chí tự mình tìm ra các khó khăn trước khi người khác nêu thắc mắc cho chúng ta. Bằng cách này, chúng ta có thể tạo cho sự ngu dốt của mình có một giá trị nào đó.

Trong phần này, tôi sẽ tự bằng lòng với một nhiệm vụ dễ dàng, và sẽ tuyên bố chỉ đưa ra một câu trả lời phủ định cho câu hỏi đã được đề nghị. Vì vậy tôi nói rằng, mặc dù sau khi đã kinh nghiệm các hoạt động của nguyên nhân và hậu quả, các kết luận chúng ta rút ra từ kinh nghiệm đó không dựa trên suy luận, hay bất cứ hoạt động nào của trí khôn. Câu trả lời này chúng ta phải vừa giải thích vừa bênh vực.

Chắc chắn phải nhìn nhận rằng thiên nhiên đã giữ kín mọi điều bí ẩn của nó đối với chúng ta; nó chỉ cung cấp cho chúng ta tri thức về một ít phẩm chất nào đó của các sự vật trong khi nó che giấu chúng ta các khả năng và nguyên lý chi phối hoàn toàn các sự vật ấy. Các giác quan cho chúng ta biết về màu sắc, trọng lượng, và sự đặc chắc của bánh mì; nhưng cả giác quan lẫn lý trí đều không bao giờ có thể cho chúng ta thông tin về những phẩm chất làm cho bánh mì thích hợp để nuôi dưỡng cơ thể con người. Thị giác và xúc giác cho chúng ta một ý niệm về chuyển động hiện thực của các vật thể; nhưng về cái sức mạnh hay năng lực làm cho một vật thể chuyển động mãi mãi trong một sự đổi chỗ không ngừng, và các vật thể không bao giờ mất năng lượng mà chỉ chuyển nó sang một vật thể khác, thì điều này chúng ta không thể có khái niệm nào, dù là mơ hồ nhất. Tuy nhiên, bất chấp sự ngu dốt của chúng ta về các năng lực và nguyên lý tự nhiên, chúng ta vẫn luôn luôn giả thiết rằng, khi chúng ta thấy các phẩm chất khả giác, chúng như có những năng lực bí ẩn giả thiết các hệ quả theo sau, giống như những gì chúng ta đã thấy trong kinh nghiệm. Mà đây chính là một quá trình của trí khôn hay tư duy mà tôi rất muốn biết nền tảng của nó. Có thể nhìn nhận một cách chắc chắn rằng chúng ta không biết gì về sự liên hệ giữa các phẩm chất khả giác và các năng lực bí ẩn đó; do đó trí khôn không thể hình thành một kết luận như thế về sự liên hệ thường xuyên giữa chúng, nhờ bất cứ điều gì mà nó biết về bản chất của chúng. Về *kinh nghiệm* quá khứ, nó chỉ có thể cho chúng ta thông tin *trực tiếp* và *chắc chắn* về các sự vật cụ thể đó và vào các thời điểm cụ thể đó mà thôi: nhưng tại sao kinh nghiệm này được mở rộng cho các hoàn cảnh tương lai và cho các sự vật khác thì có lẽ chỉ là do có sự tương tự bề ngoài mà thôi; đây là vấn đề chính mà tôi muốn nhấn mạnh. Bánh mì tôi ăn trước đây nuôi dưỡng tôi; nghĩa là, một vật thể với các phẩm chất như thế, vào lúc đó, có những năng lượng bí ẩn như thế: nhưng liệu điều đó có dẫn đến kết luận rằng những ổ bánh mì khác cũng phải nuôi dưỡng tôi khi tôi ăn vào một lúc khác, và các phẩm chất giống như thế cũng phải có các năng lượng tương tự như thế chăng? Hệ quả này có vẻ không tất yếu xảy ra. Ít ra phải nhìn nhận rằng ở đây hệ quả là do trí khôn rút ra; trí khôn đã thực hiện một quá trình nào đó, một quá trình của tư duy, và một sự suy luận, và điều này cần phải giải thích. Hai mệnh đề này hoàn toàn không giống nhau, *tôi đã thấy rằng một vật như thế đã luôn luôn dẫn đến một hệ quả như thế, và tôi dự đoán rằng các vật khác có vẻ bề ngoài tương tự như thế chắc chắn sẽ dẫn đến các hệ quả tương tự*. Nếu bạn muốn, tôi có thể chấp nhận rằng một mệnh đề có thể được suy ra từ một mệnh đề khác: trong thực tế, tôi biết rằng nó luôn được suy ra. Nhưng nếu bạn nhấn mạnh rằng kết luận này có được là do một chuỗi lý luận. Tôi muốn bạn đưa ra chuỗi lý luận đó. Sự liên hệ giữa các mệnh đề này không có tính trực giác. Cần phải có một trung gian để cho phép trí khôn rút ra một kết luận như thế, nếu quả thực nó được rút ra từ suy lý và luận cứ. Trung gian đó là gì thì tôi phải thú nhận vượt quá trí hiểu biết của tôi; nhưng nó là điều bắt buộc phải chứng minh đối với những ai khẳng định nó tồn tại và là nguồn gốc của mọi kết luận của chúng ta liên quan đến chất liệu sự kiện.

Chắc chắn luận cứ phủ định này theo dòng thời gian cuối cùng phải có sức thuyết phục, nếu nhiều nhà triết học sâu sắc và tài ba tìm hiểu vấn đề theo cách này, và sẽ không bao giờ có ai có thể khám phá ra bất cứ mệnh đề nối kết hay quá trình trung gian nào để chứng minh cho sự hiểu biết về kết luận này. Tuy nhiên, vì đây là một vấn đề khá mới, mọi độc giả đều có thể cho rằng lý do họ không thấy được luận cứ đó không phải vì nó không có, mà chỉ vì họ chưa hiểu hết, vì thế họ không chịu kết luận rằng, vì không thấy nó nên nó không có.

...

Tôi phải thú nhận rằng một người sẽ mắc tội kiêu ngạo không thể tha thứ nếu họ kết luận rằng, vì họ không thấy một luận cứ, nên nó không thực sự tồn tại. Tôi cũng phải thú nhận rằng, mặc dù mọi người tài trí trong mọi thời đại đã miệt mài tra cứu mọi đề tài, nhưng có lẽ là quá võ đoán khi kết luận rằng con người phải lĩnh hội được mọi đề tài. Cho dù chúng ta có xem xét mọi nguồn gốc của trí tuệ chúng ta, và kết luận rằng chúng không thích hợp cho một đề tài như vậy, nhưng vẫn còn có thể nghi ngờ rằng chúng ta đã không liệt kê đầy đủ mọi trường hợp, hay sự xem xét của chúng ta không chính xác. Nhưng về đề tài này, chúng ta có thể có một số suy tư để loại bỏ lời cáo buộc về tội kiêu ngạo hay nghi ngờ sai lầm.

Chắc chắn rằng trong những người nông dân ngu dốt và đần độn nhất – ngay cả các trẻ sơ sinh, và thậm chí loài vật – cũng tiến bộ nhờ kinh nghiệm, và học biết được các phẩm chất của các vật tự nhiên, bằng cách quan sát các hậu quả phát sinh từ chúng, khi một đứa trẻ cảm thấy đau khi chạm tay vào ngọn lửa của cây nến, nó sẽ cẩn thận không để tay gần cây nến; nhưng nó sẽ tin chắc rằng sẽ có một hậu quả tương tự từ một nguyên nhân tương tự xuất hiện với những phẩm chất khả giác. Nếu vì vậy mà bạn khẳng định rằng năng lực hiểu biết của đứa trẻ đã dẫn nó tới kết luận này bằng một quá trình lý luận hay lý giải, thì tôi xin được yêu cầu bạn đưa ra lý luận đó; chắc bạn không có lý do gì để từ chối yêu cầu này. Bạn không thể nói rằng suy lý đó là rất khó, và có thể vượt quá khả năng nắm bắt của bạn; bởi vì bạn thú nhận rằng hiển nhiên nó vừa tầm với sự hiểu biết của một đứa trẻ. Nếu bạn do dự trong chốc lát, hay nếu sau khi suy nghĩ phản tỉnh bạn đưa ra được một luận cứ sâu sắc hay phức tạp nào, thì một cách nào đó, bạn đã loại bỏ câu hỏi, và thú nhận rằng không phải suy lý giúp chúng ta giả thiết rằng quá khứ giống với tương lai, và các nguyên nhân tương tự ở vẻ bề ngoài cũng dẫn tới các hậu quả tương tự. Đây là phát biểu tôi muốn nhấn mạnh trong phần này. Nếu tôi đúng, tôi không tự phụ rằng tôi đã khám phá ra điều gì mới. Và nếu tôi sai, tôi phải nhìn nhận rằng mình là một học giả rất lạc hậu; vì bây giờ tôi không thể khám phá ra một luận cứ mà có vẻ như tôi đã hoàn toàn quen thuộc từ lâu trước khi tôi thôi nôi.

David HUME,
Tra vấn về tri thức con người.

► Năng lực của liên tưởng

David Hume có thể được coi như người sáng lập thuyết liên tưởng đã bao lâu chiếm ưu thế trong tâm lý học. Dưới đây ta thấy ông đưa vào chỗ tương tự với thuyết dẫn lực của Newton để diễn tả cái định luật lớn của thế giới tinh thần mà theo ông, là ảnh hưởng của liên tưởng.

Nếu các ý tưởng hoàn toàn không có mối liên lạc nào thì chỉ có sự tình cờ kết hợp chúng, và sẽ không thể nào mà các ý tưởng đơn giản luôn luôn tự sắp đặt thành những ý tưởng phức tạp (như chúng thường làm) mà không có mối kết hợp nào giữa chúng, một tính cách liên kết nào do đó, một ý tưởng tự nhiên dẫn vào một ý tưởng khác. Cái nguyên tố kết hợp giữa các ý tưởng ấy không được coi như một liên hệ bất khả ly tán; vì điều ấy đã được loại khỏi trí tưởng tượng, và hơn nữa ta không nên kết luận là không có nó, tinh thần không thể liên kết

hai ý tưởng: vì không có gì tự do bằng cái khả năng ấy; nhưng ta chỉ cần coi nó như một sức mạnh êm dịu thường được ưu thắng, và nó là nguyên nhân, trong nhiều điều khác, làm các ngôn ngữ có sự tương đương mật thiết với nhau, vì thiên nhiên làm như chỉ dẫn cho mỗi ngôn ngữ những ý tưởng đơn giản có khả năng nhất để kết hợp thành một ý tưởng phức tạp. Những tính cách do có sự liên tưởng và bởi đó mà tinh thần như được đưa từ ý tưởng này đến ý tưởng khác, được kể là ba: *Sự giống nhau, sự kế cận* trong thời gian hay nơi chốn và mối tương quan từ *nguyên nhân* đến *hiệu quả*.

Tôi tưởng không cần thiết lắm mà phải chứng minh là những tính cách ấy gây ra sự liên kết giữa các ý tưởng và khi một ý tưởng xuất hiện, thì tự nhiên đưa vào một ý tưởng khác. Điều hiển nhiên là trong dòng tư tưởng của ta và trong cuộc luân chuyển hằng cửu các ý tưởng của ta, trí tưởng tượng của ta dễ dàng từ một ý tưởng sang bất kỳ ý tưởng nào khác giống nó, và cái tính cách ấy, từ một mình nó, là một mối liên kết và một giây liên lạc vừa đủ cho tưởng tượng. một điều khác cũng hiển nhiên như thế là vì các giác quan khi thay đổi đối tượng, bắt buộc phải thay đổi một cách đều đặn, và phải lấy các đối tượng kế cận với nhau trong thực tế, nên tưởng tượng cũng bắt buộc phải nhiễm lấy cùng một phương pháp tư tưởng, và khi nó quan niệm các đối tượng của nó, phải đi qua các thành phần của không gian và thời gian. Còn về mối liên lạc cấu thành bởi tương quan *từ nguyên nhân* đến *hiệu quả*, ta sẽ không phải nhấn mạnh bây giờ. Chỉ cần nhận xét là không có tương quan nào gây ra một mối liên lạc mạnh hơn trong tưởng tượng, và nhờ đó một ý tưởng gợi ra mau hơn một ý tưởng khác, bằng tương quan nhân quả giữa các đối tượng của nó.

... Vậy đó là những nguyên tố của sự liên lạc và kết hợp giữa những ý tưởng đơn giản của ta, chúng thay thế trong tưởng tượng cho mối liên lạc bất khả ly tán, do đó các ý tưởng được kết hợp trong ký ức. Đó là một thứ *dẫn lực*, nó gây ra trong thế giới tinh thần những hiệu quả cũng lạ lùng bằng trong thế giới tự nhiên, và tự xuất diễn dưới những hình thức cũng đa số và phức tạp như thế.

David Hume,
***Khảo luận nhân tính*, Q.II. Ph.1.**

► Sự đồng cảm (La sympathie)

Kinh nghiệm và sự quan sát hàng ngày cho thấy trong cơ cấu con người, ba nguyên lý: khuynh hướng tìm khoái lạc, trí tưởng tượng và sự đồng cảm nằm ở cỗi nguồn của đời sống đạo đức và xã hội. Bộ Khảo luận nhân tính *mô tả – trong quyển dành cho các thụ cảm – sự đồng cảm theo một viễn tượng mà ngày nay chúng ta gọi là hiện tượng học (une perspective phénoménologique). Quyển II, dành cho đạo đức học thiết định rằng "sự đồng cảm là suối nguồn chính yếu của những phân biệt đạo đức". Cuối cùng Hume phân biệt – không phải là không có đôi chút hàm hồ lưỡng nghĩa – sự đồng cảm với lòng tốt (la bienveillance) trong quyển* Tra cứu về những nguyên lý của đạo đức.

Không một phẩm chất nào nơi nhân tính mà lại đáng lưu ý – vừa nơi chính nó vừa trong những hậu quả của nó – hơn là cái khuynh hướng tự nhiên nơi chúng ta muốn đồng cảm với những người khác và tiếp nhận qua sự tương thông những khuynh hướng và những tình cảm của họ, dầu chúng khác với của chúng ta thế nào, hay ngay cả nếu chúng ngược lại với khuynh hướng và tình cảm của chúng ta. Khuynh hướng là rất hiển nhiên, không chỉ nơi trẻ con chúng ôm chầm lấy mọi ý kiến mà người ta đề ra cho chúng, không do dự và không chọn lực gì cả; mà còn nơi những người có trí tuệ cao, có óc phán đoán sắc sảo nữa, họ vẫn thấy nhiều khó khăn khi theo lý trí của mình hay thiên hướng của mình để chống lại những lý lẽ của bạn bè hay của những người quen gặp gỡ hàng ngày. Chính là dựa vào nguyên lý này mà chúng ta phải quy tính đồng nhất trên đại thể mà chúng ta có thể quan sát thấy trong nếp nghĩ, nếp sống của những con người cùng một dân tộc. Sự đồng dạng này có lẽ đến từ sự đồng cảm hơn là từ

ảnh hưởng của đất đai và khí hậu, mặc dầu tính thường hằng bất biến của chúng, cũng không thể bảo đảm duy trì suốt cả một thế kỷ đồng nhất tính trong bản sắc của một dân tộc. Một con người với thiện tính tự nhiên cảm thấy trong một lúc nào đó sự tương đồng trong tính khí với xã hội quanh mình; ngay cả kẻ kiêu căng nhất hay kẻ nhăn nhó quạu quọ nhất cũng chịu tác động của những người quen thân, và của đồng bào của họ. Một dáng vẻ tươi cười gây cho tâm trí tôi ấn tượng về lòng khoan nhã ân cần, vẻ điềm nhiên thư thái; một dáng điệu giận dữ hay âu sầu liền khiến tôi thấy nản lòng nhụt chí. Lòng thù hận, hiềm ố, sự quy mến, tình yêu, niềm vui và nỗi buồn, tất cả những thụ cảm này, tôi cảm nhận chúng bởi tương thông hơn là bởi hiệu quả của tính khí riêng và những tư thế của cá nhân tôi[1]. Một hiện tượng đặc biệt như thế đáng cho chúng ta lưu ý và chúng ta phải truy tìm tung tích nó tận những nguyên lý đầu tiên.

Khi một tình cảm len lỏi vào qua con đường đồng cảm, trước tiên người ta biết bởi những hiệu quả và những dấu hiệu bên ngoài của nó, trong sắc diện và trong lời thoại, chúng gợi lên ý tưởng về điều đó. Ý tưởng đó được hoán chuyển lập tức thành ấn tượng và nó đạt được một mức độ sức mạnh và sự linh hoạt đến độ nó tuyệt đối trở thành chính thụ cảm đó và nó tạo ra sự xúc động cũng bằng tình cảm ban đầu. Sự chuyển đổi đó của ý tưởng thành ấn tượng dầu tức thời đến đâu, sự chuyển đổi này có gốc từ một vài cách nhìn và cách suy nghĩ chúng sẽ không bao giờ thoát khỏi sự khảo chứng nghiêm ngặt của triết gia, mặc dầu chúng có thể thoát khỏi chính bản thân người tạo ra chúng.

Tôi đã chú ý từ đầu thiên Khảo luận này rằng tất cả mọi ý tưởng đều rút ra từ những ấn tượng và rằng hai loại tri giác này chỉ khác nhau bởi những mức độ mạnh yếu và linh hoạt mà chúng tác động vào tinh thần. Những thành phần cấu tạo của các ý tưởng và những thành phần cấu tạo của các ấn tượng thì giống hệt nhau. Cách thức và thứ tự xuất hiện của chúng có thể là như nhau. Như vậy những mức độ mạnh yếu và linh hoạt khác nhau của chúng là những điều đặc thù duy nhất phân biệt chúng với nhau: bởi vì sự khác biệt này có thể được xóa bỏ ở một tầm mức nào đó bằng một tương quan giữa các ấn tượng và các ý tưởng, chẳng có gì ngạc nhiên là ý tưởng về một cảm thức, hay một thụ cảm, bằng cách này, lại có thể được hoạt hóa đến độ thực sự trở thành cảm thức hay thụ cảm. Ý tưởng linh hoạt về một đối tượng luôn luôn tiếp cận với ấn tượng: và hẳn rằng chúng ta có thể cảm thấy sự khó chịu và đau đớn chỉ bởi sức mạnh của tưởng tượng và có thể làm cho một bệnh tật trở thành có thực bằng cách cứ nghĩ đến nó hoài. Nhưng đối với những ý kiến và những tình cảm thì càng đáng lưu ý hơn; và nhất là trong lãnh vực này mà một ý tưởng linh hoạt được chuyển đổi thành một ấn tượng. Tình cảm phụ thuộc vào chúng ta và những hoạt động nội tâm của tinh thần hơn bất kỳ loại ấn tượng nào khác; vì lý do này chúng sinh ra một cách tự nhiên hơn từ tưởng tượng và từ mọi ý tưởng linh hoạt mà chúng ta tạo thành. Đó là bản chất và nguyên nhân của sự đồng cảm; chính theo cách này mà chúng ta đi vào một cách sâu xa trong những ý kiến và những tình cảm của người khác mỗi khi mà chúng ta khám phá ra chúng.

David HUME, *Khảo luận về nhân tính, Quyển II, Chương I.*

[1] Một mô tả theo viễn tượng hiện tượng luận.

LỊCH SỬ TỰ NHIÊN CỦA TÔN GIÁO (L'histoire naturelle de la Religion)

Nếu việc tìm hiểu nhân tính là khoa học duy nhất về con người, người ta không thể nghiên cứu nó mà không tự hỏi về hiện tượng tín ngưỡng – và cả niềm tin tôn giáo. Nhưng giữa những nguyên lý của các tôn giáo dân gian và của các tôn giáo bác học, giữa những cuộc hành lễ và những tín điều, giữa các tôn giáo nhân vi và tôn giáo tự nhiên rất thân thiết đối với các triết gia của thời đại, quả là có độ chênh rất lớn, hầu như một vực thẳm khó vượt qua.

► Ý tưởng về tôn giáo

Trong bộ Lịch sử tự nhiên của tôn giáo, *Hume bày tỏ một thứ chủ nghĩa hoài nghi cái nhiên (un scepticisme probabiliste), nghi ngờ mọi sự và ngay cả chính mình, dao động không ngừng giữa thuận đạo và nghịch đạo; phải chăng đó là lời cuối cùng của triết học?*

Khuynh hướng phổ quát tin vào một sức mạnh vô hình, siêu nhiên và thông minh, nếu đó không phải là một bản năng nguyên thủy, thì ít ra vẫn thường đồng hành với nhân tính và có thể được coi như một thứ ký hiệu hay dấu ấn mà Hóa công để lại trên tác phẩm của Ngài; và hẳn rằng không có gì có thể nâng cao hơn phẩm giá của nhân loại bằng việc được tuyển chọn, trong số biết bao tạo vật khác, để mang hình ảnh hay dấu ấn của Đấng Sáng tạo muôn loài? Nhưng hãy thử khảo sát hình ảnh đó, như nó xuất hiện trong các tôn giáo dân gian của thế giới. Những cách hình dung của chúng ta làm méo mó thần thánh biết bao! Có sự cuồng phóng nào, sự phi lý nào, sự vô luân nào mà những kiểu hình dung đó không gán cho thần linh? Những biểu tượng đó hạ thấp thần linh đến dường nào, khi chúng tước bỏ đi của thần thánh cả những tính cách mà trong đời sống thường ngày, một cách tự nhiên, chúng ta vẫn thuận gán cho một con người có lương tri và đức hạnh[1].

Đó là một đặc ân cao quý, đối với con người, khi vươn lên đến tri thức về Đấng Tối cao và có thể hậu kết, từ những công trình nhìn thấy được trong thiên nhiên, một nguyên lý cũng cao quý như Đấng Sáng tạo Tối cao; nhưng hãy nhìn mặt trái của chiếc mề đay. Hãy xem đa số các quốc gia và đa số các thời đại. Hãy khảo nghiệm những nguyên lý tôn giáo đã từng được đặt định trong thế giới thực tế ra thế nào. Quý vị sẽ thấy – hơi đau lòng đấy – rằng chúng không gì khác hơn là những giấc mơ của một con người bệnh hoạn. Hoặc không chừng quý vị sẽ coi chúng như những trò đùa phóng túng của một con khỉ mang hình dáng con người hơn là những khẳng định nghiêm túc, tích cực, và mang tính giáo điều của kẻ tự vinh danh mình bằng cái phẩm hàm "sinh vật có lý trí".

Hãy lắng nghe lời phản đối từ mọi con người: không gì chắc chắn hơn là những tín điều tôn giáo của họ. Hãy khảo chứng cuộc sống của họ: quý vị sẽ khó mà tin rằng cuộc sống đó chứng tỏ chút xíu niềm tin nào vào chính những giáo điều kia.

Nhiệt tâm lớn nhất và thành thật nhất không phải là một bảo đảm chống lại thói đạo đức giả; sự nghịch đạo công khai nhất luôn đi kèm lòng sợ hãi và hối hận ngấm ngầm.

Trong thần học, không có sự phi lý nào dầu rất hiển nhiên, mà lại không có những con người được phú bẩm trí thông minh rất lỗi lạc và tinh tế, một ngày nào đó, ôm chầm lấy.Không có một nguyên lý khắt khe nào mà lại không từng được những con người ham khoái lạc và suy đồi biến chất nhất nhận làm phương châm sống.

Sự ngu dốt là mẹ đẻ của lòng tín mộ. Châm ngôn này là một thành ngữ phổ biến và được kinh nghiệm nơi nơi xác chứng. Quý vị thử tìm xem có một dân tộc nào hoàn toàn vô tôn giáo. Nếu quý vị thành công trong việc tìm ra nó, hãy yên chí rằng dân tộc đó chỉ mới cách biệt với loài thú có mấy phân thôi.

Không có gì tinh khiết hơn là một số nền đạo đức được chứa đựng trong một số hệ thống thần học. Không gì hư hỏng hơn là một số kiểu hành lễ mà các hệ thống này đã sản sinh ra.

Niềm tin vào cuộc đời mai sau mở ra những viễn tượng tiện nghi, thật quyến rũ và hấp dẫn. Nhưng những viễn tượng này phai tàn nhanh chóng biết bao khi những nỗi kinh hoàng đi kèm theo chúng và ám ảnh đầu óc con người hiện ra!

Toàn thể là một vực thẳm, một ẩn ngôn, một huyền nhiệm khôn dò, một cảnh giới bất khả tư nghị[2]. Sự hoài nghi, nỗi hoang mang

bất định, sự treo lửng phán đoán dường như là những kết quả duy nhất từ cuộc khảo chứng chăm chú của chúng ta về đề tài này. Nhưng đó là tính mong manh dòn ải của lý trí con người; và đó là sự truyền nhiễm bất khả cưỡng của dư luận, mà chúng ta khó mà duy trì cho đến khi nỗi hoài nghi kia được giải phóng, nếu chúng ta không mở rộng tầm nhìn, và nếu, đem một thứ mê tín này đối lập với một thứ mê tín khác, chúng ta không duy trì chúng trong tình trạng chiến tranh, trong khi mà về phần chúng ta, cứ để mặc chúng với những cơn cuồng nộ và những cuộc đấu tranh ác liệt với nhau, chúng ta được hạnh phúc thoát ra, hướng về vùng trời bình yên, dầu đầy vẻ huyền hồ trầm mặc, của triết lý.

David HUME,
Lịch sử tự nhiên của tôn giáo.

---

(1) Trong đoạn này, cũng như trong những đoạn tiếp theo, Hume đối lập một cách hùng hồn lý thuyết và thực tiễn tôn giáo.

(2) Ở đây, ta nhận ra những cảm thán siêu hình bàng bạc dư âm của Pascal.

► Về các phép lạ

Phép lạ là gì? Thực sự có các phép lạ không? Do đâu mà có các phép lạ?... Đấy là những câu hỏi lý thú – và cũng rất khó giải thích – mà đầu óc hiếu kỳ của con người vẫn thường đặt ra. Sau đây là những nhận định rất thâm thuý của Hume, có tính duy nghiệm, dựa trên những phân tích tâm lý cực kỳ tế vi và sâu sắc, với chút mỉa mai ngầm của một triết gia hoài nghi ôn hòa.

Một phép lạ là một sự xâm phạm đối với quy luật của tự nhiên; và bởi vì đây là một kinh nghiệm chắc chắn, không lay chuyển được, do đó đã lập nên những quy luật này đó cũng chính là bằng chứng để chống lại một phép lạ, do từ tính chất rất tự nhiên của sự kiện, và đó hoàn toàn như là một lập luận mà từ kinh nghiệm có thể tưởng tượng ra được. Tại sao nó lại vượt hơn lên điều gì có thể có, là tất cả mọi người đều phải chết; và chì thì tự bản thân nó không thể nào lơ lửng được trong không khí; còn lửa đốt cháy gỗ, nhưng lại bị nước làm cho tắt; trừ khi nói được là dù những sự kiện này vẫn dễ dàng được thấy rõ trong những quy luật của tự nhiên, nhưng do thế mà phải yêu cầu có một sự vi phạm những quy luật này, hay là nói khác, đó là một phép lạ làm ngăn cản chúng? Chẳng có sự vật nào được cho là một phép lạ cả, nếu nó vẫn cứ thường hay xảy ra ở trong dòng chảy chung của tự nhiên. Chẳng có một điều gì gọi là phép lạ cả, khi một người dường như ở trong một tình trạng sức khoẻ tốt, lại có thể bị chết một cách thình lình: bởi vì chính một loại chết như thế, cho dù là gần với sự không tự nhiên hơn bất cứ điều nào khác, nhưng người ta vẫn thường thấy xảy ra. Nhưng đó sẽ là một phép lạ, nếu một người đã chết, rồi lại được sống lại; bởi vì điều đó sẽ không bao giờ lại được nhìn thấy ở trong bất kỳ thời đại hay đất nước nào. Tuy vậy, đó phải là một kinh nghiệm thống nhất mới chống lại được mọi sự kiện phép lạ, nói cách khác, nếu hiện tượng vẫn là không xứng đáng để được gọi như thế. Và cũng giống như một kinh nghiệm bình thường, để trở thành một bằng chứng, ở đây cũng phải có một chứng cứ trực tiếp và đầy đủ, đi từ bản chất của sự kiện, và ngược lại với chính sự hiện diện của một phép lạ nào đó; không phải là một bằng chứng như thế có thể bị tiêu diệt, hay một phép lạ trở nên có thể tin được, nhưng là một bằng chứng ngược lại, và nó phải vượt trội hơn lên.

Hậu quả giản đơn là (và đây là câu châm ngôn chung, xứng đáng để chúng ta lưu ý) "không có một xác nhận chứng cứ nào là đầy đủ để tạo lập được một phép lạ cả, trừ phi đây là một sự xác nhận bằng chứng thuộc về một loại như thế, và nó đã thành sai lầm để có thể mang tính chất một phép lạ hơn, hơn là chính sự kiện đó mà nó nhằm tạo lập; và ngay cả trong trường hợp đó, vẫn có một sự phá hủy lẫn nhau giữa các lập luận, và cái nào trội vượt hơn vẫn chỉ có thể mang tới cho chúng ta một sự khẳng quyết thích hợp nào

đó cho mức độ có được sự bó buộc, để giữ vững sau khi đã suy đoán ra được cái thấp hơn". Khi bất kỳ một người nào đó nói với tôi, là anh ta đã thấy có một người chết sống lại, thì tôi liền lập tức phải tự mình kiểm tra để xem điều ấy có thể có được không hay phải chăng người đó đã đi lừa hoặc đã bị mắc lừa, hay sự kiện do anh ta thuật lại đó quả có phải đã thực sự xảy ra hay không. Tôi cân nhắc một phép lạ để chống lại một cái khác; và tùy theo một cái nào đó vượt trội hơn, mà tôi khám phá được ra nó, thì tôi mới nói lên chính điều cả quyết của tôi, và vẫn luôn luôn phải loại bỏ chính phép lạ lớn hơn. Nếu sự sai lầm của việc xác nhận chứng cứ của anh ta lại có thể mang tính phép lạ nhiều hơn, hơn là chính sự kiện mà anh ta đã kể lại; thế thì vẫn chẳng thế nào để anh ta có thể có ý định điều khiển được lòng tin hay cả ý kiến của tôi.

Trong việc lập luận như trên đây, chúng ta đã giả định sự xác nhận về chứng cứ mà trên đó một phép lạ được dựng lên, có thể đưa tới một bằng chứng hoàn toàn, và sự sai lầm của việc xác nhận chứng cứ đó, có thể vẫn thuộc về một con người phi thường thật sự: Nhưng sự thật cũng dễ lệch lạc khi chúng ta lại có tự do quá lớn trong sự nhượng bộ của chúng ta và vẫn chẳng bao giờ có được một phép lạ, ngay cả khi nó được xây dựng trên một bằng chứng đầy đủ như thế.

Vì *trước hết* chẳng có một điều gì đã được tìm thấy trong toàn thể lịch sử về bất cứ một phép lạ nào đã được trắc nghiệm bởi một số đông đủ những con người có được một khả năng cảm nhận lành mạnh, có giáo dục và học vấn không thể chê vào đâu được; như vậy, nhằm bảo đảm cho chúng ta chống lại mọi sự ảo tưởng ở trong chính họ; cho sự trọn vẹn không thể nghi ngờ như vậy được, và cũng để chúng có thể vượt qua mọi sự nghi ngờ bất cứ một ý đồ nào cốt nhằm đánh lừa người khác; cho sự tín nhiệm và danh tiếng như thế trong chính con mắt của loài người; như đã có một số lớn đã để mất đi trong trường hợp họ đã bị khám phá ra trong bất cứ sự sai lầm nào; và cũng ở cùng một thời điểm việc xác nhận những sự kiện đã được hoàn thanh trong cách thức công cộng như thế, và trong một phần được tôn vinh như thế của thế giới, giống như việc làm cho sự phát hiện đó là không thể tránh được: mọi trường hợp như thế nhất thiết phải mang lại cho chúng ta một sự bảo đảm đầy đủ trong chính sự xác nhận chứng cứ của con người.

Thứ hai, chúng ta quan sát thấy trong bản chất con người có một nguyên lý mà nếu xem xét một cách chặt chẽ, có thể nhận ra được việc sự đảm bảo phải bị giảm đi một cách cực kỳ, mà có lẽ chúng ta từ đó cũng xác nhận được về bằng chứng là trong con người còn có một loại người đặc biệt, câu châm ngôn mà qua đó nói chung chúng ta vẫn hành sử trong các cách suy luận của chúng ta, cho là những sự vật mà chúng ta chẳng hề có kinh nghiệm gì, cũng chỉ giống như những sự vật mà chính chúng ta có; tức điều gì chúng ta vẫn nhận thấy được thì hầu hết bình thường luôn luôn vẫn dường như phải xảy ra; còn nơi nào có sự đối nghịch về những lý luận thì chúng ta vẫn có thể dành riêng sự ưu ái đối với những điều giống như thế đã được nhận thấy trong phần lớn nhất những điều quan sát đã có được. Nhưng cho dù chính trong sự vận hành theo quy tắc này, chúng ta vẫn sẵn sàng vứt bỏ đi bất cứ sự kiện nào thường xuyên không có và không thể tin được ở trong cấp độ bình thường; do thế mà chính trong sự tiến lên xa hơn, tinh thần vẫn quan sát không phải luôn luôn chỉ dùng một quy tắc đó; nhưng khi đã có điều gì đó được xác nhận là hết sức vô lý, và kỳ diệu, thì lại vẫn càng phải sẵn sàng để chấp nhận một sự kiện như thế, trên cơ sở của chính tình huống như thế, dù tự nó có thể phá hủy hết mọi quyền lực của nó. Niềm đam mê về sự ngạc nhiên và điều kỳ diệu phát sinh từ một phép lạ, là một cảm xúc dễ chịu, đáp ứng cho một khuynh hướng nhạy cảm đối với niềm tin về các sự kiện mà do từ đó nó được phát sinh ra. Và điều này lại cũng còn đi

khá xa hơn thế, đến nỗi ngay cả những người không hề thụ hưởng được, cũng không thể tin tưởng vào những sự kiện kỳ diệu đó mà họ đã được thông báo, và ngay cả còn thích được chia phần sự thỏa mãn vào đó, hay bằng cách phản dội ngược lại, và còn đặt sự hãnh diện và niềm vui thích vào trong việc kích thích sự thán phục của những người khác.

Với sự tham lam nào mà những toan tính ngoạn mục của những nơi du lịch đã nhìn nhận được những mô tả của họ về những con quái vật của biển hay của đất liền, các quan hệ của họ về những cuộc phiêu lưu lạ lùng, những con người lạ lùng, và những cách thức khác thường? Nhưng nếu tinh thần tôn giáo vẫn tự gắn nó cùng với sự kỳ diệu, thì vẫn có một mục đích của cảm quan chung; và sự xác nhận về bằng chứng của con người, trong những trường hợp này, đã mất đi hết mọi ý đồ về quyền uy. Mỗi người có tôn giáo có thể là một con người nhiệt thành, và đã tưởng tượng là anh ta có nhìn thấy một điều gì đó mà không có thực chất: anh ta có thể vẫn biết những chuyện đã kể lại của mình là sai lầm, và tuy thế vẫn có sự ẩn tàng trong đó, cùng với những ý đồ tốt nhất trong cuộc đời, việc nhằm cổ vũ cho một nguyên lý thần thánh như thế nào đó: hay ngay cả ở đâu mà chính ảo tưởng này vẫn không có đất đứng, thì sự khoe khoang, cũng không được kích thích do bởi một ý hướng thật mãnh liệt đã tác động lên anh ta còn mạnh mẽ hơn hết so với tất cả mọi người còn lại trong cuộc đời này ở trong bất kỳ những tình huống nào khác; vì sự lợi ích của bản thân cũng với cùng một sức mạnh. Những người nghe anh ta kể lại đó, có thể vẫn không có hay không có chung một phán đoán đủ để nhằm hỗ trợ cho sự hiển nhiên của anh ta: phán đoán nào mà họ có, thì họ vẫn từ chối được bởi nguyên tắc đối với những chủ đề cao quý và huyền diệu này: hoặc nếu có bao giờ họ muốn sử dụng nó, thì niềm đam mê và sự tưởng tượng cháy bỏng vẫn khuấy động lên đều đặn những tác động của nó. Sự dễ tin của họ càng làm gia tăng sự bất chấp của anh ta; và sự bất chấp của anh ta lại càng khuynh loát hơn sự cả tin của họ.

Sự hùng hồn, khi đã đạt tới đỉnh cao nhất của nó, liền rời căn phòng nhỏ bé của lý trí hay sự suy nghĩ; và lúc đó nó chỉ nói với chính mình theo một cách hoàn toàn như sự tưởng tượng hay như những tình cảm, nhằm nắm bắt lấy những người nghe đầy háo hức, cùng chế ngự sự hiểu biết của họ. May mắn là chính đỉnh cao này cũng ít khi đạt tới được. Nhưng những điều gì mà một Tully hay một Démosthènes có thể có, cũng chỉ gây ra được tác dụng đối với những thính giả ở thành La Mã hay những người ở thành A-ten, mỗi người hay đi đây đi đó, hoặc thầy giáo quy phạm có thể thực hiện được qua tổng thể nhân loại nói chung, và cũng trong một cấp độ cao hơn, bằng cách tiếp cận những đam mê thô bạo và tầm thường như thế.

Có nhiều trường hợp về những phép lạ được tạo ra, những sự tiên tri, và những sự kiện siêu nhiên, mà trong mọi thời đại, hoặc đã được phát hiện bởi các bằng chứng ngược lại, hay là chính họ đã phát hiện ra bằng tính chất phi lý của chúng, đã đủ chứng tỏ khuynh hướng mạnh mẽ của nhân loại vẫn hướng tới sự phi thường và điều kỳ diệu, và có thể vẫn hợp lý để gây ra một điều ngờ vực chống lại mọi mối quan hệ thuộc loại này. Đây là một cách suy nghĩ tự nhiên của chúng ta, ngay cả đối với những sự kiện phổ biến nhất và dễ tin nhất. Chẳng hạn: Không có loại thông báo nào xuất phát một cách dễ dàng và lan truyền nhanh chóng đặc biệt trong những vùng quê và các thị trấn giống như những gì thuộc về hôn nhân; cũng vì thế mà hai con người trẻ trung tuy trong cùng một điều kiện mà không bao giờ gặp nhau được hai lần, nhưng toàn thể các vùng lân cận đều lập tức gắn họ cùng với nhau. Sự thích thú khác nhau về một mẩu tin tức mới mẻ, hay ho như thế, để rồi loan truyền nó, và mình là những người đầu tiên thuật lại nó, mở rộng nó ra trong sự thông minh. Và điều này cũng được cho là tốt, đến nỗi cũng không có một người bình

thường nào lại chú ý tới những tin tức này, cho tới khi anh ta nhận thấy nó đã được khẳng định bởi sự hiển nhiên nào đó còn lớn hơn. Do cùng có những đam mê như thế, và những điều khác còn mạnh mẽ hơn, nên khiến cho nhân loại nói chung luôn tin tưởng và thông báo lại, với nhiệt tình lớn nhất và cùng một sự chắc chắn, và đó cũng là trường hợp của mọi phép lạ tôn giáo?

Thứ ba, nó tạo thành một tiên kiến mạnh mẽ chống lại mọi mối quan hệ siêu nhiên và kỳ diệu đã được quan sát một cách cơ bản là vẫn có rất nhiều ở các quốc gia dốt nát và còn man rợ; hay nếu một dân tộc văn minh đã có bao giờ tự thừa nhận về một đất nước nào đó ở trong lịch sử của họ, thì dân tộc đó sẽ cảm thấy là do từ những tổ tiên dốt nát và man rợ đó của họ đã truyền lại chúng cùng với sự chế tài và quyền hành không thể bị xâm phạm, và nó luôn luôn chờ đợi những ý kiến được thừa nhận. Khi chúng ta đã nghiên cứu kỹ lưỡng về những lịch sử đầu tiên của mọi quốc gia, thì chúng ta có thể tưởng tượng được như chính chúng ta đang bị chuyển dịch vào trong một thế giới mới nào đó; nơi mà toàn bộ khung cảnh của tự nhiên là rời rạc, và mọi yếu tố thực hiện sự vận hành của nó cũng ở trong một cách thức khác hẳn, do từ các điều gì đang được thực hiện lúc đó. Những trận đánh, những cuộc cách mạng, bệnh dịch, sự đói kém và cái chết, thường vẫn là hiệu quả của những nguyên nhân tự nhiên này, và chúng ta cũng đã biết. Những con người đặc biệt, những điềm lạ, những lời sấm truyền, những sự phán đoán, vẫn hoàn toàn làm mờ mịt đi một số ít ỏi những sự kiện tự nhiên nào đó đã bị pha lẫn vào trong đó. Nhưng vì cái trước cũng trở nên mỏng manh hơn ở mọi mặt, trong sự cân đối với nó, chừng nào mà chúng ta tiến tới gần hơn với những thời đại văn minh cao hơn, thì chẳng bao lâu chúng ta cũng sẽ học được là chẳng có điều gì là bí mật hay siêu nhiên trong các trường hợp đó, nhưng mọi tiến trình vốn từ khuynh hướng tự nhiên của con người hướng tới sự kỳ ảo, và mặc dù khuynh hướng này có lẽ cũng phải, trong những lúc nào đó, nhận được một sự kiểm chứng từ các ý nghĩa và sự học hỏi, để nó vẫn có thể không bao giờ bị quét đi hết hoàn toàn ra khỏi chính bản chất của con người.

Thật lạ lùng, nếu một người đọc nào có tinh thần xét đoán, vẫn có thể nói được đối với việc thuật lại của những nhà sử học đầy tinh thần kỳ bí này, *những sự kiện lạ lùng như thế ngày nay sẽ không bao giờ có thể xảy ra được*. Nhưng chẳng có điều gì lạ lùng cả, khi tôi luôn cho rằng con người vẫn phải chết trong mọi thời đại. Bạn chắc chắn cũng phải nhìn thấy đầy đủ về những trường hợp của sự yếu đuối đó. Chính bạn cũng đã nghe được có nhiều mối quan hệ diệu kỳ như thế đã được bắt đầu, nó được hành xử bởi sự nóng giận do một người khôn ngoan và có óc phán đoán nào đó, dù ít nhất cũng đã từng bị bỏ đi, ngay cả chỉ bởi sự tầm thường. Chắc chắn những điều nói dối nổi tiếng này đã được lan rộng và nở hoa đến một mức độ thật hết sức cao độ như thế, lên cao hơn nữa, cũng giống như khi bắt đầu; nhưng vì đã được gieo trong một mảnh đất thích hợp hơn, và cuối cùng đã mọc lên trong những sự lạ thường, gần như ngang bằng với những gì mà họ đã thuật lại.

Tôi hẳn cũng cần phải thêm vào một lý do *thứ tư*, nó làm giảm bớt đi quyền lực của những con người đặc biệt, nhưng lại không có những sự xác nhận về các bằng chứng nào, ngay cả những xác nhận vẫn không được phát hiện một cách công khai, dù không bị chống lại bởi vô số những người chứng; đến nỗi không phải chỉ có phép lạ phá hoại mất niềm tin của sự xác nhận chứng cứ, nhưng là chính sự xác nhận chứng cứ phải tự tiêu hủy nó. Để cho điều này được dễ hiểu hơn, chúng ta hãy xem xét trong các vấn đề tôn giáo, vẫn cho bất cứ điều gì khác hẳn là phản ngược lại; và không thể nào mà những tôn giáo cổ của La Mã, Thổ Nhĩ Kỳ, Xiêm La, và Trung Hoa, đều cần thiết tất cả mọi điều gì của chúng phải được xây dựng trên một nền tảng vững

chắc nào đó. Mọi phép lạ, tuy thế vẫn được cho là đã được tạo tác ra trong bất kỳ một trong những tôn giáo này (và tất cả chúng đều đầy dẫy các phép lạ), vì mục tiêu trực tiếp của chúng, là phải xây dựng nên một hệ thống đặc biệt đã được nhằm tới; để cho nó có được cùng sức mạnh, cho dù là gián tiếp hơn, để nhằm vượt qua được mọi hệ thống khác. Và để tiêu diệt một hệ thống thù địch, nó cũng có vẻ như cần tiêu diệt niềm tin vào những phép lạ này, mà trên đó hệ thống kia đã được xây dựng; để cho mọi sự khác thường của tôn giáo khác nhau đều được xem như là các sự kiện trái ngược, cũng như các bằng chứng về các sự lạ lùng này, cho dù yếu hay mạnh, vẫn luôn là trái ngược với nhau. Theo phương pháp này của lý luận, thì khi nào chúng ta tin tưởng được vào một phép lạ nào đó của Mahomet, hay những người kế thừa ông ta, thì chúng ta cũng có sự bảo đảm cho chúng ta về những lời xác nhận những chứng cứ của một số những người Ả Rập hoang dã. Và mặt khác, chúng ta cũng phải nhìn nhận quyền lực của Titus Livius, Plutarch, Tacitus, và nói tóm lại, của mọi tác giả về chứng cứ của người Hy Lạp, Trung Hoa, và người Thiên Chúa giáo La Mã, họ đã thuật lại các phép lạ nào đó ở trong chính tôn giáo đặc thù của họ. Và tôi cho rằng chúng ta đang xem xét các lời xác nhận về bằng chứng của họ trong cùng một thứ ánh sáng, như thế chính họ đã lưu ý về phép lạ của Mahomet, và cũng có trong những từ ngữ thể hiện của nó một sự mâu thuẫn với chính nó, với cùng một sự chắc chắn, như thể họ có đối với chính phép lạ mà họ đã thuật lại. Lý lẽ này cũng có vẻ quá tinh tế và sâu xa; nhưng thực tế nó lại không khác với lý lẽ của một quan tòa, mà ông ta được giả định như đã tin vào cả hai người chứng để buộc tội một người nào đó, như là đã phá hủy được sự xác nhận chứng cứ của hai người khác cũng đã xác nhận với ông ta là họ ở vào một quãng xa lắc, vào chính thời điểm mà kẻ tội phạm đó được cho là đã phạm tội...

David Hume,
Tra vấn về trí tuệ con người, Chương X.

Vico
(1668 - 1744)

Jean Baptiste Vico là triết gia ở thành phố Naples và ông đã đạt đến việc diễn tả, trong một tầm nhìn tổng hợp, thiên hồi ký về cái ngã tư quốc tế này của châu Âu. Con trai của một ông chủ nhà sách nhỏ, ông không đạt được những vinh quang khoa bảng, cũng không thành danh trên văn đàn, mà suốt đời vẫn sẽ chỉ là một giáo sư khoa tu từ học không được người đương thời đánh giá đúng mức tài năng. Sự quan tâm không mệt mỏi của ông, đối với những hình thức diễn đạt đa dạng sẽ cho phép ông phát triển, bên lề của những hệ thống duy lý cổ điển đồ sộ, một nền triết học về hữu thể và ngôn ngữ được trình bày, trong tác phẩm của cả một đời, bộ *Những nguyên lý của một khoa học mới liên quan đến bản chất chung của mọi quốc gia*, một tác phẩm từng biết đến nhiều ấn bản từ 1725 cho đến 1744 (với ấn bản sau khi mất và trở thành kinh điển).

Dựa trên một nền siêu hình học theo Tân thuyết Platon được bổ sung với thuyết Augustin và những nền thần học của trào lưu Phản Cải cách (Contre - Réforme) –

của Suarez, Malebranche – Vico khám phá sự bám rễ của tư tưởng trong những chức năng tượng trưng của tinh thần và chỉ ra rằng tri thức của con người thăng tiến nhờ sự nhận định về một cảnh giới cao hơn, Đấng Quan phòng. Việc sử dụng những nguyên nhân mục đích này cho phép ông đoạn tuyệt với kiểu giải thích ẩn dụ (l'interprétation allégorique) về những chứng từ của quá khứ (vốn là nét đặc trưng của nền văn hóa Trung cổ và Phục hưng) và phát sinh ra, không hẳn là "triết lý lịch sử" như người ta vẫn gọi, mà là một thứ "lô-gíc học về cái tượng trưng" (la logique du symbolique) hay là "siêu hình học của các nhà thơ" (la métaphysique des poètes) và mô tả những định luật hồi quy của nó trong đời sống của các xã hội.

PHƯƠNG PHÁP DẠY VÀ HỌC TRONG THỜI ĐẠI CHÚNG TA (La Méthode des Études de Notre Temps)

► Tranh đấu chống lại chủ thuyết Descartes và ca tụng cái như thật

Trong cuộc đánh giá lại khoa tu từ học và cả triết học nữa, giữa lòng tư tưởng triết lý, Vico đụng đầu vào khải hoàn môn của chủ thuyết Descartes và của nền triết học tiến hành qua những ý tưởng minh và biệt (des idées claires et distinctes) đang thịnh hành ở Naples (tiếng Ý là Napoli, thời đó còn là một đô thị – quốc gia). Trong bản văn này, với tư cách là một nhà sư phạm, ông nêu bật kiểu giáo dục chỉ muốn biết đến những phán đoán đúng mà không biết đến tầm quan trọng của lương thức phổ biến (le sens commun) sẽ đem lại những nguy cơ nào cho trẻ thơ. Chống lại thứ lý trí hiếu biện (la raison discursive), Vico bảo vệ khả năng tưởng tượng, phát minh và sáng tạo.

Ngày nay chúng ta cho bắt đầu việc học hành bằng sự phê bình **(a)**. sự phê bình – nhằm bảo vệ chân lý đầu tiên[1] chống lại sai lầm và ngay cả mọi nghi ngờ sai lầm, đòi hỏi rằng tất cả những gì thuộc về những chân lý đệ nhị đẳng và cái giống thật đều phải được đuổi ra khỏi tâm trí, cùng một trật với cái sai lầm. Nhưng đó là một thái độ đem đến nhiều bất tiện, bởi vì điều cần đào tạo trước tiên nơi các thiếu nhi, thiếu niên, là lương thức chung, để khi đạt đến tuổi trưởng thành, chúng không hành động theo những kiểu cách kỳ khôi, lập dị, quá đáng. Vậy mà cũng giống như khoa học sinh ra từ cái đúng và nhầm lẫn sinh ra từ cái sai, cũng vậy lương thức chung sinh ra từ cái giống thật, cái coi như đúng. Thật vậy, cái coi như đúng gần như đứng giữa cái đúng và cái sai, trong mức độ mà cái gì thường hay đúng[2] thì chỉ rất hiếm khi sai. Đó là lý do tại sao, trong mức độ mà lương thức chung phải được phát triển hết mức nơi các thiếu niên, thì ta nên e rằng sự phê bình của những người hiện đại có thể bóp nghẹt lương thức đó nơi trẻ thơ. Vả chăng, lương thức thông thường là quy tắc của thuật hùng biện, cũng như của mọi sự thận trọng... Như vậy, có nguy cơ tiềm ẩn là sự phê bình của chúng ta không chừng lại khiến cho thanh thiếu niên kém đi khả năng hùng biện. Cuối cùng, những nhà phê bình của chúng ta đánh giá rằng chân lý đầu tiên của họ thì có trước, ở bên ngoài và cao hơn mọi hình tượng cơ thể (image corporelle). Nhưng họ dạy điều đó cho các thiếu niên quá sớm, vào độ tuổi mà chúng còn chưa đủ khả năng để chịu đựng. Thực vậy, cũng giống như lý trí thì vững vàng nơi người già, còn trí tưởng tượng lại nở hoa trong những tâm hồn trẻ thơ và đừng vì lý do gì mà đi bóp nghẹt trí tưởng tượng trong đầu óc con trẻ, bởi trí tưởng tượng vẫn luôn được coi là thông số đáng mừng cho tính khí tương lai...

Ngày nay, chỉ có óc phê bình được tôn vinh; môn thống thiết học (la topique), thay

vì được đặt lên hàng đầu, thì lại bị đẩy xuống hàng cuối cùng. Lại là một nhầm lẫn nữa, bởi vì việc giảng dạy môn thống thiết học lẽ ra phải đi trước việc giảng dạy sự phê bình, cũng giống như việc khám phá ra những lập luận, từ bản chất, phải đi trước việc phê phán tính đúng sai của chúng.

Giambattista VICO, *Phương pháp giảng dạy và học trong thời đại chúng ta.*

(1) Ám chỉ đến cái "Tôi suy tư" của Descartes (Le Cogito cartésien).

(2) "thường thấy nhất": một phạm trù của Aristote nêu lên đặc trưng thông tin của một vật chất trong một thế giới đầy sự bất tất (ngược lại với trật tự trên trời).

(a) Học thuyết về phán đoán, biểu thị đặc trưng triết học Descartes theo Vico; theo Cicéron, thì sự phê bình đối lập với môn thống thiết học (topique) vốn là một thứ lô-gíc học về những điều thông thường, gắn với không phải tính đúng sai của những phán đoán, mà là sự khám phá ra những lập luận.

NHỮNG NGUYÊN LÝ CỦA MỘT KHOA HỌC MỚI
(Scienza nuova prima/ Principes d'une science nouvelle)

Ấn bản hoàn tất thành năm quyển của bộ *Những nguyên lý của một khoa học mới* đề năm 1744, ít lâu sau khi tác giả qua đời.

Tác phẩm này được quan niệm vừa như một môn "thần học dân sự có lý luận về Quan phòng thiêng liêng" một "lịch sử những ý tưởng của nhân loại", một "lịch sử lý tưởng vĩnh hằng" và một "triết lý về thế giá". Triết gia phác thảo bức tranh mô tả cuộc tiến hóa tuần hoàn của lịch sử, từ tình trạng man rợ đến nhân tính rồi quay về chỗ cũ. Tác giả kết luận bằng sự khẩn cầu một nền cộng hòa tự nhiên vĩnh hằng do Đấng Quan phòng sắp đặt.

Năm 1827, Michelet xuất bản tác phẩm này của Vico dưới tựa đề Những nguyên lý của triết học lịch sử và giải thích theo chiều hướng cách mạng nguyên lý của triết gia Ý về một nhân loại tự sáng tạo nên thế giới của mình. Các triết gia Mác-xít sẽ đi theo đường hướng này.

► Mở rộng phạm vi của triết học

Vico không phê bình tầm mức khách quan của tư biện siêu hình (la spéculation métaphysique) như Kant sẽ làm sau này; mà đúng hơn là ông đề xuất mở rộng việc sử dụng nó để tránh biến nó thành một khoa học thuần hình thức tách rời khỏi những quyền lợi của con người. Trong mục đích này ông đề nghị đi từ một nền siêu hình học về tinh thần cá nhân đến siêu hình học về tinh thần phổ quát đang điều lý những cộng đồng nhân loại.

Thế giới của Những dân tộc Ngoại đạo chắc hẳn không thể chỉ được tạo ra bởi những con người. Hậu quả từ chân lý này, qua cả một đại dương mênh mông của hoài nghi, thoáng hiện một miền đất nhỏ xíu mà người ta có thể đặt chân: Những nguyên lý của thế giới ngoại đạo phải được tìm thấy trong bản tính của tinh thần nhân loại và trong sức mạnh của tư tưởng chúng ta. Lúc đó người ta nâng Siêu hình học từ tinh thần nhân loại, vốn trước nay chỉ được chiêm ngưỡng trong con người đặc thù để dẫn dắt nó trở lại với Thượng đế được quan niệm như Chân lý vĩnh hằng – như thế nó tạo thành phần lý thuyết tuyệt đối phổ quát của triết học thiêng liêng – vậy là người ta nâng nền Siêu hình học này lên sự chiêm ngưỡng Ý nghĩa chung của Nhân loại, trong khi coi nó như một tinh thần nhân loại được quy định bởi những dân tộc, để dẫn dắt nền Siêu hình học này về với Thượng đế được quan niệm như Đấng Quan phòng vĩnh hằng; một nền Siêu hình học như thế lúc đó sẽ tạo thành phần thực tiễn tuyệt đối phổ quát của nền Triết học thiêng liêng. Chính dưới hình thức này, không dùng đến bất cứ giả thuyết nào – bởi vì Siêu hình học phi bác tất cả mọi giả thuyết – mà người ta đề xuất đi tìm lại, trong trật tự của những sự kiện, những nguyên lý của khoa học này qua những biến đổi của tư tưởng chúng ta

trong hậu thế của Cain, của Cam và của Japhet[1] sau trận Đại Hồng Thủy.

Gianbattista VICO,
Những nguyên lý của khoa học mới.

[1] Đây là những người con của ông Noé (Noah), theo Kinh thánh.

► Một giảng luận chính trị về thần thoại

Đối với Vico, những huyền thoại không có nghĩa là cổ nhân nắm giữ một Minh trí tàng ẩn, mà chúng chỉ cho thấy những vật giành nhau (les enjeux) trong đời sống xã hội của họ và những mê tín mà họ phải vận dụng đến để xây dựng xã hội cho nó tồn tại mặc dầu sự đối địch của những quyền lợi cá nhân. Như thế, là kẻ đứng đầu các thần linh, Jupiter tập trung nơi mình thời điểm mà con người đã bỏ đời sống lang thang và định cư trên nền tảng nông nghiệp với sự phân chia đất đai và quyền bói toán. Vậy là Vico chống lại những người theo thuyết tự nhiên quyền khi đặt vạn quốc công pháp lên trên tôn giáo, và đem lại một ý nghĩa chính trị cho công cuộc đọc lại ngẫu tượng giáo qua ánh sáng pháp lý (une relecture juridique du paganisme).

Người ta đã tưởng tượng Jupiter là cha đẻ của mọi kẻ ở trên trời và vua của chư thần. Ông ta cũng là nguyên lý cho việc sùng bái Ngẫu tượng và Bốc phệ hay khoa học về những điềm cát hung... Sùng bái Ngẫu tượng và Bốc phệ, theo Những nguyên lý của Thi ca, là chị em song sinh từ Ẩn dụ chính trị đầu tiên theo đó Jupiter là Ông trời đã viết luật lệ bằng tiếng sét và in chúng ra bằng tiếng sấm. Chính trên ẩn dụ này mà cảm thức thi ca chính trị đầu tiên được tạo thành, nơi đó hợp nhất cái trang nghiêm cao nhã và cái bình dân phổ biến,

"Trong những thời đại xa xưa, Các vị anh hùng đọc luật lệ trên ngực thần Zeus".

... Jous[1] vừa có nghĩa là Jupiter vừa có nghĩa là Luật lệ... và trên ý tưởng này: Luật lệ cũng là một với Jupiter. Những triều đại thiêng liêng đặt nền tảng trên sùng bái ngẫu tượng và Lời Thiêng, nghĩa là sự kiện thần linh nói qua Sấm ngữ của Bốc phệ. Và như thế Vạn quốc Công pháp khởi đầu, một Luật lệ thiêng liêng... Tính thái cổ của Jupiter được xác chứng bởi cây sồi được dâng lên cho Ngài, bởi vì chính Ngài đã ngăn cản bước chân, trong một số vùng, những con người chỉ ăn trái cây rừng. Chính vào thời điểm đó mà Nguyên lý lớn về việc Phân chia các Cánh đồng bắt đầu, đặt cơ sở trên Tôn giáo Sấm sét, thứ sấm sét đã ném Những người Khổng lồ bạo nghịch xuống đất, nghĩa là khoanh vùng họ nơi những Miền đất xác định.

Gianbattista VICO,
Những nguyên lý của khoa học mới.

[1] Tiếng Latinh có nghĩa là Luật lệ, mà người ta gặp trong sở hữu cách (le génitif) của Jupiter, là Jovis.

[2] Đó đồng thời là bọn Titans trong thần thoại Hy Lạp vừa là những Géants nói trong Kinh thánh. Đối với Vico, đó là thân phận của con người sau khi sa đoạ và trước thời ngẫu-tượng-giáo (le paganisme).

► Hồi quy vĩnh cửu của "nền cộng hòa thiên nhiên vĩnh hằng"(L'éternel retour de la république éternelle naturelle)(a)

Bởi vì ông nhận định những biến cố lịch sử từ những hình thức phổ quát đem lại ý nghĩa cho chúng, Vico đã đi đến chỗ nêu bật lên tính song hành trong sự phát triển của mọi nền văn minh. Theo cách đó, ông cho rằng thời Trung cổ ở châu Âu đã phát triển như thời đại Homère của Hy Lạp và rằng Dante chính là Homère của thời hiện đại, trong khi ông tiên kiến, đối với xã hội chúng ta, một quá trình suy tàn giống như sự suy tàn của Đế quốc La Mã. Đó là động thái mà ông gọi là chiêm nghiệm "lịch sử lý tưởng vĩnh hằng" nó thiết lập diễn tiến của lịch sử thực sự theo một trật tự bất biến được những hồi quy của lịch sử xác chứng.

Với những hiện tượng hồi quy của văn minh nhân loại mà chúng tôi đặc biệt lưu tâm trong sách này, giờ đây chúng ta có thể suy nghĩ về

những cuộc gặp gỡ đã diễn ra, dài theo tác phẩm này, về một số những đề tài, giữa những thời kỳ đầu và thời kỳ cuối của các quốc gia thời xưa và thời nay. Như thế, người ta sẽ có lịch sử, hoàn toàn mở ra, của những luật lệ và những biến cố liên quan đến người La Mã và người Hy Lạp, không phải trong cái gì mà lịch sử này có tính đặc thù manh mún, nhưng (bằng cách căn cứ trên đồng nhất tính xét trong bản thể của những ý hướng và sự đa dạng trong những cách thức khai triển), chúng ta sẽ có lịch sử lý tưởng của những quy luật vĩnh hằng mà theo cách đó các biến cố của mọi quốc gia diễn ra từ khi sinh thành rồi tăng trưởng cho đến khi suy tàn rồi tiêu vong, ngay cả cho dầu (mà điều này chắc hẳn là sai [b]) từ vĩnh cửu đã sinh ra, từ chu kỳ này đến chu kỳ kia, vô số thế giới. Đó là lý do tại sao chúng tôi cho tác phẩm này mang tựa đề Khoa học mới vì sẽ là bất công khi tước bỏ khỏi nó cái quyền và chân lý được xây dựng trên một lập luận phổ quát như bản tính chung của các quốc gia, một đặc tính mà mọi khoa học hoàn hảo trong ý tưởng phải có.

Giambattista VICO,
Những nguyên lý của khoa học mới.

(a) Đối lại với siêu nhiên. Vico muốn nói rằng khoa học của ông về các xã hội chỉ là giả định những nguyên tắc thuần lý và rằng khái niệm Quan phòng mà ông gợi ra là một nguyên lý của thần học thuần lý (chứ không phải của thần học mặc khải).

(b) Bởi vì, đối với tác giả, thế giới đã được tạo ra và không phải là vĩnh hằng.

TRIẾT LÝ VÀO THẾ KỶ XVIII, HAY THỜI ĐẠI ÁNH SÁNG

Thế kỷ XVIII, mà sử gia Michelet gọi là "thế kỷ lớn" gây ngạc nhiên với tính "đa giá trị" của nó (sa multivalence). Ra đời từ 1685 đúng vào cực điểm của "cuộc khủng hoảng ý thức châu Âu" nó tàn lụi trong những cơn co giật cuối cùng của cách mạng Pháp. Khởi đầu dưới dấu hiệu của chuyên chế chính trị, vinh quang lớn nhất của thế kỷ này là đã long trọng tuyên bố chủ quyền tối cao thuộc về người dân và những quyền của con người và của công dân. Ở Anh, ở Pháp, rồi ở Đức, đây là "thế kỷ Ánh sáng" (Le Siècle des Lumières) tự hào về chủ nghĩa duy lý của mình trong khi mà đã có nguyên cả một nền tu từ học về bóng tối" (Une Rhétorique des Ombres) đang bí mật chuẩn bị những đợt sóng lãng mạn của cảm tính và con tim. Một thế kỷ với bao mâu thuẫn lớn: vừa duy tâm lại vừa duy vật, vừa hiện thực mà cũng đầy mơ mộng.

Một ý tưởng, như mũi tên, vượt qua cái thế kỷ XVIII sôi động này: đó là con người đi đến sự khẳng định chính mình, hay như Kant nói, con người đang thoát ra khỏi tình trạng "vị thành niên". Cuộc trường hành này đang diễn ra qua ba chặng đường: bắt đầu dưới hơi thở của tinh thần phê phán, nó thống mạ tất cả mọi thứ giáo điều, tiếp theo nó dấn thân trên nhiều nẻo đường khác nhau chứng tỏ óc hiếu tri phổ quát của các tinh thần; và trong nửa sau của thế kỷ, nó đi đến cuộc tổng hợp rộng lớn mà Bộ bách khoa mãi còn là một lâu đài hùng vĩ: công trình tổng hợp này ngày càng dồi dào, thịnh soạn hơn vì nó còn là một bắt đầu hơn là sự kết thúc: kể từ nay con người tự mang lấy gánh nặng của định mệnh mình.

⌘ Luồng gió phê bình ở đầu thế kỷ XVIII

Triết học của thế kỷ XVIII chỉ có thể được hiểu trong tương quan của nó với chủ nghĩa cổ điển: nó làm nghiêng ngả cái ý chí hướng đến quân bình của chủ nghĩa này; nó kéo dài tính duy lý trong khi biến đổi đi nhiều. Nó thức giấc trên một chân trời khủng hoảng và tự nhủ rằng chiến dịch phê phán sẽ còn phải phát huy mạnh mẽ hơn, sâu rộng hơn.

Cuộc khủng hoảng cơ bản là về tôn giáo và chính trị. Tôn giáo, vì niềm tin có xu hướng bị thay thế bởi những yêu cầu của trật tự duy lý và rằng, với bao nhiêu quan điểm dị giáo cứ bội nhân lên không ngừng, sự suy đồi trí thức và đạo đức của giới tăng lữ tìm thấy con đường để tự chìm đắm; việc phế chỉ sắc lệnh thành Nantes vào năm 1685 đã gây nên nhiều phẫn nộ. Cuộc khủng hoảng cũng mang tính chính trị và, về phương diện này, nước Anh đã làm gương với cuộc Cách mạng Vinh quang năm 1688 lay đổ tín điều "Vua nhận mệnh Trời để cai trị muôn dân". Ở Anh, triết học của Locke (1632 - 1704) phát động một kiểu tư duy mới; lý tính thuần lý của Hobbes (1588 - 1679) nhường chỗ cho lý tính suy lý, lưu ý nhiều hơn đến nhân loại học và đạo đức học. Những "ý tưởng Anh" sẽ là một hình mẫu cho "ánh sáng Pháp".

Nhưng ở Pháp, sở thích phê phán đi trước cái khẩu vị mê Anh (Anglomanie): Jurieu, Bayle, Fontenelle phản đối tinh thần giáo điều của triết học duy lý thế kỷ XVII; họ cũng đứng trên lập trường chống lại thứ chính trị chuyên chế nó là một kiểu kỷ hà hóa quyền lực*; cuối cùng, họ tố cáo những

lời dối trá mà cho đến lúc đó người ta vẫn dùng để huyễn hoặc một dân tộc dễ tin và khai thác sự ngu dốt của quần chúng.

Luồng gió phê bình nổi lên đây đó khắp châu Âu, dầu cho lúc đó tư tưởng Đức còn chưa mạnh dạn cho lắm (chẳng hạn, Christian Wolf vẫn còn là môn đồ nhiệt thành của Leibniz). Luồng gió phê bình này là dấu hiệu của một nhu cầu thay đổi: thế giới cũ đang ngả nghiêng bởi vì những nhu cầu mới đang nảy sinh. Nền siêu hình học truyền thống đang phai mờ dần bởi vì khoa nhân loại học phát triển phi thường tương ứng với như cầu độc lập trí thức đang biểu lộ ngày càng gay gắt.

⌘ Tư tưởng nở rộ vào đầu thế kỷ XVIII

Cho đến giữa thế kỷ XVIII, châu Âu sống và suy nghĩ theo kiểu Anh: một đàng, triết học ở Anh dấn mình vào những nẻo đường mới ít nhiều trung thành với những ý tưởng của Locke; đàng khác, đời sống đạo đức và chính trị, bên kia biển Manche**, qua một khúc quanh mới bởi vì người ta nói đến quyền con người, quyền công dân, quyền có tự do...

Thực vậy, mô hình Anh quốc mang nét đặc trưng của ý tưởng tự do: về tôn giáo, chủ nghĩa phóng nhiệm (le latitudinarisme) mở đường cho tôn giáo tự nhiên, trong đó Toland (1670 - 1722), Collins (1676 - 1729), Woolston (1699 - 1733) cố gắng chứng tỏ rằng những tín điều không phải là công việc của niềm tin mà là của lý trí. Các tác giả này đã phác thảo – điều mà sau này Voltaire, rồi Kant sẽ hiểu rất tuyệt – một tôn giáo chỉ trong những giới hạn của lý trí. Vấn đề đạo đức trở thành chủ đề trung tâm của suy tư triết lý, thế chỗ những đề tài tôn giáo hay siêu hình. Chủ nghĩa duy tình cảm kiểu Anh (le sentimentalisme anglais) đã phát triển như thế, được minh họa bởi những tư tưởng gia như Shaftesbury (1671 - 1713), Hutcheson (1694 - 1746) hay Butler (1692 - 1752). Họ phục hồi phẩm giá cho cảm tính mà chủ nghĩa duy lý của thế kỷ XVIII đã lên án cùng một trật với trí tưởng tượng. Khi xiển dương tính thiện tự nhiên nơi con người, họ tấu khúc dạo đầu cho nỗi buồn tiền lãng mạn của những tâm hồn đa cảm.

Nhưng triết học Anh quốc mang tính đa chiều kích: trong khi Mandeville (1670 - 1732) gợi hứng cho phong trào duy lợi (le courant utilitariste) thì thuyết liên tưởng (l'associationisme) bành trướng và một vài tác giả nghiêng về một tri thức trực tiếp mà người ta có thể gọi là thuyết trực giác (l'intuitionisme). Trong sự nở rộ này, hai triết gia nổi bật lên: George Berkeley (1685 - 1753) và David Hume (1711 -1776). Tính độc đáo của vị sau này là tán dương một thứ chủ nghĩa duy nghiệm căn bản kèm theo một chủ nghĩa hoài nghi vững chắc; trong tri thức cũng như trong hành động con người đều không có thể mang lại một câu trả lời thỏa đáng cho mối ưu tư siêu hình của mình. Nhưng chủ nghĩa hoài nghi của Hume không mang sắc thái tuyệt vọng: thiên nhiên, theo lời ông, đã chữa cho ông khỏi "nỗi sầu triết học" (la mélancolie philosophique).

Dầu thế nào đi nữa, ảnh hưởng của "những ý tưởng Anh quốc" cũng rất đáng kể: trước tiên là ở Pháp, nơi Montesquieu (1689 - 1755) và Voltaire (1694 - 1778) không hề che giấu sự hào hứng của họ và khoe khoang "cuộc cách mạng tinh thần" mà đời sống hiện đại đòi hỏi và nước Anh đã vẽ ra sơ đồ; rồi ở Ý, nơi Vico (1668 - 1744) phát triển, như người Anh, ý tưởng về một nhân tính trên đà sinh thành (une nature humaine en devenir); ở Đức nữa, với thế hệ của trào lưu Aufkärung mà những khuôn mặt nổi bật là Mendelssohn (1729 - 1786) và Lessing (1729 - 1781).

Mặc dầu có những biến thái hơi khác nhau, song vẫn có một "thị trường chung châu Âu về những ý tưởng" và điều đó giải thích tầm quan trọng những tổng hợp rộng lớn chúng sẽ đánh dấu nửa sau thế kỷ XVIII.

⌘ Thời kỳ những tổng hợp rộng lớn

Giữa lòng thế kỷ XVIII, lý trí được chào đón, không chút dè dặt, như là "khả năng tối thượng của con người". Lý trí không biệt nhãn với một quốc tịch nào và nếu đà suy tư triết lý đạt đến biên độ rộng lớn nhất của nó ở Pháp, song nó cũng lan toả khắp châu Âu mà người ta tạo ra những dự án mang tầm thế giới và những tham vọng đạt đến một thứ quốc tế công pháp.

Cái đà phi thường đó được khai triển quanh ba trục chính: thiên nhiên, con người và chính trị.

Mô hình của Newton thôi miên trí tuệ của thế kỷ XVIII: chỉ cần kể những cái tên Buffon (1707 - 1788) và Maupertuis (1698 - 1759) để chứng minh điều đó. Cả hai người đã vận dụng vào thực tiễn những đặc tính nhận thức luận trong khoa học của Newton. Thiên nhiên cũng hé lộ những bí mật nhờ vào những kính hiển vi của Needham và của Lavoisier; còn kính viễn vọng của Herschel đẩy lùi những biên giới của trường tự nhiên.

Là những triết gia hơn là nhà khoa học, những nhà bách khoa (les Encyclopédistes) – dưới sự lãnh đạo của Diderot (1713 - 1784) và d'Alembert (1717 - 1783) – đưa vào công trình một tinh thần phân tích và một khả năng tổng hợp khiến cho không có gì thuộc về con người mà lại xa lạ đối với họ. Đại công trình bách khoa tập hợp hơn hai trăm tác giả, họ khám phá cuốn sách lớn của thế giới, mỗi người với ít nhiều tính độc đáo.

Triết học về thiên nhiên tìm thấy một kiểu diễn tả khá đặc thù nơi những nhà trọng nông (les Physiocrates). Có lẽ họ là những kinh tế gia hơn là triết gia; nhưng việc quản trị thiên nhiên tìm cách – như những tác phẩm của Quesnay, Dupont de Nemours, Turgot... chỉ dạy – giải thích đời sống kinh tế bằng những điều tiên nghiệm duy tự nhiên: thiên nhiên, theo họ, là một trật tự bất khả vi phạm và có tính quan phòng được Thượng đế tạo dựng ra; mọi định luật của thiên nhiên đều có thể biết được với các giác quan. Vậy ta nên biết những định luật này mà sự hiểu biết và tuân theo sẽ hứa hẹn thành công, còn mọi vi phạm chắc chắn là sẽ bị chế tài. Như thế chủ nghĩa trọng thương (le Mercantilisme) phải lùi bước; vả chăng sự phú cường của quốc gia chủ yếu có nền tảng trên sản xuất nông nghiệp. Nhưng cảnh tượng ngoạn mục nhất trong nửa sau của thế kỷ XVIII đó là tất cả những kẻ dẫn đầu trong lãnh vực triết học đều gắn bó với việc tìm hiểu con người. Vậy là người ta chứng kiến hiện tượng được gọi là sự lên ngôi của những khoa học nhân văn. Theo đường rẽ nước của bộ *Tiểu luận về trí tuệ con người* của Locke, một cuộc nghiên cứu tâm lý rộng khắp được khai triển mà những nối dài qua các khoa sư phạm, ngữ học, lịch sử, xã hội đạt đến tầm cỡ đáng kể. Những bậc thầy của trào lưu này – một trào lưu nhắm đến thay thế khoa thần luận (theodicée) cổ điển bằng khoa nhân luận (anthropodicée) – cũng lại là những tay Bách khoa, trong số họ người ta có thể kể "bộ tộc những triết gia", với Mably, rồi nào là Condillac, La Mettrie, d'Holbach, Helvétius. Thế là diễn ra, dưới sức đẩy của Condillac (1714 - 1780), một khoa "vật lý học thực nghiệm về tâm hồn" trong đó cảm giác là kinh nghiệm nguyên thủy và không thể nghi ngờ. Cùng lúc, những nhà tư tưởng khác hướng đến một kiểu giải thích duy vật về con người và những hoạt động của nó. Trong một thời

gian dài, người ta đã cho rằng chủ nghĩa duy vật này phái sinh từ chủ nghĩa duy cảm giác của Condillac. Thật ra hình như nó có những suối nguồn khác, chẳng hạn như thuyết nguyên tử của Lucrèce. Từ cái bầu khí ưa khuynh đảo này, mà các triết gia như La Mettrie và Helvétius không ngần ngại khuấy động lên, đôi khi tư tưởng của Hội Tam điểm cũng len lỏi vào, và ở Đức, một số triết gia, từ Goethe đến Nietzsche không tỏ ra vô cảm đối với những âm sắc đôi khi nghịch dị. Ở Anh quốc, trái lại, người ta lại không hào hứng lắm với chủ nghĩa duy vật kiểu đó: Adam Smith và Bentham hướng nghiên cứu của họ về kinh tế học và đạo đức xã hội.

Triết học chính trị, rõ ràng là chi lưu của khoa nhân loại học, bắt đầu một đà tiến đáng kể. Tiếp theo Hobbes, Locke đã hướng đầu óc người ta về những vấn đề lập hiến, Montesquieu, người hâm mộ hiến pháp nước Anh đã chỉ ra – bởi khoa vị tướng học về những chế độ và bởi định nghĩa về một nền chính trị ôn hòa mà tự do của công dân là vật bảo chứng – rằng công pháp là cơ cấu nền tảng của Nhà nước nào muốn tồn tại, Hume đã khảo sát những nền tảng của chính trị; phái Bách khoa đã khởi công một khoa nhân loại học lạc quan mà những nhà độc tài sáng suốt như Fréderic nước Phổ hay Catherine của nước Nga có tham vọng phô bày những việc làm tốt đẹp. Nhưng đúng là "triết lý chính trị hãy còn chờ ra đời".

Rousseau (1712 - 1778) đã từng được biết đến khi ông xuất bản vào năm 1762 quyển *Du Contrat Social ou Principes du droit politique*. Tấu lên khúc dạo đầu, bằng một cuộc cách mạng phương pháp luận phi thường, cho triết lý của chủ nghĩa phê phán, Rousseau phát triển một triết học về pháp quyền trong đó ý nghĩa của những khái niệm căn bản của pháp quyền chính trị được xác định rõ, chẳng hạn như ý chí chung, dân chúng, chủ tể, luật lệ, chính quyền, Nhà nước... Ảnh hưởng của ông đối với những người làm nên cuộc Đại cách mạng, 1789 là rất đáng kể nhưng nhiều khi cũng rất mập mờ, lưỡng nghĩa. Dầu thế nào thì Kant và Fichte cũng nói rằng họ rung động vì triết học của Rousseau. Tuy nhiên vào cuối thế kỷ, rất nhiều lời phê bình ào ào công kích ông, chẳng hạn của Chateaubriand, của Benjamin Constant, của Joseph de Maistre... Tuy nhiên, không nghi ngờ gì là với Rousseau, một quan niệm mới về pháp quyền chính trị đã được khai sinh, không tách rời với ý tưởng về tự do. Trong mọi trường hợp, thì phần cuối của thế kỷ XVIII ở Pháp cũng sẽ nhận lấy di sản, được đảm nhiệm với ít nhiều ưu mẫn, của tư tưởng ông.

Nhưng người ta cũng không thể làm thinh về ảnh hưởng mà Rousseau tác động lên Kant (1724 - 1804). Kant cũng đặt vấn đề con người vào trung tâm của công trình suy tư: một câu hỏi mà, theo chính lời ông, bao gồm ba nghi vấn khác: Tôi có thể biết được gì? Tôi phải làm gì? Tôi có quyền hy vọng chăng? Triết học của Kant, vào cuối thế kỷ, đề xướng một viễn tượng tổng hợp tôn nghiêm trong đó sự hiểu biết về nhân tính được đổi mới rất nhiều. Thực vậy, Kant rất ưu tư về con người và về số mệnh của nó khiến cho triết lý của ông khó mà xa lạ với vấn đề chính trị, những học thuyết đạo đức khác biệt va chạm nhau mạnh mẽ trong thế kỷ lớn, cuộc khủng hoảng của ý tưởng châu Âu, những lý thuyết về khế ước xã hội, triết học ánh sáng ở Pháp, trào lưu Aufklärung ở Đức, chế độ độc tài sáng suốt, những người khởi nghĩa ở Mỹ, bản Tuyên ngôn độc lập ngày 4 tháng 7, năm 1776 vang lên hùng hồn bên kia bờ Đại Tây dương, và cuối cùng là cuộc Cách mạng Pháp đã cắm những cột mốc cho lịch sử cận đại một cách thật mạnh

mẽ, rõ nét và chuyển động của văn hóa gia tốc dồn dập khiến Kant không còn có thể, như Descartes, chỉ đắm mình vào những suy niệm siêu hình về cái *ego cogito* (cái Tôi suy tư). Đối với ông, những tương quan giữa các sự kiện và các ý tưởng – cuộc Cách mạng năm 1789 hãy còn hiện diện tươi rói để chứng minh cho điều đó, tạo thành các giai đoạn của lịch sử nhân loại. Và điều đập mạnh vào ông nhất, như ông đã nói ngay cả trước khi cuộc Cách mạng Pháp xảy ra, đó là cái "xã hội tính phi xã hội của con người" (l'insociable sociabilité de l'homme). Tuy nhiên, ngay cả nếu con người gây chiến với nhau, họ cũng không phải là chó sói. Con người không phải là thành phần của một bầy đàn. Nó vượt qua thiên nhiên và trong cuộc thăng tiến đến văn hóa, nó phải cặp vào một xã hội chính trị ngay cả khi nó biết rằng vấn đề một pháp quyền chính trị quốc tế là vấn đề nan giải nhất. Nhưng đã đến lúc phải hiểu rằng "Hiến pháp hoàn hảo giữa những con người chính là vật tự thân"; vậy là, Hiến pháp dân sự, trong quốc gia, là sự trình bày một ý tưởng của lý trí thực tiễn; trong đó trung gian cơ bản của văn hóa được diễn tả. Xã hội dân sự diễn tả cho con người cái nhu cầu của nhiệm thể bên kia hữu thể (le besoin du devoir-être par-delà l'être), cái như cầu của giá trị và pháp quyền bên kia sự kiện (le besoin de la valeur et du droit par-delà les faits).

Vì nó tương ứng với một thời đại biến chuyển sâu xa, toàn diện, nên triết học của thế kỷ XVIII, mới thoạt xem, dường như có vẻ đa hình (polymorphe). Lại nữa, ấn tượng này còn có thể được tăng cường thêm vì làn sóng đang dâng lên của những âm ba tiền lãng mạn đang vang vọng trong những tác phẩm của Herder hay của Hamann, trong khoa học huyền bí của Mesmer, hoặc là cả trong lòng truyền thống những chiếc bóng đi từ tu sĩ Prévost đến Sade, ngang qua Bernardin de Saint-Pierre hay Goethe... thực tế là, động lực triết lý phát huy theo dòng thế kỷ XVIII, là khoa khảo cổ học của một cuộc cách mạng song trùng: cuộc cách mạng xã hội chính trị năm 1789 và cuộc cách mạng của Kant. Động lực này là dấu hiệu của một sự bắt đầu lại: sau hai cuộc cách mạng này, người ta sẽ không thể sống và suy nghĩ như trước nữa. Nếu đúng là trong cái thế kỷ XVIII đáng ngạc nhiên này, sự phê bình và chủ nghĩa hoài nghi chỉ có giá trị bởi vì chúng tham chiếu về một quá khứ mà chúng cho là có tội, song vẫn đúng là nhiệt tình và đà hưng khởi của nó có ý nghĩa vì tương lai mà họ hy vọng xây dựng như một chuỗi dài "những ngày mai ca hát". Chủ nghĩa lạc quan chiếm thượng phong trong thế kỷ này có nghĩa rằng những con người đạt đến độ trưởng thành, làm việc để phát minh ra tự do, một tài sản tinh thần vô giá, nói như Montesquieu, nó giúp ta hưởng thụ mọi tài sản khác với trọn vẹn hứng thú hơn, bởi vì điều tuyệt vời nhất trên đời chính là "nhân sinh quí thích chí".

Simone Goyard-Fabre

MONTESQUIEU

(1689 - 1755)

Charles Louis de Secondat sinh ra nơi lâu đài La Brède trong ngôi làng Montesquieu gần thành phố Bordeaux, ngày 18 tháng giêng, năm 1689, không xa quê hương của Montaigne. Được nuôi dạy ở nhà và nơi làng quê mình cho đến năm mười một tuổi, tiếp đó ông theo đuổi việc học tại trường trung học Juilly trong giáo khu Meaux, nơi Bossuet làm giám mục.

Nền giáo dục mà ông được hưởng ghi dấu sâu đậm lên ông và ảnh hưởng của ông thầy Malebranche đối với ông là không thể phai mờ. Sau những năm học luật ở Bordeaux, ông được nhận vào luật sư đoàn năm 1708.

Từ lúc đó, sự nghiệp trí thức và cuộc đời ông sẽ hòa lẫn vào nhau. Sau nhiều năm thưởng thức cuộc sống hoa lệ ở kinh đô ánh sáng Paris, ông trở lại La Brède năm 1713 để chịu tang cha, và được kế tập tước vị Nam tước de la Brède. Ông lập gia đình, được bầu làm Chủ tịch hội đồng nghị viện Bordeaux năm 1716 và cùng năm đó, được tuyển vào Hàn lâm viện Bordeaux. Ông say mê Cổ luật La Mã và mặc dầu những kỳ vọng khoa học của Hàn lâm viện, ông lại mơ đến một sự nghiệp văn học nhiều hơn.

Từ năm 1717, ông bắt đầu viết quyển *Những bức thư Ba Tư* mà ông xuất bản ở Paris năm 1721. Thành công rực rỡ. Trong xã hội tri thức và thời thượng ở Paris, ông không giấu tham vọng vào Hàn lâm viện Pháp, song mãi đến năm 1728 ông mới được tuyển vào. Lúc đó ông bắt đầu chuyến du lịch châu Âu, qua đó ông tích luỹ những quan sát, những ghi chú, những phác thảo công việc, những suy nghĩ cá nhân về những phong tục, về lịch sử, về tâm hồn của những dân tộc khác nhau. Hành trình kết thúc ở Anh quốc nơi ông lưu lại từ 1729 đến 1731. Từ lúc đó ông đã có thể tích luỹ nguyên liệu phong phú cho tác phẩm lớn của mình. Sau nhiều ấn phẩm như *Nhận định về sự phú cường của Tây Ban Nha*, *Suy nghĩ về nền quân chủ phổ quát*, vào năm 1734 ông xuất bản *Nhận định về những nguyên nhân hưng phế của Đế quốc La Mã*. Chia thời gian cho Paris và quê nhà, ông làm việc cho tác phẩm của đời mình, *Vạn pháp tinh lý*, ra mắt người đọc năm 1748.

Những luận đề độc đáo mà ông trình bày về luật tự nhiên, về ảnh hưởng của phong thổ và khí hậu, lý thuyết về các loại chính quyền, những luật dân sự, Hiến pháp tự do, luật hình sự, ý tưởng về liên bang... không phải đã hợp với khẩu vị thưởng ngoạn của mọi người. Những lời công kích đến từ nhiều phía: các giáo sĩ dòng Tên, các giáo sĩ theo Jansen, từ La Mã, từ nghị viện Paris... Montesquieu trả lời bằng bản văn *Bảo vệ quyển Vạn pháp tinh lý* (1750). Mặc dầu bị đưa vào danh mục những sách cấm, nhưng tác phẩm của ông, được học giới đón nhận nồng nhiệt và rộng rãi. Danh tiếng của Montesquieu vang dội khắp châu Âu và sang cả châu Mỹ. Vinh quang tột đỉnh.

Song cũng là lúc Montesquieu gần như mù hẳn vì làm việc quá sức. Ông cảm thán: "Ta chỉ còn có hai việc để làm: học cách sống chung với bệnh tật và học cách chết". Bị cơn sốt ác tính vào tháng giêng năm 1755, ông qua đời tại Paris ngày 10 tháng hai, 1755, và được chôn cất trong khuôn viên giáo đường Thánh Sulpice. Bao nhiêu các triết gia của thế kỷ, chỉ có mình Diderot hiện diện trong lễ tang ông. Thời cách mạng, mộ ông bị xới tung, di hài cũng biến mất. Nhưng hoài niệm về ông vẫn còn sống mãi.

VẠN PHÁP TINH LÝ (De l'Esprit des Lois)

Trước Montesquieu, những nhà tư tưởng lớn về chính trị (Platon, Machiavel, Hobbes, Spinoza, Grotius) đã mang hoài bão xây dựng khoa học chính trị, nhưng họ chỉ lý luận về xã hội nói chung. Khước từ cách lập thuyết trừu tượng đó, *Vạn pháp tinh lý* nghiên cứu toàn bộ mọi xã hội trong thực tế đã từng tiếp nối trong lịch sử. Tác giả không nhằm thay đổi thế giới mà chỉ muốn giúp cho người ta hiểu nó.

"Tác phẩm này, Montesquieu viết, có đối tượng là những luật lệ, những tập quán và những phong tục khác nhau của mọi dân tộc trên trái đất này. Người ta có thể nói rằng đề tài quả là rộng lớn, bởi vì nó bao hàm mọi định chế đã từng được con người chấp nhận". Dự án quả là đáng kể về tầm cỡ và nhất là táo bạo xét trong nội hàm của nó. Montesquieu – "tin rằng con người, trong tính đa dạng vô cùng của bao nhiêu là luật lệ và tập tục, không phải chỉ được dẫn dắt bởi những phóng tưởng" – tìm kiếm trong đa phức tính của những định chế, cái gì làm nên nhất tính cơ bản của chúng. "Luật lệ của mọi luật lệ" là cái cho phép ta hiểu được sự phát biểu thành lời hay thành văn rõ ràng trong công trình hiến định của con người, về nhất thể và phức thể, về phổ quát và đặc thù.

Khía cạnh triết lý đó của tác phẩm, được cô đọng trong định nghĩa tổng quát về các luật lệ như là "những tương quan tất yếu phái sinh từ chính bản tính của sự vật", tuy vậy, cũng không nên để nó che mờ học thuyết chính trị nó đã dẫn dắt vị thẩm phán de la Brède đến chỗ đặt những nền tảng của một chủ nghĩa lập hiến tự do (un constitutionalisme libéral) có khả năng gìn giữ và cứu vãn tự do của các công dân nhờ vào việc thiết định một tình trạng cân bằng quyền lực. Nước Mỹ non trẻ sẽ là quốc gia đầu tiên, ghi vào trong hiến pháp của mình những nguyên lý pháp chính được xác định bởi Montesquieu.

► Tính phổ quát của các luật lệ (l'universalité des lois)

Chương đầu tiên trong quyển I của bộ Vạn pháp tinh lý *có một chiều sâu đến chóng mặt trong đó ý nghĩa triết lý của luật lệ được giải minh, những luật lệ mà Montesquieu đã quan sát tính đa phức và tính lập dị trong một thế giới rộng lớn. Tất cả mọi luật lệ, trong phức tính của chúng đều tan hòa trong luật lệ thiên nhiên lớn lao mà duy nhất, luật thiên nhiên đó quản lý vũ trụ phù hợp với ý chí của Thượng đế, Đấng sáng tạo và bảo tồn. "Luật lệ của tất cả mọi luật lệ" (la loi de toutes les lois) cũng cho phép ta định nghĩa mọi luật lệ, dầu tạp dị đến thế nào, như là "những tương quan tất yếu phái sinh từ chính bản chất của sự vật". Dọc theo bậc thang các hữu thể, nghĩa là từ vật chất cho đến Thần tính, đi ngang qua động vật, con người và thiên thần, các luật lệ diễn tả những qui phạm siêu việt và thường hằng của pháp tính phổ quát (l' universelle légalité) được khuôn định trong thế giới bởi lý tính của "thần Jupiter cao cả".*

Như vậy, các luật lệ của Thượng đế thì có trước và cao hơn các luật lệ của con người. Montesquieu bác khước những viễn tượng mang tính thực chứng (les perspectives positivistes) được phác thảo bởi Hobbes và ông khẳng định một cách tự hào giá trị ưu việt của những lý thuyết về pháp quyền tự nhiên như ông đã khám phá ra chúng khi đọc Aristote và Cicéron. Và bởi vì con người, do bản tính mong manh dòn ải của họ, thường dễ quên cái luật lớn của thiên nhiên, cần phải nhắc nhở họ nhớ lại nhiệm vụ: đặc biệt đó là công việc của nhà lập pháp trong xã hội dân sự.

Luật theo nghĩa rộng nhất là những quan hệ tất yếu từ trong bản chất của sự vật. Với nghĩa này, thì mọi vật đều có luật của nó. Thế giới thần linh, thế giới vật chất, những trí tuệ siêu việt, cho đến các loài vật, loài người đều có luật của mình.

Nói rằng một định mệnh mù quáng làm nên mọi việc trên đời này, thế là nói quảng xiên, vì còn gì phi lý hơn là cái mù quáng lại tạo ra cái thông minh!

Vậy thì phải có một cái lý nguyên thủy[1], và các quy luật tức là mối tương quan giữa cái lý nguyên thủy ấy với các sự vật, và giữa các sự vật với nhau.

Thượng đế quan hệ với vũ trụ trong tư cách của người sáng tạo và người bảo tồn vũ trụ. Thượng đế dùng quy luật ấy để bảo tồn. Chính Thượng đế làm ra các quy luật, vì quy luật ấy liên quan tới trí tuệ và quyền lực của Người.

Như chúng ta thấy, thế giới hình thành bằng vận động vật chất luôn luôn tồn tại: sự vận động ấy có những quy luật không thay đổi. Và nếu người ta tưởng tượng ra một thế giới khác với thế giới này, thì cái thế giới ấy cũng phải có những quy luật bất biến nếu không nó sẽ phải tan rã.

Như vậy sự sáng tạo của Thượng đế dầu có vẻ như một hành động độc đoán, cũng phải có quy luật, chẳng khác nào định mệnh của những kẻ vô thần.

Nói rằng Đấng Tạo hóa cai trị thế giới không theo một quy luật nào là nói chuyện mơ hồ, vì không có quy luật thì thế giới không tồn tại.

Các quy luật có mối quan hệ tất yếu. Giữa hai vật vận động khác nhau đều phải theo những quan hệ về khối lượng và tốc độ mà mọi sự vận động đều có: tăng, giảm, hay đình chỉ. Mọi sự tạp dị vẫn là nhất quán, mọi sự thay đổi vẫn là kiên định[2].

Những loài thông minh cá biệt có thể tự tạo nên quy luật cho nó, những cũng phải thuận theo những quy luật không do nó tạo nên. Trước khi có các loài thông minh cá biệt ấy thì đã có những quan hệ các loài và những quy luật tương ứng. Trước khi người ta làm ra quy luật thì đã có những quan hệ về sự công bằng tất yếu rồi[3].

(.....)

Nếu như ai đó đã chịu ơn một người nào thì phải biết ơn. Một vật nọ sinh ra vật kia thì vật mới sinh phải tồn tại phụ thuộc vào nguồn gốc của nó. Ai đã làm hại một người khác thì phải có ngày nhận hậu quả xấu tương đương, và v.v...

Thế giới trí tuệ cũng phải được cai quản như thế giới vật lý. Vì thế giới trí tuệ tuy có những quy luật không thay đổi theo bản chất, nhưng nó không tuân theo một cách nhất quán như thế giới vật lý. Đó là vì những cá nhân thông minh đều bị hạn chế theo bản chất của họ, do đó họ hay phạm sai lầm. Mặt khác, theo bản chất họ cứ tự mình hành động, họ không nhất quán tuân theo các luật nguyên thủy, và ngay cả những luật lệ do họ đặt ra họ cũng chẳng luôn luôn tuân thủ.

Người ta không biết các loài vật có bị cai quản bởi những quy luật vận động chung hoặc đặc biệt nào đó không. Loài vật không có mối quan hệ mật thiết với Thượng đế như là các loài khác trong thế giới vật chất; chúng chỉ có cảm xúc giữa chúng với nhau hoặc cùng với các giống khác. Loài vật bảo tồn nòi giống bằng sự thích thú; đó là luật tự nhiên; chúng liên kết với nhau qua cảm xúc chứ không phải qua hiểu biết. Chúng không tuân theo các luật tự nhiên một cách bất biến. Còn loài thảo mộc không tri thức mà cũng không cảm xúc thì tuân theo luật tự nhiên tốt hơn.

Loài vật không có tính ưu việt tối cao như loài người chúng ta, nhưng lại có cái mà chúng ta không có. Chúng không biết hy vọng như ta, nhưng chúng cũng không có sự sợ hãi như ta. Chúng cũng chết như ta, nhưng chết mà không tự biết. Phần đông loài vật còn biết tự bảo vệ hơn ta, nhưng không có một hành động bảo tồn nào thoát ra ngoài cái thích thú của chúng.

Con người, như một thực thể vật lý, cũng bị các quy luật bất biến cai trị, giống như mọi vật thể khác. Nhưng con người, là một thực thể có trí tuệ, và không ngừng vi phạm các luật do Thượng đế quy định,

và thay đổi ngay cả các luật do chính mình quy định ra. Con người phải tự dẫn dắt lấy mình, nhưng họ lại bị hạn chế, hay phạm điều dốt nát và lầm lẫn như tất cả những trí tuệ hữu hạn, có khi họ còn đánh mất cả những kiến thức đơn sơ của mình nữa kia. Con người như một thực thể biết cảm xúc, họ bị lôi cuốn theo hàng nghìn thứ dục vọng, và lúc nào họ cũng có thể quên khuấy Đấng tạo hóa sinh ra mình. Thượng đế phải nhắc lại cho họ bằng các luật của tôn giáo. Con người trong mọi trường hợp có thể quên khuấy cả bản thân của mình, nên các nhà triết học phải nhắc họ bằng các luật của luân lý. Con người sinh ra để sống trong xã hội, nhưng có thể quên mất cả đồng loại[4], nên các nhà lập pháp phải nhắc nhở họ nhớ đến nghĩa vụ bằng các luật chính trị và dân sự.

Montesquieu,
***Vạn pháp tinh lý*. Quyển I, Chương 1.**

---

[1] Có một luật lệ của mọi luật lệ (Tham khảo Cicéron, De Legibus, và Jean Domat, Những luật dân sự trong trật tự thiên nhiên của chúng).

[2] Nguyên văn: "Chaque diversité est uniformité chaque changement est constance". Câu này muốn nói lên ý Nhất tính trong phức tính (l'unité dans la multiplicité).

[3] Tầm quan trọng của luật cơ bản của thiên nhiên.

[4] Tương quan giữa những luật nhân định (les lois positives) và luật lệ lớn của thiên nhiên.

► Luật của thiên nhiên (Les lois de la Nature)

Trước khi có những quy luật nói trên thì đã có những luật của thiên nhiên tạo ra sự tồn tại của chúng ta. Để hiểu được luật thiên nhiên thì phải xem xét một con người trước khi hình thành xã hội[1], xem anh ta tiếp nhận các quy luật của thiên nhiên trong tình trạng đó như thế nào.

*Luật thiên nhiên đưa vào đầu óc ta ý niệm về Đấng Tạo hó*a. Đó là điều quan trọng nhất; quan trọng nhất chứ không phải xếp thứ tự đầu tiên đâu. Con người trong trạng thái tự nhiên có khả năng nhận thức trước khi có được những hiểu biết. Những ý nghĩa đầu tiên của anh ta chưa phải là suy lý. Anh ta *nghĩ đến chuyện giữ mình trước khi truy tìm nguồn gốc của mình*. Trước hết anh ta cảm thấy mình yếu đuối, nên rất ít nói năng. Nếu cần một thí nghiệm, hãy tìm một người nguyên thủy trong rừng: cái gì cũng làm cho anh ta sợ hãi và chạy trốn. Trong trạng thái đó mỗi người đều thấy mình thấp kém và hầu như thấy ai cũng như mình. Họ không tìm cách tấn công nhau, và *hòa bình là luật tự nhiên đầu tiên.*

Hobbes (x) cho rằng ngay từ đầu con người đã kẻ này chinh phục kẻ khác. Nói thế là không đúng. Tư tưởng về đế quốc và thống trị là một tư tưởng phức tạp và phụ thuộc vào nhiều tư tưởng khác, chứ không phải là tư tưởng phát sinh ban đầu.

Hobbes (x) hỏi: nếu con người không ở trong trạng thái chiến tranh thì tại sao đi đâu họ cũng mang vũ khí, và họ phải có khóa để đóng chặt cửa? Như vậy, là ông ta gán cho con người tự nhiên những việc làm khi họ đã thành xã hội.

Thành xã hội rồi con người mới có những lý do để tiến công nhau và để tự vệ mình. Những cảm giác về như cầu sống gắn liền với cảm giác về sự yếu đuối của mình, cho nên tiếp sau đó là *quy luật con người phải tìm cách để tự nuôi sống.*

Tôi đã nói vì sợ hãi người ta phải chạy trốn, nhưng khi hai người nhận ra rằng đối phương của mình cũng sợ hãi như mình thì họ lại gần với nhau. Ngoài ra họ còn có sự thích thú của hai con vật được sống với đồng loại, nhất là khi con đực con cái gần nhau thì sự thích thú càng tăng lên. Vì vậy, *luật thứ ba* là lời cầu khẩn tự nhiên mà luôn luôn nam nữ thường nói bên nhau.

Ngoài tình cảm nói trên, con người còn cần có kiến thức. Đó là mối liên hệ của con người mà loài vật không có. Cho nên nguyện vọng được sống thành xã hội là *luật thứ tư.*

Montesquieu, *Vạn pháp tinh lý*.
Quyển I, Chương 2.

(1) Ở đây có cách nhìn giống nhau giữa Montesquieu với Jean Jacques Rousseau, về con người thiên nhiên có trước con người xã hội.

► Các luật nhân định (les lois positives)

Những luật lệ được đặt ra bởi những nhà lập pháp trong xã hội loài người điều lý hoặc là những tương quan giữa những người bị trị với nhau – đó là luật dân sự (droit civil) – hoặc là tương quan giữa những người bị trị và những kẻ cai trị (les gouverne's et les gouvernants) – đó là công pháp hay luật chính trị (droit publique ou politique) – và cuối cùng là những tương quan giữa các quốc gia với nhau – đó là quốc tế công pháp (droit des gens / droit international).

Nhưng những luật nhân định này, vốn là những mệnh lệnh của các nhà lập pháp, không phải là những mệnh lệnh võ đoán (des commandements arbitraires), không những chúng phải tham thông với luật lệ lớn của thiên nhiên và phải tương thích với tính siêu việt của các quy phạm thiêng liêng mà chúng cũng phải tương ứng với bản sắc đặc thù của xứ sở trong đó chúng được thiết định. Cái yếu cầu kép này biểu thị, nơi mọi luật pháp nhân định, quyền ưu tiên ngôi thứ của bản chất sự vật (la préséance de la nature des choses).

Một khi con người được tổ chức thành xã hội, họ mất cảm giác yếu đuối, nhưng cảm giác về bình đẳng trước đây cũng mất. Trạng thái chiến tranh bắt đầu.

Mỗi xã hội riêng biệt dần dần nhận thức được sức mạnh của mình: điều đó dẫn tới trạng thái chiến tranh giữa các dân tộc. Thế rồi mỗi cá nhân trong một dân tộc cũng bắt đầu nhận thức về sức mạnh của mình và tìm cách chiếm ưu thế trong xã hội. Đó là điều dẫn tới trạng thái chiến tranh trong từng xã hội.

Hai thứ trạng thái chiến tranh nói trên dẫn tới phải thiết lập luật lệ giữa người với người. Là cư dân trên một hành tinh lớn, tất nhiên có nhiều dân tộc, nên phải quy định quan hệ giữa các dân tộc. Đó là công pháp quốc tế (droit international public/ droit des gens).

Sống trong một xã hội, muốn duy trì được trật tự phải quy định rõ quan hệ giữa người cai trị với người được cai trị. Đó là *luật chính trị* (droit politique). Lại phải quy định quan hệ giữa các công dân. Đó là *luật dân sự* (droit civil)(1).

Công pháp quốc tế tất nhiên phải dựa trên nguyên tắc: Mỗi một dân tộc trong hòa bình phải làm được điều tốt nhất, trong chiến tranh phải cố hết sức làm ít điều xấu nhất cho lợi ích thực tế của loài người.

Mục đích của chiến tranh là chiến thắng. Mục đích của chiến thắng là chinh phục. Mục đích của chinh phục là bảo tồn cái đã giành được. Mấy điều này phải là nguyên tắc cho các điều khoản của công pháp quốc tế.

Tất cả các dân tộc đều có quyền của họ. Ngay như dân Iroquois (x), từng ăn thịt tù binh, cũng có luật lệ của họ; họ trao đổi người thương thuyết, quy định chiến tranh hay hòa bình. Có điều là luật của họ không dựa trên những nguyên tắc đúng đắn.

Ngoài công pháp quốc tế liên quan đến các xã hội khác nhau, còn có luật chính trị cho từng xã hội. Một xã hội không có thể tồn tại nếu không có một nền cai trị. Gravina (x) nói rất đúng rằng "*Mọi lực lượng cá biệt họp lại thành cái gọi là Nhà nước chính trị*"

Lực lượng chung của mọi người có thể đặt trong tay một người hoặc một số người. Có kẻ nghĩ rằng Trời Đất đã sinh ra phụ quyền thì một người cai quản xã hội là hợp với tự nhiên. Nhưng đem quyền người cha trong gia đình ví với quyền trị nước của một cá nhân, thì sau khi cha chết sẽ đến quyền người anh; sau khi anh chết sẽ đến con chú, con bác (như ở dân tộc Germain), thì cái quyền đó sẽ là quyền của nhiều người. Quyền lực chính trị tất yếu phải là sự liên kết nhiều gia đình.

Sự cai trị phù hợp với tự nhiên hơn cả là làm cho địa vị từng cá nhân phù hợp một

cách tốt nhất với địa vị của toàn thể nhân dân.

Nhưng sức mạnh cá nhân không thể hòa nhập lại nếu mọi ý chí không hòa nhập "*Mọi ý chí cá nhân hòa nhập lại thành cái gọi là Nhà nước dân sự*". Đây cũng là một lời nói đúng của Gravina (x).

Luật, đó là lý trí của loài người khi ta nói về luật chung cho mọi dân tộc trên trái đất[2]. *Luật chính trị và luật dân sự* của mỗi một dân tộc chỉ là sự vận dụng cụ thể lý trí loài người nói trên vào từng trường hợp mà thôi. Nếu như luật chính trị và luật dân sự của hai dân tộc trùng hợp với nhau thì đó là điều ngẫu nhiên lớn. Nó phải phù hợp với tính chất và nguyên tắc của nền cai trị mà người ta mong muốn. Luật chính trị là luật tạo ra nền cai trị. Luật dân sự là luật để duy trì nền cai trị ấy.

Các luật ấy phải tương ứng với vật lý của đất nước, tức là với khí hậu lạnh, nóng, hay ôn hòa, với diện tích, vị trí đất đai, với cách sống của dân chúng làm nông nghiệp hay săn bắn, chăn nuôi. Luật phải tương ứng với trình độ tự do mà hiến pháp có thể chấp nhận, hợp với tôn giáo trong nhân dân, số lượng nhân khẩu, với khuynh hướng và mức tài sản, với cách buôn bán, phong tục và tập quán của nhân dân.

Cuối cùng luật chính trị và luật dân sự có mối tương quan về nguồn gốc, về đối tượng của người lập pháp, với trật tự các sự việc mà luật quy định. Đó là những quan điểm mà chúng ta cần xem xét đầy đủ.

Trên đây là những điều mà tôi dự định trình bày trong tác phẩm này. Tôi sẽ xem xét đến mọi mối quan hệ, tổng quát lại thì gọi là VẠN PHÁP TINH LÝ (l'Esprit des lois).

MONTESQUIEU, *Vạn pháp tinh lý*.
Quyển I, Chương 3.

(1) Sự cần thiết của luật nhân định trong những xã hội loài người.

(2) Luật nhân định tự nó chưa đủ: nó bao hàm một yêu cầu siêu pháp lý (une exigence méta-juridique).

► Mô hình các chính thể (la typologie des gouvernements)

Từ buổi bình minh của triết lý, tư tưởng chính trị đã phân biệt nhiều chế độ trong việc tổ chức những Đô thị-Quốc gia hay những Cộng hòa. Platon và Aristote đã phân biệt các chế độ quân chủ, quý tộc và dân chủ tùy theo chính quyền ở trong tay một người, một nhóm người hay tất cả.

Montequieu không lặp lại cái bộ ba đã trở thành kinh điển này mà tiêu chuẩn được dựa trên số lượng những người đã nắm quyền. Một đàng, ông xô dạt kiểu chia ba này để dành sự ưu ái cho – được xây dựng chung quanh những ý niệm luật lệ và tự do – sự phân biệt thành ba mô hình chính thể: cộng hòa, quân chủ và chuyên chế; đàng khác, ông phân biệt – nơi mỗi hình thức chính quyền - bản chất của chế độ được lập ra và nguyên lý vận động chế độ đó. Điều đó cho phép ông – đối nghịch lại khuynh hướng chuyên chế tuyệt đối của nền quân chủ nước Pháp trong thời đại ông – nêu bật lên những tai hại của chính thể chuyên chế mà ông coi như điều xấu ác tuyệt đối về chính trị bởi vì nó phủ nhận vừa cả trật tự vừa cả tự do. Sự chuyên chính là một kiểu chuyển cung chính trị của ý niệm siêu hình về hư vô (le despotisme est la transposition politique de l'idée métaphysique de néant).

Có ba cách cai trị khác nhau[1] Cộng hòa, Quân chủ và Chuyên chế. Muốn hiểu được bản chất của ba chính thể này, chỉ cần tìm hiểu ý nghĩ của những người ít học là đủ. Tôi giả định có ba cách giải nghĩa, hoặc ba cách làm: "Chính thể cộng hòa là chính thể mà dân chúng hay một bộ phận dân chúng có quyền lực tối cao. Chính thể quân chủ thì chỉ một người cai trị, nhưng cai trị bằng luật pháp được thiết lập hẳn hoi. Trong chính thể chuyên chế thì trái lại, chỉ một người cai trị, mà không luật lệ gì hết, chỉ theo ý chí và sở thích của hắn ta mà thôi".

Đó là bản chất khác nhau của ba chính thể cai trị. Cần xem xét những luật nào trực tiếp thuộc về bản chất và là luật cơ bản của mỗi chính thể nói trên.

Montesquieu, *Vạn pháp tinh lý*, Quyển II, Chương 1.

NGUYÊN TẮC CỦA CHÍNH THỂ CỘNG HÒA

Trong một nhà nước quân chủ hay một nhà nước chuyên chế, không cần phải có đạo đức nó cũng cứ tồn tại được. Luật của vua và cánh tay chuyên chế là đủ để duy trì tất cả. Nhưng trong một nhà nước dân chủ thì phải có thêm một điều: Đó là đạo đức.

Điều tôi nói trên đây được lịch sử khẳng định và rất phù hợp với bản chất của sự vật. Trong một nước quân chủ, vua là kẻ bắt mọi người phải làm theo luật lại tự mình đứng lên trên pháp luật, nên không cần nhiều đạo đức như trong nước dân chủ, nơi người dân chấp hành luật pháp với ý thức mình làm cho mình, tự gánh lấy gánh nặng của mình.

Ông vua, nếu vì chểnh mảng hoặc vì nghe lời khuyên bậy bạ mà để cho luật pháp không được chấp hành, thì ông ta có thể sửa chữa bằng cách thay đổi sắc dụ, hoặc bỏ thói chểnh mảng lơ là. Trái lại, trong một nước dân chủ, một khi luật pháp không được chấp hành chính là khi cơ chế của nền cộng hòa đã bị suy đốn, Nhà nước không còn là Nhà nước nữa.

Một khi đạo đức của nền dân chủ đã mất, tính tham lam lọt vào các trái tim, cái hư hỏng lồng vào tất cả mọi ngóc ngách của xã hội. Các ước vọng bị đổi mục tiêu: cái người ta vốn yêu thì người ta không yêu nữa, người ta thấy mình vẫn tự do, nhưng tự do làm trái luật pháp. Mỗi công dân giống như một nô lệ trốn khỏi nhà chủ nô. Điều trước đây được coi là kỷ cương thì nay người ta coi là hà khắc. Cái trước đây được coi là luật thì nay họ coi là phiền nhiễu. Điều đáng lưu ý người ta coi là đáng sợ. Cách sống thanh đạm bị coi là thói hà tiện. Trước kia tài sản của mỗi công dân được coi như một phần sự giàu có của quốc gia, thì nay kho tàng chung bị coi như sở hữu tư nhân. Nước cộng hòa chỉ là cái túi cho người ta bòn rút, và sức mạnh quốc gia chỉ còn là quyền lực của một vài công dân, là nơi phá rối của mọi người (...).

NGUYÊN TẮC CỦA CHÍNH THỂ QUÂN CHỦ

Như trên đã nói, chính thể quân chủ ắt phải có những đặc quyền, những đẳng cấp, và cả nguồn gốc quý tộc. Bản chất của danh dự đòi hỏi phải có sự ưu đãi, phải khác người, hơn người... Vậy thì danh dự phải đặt vào trong chính thể quân chủ.

Trong một nước cộng hòa, tham lam là mối nguy hại, nhưng trong một nước quân chủ tham lam còn có tác dụng tốt, làm cho chính thể có sinh khí. Nó không nguy hiểm, vì lúc nào nhà vua cũng có thể chế ngự được nó.

Trong vũ trụ có lực ly tâm và lực hấp dẫn để thu hút các vật thể, thì trong một nước quân chủ, danh dự làm cho mọi bộ phận trong cơ thể chính trị lay chuyển, liên kết lại trong hành động, làm cho mọi người thấy mình hướng về cái lợi của đất nước và tin rằng như thế sẽ có lợi cho cá nhân mình.

Nói giọng triết lý: Một danh dự hão huyền đang lôi cuốn mọi bộ phận của quốc gia, nhưng nó cũng có ích như danh dự thật sự đối với những ai theo đuổi nó.

NGUYÊN TẮC CỦA CHÍNH THỂ CHUYÊN CHẾ

Nếu trong chính thể dân chủ phải có đạo đức, trong chính thể quân chủ phải có danh dự, thì trong chính thể chuyên chế phải có sự sợ hãi. Vì ở đây đạo đức không cần thiết và danh dự sẽ là nguy hiểm.

Quyền uy vô hạn của ông vua chuyên chế được trao cho người cận thần tin cậy. Những người có năng lực mà không được dùng thường ở trong trạng thái muốn nổi dậy. Cho nên phải lấy cái sợ hãi để đánh bật lòng can đảm và dập tắt cả những tham vọng danh dự nhỏ nhất (...)

SUY NGHĨ VỀ NHỮNG ĐIỀU NÓI TRÊN

Trên đây là những nguyên tắc của ba chính thể cai trị. Nó không có nghĩa rằng trong một nước cộng hòa dân chủ thì ai ai cũng sẵn có đạo đức. Cũng không phải trong một nước quân chủ nào đó ai ai cũng sẵn có danh dự, hoặc trong một nước chuyên chế nào đó mọi người đều luôn luôn sợ hãi. Vấn đề là phải làm cho cái đạo đức, cái danh dự, cái sợ hãi được thể hiện; nếu không thì tính chất của chính thể sẽ không trọn vẹn.

MONTESQUIEU, *Vạn pháp tinh lý*, Quyển III, Chương 3, 7, 9, 11.

► Cộng hòa liên bang (la République fédérative)

Các Nhà nước thường có số phận mong manh bởi chúng luôn luôn bị đe dọa hoặc là bởi nội thù hoặc là bởi ngoại xâm: trong cả hai trường hợp, chiến tranh là một nguy cơ thường xuyên.

Để chữa trị điều bất tiện này Montesquieu tiên liệu sự thành lập – trên cơ sở một quy ước – một xã hội của những xã hội – mà ông gọi là một cộng hòa liên bang trong đó việc hợp nhất thành những sức mạnh sẽ là vật bảo chứng cho hòa bình.

Nếu nước cộng hòa là nhỏ, nó có thể bị một lực lượng ngoại lai phá hủy. Nếu nước cộng hòa là lớn, nó có thể bị phá hủy bằng những điều xấu xa từ bên trong. Cả hai điều bất lợi ấy đều làm cho nước cộng hòa dân chủ hay nước cộng hòa quý tộc bị thối ruỗng. Cái xấu nằm ngay trong sự vật thì không có cách nào chữa được.

Như thế, hình như là con người, cuối cùng, bị buộc phải luôn luôn sống dưới sự cai trị của chỉ một người, nếu họ đã không tưởng tượng ra một hiến chế nào đó có tất cả những lợi thế bên trong của chính thể cộng hòa, và sức mạnh bên ngoài của chính thể quân chủ. Ý tôi muốn nói đến một nền cộng hòa liên bang[1].

Hình thức quốc gia liên bang là một công ước, theo đó nhiều cơ thể chính trị đồng tình trở thành công dân của một Nhà nước lớn hơn mà họ muốn cùng nhau thành lập. Đây là một xã hội có nhiều xã hội nhập lại. Xã hội lớn này có thể lớn thêm bằng các xã hội mới tham gia thêm vào, cho đến lúc có đủ lực lượng để đảm bảo an ninh cho mọi thành viên.

Những mối liên kết này đã làm nên Nhà nước Hy Lạp nở hoa văn hiến lâu đời. Những người Rôma chinh phục được thế giới cũng nhờ những mối liên kết như thế. Cho nên lúc Rôma đã bành trướng tối đa thì các nước phía sau sông Danube và sông Rhin vì sợ hãi mà liên kết lại thành "bọn man rợ" để chống lại Rôma.

Cũng nhờ mối liên kết đúng đắn mà các nước Hà Lan, Đức, Thuỵ Sĩ được châu Âu coi như những nước cộng hòa vĩnh cửu.

Ngày xưa việc liên kết giữa các thành phố là cần thiết hơn ngày nay. Một thành bang không có lực lượng thì chẳng những cơ quan hành pháp và lập pháp bị tan tác, mà đến của cải sở hữu, tự do cá nhân, vợ con, đền đài, mồ mả, v.v... đều mất nốt.

Muốn chống lực lượng xâm lăng bên ngoài thì nước cộng hòa phải giữ được lực lượng bên trong không bị thối nát. Hình thức tổ chức xã hội tốt sẽ giúp nước cộng hòa đề phòng được những điều bất lợi. Trước hết phải đề phòng kẻ âm mưu thoán đoạt, không để hắn gây được lòng tin trong tất cả các nước cộng hòa liên bang. Nếu hắn thành công trong một nước nào đó thì các nước khác đã được báo động. Nếu hắn cưỡng bức được một bộ phận thì các bộ phận khác sẽ chống lại bằng lực lượng độc lập của mình, khiến hắn không thể hoàn thành công việc ở những nơi vừa mới thoán đoạt.

Nếu xảy ra nội loạn ở một nước thành viên liên bang thì các nước khác trong liên bang sẽ tới dẹp loạn. Nếu một bộ phận nào đó trong liên bang bị thoái hóa vì lạm quyền thì

các bộ phận khác sẽ góp phần sửa chữa. Như vậy Nhà nước liên bang có mất một mảnh thì vẫn còn các mảnh khác. Liên bang Cộng hòa có thể tan rã, nhưng từng nước cộng hòa riêng rẽ vẫn có thể tồn tại.

Liên bang cộng hòa được hưởng tính ưu việt trong sự cai trị của mỗi nước cộng hòa nhỏ, và nhìn bề ngoài người ta thấy tất cả những lợi thế của các nước quân chủ đó, đó là do sức mạnh liên kết từ bên trong.

Montesquieu, *Vạn pháp tinh lý*. **Quyển IX, Chương 1.**

(1) Liên bang các dân tộc, hứa hẹn hạnh phúc và hòa bình.

(2) Hà Lan do 50 nước Cộng hòa nhỏ liên kết lại, cũng gọi là Nhà nước của các tỉnh thành liên kết. Montesquieu coi mỗi thành phố là một nước cộng hòa.

► Những nghĩa khác nhau của từ "tự do" (les diverses significations du mot "liberté")

Montesquieu đặc biệt quyến luyến với ý tưởng tự do bởi vì, như ông nói, đó là "tài sản giúp cho ta hưởng thụ mọi tài sản khác với trọn vẹn hứng thú". Nhưng, như ông giải thích, ý tưởng tự do khá là đa phức; thế nên người ta gặp nhiều khó khăn khi định nghĩa nó.

Tự do thuần túy là một trạng thái triết lý hơn là một tình trạng dân sự. Điều này không ngăn cản việc có những chính quyền rất tốt và những chính quyền rất xấu và ngay cả một Hiến pháp cũng không hẳn đã bất toàn hơn khi nó rời xa dần cái ý tưởng triết lý về tự do mà chúng ta có được.

Một người đời xưa đã so sánh luật lệ với những cái mạng nhện chỉ đủ sức ngăn chận ruồi muỗi nhưng lại bị lũ chim xuyên thủng quá dễ dàng. Về phần mình, tôi so sánh những luật lệ tốt với những chiếc lưới thật rộng lớn trong đó lũ cá bị mắc vào thế mà vẫn tưởng rằng chúng còn tự do; và những luật lệ xấu là những chiếc lưới thật chật chội trong đó lũ cá bị siết vào nhau quá chặt đến độ ngay từ đầu chúng đã biết là mình bị mắc lưới.

Không có một từ nào lại có nhiều cách định nghĩa theo những lối suy nghĩ khác nhau như là từ Tự Do[1].

Có kẻ cho rằng *Tự do* là dễ dàng cách chức người đã được quyền mà lại trở nên độc đoán. Kẻ khác cho rằng *Tự do* là được bầu ra người mà mình phải phục tùng. Một số người nói *Tự do* là có quyền mang vũ khí và thực hành bạo lực. Đối với một số dân tộc, *Tự do* là được người nước mình cai trị lấy dân mình, hoặc được cai trị bằng luật pháp của nước mình. Một số dân tộc khác từ lâu coi *Tự do* đó là được để râu mọc dài như dân Mạc Tư Khoa (dưới thời vua Pi-e đệ nhất). Họ gán *Tự do* cho chính thể cai trị của nước mình mà chê bai chính thể cai trị của nước khác. Ai đã nếm mùi chính thể cộng hòa thì cho cộng hòa là *Tự do*. Ai đã sống trong chính thể quân chủ thì cho chính thể quân chủ là *Tự do*. Tóm lại, mọi người gọi *Tự do* là chính thể phù hợp với tập quán và khuynh hướng của mình.

Vì rằng ở một nước cộng hòa người ta không thấy những công cụ gây xấu khiến phải kêu ca; ở đây luật pháp nói nhiều mà người cầm quyền thì nói ít, cho nên thường thường người ta coi chính thể cộng hòa là tự do mà gạt bỏ ý niệm *Tự do* khỏi chính thể quân chủ.

Cuối cùng trong các nước dân chủ, nhân dân hầu như được làm điều mình muốn làm, cho nên người ta đặt ý niệm *Tự do* vào loại chính thể này, và người ta đồng nhất ý niệm "quyền của nhân dân" với "Tự do của nhân dân".

Montesquieu, *Vạn pháp tinh lý*, **Quyển IX, Chương 2.**

(1) Từ tự do thể lý đến tự do chính trị: cơn chóng mặt ngữ nghĩa của một từ ngữ (le vertige sémantique d'un mot).

► Tự do, luật lệ và Hiến pháp (Liberté, Loi et Constitution)

Tuy nhiên điều chắc chắn đó là Tự do không phải là tùy hứng cũng không phải là độc lập. Tự do chính trị, trong quốc gia chỉ có thể được hiểu trong tương quan mà các công dân duy trì với luật lệ: nó được định nghĩa

bởi luật lệ và chỉ có ý nghĩa trong khuôn khổ của pháp lý.

Đó là lý do tại sao mà điều quan trọng là bộ máy pháp lý của Nhà nước phải đặc biệt rõ ràng và nghiêm minh trong chính những điều khoản của nó. Và điều chính yếu là, Hiến pháp – vốn là luật nền tảng của quốc gia – có nhiệm vụ tiên liệu một tình trạng phân quyền – lập pháp, hành pháp và tư pháp – sao cho không có sự lạm quyền nào, trong bất kỳ tình huống nào, có thể xảy ra và gây phương hại đến tự do của công dân.

Đúng là, trong các nước dân chủ, nhân dân có vẻ được làm điều mình muốn. Nhưng tự do chính trị tuyệt đối không phải là muốn làm gì thì làm. Trong một nước có luật pháp, *tự do* chỉ có thể là *được làm những cái nên làm và không bị ép buộc làm điều gì không nên làm*[1].

Cần ghi nhớ thế nào là độc lập và thế nào là tự do. *Tự do là quyền được làm tất cả những điều mà luật cho phép*. Nếu một công dân làm điều trái luật thì anh ta không còn được tự do nữa; vì nếu để anh ta tự do thì mọi người đều làm trái luật cả.

Chính thể dân chủ và chính thể quý tộc không phải là những Nhà nước tự do từ bản chất. Tự do chính trị chỉ tìm thấy trong những chính quyền ôn hòa. Nhưng không hẳn là luôn luôn có được tự do trong những Nhà nước ôn hòa: tự do chỉ có được khi người ta không lạm quyền; nhưng một kinh nghiệm muôn đời cho thấy rằng mọi con người khi nắm được quyền lực đều có khuynh hướng lạm quyền; hắn ta cứ phăng phăng mà đi theo ý mình cho đến khi đụng phải những giới hạn. Ai bảo thế! Song chính đức hạnh cũng nên có giới hạn cơ mà!

Để người ta không thể lạm quyền, thì phải bằng cách bài trí và điều lý sự vật, sao cho **quyền ngăn chận quyền** (le pouvoir arrête le pouvoir). Một Hiến pháp phải làm sao cho không ai sẽ bị bắt buộc phải làm những điều mà luật pháp không bắt buộc anh ta, và không làm những gì mà luật pháp cho phép anh ta.

MONTESQUIEU, Vạn pháp tinh lý, Quyển XI, Chương 3, 4.

[1] Một định nghĩa rất đẹp về tự do của Cicéron.

► Việc phân quyền (La distribution des pouvoirs)

Lo ngại khi thấy nền quân chủ nước Pháp tiến đến tình trạng chuyên chế, Montesquieu đề cập trong quyển XI một vấn đề mới: làm thế nào người ta có thể cứu vãn tự do, trong một nền Cộng hòa hay trong một nền Quân chủ?

Là thành viên của Nghị viện Bordeaux, tác giả nhận định rằng Nghị viện phải – cùng với tầng lớp quý tộc và các thành phố – nắm giữ vai trò quan trọng như là "người bảo vệ những luật lệ nền tảng của vương quốc". Là người đọc sách chính trị của Aristote và quyển "Tiểu luận về chính quyền dân sự" của Locke, ông đã hiểu rằng tự do chính trị tất yếu phát sinh từ những luật lệ được đặt ra ràng buộc chính quyền và rằng, để tránh những lạm dụng thì quyền làm ra luật, quyền thi hành luật và quyền xét xử theo luật không được để nằm gọn trong một bàn tay hay một số bàn tay.

Trong mỗi quốc gia đều có ba thứ quyền lực: Quyền lập pháp, quyền thi hành những điều hợp với quốc tế công pháp và quyền thi hành những điều luật trong luật dân sự.

Với quyền lực thứ nhất, nhà vua hay pháp quan làm ra các thứ luật cho một thời gian hay vĩnh viễn, và sửa đổi hay hủy bỏ luật này.

Với quyền lực thứ hai, nhà vua quyết định việc hòa hay chiến, gửi Đại sứ đi các nước, thiết lập an ninh, đề phòng xâm lược.

Với quyền lực thứ ba, nhà vua hay pháp quan trừng trị tội phạm, phân xử tranh chấp giữa các cá nhân. Người ta sẽ gọi đây là quyền tư pháp, và trên kia là quyền hành pháp quốc gia.

Tự do chính trị của công dân là sự yên tâm vì mỗi người nghĩ rằng mình được an ninh. Muốn đảm bảo tự do chính trị như vậy thì Chính phủ phải làm thế nào để mỗi công dân không phải sợ một công dân khác.

Khi mà quyền lập pháp và quyền hành pháp nhập lại trong tay một người hay một Viện nguyên lão, thì sẽ không còn gì là tự do nữa; vì người ta sợ rằng chính ông ta hay viện ấy chỉ đặt ra luật độc tài để thi hành một cách độc tài.

Cũng không có gì là tự do nếu quyền tư pháp không tách khỏi quyền lập pháp và quyền hành pháp. Nếu quyền tư pháp nhập lại với quyền sống và quyền tự do của công dân; quan tòa sẽ là người đặt ra luật. Nếu quyền tư pháp nhập lại với quyền hành pháp thì ông quan tòa sẽ có cả sức mạnh của kẻ đàn áp.

Nếu một người hay một tổ chức của quan tòa, hoặc của quý tộc, hoặc của dân chúng nắm luôn cả ba thứ quyền lực nói trên thì tất cả sẽ mất hết.

Ở phần lớn các nước châu Âu, việc cai trị thường là có mức độ, vì ông vua đã nắm cả hai quyền lập pháp và hành pháp rồi, nên ông ta để cho thần dân nắm quyền tư pháp. Còn ở Thổ Nhĩ Kỳ, cả ba quyền lực đều nằm trong đầu của sultan (vua), nền chuyên chế nghiệt ngã đè lên đất nước.

Ở các nước cộng hòa Italia, nơi mà cả ba quyền nói trên đều nhập lại, thì tự do ít hơn là ở châu Âu. Chính thể cộng hòa ở Italia cũng phải dùng đến các biện pháp hung bạo như ở Thổ Nhĩ Kỳ. Chứng cớ là các quan Thanh tra của Nhà nước Italia có thể tố giác sai, và bất cứ lúc nào bọn người xấu cũng có thể bỏ vào hòm thư tố giác những lá thư vu cáo người vô tội mà chúng ghét.

Hãy xét xem người công dân trong các nước cộng hòa kia ở trong cảnh ngộ: Cơ quan cầm quyền vừa là kẻ thi hành luật vừa tự cho mình là kẻ lập pháp. Họ có thể tàn phá quốc gia bằng những ý chí chung sai lầm của họ. Mà họ còn nắm cả quyền xét xử nữa thì họ có thể đè nát mỗi công dân theo ý muốn của họ.

Ở đây tất cả quyền lực chỉ là một. Tuy bề ngoài chẳng có sự phô trương gì của ông vua chuyên chế, nhưng người ta thấy sự chuyên chế vào bất cứ lúc nào.

Các vua chúa muốn chuyên chế bao giờ cũng bắt đầu bằng việc tập hợp bọn quan lại quanh mình. Nhiều ông vua châu Âu thâu tóm mọi chức vụ lớn của quốc gia vào tay mình.

Tôi nghĩ rằng chế độ quý tộc truyền đời trong các nước cộng hòa ở Italia không giống hẳn chính thể chuyên chế ở châu Á, vì ở đây số lượng đông đảo các pháp quan làm dịu bớt phương thức cầm quyền. Không phải mọi nhà quý tộc đều có ý đồ giống nhau. Người ta lập ra các tòa án để chế hòa lẫn nhau. Vậy đó, ở Venise Đại hội đồng có quyền lập pháp; nắm quyền hành pháp là các Prégadi (pơrêgađi), có quyền tư pháp là các Quaranties (carăngti). Nhưng cái dở là các tòa án khác đều do những tập đoàn quan cai trị chia nhau nắm lấy, nên cũng chỉ là một thứ quyền lực duy nhất mà thôi.

Quyền phán xét không nên giao cho một Viện nguyên lão thường trực, mà phải do những người trong toàn thể dân chúng được cử ra từng thời gian trong một năm, do luật quy định, lập thành tòa án, làm việc kéo dài bao lâu tùy theo sự cần thiết.

Làm như thế thì quyền xét xử, một thứ quyền đáng sợ đối với người đời, không gắn vào một cơ quan nào hay một chức vụ nào, nó trở thành như là vô hình, như là con số không. Người ta không luôn luôn nhìn thấy tòa án trước mắt mình, nên người ta chỉ sợ cơ chế cai trị chứ không sợ các quan cai trị.

Trong các vụ án lớn, người bị cáo tranh chấp với luật pháp cần được tự mình chọn thẩm phán cho mình (nên hiểu là luật sư bào chữa - ND), hoặc ít ra là có quyền từ chối người thẩm phán đã được chỉ định mà bị cáo không thích.

Còn như quyền lập pháp và quyền hành pháp thì có thể giao cho các cơ quan thường trực và các quan chức, vì nó không áp dụng cho từng cá nhân. Quyền lập pháp *thể hiện ý chí* chung của quốc gia, quyền hành pháp thì *thực hiện ý chí* chung đó.

Nhưng nếu các tòa án không nên là cố định thì các án văn lại phải cố định, đến mức chỉ ghi lại những điều cụ thể trong luật. Nếu án văn là quan điểm riêng tư của pháp quan thì người công dân trong xã hội sẽ không biết mình đã tham gia khế ước xã hội như thế nào.

Các thẩm phán cũng cần phải ngang địa vị như bị cáo hoặc những người đồng đẳng với bị cáo, để người bị cáo không nghĩ rằng mình đang nằm trong tay những kẻ sẵn sàng làm hại mình.

Nếu bên lập pháp để cho bên hành pháp có quyền bắt những công dân có thể tự bảo lãnh nhân cách của mình, thì tự do không còn nữa. Chỉ có thể bắt công dân khi họ phải trả lời ngay lập tức điều buộc tội mà luật pháp coi là tội nặng nhất. Trong trường hợp này người công dân vẫn là tự do, vì họ chỉ phục tùng uy quyền của luật mà thôi.

Trong trường hợp có nguy cơ xảy ra âm mưu phản loạn hoặc tư thông với giặc ngoài, thì cơ quan lập pháp có thể cho phép cơ quan hành pháp bắt các công dân bị tình nghi trong một thời gian ngắn. Trong thời gian ngắn này người công dân bị bắt mất tự do, nhưng là để bảo vệ tự do mãi mãi.

(.....)

Trong một nước tự do, mọi người đều được xem như có tâm hồn tự do, thì họ phải được tự quản; như vậy tập đoàn dân chúng phải có quyền lập pháp. Nhưng trong một nước lớn thì không thể mỗi công dân đều làm việc lập pháp. Trong một nước nhỏ, việc này cũng rất khó khăn; cho nên dân chúng thực hiện quyền lập pháp bằng cách giao cho các đại biểu của mình làm mọi việc mà cá nhân công dân không thể tự mình làm lấy được.

Người dân biết rõ những nhu cầu của thành phố mình hơn là của các thành phố khác. Người ta hiểu rằng năng lực của người láng giềng mình hơn là láng giềng của người khác. Vì vậy các thành viên của cơ quan lập pháp nên để dân chúng mỗi địa phương chọn lấy một người, chứ không nên bầu chung trong cả nước. Ưu thế lớn của các đại biểu là họ có thể bàn cãi về mọi công việc. Dân chúng thì không làm như thế được. Đây là một trong những điều bất tiện lớn của thể chế dân chủ.

Các đại biểu đã nhận được ý kiến chung của những người bầu ra mình, không nhất thiết trong từng việc nhỏ đều phải hỏi ý kiến cử tri như trong Nghị hội ở Đức.

Đành rằng làm như thế thì tiếng nói của các đại biểu phản ảnh được tiếng nói của cả nước; nhưng như vậy thì sẽ kéo dài vô tận; và trong trường hợp cấp bách tất cả sức mạnh quốc gia sẽ bị ngưng trệ vì lối làm việc đó.

Ông Sidney (x) nói rất đúng rằng khi các đại biểu thay mặt cho một tập đoàn dân chúng như ở Hà Lan thì họ lại báo cáo công việc với các cử tri. Còn như ở Anh, các đại biểu do cả thị trấn bầu ra thì lại khác.

Tất cả các công dân trong mọi quận, huyện đều được bỏ phiếu để chọn đại biểu, chỉ trừ những người trong tình trạng quá thấp kém đến nỗi phải coi như không còn chút ý chí cá nhân (như người mất trí - ND).

Trong phần lớn các nước cộng hòa thời xưa có một điều không hay, là dân chúng trực tiếp tham gia giải quyết việc nước. Họ đòi thực hiện một số việc mà họ không đủ sức làm.

Dân chúng chỉ nên tham gia việc nước bằng cách chọn đại biểu của mình là những người đủ năng lực làm việc. Chẳng mấy ai hiểu rõ được trình độ cụ thể của tất cả mọi người khác, cho nên mỗi người lại có thể tin rằng người mình chọn làm đại biểu là sáng suốt hơn các người khác.

Cơ quan đại biểu dân chúng không nên giải quyết các công việc cụ thể, vì họ không

thể làm tốt điều này. Cơ quan đại biểu cho dân chỉ nên làm ra luật, và xem xét người ta thực hiện luật như thế nào. Điều này thì có thể làm tốt, và không ai có thể làm tốt hơn là cơ quan đại biểu của dân.

Trong một nước luôn luôn có những người nổi bật lên vì dòng giống, vì của cải, hoặc vì danh vọng của họ. Nếu họ cũng chỉ được dùng một lá phiếu bầu như dân chúng nói chung, thì sự tự do chung là nô lệ đối với họ, họ không tha thiết gì bảo vệ sự tự do chung đó, vì phần lớn các điều quyết nghị chung sẽ chống lại họ. Cho nên khi họ tham gia công cuộc lập pháp thì họ nên được một tỷ lệ cao tương ứng với vị thế ưu việt mà họ có trong quốc gia. Như vậy, họ sẽ hợp thành một cơ cấu riêng (trong hệ thống lập pháp - ND), cơ cấu này được quyền đình chỉ các dự định của dân chúng, cũng như dân chúng có quyền đình chỉ các dự định của họ.

Như vậy là quyền lập pháp được giao cho hai cơ cấu: một bên là đại biểu quý tộc, bên kia là đại biểu dân chúng. Mỗi bên có nghị viện thảo luận riêng rẽ theo quan điểm và quyền lợi của mình.

Trong ba quyền lực mà chúng ta nói tới thì *quyền tư pháp* dường như không là cái gì cả; còn hai quyền *lập pháp* và *hành pháp* lại cần có một uy lực điều chỉnh để dung hòa; mà bộ phận lập pháp gồm các nhà quý tộc thật là thích đáng để phát huy tác dụng điều hòa này.

Cơ cấu quý tộc nên là cha truyền con nối, trước hết do bản chất của nó, mặt khác vì nó phải bảo vệ đặc quyền, mà đặc quyền tự nó là cái đáng ghét, luôn bị đe dọa, nên mới bảo vệ.

Nhưng quyền lực cha truyền con nối có thể chỉ biết đến lợi ích riêng tư của nó mà quên mất lợi ích dân chúng; cho nên phải có một lợi ích tối cao để có thể làm nó bị tê liệt, giống như luật tịch thu tiền bạc vậy. Luật tối cao này cho phép Nghị viện quý tộc chỉ được tham gia công cuộc lập pháp với *chức năng ngăn cản chứ không có chức năng quy định.*

Tôi gọi *chức năng quy định* là quyền tự mình ra lệnh, hoặc tự mình sửa lại điều mà người khác đã ra lệnh.

Tôi gọi *chức năng ngăn cản* là quyền làm cho quyết định của người khác trở thành vô hiệu, giống như quyền của Chấp chế quan (tribun) thời Rôma xưa. Và ai đã có quyền ngăn cản thì cũng có quyền chuẩn y, mà đã chuẩn y tức là không dùng tới các quyền ngăn cản nữa.

Quyền hành pháp thì phải trong tay một vị vua chúa, vì rằng quyền hành pháp luôn luôn cần đến một hành động nhất thời, để cho một người làm thì hơn là nhiều người cùng nắm; nó khác với quyền lập pháp do nhiều người thì hơn là một người ban hành.

Nếu không có vua chúa thì quyền hành pháp sẽ uỷ thác cho một số người trong cơ quan lập pháp, và như thế thì sẽ không còn tự do nữa; vì hai quyền hành pháp và lập pháp nhập làm một và mấy con người ấy có thể nhúng tay vào cả quyền này và quyền kia.

Nếu cơ quan lập pháp trong mọt thời gian khá dài không họp bàn gì cả thì cũng sẽ không còn tự do; vì như vậy sẽ xảy ra một trong hai điều: Hoặc là không có nghị quyết lập pháp gì thì Nhà nước sẽ rơi vào tình trạng vô chính phủ. Hoặc là các nghị quyết lập pháp cũ bị cơ quan hành pháp nắm lấy và thao túng, thành ra tình trạng chuyên chế.

Nếu cơ quan lập pháp cứ họp luôn luôn thì cũng vô ích. Đó sẽ là điều bất tiện cho các đại biểu, và làm cho cơ quan hành pháp quá bận rộn, không lo được việc chấp hành, mà chỉ lo bảo vệ quyền hành chuyên trách của mình. Hơn nữa, nếu cơ quan lập pháp họp liên miên thì chỉ tính chuyện đưa các nghị viên mới thay chân các nghị viên đã chết, và trong trường hợp này nếu cơ quan lập pháp bị sa đoạ thì sẽ vô phương cứu chữa. Khi mà cơ quan lập pháp khóa nọ nối tiếp khóa kia xoành xoạch thì nhân dân sẽ có quan niệm xấu đối với Nghị viện đương thời, chỉ hy vọng ở Nghị viện khóa sau, nhưng rồi khóa nào

cũng như nhau cả thì nhân dân sẽ thấy rõ cơ quan lập pháp đã bại hoại, chẳng hy vọng gì ở luật pháp nữa, họ sẽ tức giận, hoặc hững hờ với việc nước.

Cơ quan lập pháp không nên tự mình triệu tập lấy mình. Nên để cơ quan hành pháp quy định thời hạn và thời gian các cuộc họp Nghị viện tùy theo tình huống mà cơ quan hành pháp cho là cần thiết. Cơ quan lập pháp chỉ được coi là có ý chí nếu nó họp bàn. Mà đã họp thì phải họp toàn thể, nếu không thì dân chúng sẽ không hiểu bộ phận nào thực sự là cơ quan lập pháp – bộ phận đang họp, hay là bộ phận sẽ họp sau...

MONTESQUIEU, *Vạn pháp tinh lý*, **Quyển XI, Chương 6.**

► *Luật lệ như là những tương quan*: với khí hậu...[1]

Dưới Hiến pháp, những luật thông thường – được đặt ra để quản lý những hành vi của công dân trong khi vẫn tôn trọng tự do của tất cả, phải lưu ý đến bản sắc đặc thù của mỗi xứ sở: đến những đặc điểm về địa lý cũng như đến bản chất xã hội – đạo đức mà Montesquieu gọi là "tinh thần chung của một dân tộc."

I Ở các vùng khí hậu khác nhau tính cách, tinh thần, tình cảm và dục vọng của con người cũng rất khác nhau. Nếu như thế thì luật pháp cũng phải tương ứng với sự khác nhau ấy.

II Không khí lạnh làm cho các đầu thớ bên ngoài của cơ thể chúng ta xiết lại với nhau, do đó làm tăng động lực của thớ, giúp cho máu từ phía ngoài trở về tim dễ dàng hơn. Không khí lạnh làm cho các thớ co ngắn lại, do đó tăng thêm sức mạnh cho nó. Trái lại không khí nóng làm dãn các đầu thớ, khiến nó dài ra, nên sức mạnh và động lực của nó đều giảm đi.

Ở vùng lạnh, con người năng động hơn, hoạt động của tim và phản ứng các đầu thớ linh hoạt hơn, các chất nước trong cơ thể điều hòa hơn, máu lưu thông về tim đúng mực hơn, do đó tim khoẻ lên, tạo ra tác dụng tốt, ví dụ: tự tin hơn, can đảm hơn; người xứ lạnh do hiểu rõ về ưu thế sức mạnh của mình nên ít thù hằn; do quan niệm về an ninh vững vàng nên có tính thật thà ít nghi kỵ, bớt chính trị, bớt mưu mô quay quắt.

Hãy đặt một người xứ lạnh vào vùng nóng và bí, anh ta sẽ rên rỉ vì những lý do ngược lại với lý do tôi nói trên: Tim anh ta suy nhược; nếu có ai gợi ý anh ta làm một điều táo bạo, tôi tin rằng anh ta sẽ lúng túng. Vì yếu sức nên tâm hồn anh ta sẽ cũng chán nản, anh ta sợ hết mọi thứ vì cảm thấy mình chẳng làm được gì cả. Dân chúng xứ nóng thường nhút nhát như người già cả. Dân chúng xứ lạnh thường can đảm như các chàng trai.

(.....)

Trong các xứ lạnh, người ta ít nhạy cảm với khoái lạc; ở xứ ấm thì nhạy cảm hơn, và ở xứ nóng nhạy cảm cực kỳ. Người ta phân biệt khí hậu theo vĩ tuyến, và chúng ta cũng có thể theo vĩ tuyến ấy mà phân biệt độ nhạy cảm của con người. Tôi đã xem Ôpêra ở Anh và ở Italia: cũng bản nhạc ấy và nghệ sĩ ấy, thế mà âm nhạc tạo ra cảm giác khác nhau trong rạp hát hai nước nói trên, một bên nghe ra điềm đạm, bên kia sôi nổi. Có tinh ý mới nhận ta điều này...

MONTESQUIEU, *Vạn pháp tinh lý*, **Quyển XIV, Chương 1 và 2.**

---

[1] Từ lần xuất bản năm 1794 đã có người chú thích một lời nhận xét: "Nói chung trong quyển XIV Montesquieu đã quá nhấn mạnh ảnh hưởng của khí hậu. Các tác giả xưa nay đã từng nhận xét rằng nhiệt độ, hình thái địa phương, thực phẩm, góp phần tạo nên khuynh hướng con người, quyết định cấu trúc tinh thần của con người. Nhưng rõ ràng là giáo dục và pháp luật có thể thắng được những khuynh hướng, phong tục sẵn có, tạo ra hạnh kiểm hay khuyết tật của con người. Lịch sử ghi nhiều chuyển biến trong phong tục các dân tộc, thế hệ sau không giống thế hệ trước. Những cái đó không gắn với khí hậu".

[2] Voltaire đã chỉ trích thuyết này của Montesquieu như sau: "Cần chú ý đừng bỏ qua những câu tổng quát này. Không bao giờ có thể bảo một người Laponie (x) hay người Samoyede (x) ra trận. Người Ả Rập thì trong vòng 80 năm đã chinh phục các vùng rộng lớn hơn cả khu vực chiếm cứ của người Rôma xưa. Người Tây Ban Nha với số quân ít ỏi đã đánh thắng người Bắc nước Đức. Các võ sĩ da đen từng là quán quân thế giới."

► Luật pháp và tinh thần chung / tính cách chung của mỗi dân tộc (les lois et l'esprit général des nations)

IV Có nhiều yếu tố thống trị con người: Khí hậu, tôn giáo, luật pháp, kỷ cương nhà nước, gương thành bại đã qua, phong tục, tập quán... từ đó mà hình thành tính cách chung của một xã hội người.

Trong từng nước khác nhau một yếu tố nào đó trong các yếu tố nói trên tác động mạnh hơn, một yếu tố nào đó tác động yếu hơn. Thiên nhiên và khí hậu hầu như chỉ thống trị các dân tộc dã man.

Các tập quán thống trị người Trung Hoa, các luật chuyên chế thống trị người Nhật Bản. Các phong tục tạo ra nguyên khí và tư thế ở Lacédémone (x). Kỷ cương Nhà nước và phong tục cổ xưa tạo nên nguyên khí và tư thế ở Rome.

V Nếu trên đời này có một dân tộc mang phong thái chan hòa, trái tim rộng mở, đời sống tươi vui, có sở thích, dễ giao lưu tư tưởng, một dân tộc sinh động, thoải mái, hạnh phúc, đôi khi nhẹ dạ, thỉnh thoảng hớ hênh và đồng thời lại can đảm, rộng lượng, thật thà, trọng danh dự, thì ta chớ nên dùng các luật pháp quấy rầy nó, để không xúc phạm đến tính cách tốt đẹp của dân tộc ấy. Nếu nói chung tính cách là tốt thì một vài khuyết điểm cũng không đáng kể.

Ở đây người ta có thể ức chế phụ nữ, ra các luật để uốn nắn tập quán phụ nữ, hạn chế tính xa hoa của họ; nhưng có biết đâu rằng ức chế phụ nữ như thế thì có thể mất đi một hứng thú nào đó vốn là nguồn gốc của sự giàu có, một phong cách lịch thiệp thu hút khách nước ngoài vào đất nước mình.

Vì vậy nhà lập pháp cần tôn trọng tính cách của dân tộc nếu nó không trái ngược với nguyên tắc của chính thể (.....). Ví phỏng một dân tộc có bản tính vui vẻ mà luật pháp lại đưa vào đó tinh thần thông thái rởm, đồ nho gàn, thì đất nước chẳng được thêm gì, ở cả bề trong lẫn bề ngoài. Hãy để cho dân chúng ở đây làm những việc phù phiếm một cách nghiêm túc và làm những việc nghiêm túc một cách vui vẻ.

VI Người ta hãy để yên cho chúng tôi là chúng tôi, một vị nhân sĩ của một dân tộc có nhiều điểm giống với dân tộc mà chúng tôi vừa gợi ý, đã thốt lên như thế. Thiên nhiên điều chỉnh tất cả. Thiên nhiên đã cho chúng tôi tính liến thoắng sôi nổi (la vivacité) dễ xúc phạm người khác và khiến chúng tôi xôi hỏng bỏng không trong nhiều chuyện; song thiên nhiên lại phú cho chúng tôi tính lịch sự, gợi hứng cho chúng tôi cái thú ưa giao tiếp, nhất là cái tính hào hoa, ưa nịnh đầm, để chữa lại cái tật xấu kia.

Vậy người ta hãy để yên cho chúng tôi cứ là chúng tôi[2]. Tính khí thiếu cẩn trọng, cùng với sự thiếu ma mãnh của chúng tôi, khiến cho những luật lệ gây bất tiện cho khí chất ưa giao du của chúng tôi, trở thành không thích hợp chút nào.

MONTESQUIEU, *Vạn pháp tinh lý*, Quyển XIX, Chương 4, 5, 6.

---

[1] M.Villemain (x) trong bài "Ca ngợi Montesquieu" đã viết: Luật pháp tuy có tác động vào phong tục nhưng vẫn phụ thuộc vào phong tục. Montesquieu luôn dùng những sự thật mới để uốn nắn tư tưởng ban đầu thường bị thổi phồng: Thiên nhiên và khí hậu hầu như thống trị tuyệt đối các dân tộc dã man; các dân tộc văn minh thì chịu ảnh hưởng của luân lý. Tính cách chung của một dân tộc là không gì thắng nổi. Nó tác động đến những kẻ muốn từ chối nó. Nó làm ra luật pháp, hoặc vô hiệu hóa luật pháp. Mà luật pháp không thể chống lại nó, vì luật pháp và tính cách chung là hai thế lực có bản chất khác nhau. Tính cách chung của một dân tộc vượt ra ngoài hoặc cưỡng chống lại mọi thứ còn lại.

[2] Tầm quan trọng của sự ứng xử tự nhiên.

► Luật của trời và luật của người (Lois divines et lois humaines)

Dọc theo công trình của mình, Montesquieu đã nêu bật lên tính tạp dị của các luật lệ trong thời gian và trong không gian. Nhưng ông cũng nhấn mạnh trên tính đa dạng của những kiểu luật lệ. Vậy mà, nếu đúng là, trong phức tính đó, mọi luật lệ đều được định nghĩa như là "những tương quan tất yếu phái sinh từ bản chất của sự vật", chúng cũng không

vì thế mà trở thành tương hoán (interchangeables): cũng giống như những luật nhân định của một dân tộc này thì không thích hợp với một dân tộc khác, cũng thế, người ta chớ nên lẫn lộn luật của trời và luật của người; mỗi loại luật không thể mang ra khỏi cảnh vực của nó.

Con người bị cai trị bởi các thứ luật khác nhau[1]: Luật tự nhiên, luật thần thánh, luật tôn giáo, luật Giáo hội hay là tôn quy tôn pháp, tức là phép tắc an ninh trong tôn giáo; bởi công pháp quốc tế mà ta có thể coi như luật nhân sự toàn cầu, với ý nghĩa coi mỗi dân tộc là một công dân; bởi luật chính trị tổng quát nhằm thể hiện trí tuệ nhân loại để làm nền móng cho mọi xã hội; bởi luật chính trị cá biệt cho từng xã hội một; bởi luật chinh phục vận dụng cho một dân tộc đang muốn hay có thể phải dùng bạo lực với một dân tộc khác; bởi luật dân sự của từng xã hội nhằm làm cho mỗi công dân có thể bảo vệ lợi ích và đời sống của mình trước sự xâm phạm của mỗi công dân khác; cuối cùng là chỉ bởi luật gia đình, do mỗi xã hội đều chia làm nhiều gia đình, mà mỗi gia đình đều có cách cai quản riêng.

Như vậy là có nhiều thứ tự của luật, mà tính tôn nghiêm, cao thượng lý trí của con người cần biết trật tự nào thích ứng với sự vật nào, và chớ lẫn lộn các nguyên tắc trong việc cai quản con người.

Không nên dùng luật của trời để xác lập cái gì cần phải xác lập bằng luật của người. Cũng không nên dùng luật của người để điều chỉnh cái gì cần phải điều chỉnh bằng luật của trời[2].

Hai thứ luật này khác nhau về nguồn gốc, đối tượng và tính chất.

Mọi người thừa nhận rằng luật của người khác hẳn luật tôn giáo về bản chất, và đó là một nguyên tắc; nhưng nguyên tắc này lại tùy thuộc những nguyên tắc mà ta phải tìm kiếm.

1) Tính chất pháp luật của người là phải phụ thuộc vào những biến cố và thay đổi tùy theo những thay đổi của ý chí con người. Trái lại, tính chất pháp luật của tôn giáo thì không bao giờ thay đổi. *Luật người đời được xác lập trên cái thiện. Luật tôn giáo thì xác lập trên cái ưu việt. Cái thiện có thể là nhiều thứ, nên có thể thay đổi mục tiêu. Cái ưu việt thì chỉ có một nên không thể thay đổi.* Người ta có thể thay đổi luật, vì chỉ cần thiện là đủ; nhưng thiết chế tôn giáo thì bao giờ cũng được coi là ưu việt.

2) Có những quốc gia trong đó pháp luật chẳng là cái gì cả, hoặc chỉ là ý chí nhất thời và thất thường của ông vua. Nếu ở đây luật của tôn giáo cũng cùng một tính chất với luật người đời, thì luật tôn giáo cũng không là cái gì cả. Tuy nhiên xã hội vẫn cần có một cái gì cố định, cho nên tôn giáo phải là cái cố định đó.

3) Sức mạnh chủ yếu của tôn giáo nảy sinh từ chỗ người ta tin vào tôn giáo. Sức mạnh chủ yếu của pháp luật người đời nảy sinh từ chỗ người ta sợ pháp luật. Tôn giáo thích hợp với thời cổ xưa vì chúng ta thường tin vào những điều đã lùi vào dĩ vãng, mà đầu óc ta khó nảy ra những ý nghĩ để chống lại nó. Luật pháp người đời thì trái lại, càng mới mẻ càng có lợi thế; cái mới mẻ này nói lên rằng nhà lập pháp đặc biệt chú ý đến hiện tại để cho người đời phải tuân theo pháp luật.

MONTESQUIEU, *Vạn pháp tinh lý*, **Quyển XXVI, Chương 2.**

---

[1] Tính đa phức của những luật lệ là phản ảnh của những trật tự / cảnh vực khác nhau của pháp quyền.

[2] *Các luật lệ phải, mỗi thứ trong cảnh vực của chúng, đáp ứng với bản chất của sự vật.*

MỘT TRUYỆN NGẮN MANG TÍNH TRIẾT LÝ THÂM TRẦM CỦA MONTESQUIEU: *LYSIMAQUE*

Lời dẫn:

Lysimaque là một tướng lĩnh của vua Alexandre, về sau trở thành vua xứ Thrace, rồi vua xứ Macédoine (x): ông mất năm 281.

Bài này Montesquieu viết cho hội văn hóa tỉnh Nancy, vượt quá sự mong đợi của họ.

Chủ nghĩa khắc kỷ thời xưa được miêu tả một cách sinh động.

Khi Alexandre Đại đế tiêu diệt đế quốc BaTư, ngài muốn dân chúng tin rằng ngài là con cháu của thần Jupiter (x). Dân chúng Macédoine, nơi xuất phát của Alexandre, không hài lòng khi thấy rằng Ngài sợ xấu hổ, không muốn nhận mình là con vua Philippe ở Macédoine (x). Họ càng bất bình khi thấy nhà vua bắt chước phong tục, tập quán và cách ăn mặc của người Ba Tư. Họ tự trách mình đã cố sức giúp Alexandre để bây giờ bị ông ta khinh bỉ. Nhưng trong quân đội thì chỉ xì xào, không ai dám nói ra.

Triết gia Callisthène (x) phò giá nhà vua trong cuộc viễn chinh. Một hôm ông chào vua theo cách Hy Lạp. Vua hỏi: "Sao không quỳ lạy ta?" Callisthène đáp: "Bệ hạ, ngài là chúa tể của hai nước, một nước là nô lệ từ trước, nay bị ngài đánh chiếm, càng là nô lệ hơn. Còn một nước tự do từ khi ngài đánh thắng bấy nhiêu trận, bây giờ vẫn là tự do. Thần là người Hy Lạp, đất nước tự do mà ngài luôn luôn tôn vinh, chúng tôi không được làm nhục danh hiệu Hy Lạp bằng cách chào nhà vua theo lối Ba Tư, vì như thế là làm cho ngài mắc lỗi".

Những thói xấu cũng như đức hạnh của vua Alexandre đều là tột bậc. Khi ngài nổi giận thì thật là kinh khủng. Ngài ra lệnh chặt chân, khoét mũi, cắt tai Callisthène, bỏ ông vào cũi sắt, đẩy đi theo sau quân đội.

Lysimaque là tướng lĩnh của Alexandre kể lại rằng: Tôi đến thăm Callisthène vì rất yêu quý nhà triết học. Ông là người đã từng giảng giải cho tôi nhiều điều bổ ích khiến tôi biết chăm lo trau dồi đạo đức. Tôi nói với Callisthène rằng: "Kính chào ngài, con người nổi tiếng trong thiên hạ mà cực khổ dường này, bị nhốt vào cũi sắt như thú vật. Ngài là con người duy nhất trong quân đội vậy."

Ông ta đáp lời tôi: - Này Lysimaque, khi ta rơi vào cảnh ngộ phải dùng sức mạnh và ý chí can đảm thì ta đứng gần đúng chỗ của mình rồi (tức là chỗ đứng của một nhà triết học khổ hạnh). Thật ra nếu các vị thần minh đặt ta xuống trái đất này để ta sống một cuộc đời hào hoa phú quý, thì họ đã không thể ban cho ta một tâm hồn vĩ đại và bất tử. Hưởng thụ khoái lạc của các giác quan thì người đời rất dễ làm. Và nếu các thần minh chỉ để cho ta hưởng thụ khoái lạc, tức là họ đã làm điều mà họ không muốn, họ đã thực hiện quá dự định ban đầu.

Ông nói thêm: - Chẳng phải ta không cảm thấy đau đớn. Anh cũng chẳng làm cho ta hết đau được. Khi anh lại thăm ta thì trước hết ta có niềm vui là được thấy anh đã xử sự dũng cảm. Nhưng nhân danh các thần minh, đây không phải là lần cuối cùng! Hãy để cho ta chịu nỗi đau này, và đừng bắt ta phải nhìn thấy nỗi đau của anh thêm vào đây nữa!

Tôi nói: - Thưa ngài Callisthène, tôi sẽ đến thăm ngài hàng ngày. Nếu nhà vua thấy ngài bị những người đức hạnh ruồng bỏ thì ông ta sẽ không bao giờ hối hận, và ông ta cứ tin rằng ngài có tội thật sự. Chao ôi! Tôi chỉ mong rằng ông vua đó không được hưởng niềm vui vì cuộc trừng phạt của ông ta khiến tôi lìa bỏ bạn mình.

Một ngày khác Callisthène nói với tôi: - Các thần minh bất tử đã an ủi ta, nên ta thấy nỗi đau dịu bớt. Ta nằm mộng thấy thần Jupiter, có anh đứng bên cạnh, tay cầm vương trượng, đầu đội vương miện. Thần chỉ vào anh và bảo ta: "Người này sẽ làm cho anh hạnh phúc hơn". Nghe lời thần, ta cảm động quá, nên tỉnh giấc. Ta vội chắp tay cầu nguyện: "Xin thần Jupiter hãy phù hộ cho Lysimaque được trị vì với lẽ công bằng, nếu anh ta sẽ làm vua".

Và Callisthène bảo tôi: - Này Lysimaque, anh hãy tin rằng ai chịu khổ đau vì đức hạnh thì kẻ ấy sẽ đẹp lòng Trời.

Thế rồi vua Alexandre biết tin tôi đã thông cảm Callisthène, nhà vua nổi cơn thịnh nộ, hạ

lệnh cho tôi: "Mi sẽ phải giao đấu với sư tử. Mi là kẻ khốn nạn thích sống với loài thú dữ!"

Người ta hoãn ngày hành hình tôi để đưa tôi ra làm trò vui cho mọi người. Trước ngày đó, tôi viết thư cho Callisthène: "Tôi sắp chết đây. Tôi không còn mơ ước về một tương lai đẹp đẽ như ngài mơ thấy. Tôi xin chúc ngài dịu bớt nỗi đau."

Người mang thư chuyển lại cho tôi lời phúc đáp: "Hỡi Lysimaque, nếu Trời đã quyết định cho bạn làm vua thì Alexandre không thể hại tính mệnh của bạn, vì người đời không thể chống lại ý định của thần minh".

Bức thư của Callisthène giúp tôi thêm can đảm. Tôi nghĩ rằng những người sung sướng và những người khổ đau đều trong vòng tay của thần minh. Tôi quyết định xử sự không theo hy vọng mà theo lòng can đảm, và quyết bảo vệ tính mạng mình.

Người ta đưa tôi vào trường đấu. Dân chúng đến xem rất đông để chứng kiến tinh thần dũng cảm hay sự sợ hãi của tôi. Một con sư tử chồm ra. Tôi khoác áo choàng trên tay. Tôi đưa tay ra cho con ác thú đang muốn vồ tôi. Tôi túm ngay lấy lưỡi nó, rút tuột ra, rồi quẳng xuống dưới chân mình.

Vua Alexandre vốn yêu thích những hành động dũng cảm. Ngài tán thưởng chiến công của tôi; và trong giờ phút đó tâm hồn cao cả của ngài được phục hồi. Ngài gọi tôi lại, chìa tay và nói: "Hỡi Lysimaque, ta trao tình bạn cho ngươi. Nhà ngươi có được một hành động dũng cảm mà người đời chưa từng có!"

Tôi nhận các ân sủng của nhà vua. Tôi chờ đợi lời hứa hẹn của thần minh, không đi tìm, mà cũng không lẩn tránh. Thế rồi vua Alexandre băng hà. Các nước dưới quyền vua trở nên vô chủ. Các con của vua đều còn nhỏ tuổi (...) Mọi người trong Hoàng gia chỉ biết kêu gào mà không ai biết cai trị đất nước. Các tướng lĩnh của Alexandre đều nhòm ngó ngai vàng. Nhưng tham vọng của một người thường gặp tham vọng của nhiều người khác. Chúng tôi chia nhau trị vì đế quốc. Mỗi người tin rằng thế là chia nhau cái giá trị của mọi nỗi gian lao mà chúng tôi đã trải qua để dựng nên đế quốc này.

Số phận đưa tôi lên ngôi vua miền Á châu. Và giờ đây, tôi có thể làm tất cả, tôi chỉ thấy cần thiết hơn hết là thực hành những bài học của Callisthène. Callisthène vui thì tôi hiểu rằng mình đang làm việc tốt. Callisthène thở dài thì tôi hiểu rằng mình sắp làm điều không hay. Tôi thấy Callisthène trong tôi và trong dân chúng của tôi.

Tôi là một ông vua được dân yêu mến. Các ông bố của mỗi gia đình chúc tôi sống lâu như là con cháu của họ. Con cái họ thì sợ mất tôi như là sợ mất cha mẹ họ. Thần dân của tôi đều sung sướng như tôi.

Montesquieu

Condillac

(1714 - 1780)

Étienne Bonnot, linh mục xứ Condillac, sau khi thụ phong ít lâu lại rời bỏ hàng tăng lữ để sống đời văn nhân ở Paris, song vẫn luôn giữ những xác tín duy linh giữa lòng môi trường triết lý mà ông lui tới. Chính trong thời kỳ này mà hai tác phẩm chính của ông ra đời: *Tiểu luận về nguồn gốc tri thức con người* (1746) và bộ *Khảo luận về cảm giác* (1754). Sau một cuộc lưu trú dài ngày như là gia sư ở Parme, Ý, ông quay về Pháp, biệt cư để miệt mài nghiên cứu.

Triết học của Condillac, trong quyển *Tiểu luận* chịu ảnh hưởng rõ rệt của Locke; cần phân tích trí tuệ con người và trong khi khám phá ra những giới hạn của nó, nhận thức rõ sự bất lực siêu hình. Sự mô tả những khả năng con người cho phép cung cấp một tâm lý học thực chứng, độc lập với mọi siêu hình học. Nhưng một sự điều chỉnh kép đối với tư tưởng của Locke được đặt ra. Một đàng, sự trung thành với chủ nghĩa duy nghiệm đòi hỏi rằng người ta khước từ mọi nguyên lý tinh thần chủ động, điều mà Locke đã không làm; đàng khác, ước nguyện của lý trí nằm trong sự phục tùng toàn bộ đời sống tâm linh vào một nguyên lý duy nhất, phù hợp với cái khuôn mẫu đáng nể, liên quan đến thế giới vật lý, được cung cấp bởi cuộc khám phá của Newton.

Như vậy, điểm độc đáo của Condillac là giản quy mọi kinh nghiệm tâm lý vào chỉ cảm giác thôi và cho thấy rằng tất cả sự phát triển tâm linh chỉ là cảm giác được chuyển hóa và điều đó diễn ra, không phải một cách bất tất mà theo một tiến trình hợp lý.

Cuộc khai sinh biện chứng đó của những khả năng nơi con người tuy vậy lại không có điểm gì chung với một tổng hợp thực sự; công trình xây dựng ở đây vẫn chỉ thuần phân tích, cuối cùng mọi thứ đều quy về cảm giác.

KHẢO LUẬN VỀ CẢM GIÁC (Traité des Sensations)

Cuốn *Khảo luận về cảm giác*, tác phẩm lớn quyết định của Condillac, đề cập đến vấn đề triết học được đặt ra bởi việc Diderot phê bình quyển *Tiểu luận về nguồn gốc tri thức con người* (Essai sur l'origine des connaissances humaines) trong quyển *Thư cho những người mù* vào năm 1749: lập trường của Condillac phải chăng lại nối liền với chủ nghĩa duy tâm nổi tiếng của Berkeley? Làm thế nào nó có thể nhận ra tri giác về những đối vật bên ngoài mà không ra khỏi nguyên lý rằng mọi tri thức phải phái sinh từ tình trạng thuần nội tâm là cảm giác và không kêu gọi đến, hẳn thế, ý tưởng siêu hình về bản thể? Vắn tắt lại, làm thế nào giải thích phán đoán về tính bên ngoài (le jugement d'extétiorité)?

► Bức tượng bằng xương thịt (La statue de chair)

Quyển I của thiên Khảo luận *mở ra bằng lời mời gọi hư cấu về một bức tượng bằng xương thịt "được tổ chức bên trong giống như chúng ta" và được phủ một vỏ bọc bằng đá hoa cương để nhắc nhở chúng ta ngay lập tức rằng ấn tượng không thể được quy về thế giới bên ngoài. Condillac cho bức tượng này một giác quan: khứu giác, một giác quan hạ đẳng, và để người ta không sợ rằng sẽ có một hình ảnh biểu thị đối vật, với khứu giác như sẽ là trường hợp với thị giác, chẳng hạn thế. Đặt đối diện một đoá hồng, pho tượng trở thành mùi hương hoa hồng, nghĩa là ý thức cảm tính – biểu thị (conscience affectivo_représentative) về đoá hồng, mùi hương được xác định là tách rời sự hưởng thụ riêng tư và quy định một hứng thú. Cảm giác này có tính độc chiếm, thì pho tượng là sự chú ý. Nếu nó không kéo dài, pho tượng là trí nhớ. Rồi lần lượt là so sánh, phán đoán, phản tư, tưởng tượng, lý luận. Bây giờ được khảo sát theo quan điểm, không còn là biểu thị, mà là cảm tính, bức tượng sẽ là sự bất an, xao xuyến, dục vọng, đam mê và cuối cùng là ý chí.*

Chúng ta tưởng tượng một bức tượng được tổ chức bên trong như chúng ta, và được hoạt

hóa bởi một tinh thần không có một loại ý tưởng nào[1]. Chúng ta lại giả thiết rằng do bên ngoài toàn bằng đá hoa cương không cho phép nó sử dụng một giác quan nào, và chúng ta tự dành cho mình quyền tự do được mở các giác quan đó, theo sự lựa chọn của chúng ta, để đón nhận những ấn tượng khác nhau mà chúng có khả năng tiếp nối.

Chúng tôi nghĩ rằng phải bắt đầu bằng khứu giác bởi vì trong mọi giác quan đó là giác quan có vẻ đóng góp ít nhất vào những hiểu biết của tinh thần con người. Những giác quan khác sau đó lần lượt là đối tượng cho những nghiên cứu của chúng ta và sau khi đã khảo sát chúng, lúc đầu riêng rẽ, sau đó gộp chung, chúng ta thấy bức tượng trở thành một sinh vật có khả năng tự chăm sóc để bảo tồn mình.

Nguyên lý quyết định sự phát triển những khả năng của nó thì đơn giản thôi; chính những cảm giác bao hàm nguyên lý đó: bởi vì mọi cảm giác thì tất yếu hoặc là dễ chịu hoặc là khó ưa, bức tượng thích thú hưởng những cảm giác này và tránh xa những cảm giác kia. Vậy mà người ta sẽ được thuyết phục rằng sự thích thú đủ để làm phát sinh những hoạt động của trí tuệ và ý chí. Phán đoán, suy tư, dục vọng, đam mê v.v... tất cả chỉ là cảm giác chuyển hóa thành những hình thức khác nhau mà thôi.

Condillac,
Khảo luận về cảm giác.

§1. Những hiểu biết của bức tượng giới hạn vào khứu giác, chỉ có thể trải ra trên các mùi hương. Nó cũng không thể có những ý tưởng trương độ, hình thể, hay bất cứ cái gì ở bên ngoài nó, hay ngoài những cảm giác về màu sắc, âm thanh, mùi vị.

§2. Nếu chúng ta đưa ra trước nó một bông hồng, nó sẽ là – trong tương quan với chúng ta – một bức tượng đang ngửi một bông hồng; nhưng trong tương quan với nó, nó sẽ chỉ là mùi hương của chính bông hoa này.

Vậy nó sẽ là mùi hương của bông hồng, hay uất kim hương hay hoa lài, hay đổng tử thảo... tùy theo những đối tượng sẽ tác độnglên cơ quan của nó. Tóm lại, những mùi hương đối với nó chỉ là những biến cách (modifications) hay những cách thế hiện hữu (manìeres d'être) khác nhau của chính nó; và nó không thể tự cho rằng mình là cái gì khác, bởi vì đó là những cảm giác duy nhất mà nó có thể tiếp thu.

Condillac,
Khảo luận về cảm giác **I, I.**

§1. Gặp mùi hương đầu tiên, khả năng cảm thụ của bức tượng nằm hoàn toàn nơi ấn tượng được tạo ra trên cơ quan của nó. Đó là điều tôi gọi là chú ý.

§2. Ngay từ lúc đó, nó bắt đầu hưởng thụ hay đau khổ: bởi vì nếu khả năng cảm thụ nằm hoàn toàn nơi một mùi hương dễ chịu thì đó là sự hưởng thụ vui sướng; và nếu nó nằm hoàn toàn nơi một mùi hương khó ngửi, thì đó là sự đau khổ.

Condillac,
Khảo luận về cảm giác **I, II.**

§5. Nếu không còn một hoài niệm nào về những biến cách của mình, thì với mỗi lần nó đều tưởng là cảm nhận lần đầu: nguyên cả bao nhiêu năm tháng vừa mới tiêu tan trong từng khoảnh khắc hiện tại. Vậy là luôn luôn giới hạn sự chú ý của mình vào chỉ một cách thế hiện hữu, sẽ không bao giờ nó đối chiếu hai cái với nhau, sẽ không bao giờ nó đoán chắc về những tương quan của chúng: nó vui sướng hay đau khổ mà vẫn chưa có dục vọng hay sợ hãi.

§6. Nhưng mùi hương nó cảm nhận không thoát khỏi nó hoàn toàn, ngay khi mà cơ thể toả mùi hết còn tác động lên cơ quan của nó. Sự chú ý mà nó đã đem lại còn níu kéo nó; và vẫn còn từ đó một ấn tượng ít nhiều mạnh mẽ, tùy theo sự chú ý sống động ít hay nhiều. Đó là ký ức.

Condillac,
Khảo luận về cảm giác **I, II.**

► Bức tượng và thế giới bên ngoài (la statue et le monde extérieur)

Còn phải giải quyết vấn đề lớn về cái tương ứng bên ngoài của cảm giác. Đó là chủ đề của quyển II. Hãy tưởng tượng rằng bức tượng là đối tượng của một chuyển động bản năng, nó sẽ gặp những kháng lực. Xúc giác, một giác quan rất đặc thù, sắp cảm nhận một ấn tượng trở ngại, nó khiến quan niệm rằng có những sự vật không thể thâm nhập vào, chúng loại trừ nhau, điều này bao hàm ý tưởng về trương độ và giả thiết sự tồn tại của những đối vật bên ngoài. Như thế, Condillac nghĩ rằng mình đã thoát khỏi cái lưới duy tâm chủ quan của Berkeley.(*)

(*) *Nguyên văn*: Ainsi Condillac pense échapper à Berkeley. (Như thế Condillac nghĩ rằng thoát khỏi Berkeley). Chúng tôi – người dịch – nhận định rằng nếu chỉ dịch sát theo nguyên văn thôi thì e rằng câu trên có lẽ hơi tối nghĩa nên xin chen thêm dòng phụ chú "cái lưới duy tâm chủ quan của..." để giải thích cho rõ hơn.

§3. Chúng ta không thực sự cảm nhận rằng những cơ thể là không thể xuyên thấu (impénétrable): đúng hơn, chúng ta chỉ phán đoán chúng là như thế, và phán đoán này là hậu quả của những cảm giác chúng tạo ta nơi chúng ta.

Tính rắn / tính kiên xác (la solidité) là cảm giác rõ nhất mà từ đó chúng ta rút ra kết luận này: bởi vì trong hai cố thể đang tạo ra sức ép lên nhau, chúng ta nhận ra rất rõ kháng lực mà chúng tác động lẫn nhau để loại trừ nhau. Nếu chúng có thể tương thấu (se pénétrer) thì cả hai sẽ hòa lẫn nhau thành một: nhưng vì chúng là bất tương thấu, cho nên tất yếu chúng phân biệt nhau và luôn luôn là hai.

Như vậy đối với cảm giác về tính rắn, cũng như những cảm giác về âm thanh, về màu sắc, về mùi vị thì không phải là tâm hồn, không biết thể xác của nó, tự nhiên nhận ra như là những biến đổi ở đó nó được tìm thấy và chỉ tìm thấy nó.

Bởi vì đặc tính của cảm giác này là biểu thị cùng lúc hai vật chúng loại trừ lẫn nhau, tâm hồn sẽ không nhận ra tính rắn như là một trong những biến đổi này trong đó nó chỉ tìm thấy chính mình, nó tất yếu sẽ nhận ra điều đó như một sự biến đổi, ở đó nó tìm thấy hai vật loại trừ nhau, và do vậy nó sẽ nhận ra điều đó trong hai vật này.

Condillac,
Khảo luận về cảm giác **II, V.**

Nhưng một phản bác được nêu ra: nếu vậy thì sẽ có hai thứ cảm giác, một bên là xúc giác và bên kia là những cảm giác khác. Một kiểu cắt đoạn như vậy đe dọa tính lô-gíc của hệ thống. Ở quyển III, Condillac cố gắng giảm nhẹ sự đối địch. Thực tế là xúc giác và những giác quan khác hợp tác với nhau. "Xúc giác dạy cho các giác quan khác phán đoán về những đối vật bên ngoài" (đó là tựa đề của quyển III. Cuối cùng tất cả khải lộ thực tại với tư cách là chúng ngờ rằng những mùi hương, những màu sắc, những âm thanh... là những phẩm chất của sự vật.

Cũng phải nói thêm rằng nguyên nhân sự tiến bộ của trí tuệ, đó là việc sử dụng những dấu hiệu. Trong quyển Tiểu luận về nguồn gốc tri thức con người (I,II Ch.4, trang 19_21), Condillac chủ trương rằng những dấu hiệu là không thể thiếu đối với những hoạt động cấp cao. Nhưng ở đây, trong quyển khảo luận này, vì phải trung thành với yêu cầu lô-gíc là tất cả phải phụ thuộc vào cảm giác, ông nhận định rằng việc sử dụng những dấu hiệu, và đặc biệt là những dấu hiệu quy ước tạo nên những ngôn ngữ, chỉ là nguyên nhân sự tiến bộ của tư tưởng, chứ không phải của chính tư tưởng. "Người ta có lẽ tin rằng một đứa bé chỉ bắt đầu phán đoán khi nó bắt đầu nói?"

Tất cả mọi khả năng đều có trước ngôn ngữ. Điều này không thể ngăn cản là không hề có khoa học thực sự mà không có những dấu hiệu và ngay cả không có những kết hợp

lô-gíc của những biểu tượng, như với toán học. Đó là ý nghĩa của câu danh ngôn: "Khoa học là một ngôn ngữ hoàn hảo" (Logique, phần hai, chương 7).(*)

(*) *Nguyên văn*: La science est une langue bien faite.

► Những nguy hiểm của tinh thần hệ thống (Dangers de l'esprit de système)

Tinh thần hệ thống rất gần gũi tinh thần tổng hợp. Tuy nhìn nhận sự cần thiết của các hệ thống, Condillac vẫn viết cả một cuốn sách để tố cáo những lạm dụng về các hệ thống, nhất là các "hệ thống trừu tượng".

Một hệ thống là một sự xếp đặt các phần của một nghệ thuật hay một khoa học trong một trật tự khiến các phần ấy chống đỡ lẫn nhau và các phần cuối cùng được giải thích bằng những phần đầu tiên. Những phần giải thích những phần khác gọi là nguyên tắc; và hệ thống càng hoàn toàn nếu nguyên tắc càng ít: điều đáng ao ước là các nguyên tắc được quy về một nguyên tắc duy nhất.

Người ta có thể nhận thấy trong các triết phẩm ba loại nguyên tắc, do đó có ba loại hệ thống.

Những nguyên tắc mà tôi để vào hạng nhất, vì thịnh hành nhất, là những cách ngôn tổng quát hay trừu tượng... Có ba thứ nguyên tắc trừu tượng thông dụng. Loại thứ nhất là những mệnh đề tổng quát xác thực trong mọi trường hợp. Loại thứ nhì là những mệnh đề thực ở những khía cạnh hiển nhiên nhất, và, vì thế, người ta sẵn sàng giả thiết là thực về mọi phương diện. Loại cuối cùng là những mối liên quan lờ mờ mà người ta tưởng tượng giữa những sự vật có bản tính khác nhau(1). Sự phân tích ấy đủ làm cho người ta thấy rằng, trong các nguyên tắc ấy, nguyên tắc này không đưa tới đâu cả và nguyên tắc kia chỉ đưa tới điều lầm lẫn. Tất cả tính chất giả tạo của hệ thống trừu tượng là ở đó...

Nhưng, để điều nói trên được rõ ràng, tôi muốn người ta đưa ra khỏi văn phòng hay học đường một triết gia nhận thấy tính cực kỳ phong phú của những nguyên tắc tổng quát và người ta giao phó cho vị ấy trọng trách chỉ huy một quân đội hay cai quản một quốc gia. Nếu vị ấy xét mình một cách công bằng, thì chắc chắn sẽ xin lỗi vì không hiểu chút gì về chiến tranh cũng như về chính trị: đó là cách xin lỗi nhẹ nhất đối với vị ấy. Chiến thuật và chính trị có những nguyên tắc tổng quát riêng biệt cũng như những khoa học khác. Vậy nếu triết gia ấy chỉ được học chiến thuật và chính trị, đó là một việc chỉ mất ít thời giờ, tại sao vị ấy không thể khám phá ra tất cả những hậu quả của hai môn học ấy và trở nên, sau một vài giờ suy ngẫm, một Condé, một Turenne, một Richelieu, một Colbert?

Một điều suy xét khác rất thích hợp để chứng minh sự bất lực của những nguyên tắc trừu tượng, là theo những nguyên tắc này, một vấn đề không thể cứu xét dưới mọi khía cạnh của nó. Vì những khái niệm cấu thành nguyên tắc trừu tượng chỉ là những ý tưởng phân diện, nên người ta không thể áp dụng những nguyên tắc ấy mà không loại bỏ nhiều điều suy xét cốt yếu...

Những nguyên tắc thứ nhì là những điều giả thiết mà người ta tưởng tượng để giải thích sự vật mà người ta không thể giải nghĩa được. Nếu những điều giả thiết giảng giải một phần nào những hiện tượng đã biết, các triết gia không nghi ngờ rằng họ đã khám phá những động lực thật sự của thiên nhiên. Họ nói rằng một giả thuyết sai lầm làm sao có thể đưa đến kết cục tốt đẹp? Do đó nảy ra ý kiến là việc giảng được hiện tượng chứng minh sự thực của một giả thuyết và người ta không xét đoán một hệ thống ở nguyên tắc của nó, nhưng ở cách giải thích sự vật . Người ta không ngờ rằng những giả thuyết, thoạt tiên vô căn cứ, trở nên hiển nhiên vì người ta đã sử dụng khôn khéo những giả thuyết ấy...

Những giả thuyết tiện lợi biết bao, mang lại biết bao phương kế cho kẻ dốt nát; trí tưởng tượng đưa chúng ra một cách khoái trá, dễ dàng biết bao![2] Nằm trong giường, người ta sáng tạo, cai trị cả vũ trụ! Tất cả công việc này không tốn hơn một giấc mộng, và một triết gia mơ mộng dễ dàng.

Một điều không dễ dàng là tham khảo cuộc thí nghiệm, thu lượm và phân biệt các sự kiện quan sát cẩn thận làm nguyên tắc, mặc dầu có lẽ chúng ta có nhiều sự kiện ấy hơn chúng ta tưởng, nhưng vì chúng ta ít quen khai thác những sự kiện ấy, nên không biết cách áp dụng chúng vào đâu. Chúng ta có trong tay cách giải thích nhiều hiện tượng, nhưng lại cứ đi tìm ở xa. Ví dụ như trọng lực của các vật thể thời nào cũng là một sự kiện được nhận thấy rõ ràng, nhưng chỉ đến ngày nay trọng lực ấy mới được nhìn nhận như một nguyên lý[3].

Condillac, ***Khảo luận các hệ thống***, **Q.II, ch.1 & 2.**

---

[1] *Ở trên Condillac đã kể vài thí dụ: về nguyên tắc trừu tượng thuộc loại thứ nhất: Một sự vật không thể có và không có cùng một lúc. Tất cả những gì có thì có. Về loại thứ nhì, "nguyên tắc của triết phái Descartes: Về một sự vật, người ta có thể quả quyết những gì chứa đựng trong ý niệm rõ ràng của chúng ta về sự vật ấy; Condillac nói rằng nguyên tắc ấy không luôn luôn đúng. Về loại thứ ba: Nên nghĩ tới sự kiện "nhiều triết gia dùng ngôn ngữ dành cho thân thể để nói về những gì xảy ra trong tâm hồn.*

[2] Nơi đây ta nhận thấy Condillac không biết tới vai trò quan trọng của giả thuyết.

[3] Ám chỉ đến thuyết vạn vật hấp dẫn của Newton.

LAVOISIER
NHÀ SÁNG LẬP HÓA HỌC

Ngày 1 tháng mười một, năm 1772, Antoine Laurent Lavoisier (1745 – 1794) gửi một tập tài liệu được niêm phong đến Hàn lâm viện khoa học hoàng gia. Sau đó không lâu ông ghi vào sổ phòng thí nghiệm của mình rằng chương trình thí nghiệm của ông sẽ kéo theo "một cuộc cách mạng về vật lý và hóa học." Vậy tập hồ sơ bí mật kia chứa cái gì là cách mạng?

"Khoảng chừng tám ngày nay tôi đã khám phá ra rằng lưu huỳnh khi sôi lên, thay vì mất bớt đi trọng lượng, lại tăng thêm lên: từ một livre lưu huỳnh khi đun sôi lên người ta thu được hơn một livre chất acide vitriolique –hơn rất nhiều. Sự gia tăng trọng lượng này đến từ một lượng lớn không khí bám vào trong quá trình sôi và kết hợp với hơi nước".

Thí nghiệm này được coi như chứng thư khai sinh cho môn hóa học hiện đại. Từ sự cân đong đo đếm tỉ mỉ thực hiện trước và sau phản ứng, Lavoisier quy nạp một cách kiến giải mới về hiện tượng cháy: không còn là sự thoát ra của nhiệt lượng, hay nguyên lý về lửa, như người ta từng nghĩ, mà là sự kết hợp với khí oxy có trong không khí. Như thế, Lavoisier, trang bị một cái cân và nguyên lý danh tiếng "*không có gì mất đi, cũng không có gì được tạo ra*" (Rien ne se perd, rien ne se crée), lật nhào nguyên lý về lửa, và với cả học thuyết về tứ đại (đất, nước, gió, lửa) thừa hưởng từ thời Thượng cổ. Một cuộc đoạn tuyệt oai nghiêm, chia đôi bờ lịch sử thành một bên là thời đại siêu hình đầy những nguyên lý giả tưởng và một bên là thời đại thực chứng, trong đó, được hướng dẫn bởi kinh nghiệm, hóa học tích luỹ những định luật và khám phá. Như vậy, chỉ một thí nghiệm thôi đã có quyền lực kép của cuộc cách mạng và sự sáng lập. Cách kiến giải này minh họa chủ nghĩa thực chứng nhưng biếm họa lịch sử (cette interprétation illustre le positivisme mais caricature l'histoire). Cuộc cách mạng hóa học là một tiến trình phức tạp hơn nhiều.

❀ Lý thuyết đối mặt với những kiểm chứng thực nghiệm

Trước tiên, thí nghiệm năm 1772 mới chỉ là điểm xuất phát. Lavoisier tỏ ra rất thận trọng trong mười năm. Ông trình bày giả thuyết của mình vào cuối đoạn đường quy nạp, tổng quát hóa, đặt nền tảng trên một loạt những thí nghiệm có phương pháp được thực hiện với những biện pháp chính xác, những lần lặp lại, những biến cách, những kiểm nghiệm. Thực tế là, cách kiến giải của ông về hiện tượng cháy không loại trừ những yếu tố-nguyên lý, mang những đặc tính. Để giải thích sự sinh nhiệt và sự phát ra ánh sáng, Lavoisier giả thiết rằng sự cháy được kèm theo sự phát ra bản thể nhiệt. Ý niệm về calorique rất quan trọng đối với Lavoisier: theo ông, mọi chất khí đều hàm chứa calorique và tỷ lệ của chất này quyết định trạng thái vật lý của các cố thể.

Để lật đổ học thuyết đang ngự trị – một học thuyết không phải là một kiểu tư biện kim đan thuật mơ hồ – mà là cả một hệ thống giải thích thiên nhiên được E.G.Stahl (1660 - 1734) đề xuất, vào đầu thế kỷ XVIII, thì cần phải có hơn một cuộc thí nghiệm, hơn một nhà hóa học, hơn một cái cân. Việc hiệu chỉnh những dụng cụ thí nghiệm đã cho phép cô lập các loại khí. Nhưng thay vì

coi chúng như những thành phần cấu tạo nên không khí thì Black, Cavendish, Scheele và Priestley lại giải thích những thí nghiệm của họ trong khuôn khổ lý thuyết của Stahl: khí azote là "khí nhiệt hóa", oxy là "khí giải nhiệt hóa", và hydro, rất dễ cháy, được đồng hóa với nhiệt. Nguyên lý huyền bí này giành được cái vẻ giống thực tại cụ thể, và học thuyết của Stahl, chẳng những không bị đe dọa, mà qua thử thách còn mạnh thêm lên. Trong lời tựa cho lần xuất bản thứ nhì của bộ *Phê phán lý tính thuần túy*, năm 1787, Kant nêu tên Stahl trong số những anh hùng của phương pháp thực nghiệm bên cạnh Galilée và Torricelli. Tuy nhiên, mười năm sau trong lời nói đầu của quyển *Học thuyết về pháp quyền*, Kant tuyên bố: "Chỉ có một nền hóa học, đó là hóa học của Lavoisier". Do đâu có sự thay đổi nhận định như thế? Làm thế nào mà Lavoisier chinh phục được sự độc quyền đến thế?

⌘ Phân tích, vì nguyên lý và vì mục đích

Năm 1783, Lavoisier đưa ra bằng chứng về thành phần kết hợp của nước, được kiểm chứng trong một thí nghiệm ngoạn mục về phân tích và tổng hợp vào tháng giêng năm 1785. sau khi đã nghi ngờ nguyên lý về lửa; đã chứng minh thành phần cấu tạo của nước và cũng đã thiết lập, cả trên phương diện lượng tính, thành phần cấu tạo của không khí, Lavoisier mạnh dạn hơn lên. Ông công khai bài bác **lý thuyết tứ đại** (la théorie des quatre éléments) rồi lao vào công cuộc xây dựng lại hóa học trên những nền tảng mới.

Cơ hội đến với ông vào năm 1787 khi tham gia vào việc cách tân danh mục hóa học. Vấn đề là thay thế những tên gọi thông dụng, được tạo ra qua dòng thời gian của bao thế kỷ, bằng những danh xưng mới chỉ ra được thành phần kết hợp của các chất. Dự án về một danh mục với những từ đơn để chỉ những thể đơn và những từ kép cho những thể kép được phác thảo bởi Guyton de Morveau, rồi hoàn toàn được đúc lại bởi Lavoisier; ông được gợi hứng từ quyển *Logique* của Condillac. Danh mục này không chỉ là một sưu tập đơn giản những dấu hiệu mà là một phương pháp học tập. Nó dựa trên một thứ lô-gíc về sự kết hợp, luôn luôn có tính nhị phân (binaire), với tỷ lệ những thành phần cấu tạo được chỉ ra nhờ một tiếp vĩ ngữ/ hậu tố. Danh mục này, luôn luôn hiện hành, giữ vai trò then chốt trong cuộc cách mạng hóa học bởi nó gây ra một cuộc đổ vỡ kép – với quá khứ: trong một thế hệ, những nhà hóa học quên bẵng đi ngôn ngữ tự nhiên của họ và những bản văn trước-Lavoisier, trở thành không đọc được, bị trả về trong một... thời tiền sử xa xôi. Cuộc đổ vỡ trong không gian xã hội giữa ngôn ngữ thông thái của Hàn lâm viện và ngôn ngữ của những người thợ thủ công hay những người bán dược phẩm, họ vẫn tiếp tục nói đến tinh muối và tinh lưu toan diêm.

Sau khi đã tuyệt căn với quá khứ, Lavoisier hướng về những nhà hóa học của tương lai với cuốn *Sơ luận về hóa học* (Traité élémentaire de chimie) xuất bản năm 1789. Ông trình bày quyển sách như một thứ thí nghiệm khoa học kiểm chứng những luận đề triết học của Condillac và so sánh việc thực tập hóa học với việc tạo thành những ý tưởng nơi trẻ thơ từ những yếu tố cảm giác. Khởi từ những sự kiện và in những khái niệm hóa học đầu tiên với sự trợ giúp của những từ ngữ lên một đầu óc bạch bản (esprit-table rase) bằng cách tiến hành từ đơn giản đến phức tạp, từ cái đã biết đến cái chưa biết, khoa sư phạm của Lavoisier kéo theo việc loại bỏ nhiều đề tài truyền thống: lịch sử hóa học, coi như một mớ hổ lốn những sai lầm và thành kiến; tính đồng cảm (l'affinité) của các cơ thể vốn là một đề tài ưa được bàn tán vào thế kỷ

XVIII; số lượng hay bản chất những yếu tố tạo nên thiên nhiên vì vấn đề này chỉ tổ làm nảy sinh những tranh luận siêu hình.

Lavoisier định nghĩa lại nguyên tố như là "đầu mút cuối cùng mà sự phân tích đạt đến" và lập nên một danh sách gồm ba mươi ba đơn chất, tạm thời chưa phân giải. Cuối cùng, ông ấn định cho hóa học một chương trình: phân giải, luôn luôn phân giải (décomposer, toujours décomposer).

Như vậy, lô-gíc học phân tính điều khiển hóa học và Lavoisier gọi đó là lô-gíc học tự nhiên. Từ ngữ nhiên tính hay bản chất (la nature) mang một ý nghĩa xác định trong thành phần cấu tạo của nó, được thiết lập bởi sự phân tích. Không quan trọng mấy chuyện một chất nào đó đến từ giới khoáng sản, giới thực vật hay giới động vật; nguồn gốc địa lý hay tên người phát minh cũng không quan trọng mấy. Nhà hóa học gạt ra cái gì ở bên ngoài, xa lạ với những hoạt động phân tích và tổng hợp. Như thế hóa học, giữ khoảng cách đối với những khoa học tự nhiên, tự đóng khung trong phòng thí nghiệm, một không gian phục tùng lô-gíc phân tích, trong suốt đối với lý trí.

⌘ Tiến bộ trong cuộc tranh luận

Một khi an vị trên những nền tảng lý thuyết này, hóa học có được xây dựng, theo một hướng tiến thẳng hàng và luỹ tích? Hẳn là người ta có thể tóm tắt thế kỷ XIX bằng một danh sách những định luật và khám phá nhưng biết bao trận chiến che khuất cái thông báo khải hoàn này! Một cuộc tranh cãi kéo dài về nguyên tử đã chia rẽ cái cộng đồng những nhà hóa học, được nhân đôi bởi cuộc tranh luận giữa những người đa nguyên (pluralistes) chủ trương phức tính của các nguyên tố và những người nhất nguyên (monistes) cho rằng mọi nguyên tố hóa học đều phái sinh từ một vật chất đầu tiên duy nhất. Trong môn hóa học gọi là thực chứng, những vấn đề siêu hình vẫn còn có tính thời sự và ngay cả về những khái niệm căn bản người ta vẫn chưa đạt được sự đồng thuận. Vào thế kỷ XIX người ta còn tranh nhau cái tước vị ai là nhà sáng lập hóa học. Ở Pháp đó là Lavoisier, nhưng ở Đức, đó lại là Stahl. Và mỗi cuộc chiến tranh về hai nước lại làm nổ ra lại cuộc luận chiến về quê hương của hóa học.

Nếu việc tố cáo những thành kiến dân tộc chủ nghĩa hẹp hòi là dễ dàng, người ta không thể dừng lại với ý tưởng rằng Lavoisier đã sáng lập hóa học hiện đại chỉ với một cái cân và một thí nghiệm. Một đàng, công trình của ông là một tiến trình lâu dài bao gồm những thí nghiệm, những lý thuyết và một triết lý. Đàng khác, nó xuất hiện như một giai đoạn trong cuộc biến đổi của hóa học vào cuối thế kỷ XVIII. Cuối cùng, nhiều điều bất định và những khái niệm căn bản nhất vẫn còn tồn tại sau Lavoisier. Như vậy, chính ý tưởng về một thời khắc sáng lập, một biến cố duy nhất, hành vi của một thiên tài đặc thù, cần được xét lại.

Bernadette Bensaude

CHỦ NGHĨA DUY VẬT HIỆN ĐẠI

(MATÉRIALISME MODERNE)

Một người duy vật là gì? Phải chăng là kẻ không tin Trời, chẳng sợ Quỷ, cũng không tin vào những giá trị tuyệt đối hay vào thực tính của tinh thần, kẻ chỉ nhìn thấy trong thiên nhiên toàn là vật chất vô thủy vô chung, trong xã hội toàn là những xung đột quyền lợi, và trong cuộc đời chỉ có những hạnh phúc vật chất để chộp bắt lấy? Một kẻ sống ở đời tốt đấy, hẳn thế, nhưng phi luân và không chừng cũng hơi nguy hiểm? Người duy vật: một nhãn hiệu thường là mang tính biếm nhẽ (có pha chút khinh thị?) hơn là cái mác kẻ duy tâm – để chỉ người sống với những ý tưởng và lý tưởng, có lẽ hơi dễ tin và xa rời thực tại cụ thể đấy, nhưng là người có tư cách và đại lượng.

Những phán đoán vội vã? Nhưng theo một nghĩa thì tất cả đều là chuyện đã nói rồi:

- Trước khi có những từ mang thêm hậu tố isme (để chỉ chủ nghĩa, quan điểm, trường phái...), vấn đề là vật chất và những ý tưởng. Những khái niệm này lưu hành trong những vấn đề lý thuyết tri thức luận được gắn liền với những thái độ thực tiễn, chính trị, đạo đức, tôn giáo và nghệ thuật.

- Những trào lưu có thể gắn cột mốc trong lịch sử tư tưởng, chủ nghĩa duy vật và chủ nghĩa duy tâm trước tiên đặt ra những vấn đề định hướng trong việc xử lý những đề tài, trong tiến độ của cùng những văn bản.

- Nếu người ta nêu rõ sự phân biệt giữa vật chất và ý tưởng là để có lợi cho việc nghiên cứu tương quan giữa chúng. Vấn đề ưu tiên của cái này hay của cái kia và ngay cả tầm quan trọng, hay cả sự tồn tại của vấn đề này vẫn còn để mở cho phê bình.

- Tìm kiếm trong tính cách một người duy tâm, tinh thần và những giá trị ngoài vật chất, đôi khi đấy là vì lương tâm đứng lên chống lại một trật tự xã hội bẩn thỉu và đàn áp con người. Nhưng rất thường khi chủ nghĩa duy tâm lại góp phần tăng sức cho quyền lực hiện hữu bằng cách đặt sự biện minh của nó bên kia những yêu sách vật chất thấp kém. Lúc đó, chính chủ nghĩa duy vật lại bị đàn áp.

- Có bao nhiêu những sắc thái triết lý và chính trị giữa những người duy vật cũng như giữa những người duy tâm, nhưng vì các quyền lực chính trị và tôn giáo đã nhiều lần sử dụng những chủ nghĩa duy tâm làm công cụ đàn áp tinh thần khiến cho những người duy vật buộc phải ngụy trang trí thức và đấu tranh chính trị...

Không phải là không có lý do khi người ta tìm thấy những nét của chủ nghĩa duy vật (dầu rằng từ này chỉ mới ra đời vào cuối thế kỷ mười bảy) trong thuyết nguyên tử của Épicure, trong vật lý học của chủ nghĩa khắc kỷ, trong thuyết duy danh thời Trung cổ. Nhưng không phải là vô ích khi liên kết vấn đề của chủ nghĩa duy vật và chủ nghĩa duy tâm với tính hiện đại: của những xã hội trên đà thế tục hóa trong đó nhà nước trở thành vật bảo chứng cho những thực tiễn chính trị mọi người đều thấy, và việc giải phóng con người trở thành một vấn đề xã hội-kinh tế; tính hiện đại của khoa học nữa khi sự kiểm chứng thực nghiệm trở thành chìa khóa của tri thức khách quan.

Sự chuyển động phải chăng là một đặc tính của vật chất? Không có Thượng đế, đạo đức còn đứng vững được chăng? Nếu tất cả chỉ là vật chất, thì sinh tồn còn có ý nghĩa gì chăng?

⌘ Vật chất và vận động

Xưa cũng như nay, vấn đề khai sinh của chủ nghĩa duy vật là tìm xem phải chăng những đặc tính và chức năng hiện diện nơi vật chất thì cũng gắn liền với nó: tính lưu động, biến đổi, mức độ tổ chức, giác tính, hoạt tính và ý thức của những sinh thể. Lương thức thông thường không phải là không lẫn lộn, gán cho nó nhiều thứ. Vào thế kỷ XVII và thế kỷ XVIII, sức mạnh thống nhất của cơ học thâu tóm mọi câu hỏi này thành một vấn đề duy nhất: chuyển động có phải là một đặc tính của vật chất? Có thể lượng hóa và có thể chuyển từ một cơ thể này đến cơ thể khác, dường như chuyển động áp dụng vào vật chất ù lỳ, quán tính, trong khi chuyển động vẫn là phi vật thể, có tính tinh thần.

Chủ nghĩa duy vật được trình bày như một phê phán đối với những câu trả lời duy tâm còn khó hơn cả những vấn đề này. Bởi vì nếu người ta tách biệt tinh thần với vật chất, thì làm sao quan niệm những liên hệ giữa chúng và như vậy cái bản thể suy tư và vận động mệnh danh là tinh thần, thực ra là cái gì? Trước tình trạng bối rối này tại sao không xây dựng một quan niệm duy vật về chuyển động như là cách thức hiện hữu của vật chất và bỏ rơi câu hỏi vô bổ về nguồn gốc và về đệ nhất động cơ (theo Gassendi). Thiên nhiên không phải là một hữu thể để tìm thấy những thuộc tính, mà là toàn bộ những trao đổi lực, khối lượng, năng lượng (theo Helvétius, Diderot) và chỉ cần tính vật chất này đủ tạo nên tính thống nhất của vũ trụ (theo Engels).

Lúc đó câu hỏi quyết định trở thành câu hỏi về những phẩm tính mới hiện ra từ những hình thức hạ đẳng đến những hình thức thượng đẳng (sinh vật, cảm tính, ý thức của nó): có cần phải đặt một nguyên lý sinh tồn (thuyết sinh tồn – le vitalisme) thoát thai từ những can thiệp thần linh vào những điểm nào đó, hay là thử nghĩ một liên tục tính vật chất với những ngưỡng tổ chức (như Diderot)? ...

Cũng như chống lại những chủ nghĩa duy tâm chủ quan, những người duy vật của thế kỷ XVIII có điểm chung là khẳng định sự tồn tại của đối tượng sở tri bên ngoài chủ thể năng tri. Nhưng khi quan niệm tri giác như một sự tiếp thu cảm giác họ bị phơi bày cho những phê phán đích đáng của những người duy tâm vốn để ý hơn họ về vai trò của hoạt động tinh thần. Tiểu luận của Marx (những luận đề về Feuerbach) quan niệm tri giác như hành động (praxis) hoạt động vật chất của chủ thể xã hội, có tính quyết định.

⌘ Vật chất và giá trị

Phủ nhận tâm hồn cũng là phủ nhận thực tại của Siêu việt thể (La Transcendance). Làm thế nào lại là người duy vật trong những xã hội mà các tôn giáo dựa theo Thánh kinh ngự trị, mà không trước tiên biến mình thành kẻ vô thần – dầu không công khai nói ra điều đó – và không phủ nhận Thượng đế và mọi siêu việt thể, hiển danh hay ẩn danh? Lập trường vô thần đã khiến cho chủ nghĩa duy vật thành một mảng tối ngay cả đối với những ai mà sự phê phán chủ nghĩa duy tâm khiến họ hứng thú (như Hume, Kant).

Chống lại các thế lực thần học chính trị, chủ nghĩa duy vật vô thần đã tuyên bố quyền của ý thức lãng du (la conscience errante) và phủ nhận rằng chủ nghĩa vô thần đưa đến sự hư hỏng của phong tục (Bayle). Thay

cho luật lệ của một Thượng đế-Sen đầm (un Dieu-Gendarme) người ta có thể gợi lên tính đạo đức của sự gia nhập tự nguyện (D'Holbach) hay của sự hội tụ những quyền lợi cá nhân (Helvetius). Chủ nghĩa nhân bản vô thần tuyên bố cá nhân cần được tôn trọng vì chịu trách nhiệm về chính mình, và nhân loại là người chủ của sự phát triển của mình mà sự tiến bộ của các kiến thức sẽ cải thiện, miễn rằng Ánh sáng lan toả khắp nơi (Diderot). Đạo đức học không hề ít đòi hỏi hơn khi người ta ngưng nhìn những giá trị như là những cái tuyệt đối, nhưng sự phê phán này tước đi sự thống trị quyền lực của những lập luận khủng bố. (*)

Nhưng nếu vậy thì cái biểu tượng này về siêu việt thể đến từ đâu? Feuerbach khởi đi từ tương quan giữa cá nhân khả giác và yếu đuối và nhân loại mà cá nhân chịu nợ cái nhân tính xã hội của mình (son humanité sociale).

Sự thực hiện tự thân đó, trong và bởi sự lệ thuộc vào tất cả là hiện tượng vong thân (l'aliénation), là yếu tính bên ngoài (l'essence extérieure), là cuộc sáng hóa đích thực của siêu việt thể (la véritable genèse de la transcendance). Marx phê bình chỗ còn trừu tượng trong khái niệm đó về con người, tôn giáo và tìm kiếm những chức năng mâu thuẫn của tôn giáo (vừa là sự biểu tả nỗi khốn khổ vừa là lời phản kháng chống lại chính nỗi khốn khổ đó) trong những xã hội có giai cấp, nơi mà cái giá của sự phát triển là cả một cuộc bạo hành xã hội rộng khắp. Nói một cách nghiêm xác, chủ nghĩa duy vật toàn diện của Marx không phải là một chủ nghĩa vô thần. Một cuộc tuyên truyền vô thần là điều phản nghĩa (une propagande athée est un contre-sens). Trái lại, giữa vấn đề cứu rỗi và vấn đề cách mạng mở ra cùng một cuộc tìm kiếm về khả thể và cái cụ thể của không tưởng (Bloch). (**)

⌘ Chủ nghĩa duy vật và chủ quan tính

Làm thế nào quan niệm tự do nơi những dự phóng của con người nếu người ta theo quan điểm duy vật – cũng có nghĩa là theo thuyết tất định? Có ích gì nếu đổi đi một tinh thần – ông chủ để rước về một thứ vật chất toàn năng nếu ta vẫn phải tiếp tục phục tùng ông chủ mới kia? Với lời phản bác nặng ký này, chủ nghĩa duy vật cơ giới của thế kỷ XVIII lảo đảo, không đề kháng nổi.

Vào đúng lúc đó, phạm trù hành động (la catégorie de praxis) nơi Marx cách mạng chủ nghĩa duy vật (được kế thừa bởi Lénine, Gramsci) hoặc dứt nó ra khỏi ý nghĩa xưa cũ (Althusser). Sự biến đổi vật chất bởi hoạt động xã hội ý thức về những mục đích của mình, nhưng không biết gì về những nguyên nhân và sự phân công/ hợp tác nơi những nhiệm vụ, đó là tiến trình qua đó con người trong khi hành động, tự tạo ra mình.

Chủ quan tính không phải là cái pháo đài duy tâm của kẻ nào chỉ thuộc về chủ thể cá nhân và kinh nghiệm nội tâm mà thôi. Chủ quan tính đúng ra là quan điểm của tập thể xã hội vừa đồng thời là tác nhân và hậu quả của những hành vi của chính mình ngay cả trong những hình thức được điều kiện hóa của cá nhân tính. Chủ thể cá nhân tìm gặp lại nơi nó – như là những nét đặc thù tâm lý – chủ thể xã hội được nội tâm hóa (Politzer, Wallon). Một chủ nghĩa duy vật về chủ quan tính mở ra trên việc nghiên cứu những hình thức khách quan (sự phân công, những quan hệ xã hội, môi trường sống và thời dụng biểu) và chấm dứt việc đối kháng toàn khối cá nhân với xã hội.

Tự do chỉ hệ tại nơi những cuộc giải phóng có được bởi sự làm chủ cả về thực tiễn lẫn lý thuyết những tiến trình quy định tự nhiên và xã hội (Engels).

Lịch sử, phức tính của những tương quan xã hội được nối kết chung quanh những thực tiễn khả thi vào một thời điểm nào đó, không có chủ thể khởi đầu, cũng không có cứu cánh tối hậu. Nếu những thời đại có hẳn một định hướng rõ rệt và như thế, mang một ý nghĩa, thì như vậy lịch sử lại sẽ chẳng có quy luật hay ý nghĩa nào.

Như thế chủ nghĩa duy vật lịch sử chứng tỏ rằng những phạm trù của tri thức lịch sử cũng thoát thai từ chính lịch sử, những phạm trù về các tương quan xã hội làm chúng nổi lên với tư tưởng như là có tính vận trù (tham chiếu Marx, phạm trù lao động).

Như thế, gắn liền với các biến chuyển xã hội và với các vấn đề định hướng khoa học, một lập trường duy vật chủ nghĩa cũng được kêu gọi phải không ngừng tra vấn lại những luận đề của mình để luôn luôn soi sáng rõ hơn những hậu quả chính trị phát sinh từ đó.

Bernard Michaux

(*) Những lập luận khủng bố, chẳng hạn: Nếu không làm theo những lời răn thì sẽ mất linh hồn, bị đày xuống địa ngục đời đời... Hay những câu như: Có chồng mà lại lấy trai, chết xuống âm phủ cưa hai nấu dầu v.v...

(**) Nguyên văn: Au contraire, s'ouvre entre la question du salut et celle de la révolution une même recherche sur le possible et le concret de l'utopie.

MESLIER

(1664 - 1729)

Là linh mục xứ đạo Étrepigny ở vùng Ardennes từ 1689 đến khi mất, Jean Meslier sống cuộc đời của giới tăng lữ cấp thấp, gần gũi với sự nghèo khổ và những nỗi bất bình của dân chúng. Năm 1716, trên giảng tòa nhà thờ, ông lên tiếng chửi mắng tay lãnh chúa ở địa phương và rồi ông bị vị giám mục bề trên của ông quở trách. Sau khi ông qua đời người ta mới khám phá bộ *Bút ký* của ông và *Những bức thư cho các cha xứ láng giềng*, những tác phẩm này cho thấy ông là kẻ vô thần, duy vật và cách mạng.

Những bản chép tay các tác phẩm của ông lưu hành trong thế kỷ XVIII, nhưng phải đợi đến năm 1864 mới xuất hiện ấn bản đầu tiên ở Amsterdam.

BÚT KÝ... (DI TÁC, 1729)

Bút ký những tư tưởng và tình cảm của Jean Meslier (Mémoire des pensées et des sentiments de Jean Meslier), tựa đề của tác phẩm (một ngàn hai trăm trang bản thảo viết sau năm 1718) tiếp tục như thế này: "về một phần trong số những sai lầm và những lạm dụng của việc hướng dẫn và cai quản con người trong đó người ta thấy được những chứng minh rõ ràng và hiển nhiên về sự phù phiếm và sai lầm của mọi thần linh và mọi tôn giáo trên thế giới".

Tựa đề này nêu bật tính độc đáo của tác giả: mối liên kết giữa một tư tưởng vô thần, duy vật và một cuộc phê phán triệt để tình trạng bất công xã hội và sự thống trị của bọn lãnh chúa.

Người ta tìm thấy, đính kèm vào *Bút ký*, *Những bức thư cho các cha xứ láng giềng*. Chúng là một lời kêu gọi rung lên vì sự đoàn kết của những kẻ nghèo khổ và những linh mục sống gần gũi với họ để chống lại "những ông lớn trên mặt đất" – những kẻ phải chịu trách nhiệm về tình trạng nghèo khổ, áp bức và việc duy trì những mê tín.

► Đoàn kết giải phóng trần gian (Unité pour la délivrance terrestre)

Trái với ý tưởng tội lỗi cá nhân, điều xấu ác đến từ tổ chức xã hội. Sự cứu rỗi kiểu Cơ Đốc giáo chỉ là tưởng tượng. cuộc giải phóng thực sự sẽ mang tính xã hội. Nhân danh chính cái thiên hướng linh mục của mình, các tu sĩ phải giúp cho con chiên của họ thực hiện điều đó.

Anh em cho rằng mình là những người chăn dắt các dân tộc; vậy họ là con chiên của anh em, họ còn là những người thân trong gia đình, là bà con họ hàng, là bạn bè, đồng minh của anh em, họ còn là những người ơn của chúng ta vì chính từ họ mà chúng ta có được mọi thứ cho cuộc sống, họ là đồng loại và đồng bào của anh em; đó là bao nhiêu những nguyên cớ mạnh mẽ thúc giục anh em phải đứng về phía họ. Vậy anh em hãy liên kết với họ để giải phóng họ, và để giải phóng chính anh em khỏi mọi sự nô lệ, hãy mang lại cho họ niềm vui đó; đó là điều tốt đẹp lớn nhất mà anh em có thể làm cho họ. Để làm điều đó, anh em không cần phải lấy gươm súng. Anh em có thể làm hơn thế, một cách hòa bình, bằng những lời tư vấn khôn ngoan thận trọng của mình, bằng

những bài viết thông thái, chứ không cần phải bằng sự ồn ào của đao thương, cung kiếm. Anh em có thể dễ dàng làm cho các dân tộc tỉnh ngộ nếu anh em đi theo ánh sáng tự nhiên của lý trí trung thực, không dừng lại một cách vô ích với sự mê tín ngu muội của cái tôn giáo hoang tưởng. Phần lớn các dân tộc đã nhận thấy khá đủ những sai lầm và những lạm dụng mà người ta kìm hãm họ. Về phương diện này họ chỉ cần một chút trợ giúp và một chút ánh sáng thêm nữa để nhìn thấy rõ ràng tính phù phiếm của tôn giáo và để giải thoát hoàn toàn tâm trí họ khỏi sự mê tín kia; nhưng họ cần nhiều trợ giúp hơn, và nhất là sự đoàn kết nhất trí với nhau để giải phóng khỏi sức mạnh chuyên chế của những ông lớn trên trái đất này và anh em cần khích lệ họ để đạt đến sự đoàn kết nhất trí đó.

Thế mà, thưa quý vị, quý vị đã kìm hãm họ trong một cái gọi là giải phóng và một cái gọi là sự cứu rỗi thiêng liêng cho linh hồn họ bằng những phẩm giá vô hạn của khổ nạn và cái chết của Chúa Jésus. Nhưng họ cần một thứ của cải thực tế hơn và một cuộc giải phóng đích thực hơn. Đó là đùa nghịch họ và lợi dụng họ nếu như quý vị cứ kìm hãm họ trong một cái gọi là giải phóng hay cứu chuộc chỉ có tính tưởng tượng. Cuộc giải phóng đích thực hay sự cứu rỗi đích thực mà các dân tộc cần, là cuộc giải phóng nó sẽ giải thoát họ, hay nó sẽ phải giải thoát họ khỏi mọi sự nô lệ, khỏi mọi sự tôn thờ ngẫu tượng, khỏi mọi mê tín, khỏi mọi chuyên chế bạo tàn, để giúp họ sống hạnh phúc trên mặt đất, trong công lý và trong hòa bình, trong sự dồi dào của bao nhiêu là của cải vật chất lẫn tinh thần. Chính một cuộc giải phóng như thế, chính một sự cứu rỗi như thế, thưa quý anh em, mà các dân tộc cần, chứ không phải một cuộc cứu rỗi tưởng tượng như cuộc cứu rỗi mà anh em đang rao giảng cho họ. Cái tội tổ tông đích thực đối với những người nghèo, đó là sinh ra trong sự nghèo khổ, khốn cùng, trong sự lệ thuộc vào và dưới sự chuyên chế của những ông lớn bạo tàn; cần phải giải thoát họ khỏi cái tội lỗi đáng ghét, đáng nguyền rủa đó.

Jean MESLIER,
Những bức thư cho các cha xứ láng giềng.

LA METTRIE

(1709 - 1751)

Là con trai của một thương gia ở Saint-Malo, Julien Offray de la Mettrie, được nhận làm y sĩ ở Reims năm 1733. Không bao lâu sau, ông qua Leyde, Hà Lan, tiếp tục học y dưới sự hướng dẫn của Hermann Boerhaave, bác sĩ y khoa lừng danh; ông này giảng dạy việc áp dụng cơ học để nghiên cứu cơ thể con người.

Quay về Pháp, ông trở thành bác sĩ quân y của Vệ binh quốc gia Pháp từ 1735 đến 1741. Hai bài phúng văn dữ dội châm biếm y sĩ đoàn (1744 - 1746) và việc xuất bản vào năm 1745 của quyển *Khảo luận về tâm hồn* đã khiến ông phải lưu vong sang Middelbang rồi đến Leyde, ở đó ông biên soạn *Người máy* (1748). Lại buộc phải lưu vong lần nữa, ông đến Berlin theo lời mời của Hoàng đế Frédéric Đệ nhị của nước Phổ. Vừa giữ chức Hàn lâm thị độc (Lecteur du Roi) vừa là quan ngự y (Médecin du Roi), thời gian này ông xuất bản nhiều sách nhất là bộ *Hệ thống của Épicure* (1750).

Từ việc hành nghề y, La Mettrie kiên định với ý kiến rằng chỉ có khoa học về thiên nhiên và về những định luật của nó. Y học là nguồn cảm hứng chính cho chủ nghĩa duy vật của ông, vốn là một yêu cầu về phương pháp hơn là một khẳng định về yếu tính sự vật.

KHẢO LUẬN VỀ TÂM HỒN (Traité de l'âme)

Tính nhị nguyên đối đãi (la dualité) giữa một bên là tâm hồn tinh thần và một bên là thân xác vật chất bị bác bỏ nhân danh việc kiểm nghiệm những hành vi của chúng ta và rất nhiều quan sát cơ thể học. Ở đó, tâm hồn là lý tính hoàn toàn được đồng hóa với tâm hồn cảm tính, được quan niệm như là trương độ và có tính vật chất. Tâm hồn là một ngôn từ phù phiếm để chỉ phần suy tư nơi chúng ta. Nhất tính của một cơ thể được tổ chức để cảm thụ, hành động và suy tư, đó là dữ kiện cứ thực (la donnée de fait) và là lập trường khoa học về vấn đề nhân tính.

► Vật chất có khả năng cảm thụ (la matière a la faculté de sentir)

Bất chấp Descartes (trong phương pháp luận, phần VI), La Mettrie nhận định rằng không có khó khăn gì hơn để chấp nhận rằng vật chất có khả năng cảm thụ hơn là gán cho nó những đặc tính cơ học. Ngôn ngữ của cảm xúc chung cho loài người và loài vật – mà người ta vẫn cho là chúng không có linh hồn – làm chứng cho điều đó.

Chúng ta đã nói đến hai thuộc tính cốt yếu của vật chất, từ đó phần lớn những đặc tính khác của nó tùy thuộc vào, đó là trương độ và lực vận động (l'étendue et la force motrice). Bây giờ chúng ta chỉ còn có việc là chứng minh một thuộc tính thứ ba; tôi muốn nói đến khả năng cảm thụ mà các triết gia trong hàng bao thế kỷ đã công nhận trong chính bản thể này. Tôi nói tất cả các triết gia, mặc dầu tôi không phải là không biết đến bao nhiêu những cố gắng mà những người theo Descartes đã uổng công phí sức để tước đi khả năng đó nơi vật chất. Nhưng để tránh những khó khăn không thể vượt qua, họ đã dấn thân vào trong một mê cung mà họ đã tưởng thoát ra được bằng các hệ thống phi lý: "những con vật chỉ là những cỗ máy".

Một ý kiến buồn cười đến thế* chỉ có thể tiếp cận các triết gia như là một trò đùa của trí tuệ hay một trò giải trí triết lý. Đó là lý do khiến chúng tôi thấy không cần thiết phải dừng lại để phản bác ý kiến này. Kinh nghiệm không hề chứng minh cho chúng ta thấy rằng khả năng cảm thụ nơi loài vật kém hơn nơi loài người: vậy mà tôi, kẻ đang rất tin chắc là mình đang cảm thụ, song tôi lại chỉ có chứng cứ về tình cảm của những người khác qua những dấu hiệu mà họ trao gửi đến tôi để nói lên tình cảm nào đó. Ngôn ngữ quy ước **(a)**, tôi muốn nói, lời nói, không phải là dấu hiệu diễn tả tốt nhất điều đó; có một thứ ngôn ngữ khác chung cho loài người và loài vật, diễn tả tình cảm chắc chắn hơn; tôi muốn nói đến ngôn ngữ cảm tính, như là lời than vãn, tiếng kêu la, cử chỉ vuốt ve, sự chạy trốn, những tiếng thở dài, tiếng ca hát... tắt một lời, mọi biểu lộ của đau đớn, buồn rầu, chán ghét, sợ hãi, hăng hái, phục tòng, giận dữ, khoái lạc, niềm vui, sự dịu dàng v.v... Một ngôn ngữ đầy khí lực như thế có sức mạnh hơn rất nhiều để thuyết phục chúng ta **(b)**, hơn tất cả mọi ngụy biện tinh vi nhất của Descartes và các môn đệ của ông ta.

La METTRIE,
Khảo luận về tâm hồn

(a) Ngôn ngữ dấu hiệu mà Descartes gán cho loài người, nhưng không cho loài vật.

(b) Hãy so sánh với những gì Rousseau nói về ngôn ngữ cảm xúc.

(*) Tách biệt vật chất - bản thể trương độ – với tâm hồn hay tinh thần - bản thể suy tư.

NGƯỜI MÁY (L'homme - machine)

Từ cuốn *Khảo luận về tâm hồn,* tư tưởng của La Mettrie đã trở nên kiên định. Từ con vật đến con người chỉ có "một bản thể được biến đổi khác nhau". Những dị biệt trong tổ chức chỉ là ngẫu nhiên, không hề là cốt yếu và chẳng thoát thai từ một mục đích hay một ý hướng thiêng liêng nào.

Cũng thế, ảnh hưởng hiển hiện của thể lý trên tinh thần chứng tỏ nhất tính của con người. Tâm hồn chỉ là một từ ngữ sáo rỗng.

► "Suy tư là một đặc tính của bộ máy chúng ta" (Penser est une propriété de notre machine)

Quan niệm một cơ thể máy biết suy tư không phải là điều mâu thuẫn. Sự quan sát cơ thể học khiến điều đó có thể thừa nhận được nếu ít ra sự quan sát kia đủ tinh tế. Đúng là La Mettrie dụng công phản bác những lời chống đối nhiều hơn là chứng minh những điều ông nói, vì ông cho rằng mình nói những điều thuộc về lương thức chung (mà đại đa số những người bình thường đều dễ dàng nhận thấy).

Lập trường triết lý ở đây rất rõ ràng: Descartes đã sai khi tách biệt về phương diện bản thể tư tưởng với vật chất. Nhưng sai lầm này không làm giảm đi sự ca ngợi đối với triết gia đầu tiên đã áp dụng cơ học vào việc nghiên cứu cơ thể (Trong quyển: Khảo luận về những thụ cảm của tâm hồn).

Tôi không nhầm đâu, cơ thể con người là một chiếc đồng hồ khổng lồ và được thiết kế với biết bao kỹ xảo tinh vi, khiến cho nếu cái bánh xe vận chuyển kim chỉ giây dừng lại, thì cái bánh xe chỉ phút vẫn quay đều; cũng như bánh xe vận chuyển kim giờ vẫn tiếp tục quay đều, và mọi bộ phận khác, khi những bộ phận kia bị hoen rỉ hay xộc xệch vì bất kỳ một lý do nào đó, đã ngưng chuyển động[1]...

Những hiện tượng này không làm cho các vị thầy thuốc thông thái ngạc nhiên chút nào[2]. Họ biết bám trụ vào đâu nơi bản tính con người, và nhân tiện đây tôi muốn nói, giữa hai ông thầy thuốc, thì người giỏi hơn, đáng tin cậy hơn, theo ý tôi, luôn luôn là vị nào nghiên cứu sâu rộng hơn về vật lý và cơ học cơ thể người và gạt qua một bên tâm hồn và tất cả những lo âu thắc mắc mà cơn huyễn mộng này mang lại cho những kẻ dốt nát, khờ khạo, và chỉ bận tâm một cách nghiêm chỉnh đến chủ nghĩa tự nhiên thuần túy...

Tôi tin rằng Descartes là một người khả kính về mọi phương diện, nếu, sinh ra trong một thế kỷ mà ông chưa phải soi sáng, ông đã biết hết giá trị của kinh nghiệm và quan sát và nguy cơ khi xa rời những điều đó. Nhưng cũng là không kém công bình khi tôi thực hiện một cuộc phục hồi đích thực cho con người vĩ đại này, đối với những triết gia chiếu ba chiếu tư (ces petits philosophes), những con khỉ bắt chước Locke một cách vụng về[3] những kẻ, thay vì cười vào mũi Descartes một cách khinh suất và láo lếu, phải thấy ra rằng nếu không có ông thì cánh đồng triết lý hẳn là vẫn còn bỏ hoang cũng như cánh đồng khoa học tự nhiên mà thiếu Newton.

Đúng là triết gia lừng danh này đã phạm nhiều lầm lẫn và không ai lại không ái ngại về chuyện đó. Nhưng cuối cùng thì ông cũng đã biết được bản chất của động vật; ông là người đầu tiên đã chứng minh một cách hoàn chỉnh rằng loài vật chỉ là những cỗ máy. Vậy mà, sau một khám phá có tầm quan trọng đến thế, đòi hỏi biết bao thông tuệ phi thường, thì những con người bình thường, nếu không biết bỏ qua cho những lầm lẫn của ông, thì quả là vô ơn biết bao! ...

Là một bộ máy, cảm thụ, suy tư, biết phân biệt thị phi thiện ác, cũng như biết phân biệt màu xanh với màu vàng, tắt một lời, được sinh ra với trí thông minh và một bản năng vững chắc về đạo đức, và chỉ là một con vật, như vậy là những sự vật chúng không còn

mâu thuẫn hơn là một con khỉ hay một con vẹt và biết tự đem lại khoái lạc cho mình. Bởi vì nếu cơ hội xuất hiện để nói lên điều đó, ai có thể đoán được từ tiên thiên (a priori) là một giọt rượu mùi lao vào trong cuộc giao hoan khiến cảm nhận những lạc thú thiêng liêng, và từ đó sinh ra một tạo vật nhỏ, một ngày kia sẽ có thể, hưởng thụ cùng những lạc thú kia! Tôi tin rằng tư tưởng rất ít bất tương dung với vật chất có tổ chức, đến độ dường như tư tưởng là một đặc tính của vật chất, như là điện lực, khả năng vận động, tính bất khả thấu, trương độ v.v...

La METTRIE, *Người máy*

(1) Mỗi cơ quan có cơ cấu và năng lượng riêng, lập luận này đem lại nhiều uyển chuyển hơn cho việc giải thích cơ giới về cơ thể sau đó.

(2) Những nhà duy cơ giới (Boerhaave) áp dụng cơ học vào việc nghiên cứu cơ thể người.

(3) Họ chỉ ra – chống lại những người theo Descartes – sự khó khăn khi quan niệm tinh thần không vật chất.

DIỄN TỪ KHAI ĐOAN (Discours préliminaire)

Bản văn này được viết vào năm cuối đời của La Mettrie biện hộ cho tự do tư tưởng chống lại những mê tín, những tín điều và những uy quyền chính trị và tôn giáo. Sự phục hồi phẩm giá cho thân xác, sự thỏa mãn điều độ những dục vọng đã ném trả tính ngụy thiện của những nền đạo đức cưỡng chế (morales de contrainte) và cho thấy bản chất đích thực của một nền đạo đức tự nhiên hòa nhã (une douce morale naturelle) và tình liên đới nhân loại (la solidarité des hommes).

► Viết triết học, là truyền giảng chủ nghĩa duy vật (Écrire en philosophie, c'est enseigner le matérialisme)

Trong những thời đại mà việc giảng dạy đạo đức phải sinh từ tôn giáo, nhà tư tưởng tự do (le libre penseur) thường bị coi là vô đạo đức và nguy hiểm. Cũng như Bayle, La Mettrie bác khước lời trách cứ này. Người vô thần, duy vật vẫn có thể là những con người rất đàng hoàng, lương thiện: họ có sở thích về chân lý và tìm kiếm – mà không lên giọng rao giảng kiểu cao đạo – những nguyên nhân của các hành vi con người.

Song nhiệt tình của câu chuyện lại điểm một thoáng u buồn: vẻ trầm mặc kia phải chăng cũng là sự im lặng của một thiểu số bất lực?

Sự lý luận có thể nào lại trở thành nguy hiểm, kẻ vốn chưa bao giờ theo phe phái nào, chẳng làm kẻ vô thần cực đoan, cũng chẳng làm nhà thần học cao đạo?(1)

Hãy bước vào trong một chi tiết lớn hơn, để chứng minh một cách rõ ràng hơn rằng nền triết lý táo bạo nhất vẫn không hề ngược lại với phong hóa tốt đẹp và không hề kéo theo bất kỳ nguy cơ nào khiến người ta phải hoảng sợ(2).

Có gì là xấu ác, tôi xin hỏi những kẻ thù lớn nhất của tự do tư tưởng và tự do viết lách, có gì là xấu khi chấp nhận cái có vẻ là đúng, cái gì có vẻ là khôn ngoan và hữu ích? Vậy ngọn đuốc của vật lý để phục vụ cho cái gì? Bao nhiêu những quan sát hiếu kỳ để làm gì? Phải dập tắt cái này và khinh thường những cái kia sao? Thay vì, giống như các ông hoàng vĩ đại từng làm, khích lệ những con người hết lòng tận tuỵ với những cuộc tìm kiếm cần mẫn đó. Người ta không thể thử suy đoán và giải thích bí ẩn của con người hay sao? Nếu vậy, hóa ra người ta càng là triết gia thì người ta càng là một công dân xấu? Vả chăng, chân lý sẽ là món quà thảm hại biết bao nếu nó không phải lúc nào cũng nên nói ra? Lý trí là đặc quyền vô bổ biết bao, nếu nó được tạo ra để bị giam cầm và lệ thuộc? Bênh vực hệ thống này tức là muốn nhân loại phải bò trườn sát đất, phải tự hạ phẩm giá xuống hàng súc vật: tin rằng có những chân lý tốt hơn nên để chôn vùi đời đời trong lòng tạo vật, hơn là trình diện chúng ra giữa ánh sáng ban ngày rạng ngời, làm như thế là tán trợ cho sự mê tín và thói man rợ.

Ai sống với tư cách công dân, có thể viết với tư cách triết gia (Qui vit en citoyen, peut écrire en philosophe).

Nhưng viết với tư cách triết gia là giảng dạy chủ nghĩa duy vật[3]! Thế thì sao nào? Nếu chủ nghĩa duy vật đó có cơ sở, nếu nó là kết quả hiển nhiên của mọi quan sát và thí nghiệm của những triết gia và những y sĩ lớn nhất, nếu người ta chỉ chấp nhận hệ thống này sau khi đã chăm chú theo dõi thiên nhiên, cần mẫn song hành với nó trong mọi phạm vi của động vật giới, sau khi đã thâm cứu con người qua mọi thời đại và trong mọi trạng thái? Nếu như chân lý có bị vứt bỏ dưới đất, nó lại không đáng để cho ta bỏ công cúi xuống và nhặt nó lên hay sao?

La METTRIE,
Diễn từ khai đoan

(1) Một lời biện hộ? Một sự võ mộng?

(2) Đó là chủ đề những lời trách cứ mà bản văn này muốn phản bác.

(3) Lời buộc tội tối thượng với các đối thủ chứ không phải là một định đề (postulat).

HELVÉTIUS

(1715 - 1771)

Là quan trưng thuế vào năm mới 23 tuổi, sớm giao du với giới văn nhân của thời đại mình, Claude-Adrien Helvétius được Voltaire khuyến khích cầm bút. Việc đọc Locke đã tạo ra "một cuộc cách mạng trong tư tưởng của ông". Từ năm 1751, ông chuyên tâm nghiên cứu triết học. Quyển *Về tinh thần* (1758), tác phẩm duy cảm giác và vô thần và được coi là duy vật, gây xì-căng-đan trong các môi trường bảo thủ. Trong thời buổi khủng hoảng dưới sự trị vì của Louis XV, Helvétius bị cả Cơ mật viện của Hoàng gia lẫn Giáo hội lên án. *Về con người* (De L'Homme), di tác của ông khai phá tất cả mọi hậu quả từ những ý tưởng trong tác phẩm trước, được đề tặng cho Nữ hoàng Catherine Đệ nhị của nước Nga và Hoàng đế Frédéric của nước Phổ, những bậc minh quân. Sau cái chết của triết gia, phòng khách của phu nhân Helvétius tiếp đón các nhà ý thức hệ, trong đó có Cabanis, con nuôi của phu nhân, và vĩnh truyền tư tưởng của Helvétius.

VỀ TINH THẦN (De L'Esprit)

Quá nhiều những học thuyết đã tiền giả định một bản tính đặc thù của tinh thần thay vì chỉ nghiên cứu nó trong các hoạt động như cảm thụ, hoài niệm, phán đoán. Được lãnh hội từ bên ngoài, như thế, tinh thần chỉ là một nơi tiếp tục với thân xác, một sản phẩm của cảm tính vật lý chung nơi tất cả mọi con người được tổ chức tốt và chỉ có một hiệu quả của nền giáo dục được tiếp thu nó phân biệt họ với nhau. Từ đó phái sinh trong mọi hành động vai trò trung tâm, cả về đạo đức lẫn chính trị, của quyền lợi riêng tư được hiểu cách đúng đắn nên không còn là đáng khinh nữa. Cái vẻ tự tin bình thản của bản văn này càng góp phần làm cho các đối thủ của Helvétius tức điên lên.

► Phán đoán là cảm nhận (Juger c'est sentir)

Đối với những người duy linh (spiritualistes) thì phán đoán (nhận dạng một đối vật) là đặc tính của tinh thần và ngay cả cảm giác cũng đòi hỏi phán đoán (tham chiếu Descartes, "miếng sáp ong", Những Suy niệm siêu hình, Chương II). Ở đây, trái lại, tinh thần hệ tại chỗ so sánh những cảm giác và những ý tưởng của chúng ta, nghĩa là nhìn ra những chỗ giống nhau và những chỗ khác nhau, những chỗ tương thích và bất tương thích mà chúng có với nhau. Và chính sự so sánh này cũng là cảm giác hay hồi ức của cảm giác. Vậy là một chủ nghĩa cảm giác minh nhiên (sensualisme net) nhưng là một chủ nghĩa duy vật mặc nhiên (matérialisme implicite): phải chăng chỉ vì sợ kiểm duyệt?

Khi tôi phán đoán độ lớn hay màu sắc của những đối vật mà người ta trình ra cho tôi, hiển nhiên là phán đoán hướng về những ấn tượng khác nhau mà các đối vật này đã tạo ra trên các giác quan của tôi, chỉ là một cảm giác. Tôi có thể nói: tôi phán đoán hay tôi cảm thấy thì cũng thế. Trong đại đa số trường hợp phán đoán chỉ là cảm thấy. Vậy mà, phán đoán, là nhìn thấy trong những hoàn cảnh khác nhau, rằng sức mạnh thường là sẽ phản bác lại, khi vấn đề là phán đoán xem, nơi một ông vua, thì đức công chính có phải là đáng quý hơn lòng tốt hay không thì người ta còn có thể tưởng tượng rằng một phán đoán vẫn chỉ là một cảm giác?

Có lẽ ý kiến này thoạt tiên có vẻ là một điều nghịch lý. Tuy nhiên, để chứng minh chân lý của nó, chúng ta hãy giả thiết trong một con người sự hiểu biết về những điều gọi là thị phi, thiện ác và rằng con người này còn biết là một hành động là xấu ít hay nhiều tùy theo nó làm hại nhiều hay ít đến hạnh phúc của xã hội. Trong giả thuyết này, nhà thơ hay nhà hùng biện phải dùng đến nghệ thuật nào để làm cho thấy rõ hơn rằng đức công chính đáng quý hơn lòng tốt nơi một ông vua, sẽ giữ cho quốc gia có nhiều công dân hơn?

Nhà hùng biện sẽ trình bày ba bức tranh cho trí tưởng tượng của chính người đó, trong một bức, ông sẽ vẽ ra cho anh ta thấy một ông vua công chính kết án và ra lệnh hành hình tên tội phạm; trong bức thứ nhì, ông vua nhân từ, ra lệnh mở phòng biệt giam tên tội phạm này, mở xiềng xích cho nó; trong bức thứ ba, ông miêu tả cũng chính tên tội phạm này, ngay khi vừa rời phòng giam, đã vơ lấy một con dao và chém giết liền một lúc năm mươi công dân lương thiện: vậy mà, có người nào, khi nhìn thấy ba bức tranh này, mà không cảm thấy rằng đức công chính, bằng cái chết của một người, ngăn ngừa cái chết của năm mươi người khác, đức công chính ấy nơi một ông vua, thì đáng quý hơn là lòng nhân từ. Tuy nhiên phán đoán này thực ra cũng chỉ là cảm giác. Thực vậy, nếu vì thói quen nối kết một vài ý tưởng với một vài từ ngữ, người ta có thể, như kinh nghiệm chứng minh, khi đập vào tai một số âm thanh nào đó, kích thích nơi chúng ta gần như cùng những cảm giác như người ta cảm thấy chính sự hiện diện của các vật; hiển nhiên là đối với việc trình bày ba bức tranh này, phán đoán rằng, nơi một ông vua, đức công chính đáng quý hơn lòng nhân từ, là cảm nhận và thấy rằng, trong bức tranh thứ nhất, người ta chỉ hy sinh một công dân, và rằng, trong bức tranh thứ ba, người ta tàn sát đến những năm mươi mạng người: từ đó tôi kết luận rằng mọi phán đoán cũng chỉ là cảm giác (*tout jugement n'est qu'une sensation*).

Helvétius,
Về tinh thần, Q.I, Ch.1.

► Tự do, sự vận dụng sáng suốt tiềm năng của chúng ta (La liberté, exercise éclairé de notre puissance)

Thoát ra khỏi những xung đột học thuyết không thể giải quyết về những thuộc tính của nhân tính, ở đây ý niệm tự do, nhận được một định nghĩa có tính chức năng và phủ nhận:

tự do là sự vận dụng sáng suốt tiềm năng của chúng ta khi tiềm năng đó không bị ngăn trở. Thế là chúng ta đứng trên lãnh địa đạo đức và chính trị. Phía bên kia, quan niệm một tự do tuyệt đối giả định một ý chí không nguyên nhân không động cơ, chuyện này chỉ là một bóng ma của hành động.

Quan niệm duy vật về tự do không phải là vật đối trọng của siêu hình học. Trong khi chuyển vị vấn đề, quan niệm này cũng làm cạn đi huyền nhiệm của nó.

Con người tự do là con người không bị xiềng xích , không bị giam tù, không bị dọa nạt, như kẻ nô lệ, bởi sự sợ hãi về những hình phạt; theo nghĩa này, tự do của con người hệ tại nơi sự vận dụng sáng suốt tiềm năng của mình: tôi nói, tiềm năng của mình, bởi vì sẽ là chuyện buồn cười nếu coi là không tự do khi chúng ta không thể xuyên thủng trời mây như cánh chim đại bàng hay vẫy vùng giữa biển khơi như một kình ngư hay tự phong mình thành vua, thành giáo chủ hay hoàng đế[1].

Như vậy, chúng ta có một ý tưởng minh bạch về cái từ tự do, hiểu theo nghĩa thông thường. Nhưng sự việc lại không là như thế khi chúng ta áp dụng cái từ tự do này cho ý chí. Lúc đó tự do sẽ là gì nào? Người ta sẽ không thể hiểu, bằng cái từ này, rằng khả năng tự do để muốn hay là không muốn một điều gì; nhưng khả năng sẽ giả định có thể có những ý chí không nguyên cớ, và do vậy có những hiệu quả mà chẳng có nguyên nhân. Như vậy, chúng ta cũng phải có thể muốn điều thiện hay điều ác; một giả định tuyệt đối bất khả[2]. Thực vậy, nếu ước muốn khoái lạc là nguyên lý của mọi tư tưởng và mọi hành động của chúng ta, nếu mọi người đều liên tục hướng về hạnh phúc – thực sự hay biểu kiến – của họ, vậy là mọi ý chí của chúng ta cũng chỉ là hiệu quả của khuynh hướng này. Vậy mà mọi hiệu quả đều là tất yếu. Theo nghĩa này, người ta không thể gán một ý nghĩa rõ rệt nào cho cái từ tự do. Nhưng, người ta sẽ nói, nếu tất yếu con người theo đuổi hạnh phúc bất cứ nơi nào người ta thoáng thấy nó, ít ra chúng ta cũng tự do để chọn lựa những phương tiện mà chúng ta sử dụng để được hạnh phúc? Thưa vâng, tôi xin trả lời, nhưng lúc đó tự do chỉ còn là từ đồng nghĩa của sáng suốt, và người ta chỉ làm lẫn lộn hai khái niệm này: tùy theo một người biết nhiều hay ít về luật lệ và các thủ tục pháp lý, tùy theo anh ta sẽ được hướng dẫn trong công việc bởi một luật sư ít hay nhiều khéo léo, mà anh ta sẽ thành công trong vụ kiện tốt hơn hay kém hơn; nhưng dầu anh ta có ở phía nào, thì ước muốn hạnh phúc cũng sẽ luôn luôn khiến anh ta chọn lựa phía nào có vẻ phù hợp nhất với những quyền lợi, những thị hiếu, những đam mê của mình và cuối cùng với những gì mà anh ta nhìn như là hạnh phúc của mình.

Làm sao người ta có thể giải thích về phương diện triết lý vấn đề tự do? Nếu, như Locke đã chứng minh, chúng ta là môn đệ của bạn bè, bà con và những gì chúng ta đọc và nói chung tất cả những gì vây quanh chúng ta, thì mọi tư tưởng và mọi ý chí của chúng ta phải là những hiệu quả trực tiếp, hay những kế tiếp tất yếu của những ấn tượng mà chúng ta đã cảm thụ.

Vậy là người ta không thể tạo ra bất kỳ ý tưởng nào từ cái từ tự do, áp dụng vào ý chí; phải coi nó như một huyền nhiệm; hãy cảm thán cùng với thánh Phao-lồ: O altitudo! **(a)**, xét vì chỉ có thần học mới có thể luận bàn về đề tài đó, và một khảo luận triết lý về tự do sẽ chỉ là một khảo luận về những hiệu quả không nguyên nhân **(b)**.

Helvétius,
***Về tinh thần*, Q.I, ch.4.**

---

[1] Cái gì không thuộc về tiềm năng của chúng ta thì không thiếu đối với nó (Descartes, Phương pháp luận, phần 3)

[2] Chống lại ý tưởng tự do bất định (libre – arbitre indéterminé).

(a) *Thánh Phaolồ, Thư gửi tín hữu Rôma, 11. 33 Ca tụng thánh ý nhiệm mầu: sự giàu có, khôn ngoan và thông suốt của Thiên Chúa sâu thẳm dường nào? Quyết định của Người, ai dò cho thấu! Đường lối của Người ai theo dõi được! Thật vậy,*

ai đã biết tư tưởng của Chúa? Ai đã làm cố vấn cho Người? Ai đã cho Người trước, để Người phải trả lại sau? Vì muôn vật đều do Người mà có, nhờ Người mà tồn tại và quy hướng về Người. Xin tôn vinh Thiên Chúa đến muôn đời! A-men.

(b) Chính vì theo ý kiến này mà Kant chỉ có thể cứu vãn ý tưởng tự do như là định đề của lý trí thực tiễn (Xem: Những nền tảng của Siêu hình học về phong tục hay phê phán lý tính thuần túy, phần lời tựa cho ấn bản lần thứ hai).

► Quyền lợi bản thân, suối nguồn duy nhất của những đức hạnh nơi chúng ta

Từ nguyên lý tâm lý về cảm tính thể lý phái sinh từ một nền đạo đức học về quyền lợi bản thân/ quyền lợi riêng (l'intétêt personnel). Được soi sáng bởi kiến thức, quyền lợi này sẽ thấy hoặc là sự hòa hợp với quyền lợi chung (l'intérêt général) trong khi bao trùm nó hoặc khác biệt với nó thì cũng điều kiện hóa nó, hoặc là sự bất hòa hợp và lúc đó không gì sẽ ngăn cản sự thực hiện quyền lợi bản thân, nếu không phải là sự sợ hãi những chế tài, điều này cũng lại xác định cho nó. Ở đây, bước đi rất gần với hướng đi của Locke (Trong Tiểu luận về trí tuệ con người, Q.II), trừ đi việc cầu cứu đến một Đấng Tối cao điều lý luật tự nhiên.

Một khi đạt đến chân lý này, tôi dễ dàng khám phá ra suối nguồn những đức hạnh của con người; tôi thấy rằng, nếu không có cảm giác với đau khổ và khoái lạc thân xác, thì con người không dục vọng, không đam mê, dửng dưng với mọi sự, có lẽ đã không biết gì đến quyền lợi bản thân; và rằng, nếu không vì quyền lợi thiết thân, con người đã chẳng hợp quần thành xã hội, đã chẳng tạo ra những quy ước để sống chung với nhau, rằng như thế đã không hề có quyền lợi chung, do vậy cũng chẳng có hành động nào là công chính hay bất công; và như thế cảm tính thể lý và quyền lợi bản thân đã là các tác giả của mọi công lý[1].

Chân lý này dựa trên một định lý của người lập pháp: *Quyền lợi là thước đo mọi hành vi con người* (l'intérêt est la mesure des actions des hommes); và đàng khác còn được xác chứng bởi hàng ngàn sự kiện – chứng minh cho tôi thấy rằng, đức hạnh hay đồi bại tùy theo những đam mê hay những thị hiếu riêng của chúng ta phù hợp hay trái ngược với quyền lợi chung, chúng ta tất yếu hướng về lợi ích riêng của chúng ta[2] khiến ngay cả nhà lập pháp thiêng liêng[3] cũng đã nghĩ rằng, để thúc đẩy con người hành thiện, thì phải hứa hẹn cho họ một hạnh phúc đời đời, đổi lại những khoái lạc tạm thời mà đôi khi họ buộc phải hy sinh.

Ổn định nguyên lý này rồi, tinh thần tôi rút ra từ đó những hậu quả và tôi nhận thấy rằng mọi quy ước ở đó quyền lợi riêng gặp xung đột với quyền lợi chung, luôn luôn bị vi phạm, nếu những nhà lập pháp đã không luôn luôn đề xuất những đền bù lớn cho đức hạnh; và đối với cái khuynh hướng tự nhiên thúc đẩy con người đến việc tiếm quyền, họ đã không ngừng đắp đập be bờ bằng sự đe dọa của nhục hình hay việc làm mất danh dự: như vậy tôi thấy rằng việc thưởng phạt là hai sợi dây duy nhất nhờ đó họ cầm cương sao cho những quyền lợi riêng hòa vào với quyền lợi chung, và từ đó tôi kết luận rằng những luật lệ, được tạo ra vì hạnh phúc của mọi người, sẽ không được ai tuân thủ, nếu các quan tòa không được trang bị sức mạnh cần thiết đủ để bảo đảm việc thi hành[4]. Không có sức mạnh đó, những luật lệ, bị xâm phạm bởi đa số, sẽ bị từng mỗi cá nhân vi phạm – mà điều này cũng là đúng thôi – bởi vì, những luật lệ chỉ có công ích như là cơ sở để biện minh, nên nếu, vì sự vi phạm chung, những luật lệ này trở nên vô ích, thì ngay từ lúc đó, chúng trở nên vô hiệu và hết còn là luật lệ; mỗi người lại trở về với những quyền đầu tiên của họ; mỗi người chỉ tham vấn nơi quyền lợi riêng của mình, nó có lý để cấm anh ta tuân thủ những luật lệ đã trở thành là có hại cho kẻ nào là người duy nhất tuân thủ chúng. Và đó là lý do, nếu, vì sự an toàn trên những con đường lớn, người ta cấm không ai được mang vũ khí đi lại trên đường, và rằng, vì thiếu lực lượng hiến binh, những con đường lớn bị nạn dịch trộm cướp hoành hành; rằng

luật lệ đó, như vậy, là không chu toàn được mục đích; tôi nói rằng một người có thể không những đi trên đường với những vũ khí và vi phạm quy ước này hay luật lệ này mà không phạm vào bất công mà rằng ngay cả anh ta không thể tuân thủ luật lệ này mà không điên rồ[5].

HELVÉTIUS,
Về tinh thần, Q.III, ch. 4.

[1] Rousseau phủ nhận mọi tính đạo đức nếu nó phát sinh từ nguồn gốc này (xem Émile, Q.IV, Lời tuyên xưng niềm tin của cha xứ Savoie).

[2] Nó được soi sáng nếu chúng ta nghĩ đến tương quan của nó với quyền lợi chung.

[3] Một kiểu yêu cầu có ý biếm nhẽ.

[4] Ở đây đạo đức học lướt nhẹ đến một thứ xã hội học tương đối luận (une sociologie relativiste).

[5] Phu nhân Du Deffand nhận xét về đoạn kết này: "Con người này đã nói lên cái bí mật trong tim đen của mọi người"

DIDEROT

(1713 - 1784)

"Ai sẽ nói hết được mọi tài năng thiên phú của Diderot?" Paul Vernière đã nêu lên câu hỏi như thế. Kịch tác gia đồng thời là lý thuyết gia về kịch nghệ, nhà văn phúng thích và cây viết tiểu luận, nhà phê bình nghệ thuật và người hiểu rành về các khoa học, dịch giả và tiểu thuyết gia, người điều hành và biên tập không mệt mỏi của bộ *Bách khoa thư*, một người viết thư không biết chán.

Nếu ông trở nên triết gia, không phải là thêm một danh xưng, mà là qua tất cả những hoạt động của một cái nghề mới mẻ cho người trí thức mà ông góp phần phát minh ra: thị hiếu những ý tưởng và cảm thức về cái cụ thể hợp nhất với nhau, sự phát minh ra những khái niệm (chẳng hạn khái niệm cá nhân tính, individualité) làm lệch chức năng những thể loại đã trở thành kiểu sức, thiếu tự nhiên bởi những cách phân loại đã thành nếp. Lúc đầu là kẻ hữu thần (théiste) vì từ chối sự bất khoan dung tôn giáo, rồi là kẻ thần luận duy nhiên (déiste) vì thiếu lòng tin, cuối cùng ông trở nên kẻ duy vật vô thần không phải theo hệ thống, mà vì sự nghiên cứu thường xuyên, bởi niềm vui sống trong bộ máy lớn chưa biết hết của vũ trụ và niềm vui suy tư về cuộc sống trong tất cả những mâu thuẫn của nó.

Kẻ tranh đấu cho chân lý và công bình này, hay đi quá giới hạn một cách hung hăng nên phải ngồi tù vào năm 1749 sau khi in *Thư về những người mù*, bị đe dọa, bị kiểm duyệt mà vẫn không nao núng.

Những năm học tập đã tích luỹ năng lượng cho những táo bạo của tinh thần. Là học sinh ham học nhưng ngỗ nghịch, là sinh viên học nhảy nhiều ngành, một kẻ vô sản trí thức hiếu tri mọi chuyện, ông gặp gỡ bác sĩ y khoa La Mettrie, d'Alembert, Rousseau, Condillac. Ông đọc rất nhiều, nhất là những nhà tư tưởng Anh quốc như Locke, Shaftesbury.

Tiếp theo là hai mươi năm trong đó Diderot viết rất nhiều, nhưng ít xuất bản. Trong mọi lãnh vực, hội họa, kịch trường, tiểu thuyết, tiểu luận, ông thích thú thăm dò những biến thái và những xung đột cảm xúc và sở thích, ưu tư muốn không bôi xóa đi những cái gì phức tính của thực tại, không bỏ sót bí ẩn của con người bị quy định bởi thực tại và có khả năng thay đổi nó. Đây là thời điểm cường kiện hóa chủ nghĩa duy vật như là con đường tìm kiếm, đến giới hạn những kiến thức của thời đại mình mà ông ý thức rất rõ, và sự nhạy bén của giai cấp tư sản, lực lượng đang lên, lúc đó đã ý thức đầy đủ về vai trò lịch sử của mình.

Nữ hoàng Nga Catherine Đệ nhị mời ông đến Saint-Péterbourg – Diderot qua một mùa ở cung đình (1773 - 1774). Ông bị mê hoặc bởi những cung cách của Nữ hoàng, nhưng cùng lúc, sự thù địch của ông đối với mọi hình thức chuyên chế, dầu là sáng suốt, điểm thêm âm sắc dân chủ (*Phản bác Helvétius*). Đời ông ngưng lại năm 1784, với bao công trình còn để ngỏ.

Cuộc hôn nhân của ông với Antoinette Champion, một cô thợ may, khiến ông bất hòa với gia đình. Nhưng cuộc sống chung thoái hóa nhanh chóng. Vì người tình, ông trở thành kẻ viết văn khiêu dâm (quyển *Les Bijoux indiscrets*). Về sau, là một người cha dịu dàng, ông chăm lo việc giáo dục của cô con gái Angélique và ca ngợi những đức tính gia đình. Là người tình say mê nàng Sophie Volland, ông trao đổi thư tín với nàng, quan tâm đến đời sống thường ngày, đến cảm tính và nữ tính.

Những sự kiện này- và nhiều chuyện khác- trong đời tư không xa lạ với sự sôi nổi của tư tưởng và sự táo bạo với công chúng. Nhân vật quái quỷ này tóm gọn lấy thế kỷ của mình. Năm 1746 người ta vừa yêu cầu ông dịch bộ *Bách khoa toàn thư* Anh quốc, thế là ông liền bắt tay ngay vào một công trình tập thể khác: soạn bộ *Bách khoa thư* của Pháp.

Diderot đánh trống mở cờ, hợp đồng tác chiến trong những cuộc giao đấu liên miên cùng các đối thủ của ông. Những giáo sĩ dòng Tên, bảo vệ cho quyền lợi của giáo hội và bộ tự điển *Trévoux* của họ, đánh phá tưng bừng tất cả những ai tụ tập nơi Tổng hành dinh của nam tước d'Holbach "ông chủ khách sạn dành cho triết học". Đôi khi Diderot lẩn khuất đi, nhưng vẫn kiên trì chiến đấu, với sự hậu thuẫn chính trị ngầm của d'Argenson và Malesherbes. Việc xuất bản bộ *Bách khoa thư* cuối cùng đã thành công rực rỡ.

THƯ VỀ NHỮNG NGƯỜI MÙ (Lettre sur les Aveugles)

Một người mù từ lúc mới sinh, bỗng nhiên lại được sáng mắt thì có nhận ra được, bằng tia nhìn, một khối vuông và một khối cầu mà trước đó anh ta đã học cách phân biệt bằng xúc giác, hay không? Vấn đề này, do Molyneux đặt ra cho Locke vào năm 1690 đã tiếp chất liệu trong cả một thế kỷ, những cuộc tranh luận giữa những người theo thuyết bẩm sinh (innéistes) và những người duy cảm giác (sensualistes) về vấn đề sự tạo thành tri thức.

Diderot đem lại cho vấn đề này kích thước của một lý thuyết về con người. Ông kể lại những trường hợp chứng tỏ rằng con mắt thí nghiệm và cả bộ não nữa qua con đường lệch của những hoạt động và nhất là của những hệ thống dấu hiệu. Con người là sản phẩm từ những công trình của chính mình. Lời khẳng định táo bạo này đáng giá... ba tháng tù ở Vincennes cho Diderot.

► Chủ nghĩa duy tâm và thuyết duy cảm giác: một quan hệ thân tộc che dấu (Idéalisme et sensualisme: une parenté cachée)

Chủ nghĩa duy tâm chủ quan (l'idéalisme subjectif) quả là kỳ khôi bởi vì nó không công nhận tính thực tại của thế giới bên ngoài. Thuyết duy cảm giác hẳn nhiên là đối nghịch với nó. Nhưng trong khi cho tri thức phái sinh một cách thụ động từ cảm giác thì nói cho cùng, thuyết này cũng không ngừng chứng tỏ rằng, qua những hoạt động và qua ngôn ngữ, đúng là một hoạt động bên ngoài mà chúng ta biến thành khả tri.

Người ta gọi là những nhà duy tâm, những triết gia nào chỉ ý thức về tồn tại của mình và những cảm giác kế tiếp nhau bên trong họ, không chấp nhận cái gì khác: một hệ thống kỳ khôi mà theo tôi, chỉ có thể phát sinh từ những người mù; một hệ thống mà, quả là

điều xấu hổ cho tinh thần con người và cho triết học, là hệ thống khó đánh đổ nhất, dầu là phi lý nhất trong tất cả các hệ thống triết học. Hệ thống này được trình bày, một cách thẳng thắn và rất sáng sủa trong *Ba đối thoại giữa Hylas và Philonous* của tiến sĩ thần học Berkeley, giám mục ở Cloyne; ta phải mời tác giả của *Tiểu luận về tri thức của chúng ta* (của Condillac, nhưng được xuất bản nặc danh năm 1746) khảo chứng tác phẩm này: ông sẽ tìm thấy ở đây chất liệu cho những quan sát hữu ích, thích thú và tinh tế. Chủ nghĩa duy tâm rất đáng được trình bày với ông để tranh luận; và giả thuyết này có cái gì đó để chọc ngứa ông, để kích thích ông, không hẳn ở tính đặc thù của nó cho bằng sự khó khăn để phi bác nó từ nguyên lý; bởi vì, éo le thay, những nguyên lý của Condillac lại cũng y hệt những nguyên lý của Berkeley! Theo vị này hay theo vị kia, và theo lý tính, thì những từ yếu tính, vật chất, bản thể, nền tảng v.v... tự chính chúng chẳng mang chút gì ánh sáng trong tinh thần của chúng ta;vả chăng Condillac cũng tỉ mỉ lưu ý rằng, dầu cho chúng ta có bay lên trời cao hay lao xuống vực sâu, chúng ta cũng không bao giờ ra khỏi chính mình và rốt cuộc chúng ta cũng chỉ nhận ra chính những tư tưởng của mình mà thôi; vậy mà đó lại là kết quả từ cuộc đối thoại đầu tiên của Berkeley, và là nền tảng cho toàn bộ hệ thống của ông. Quý vị chẳng thấy là lạ lùng khi hai địch thủ giao tranh nhau mà lại sử dụng những vũ khí giống nhau đến thế sao?

Denis Diderot,
Thư về những người mù (1749).

BÁCH KHOA THƯ (Encyclopédie)

Bách khoa thư hay *Tự điển có lý luận về các khoa học, nghệ thuật và nghề nghiệp* (L'Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers) là một cỗ máy chiến tranh vì cuộc đấu tranh triết học. Được hỗ trợ bởi d'Alembert, Diderot kêu gọi các nhà văn và các chuyên gia danh tiếng nhất (như Montesquieu, Voltaire, Buffon, Rousseau...) ông tập hợp quanh mình những ngòi bút biên soạn phong phú và toả đi khắp nước Pháp những họa sĩ mà các bản vẽ nghề nghiệp, trong khi phổ biến những hình ảnh về các công cụ và tầm nhìn về sự cộng tác hợp lý những hiểu biết kỹ thuật, đã góp phần rộng rãi vào việc làm cho bộ *Bách Khoa thư* trở thành một sách bán chạy nơi những người thợ thủ công có học và trong giới tăng lữ cấp thấp vốn vẫn có đầu óc chống đối giới cầm quyền và cả tầng lớp chóp bu trong Giáo hội. Sách được tiêu thụ ngay 4000 ấn bản trong lần phát hành đầu tiên. Quả là một kỷ lục đối với thời ấy, nhất là giá một bộ *Bách khoa* hẳn là không rẻ chút nào!

Trong mục từ "**Uy quyền chính trị**" (Autorité politique) Diderot đúc kết những lý thuyết về khế ước xã hội (của Hobbes, Grotius, Puffendorf, Locke...) Nguồn gốc của quyền lực chính trị chẳng phải thiêng liêng cũng chẳng phải tự nhiên. Chỉ có sự thỏa thuận tự nguyện của những cá nhân bình đẳng (le libre consentement des individus égaux) mới tạo thành những mối liên hệ xã hội. Việc thế tục hóa những nền tảng của pháp quyền kiểu đó đã tách rời tư tưởng chính trị khỏi thần học nhưng còn chưa nói đến việc khẳng định quyền bất khả chuyển nhượng (le droit inaliénable) của một dân tộc để quyết định mọi quốc sự của mình.

► Không có sự phục tùng hoàn toàn nào là chính đáng cả

Uy quyền của cha mẹ, một thứ uy quyền duy nhất có tính tự nhiên, cũng ngưng lại khi đứa con đến tuổi thành niên và chịu trách nhiệm. Còn uy quyền thủ đắc nhờ bạo lực chỉ là tương quan sức mạnh. Quyền bính được chấp nhận bởi sự toả thuận chúng phải được hạn chế vào ích lợi chung (công ích). Ta nên chú ý lập luận có tính bút chiến chĩa ngược lại những lý thuyết gia của uy quyền thiêng liêng: Chỉ có Thượng đế là chủ tể tuyệt đối,

mọi quyền bính của con người muốn trở thành tuyệt đối nhân danh Đấng tối cao đều là tiếm vị và mang tính sùng bái ngẫu tượng.

Không hề có con người nào từng nhận được từ thiên nhiên cái quyền điều khiển người khác. Tự do là một món quà của trời đất và mỗi cá nhân của cùng một loài có quyền được hưởng thụ điều đó ngay khi nào cá nhân ấy biết hưởng dụng lý trí của mình. Nếu thiên nhiên có thiết lập một vài thế giá (autorité) thì đó là uy quyền người cha; nhưng quyền người cha cũng phải có giới hạn, và trong tình trạng tự nhiên uy quyền đó chấm dứt ngay khi mà những đứa con đến tuổi thành niên[1]. Mọi uy quyền khác đều đến từ nguồn gốc khác hơn là thiên nhiên. Nếu chịu khảo sát kỹ, người ta sẽ luôn luôn ngược về đến một trong hai nguồn này: hoặc là sức mạnh hay bạo lực của kẻ đã chiếm đoạt uy quyền, hoặc là sự thỏa thuận của những ai phục tùng nó bởi một khế ước được lập ra hay được mặc nhận giữa họ và một người mà họ uỷ quyền.

Uy quyền chiếm đoạt bằng bạo lực chỉ là sự tiếm quyền và chỉ duy trì bao lâu mà sức mạnh của kẻ cầm quyền áp đảo được sức mạnh của những kẻ phục tùng; đến nỗi rằng nếu những kẻ này đến lượt họ lại trở thành những người mạnh nhất và nếu họ lật đổ ách thống trị, thì họ thực hiện điều đó cùng với đầy đủ pháp quyền và công lý như khi kẻ kia đã từng áp đặt cái đó lên họ. Như vậy, cùng một định luật tạo ra quyền bính thì cũng chính định luật đó triệt tiêu quyền bính: đó là định luật của kẻ mạnh nhất (la loi du plus fort)[2].

Đôi khi quyền bính được thiết lập bởi bạo lực lại thay đổi bản chất: đó là khi nó tiếp tục và được duy trì bởi sự bằng lòng cố ý của những kẻ mà người ta đã khuất phục; nhưng bởi điều đó thì quyền bính lại đi vào loại thứ nhì mà tôi sắp nói đến; và kẻ đã tiếm quyền lúc đó lại trở thành ông hoàng, không còn là bạo chúa nữa.

Quyền lực đến từ sự thỏa thuận của dân chúng tất yếu giả thiết những điều kiện để làm cho việc hành sử quyền lực trở thành chính đáng, hợp pháp, có ích cho xã hội, có lợi cho nền cộng hòa[3] và chúng khuôn định và hạn chế nó trong những đường biên rõ ràng; bởi vì con người không nên và cũng không thể phó thác mình hoàn toàn, không hạn chế, cho một người khác, bởi vì họ còn có vị chủ tể chí tôn vô thượng mà chỉ đối với Đấng ấy họ mới thuộc về hoàn toàn. Đó là Thượng đế[4] mà quyền năng luôn luôn trực tiếp trên tạo vật, vị chủ tể tuyệt đối nhưng cũng rất ganh tị, người không bao giờ chịu để mất quyền nào của mình và cũng không san sẻ cho ai. Ngài cho phép, vì quyền lợi chung và để duy trì xã hội loài người, rằng con người thiết lập giữa họ một trật tự phụ thuộc, rằng họ phục tùng một người trong đám; nhưng Ngài cũng muốn rằng điều đó là do lý trí và có mức độ, chứ không phải một cách mù quáng và không hạn chế, để cho vật thụ tạo không tiếm quyền của Đấng sáng tạo. Mọi sự phục tùng khác đều thực sự là tội sùng bái ngẫu tượng!

Denis DIDEROT, *Bách khoa*, mục từ "Uy quyền chính trị", Q.I

---

[1] Trái lại, nhiều dân tộc lại duy trì phụ quyền rất lâu sau thời điểm đó.

[2] So sánh với Rousseau, Xã ước, Q.I, ch 3.

[3] Nhà nước hiến định (l'État constitué)

[4] Thánh Phao lồ đã nói "Không có quyền lực nào mà không đến từ Thiên Chúa". Ở đây lý lẽ này được nêu ra với dụng ý luận chiến.

MỤC TỪ CÁI ĐẸP (Article "BEAU")

Năm 1748, nhân nói về thị hiếu / khẩu vị thưởng ngoạn (le goût) Diderot viết: "Tri giác về những tương quan là cơ sở duy nhất cho sự ngưỡng mộ và những lạc thú của chúng ta." Mục từ Cái Đẹp đi từ một định nghĩa tâm lý về thị hiếu đến một định nghĩa lô-gíc về cái đẹp: trí tuệ tri giác những tương quan. Cái đẹp không hệ tại trong sự hoàn hảo (khủng hoảng của cái đẹp lý tưởng), mà nó cũng không phải

sinh ra từ sự có ích như nhiều người đương thời của Diderot hiểu. Kant từng đọc mục từ này và ông cũng phân biệt phán đoán về thị hiếu với mọi phán đoán khác (tham khảo: *Phê bình khả năng phán đoán*, tiết một, "Phân tích cái đẹp" của Kant).

► Vẻ Đẹp là sự tri giác những tương quan (La Beauté est la perception des rapports)

Vẻ đẹp của một vật đến từ những hình thức/ mô thể ở nơi nó(cái đẹp thật sự-le beau réel), nhưng nó chỉ đẹp nơi chúng ta hoặc mọi hữu thể tương tự mà nơi chúng cái đẹp gợi lên ý tưởng về những tương quan(cái đẹp được tri giác-le beau aperçu). Cảm thức về cái đẹp không có tính thông thái: để thưởng thức những tương quan, người ta không cần phải biết số học về chúng. Nhưng mặc dù kinh nghiệm tức thời về những cảm xúc mà nó gây ra cái đẹp không phải là việc của tình cảm, mà là của trí tuệ.

Chúng ta sinh ra với năng lực cảm giác và tư duy; bước đầu tiên của năng lực tư duy là xem xét các tri giác, kết nối chúng lại, so sánh chúng, phối hợp chúng, nhận ra giữa chúng những mối quan hệ tương hợp và tương khắc v.v... Chúng ta sinh ra với những nhu cầu thôi thúc chúng ta phải nhờ đến các phương sách khác nhau, trong số đó, căn cứ vào hiệu quả ta mong đợi ở chúng và hiệu quả chúng đem lại cho ta, chúng ta thường tin chắc là có những phương sách tốt, xấu, nhanh, chậm, hoàn mỹ, không hoàn mỹ. Phần lớn các phương sách ấy là một công cụ, một cái máy, hoặc một phát minh nào đó đại loại như vậy; nhưng mọi máy móc đều là có sự phối hợp, sắp xếp các bộ phận nhằm hướng tới cùng một mục đích v.v... Đấy là những nhu cầu của chúng ta, và sự vận hành ngay tức khắc các năng lực của chúng ta, tất cả nhằm đem đến cho chúng ta, ngay khi chúng ta mới ra đời, các ý niệm về trật tự, sắp xếp, đối xứng, cơ chế, cân đối, thống nhất; tất cả những ý niệm ấy đến từ các giác quan và là tự tạo; và chúng ta đã đi từ khái niệm về vô số các thực thể nhân tạo và tự nhiên, được sắp xếp, cân đối, phối hợp, đối xứng đến khái niệm trừu tượng và ngược lại về mất cân đối, lộn xộn và hỗn loạn.

Các khái niệm ấy đều do thực nghiệm như tất cả mọi khái niệm khác; chúng cũng đến với chúng ta từ các giác quan; nếu như chẳng có Thượng đế thì chúng ta vẫn có các khái niệm ấy như thường; trong chúng ta, các khái niệm ấy có trước rất lâu khái niệm về sự tồn tại của Thượng đế; chúng cũng hiển nhiên, cũng phân minh, cũng rõ rệt, cũng có thật như các khái niệm về chiều dài, chiều rộng, chiều sâu, khối lượng, số lượng; vì chúng có nguồn gốc từ các nhu cầu của chúng ta và sự vận hành các năng lực của chúng ta, nên dù trên mặt trái đất này có dân tộc nào đấy mà trong ngôn ngữ, các ý niệm ấy không có tên gọi, thì chúng vẫn cứ tồn tại như thường trong các đầu óc một cách rộng hay hẹp, nông hay sâu, trên cơ sở ít hoặc nhiều kinh nghiệm, được áp dụng vào ít hoặc nhiều thực thể; bởi lẽ đấy là tất cả sự khác nhau có thể có giữa một dân tộc này với một dân tộc khác, giữa một người này với một người khác trong cùng một dân tộc; và dù người ta sử dụng các thuật ngữ cao siêu như thế nào để chỉ các khái niệm trừu tượng trật tự, cân đối, tỷ lệ, hài hòa, nếu muốn người ta có thể gọi chúng là *vĩnh hằng, nguyên sơ, tối thượng, những quy tắc căn bản của cái đẹp*, chúng đều đi qua các giác quan của chúng ta để vào trong nhận thức của chúng ta, cũng như các khái niệm hèn mọn nhất, và đó chỉ là những điều trừu tượng của trí tuệ chúng ta.

Nhưng việc vận hành những năng lực trí tuệ của chúng ta và sự cần thiết cung cấp các phát minh, các máy móc v.v... cho những nhu cầu của chúng ta vừa phác ra trong trí óc chúng ta những khái niệm trật tự, tương quan, cân đối, liên kết, sắp xếp, đối xứng, là lập tức chúng ta thấy bao quanh mình những thực thể trong đó vẫn những khái niệm ấy, có thể

nói, được lặp lại đến vô cùng tận; chúng ta chẳng thể đi một bước trong thế gian mà không gặp một sản phẩm nào đó làm thức dậy những khái niệm ấy, chúng đi vào tâm hồn chúng ta bất cứ lúc nào và từ mọi phía; tất cả những gì còn lại từ các thế kỷ đã trôi qua, tất cả những gì mà kỹ xảo, sự suy nghĩ, các phát kiến của những người đương thời với ta sản sinh ra dưới mắt ta, tiếp tục khắc sâu vào ta những khái niệm trật tự, tương quan, sắp xếp, đối xứng, tương hợp, tương khắc v.v... và chẳng có một khái niệm nào, có lẽ chỉ trừ khái niệm sự tồn tại, lại đã có thể trở thành quen thuộc với mọi người như khái niệm ta đang bàn.

Nếu như trong khái niệm cái đẹp hoặc *tuyệt đối*, hoặc *tương đối*, hoặc *bao quát*, hoặc *riêng biệt* chỉ thấy có các khái niệm trật tự, tương quan, cân đối, sắp xếp, đối xứng, tương hợp, tương khắc; những khái niệm ấy không sinh ra từ một nguồn nào khác các khái niệm sự tồn tại, số lượng, chiều dài, chiều rộng, chiều sâu và vô số những khái niệm nữa mà người ta không thể bác bỏ được, thì theo tôi, ta có thể sử dụng những khái niệm đầu trong một định nghĩa về *cái đẹp*, mà không bị buộc tội là thay một thuật ngữ này vào chỗ một thuật ngữ khác, và loanh quanh trong một cái vòng luẩn quẩn.

Cái đẹp là một thuật ngữ chúng ta áp dụng vào vô vàn thực thể; song dù giữa các thực thể có sự khác nhau thế nào đi nữa, nhất thiết hoặc là chúng ta áp dụng sai thuật ngữ *cái đẹp*, hoặc là trong các thực thể ấy có một tính chất mà dấu hiệu là thuật ngữ *cái đẹp*.

Tính chất ấy không thể nằm trong số những tính chất quy định sự khác biệt đặc thù của chúng; vì như vậy hoặc sẽ chỉ có một thực thể là *đẹp*, hoặc nhiều lắm cũng chỉ là một loạt các thực thể đẹp mà thôi.

Nhưng giữa những tính chất chung cho mọi thực thể mà chúng ta gọi là *đẹp*, chúng ta sẽ chọn tính chất nào cho cái mà dấu hiệu của nó là thuật ngữ *cái đẹp*? Tính chất nào? Theo tôi rõ ràng đó chỉ có thể là thuật ngữ mà sự hiện diện của nó khiến cho tất cả các thực thể kia trở thành *đẹp*; tính chất ấy xuất hiện với tần số nhiều hay ít, nếu có thể nói như vậy, sẽ khiến cho các thực thể *đẹp* nhiều hay ít; tính chất ấy mà thiếu vắng thì chúng cũng thôi chẳng còn *đẹp* nữa; nó không thể thay đổi đặc tính mà không làm thay đổi *cái đẹp* chủng loại, và tính chất ngược lại sẽ làm cho những *cái đẹp* nhất trở thành khó chịu và xấu xí; tóm lại đó là tính chất nhờ nó mà *vẻ đẹp* bắt đầu, gia tăng, thay đổi vô cùng tận, giảm đi và biến mất. Thế mà chỉ có khái niệm những *tương quan* là có thể có được những hiệu quả ấy.

Vậy tôi gọi là *đẹp* ở ngoài tôi, tất cả những gì chứa đựng trong bản thân nó cái gợi dậy trong trí tuệ của tôi ý niệm những tương quan; và *đẹp* đối với tôi, tất cả những gì gợi dậy ý niệm ấy.

Dẫu sao, khi tôi nói tất cả, tôi loại trừ những tính chất liên quan đến vị giác và khứu giác; tuy rằng những tính chất ấy có thể gợi dậy trong chúng ta ý niệm những tương quan, người ta không gọi là *đẹp* những đối tượng trong đó có những tương quan, khi người ta chỉ xem xét chúng về phương diện những tính chất kia. Người ta nói *một món ăn ngon* (un mets excellent), *một mùi thơm* (une odeur délicieuse), chứ không nói *một món ăn đẹp* (un beau mets), *một mùi đẹp* (une belle odeur). Vậy khi người ta nói, *kìa một con cá thờn bơn đẹp*, *kìa một bông hồng đẹp*, người ta xem xét những tính chất khác trong bông hồng và trong con cá thờn bơn chứ không phải là những tính chất liên quan đến vị giác và khứu giác.

Khi tôi nói *tất cả những gì chứa đựng trong bản thân nó cái gợi dậy trong trí tuệ của tôi ý niệm những tương quan, hoặc tất cả những gì gợi dậy ý niệm ấy*, thì cần phải phân biệt rõ các hình dạng có trong những đối tượng ấy với khái niệm mà tôi có về chúng. Trí tuệ của tôi không đưa gì vào trong các sự vật mà cũng chẳng tước của chúng cái gì. Tôi có suy nghĩ hay không suy nghĩ gì hết về mặt tiền của Louvre; thì các bộ phận tạo nên mặt tiền ấy vẫn có y nguyên hình dạng này hình dạng nọ,

và được bố trí thế này thế nọ giữa chúng với nhau, dù ở đấy có nhiều người hay chẳng có ai, cái mặt tiền ấy không vì thế mà kém *đẹp*, nhưng chỉ đối với những ai có cơ cấu thể chất và tinh thần như chúng ta; bởi lẽ đối với những người khác, cái mặt tiền ấy có thể chẳng đẹp mà cũng chẳng *xấu*, hoặc thậm chí là *xấu*. Từ đó suy ra tuy chẳng có cái *đẹp tuyệt đối*, nhưng có hai loại đẹp đối với chúng ta, *một cái đẹp thực tế* (beau réel) và một *cái đẹp được nhận thấy* (beau aperçu).

Khi tôi bảo, *tất cả những gì gợi dậy trong chúng ta ý niệm những tương quan*, tôi không muốn nói rằng, để gọi một thực thể là *đẹp*, cần phải đánh giá ở thực thể ấy có loại những tương quan nào; tôi không đòi hỏi người đang xem một công trình kiến trúc phải có khả năng biết chắc chắn điều mà ngay kiến trúc sư có thể không biết, là bộ phận này so với bộ phận kia là bao nhiêu trên bao nhiêu, hoặc người nghe một bản nhạc đôi khi phải biết rõ hơn chính nhạc sĩ, âm thanh này tương quan với âm thanh kia là hai trên bốn hay bốn trên năm. Chỉ cần người ấy nhận ra và cảm thấy rằng các bộ phận của công trình kiến trúc ấy, và các âm thanh của bản nhạc ấy có những tương quan, hoặc giữa chúng với nhau, hoặc với các đối tượng khác. Chính là do sự không xác định của những tương quan kia do sự dễ dàng nắm bắt chúng và niềm hứng thú khi tiếp nhận chúng, mà người ta tưởng rằng *cái đẹp* là chuyện của tình cảm hơn là của lý trí. Tôi dám quả quyết rằng mỗi khi chúng ta biết được một nguyên tắc ngay từ tuổi ấu thơ, và chúng ta quen áp dụng một cách dễ dàng và đột nhiên vào các đối tượng ở bên ngoài chúng ta, chúng ta sẽ tưởng là mình đánh giá bằng tình cảm; nhưng chúng ta sẽ buộc phải thú nhận là mình lầm trong tất cả những trường hợp khi các tương quan phức tạp và đối tượng mới mẻ khiến việc áp dụng nguyên tắc không thực hiện được: khi đó niềm hứng thú sẽ phải chờ đợi trí tuệ phát biểu đối tượng là *đẹp* mới cảm thấy được. Hơn nữa, trong trường hợp như thế, hầu như bao giờ cũng là đánh giá về *cái đẹp tương đối* (beau relatif), chứ không phải *cái đẹp thực tế* (beau réel).

Nếu xem xét những tương quan trong các phong tục, ta sẽ có *cái đẹp đạo đức*; nếu xem xét chúng trong tác phẩm văn chương, ta sẽ có *cái đẹp văn chương*; nếu xem xét chúng trong các bản nhạc, ta sẽ có *cái đẹp âm nhạc*; nếu xem xét chúng trong các công trình của tự nhiên, ta sẽ có *cái đẹp thiên nhiên*; nếu xem xét chúng trong các tác phẩm cơ khí của con người, ta sẽ có *cái đẹp nhân tạo*; nếu xem xét chúng trong việc thể hiện các tác phẩm của nghệ thuật hay của tự nhiên, ta sẽ có *cái đẹp mô phỏng*; trong một đối tượng nào đó, và về phương diện nào đó mà chúng ta xem xét những tương quan trong cùng một đối tượng, *cái đẹp* sẽ mang những tên gọi khác nhau.

Nhưng cùng một đối tượng, dù là đối tượng gì, có thể được xem xét riêng rẽ và trong bản thân nó, hoặc liên quan đến những đối tượng khác. Khi tôi phát biểu về một bông hoa là nó *đẹp*, hoặc về một con cá là nó *đẹp*, tôi muốn nói gì? Nếu tôi xem xét bông hoa kia hoặc con cá kia một cách riêng rẽ, tôi không muốn nói điều gì khác ngoại trừ tôi nhận thấy các bộ phận mà chúng được cấu thành, có sự trật tự, sự sắp xếp, sự đối xứng, các tương quan (bởi tất cả các từ ngữ ấy chỉ biểu thị các phương thức xem xét khác nhau chính những tương quan): theo nghĩa ấy, mọi bông hoa đều *đẹp*, mọi con cá đều *đẹp*; nhưng là cái đẹp nào? Cái đẹp mà tôi gọi là *cái đẹp thực tế*.

Nếu tôi xem xét bông hoa và con cá liên quan với các bông hoa khác và những con cá khác; khi tôi bảo rằng chúng *đẹp*, điều đó có nghĩa giữa các thực thể cùng loại với chúng, giữa các bông hoa thì bông hoa này, giữa các con cá thì con cá này, gợi dậy trong tôi nhiều nhất những ý niệm về các tương quan, và rõ nhất một số tương quan nào đấy; bởi vì tôi sẽ nhanh chóng chỉ ra rằng tất cả những tương quan không phải có cùng tính chất như nhau, nên chúng góp phần vào *vẻ đẹp* cũng nhiều ít khác nhau. Song tôi có

thể quả quyết rằng, với cách thức mới xem xét các thực thể ấy, có *đẹp* và *xấu*; nhưng *cái đẹp* nào, *cái xấu* nào? người ta gọi là *cái đẹp, cái xấu tương đối*.

Nếu thay vì một bông hoa hoặc một con cá, người ta khái quát lên, và người ta lấy một cái cây hoặc một con vật; nếu người ta loại biệt ra, và người ta lấy một bông hồng và một con cá thờn bơn, người ta sẽ luôn luôn thấy có sự phân biệt giữa *cái đẹp tương đối* và *cái đẹp thực tế*.

Do đó, người ta thấy rằng có nhiều *cái đẹp tương đối*, và một bông hoa tu-líp có thể là *đẹp* hay *xấu* trong số các hoa tu-líp, *đẹp* hay *xấu* trong số các loài hoa, *đẹp* hay *xấu* trong số các loài cây, *đẹp* hay *xấu* trong số các sản phẩm của tự nhiên.

Song người ta hiểu rằng cần phải nhìn thấy nhiều bông hồng và nhiều con cá thờn bơn, mới có thể phát biểu được rằng, những bông hồng này, những con cá thờn bơn này là *đẹp* hay *xấu* trong số những bông hồng và những con cá thờn bơn; nhiều cái cây và nhiều con cá, mới có thể phát biểu hoa hồng và cá thờn bơn là *đẹp* hay *xấu* trong số các loài cây và các loài cá, và cần phải có sự hiểu biết rộng lớn về tự nhiên, mới có thể phát biểu được rằng chúng là *đẹp* hay *xấu* trong số các sản phẩm của tự nhiên.

Vậy người ta muốn nói gì khi bảo một nghệ sĩ: *Bạn hãy mô phỏng tự nhiên đẹp*? Hoặc người ta chẳng biết mình ra lệnh cái gì, hoặc người ta bảo nghệ sĩ: Nếu bạn phải vẽ một bông hoa, và tùy bạn muốn vẽ bông hoa nào cũng được, bạn hãy chọn bông hoa *đẹp* nhất trong số các bông hoa; nếu bạn phải vẽ một cái cây, và đề tài chẳng đòi hỏi đó phải là một cây sồi hay cây du khô đét, già cỗi, kiệt lực, tàn tạ, bạn hãy chọn cái cây *đẹp* nhất trong các loài cây; nếu bạn phải vẽ một đối tượng của tự nhiên, và tùy bạn muốn chọn gì cũng được, bạn hãy chọn đối tượng *đẹp* nhất.

Từ đó suy ra:

1/ Nguyên tắc mô phỏng tự nhiên đẹp đòi hỏi phải nghiên cứu sâu và rộng các sản vật đủ mọi loại;

2/ Khi người ta coi như có được sự hiểu biết hoàn hảo tự nhiên, và những giới hạn mà tự nhiên quy định cho mình khi sản sinh ra từng thực thể, thì rõ ràng số những trường hợp *cái đẹp* nhất có thể được sử dụng trong các nghệ thuật mô phỏng, mà đem so với số những trường hợp đành phải lựa chọn cái kém *đẹp* hơn, thì cũng như đem so sánh một với vô tận.

3/ Mặc dù *vẻ đẹp* có mức *tối đa*, thực vậy, ở mỗi công trình của tự nhiên, được xem xét trong bản thân nó; hoặc, tôi lấy một thí dụ, mặc dù bông hồng *đẹp* nhất mà thiên nhiên sản sinh ra chẳng bao giờ cao to như một cây sồi, thế nhưng chẳng có gì là *đẹp*, cũng chẳng có gì là *xấu*, ở các sản phẩm của nó, xem xét về phương diện người ta có thể khai thác trong các nghệ thuật mô phỏng.

Tùy theo tính chất của một thực thể, tùy theo thực thể ấy khêu gợi trong chúng ta nhận thức về nhiều tương quan hơn và tùy theo tính chất của những tương quan nó khêu gợi lên mà thực thể ấy là *xinh, đẹp, đẹp hơn, rất đẹp* hoặc *xấu, tầm thường, nhỏ bé, lớn lao, cao siêu, trác tuyệt, thái quá, hài hước* hoặc *kỳ khôi*; và đi vào tất cả những chi tiết ấy sẽ là soạn một công trình rất lớn chứ không phải là viết một mục từ của từ điển: chúng tôi chỉ cần nêu lên những nguyên tắc; chúng tôi nhường lại cho bạn đọc các suy luận và áp dụng. Nhưng chúng tôi có thể quả quyết với bạn đọc rằng dù bạn lấy các thí dụ trong tự nhiên hay mượn các thí dụ của hội họa, đạo đức, kiến trúc, âm nhạc, bao giờ bạn cũng sẽ thấy bạn gọi tên là *cái đẹp thực tế* tất cả những gì chứa đựng trong bản thân nó cái khơi gợi ý niệm tương quan; và gọi tên là *cái đẹp tương đối* tất cả những gì khơi gợi dậy những tương quan thích hợp với các thứ cần phải đem so sánh.

Denis Diderot, *Bách khoa thư, Mục từ "Cái đẹp"*, Q.2, 1752.

VỀ VIỆC GIẢI THÍCH THIÊN NHIÊN (De L'Interprétation de la Nature)

Được soạn ra trong khoảng năm 1752 và 1754, giữa lúc đang biên soạn hai quyển III và IV của bộ *Bách khoa*, những tư tưởng tản mạn này là tác phẩm cuối cùng về triết học được Diderot xuất bản. Với giọng day dứt, ông trình bày trong đó những quan điểm của mình về phương pháp khoa học, về những tương quan giữa triết học thực nghiệm (quan sát, suy nghĩ, thí nghiệm) với triết học thuần lý, về những kháng lực mà triết gia gặp phải trong xã hội. Trong đó ông đề xuất một phác thảo duy vật về đà sinh thành của thiên nhiên (une esquisse matérialiste du devenir de la nature).

► Con người sinh ra để suy tư về tự thân (L'homme est né pour penser de lui-même)

Lý luận, đồng ý, nhưng phải trên các sự kiện thực tế. Tính chất của sự quan sát nó đặc thù hóa những đối vật cũng quan trọng không kém phẩm chất của lý luận nó tổng quát hóa chúng. Tham vọng "cách vật trí tri" (l'ambition de chercher et de trouver) song hành với tham vọng trình bày rõ ràng và truyền bá cách nào cho người ta hiểu. Vai trò người khai sáng đặt ra cho triết gia - nhà thông thái phải làm người chuyển cầu (l'intercesseur) giữa kiến thức vừa mới thủ đắc và dân chúng được đưa đến chỗ suy nghĩ mà không cần người giám hộ.

Chính là về thiên nhiên mà tôi sắp bàn đến đây. Tôi sẽ để cho tư tưởng nối tiếp tuôn ra qua ngòi bút, trong chính thứ tự theo đó những đối vật hiện ra theo dòng suy nghĩ của tôi bởi vì như thế chúng lại càng biểu thị tốt hơn những vận động và nhịp đi của tinh thần tôi. Đó sẽ hoặc là những tia nhìn tổng quát về nghệ thuật thực nghiệm[1], hoặc những tia nhìn đặc thù về một hiện tượng nó có vẻ choán lấy tâm trí mọi triết gia và chia họ ra làm hai loại. Một loại là những kẻ có quá nhiều ý tưởng mà lại chẳng có công cụ nào. Lợi ích của chân lý sẽ đòi hỏi rằng những kẻ suy tư cuối cùng hãy hạ cố liên kết với những người hành động, để cho người tư biện[2] không phải nhọc công động đậy, còn người hành động[3] thì có một mục đích trong vô vàn những cử động của mình; để cho mọi cố gắng của chúng ta hợp nhất lại và được điều phối chống lại sức đề kháng của thiên nhiên; và rằng trong liên minh triết học này, mỗi người đảm nhận vai trò phù hợp với mình...

Những sự kiện, dầu chúng thuộc về bản chất nào, cũng là tài sản thực sự của triết gia. Nhưng một trong những định kiến của triết học thuần lý, đó là kẻ nào không biết đến những đồng écus (ê-qui) của mình thì không hề giàu hơn kẻ chỉ có mỗi một đồng écu. Tiếc thay, triết học thuần lý lại quan tâm nhiều hơn đến việc xâu chuỗi những sự kiện mà nó có sẵn hơn là đi thu thập những sự kiện mới...

Tỏ lộ những sự kiện và những ý tưởng đúng thôi chưa đủ, mà sự tỏ lộ này còn phải toàn diện và rõ ràng. Có một thứ bóng tối mà người ta có thể định nghĩa là *sự cẩm nhiễm của những bậc thầy lớn* (l'affectation des grands maytres). Đó là một tấm màn mà họ thích rủ xuống giữa dân chúng và thiên nhiên. Nếu không vì lòng tôn kính mà người ta phải có đối với những tên tuổi lỗi lạc, tôi sẽ nói rằng đó là bóng tối ngự trị trong một vài tác phẩm của Stahl[4] và trong *Những nguyên lý toán học* của Newton. Nếu các tác giả này chịu bỏ ra ít thời gian để làm cho những quyển sách đó của họ sáng sủa hơn, dễ hiểu hơn thì họ còn đem lại lợi lạc cho nhân quần nhiều hơn biết bao.

Vậy chúng ta hãy mau mau lên làm sao cho triết học dễ đến với mọi người hơn. Nếu chúng ta muốn rằng các triết gia tiếp bước tới phía trước, thì chúng ta hãy đem dân chúng lại gần điểm đứng hiện nay của các triết gia[5]. Phải chăng họ sẽ nói rằng có những tác phẩm mà người ta sẽ không bao giờ đặt được vào

tầm lãnh hội chung của mọi đầu óc? Nếu họ nói thế, họ sẽ chỉ chứng tỏ họ chẳng biết rằng phương pháp tốt cùng với những tập quán lâu dài có thể làm được những gì.

Denis DIDEROT,
Về việc giải thích thiên nhiên.

(1) Nghệ thuật làm ra những thí nghiệm.

(2) Người tư biện (le spéculatif) ở đây chỉ những ai có nhiều ý tưởng.

(3) Người hành động (le manoeuvre) ở đây chỉ những người sử dụng các công cụ.

(4) Georg Ernst Stahl (1660-1734), nhà hóa học người Đức, tác giả một lý thuyết về những tương cảm (la théorie des affinités) rất thịnh hành trước thời có những công trình của Lavoisier.

(5) Nhưng ai sẽ giáo dục những nhà giáo dục? (Xem Marx, Luận đề thứ ba Feuerbach).

ĐÀM ĐẠO GIỮA D'ALEMBERT VÀ DIDEROT: GIẤC MƠ CỦA D'ALEMBERT

Đối lập trong mọi lãnh vực với tính nhị nguyên đối đãi (la dualité) giữa vật chất và tinh thần, biết khá về hóa học (vào thời đó còn là thứ hóa học trước Lavoisier), hiếu kỳ đối với những thí nghiệm sinh học và y học, Diderot quyết tâm không tránh né cái gì trong phức tính của một chương trình duy vật về nghiên cứu: quan niệm nhất tính của một toàn thể vũ trụ được hoạt hóa bởi những vận động bên trong chúng tạo ra những cấp độ và những tương quan về phẩm tính, từ những hữu thể nhỏ nhất đến những hữu thể lớn nhất.

Tính hư cấu của một cuộc đàm đạo và việc chuyển tả những lời nói của một giấc mơ thích hợp cho những việc tung hứng các giả thuyết hấp dẫn nhưng còn phải được kiểm chứng.

► Tôi, một triết gia - phong cầm (Moi, un clavecin-philosophe)

Ý thức tự quy (la conscience de soi) phải chăng chỉ là một ký ức liên tục về kinh nghiệm? Cảm tính sơ đẳng nhất nơi sinh vật thượng đẳng chẳng trở thành một cảm giác có ý thức (la sensation consciente) hay sao?

Ẩn dụ về cây đàn kờ-la-vờ-xanh, một loại phong cầm mà khi một dây đàn được gảy lên thì sẽ gây âm hưởng lên mọi dây khác chỉ là một kiểu lý luận loại suy, nhưng nó giúp tránh cái lập trường đơn giản quá đáng mà Diderot trách cứ đối với quan điểm "cảm nhận là phán đoán" (sentir, c'est juger) của Helvétius.

D'ALEMBERT: [...] Tôi thấy hình như là chúng ta chỉ có thể mỗi lúc nghĩ đến một vật thôi; và rằng để tạo ra - tôi không nói tới những tràng lý luận dài dằng dặc chúng ôm trong mạch luân chuyển của chúng hàng ngàn ý tưởng-mà chỉ muốn nói đến một mệnh đề đơn giản thôi, người ta thấy rằng cần phải có ít nhất hai vật hiện diện: đối vật hình như còn nằm dưới mắt trí tuệ trong khi trí tuệ quan tâm về phẩm tính mà nó sẽ khẳng định hay phủ định từ đối vật.

DIDEROT: Tôi nghĩ về điều đó, chuyện này đôi khi khiến tôi so sánh những sợi gân trong các cơ quan của chúng ta với những sợi dây đàn clavecin đang ngân rung lên. Dây tơ đồng rung lên, cảm ứng, uốn éo chuyển mình, còn gây âm hưởng một thời gian lâu sau khi người ta gảy vào nó. Chính sự rùng mình ngân nga kia, cái cách gây âm hưởng đó cần thiết để làm cho đối vật hiện diện trong khi mà trí tuệ quan tâm đến phẩm tính thích hợp với nó. Nhưng những sợi dây đàn đang ngân rung còn có một đặc tính khác, đó là làm cho những sợi dây đàn khác cũng ngân rung theo; và theo cách đó mà ý tưởng đầu tiên kêu gọi một ý tưởng thứ nhì; hai ý tưởng đó lại kêu gọi một ý tưởng thứ ba; cả ba lại kêu gọi đến ý tưởng thứ tư, và cứ thế nó lan truyền ra mãi, khiến người ta không thể cố định giới hạn những ý tưởng được gợi lên, được nối kết nhau, của triết gia đang đắm mình trong suy niệm, hay trong niềm cô tịch, lắng nghe tư duy của mình lên tiếng nói. Cái công cụ này có những bước nhảy đáng ngạc nhiên; và một ý tưởng được đánh thức đôi khi sẽ khiến một bồi âm (harmonique) ngân lên ở một quãng âm (intervalle)(1) không nhận ra hết được. Nếu

hiện tượng đó được quan sát giữa các giây âm thanh vốn tự nhiên là bất động và cách biệt nhau, thì làm sao hiện tượng đó lại không xảy ra giữa những điểm sống động và liên kết nhau, giữa những sợi gân liên tục và cảm ứng?

D'ALEMBERT: Nếu điều đó không đúng đi nữa, ít ra nó cũng khá là tinh xảo. Nhưng người ta sẽ bị cám dỗ để tin rằng vô tình mà bạn lại rơi vào trong chính cái điều bất tiện mà bạn muốn tránh.

DIDEROT: Gì vậy?

D'ALEMBERT: Bạn muốn phân biệt hai bản thể.

DIDEROT: Tôi không giấu diếm điều đó.

D'ALEMBERT: Và nếu bạn nhìn sát vào đó hơn, bạn coi trí tuệ của triết gia là một hữu thể tách biệt với những công cụ, một loại nhạc công lắng tai nghe những sợi dây đang ngân rung, để phát biểu về tính hòa âm hay nghịch âm của nó[2].

DIDEROT: Có thể rằng tôi đã làm phát sinh phản bác này mà có lẽ bạn không tạo ra cho tôi, nếu như bạn đã xem xét sự khác biệt giữa công cụ - triết gia và công cụ-dây đàn. Công cụ - triết gia thì khả cảm; ông đồng thời vừa là người tấu nhạc vừa là nhạc cụ. Vì là khả cảm, ông có ý thức tức thời về âm thanh ông tạo ra; vì là động vật, ông có ký ức về âm thanh đó; cái khả năng hữu cơ đó[3] trong khi nối kết các âm thanh ở nơi nó, tạo ra và bảo tồn giai điệu. Hãy giả thiết cây đàn clavecin có cảm tính và có ký ức, và hãy nói tôi nghe nếu nó sẽ không biết, nếu nó sẽ không lặp lại bởi chính nó, những âm điệu mà bạn sẽ diễn tấu trên những phím đàn của nó. Chúng ta là những nhạc cụ được phú bẩm cho cảm tính và ký ức. Các giác quan của chúng ta là bấy nhiêu những phím đàn được thiên nhiên chung quanh ta rung lên và thường thì chúng cũng tự rung lên. Và đây là, theo phán đoán của tôi, tất cả những gì xảy ra trong một cây đàn hữu cơ như bạn và tôi. Có một ấn tượng nó có nguyên nhân bên trong hoặc bên ngoài nhạc cụ, một cảm giác phát sinh từ tưởng tượng nó được tạo ra và rồi lại tắt đi chỉ trong một thoáng bất khả phân, một ấn tượng khác tiếp nối nó và cũng có nguyên nhân bên trong hay bên ngoài con vật; một cảm giác thứ nhì và những từ ngữ chỉ danh nó bằng những âm thanh tự nhiên hay quy ước.

Denis Diderot, *"Đàm đạo giữa d'Alembert và Diderot" trong "Giấc mơ của d'Alembert"*

---

(1) Theo nghĩa âm nhạc. Tương quan giữa các bồi âm trong tâm trí không phải cố định: nó tùy thuộc những kinh nghiệm đã qua của cá nhân.

(2) Phải chăng cùng một khả năng nơi cá nhân vừa cảm nhận vừa phán đoán cảm giác? Diderot từ chối luận đề của Helvétius:"cảm nhận, là phán đoán".

(3) Khả năng cảm thụ chỉ những sinh vật hữu cơ mới có.

► Trật tự phổ quát và biến hóa mãi mãi (Ordre universel et transformations perpétuelles)

Chủ nghĩa duy vật của Diderot không tập trung vào yếu tố bất biến-là nguyên tử-mà trên vận động nội tại của toàn thể phổ quát (le tout universel). Tính tạp dị của các loài và sự tiến hóa của chúng là hậu quả của một quá trình biến hóa tổng quát (un transformisme généralisé). Quan niệm nhất tính chủ động của toàn thể cho phép vượt qua những điểm bất cập của thuyết cơ giới (le mécanisme) với tính nhân quả chính xác, mà không cần nêu ra định đề phi lý về một linh hồn thế giới. Đó là, theo lời Jean Wahl, một thứ "chủ nghĩa duy vật hoạt hóa luận" (un matérialisme vitaliste).

D'ALEMBERT: Vậy là, tôi như thế này là vì đã định sẵn rằng tôi phải là như thế này (Je suis donc tel, parce qu'il a fallu que je fusse tel). Nếu bạn thay đổi toàn thể thì tất yếu bạn cũng thay đổi tôi, nhưng toàn thể thì lại đổi thay không ngừng... Con người chỉ là một hiệu ứng chung, thường có; còn quái vật thì là một hiệu ứng hiếm hoi; song cả hai đều là tự nhiên,

đều là tất yếu; đều nằm trong trật tự phổ quát đại đồng... Và có gì đáng ngạc nhiên về chuyện đó đâu nào? ... mọi hữu thể luân chuyển cái này vào trong cái kia; hậu quả là mọi loài... tất cả trong dòng luân lưu bất tuyệt[1] ... mọi động vật đều ít nhiều là con người; mọi khóang vật đều ít nhiều là cây cối. Không có gì là xác định trong thiên nhiên. mọi vật đều ít nhiều là một vật nào đấy; ít nhiều là đất; ít nhiều là nước; ít nhiều là khí; ít nhiều là lửa; ít nhiều là thuộc về giới này hay giới kia... Vậy là không có gì là yếu tính của một hữu thể đặc thù... Không, có lẽ vậy, bởi vì không có một phẩm tính nào mà không một hữu thể nào lại không tham dự... Và rằng chính tương quan ít nhiều lớn của phẩm tính này khiến chúng ta gán nó chỉ duy cho một hữu thể này mà không cho hữu thể khác... Và bạn nói về những cá thể; ôi quý vị triết gia tội nghiệp! Hãy để yên các cá thể đó đi; hãy trả lời tôi đây này: Có một nguyên tử nào trong thiên nhiên giống một cách chính xác với một nguyên tử khác? ... Không... Bạn có đồng ý chăng là trong thiên nhiên tất cả đều có chỗ đứng và không thể có một chỗ trống trong dây chuyền[2]? ... Vậy là bạn muốn nói gì với các cá thể của bạn? ... Không hề có cái đó trong thiên nhiên. Không, không hề có... Chỉ có một cá thể lớn, đó là toàn thể. Trong cái toàn thể của, cũng như trong một bộ máy, trong một con vật nào đấy, có một phần mà bạn sẽ gọi là cái này hay cái kia; nhưng khi bạn gán tên gọi cá nhân cho thành phần này của toàn thể, đó là bởi một khái niệm sai lạc, cũng sai như, nếu nơi một con chim, bạn gán tên gọi cá thể cho một cái cánh hay một chiếc lông vũ trên cái cánh đó... Và quý vị còn nói đến các yếu tính nữa, ôi những triết gia tội nghiệp! Hãy để đấy những cái yếu tính của quý vị[3]. Hãy nhìn cái khối lượng tổng quát kia; hay là nếu để ôm choàng nó, quý vị lại có trí tưởng tượng quá hẹp, hãy nhìn nguồn gốc đầu tiên và cứu cánh tối hậu của quý vị... Ôi Archytas[4] ông là kẻ đã cân đo quả địa cầu, ông là cái gì vậy? Một chút tro tàn rải rác với thời gian... Một hữu thể là gì?... là tổng số của một mớ nào đấy những khuynh hướng... Tôi có thể nào lại là cái gì khác với một khuynh hướng chăng? ... Không. Tôi sắp đi đến kết thúc đây... Và những chủng loại? ... Những chủng loại chỉ là những khuynh hướng có một cứu cánh chung, nhưng chỉ riêng cho chủng loại đó... Và sự sống? ... Sự sống? Một chuỗi những hành động và phản động... Còn sống, tôi hành động và tôi phản động như một khối thể... chết rồi, tôi hành động và phản động như những phân tử... Vậy là tôi đâu có chết... Không, có lẽ tôi không chết theo nghĩa đó... Sinh trưởng rồi qua đi, chỉ là thay đổi hình thức, chứ đâu phải tử vong[5] ... Và hình thức này hay hình thức kia thì nào có quan trọng gì? Làm con người sống trong xã hội, hay làm con cá lội nhởn nhơ trong nước, hay làm con chim bay giữa tầng không, hay là, cây thông đứng giữa trời mà reo, thì chắc gì hình thức nào là cao quý hơn, là đáng ao ước hơn hình thức nào? Mỗi hình thức đều có niềm hạnh phúc và nỗi bất hạnh riêng... Từ con voi đến con kiến... Từ con rùa đen đến con chim đại bàng... Rồi từ con sâu cái kiến cho đến phân tử sống khả giác, nguyên nhân của tất cả... Không có một điểm nào trong toàn bộ thiên nhiên lại không đau khổ hay không vui sướng[6].

Denis Diderot,
Giấc mơ của d'Alembert.

---

(1) Như vậy không có bất liên tục, cũng không có tính cố định của các loài.

(2) Xâu chuỗi những hữu thể không bị đứt đoạn bởi sự đa tạp của các hình thức.

(3) Mọi ý tưởng về hữu thể cố định và bất biến.

(4) Archytas de Tarente (thế kỷ thứ tư trước CN) nhà toán học và thiên văn học thuộc trường phái Pythagore.

(5) Tổ chức theo những chủng loại.

(6) Giả thuyết về cảm tính phổ quát.

PHẢN BÁC TÁC PHẨM CỦA HELVÉTIUS MANG TỰA ĐỀ CON NGƯỜI

Dự tính của Helvétius dựng lên một lối giải thích duy vật về con người để chống lại các nền triết học truyền thống, giành được sự ưu

ái của Diderot. Nhưng ông trách quan niệm cơ giới của Helvétius: một mẫu người kiểu đó, được nhào nặn bởi thiên nhiên, được huấn luyện qua thói quen, được dẫn dắt bởi quyền lợi, sẽ chỉ là một người máy (un automate). Diderot, ý thức về những điểm non yếu của các khoa học ở thời đại mình, biết rõ tính đặc thù cá nhân, ưu tư về tự do và tính đạo đức, không thừa nhận những gì xóa đi tính đa phức của sự sống. Chủ nghĩa duy vật của ông không phải là một câu trả lời khép kín, mà là một trục xoay cho những nghiên cứu (axe de recherches).

► Không thể có bạo chúa tốt (Jl n'y a pas de bon tyran)

Ngay dù sáng suốt, khôn ngoan, có đức độ đi nữa thì một chính thể độc tài vẫn luôn luôn là xấu bởi vì nó mang tính tùy tiện, võ đoán. Sự thịnh vượng không mua được tự do. Hạnh phúc, dầu cần thiết đến đâu, nhưng nếu đó là một thứ hạnh phúc được ban phát, thì cũng chỉ là một hình thức nô lệ trá hình. Nó giết chết tinh thần dân chủ và còn có thể trở thành một công cụ cho sự thỏa hiệp với nền thống trị đương quyền. Tư tưởng chính trị tối hậu của Diderot vẫn là dân chủ. Vấn đề không phải là các thể chế nhưng là hoạt động chính trị không thể thay thế của chính dân chúng.

Sự cai trị võ đoán của một ông hoàng công chính và sáng suốt[1] cũng vẫn là xấu. Những đức hạnh là sự mê hoặc nguy hiểm và chắc chắn nhất; vô hình trung chúng làm cho dân chúng quen với việc yêu mến, kính trọng và phụng sự cho kẻ kế vị ông ta dầu kẻ ấy như thế nào, độc ác và ngu xuẩn cũng không sao. Ông ta tước đoạt của dân chúng quyền công bố, quyền muốn hay không muốn, quyền đối kháng lại ý chí của ông ta, trong khi quyền phản kháng, dầu có sai lầm lệch lạc đi nữa, vẫn có tính thiêng liêng: không có quyền đó thần dân sẽ giống như một bầy đàn gia súc mà người ta khinh thường mọi yêu cầu với lý do là người ta đang dắt chúng đến những đồng cỏ tươi tốt. Khi cai trị theo phóng ý của mình, bạo chúa phạm một tội lớn nhất. Cái gì đặc trưng hóa một bạo chúa? Lòng tốt hay sự tàn ác? Đều không phải; hai khái niệm này không chỉ đi vào định nghĩa về bạo chúa. Chính tầm mức chứ không phải việc sử dụng uy quyền mà ông ta tiếm dụng. Một trong những nỗi bất hạnh lớn nhất có thể đến với một dân tộc, có lẽ đó là hai hay ba triều đại với uy quyền, công chính, mềm mỏng, sáng suốt, nhưng độc đoán: dân chúng sẽ được dẫn dắt bởi hạnh phúc đến chỗ quên đi hoàn toàn những đặc quyền của họ, để buông mình vào tình trạng nô lệ tự nguyện. Tôi không biết có bao giờ một bạo chúa và con cháu ông ta nghĩ ra được cái thứ chính trị đáng gờm này hay không; nhưng tôi không hề nghi ngờ là nó không đem lại thành công cho họ. Bất hạnh thay cho những thần dân mà người ta đã hủy diệt mọi hiềm nghi về tự do của họ, ngay cả bằng những phương cách có vẻ đáng ca tụng nhất, bởi chúng càng tai hại hơn cho tương lai. Bởi như thế người ta sẽ rơi vào trong một giấc ngủ êm đềm, nhưng là giấc ngủ chết, trong đó tình cảm yêu nước nguội lạnh đi, và người ta trở thành xa lạ với sự cai trị của Nhà nước. Hãy giả sử như dân Anh có được ba nữ hoàng Elisabeth[2] liên tiếp trị vì, và như thế dân Anh sẽ trở thành những kẻ nô lệ thấp kém nhất của châu Âu.

Denis Diderot,
Phản bác quyển con người của Helvétius.

[1] Frédéric Đệ nhị của nước Phổ, như nhiều triết gia thời khai sáng muốn nhìn ông ta như thế.

[2] Élisabeth Đệ nhất (1533 - 1603). Triều đại của bà chuyên chế nhưng thịnh vượng.

NGHỊCH LÝ VỀ DIỄN VIÊN (Le Paradoxe sur le Comédien)

Diderot cũng hiếu kỳ muốn thám hiểm cả những bí mật trong nghệ thuật của diễn viên: vừa mẫn cảm để cảm nhận những xúc động của nhân vật mình diễn, lại phải vừa vô cảm để có thể tự nhị bội (se dédoubler) và hóa

thân vào nhân vật với giọng nói, cử chỉ, thái độ, tâm trạng mà anh ta/ cô ta không hề cảm thấy. Nghệ thuật của diễn viên là một sự chiếm hữu hay một trạng thái nhị trùng kiểu khẩu thị tâm phi? (L'art du comédien est-il une possession ou une duplicité?).

► Bắt chước những thụ cảm với tính vô cảm (Imiter les passions avec insensibilité)

Nếu đúng là diễn viên bắt chước càng hay những thụ cảm mà bản thân anh ta/ cô ta không hề cảm thấy, như vậy hình tượng mà anh ta/cô ta tạo ra tương ứng với một ước lệ mặc nhiên (une convention tacite) giữa diễn viên với khán thính giả. Hình tượng ít là một biểu hiện của thiên nhiên cho bằng là một sản phẩm của sự diễm lệ hóa (codification) riêng thuộc về một nhóm xã hội.

Người thứ nhất: - ... Vậy, những hình ảnh của các cảm thụ ở nhà hát không phải là những hình ảnh thực của chúng, đó chỉ là các chân dung khuếch đại, những bức phác họa lớn phải phục tùng các quy tắc ước lệ. Thế mà, ông hãy tự vấn ông, ông hãy tự hỏi ông mà xem: nghệ sĩ nào sẽ gò mình một cách nghiêm ngặt nhất vào trong các quy tắc ấn định ấy, diễn viên nào sẽ nắm được tốt nhất lối khoa trương bắt buộc ấy, người bị tính cách riêng của mình chế ngự, hay người bẩm sinh không tính cách, hay người trút bỏ nó đi để khoác vào một tính cách khác vĩ đại hơn, tôn quý hơn, mãnh liệt hơn, cao cả hơn? Người ta là bản thân mình do bẩm tính; người ta là kẻ khác do mô phỏng; trái tim được giả định thì không phải là trái tim của chính mình. Vậy tài năng thực sự là gì? Cái tài biết rõ những biểu hiện bên ngoài của tâm hồn vay mượn, cái tài hướng vào cảm xúc của những kẻ nghe chúng ta, nhìn chúng ta, và đánh lừa họ bằng cách mô phỏng các biểu hiện ấy, một sự mô phỏng nó khuếch đại tất cả lên trong đầu óc họ và nó trở thành quy tắc cho phán đoán của họ, bởi vì họ không thể nào đánh giá một cách khác những gì diễn ra bên trong chúng ta. Và thực ra, họ cảm xúc hay không cảm xúc thì can dự gì đến ta, miễn rằng ta chẳng biết điều đó?

Vậy ai biết tường tận nhất và thể hiện hoàn hảo nhất những dấu hiệu bên ngoài ấy, theo một cái mẫu lý tưởng được quan niệm một cách rõ rệt nhất, thì đó là diễn viên vĩ đại nhất.

Người thứ hai: - Ai để cho người diễn viên vĩ đại phải tưởng tượng ít nhất thì đó là người vĩ đại nhất trong các nhà thơ.

Người thứ nhất: - Tôi vừa định nói thế xong. Khi do lâu ngày quá quen với sân khấu, mà lúc ở ngoài xã hội, người ta giữ nguyên lối khoa trương trong kịch và vẫn đi đứng nói năng như Cinna, Brutus, Mithridate, Cornélie, Mérope, Pompée. Ông có biết người ta định làm gì không? Người ta đem các dấu hiệu bên ngoài của một tâm hồn khuếch đại, khổng lồ mà người ta không có để ghép với một tâm hồn bé nhỏ hoặc lớn lao đúng với kích thước của tự nhiên ban cho; và từ đó sinh ra cái lố lăng.

Người thứ hai: - Ông châm biếm các diễn viên và các tác gia mới cay độc làm sao, dù là vô tâm hay ác ý!

Người thứ nhất: - Sao lại thế?

Người thứ hai: - Tôi nghĩ rằng ai cũng được quyền có một tâm hồn mạnh mẽ và lớn lao; tôi nghĩ rằng ai cũng được quyền có điệu bộ, lời ăn tiếng nói và cử chỉ của tâm hồn mình, và tôi nghĩ rằng hình ảnh của sự vĩ đại chân thực chẳng bao giờ có thể là lố lăng.

Người thứ nhất: - Do đó thì sao?

Người thứ hai: - Ồ! Xảo quyệt! Ông không dám nói ra, và tôi sẽ cần phải chuốc lấy sự tức giận của mọi người cho ông vậy. Đó là một bi kịch chân chính vẫn còn đang trên đường tìm tòi, và mặc dầu các thiếu sót của họ, những người xưa có lẽ vẫn gần với nó hơn chúng ta.

Người thứ nhất: - Quả thật tôi vô cùng thích thú được nghe Philoctète nói về Néoptolème một cách hết sức giản dị và hết sức mạnh mẽ

khi chàng trả lại ông những mũi tên của Hercule do Ulysse xui chàng lấy cắp: "Xem đấy, cháu đã phạm phải một hành động như thế nào, cháu đã khiến cho một kẻ khốn khổ phải chết vì đau đớn và đói khát mà cháu đâu có hay. Hành vi trộm cắp của cháu là tội lỗi của một kẻ khác; lòng hối hận của cháu là của riêng cháu. Không, có lẽ cháu đã chẳng bao giờ nghĩ đến chuyện phạm một điều ô nhục như thế nếu cháu chỉ có một mình. Vậy hãy ngẫm mà xem, cháu ơi, ở tuổi cháu chỉ nên lui tới với các người lương thiện là điều quan trọng biết chừng nào. Giao du với phường gian hiểm nên cháu phải chuốc lấy như thế đấy. Và tại sao cháu lại chơi bời với một con người tư cách như vậy? Đó có phải là kẻ cho cháu có thể lựa chọn để cháu kết bè kết bạn hay không? Người cha đáng kính ấy, bao giờ ngài cũng chỉ để cho những nhân vật lỗi lạc nhất của quân đội được đến với mình, ngài sẽ nói với cháu ra sao nếu thấy cháu cặp kè với Ulysse? ...". Có gì khác với lời lẽ mà giả sử ông sẽ nói với con trai tôi, hay tôi bảo con trai ông hay không?

Người thứ hai: - Không.

Người thứ nhất: - Bây giờ ông hãy thành thực nói cho tôi biết trong các nhà thơ của chúng ta, những đoạn có âm điệu thích hợp với một đạo đức cao cả như thế, bình dị như thế có nhiều hay không, và ông sẽ cảm thấy thế nào nếu từ cửa miệng ấy thốt ra những lời nỉ non âu yếm của chúng ta, hoặc phần lớn các lời lẽ huênh hoang theo kiểu Corneille của chúng ta.

Có biết bao điều mà tôi chỉ dám thổ lộ ra với ông! Tôi sẽ bị ném đá trong các phố xá, nếu người ta biết tôi là thủ phạm của lời báng bổ ấy, và chẳng có loại tử vì đạo nào mà tôi thèm khát vành nguyệt quế.

Nếu một ngày kia, có một con người thiên tài nào dám phú cho các nhân vật của mình âm điệu giản dị của tính cách anh hùng thời cổ, thì nghệ thuật của diễn viên sẽ khó khăn cách khác, bởi vì sự diễn tấu sẽ thôi không còn là một loại ngân nga nữa.

Vả chăng, khi tôi tuyên bố rằng sự xúc cảm là đặc điểm của tâm hồn tốt và của tài năng xoàng thì tôi đã thú nhận một điều không bình thường quá lắm đâu; bởi vì, nếu Tự nhiên đã nhào nặn ra một tâm hồn xúc cảm nào, thì đó là tâm hồn của tôi.

Con người xúc cảm thì bị buông lơi quá nhiều vào sự xúc cảm của màng cách mô, nên không thể là một ông vua vĩ đại, một chính khách vĩ đại, một quan toà vĩ đại, một người chính trực, một nhà quan sát sâu sắc, và lẽ dĩ nhiên một người mô phỏng tự nhiên một cách tuyệt vời, trừ phi anh ta có thể quên mình đi và sao nhãng chính bản thân, và trừ phi nhờ có trí tưởng tượng mãnh liệt, anh ta biết tạo ra cho mình, những bóng dáng để dùng làm mẫu, và nhờ có trí nhớ dai, biết gắn chặt sự chú ý của mình vào các bóng dáng kia; nhưng như thế thì không còn là anh ta đang hành động nữa; đó là tinh thần của một người khác đang chi phối anh ta.

Lẽ ra tôi phải dừng lại ở đây, nhưng suy nghĩ khiếm nhã sẽ được ông tha thứ cho tôi dễ dàng hơn là suy nghĩ sót. Đó là một kinh nghiệm mà xem chừng đôi lần ông đã từng trải, khi được một nam hoặc một nữ diễn viên mới vào nghề mời đến nhà nàng, để phát biểu về tài năng của nàng, trong không khí chuyện trò thân mật, ông đã khen nàng là có tâm hồn, có mẫn cảm, có tâm tình, ông đã hết lời tán tụng nàng, và lúc chia tay ra về, ông đã để nàng lại với niềm hy vọng đạt được những thành công to lớn nhất. Song, sự thể ra sao? Nàng ra mắt, nàng bị huýt sáo và ông cũng tự nhủ thầm huýt sáo là phải. Cái đó là do đâu? Phải chăng mới từ sáng đến tối mà nàng đã đánh mất tâm hồn, sự mẫn cảm, tâm tình của mình? Không phải; nhưng ở tầng nhà dưới của nàng, ông đứng sát đất với nàng; ông lắng nghe nàng mà chẳng bận tâm gì đến các ước lệ; nàng đứng đối diện với ông, giữa hai người không có một kiểu mẫu nào để so sánh; ông hài lòng với giọng nói của nàng, với cử chỉ của nàng, với biểu hiện của nàng, với bộ điệu của nàng; tất cả đều tương xứng với cử toạ và với khoảng

không gian; chẳng có gì đòi hỏi phải khuếch đại. Trên sân khấu, mọi thứ đều thay đổi; ở đây cần phải có một nhân vật khác, bởi vì tất cả đã trở nên rộng lớn hơn.

Trên một sân khấu đặc biệt, trong một phòng khách ở đó khán giả gần như đứng ngang tầm với diễn viên, nhân vật kịch thực sự chắc chắn gây cho ông ấn tượng là to lớn, khổng lồ, và xem xong đi ra, chắc hẳn ông đã tâm sự với bạn ông: "Nàng sẽ không thành công, nàng quá đáng lắm", và sự thắng lợi của nàng trên sân khấu hẳn làm cho ông kinh ngạc. Một lần nữa, dù đó là hay hay dở thì người diễn viên cũng không nói gì, không làm gì ở ngoài đời giống hệt như trên sân khấu: đó là một thế giới khác...

Denis Diderot,
***Nghịch lý về diễn viên* (1770)**

D'HOLBACH

(1723-1789)

Nguyên quán ở Palatinat, sinh viên đại học Leyde, Paul Henri Thiry, nam tước D'Holbach sớm đến định cư tại Paris. Kết bạn với Diderot, ông dành trọn gia sản và năng lực của mình để tranh đấu cho lý tưởng của nhóm khai sáng. Nhà ông rộng mở cho nhóm Bách khoa đến ăn ở, làm việc. Ông tiếp đón Buffon, Galiani, Beccaria, Marmontel, Helvétius, Garrick, Franklin, Priestley, Hume và một thời gian, Rousseau.

Là người dịch nhiều công trình khoa học của Đức (luyện kim, địa chất, hóa học), nhiều tác phẩm từ tiếng Anh (của Hobbes, Toland), viết nhiều mục từ cho bộ *Bách khoa thư*, người phổ biến nhiều bài phúng văn bí mật chống tôn giáo, ông là một trong những cột mốc của trào lưu tư tưởng của thế kỷ XVIII.

HỆ THỐNG THIÊN NHIÊN (Système de la Nature)

Xuất hiện dưới một biệt danh, bị đưa vào danh mục sách cấm, được in lại, được dịch ra nhiều thứ tiếng, quyển sách này, trong thời đại của nó, là một trong những quyển được đọc nhiều nhất. Người ta còn thấy ảnh hưởng của nó trên Goethe và trên Shelley. Là tác phẩm nhằm mục đích giáo huấn, nhiều đoạn lặp lại, cho một chủ nghĩa duy vật triệt để, quyển sách là chỗ hợp lưu những dòng chảy của nền hóa học trước Lavoisier về những tương cảm (la chimie des affinités), nhất là của Stahl, và một nền y học hữu cơ tự động, không linh hồn. Chủ nghĩa vô thần dứt khoát của ông, chống lại giáo hội và nhân bản, bị các nhà thần học miệt thị, cả những người theo quan điểm hữu thần tự nhiên (les déistes) như Voltaire, cũng bài xích. Lập trường chống Descartes của ông khiến ông cách ly với chủ nghĩa duy vật của La Mettrie. Đối với d'Holbach, sự truyền chuyển động từ một cơ thể này đến một cơ thể khác cho phép bỏ qua giả thuyết về một nguyên nhân bên ngoài nào đối với vật chất.

► Thiên nhiên: một toàn thể luôn tác động (La nature, un tout perpétuellement agissant)

Nếu vật chất là trơ lì (inerte) - tức chỉ có tính không gian hay khối thể thuần túy-thì người ta sẽ phải tưởng tượng rằng chuyển động đến với vật chất là từ một nguyên nhân đầu tiên bên ngoài; là Thượng đế. Một giả thuyết càng làm rối vấn đề hơn lên. Nhưng chỉ cần quan sát thôi cũng đủ. Vũ trụ hoàn toàn là vật chất (lunivers est intégralement matériel). Sự chuyển động thuộc về yếu tính của nó. Sự chuyển động sinh ra, làm biến hóa, hủy diệt các hữu thể, lấy đi của chúng, từ mỗi khoảnh khắc, một vài những đặc tính của chúng để thay thế bằng những đặc tính khác. "Vậy là tất cả đều được đánh dấu bởi tính tất yếu - là sự liên kết không hề sơ sẩy và thường hằng giữa các nguyên nhân và các kết quả".

Tắt một tiếng, sự quan sát có suy nghĩ[1] sẽ thuyết phục chúng ta rằng tất cả trong thiên nhiên đều ở trong một chuyển động liên tục; rằng chẳng có phần nào là ngừng nghỉ; cuối cùng rằng thiên nhiên là một toàn thể đang tác động, nó sẽ ngưng là thiên nhiên, nếu nó không tác động nữa[2], hoặc là trong thiên nhiên, nếu không có chuyển động, thì không có gì sẽ có thể xảy ra, không có gì sẽ có thể được bảo tồn, không có gì sẽ có thể tác động. Như thế ý tưởng về thiên nhiên tất yếu bao hàm ý tưởng về chuyển động. Nhưng người ta sẽ vặn lại chúng ta: từ đâu mà thiên nhiên nhận được sự chuyển động? Chúng tôi sẽ trả lời rằng từ chính nó, bởi vì nó là cái đại toàn thể (le grand tout), mà bên ngoài nó không có gì có thể hiện hữu. Chúng tôi sẽ nói rằng chuyển động là một cách thế hiện hữu tất yếu xuất diễn từ yếu tính của vật chất, rằng vật chất tự thân vận động bằng chính năng lực của nó[3] rằng những chuyển động của nó là nhờ những lực gắn liền với nó; rằng tính tạp dị của những chuyển động và những hiện tượng phát sinh từ đó đến từ sự đa dạng của các đặc tính, các phẩm chất, các kiểu phối hợp nguyên được tìm thấy trong những vật chất nguyên thủy khác nhau mà thiên nhiên là quần thể hội tụ.

D·Holbach,
Hệ thống thiên nhiên.

---

(1) "Con người sẽ còn lầm lạc nữa nếu bỏ kinh nghiệm để chạy theo những hệ thống do trí tượng tượng thuần túy đề ra"(Hệ thống thiên nhiên, Q.I, ch.1)

(2) Như vậy chuyển động là yếu tính của nó.

(3) Điểm gặp gỡ với những người theo Descartes-theo họ, yếu tính của vật chất có tính kỷ hà (Xem Descartes: Những nguyên lý triết học, Q.II, ch.4)

► Sinh vật: vật chất tự động-vật-hóa (le vivant: la matière s'animalise)

Năng lực tổng quát của thiên nhiên đủ để giải thích nguồn gốc phát sinh sự sống. Cảm tính, một đặc tính chính yếu của sinh vật, thì hoặc là một phẩm chất phổ quát của vật chất, nhưng chỉ hiển lộ nơi sinh vật, hoặc là một phẩm chất đặc thù của sinh vật do phức tính nơi nó. Không hề có linh hồn, cũng chẳng có nguyên lý sự sống phi vật chất. Sự sống chỉ là một khuếch trương phức tạp những đặc tính của chuyển động của vật chất.

Cảm tính của óc não và cả mọi thành phần của nó là một sự kiện. Nếu người ta hỏi đặc tính này đến từ đâu, chúng tôi sẽ nói rằng nó là kết quả của một sự thu xếp, một sự phối hợp riêng của động vật[1] đến độ rằng một thứ vật chất thô phác và vô cảm thôi không là thô phác nữa để trở thành khả cảm bằng cách tự *động vật hóa*, nghĩa là bằng cách phối hợp và đồng hóa với động vật. Chính như thế mà sữa, bánh mì và rượu vang biến thành dưỡng chất trong cơ thể người[2], vốn là một sinh vật khả cảm; những chất thô phác này trở thành khả cảm khi phối hợp với một toàn thể khả cảm. Một số triết gia nghĩ rằng cảm tính là một phẩm chất phổ quát của vật chất[3], trong trường hợp này sẽ là vô ích để tìm kiếm từ đâu tới đặc tính này

mà chúng ta biết qua những hậu quả của nó. Nếu người ta chấp nhận giả thuyết này, cũng như khi người ta phân biệt trong thiên nhiên hai loại chuyển động, một loại được biết dưới cái tên *lực linh hoạt* (force vive) và loại kia là *lực bất hoạt* (force morte)[4], người ta sẽ phân biệt hai loại cảm tính: một chủ động và linh hoạt, và một trơ lì hay bất hoạt; và khi đó động vật hóa một bản chất sẽ chỉ là phá hủy những chướng ngại ngăn cản nó trở thành chủ động và khả cảm. Tất một lời cảm tính là, hoặc là một phẩm chất được truyền thông như chuyển động và được thủ đắc bởi sự phối hợp, hoặc cảm tính là một phẩm chất gắn liền với mọi vật chất; và trong trường hợp này hay trường hợp kia, thì một hữu thể không trương độ, như người ta giả thiết tâm hồn là thế, không thể là chủ thể của cảm tính được.

D'HOLBACH,
Hệ thống thiên nhiên.

---

[1] Trường hợp thứ nhất: đặc tính riêng của sinh vật.

[2] Sự đồng hóa.

[3] Trường hợp hai: đặc tính phổ quát, nhưng với một ngưỡng hiển lộ (un seuil de manifestation).

[4] Lực đang tác động và lực trong tiềm thể, không đối kháng từ bản chất giữa hai. Đây là từ vựng còn được sử dụng nơi những nhà vật lý ở thế kỷ XVIII.

► Về quan điểm siêu nhiên

Khi chúng ta khảo sát một cách trầm tĩnh các quan niệm đã có chúng ta sẽ ngạc nhiên nhận thấy rằng, ngay cả trong những ý kiến mà họ cho là bản chất nhất, thì chẳng có gì là khác thường cả; hay nói cách khác, không có cái gì không mang tính cách phổ quát, hơn là một cấp độ phán đoán đủ để khám phá những sự thật đơn giản nhất, hoặc bác bỏ phần lớn những sự việc vô lý hiển nhiên nhất, cũng như bị gây sốc bởi những mâu thuẫn có thể nhận ra được. Chúng ta cũng đã có một ví dụ về nó trong Thần học, một khoa học vẫn được đa số người tôn kính ở mọi thời và mọi xứ, một môn học mà họ cho là quan trọng nhất và hữu ích nhất, cũng như là cần thiết nhất đối với hạnh phúc của xã hội. Tuy nhiên, một sự khảo sát nhẹ nhàng, về những nguyên lý mà trên đó cái gọi là một khoa học này vẫn được đặt nền tảng buộc chúng ta phải nhận thức rằng chính những nguyên lý này, mà trước kia được tin chắc là không thể bàn cãi, lại chỉ là những giả thuyết, những sự tưởng tượng, do ngu dốt, và được truyền bá bởi sự cuồng tín và óc nô lệ; được chấp nhận bởi sự dễ tin, và được duy trì bởi tập tục mà thực chất không bao giờ mang tính suy lý, nhưng chỉ được kính trọng là do không hiểu. "Một vài người" như Montaigne đã nói, "làm cho *thế giới* nghĩ rằng họ tin tưởng vào cái gì mà *chính họ* không tin; còn những người khác đông hơn, lại làm cho chính họ suy nghĩ rằng họ tin tưởng vào cái gì đó mà họ không hề tin, và không biết niềm tin đó là cái gì" ...

Bị áp lực bởi hai cái ách tinh thần, và sức mạnh thế tục, nên đã không thể nào để những người đó biết và theo đuổi hạnh phúc của họ. Bởi vì Tôn giáo, cũng như Chính trị, và Luân lý, đã trở thành những gì rất thiêng liêng, mà thế tục đã không còn cho phép nó tự hành xử. Con người đã không còn có luân lý nào khác, hơn là điều mà các nhà làm luật, và các giáo sĩ, đã mang xuống từ những nơi không được ai biết đến là thiên đàng. Tinh thần con người bị nhiễu loạn bởi những ý kiến thần học, không còn biết được những sức mạnh của chính nó, kinh nghiệm không còn được tin cậy, phải sợ sự thật, và khinh miệt lý trí, cốt chỉ nhằm đi theo quyền lực. Con người vốn chỉ còn là một bộ máy trong tay của những bạo chúa cùng những giáo sĩ mà chỉ có họ mới có quyền hướng dẫn những hành động của nó. Và bởi luôn luôn được đối xử như người nô lệ, khiến anh ta đã bị nhuốm phải các tật xấu của kẻ nô lệ.

Như thế chính là những nguyên nhân thật sự của sự suy thoái luân lý mà Tôn giáo chống lại chỉ bằng những rào cản ảo tưởng và không hiệu quả. Sự ngu dốt và sự nô lệ đã được vận dụng để làm cho con người yếu hèn và không hạnh phúc. Sự hiểu biết, lý trí,

và sự tự do, có thể giúp để cải thiện họ, và làm cho họ được hạnh phúc hơn. Nhưng mọi âm mưu làm mù quáng họ, và làm cho họ tin vào những điều sai lầm. Những giáo sĩ vẫn lừa gạt họ, những bạo chúa thì làm hư hỏng họ, còn cái gì tốt hơn thì biến họ thành nô lệ. Tính bạo chúa luôn luôn, và mãi mãi là nguyên nhân thật sự của sự suy đốn của con người, và cũng là của những sự bất hạnh thông thường. Hầu như họ luôn luôn bị ám ảnh bởi những câu chuyện về tôn giáo, và những người chết trong sự nghèo khổ vẫn hướng cặp mắt của họ ra khỏi những nguyên nhân tự nhiên và rõ ràng của sự nghèo khổ của họ; nhưng lại gán các tật xấu của họ cho sự bất toàn của tự nhiên, và quy trách những điều không may của họ cho cơn giận dữ của các thần linh. Họ hướng những lời cầu nguyện, những hy tế và những lễ vật của họ lên cho trời, để có được những cứu cánh cho những sự chịu đựng của họ, mà trong thực tế chỉ có thể được gán cho chính sự bất cẩn, sự ngu dốt, và sự sa đoạ của họ, cho sự điên khùng của những thói quen nơi họ, cho sự vô lý nơi những luật lệ của họ, và trên tất cả nói chung, cho sự thiếu hiểu biết của chính họ. Hãy để cho đầu óc của con người được lấp đầy những ý tưởng chân thật; hãy để cho lý trí của họ được vun xới lên; hãy để cho chính công lý cai quản họ, và họ sẽ chẳng thấy cần thiết chút nào để chống lại những đam mê như một rào cản yếu ớt, như thể có sự sợ hãi như thế đối với thần thánh. Mọi người sẽ được tốt, khi người ta có được sự hiểu biết tốt, và được cai quản tốt, và khi họ bị trừng phạt hay bị khinh ghét chỉ vì thói xấu, và họ được tưởng thưởng một cách đúng đắn cho việc làm điều tốt, khi họ thực hiện nó cho các công dân bè bạn của họ.

Thật vô ích khi chúng ta cố chỉnh sửa con người đối với các tật xấu của họ, trừ phi chúng ta bắt đầu bằng cách chữa họ khỏi các tiên kiến vốn có. Chỉ có cách là vạch ra cho họ thấy sự thật, để họ có thể nhận ra được những lợi ích thật sự của họ, trong những động cơ thực tế thúc đẩy họ để nhắm tới điều thiện. Cho tới nay những nhà giáo dục đã có đủ thời gian để bó buộc con mắt người ta quy hướng về thiên đàng; giờ hãy nên để họ phải quay chúng xuống mặt đất. Một nội dung thần học khó hiểu, những câu chuyện ngụ ngôn buồn cười, những sự bí ẩn không thể nào giải thích được, những nghi lễ kiểu trẻ con, thật là đã quá mệt mỏi và chán chường mà họ đã từng phải chịu đựng kéo dài. Hãy để đầu óc con người tự thích ứng nó vào cái gì là tự nhiên, cho các đối tượng sự vật mà nó có thể hiểu được, về những sự thật thực tế, và sự hiểu biết thực dụng. Hãy để cho những mộng mị cần bị dẹp bỏ đi; và những ý kiến hữu lý rồi sẽ được họ đồng ý chấp nhận, cùng là chính những đầu óc của họ được suy nghĩ, để thoát được ra khỏi sự sai lầm thường xuyên.

Phải chăng vẫn là không đủ để phá hủy hoặc lay chuyển những thiên kiến về tôn giáo, để thấy được, là điều gì không thể nhận thức rõ được đối với con người, thì cũng không thể nào dựng đứng ra cho họ được? Có phải là chẳng cần đòi hỏi một cái gì đó, mà theo lương thức thông thường, nó có thể được nhận thấy rõ ràng, là không thể so sánh được với hầu hết những ý niệm hiển nhiên hiện tại - rằng một nguyên nhân cứ tiếp tục đi ngược lại với những kết quả mà chúng ta đã gán cho nó-rằng một cái gì đó mà đối với nó, chúng ta có thể nói là chẳng có điều gì mà lại không rơi vào sự mâu thuẫn - rằng một tồn tại, mà chính nó phải còn lâu mới có thể cắt nghĩa được các bí nhiệm của vũ trụ, chỉ càng làm cho chúng càng không thể nào cắt nghĩa được-rằng một tồn tại, mà qua nhiều thời đại, con người đã nói tới nó một cách vô ích như thế, để đạt tới được hạnh phúc của họ, cùng kết thúc được những đau khổ của họ - phải chăng theo tôi nghĩ, nó đòi hỏi một cái gì đó, mà chỉ đơn giản có thể nhận ra được bằng chính lương thức-thì ý tưởng về một tồn tại như thế, là một ý tưởng không có khuôn mẫu, và vẫn chỉ là một bóng ma của sự tưởng tượng? Có

chăng một sự vật gì đó là cần thiết, và cảm nhận chung có thể nhận ra được, rằng ít nhất nó chỉ là sự điên cuồng và rồ dại đối với con người, để oán ghét và gây đau khổ cho nhau, về các ý kiến không thể nào hiểu được có liên quan đến một tồn tại thuộc loại như thế? Nói tóm lại, phải chăng là tất cả mọi cái đều không chứng tỏ được rằng luân lý và đức hạnh là hoàn toàn không tương hợp với những ý niệm về một Thượng đế, mà chính những vị mục sư và những nhà lý giải của ông ta đã miêu tả, ở khắp mọi nước, như thể là cái hay thay đổi nhất, không chính xác, và dữ dội nhất trong các bạo chúa, cho dù ý chí muốn nhằm đến của ông ta phải được phụng sự như là các lề luật cho các cư dân trên mặt đất?

Để khám phá những nguyên lý thật sự của Luân lý, người ta vẫn không cần tới thần học, sự mặc khải, hay là các thần thánh: Họ chỉ cần đến cảm thức chung. Họ chỉ cần có sự thông đạt chung với nhau của chính họ, để nhằm suy nghĩ về bản chất chính họ, để nhằm quy chiếu về những lợi ích có thể nhìn thấy được của họ, để cùng xem xét những đối tượng của xã hội, và những cá nhân tạo ra nó; và họ sẽ dễ dàng nhận thấy được là đức hạnh có lợi điểm, còn tật xấu thì có sự bất lợi đối với các sự vật, cũng như với chính họ. Chúng ta thử thuyết phục mọi người rằng hãy nên ngay thẳng, dễ yêu, khoan dung, và hòa hợp; không phải bởi vì đức hạnh được đòi hỏi bởi các thần linh, mà bởi vì nó chính là những thú vui cho con người. Chúng ta hãy khuyên họ là nên chế giảm các tật xấu, và tránh xa các tội ác; không phải vì họ sẽ bị trừng phạt trong một thế giới khác, mà vì họ sẽ phải chịu nó ở trong chính cõi đời này...

Có một đế quốc rộng lớn, được cai trị bởi một quân vương, mà đức hạnh lạ lùng của ông ta là rất xứng đáng để làm kinh ngạc những thần dân của mình. Ông ta mong muốn được biết tới, được yêu thương, được kính trọng; được vâng lời; nhưng không bao giờ muốn chứng tỏ về chính ông ta đối với các thần dân của mình; và tất cả mọi âm mưu là nhằm để làm lung lay tất cả những ý tưởng về sự tạo thành đặc tính của ông ta.

Những thần dân phải phục tùng quyền lực của ông ta, do tính chất và các luật lệ của sự cai trị vô hình của ông ta, chỉ có những ý tưởng như thế, giống như những vị quần thần của ông ta đã mang chúng tới cho ông ta. Tuy nhiên, họ từng thú nhận rằng họ không có một ý tưởng nào về người chủ đó của họ; rằng tính cách của ông ta là không thể bị xâm nhập vào được; những quan điểm và bản chất của ông ta là hoàn toàn không thể hiểu được. Những đại thần này, cũng giống như thế, đều không đồng ý về những mệnh lệnh mà họ cho rằng đã được ban ra bởi vị chúa tể đó, mà chính họ gọi là những công cụ của ông ta. Họ vẫn gọi chúng một cách khác nhau theo mỗi tỉnh của đế quốc đó. Họ bôi nhọ lẫn nhau, và cũng đối xử giữa họ với nhau như những kẻ thù hoặc là những thầy giáo sai trái. Những sắc dụ và lệch lạc mà chính họ nhân danh để ban hành, là luôn tối tăm; chúng luôn là các bí ẩn, và không cần biết nó có thể hiểu được hay không, hay ngay cả phỏng đoán, để cho những thần dân này được biết đến. Những luật lệ của các vương quốc bị che giấu đó, phải đòi hỏi đến những nhà phiên giải; nhưng những nhà phiên giải vẫn luôn luôn tranh cãi nhau về các cách thức thật sự của việc hiểu chúng. Bên cạnh đó, họ cũng vẫn luôn không nhất trí với nhau; tất cả họ đều báo cáo lại với ông hoàng giấu mặt đó của họ, chỉ bằng một sự xuyên suốt đầy mâu thuẫn. Họ vẫn thốt ra điều gì đó có liên quan với ông ta, không chỉ là một từ duy nhất mà tự nó không lập tức bị làm cho sai lạc đi. Họ gọi ông ta là cực kỳ tốt; cho dù chẳng có một ai mà không phàn nàn về các bản sắc dụ của ông ta. Họ giả thiết ông ta như khôn ngoan vô hạn; và dưới sự cai trị của ông ta, mọi cái dường như đều đi ngược lại lý trí và lương tri. Họ ca ngợi sự công chính của ông ta; và cái tốt đẹp nhất của những thần dân của ông ta, nói chung là cái gì ít được đặc ân nhất. Họ khẳng định là ông ta biết hết mọi sự; cho nên ngay sự hiện diện

của ông ta cũng chẳng cần thiết gì. Họ bảo chỉ ông ta mới là người bạn của sự trật tự; nhưng chính là thông qua sự cai quản của ông ta, mà mọi cái đều thành lộn xộn và rối rắm. Ông ta phải tự làm tất cả cho chính mình; nhưng những sự cố thì ít khi đáp ứng lại được các ý đồ của ông ta. Ông ta tiên đoán trước được mọi điều, nhưng lại không thể ngăn chặn được bất cứ điều gì. Ông ta chịu đựng khá kiên nhẫn các sự tấn công, ông còn cho mọi người cái năng lực để tấn công ông ta. Người ta thán phục sự khôn ngoan và tính cách hoàn hảo trong các công việc ông ta; cho dù những công việc đó của ông ta luôn chứa đầy các sự thiếu sót, và cũng chẳng bền lâu gì. Ông ta cứ tiếp tục làm và không làm: sửa đổi lại điều gì mà ông ta đã làm; nhưng chẳng bao giờ ông ta lại vừa lòng với chính công việc của mình. Trong mọi công trình của ông ta, ông ta chỉ cốt nhắm đến sự vinh quang của chính mình; kể cả dù chẳng bao giờ nó là vinh quang cả. Mục tiêu duy nhất của ông ta chính là sự hạnh phúc cho các thần dân của mình; và các thần dân của ông ta thì số đông vẫn là muốn những điều gì cần thiết. Những người này, dường như ông ta vẫn rất ưu ái, và nói chung họ cũng chẳng hề thỏa mãn gì với số phận của họ; hầu như mọi cái đều có vẻ như thường xuyên phản kháng, chống lại ông chủ đó, mà sự vĩ đại của ông ta, họ vẫn cứ không ngừng thán phục, ngợi ca, tung hô sự khôn ngoan của ông ta; thán phục lòng tốt của ông ta, sự công bằng của ông ta mà họ luôn kính sợ, và sự tôn kính những lề luật của ông ta, cho dù không bao giờ họ chịu vâng phục cả!

Đế chế này là thế giới; vị quân vương này là *Thượng đế*, những bầy tôi của ông ta là những giáo sĩ, thần dân của ông ta là loài người...

Siêu hình học dạy cho chúng ta Thượng đế là *tinh thần thuần khiết*. Nhưng phải chăng thần học hiện tại vượt lên trên thần học thời kỳ hoang dã? Những người hoang dã thừa nhận có một *tinh thần vĩ đại* là ông chủ của thế giới. Những người hoang dã cũng giống như tất cả mọi kẻ ngu muội, gán cho *những cái gì tinh thần* đối với tất cả mọi hiệu quả của điều gì mà kinh nghiệm không thể khám phá những nguyên nhân đích thực của nó được. Hãy hỏi một người bán khai việc chiếc đồng hồ của bạn làm sao mà chạy được? Người đó sẽ trả lời *đó là do một tinh thần*. Hỏi những vị tu sĩ của chúng ta cái gì làm nên sự vận động của vũ trụ? Họ cũng sẽ trả lời *đó là một tinh thần*.

Kẻ hoang dã khi được hỏi về tinh thần, thì anh ta gắn với ít nhất một ý tưởng nào đó cho từ ngữ này; anh ta nói rằng đó là một yếu tố nào đó giống như không khí, gió, hơi thở, và nó tạo tác ra một cách vô hình những hiệu quả có thể nhận thức được. Bởi sự tinh vi hóa đối với mọi sự vật, mà những nhà thần học hiện đại cũng dường như trở nên không thể hiểu được đối với chính họ cũng như là đối với những người khác. Thử hỏi ông ta việc ông ta hiểu về tinh thần là như thế nào? Ông ta sẽ trả lời bạn rằng đó là một bản thể không thể nào nhận biết được; và hoàn toàn đơn giản là nó không có trương độ, không có một điểm chung nào cùng với vật chất cả. Chính vì thế, mà có một người nào đó cũng có thể tạo nên được ít nhất là một ý tưởng về bản thể như thế chăng? Thế thì một tinh thần là gì nói theo ngôn ngữ của thần học hiện đại, phải chăng cũng chính là sự thiếu một ý tưởng? Ý tưởng về *tính chất tinh thần* cũng do thế mà thành ra một ý tưởng không có một khuôn mẫu chung.

Do thế mà cũng chẳng phải tự nhiên, và cũng chẳng có thể hiểu được gì hơn nếu vẽ ra một sự hiện hữu phổ quát nào đó từ dưới đáy của vật chất mà sự hiện hữu của nó luôn được chứng minh với tất cả mọi giác quan cũng như những hiệu quả của nó mà chúng ta kinh nghiệm được mọi lúc, và chính chúng ta hành động, di chuyển, thông đạt, vận chuyển, và không ngừng sinh sôi, hơn là việc gán cho sự tạo thành của các sự vật một sức mạnh nào đó không hề được biết đến, cho là

một hiện hữu tinh thần, mà nó không thể cho thấy được cái gì đó mà từ bản chất của chính nó là không có, và trong thực tại mà chính bản thể tinh thần của nó có thể tạo ra được, không phải vật chất cũng như không phải là sự vận động? Chẳng có điều gì hiển nhiên hơn thế, là điều mà ý tưởng của họ nhằm mang đến cho chúng ta sự tác động của tinh thần trên vật chất, mà tiêu biểu không phải là đối với vật thể nào hay chính là một ý tưởng mà nó không hề có khuôn mẫu...

Con người là từ đâu tới? Nguồn gốc của nó là gì? Đó có phải chăng chỉ là do hiệu quả của sự kết hợp tình cờ của các nguyên tử? Phải chăng con người đầu tiên đã được tạo ra ngay từ một hạt bụi trên trái đất? Tôi không biết. Con người đối với tôi cũng giống như mọi sự vật khác, là một sản phẩm của tự nhiên. tôi cũng sẽ không bị bối rối khi phải nói rằng do đâu mà có những hòn đá đầu tiên, những cái cây đầu tiên, những con sư tử đầu tiên, những con kiến đầu tiên, và những hạt cây sồi đầu tiên v.v... cũng giống như khi phải cắt nghĩa về nguồn gốc của con người. Chúng ta luôn được bảo là phải nhận thức và kính trọng bàn tay của Thượng đế, của một Đấng khôn ngoan vô hạn, như một người Tạo tác có trí thông minh và quyền năng vô song, trong một công trình ngoạn mục như là bộ máy con người. Tôi đã phải thú nhận rằng bộ máy của con người đối với tôi dường như rất đáng ngạc nhiên. Nhưng bởi vì do con người hiện hữu trong tự nhiên, nên tôi không được phép nói rằng sự tạo ra nó là vượt lên trên những quyền năng của tự nhiên...

Những người thờ phụng một Thượng đế trước hết đã tìm ra một bằng chứng không thể bác bỏ được trong trật tự vũ trụ, rằng chính ai là người cai quản nó. Nhưng trật tự này thì chẳng gì khác hơn một chuỗi các vận động được tạo ra một cách thiết yếu bởi những nguyên nhân hay những trường hợp, mà đôi khi chúng có lợi hay đôi khi chúng lại có hại cho ta; và chúng ta tán thành một số cái nhưng lại phàn nàn về một số cái khác.

Thiên nhiên tuân theo trong cùng một vòng tròn đồng nhất; tức là cùng các nguyên nhân thì cho ra cùng những kết quả tới khi nào mà những vận hành của chúng không còn bị biến chuyển bởi các nguyên nhân khác để có thể buộc chúng phải làm phát sinh những hậu quả khác. Khi diễn trình của các nguyên nhân mà những hiệu quả của chúng mà chúng ta đã từng có kinh nghiệm lại bị can thiệp bởi các nguyên nhân khác, mặc dù chưa được biết tới và cũng chẳng phải kém tự nhiên và cần thiết, thì chúng làm cho chúng ta bối rối; chúng ta sẽ kêu toáng lên đó là *một phép lạ*! Và gán cho nó một nguyên nhân nào đó mà càng không thể biết được rõ hơn bất cứ những nguyên nhân nào khác mà chúng vẫn cứ thường hay diễn ra ngay trước mắt chúng ta.

Vũ trụ luôn phải ở trong trật tự. Nó không thể rơi vào tình trạng lộn xộn. Chỉ có bộ máy cơ thể của chúng ta là phải chịu đựng những điều gì khi chúng ta phàn nàn là nó không còn trật tự. Những vật thể, những nguyên nhân, những sự vật mà thế giới này chứa đựng, thiết yếu phải diễn ra theo cách thức mà trong đó chúng ta thấy chúng đang xảy ra, cho dù chúng ta có muốn tán thành hay không về các kết quả của chúng. Động đất, núi lửa, lụt lội, dịch bệnh, đói khát, đó là những hậu quả mang tính thiết yếu, hay như là một trật tự của tự nhiên, cũng giống như sự rơi xuống đất của những vật nặng, giống như một dòng sông trôi đi, như sự vận động của thủy triều trong biển cả, giống như các cơn gió thổi, giống như các trận mưa mang lại sự tốt tươi, và những hậu quả thuận lợi khác, mà con người vẫn ca ngợi Thượng đế và cám ơn về lòng tốt của Ngài.

Thật rất ngạc nhiên rằng có một trật tự nào đó luôn ngự trị trong thế giới, và cũng đáng ngạc nhiên rằng cùng với những nguyên nhân thì luôn luôn cho ra cùng những hậu quả. Cũng thật kinh ngạc là có khi có sự mất trật tự, mà lại quên rằng có khi có những sự vật thay đổi, hay là bị gián đoạn trong các hoạt động của chúng, nên những

hậu quả không thể tiếp tục kéo dài thêm giống như thế được nữa. Sự kỳ diệu là chính ở chỗ trật tự của tự nhiên, và còn kỳ diệu về bất kỳ cái gì đó đã có thể hiện hữu; và còn là đáng ngạc nhiên nữa ở chỗ chính sự hiện hữu của con người. Cái gì là trật tự đối với sự hiện hữu này, thì lại là không trật tự đối với một cái khác. Khi mọi sự tồn tại không theo đúng cách, thì họ nhận thấy rằng mọi sự là không ở trong trật tự khi họ có thể tùy thích đặt chúng vào trong sự không trật tự. Trái lại họ nhận thức là mọi sự sẽ không ở trong trật tự khi họ bị quấy rối chính trong việc thực hiện ý thích sai lạc của họ...

Theo Lactantius, đã hơn hai ngàn năm qua, nhà hiền triết Épicure từng nhận định rằng: "hoặc là Thượng đế loại trừ được điều xấu ra khỏi thế giới này, hoặc là vẫn không thể làm được; hay là Ngài có thể làm mà lại không muốn làm điều đó; hay là Ngài đã không có sức mạnh và cũng chẳng muốn làm như thế; thế nên cuối cùng, tất Ngài đã phải có cả năng lực và có cả ý chí. Nếu Ngài có ý chí mà không có năng lực, thì điều này đúng là một sự yếu kém, và nó trái ngược với bản chất của Thượng đế. Nếu Ngài có năng lực mà lại không có ý chí, thế thì điều này là lừa dối; và nó cũng trái ngược với bản chất của Thượng đế. Hoặc nếu Ngài chẳng có năng lực mà cũng chẳng có ý chí, thì Ngài lại vừa bất lực mà lại cũng vừa xấu xa, và do thế mà Ngài cũng chẳng phải là Thượng đế được. Nếu Ngài lại vừa có ý chí, mà lại vừa có quyền năng (chỉ có điều này thì mới phù hợp với tính chất của Ngài thôi), thì điều ác do đâu mà có, hay tại sao Ngài đã không ngăn ngừa nó được?" Những đầu óc có suy nghĩ đã từng phải chờ đợi một giải pháp hợp lý cho những điều khó khăn này trong hơn hai ngàn năm; và những giáo sĩ của chúng ta thì lại nói rằng chúng sẽ được gột bỏ đi chỉ ở trong một đời sống thuộc tương lai mà thôi...

Nhiều người cũng đã làm một sự phân biệt tinh tế giữa tôn giáo chân chính và sự mê tín. Họ nói rằng sự mê tín chỉ là sự sợ hãi và lệ thuộc thấp kém vào thần thánh; còn người nào có niềm tin tôn giáo đích thực, thì tin tưởng vào Thượng đế của mình, và yêu thương Ngài một cách thành kính; trong khi đó, con người mê tín thì luôn nhìn thấy ở trong Ngài chỉ như là một sự thù địch, không có niềm tin nào, và hình dung ra Ngài như một kẻ không đáng tin cậy được, một bạo chúa hung dữ, sẽ sẵn sàng chia chác các lợi lộc với anh ta, và luôn luôn sẵn sàng quở trách anh ta. Nhưng thực tế, có phải chăng mọi tôn giáo đều mang lại cho chúng ta cùng lúc một ý tưởng nào đó về Thượng đế? Cùng lúc, chúng ta vẫn thường được nghe nói Thượng đế thì cực kỳ tốt, và chúng ta cũng đã được cho biết rằng Ngài rất dễ dàng được kêu gọi tới, Ngài luôn ban phát ân huệ của mình chỉ cho một số ít người, và Ngài sẽ trừng phạt một cách giận dữ đối với những người nào mà Ngài không vừa lòng nhằm bảo ban họ?

Nếu chúng ta lấy các ý tưởng của chúng ta về Thượng đế đi từ bản chất của các sự vật, thì từ đó chúng ta sẽ nhận thấy được có sự pha trộn giữa cái tốt và cái xấu; và vị Thượng đế này sẽ thực sự giống như cái tốt và cái xấu mà chúng ta đã từng kinh nghiệm thấy được, và phải tự nhiên thể hiện ra trong tính chất rất hay thay đổi, không thể bền chặt, lại có đôi khi tốt và đôi khi ma mãnh; và do thế, mà thay vì kích thích được tình yêu thương của chúng ta, lại tạo ra sự thiếu tin cậy, sự sợ hãi, và sự không an tâm. Thế thì cũng chẳng có sự khác nhau thực tế nào giữa tôn giáo tự nhiên cùng sự mê tín có tính tối tăm và thấp kém nhất. Nếu là người hữu thần nhìn thấy Thượng đế chỉ có trong một thứ ánh sáng ưu ái, thì kẻ cuồng si lại nhìn thấy Ngài ở trong một thứ ánh sáng gớm ghiếc nhất. Sự điên khùng của một bên thật dễ thương, còn của bên kia thì thật buồn bã; nhưng cả hai đều cùng là mê sảng như nhau...

Những nhà thần học thì chẳng phải là những nhà lý luận lạ lùng đó ư? Bất cứ khi nào mà họ không thể thần thánh hóa được những nguyên nhân *tự nhiên* của các sự vật,

họ liền dựng lên những điều mà họ gọi là *siêu nhiên*; đó như là những ma quỷ, những nguyên nhân thần bí, những nhân tố không thể lý giải được, hay hơn thế, những *từ ngữ* bí hiểm, và còn tối tăm hơn nhiều đối với *những sự vật* mà họ cố gắng giải thích.

Chúng ta hãy giữ chúng trong bản chất khi chúng ta muốn tìm hiểu về các nguyên nhân của tự nhiên; chúng ta hãy bằng lòng cứ tự cho là ngu dốt về những nguyên nhân quá tế vi đối với các giác quan của chúng ta; và chúng ta hãy chắc chắn rằng, bằng cách vượt lên trên tự nhiên, chúng ta sẽ không bao giờ giải quyết được những vấn đề mà nó biểu hiện...

Cũng còn bị sự phê phán chống lại chúng ta, rằng chủ nghĩa duy vật vẫn coi con người chỉ như một cỗ máy, là cái cỗ máy rất là tầm thường đối với toàn thể loài người. Nhưng cái cỗ máy hẳn còn có giá đối với con người hơn, nếu chúng ta biết nói lên rằng chính con người luôn hành động bởi những sức đẩy bí mật của một tinh thần, hay *bởi một cái gì đó là tôi không biết nó là cái gì cả*, nhưng nó vẫn điều động con người theo một cách hoàn toàn không thể cắt nghĩa được?

Thật dễ dàng nhận thấy rằng tính chất siêu đẳng đó được giả thiết là của *tinh thần* vượt lên trên vật chất, hay là của linh hồn vượt lên trên thân xác, nhưng lại không có một nền tảng nào khác hơn là sự dốt nát của con người về bản chất của linh hồn này, trong khi đó họ lại quen thuộc hơn với *vật chất*, mà họ vẫn tưởng tượng là họ thủ đắc, và họ nghĩ rằng họ có thể tát cạn được những suối nguồn. Nhưng những sự vận động đơn giản nhất của thân thể chúng ta mà đối với những người đã nghiên cứu chúng, chính là những sự bí hiểm, như là điều gì đó mà tư tưởng không thể nào giải thích được.

Giá trị cao xa mà có rất nhiều người vẫn gán cho bản thể tinh thần, cũng chẳng có động cơ nào khác hơn là sự bất lực tuyệt đối nhằm xác định nó một cách có thể hiểu được. Ý đồ nhằm chỉ rõ *vấn đề* bởi những nhà Siêu hình của chúng ta, là chỉ xuất phát từ trường hợp mà sự thân thuộc đó yêu cầu được chấp nhận. Khi họ nói với chúng ta rằng *linh hồn là cực tốt và cao khiết hơn nhiều so với thân xác*, thì họ chỉ nói lên rằng cái gì mà họ biết, tất yếu nó không phải là đẹp đẽ gì hơn so với cái gì đó mà họ chỉ mới có một ý tưởng lờ mờ nào đó thôi.

Giáo điều về một đời sống khác vẫn không ngừng được cổ vũ như là rất hữu ích. Cần phải quan niệm rằng, ngay cho nó chỉ là một điều tưởng tượng chăng nữa, thì nó vẫn có ưu điểm, bởi vì nó lừa dối, và dẫn con người tới điều đức hạnh. Nhưng sự thật có phải là giáo điều làm cho con người ta khôn ngoan hơn và có đức hạnh hơn không? Phải chăng ở những nước đã có được sự tin tưởng vào điều tưởng tượng này, là đáng được chú ý, do sự trong trắng của các đức hạnh? Có phải chăng là thế giới hữu hình bao giờ cũng vẫn có ưu điểm hơn so với thế giới vô hình? Nếu đối với những người nào đó, mà họ không tin tưởng là với sự hiểu biết, và sự cai trị của những con người đã có kiến thức và đức hạnh, thì họ sẽ cai quản những người này tốt hơn nhiều bằng các thực tại, hơn là các chuyện tưởng tượng. Nhưng những nhà lập pháp ranh mãnh, đầy tham vọng, và sa đoạ, đã tìm thấy có con đường ngắn hơn để làm vui những quốc gia bằng những câu chuyện ngụ ngôn, hơn là dạy cho họ những sự thật, nhằm mở mang trí năng của họ, nhằm kích thích để họ hướng tới đức hạnh bằng những động cơ họ cảm thấy được và thực tế, mà thực chất, là để nhằm cai quản họ theo một cách thức hữu lý. Những giáo sĩ chắc chắn sẽ có các lý do để cho rằng linh hồn là bản thể phi vật chất; họ săn tìm những linh hồn và những điều huyền hoặc để mang đến cho con người những vùng đất tưởng tượng, mà họ đã khám phá trong một thế giới khác. Những linh hồn có tính vật thể có thể chỉ giống như những mọi vật thể khác, và hẳn là phải có sự tan rã. Cho nên, nếu mọi người phải tin tưởng rằng tất cả mọi sự vật rồi cũng sẽ phải bị hủy diệt cùng với thân xác, thì những nhà địa lý học của một

thế giới khác, sẽ hiển nhiên mất đi quyền hướng đến vùng đất lạ vẫn không được biết đến; họ sẽ không thu được những lợi lộc nào, từ niềm hy vọng mà chính họ đã nuôi dưỡng, và những nỗi sợ hãi đã áp chế họ. Nếu tương lai, đó không phải là một thực tại nào hữu dụng cho con người, thì ít nhất, đó cũng là sự hữu dụng lớn nhất cho những người vốn đã từng cho rằng đó là nơi mà họ hướng tới đó.

"Nhưng phải chăng có thể nói rằng chính giáo điều về sự bất tử của linh hồn phù hợp với những thực tại mà họ vẫn thường rất không hạnh phúc nơi trần thế này ư? Và cho dù nó có thể sai lầm, nhưng chẳng phải là không thích thú? Đó chẳng phải là một ân huệ để con người tin tưởng rằng mình có thể sống sót được và sau đó được hưởng hạnh phúc mà chính cái hạnh phúc ấy không có được ở trên đời ư?" Như vậy những người chết đáng thương à! Và bạn mong muốn đo chân lý; bởi vì bạn vẫn luôn mong muốn được sống vĩnh cửu và được hạnh phúc, và ngay lập tức bạn sẽ kết luận rằng bạn được sống mãi mãi và bạn sẽ được ân sủng trong một thế giới chưa từng được biết, hơn là trong chính thế giới đã quá quen thuộc này, nơi mà bạn vẫn thường chỉ thấy chẳng có điều gì ra ngoài sự buồn nản! Do thế mà bạn rất đồng ý rời bỏ, mà không hối tiếc gì, về thế giới này, mà phần nhiều bạn vẫn bị giày vò đau khổ, hơn là được hạnh phúc. Bị khuất phục dưới trật tự của tự nhiên, mà nó đòi hỏi bạn, cũng như mọi hình thức tồn tại khác, là bạn không thể cứ phải chịu đựng mãi mãi. Nhưng cái gì sẽ xảy đến với tôi đây? Xin hỏi người, ôi con người mang thân phận tử vong! Người vẫn muốn là cái gì mà nó là bản chất của người đã có từ nhiều triệu năm rồi. Người đã có mặt, và tôi biết chẳng phải là cái gì; rồi giải quyết nó liền ngay lập tức, *Tôi chẳng biết điều gì* mà chính người đã từng có hàng triệu năm trước kia; sự quay về với đám đông phổ biến một cách bình lặng, để rồi từ đó cũng chẳng có thêm được sự hiểu biết nào, để rồi từ đó con người đi đến dạng thức hiện nay, và rồi đi tiếp tới nữa, mà cũng chẳng buồn để ý đến, cũng giống như mọi sự tồn tại khác hiện nay đang có mặt ngay ở chung quanh người...

Người hữu thần kêu lên: "Đừng nên thờ phượng vị Thượng đế thần thoại hung dữ, dễ nổi giận, vị Thượng đế của tôi khôn ngoan hơn và tốt hơn rất nhiều; Ngài là người cha của tất cả mọi người, là người cai quản nhân từ nhất từ xưa đến nay; chỉ có Ngài mới ban hạnh phúc cho toàn thể vũ trụ". Nhưng phải chăng bạn vẫn không thấy rằng mọi sự trong thế giới này vẫn luôn đi ngược lại cái tính tốt đẹp vốn đã được quy định cho chính vị Thượng đế của bạn? Trong gia đình đông đúc của người cha nhân từ này, hầu hết mọi sự đều không hạnh phúc. Dưới sự cai quản của vị chúa tể này, các tật xấu đã chiến thắng, còn đức hạnh thì chịu thiệt thòi. Trong vô số những diễm phúc mà bạn ca ngợi, và lòng nhiệt tình mà bạn muốn nhìn thấy,tôi chỉ xin đơn cử một số những tật xấu đủ mọi loại, mà để chống lại chúng, bạn hẳn phải kiên trì nhắm mắt lại. Cho nên phải hiểu ra rằng vị Thượng đế rất tốt lành của bạn vẫn tự mâu thuẫn với chính mình, chính trong các đặc điểm tốt đẹp đã được gán cho Ngài; là cái tốt và cái xấu đều cùng một tay Ngài mà ra, và vì sự điều tiết của Ngài mà cũng giống như của một người giáo sĩ, bạn phải hướng tới những tôn giáo của một đời sống khác. Do thế mà phải tìm đến một Thượng đế khác; bởi vì những điều gì của bạn đều tự mâu thuẫn cũng không kém gì hơn những điều của những nhà thần học.

Một Thượng đế tốt nhưng lại là người có thể làm điều ác, hay là vẫn đồng ý cho các việc ác; một Thượng đế đầy lòng công chính, mà trong đế quốc của ông ta, sự vô tội cứ vẫn thường hay bị áp chế; một Thượng đế thật hoàn hảo, nhưng vẫn chỉ tạo ra chẳng gì khác hơn là những sự bất toàn, cùng những điều khốn khổ; thế thì đó cũng chẳng phải là một Thượng đế tốt đẹp gì, và hành động của ông ta lại càng có nhiều kỳ bí hơn, giống như sự nhập thể của Ngài?

Bạn hẳn phải e thẹn với những người đồng bào của mình, vì họ cho phép mình tin chắc vị Thượng đế của vũ trụ có thể tự biến đổi chính mình thành một con người, và chết trên thập giá, trong một xó góc của Á châu. Sự bí nhiệm của sự nhập thể đó đối với bạn thực có vẻ rất là vô lý. Bạn có thể nghĩ chẳng có điều gì buồn cười hơn, là một Thượng đế mà lại tự biến đổi mình thành bánh mì, và làm cho mình lại được ăn bởi nhiều người tại hàng ngàn chỗ khác nhau. Nhưng tất cả những điều thần bí này, phải chăng lại càng nghịch lý hơn đối với lý trí con người hơn là một Thượng đế giống như là người biết trả thù và người biết tưởng thưởng những hành động của con người? Phải chăng theo bạn, con người có tự do hay không có tự do? Trong mỗi trường hợp đó, vị Thượng đế của bạn, nếu ông ta có chút lòng công chính nào, thì hẳn không thể trừng phạt hay tưởng thưởng một ai cả. Nếu một người có tự do, thì đó là do Thượng đế đã cho anh ta tự do; do thế mà Thượng đế chính là nguyên nhân đầu tiên của tất cả mọi hành động của anh ta; nên trong sự trừng phạt anh ta về những lỗi lầm của anh ta, Ngài cũng trừng phạt anh ta chỉ vì anh ta đã hành xử điều gì mà chính Ngài đã cho anh ta có được tự do làm. Còn nếu con người đó không có tự do để có thể hành xử được theo cách hơn điều mà anh ta đã làm, thì phải chăng chính Thượng đế là người không được hoàn hảo như thế, vì đã tạo nên việc đó, để rồi lại trừng phạt anh ta về những lỗi lầm mà chính anh ta không thể nào không phạm phải được?

Điều phụ thuộc hơn, hay là điều thứ hai, chính là những sự vô lý mà tất cả các tôn giáo đều có đề cập tới, và đối với nhiều người thì điều đó là không thể chịu được; nhưng chính họ lại không có lòng can đảm để vạch ra về nguồn cội từ đâu mà những sự phi lý đó đã xuất phát. Họ không hề nhìn thấy được rằng một Thượng đế mà lại chứa đầy những mâu thuẫn như thế, những sự thay đổi bất nhất như thế, và những tính chất không thỏa đáng như thế, thì chỉ gây sự lộn xộn của tư tưởng con người, và cũng vì thế mà cũng tạo ra một loạt không dứt các huyễn tượng.

Nhà thần học cần phải khép miệng những con người này, và họ chối bỏ sự hiện hữu của Thượng đế theo cách nói rằng mọi người trong mọi thời đại và mọi xứ sở đều hiểu biết về sự cai quản của bản chất thần linh này hay bản chất khác; rằng mọi người trên trái đất vẫn luôn tin tưởng vào một sự tồn tại vô hình và đầy quyền năng, mà đó chính là đối tượng của sự thờ phụng và lòng tôn kính của họ; hay nói gọn lại, rằng không có một quốc gia nào, cho dù là hoang dã, lại không từng được thuyết phục về sự hiện hữu của một trí thông minh nào đó siêu vượt hẳn trên bản chất của con người. Nhưng có thể đã có một sự nhầm lẫn nào đó, khiến nó được chuyển biến thành một sự thật bởi chính niềm tin của tất cả mọi người? Một nhà triết học lớn đã từng quan sát rất đúng rằng "truyền thống nói chung, hay là sự đồng ý thống nhất của loài người, là không có tiêu chuẩn nào của sự thật cả". Một nhà hiền triết khác trước đó cũng đã từng nói "người chủ của những người có học vẫn không đủ sức làm thay đổi bản chất của sự sai lầm và biến nó thành sự thật"...

Tôn giáo, nhất là đối với con người trong thời hiện đại, đã cố gắng tự đồng hóa chính nó với luân lý, những nguyên lý của nó do vậy trở nên hoàn toàn mù mờ. Nó đã làm cho con người ta không còn tha thiết gì với phận sự, và còn bó buộc họ trở thành không còn nhân đạo đối với bất kỳ người nào mà họ cứ nghĩ là hoàn toàn không giống với họ. Những sự tranh cãi về thần học, và ngay cả rất khó hiểu đối với cả mỗi bên, cũng đã làm lay đổ những nội dung, khiến tạo nên những cuộc cách mạng, đã dẫn tới những sự độc đoán và gây tàn phá khắp cả châu Âu. Những sự tranh cãi xằng bậy này, vẫn đã không bị loại bỏ được, ngay cả trong những suối máu. Bởi vì chính sự loại bỏ ngẫu tượng giáo, mà con người đã làm cho nó thành ra một nguyên lý tôn giáo trở nên quá đáng, khiến cho bất cứ

khi nào có một ý kiến khác được đưa ra, thì những giáo sĩ vẫn cứ nghĩ là nó phản lại với chính *giáo thuyết lành mạnh*. Những hệ phái tôn giáo mà nó vẫn thuyết giảng, về mặt hình thức bề ngoài, rằng không có điều gì hơn là lòng từ thiện, lòng bác ái, sự hòa bình, thì lại tỏ ra chính tự chúng lại còn dã man hơn cả bọn mọi ăn thịt người hay các giống hoang dã, vào bất cứ khi nào mà những niềm tin thần thánh của họ bị kích động lên, để họ tàn hại các huynh đệ của họ. Chẳng có loại tội ác nào mà con người đã không từng phạm phải, chỉ do ý tưởng cốt làm vừa lòng ý tưởng về thần thánh của họ, hay là cốt để làm dịu bớt đi cơn khát máu của họ...

Để tìm thấy các đức tính đạo lý nơi một vị Thượng đế, mà từ mọi sự vẽ vời, người ta vẫn gán cho ông ta nhiều cách khác nhau, được tạo nên theo như cách thức của họ, và sắp xếp làm sao cho phù hợp với tính khí và lợi ích của chính họ, và hiển nhiên là họ tìm thấy được các đức tính luân lý đó trên những thay đổi, cùng sự tưởng tượng của con người; nó chỉ nhằm để được tìm thấy điều đó trên những tính khí của một bộ phận loài người, của một khu vực, một giáo phái, mà chính họ muốn tin rằng sẽ có lợi điểm nhằm tôn thờ một Thượng đế chân thật, hầu loại bỏ mọi hình tượng khác.

Để thiết lập các ý nghĩa luân lý, hay những bổn phận của một người trên nền tảng của ý chí thiêng liêng, chính là phải tìm thấy chúng trên chính ý chí, những mơ tưởng, và những lợi ích của những con người, mà chính họ đã làm cho vị Thượng đế đó phải nói, mà không bao giờ lo sợ rằng cả ông ta sẽ có thể nói ngược lại họ. Trong mọi tôn giáo, cũng chỉ những hàng giáo sĩ mới có quyền phán định cái gì là làm hài lòng hay không làm hài lòng vị Thượng đế của họ; và chúng ta chắc chắn rằng họ vẫn sẽ luôn luôn quyết định rằng đó chính là điều gì làm bằng lòng, hay không làm bằng lòng chính họ...

Chúng ta vẫn thường xuyên được bảo rằng nếu không có một vị Thượng đế, thì cũng sẽ chẳng có *bổn phận đạo đức* được; rằng mọi người, và ngay cả những nhà cai trị, đều đòi hỏi cần phải có một nhà làm luật với đầy đủ quyền năng để thúc ép họ. Sự ước thúc luân lý vẫn tạo nên một lề luật; nhưng lề luật này là phát sinh từ những mối quan hệ vĩnh cửu và mang tính thiết yếu giữa những sự vật với nhau; những mối quan hệ mà chính nó lại không có một điều gì chung hết với sự tồn tại của một vị Thượng đế. Những quy tắc của hành vi con người đều là xuất phát từ chính bản chất của nó, mà con người vẫn có khả năng biết được, mà không phải là từ bản chất thiêng liêng của điều gì đó không có ý niệm nào cả. Những quy tắc này vẫn bó buộc được chúng ta; như chúng ta vẫn tỏ ra phục tùng và thích ứng theo nó, như là dễ yêu hay là đáng ghét, đáng được khen hay phải bị trừng trị, được hạnh phúc hay bất hạnh, là phù hợp với điều gì mà chúng ta mong mỏi; hay là đi trệch ra khỏi các quy tắc đó. Lề luật mà nó bó buộc chúng ta, thì vẫn không làm hại gì chính nó, luôn được xây dựng ngay trên bản chất của sự tồn tại hữu hình, mà cho dù tuân theo cách nào đi nữa, thì nó vẫn đã đi vào trong thế giới, hay vào bất cứ điều gì mà có thể sẽ là số phận của anh ta trong một thế giới tương lai; và vẫn bị bó buộc bởi chính yếu tính hiện tại của anh ta, là sự tìm kiếm điều tốt và tránh xa điều xấu, ưa thích niềm lạc thú và sợ hãi sự đau đớn. Lề luật mà nó bó buộc con người, là không được gây hại, và ngay cả phải làm điều gì đó tốt đẹp cho những người khác, thì vẫn được tìm thấy trên các bản chất của những tồn tại hữu hình, đời sống trong xã hội, mà yếu tính của nó, là bó buộc, thúc đẩy nó luôn khinh thường những người nào là vô tích sự, cũng như ghét những người nào đi ngược lại hạnh phúc của họ.

Cho dù vẫn có một vị Thượng đế hiện hữu hay không hiện hữu, cho dù vị Thượng đế đó đã nói gì hay không nói gì, thì các bổn phận đạo đức của con người vẫn phải luôn là một, chừng nào mà họ vẫn còn giữ được bản chất đặc thù của mình, tức chừng nào mà vẫn còn

chính là những tồn tại hữu hình. Cho dù con người có cần tới một vị Thượng đế mà mình vẫn không biết được hay không, tức một nhà lập pháp vô hình của một tôn giáo bí nhiệm, và làm những nỗi sợ hãi cuồng mê, để nhằm biết được rằng mọi điều gì quá đáng rõ ràng đều dẫn tới sự tàn phá chính họ, rằng để giữ gìn sức khoẻ thì họ cần phải điều độ; rằng để có được tình yêu thương của những người khác, thì họ nhất thiết phải làm điều thiện; rằng việc gây ra điều ác, thì cũng là phương cách chắc chắn để gây ra sự căm ghét và sự trả thù đối với họ.

"Trước khi có luật lệ thì cũng chẳng có điều gì là tội lỗi". Chẳng có điều gì là có thể sai lầm hơn là câu châm ngôn này. Đủ thấy rằng con người vẫn là cái gì đó vẫn đi theo bản chất của nó, hay nó là một tồn tại hữu hình, nhằm phân biệt với cái gì vẫn mang lại cho nó thích thú hay không thích thú. Điều đó cũng đủ cho thấy rằng một người vẫn biết rằng một người khác là một tồn tại hữu hình giống như chính nó; để nhận thức được rằng cái gì là lợi ích, hay là có hại đối với chính anh ta. Điều đó cũng đủ thấy rằng con người phải cần có người đồng hành với mình, để biết được rằng anh ta phải thấy sợ hãi việc gợi lên trong anh ta những tình cảm không ưu ái với chính bản thân anh ta. Như vậy một tồn tại có tình cảm và có suy nghĩ, chỉ có thể cảm thấy và suy nghĩ nhằm khám phá được cái gì mà anh ta phải làm cho chính mình và làm cho những người khác. Tôi cảm thấy và người khác cũng cảm thấy giống như tôi; đây chính là nền tảng của mọi luân lý.

Chúng ta có thể phán đoán về tính chất tốt đẹp của một hệ thống luân lý, chỉ là sự hòa hợp của chính nó với bản chất của con người. Bởi vì sự so sánh này mà chúng ta có quyền vứt bỏ nó đi, nếu nó đi ngược lại với sự an sinh của chủng loài chúng ta. Bất cứ người nào đã từng có sự suy nghĩ nghiêm túc về tôn giáo và đạo lý siêu nghiệm của nó, bất cứ người nào đã từng cẩn thận cân nhắc giữa những lợi ích và những bất lợi của họ, sẽ hoàn toàn bị thuyết phục rằng cả hai điều đó là có hại cho họ, cho những lợi ích của con người, hay là trực tiếp chống lại chính bản chất của nó...

Điều đó vẫn khẳng định rằng giáo điều về một đời sống khác thực sự có tầm quan trọng tối hậu đối với sự an sinh và hạnh phúc của những xã hội; rằng nếu không có nó thì người ta sẽ từ bỏ các động cơ làm điều thiện. Cái gì cần có chính là những sự sợ hãi và những chuyện ngụ ngôn, để làm cho mọi người có lý trí có thể cảm thấy được là mình cần phải luôn hành xử như thế nào trên cõi đời này? Có phải chăng mọi người đều nhận thấy được rằng mình sẽ có một lợi ích lớn nhất, trong sự chào đón, sự tán thành, sự thích thú, và sự lương hảo của những tồn tại chung quanh mình; và trong sự tiết chế đối với mọi điều gì mà xã hội có thể sẽ kiểm soát, khinh thị, và tẩy chay? Tuy nhiên cho dù không có sự thích thú nào, thì một cuộc chuyện trò, một sự viếng thăm, cũng chẳng có gì là thích thú để hành động một cách trơ tráo về phần mình, cùng tự bằng lòng với chính mình, cũng như với những người khác? Nếu đời sống chỉ là một sự việc thóang qua, chúng ta hãy cứ cố gắng làm sao cho nó được dễ dàng thoải mái; điều gì chúng ta không muốn hành động, thì chúng ta cũng không thể yêu cầu đối với những người bạn đồng hành của chúng ta.

Tôn giáo, vì bị bận rộn bởi những giấc mơ buồn bã của nó, nên xem con người chỉ như một đoàn hành hương trên mặt đất; và do thế mà giả định rằng để cho cuộc hành trình đó được yên ổn hơn, con người phải từ chối sự đánh bạn, và phải tự tách mình ra khỏi những lạc thú cùng những thú vui mà chúng vẫn luôn có thể an ủi mình khi mệt mỏi và chán chường trong cuộc hành trình xuyên suốt qua cuộc đời này. Một nhà triết học khắc kỷ và buồn bã, đôi khi vẫn mang đến cho chúng ta những lời khuyên cũng vô lý y như những lời khuyên của tôn giáo. Nhưng một nền triết học duy lý hơn, thì luôn

mời chúng ta hãy trải hoa lên trên chính lối đi của cuộc đời, hãy loại bỏ mọi sự buồn chán và những sự sợ hãi khốn khổ, để kết hợp chúng ta cùng với những lợi ích của những bạn đồng hành của chúng ta, và bởi các niềm vui và những lạc thú hợp pháp ấy, giải toả chúng ta ra khỏi những sự khó khăn, và vượt qua được những tai nạn, mà đối với chúng, chúng ta thường bị đẩy vào; nó dạy chúng ta rằng cuộc hành trình đó là rất thích thú, để chúng ta sẽ loại trừ được ra khỏi chúng ta mọi điều gì đó có thể gây hại cho chúng ta, và cũng để thận trọng tránh xa được những điều gì có thể khiến cho chúng ta có thể trở nên dễ ghét đối với những người khác trong xã hội của chúng ta...

Ý thức chính là di sản bên trong mà chúng ta đã phải chịu khó mang vác nó trong việc phải hành động sao cho xứng đáng với sự ưa thích hay tránh được sự quở trách của những cá nhân mà cùng với họ chúng ta phải sống; và nó vẫn được xây dựng trên mọi sự hiểu biết rõ ràng rằng chúng ta đã có được nó là từ con người, và từ những tình cảm mà các hành động của chúng ta cần tạo ra trong họ. Ý thức của con người có tôn giáo, chỉ chủ yếu là ở sự tưởng tượng rằng mình đã làm bằng lòng hay phật lòng Thượng đế của mình, mà chính mình cũng chẳng hề có lấy một ý niệm nào; và những ý định tối tăm, và đầy ngờ vực của vị này vẫn được cắt nghĩa cho con người cũng chỉ bằng những con người cũng đầy lòng nghi ngờ, mà họ cũng giống như mình, là cũng hoàn toàn chẳng biết một chút xíu gì hết về chính vị Thượng đế đó cả; cũng như rất ít khi đồng ý điều gì đó mà nó có thể làm vừa lòng, hay là làm phật lòng Ngài. Nói chung, ý thức của lòng dễ tin vẫn cứ luôn được những con người đó hướng tới, mà chính ngay bản thân họ đã có một nhận thức nhầm lẫn, hay do những lợi ích của họ đã làm che mờ đi sự hiểu biết...

Một người nào có đầu óc biết suy nghĩ thì không thể không thấy được các phận sự của mình, để qua đó khám phá được những mối quan hệ vẫn mãi tồn tại giữa những con người với nhau, cũng như của sự suy tư về chính bản chất của mình, của sự phân biệt về các ý muốn của chính mình, cùng các khuynh hướng, các mong mỏi, và của việc nhận thức để thấy ra được điều gì mà mình đã có thể có được trong đời sống, mà nó vẫn luôn cần thiết cho hạnh phúc của chính mình. Những suy nghĩ này, tự nhiên vẫn hướng dẫn con người đi đến một sự hiểu biết về luân lý, đạo đức căn bản nhất trong đời sống xã hội. Những đam mê nguy hiểm, thì ít khi lại rơi vào trong số đông con người nào mà họ luôn ưa thích giá trị cộng đồng cùng với chính họ, nhằm nghiên cứu và tìm ra được những nguyên lý của các sự vật. Đam mê mạnh mẽ nhất của một con người như thế, sẽ là sự hiểu biết về chân lý, và tham vọng của anh ta, chính là việc truyền dạy nó cho những người khác. Triết học đích thực chính là sự bồi dưỡng về cả hai mặt tinh thần và con tim. Đối với tính cốt lõi của luân lý, đạo đức, và sự lương hảo, thì đâu phải là anh ta chẳng đã từng suy nghĩ và lý luận một cách hiển nhiên về một sự ưu điểm vượt lên trên chính anh ta, là con người biết biến nó thành một nguyên lý của lý trí.

D·Holbach,
Hệ thống thiên nhiên.

► Suy tư và viết có lợi ích phổ quát và ảnh hưởng tuy chậm mà chắc (Penser et écrine ont une utilité universelle et une influence lente maissure)

Chân lý không thể thuyết phục những kẻ manh tâm, cũng không thuyết phục được những kẻ mà giới tăng lữ dìm trong dốt nát và thành kiến. Dầu vô hại, nhưng chủ nghĩa vô thần vẫn không thể phổ cập trong quảng đại quần chúng. Triệt để cấp tiến trong triết học, song d'Holbach lại ít cấp tiến hơn nhiều về chính trị. Ông không tính đến một cuộc cách mạng chính trị, hay tuyên truyền triết lý. Chỉ có sự truyền thông kiên trì những Ánh sáng mới có thể cách tân phong hóa trên

trường kỳ lịch sử. Không gì ngăn chận nổi công trình giáo dục chậm mà chắc này.

Chủ nghĩa vô thần cũng giống như triết học và mọi khoa học uyên thâm và trừu tượng, không dành cho những con người tầm thường[1], và ngay cả đối với đại đa số quần chúng[2]. Trong mọi quốc gia đông dân và văn minh luôn có những con người mà nhân duyên đặt họ vào tầm mức để suy tư, nghiên cứu và khám phá ra những điều hữu ích mà sớm hay muộn sẽ lan rộng và đem lại kết quả, khi những khám phá đó đã được xét là đúng và có lợi. Nhà hình học, nhà cơ học, nhà hóa học, y sĩ, pháp gia và ngay cả người thợ thủ công làm việc trong văn phòng hay nơi cơ xưởng để tìm tòi những phương tiện phục vụ xã hội, mỗi người trong phạm vi của mình[3]; tuy nhiên không có một khoa học hay nghề nghiệp nào mà họ bận tâm lại được người bình thường biết tới dầu người bình thường không hề bỏ lỡ cơ hội để lợi dụng và gặt hái những thành quả từ những công trình mà họ chẳng hề có ý niệm nào. Nhà thiên văn làm việc cho người thủy thủ; nhà hình họa và nhà cơ học tính toán vì anh ta; kiến trúc sư tài ba vẽ ra những hình học, những đồ án thông thái là để cho những người thợ bạn và thợ cả thực hiện. Còn sự hữu ích được giả định của những ý tưởng tôn giáo, thì nhà thần học uyên bác và tinh tế không thể khoe là mình nghiền ngẫm, tranh luận, viết ra vì lợi ích của dân chúng[4], những kẻ mà tuy thế người ta lại bắt họ trả giá khá đắt cho những hệ thống và những huyền nhiệm mà họ chẳng hề nghe, mà có nghe cũng chẳng hiểu mô tê gì, mà cũng chẳng ích lợi gì cho họ.

Vậy là triết gia không nhắm suy niệm hay viết cho những người bình thường[5] ...

Tuy nhiên, dẫn dà những nguyên lý lúc đầu có vẻ xa lạ hay gây sốc, nhưng nếu chúng có chân lý, thì từ từ sẽ len lỏi vào trong mọi đầu óc, trở nên quen thuộc, truyền ra xa dần tạo ra những hiệu ứng thuận lợi trên toàn xã hội: với thời gian, xã hội làm quen với những ý tưởng[6] mà lúc đầu nó từng nhìn như là phi lý và điên rồ; ít ra người ta hết còn nhìn như là khả ố những ai truyền bá các ý kiến mà trên đó kinh nghiệm cho thấy người ta được phép nghi ngờ mà chẳng gây ra nguy cơ nào cho công chúng[7].

D·Holbach,
Hệ thống thiên nhiên.

---

(1) Những kẻ thường nằm dưới sự bảo trợ tinh thần của giới tăng lữ.

(2) Những kẻ sáng suốt về các điểm khác nhưng lại quá thiện cảm với những thành kiến chung.

(3) Trên tất cả tầm nhìn này về sự phân công, so sánh với quan niệm của Pascal và Marx.

(4) Nguyên lý lợi ích trong hợp tác dẫn dắt tới việc phê bình tất cả những gì không đi vào sự liên đới xã hội.

(5) Khác với Diderot: "Hãy nhanh chóng phổ cập triết học cho quần chúng".

(6) Vai trò của sự làm quen dần. Để cải tạo tâm trí và phong hóa thì như thế đã được chưa?

(7) Xem Condorcet và Kant: Nơi hai người này, vấn đề giáo dục mang tính chính trị mạnh hơn.

ROUSSEAU

(1712-1778)

"Tôi sinh ra tại Genève năm 1712 từ bố là Isaac Rousseau, nam công dân, và mẹ là Suzanne Bernard, nữ công dân".

Bằng cách đó, mở đầu quyển Tự thú (Confessions) tác giả tuyên bố niềm tự hào là đã chào đời nơi một thành phố tự do. Genève, thành Rome thời Cộng hòa, Sparte: đó là ba đô thị mà trong trí tưởng tượng của Rousseau tượng trưng cho tự do và đức hạnh.

Không thể vẽ lại nơi đây những chương đoạn của một cuộc đời không giống chút nào với những thiên tiểu sử - thường là bình yên phẳng lặng – của các triết gia, từ cuộc chạy trốn của Jean-Jacques năm mười sáu tuổi để thoát khỏi tính bạo tàn của ông thầy dạy tranh khắc ở Genève cho đến quãng đời lang thang của kẻ bị khai trừ biệt xứ sau khi hai tác phẩm của ông, *Émile* hay *Bàn về giáo dục* và quyển *Khế ước xã hội* bị lên án. Rousseau đã nếm trải những cảnh ngộ xã hội rất trái ngược nhau: lúc đầu là thợ học việc, rồi là lính hầu, rồi gia sư, rồi thư ký riêng cho đại sứ Pháp ở Venise, bạn và môn khách của thống chế de Luxembourg, ở Montmorency. Ông sẽ nhớ lại chuyện này khi, trong quyển Émile ông khuyên không nên nuôi dạy một đứa trẻ chỉ cho một điều kiện xã hội đặc thù.

Tiểu sử trí thức của Rousseau cũng không bình thường cho lắm. Năm lên bảy, việc đọc những tiểu thuyết cùng với bố, một thợ đồng hồ, đã sớm làm phát triển cảm tính và tưởng tượng nơi ông. Trên kệ sách, cậu bé thấy Tacite, Plutarque, Grotius. Nhất là việc đọc Plutarque làm cậu rất hứng chí. Nó đem lại cho cậu một thị kiến hầu như huyền thoại về thời viễn cổ và làm cậu say sưa với đức hạnh.

Giữa những năm 1735 và 1740, trong thời gian lưu trú ở Charmettes gần phu nhân de Warrens, Rousseau bắt đầu việc đào luyện trí thức của mình, bằng cách tự học. Ông khám phá tinh thần phê phán với sự khảo sát tự do qua Saint-Evremont và Bayle, học thuyết về tự nhiên quyền trong các bản văn của Pufendorf, môn đồ của danh sư Grotius. Trong quyển *Tự thú* ông còn kể ra những gì ông đọc thời trẻ: quyển Lô-gíc học của Port-Royal, quyển *Khảo luận nhân tính* của Locke mà ông chia sẻ tình yêu tự do, Malebranche, Leibniz, Descartes – và có lẽ cả Spinoza.

Chính từ 1750 mà Rousseau tự đào luyện một nền văn hóa vững chắc về triết lý chính trị. Lúc đó ông thâm cứu những pháp gia như Grotius, Pufendorf và Burlamaqui và học thuyết của Hobbes. Tất cả các tác giả này đều bị ông chỉ tên, ở đầu quyển *Khế ước xã hội*, như là những "kẻ xúi giục chuyên chế" được tài trợ bởi các bạo chúa. Có lẽ Rousseau cũng đã đọc pháp gia Althusius người vào cuối thế kỷ XVI đã bênh vực những luận đề rất giống các luận đề của ông trong *Khế ước xã hội*.

Sau năm 1757 xảy ra chuyện xích mích với nhóm Bách khoa. Rousseau nghĩ mình là nạn nhân của một âm mưu được dựng lên bởi Grimm, Diderot và d'Holbach.

Là tác giả cuốn tiểu thuyết *Nàng Héloise mới* (1761) và quyển *Những mơ mộng của người tản bộ cô độc* tác phẩm mà cái chết của ông, vào ngày 02 tháng bảy, năm 1778 ở Ermenonville gần Paris, làm cho dang dở, Rousseau thường được coi là một tác gia

văn học với trí tưởng tượng và cảm tính vượt qua trí tuệ trừu tượng. Tuy nhiên, quyển *Khế ước xã hội*, với việc tìm tòi triết lý về nền tảng, với viễn tượng phê phán và khả năng khái niệm hóa mà ông bộc lộ, làm cho ông trở thành một triết gia thực sự. Nhưng cũng đúng là nơi Rousseau, những tư tưởng thâm trầm nhất luôn luôn được diễn tả qua một văn phong tuyệt hảo mà chính Kant cũng thừa nhận sự hấp dẫn.

DIỄN TỪ VỀ NGUỒN GỐC SỰ BẤT BÌNH ĐẲNG GIỮA CON NGƯỜI (Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes)

Năm năm sau *Diễn từ về khoa học và nghệ thuật*, Rousseau biên soạn và xuất bản *Diễn từ về nguồn gốc sự bất bình đẳng giữa con người*. Lần này cũng thế, đây là một đề tài do Hàn lâm viện Dijon đưa ra. Đối với vấn đề nguồn gốc sự bất bình đẳng, Hàn lâm viện còn đưa thêm vấn đề tìm hiểu liệu xem sự bất bình đẳng có được cho phép bởi luật tự nhiên hay không, nói cách khác có nền tảng pháp quyền hay không. Thực tế là, từ khi quyển *De republica* của Cicéron ra đời, truyền thống học thuyết tự nhiên quyền (jusnaturalisme) nhận định là có một lexnaturae, một thứ luật tự nhiên phổ quát, bất biến, siêu việt, khỏi những luật lệ và tập tục hay biến đổi của các dân tộc-gọi chung là nhân vi pháp (droit positif) - cái luật tự nhiên này là nền tảng tuyệt đối của pháp quyền.

Đối với Rousseau, không thể biết luật tự nhiên mà không biết con người tự nhiên (hay người nguyên thủy) bởi vì nó là luật xuất diễn trực tiếp từ nhân tính, trước khi tình trạng xã hội làm biến đổi nó.

► Con người, từ bản chất là tự do và có thể hoàn thiện (l'homme est, par nature, libre et perfectible)

Không phải lý trí chấp thuận bằng khả năng chọn lực (hay tự do) và khả năng tự hoàn thiện mới phân biệt con người với con vật. Tính có thể hoàn thiện của con người là bằng chứng cho thấy rằng con người không có bản năng và như vậy cũng không có "bản tính" bởi vì bản tính của một hữu thể cũng đồng thời là giới hạn của nó, cũng như bản năng là giới hạn cho mỗi loài động vật.

Bởi vì yếu tính của con người là tự do, nên mọi chế độ độc tài áp bức đều trái với tự nhiên và cần phải bị đánh đổ. Triết học pháp quyền của Rousseau như vậy có một nền tảng siêu hình trong yếu tính nhân loại.

Cho đến bây giờ, tôi chỉ mới nhận xét về con người thể lý; giờ đây chúng ta hãy thử nhìn nó qua khía cạnh siêu hình và đạo đức[1].

Tôi chỉ thấy trong mọi động vật một cỗ máy tinh vi mà thiên nhiên đã tặng cho những giác quan để tự lên giây cót, để tự bảo trì, đến một mức nào đó, đối với tất cả những gì có thể phá hủy nó hay làm lệch lạc nó. Tôi nhận ra cũng chính những điều đó trong bộ máy con người, với sự khác biệt như thế này, đó là chỉ có thiên nhiên làm tất cả mọi việc trong những hoạt động của con vật, trong khi mà con người tiếp sức vào những hoạt động của mình với tư cách là tác nhân tự do. Con vật lựa chọn hay bác bỏ bằng bản năng còn con người bằng một hành vi tự do; điều đó khiến cho con vật không thể rời xa quy tắc đã được ấn định cho nó, ngay cả khi nếu rời xa điều đó mà có hại cho mình. Chính vì thế mà một con bồ câu sẽ chết đói mặc dầu đứng gần một cái máng ăn đầy thịt tươi ngon, và một con mèo lại sẽ chết đói trong lúc nằm trên một đống hoa quả hay gạo thóc, mặc dầu chúng đều có thể tự nuôi sống bằng thứ lương thực mà chúng chê, nếu phải chi chúng biết cứ ăn thử xem sao; chính vì thế mà những kẻ vô hạnh lao mình vào cuộc truy hoan trác táng khiến họ kiệt lực rồi đi đến bệnh tật và cái chết, bởi vì tinh thần làm hủ bại giác quan,

và vì ý chí vẫn còn lên tiếng nói trong khi thiên nhiên đã câm lặng.

Mọi con vật đều có những ý tưởng, bởi vì nó có những giác quan[4] và con người về phương diện này chỉ khác con thú ở mức độ ít nhiều; một vài triết gia[5] còn đi xa đến chỗ cho rằng có nhiều khác biệt giữa người này với người khác hơn là giữa người với vật. Như vậy là không phải trí tuệ tạo ra sự phân biệt đặc chủng giữa các động vật cho bằng tư cách là tác nhân tự do (agent libre). Thiên nhiên điều khiển mọi động vật và con vật phục tùng. Con người cũng cảm thấy cùng áp lực đó nhưng con người nhận ra mình tự do để chấp nhận hay kháng cự[6], và nhất là trong ý thức về tự do đó mà linh tính của tâm hồn con người lộ rõ; bởi vì vật lý giải thích một cách nào đó tính máy móc của các giác quan và sự tạo thành các ý tưởng, nhưng trong tiềm năng của ước muốn hay đúng hơn của chọn lựa, và trong cảm thức về tiềm năng đó, người ta chỉ tìm thấy những hành vi thuần túy tâm linh mà người ta không thể giải thích bằng những định luật cơ học.

Nhưng khi những khó khăn bao vây tất cả những vấn đề này để hở một vài chỗ cho việc tranh luận về sự khác biệt giữa con người với con thú, thì có một phẩm tính khác rất đặc thù phân biệt chúng và không thể có phản bác nào đối với phẩm tính kia; với trợ duyên của các hoàn cảnh, lần lượt phát triển mọi khả năng khác và ở trong chúng ta, trong chủng loại cũng như trong mỗi cá nhân, thay vì con vật trong vài ba tháng là cái nó sẽ là suốt đời và là chủng loại của nó trong cả ngàn năm cái mà nó đã là trong năm đầu tiên của ngàn năm đó.

Jean Jacques Rousseau, *Diễn từ về nguồn gốc sự bất bình đẳng giữa con người, phần I.*

(1) Nghiên cứu về tinh thần con người.
(2) "Con vật máy" của Descartes.
(3) Bản năng như là quy luật tự nhiên.
(4) Ảnh hưởng của Condillac (thuyết chủ cảm giác)
(5) Chẳng hạn như Montaigne.
(6) Đó là tự do chọn lựa (le libre arbitre).
(7) Do vậy mà con người không có bản năng.

► Lòng thương xót, quà tặng của thiên nhiên (La pitié, don de la nature)

Rời xa truyền thống duy lý vốn-từ thời Cicéron, đặt nền tảng của luật tự nhiên trên lý trí, Rousseau cho phái sinh tự nhiên pháp – nghĩa là thứ pháp quyền có trước việc thành lập các xã hội – từ hai tình cảm đều bẩm sinh nhưng trái nghịch nhau: tính vị kỷ và lòng thương xót. Tình cảm sau dần dần bị bóp nghẹt bởi những đam mê được phát triển trong cuộc sống xã hội, đặc biệt là tính tự ái (l'amour-propre) là cái thói say đắm chính mình (infatuation de soi) mà Rousseau phân biệt tỉ mỉ với tình yêu bản thân (l'amour de soi) đối với việc tự bảo tồn. Tuy nhiên luôn luôn vẫn còn lưu lại một vài vết tích của lòng thương xót dưới hình thức phù phiếm và thoáng qua của những giọt lệ nhỏ ra bởi những "cô nàng mau nước mắt" dễ mềm lòng khi chứng kiến những nỗi đời bất hạnh tưởng tượng (tham chiếu Thư gửi d'Alembert về mục từ "Genève").

Mandeville[1] đã cảm nhận rất đúng rằng với tất cả nền đạo đức của mình, con người vẫn chỉ là những quái vật, nếu như thiên nhiên đã không cho họ lòng thương xót để làm điểm tựa cho lý trí: nhưng ông đã không thấy rằng mọi đức hạnh xã hội mà ông muốn giành lấy cho con người đều xuất diễn từ chỉ phẩm chất này. Thực vậy, lòng đại lượng, đức khoan hồng, lòng nhân đạo là gì, nếu không phải là lòng thương xót dành cho người yếu đuối, kẻ tội phạm hay cho loài người nói chung? Lòng tử tế ân cần và cả tình bằng hữu nữa, xét cho kỹ, cũng là những sản phẩm của một lòng thương xót thường có, gắn với một đối tượng đặc thù: bởi vì mong muốn rằng ai đó không phải đau khổ, thì là cái gì khác hơn rằng mong muốn cho người ấy được sung sướng? Khi đúng là lòng trắc ẩn chỉ là một tình cảm nó đặt chúng ta vào địa vị của người đang đau khổ, một tình cảm tối tăm nhưng mạnh mẽ trong con người hoang dã, còn trong con

người xã hội thì tình cảm đó phát triển nhưng lại yếu ớt, thì ý tưởng về tính đúng sai của điều tôi nói có quan trọng gì, nếu không phải là cho nó thêm sức mạnh? Thực vậy, lòng thương xót sẽ càng mạnh mẽ hơn khi con vật - khán giả tự đồng hóa[2] một cách thân thiết hơn với con vật đang đau đớn. Vậy mà, rõ ràng là sự đồng hóa này hẳn là phải sít sao hơn rất nhiều trong tình trạng thiên nhiên hơn là trong tình trạng lý luận. Chính lý tính làm sản sinh lòng tự ái, và chính sự phản tư (la réflexion) càng tăng cường hơn lên tình cảm đó; chính sự phản tư nó gấp nếp con người lên chính mình; chính nó cách ly con người khỏi tất cả những gì làm cho nó khó chịu và phiền muộn...

Jean Jacques Rousseau, Diễn từ về nguồn gốc sự bất bình đẳng giữa con người, phần I.

---

[1] Nhà văn Anh vào thế kỷ XVII, tác giả quyển "Ngụ ngôn của loài ong".

[2] Vai trò của trí tưởng tượng.

► Sự hư hỏng của tình trạng thiên nhiên đầu tiên: "xã hội mới phát sinh" (la corruption du premier état de nature: la sociéte naissante)

Phần đầu của diễn từ thứ nhì mô tả tình trạng nguyên thủy của con người như một trạng thái lạc phúc hoàn toàn nhờ tính giản ước của các nhu cầu, dễ dàng được thiên nhiên thỏa mãn. Đầu óc hạn hẹp của con người tự nhiên - với những khả năng chưa được phát triển bởi đời sống xã hội-hồn nhiên đạt đến trạng thái an vui mà các triết gia theo Épicure gọi là ***ataraxie*** *(vô ưu).*

Nhưng tình trạng tự nhiên bị hỏng đi với việc con người quần tụ lại và quá độ từ đời sống du mục lên đời sống định canh định cư. Đó là thời điểm mà Rousseau gọi là "xã hội mới phát sinh" (la société naissante). Lúc đó xuất hiện "tính tự ái"nó thức giấc với ước muốn được người khác nhìn và ngưỡng mộ, "sự bất hòa" sinh ra từ đó và cuối cùng tình trạng lệ thuộc mà Rousseau đặt thành tương quan với việc chiếm hữu đất đai, việc trồng trọt và sự phân công lao động. Con người trở thành, theo lời Hobbes, chó sói của người. Tuy nhiên, sai lầm của Hobbes, theo Rousseau, là đã lẫn lộn tình trạng xã hội (hay tiền xã hội) với tình trạng nguyên thủy của con người.

Tất cả mọi chuyện bắt đầu thay đổi bộ mặt. Cho đến bây giờ, con người sau khi đã lang thang làm kẻ hành lữ qua bao rừng núi suối khe, giờ đây sống trong tình huống ổn định hơn, dần dần tiếp cận nhau, quần tụ thành nhiều nhóm nhỏ, và cuối cùng nối vòng tay lớn, nơi từng xứ sở thành cả một dân tộc và tạo thành Quốc gia, hợp nhất bởi những phong tục và tính cách chung, không phải bởi những quy tắc và luật lệ, nhưng bởi cùng lối sống, cùng những loại lương thực và ảnh hưởng chung của khí hậu[1]. Một tình trạng láng giềng thường xuyên, cuối cùng sẽ không để lỡ cơ hội làm phát sinh vài mối liên hệ giữa những gia đình khác nhau. Những người trẻ khác giống nhau sống trong những căn lều kế cận nhau; sự giao dịch thóang qua mà thiên nhiên đòi hỏi chẳng mấy chốc sẽ đưa đến một sự giao dịch khác không kém phần dịu êm và thường xuyên hơn bởi sự qua lại lẫn nhau. Người ta làm quen với việc nhận định những vật khác nhau và tạo ra những so sánh[3]; vô hình trung người ta thủ đắc những ý tưởng về danh giá và về cái đẹp chúng tạo ra những cảm thức về ưu ái. Càng nhìn thấy nhau, người ta không còn có thể bỏ lỡ chuyện nhìn nhau thêm nữa. Càng nhìn càng đắm càng say... Một tình cảm dịu dàng và êm ái len lỏi vào hồn, và chỉ một đối nghịch nhỏ cũng đủ gây nên một cơn cuồng nộ hung hăng; cùng với tình yêu, ghen tuông cũng thức giấc, sự bất hòa chiến thắng, và nỗi đam mê dịu dàng nhất tiếp nhận những hy tế bằng máu người.

Theo đà tăng tiến của những ý tưởng và những tình cảm nối tiếp nhau, tinh thần và con tim được đào luyện, loài người tiếp tục tự thuần hóa, những mối liên hệ trải rộng dần và những sợi dây ràng buộc nhau chặt hơn.

Người ta quen dần với việc quần tụ trước những túp lều hay chung quanh một cái cây lớn: lời ca và bước nhảy – những đứa con của tình yêu và sự nhàn rỗi trở thành trò tiêu khiển thích thú của những đàn ông, đàn bà rỗi rãi, ưa đàn đúm với nhau. Mỗi người bắt đầu nhìn những người khác và cũng muốn mình được người khác ghé mắt đến và sự quý mến của đám đông trở thành một phần thưởng, một giá trị. Kẻ nào hát hay nhất, nhảy đẹp nhất, trông "bô-giai" nhất, khoẻ mạnh hùng dũng nhất, khéo léo nhất, ăn nói có duyên nhất v.v... trở thành người được ngưỡng mộ nhất; và đó chính là bước đầu tiên đến sự bất bình đẳng, cũng đồng thời đến thói xấu: từ những sự ưu ái ban đầu này sẽ sinh ra, một đàng là thói phù phiếm hư vinh và lòng khinh miệt, đàng khác là sự xấu hổ và ganh tỵ và sự lên men gây ra bởi những loại men mới này cuối cùng tạo ra những hợp chất độc hại cho hạnh phúc và tính hồn nhiên.

Ngay khi mà con người bắt đầu tự đánh giá lẫn nhau, và ý tưởng về sự coi trọng được tạo ra trong đầu óc họ, mỗi người đều kỳ vọng là mình có quyền được hưởng sự coi trọng đó[3] và không còn có thể thiếu điều đó với bất kỳ ai mà không bị trừng phạt. Từ đó sinh ra những nghĩa vụ đầu tiên về phép lịch sự, ngay cả giữa những con người hoang dã; và từ đó, mọi cái lỗi cố ý trở thành một sự xúc phạm, bởi vì với điều xấu phát sinh từ sự mạ lỵ, kẻ bị xúc phạm nhìn thấy ở đó sự khinh thường nhân cách của anh ta, chuyện này càng khó chịu đựng hơn là chính điều xấu ác nữa. Chính như thế mà mỗi người trừng phạt sự khinh miệt mà người khác biểu lộ với mình một cách tương xứng với từng trường hợp, những cuộc báo thù trở thành khủng khiếp và con người trở nên tàn bạo, khát máu. Đó chính là mức độ mà phần lớn những dân tộc hoang dã đã đạt đến[4] mà chúng ta biết và bởi vì thiếu sự phân biệt rành rẽ các ý tưởng và nhận thấy những dân tộc này đã xa tình trạng tự nhiên ban đầu đến bao nhiêu mà nhiều người[5] đã vội kết luận rằng con người tự nhiên là ác và cần phải có cảnh sát để mềm hóa họ; trong khi mà không có sinh vật nào hiền lành cho bằng con người trong tình trạng nguyên sơ, khi mà được thiên nhiên đặt vào những khoảng cách bằng nhau giữa sự khờ khạo của con người thô phác và những ánh sáng độc hại của con người văn minh, và cùng bị hạn chế như nhau bởi bản năng và bởi lý trí để tránh điều ác xấu đe dọa mình, anh ta vẫn được níu giữ bởi lòng thương xót tự nhiên để không làm điều ác với ai. Bởi vì, theo một công lý của bậc hiền giả Locke *không có bất công hay xúc phạm nơi nào không có tư hữu.*

Jean Jacques ROUSSEAU, Diễn từ về nguồn gốc sự bất bình đẳng giữa con người, phần II.

---

(1) *Rousseau đã đọc Montesquieu.*

(2) Tầm quan trọng của những so sánh, cho tất cả sự phát triển về sau.

(3) Đó là sự xuất hiện của ý niệm "danh dự".

(4) Những người hoang dã tốt của thế kỷ XVIII đối với Rousseau là không tốt.

(5) Trong đó có Hobbes.

VỀ KHẾ ƯỚC XÃ HỘI (Du Contrat Social)

Tác phẩm này, mà Rousseau xuất bản bằng cách tập hợp những phần khác nhau của một bản văn rộng lớn hơn bị bỏ dở, đã đặt tác giả của nó vào hàng những tên tuổi rất lớn của triết lý về pháp quyền. Trong tác phẩm khó đọc này, *nguyên lý chủ quyền thuộc về nhân dân* (le principe de la souveraineté populaire) hay *nguyên lý ý chí chung* (le principe de la volonté générale) được khẳng định mạnh mẽ, trong tất cả tính thuần khiết của nó. Nguyên lý này sẽ gây một ảnh hưởng rất sâu xa trên tư tưởng của những nhà cách mạng phái Jacobins, đặc biệt là đối với Sieyès và Robespierre, những người vẫn luôn luôn tỏ bày lòng ngưỡng mộ đối với Rousseau.

Ở đây cũng thế, giống như trong *Diễn từ thứ nhì*, các sự kiện bị gạt qua một bên. Người ta lý luận trên những nguyên lý. Rousseau, trong những nghiên cứu của ông về pháp quyền, đã chọn lựa một phương pháp của Montesquieu,

ông này lại tự đặt mình như một quan sát viên để tìm hiểu các xã hội loài người - và, đến một mức nào đó - để biện minh cho những định chế lịch sử của các dân tộc. Dự phóng của Rousseau không phải là tìm kiếm *lý do hiện hữu của cái đang tồn tại* (la raison d'être de ce qui est)-như quyển *Vạn pháp tinh lý* của Montesquieu đã làm-mà là nói lên *cái gì đáng lẽ phải là như thế* (ce qui doit être). Quan điểm của ông không phải là mô tả, cũng không giải trình mà cốt yếu có tính quy phạm (normatif). Thay vì khảo sát pháp quyền như một sự kiện, ông tìm kiếm, nguyên lý tối thượng hay nền tảng(le principe suprême/ le fondement)cho tính chính đáng của nó. Vấn đề đặt ra ở đây là *quyền của pháp quyền* (le droit du droit). Mọi trật tự pháp lý vì là một trật tự cưỡng chế nhờ đó một xã hội được tổ chức, vấn đề là tìm hiểu xem sự cưỡng chế đã nhân danh quyền gì để phát huy uy lực và có chăng một trật tự pháp lý trong đó các cá nhân vẫn tự do trong khi phục tùng những quy tắc có tính mệnh lệnh?

Mục đích của *Diễn từ thứ nhì* là tố cáo một trật tự xã hội (trật tự phong kiến) mang tính bất công. Mục đích của *Khế ước xã hội*, trái lại, là nghĩ ra một trật tự xã hội trong đó tự do và công lý sẽ được thực hiện (một Cộng hòa).

► "Sức mạnh không tạo thành quyền" (Force ne fait pas droit)

Chương này ngắn nhưng rất quan trọng nhằm phản bác mọi học thuyết, từ Thượng cổ (Thrasymaque và Calliclès qua Platon), muốn đặt nền tảng pháp quyền trên sức mạnh. Giản ước nhưng súc tích, đây là một chương rất khó đọc. Nó được tổ chức chung quanh một dãy những đối luận nhằm chứng tỏ sự cách biệt triệt để giữa pháp quyền và sức mạnh (giữa quyền và lực), từ đó toát ra một ý tưởng rất quan trọng đối với quan niệm hiện đại về quyền, đặc biệt là nơi Kant và Hegel, đó là quyền có một tương quan cốt yếu đối với một ý chí mà nó bó buộc. Vậy là ở đây bản chất tâm linh của quyền(*) được khẳng định. Sự đoạn tuyệt với nguyên cả một truyền thống về quyền tự nhiên mà người ta còn tìm thấy nơi Spinoza - người vẫn nghĩ quyền với lực là một - đã hoàn thành nơi đây.

* Nguyên văn: la nature spirituelle du droit, ý nói tính đạo đức của nó (sa moralité)

Người ta sinh ra trong tự do, nhưng rồi đâu đâu con người cũng sống trong xiềng xích. Có kẻ tưởng mình là ông chủ, mà thật ra còn nô lệ hơn cả tôi tớ của họ. Sự chuyển hóa được thực hiện như thế nào? Tôi không biết. Cái gì đã làm cho sự chuyển hóa đó trở thành chính thức? Tôi tin rằng câu hỏi này có thể giải đáp được.

Nếu tôi chỉ xem xét về lực và hệ quả của lực thì tôi sẽ nói rằng: Khi nhân dân bị cưỡng bức mà lại biết phục tùng, họ làm thế là phải; nhưng nếu có thể hất cái ách áp bức đó thì còn hay hơn nữa; vì thế là họ giành lại tự do mà họ vốn có quyền được hưởng, có quyền giành lại và không ai được tước đoạt tự do của họ.

Trật tự xã hội là một thứ quyền thiêng liêng làm nền tảng cho mọi thứ quyền khác. Nhưng trật tự xã hội không phải tự nhiên mà có, nó được xác lập trên cơ sở những công ước. Vậy phải tìm hiểu công ước đó là gì? Trước khi tìm đến chỗ hiểu tôi phải xác định cái mà tôi vừa mới nêu ra.

Kẻ mạnh không phải lúc nào cũng đủ mạnh để mãi mãi làm người thống trị, nếu như hắn ta không chuyển lực thành quyền và chuyển sự phục tùng thành nghĩa vụ. Do đó mà có cái quyền của kẻ mạnh, một thứ quyền lực trớ trêu được thiết lập thật sự trên nguyên tắc[1]. Nhưng có ai đã giảng giải cho ta về hai chữ "quyền lực"?

Lực là một sức mạnh vật lý. Tôi chẳng thấy chút đạo đức nào ở trong lực[2]. Chịu theo lực là một cử chỉ bắt buộc chứ phải đâu là tự nguyện. Nói đúng hơn, đó là một cử chỉ khôn ngoan, chẳng có ý gì là nghĩa vụ cả.

Hãy nói về chữ "quyền". Tôi cho rằng quyền chỉ là hệ quả của một thứ khái niệm hồ đồ mà thôi. Nói lực tạo ra quyền là không đúng. Khi lực thứ hai mạnh hơn lực thứ nhất, tự nó sẽ vượt lên ngôi mà nắm lấy quyền. Một khi cưỡng lại sức mạnh mà không bị trừng phạt thì người ta cứ việc cưỡng. Và vì rằng kẻ mạnh luôn luôn có lý thì người ta chỉ cố sức làm cho mình thành kẻ mạnh hơn là đủ rồi. Vả lại quyền sẽ mất khi lực không còn nữa: quyền đó là cái gì? Nếu đã phải phục tùng theo lực, thì người ta cần gì phải phục tùng theo quyền và một khi không bị lực ép nữa thì người ta không cần phải phục tùng nữa.

Như vậy ta thấy rõ chữ quyền không thêm gì cho chữ lực cả. Chữ "quyền" không có nghĩa lý gì hết!

Hãy tuân theo sức mạnh. Lời khuyên này là tốt, nhưng thừa, nếu nó có nghĩa là hãy chịu theo lực. Vì đã là lực thì không chịu theo cũng không được.

Tôi nhận thấy rằng tất cả sức mạnh đều do Trời[3] nhưng tất cả bệnh tật cũng từ Trời mà ra, thế mà có ai cấm ta mời thầy thuốc chữa bệnh đâu! Ví phỏng tôi bị tên cướp tóm cổ trong một góc rừng, tôi đành phải nộp của cho hắn. Nhưng nếu tôi đủ sức trừ khử hắn thì việc gì tôi phải tự nguyện nộp của? Chỉ tại khẩu súng trong tay thằng cướp cũng là một lực.

Vậy ta có thể kết luận rằng: lực không làm nên quyền, và người ta chỉ bắt buộc phải phục tùng khi mà sức mạnh đã thành hợp pháp. Thế là vấn đề đầu tiên của tôi vẫn luôn luôn được đặt trở lại.

Jean Jacques Rousseau,
***Về Khế ước xã hội*, ph.I, ch.2&3.**

(1) Ám chỉ đến ngụ ngôn của La Fontaine: Con sói và con cừu.

(2) Một nghĩa vụ nào cho ý chí.

(3) Theo thánh Phao-lồ trong Thư gửi tín hữu Rôma: "Non est potestas nisi a Deo" (Không có quyền lực nào mà không đến từ Thiên Chúa). Đây là nguyên lý nền tảng của thuyết thần quyền.

► Nền tảng khế ước của quyền (Le fondement contractuel du droit)

Dân chúng là gì? Với câu hỏi này, Rousseau trả lời: một sự liên kết tự do giữa các cá nhân. Khế ước xã hội là cái quy ước tuyệt đối nguyên bản đó nó làm cho một đám đông rời rạc thành một dân chúng hợp nhất.

Để cho con người thấy hứng thú khi liên kết nhau, thì trạng thái an lạc nguyên thủy phải vĩnh viễn mất đi. Để cho sự kiên kết này không phải là sự huyễn diệu (la mystification) của cái khế ước giả tạo do người giàu đề xuất, một sự huyễn diệu nó tước đoạt tự do của con người, thì sự huyễn diệu đó phải mang lấy hình thức của một sự phóng khí toàn diện và phổ quát (une aliénation totale et universelle), được tự nguyện chấp nhận, nó tạo điều kiện bình đẳng cho tất cả. Đối với Rousseau, tự do không tách rời khỏi bình đẳng: nơi nào có một kẻ yếu và kẻ mạnh, người nghèo và người giàu, thì chỉ có áp bức, không thể có bình đẳng.

Từ sự phóng khí tự nguyện này nảy sinh ý chí tổng quát làm nên "dân chúng" bởi một dân chúng chỉ tồn tại do ý chí chung. Là nguyên lý chính đáng duy nhất cho quyền lập pháp, hữu thể cộng đồng này là chủ tể tối cao - từ này nơi Rousseau không bao giờ để chỉ một cá nhân mà luôn quy về quyền lập pháp mà thôi, bỏ qua một bên quyền hành pháp (chính quyền).

Khế ước xã hội, cứ lý mà nói, có trước quy tắc đa số thông dụng trong những nền dân chủ bởi nó thiết lập cơ thể chính trị. Nó đòi hỏi sự nhất trí, không ai có thể bị cưỡng bách đi vào sự liên kết hay ở lại trong đó trái với ý mình. Hiệp ước này không có gì là sự kiện. Đó không phải là một biến cố xảy ra vào một thời điểm được ghi lại trong lịch sử nhưng là một nguyên lý nó phát biểu rằng một xã hội có thể tạo thành một dân chúng gồm những cá nhân tự do và bình đẳng theo điều kiện nào.

Khi tôi sẽ chấp nhận những điều mà từ trước đến nay tôi đã phản bác, thì bọn bạo chúa cũng chẳng có lợi gì hơn. Bao giờ cũng có sự khác biệt lớn giữa việc thống trị nhiều người với việc quản lý một xã hội. Bao nhiêu người hầu hạ một người, đó chỉ là nô lệ với chủ nô, chứ không phải một dân tộc với thủ lĩnh. Đó chỉ là một thứ ô hợp chứ không phải một tổ hợp xã hội, bởi vì trong đó không có phúc lợi chung mà cũng không có cơ thể chính trị. Con người cười cổ đó, dù là thống trị một nửa thế giới, cũng vẫn là một cá nhân; quyền lợi của hắn tách rời với mọi người, luôn luôn chỉ là quyền lợi riêng tư mà thôi. Một khi hắn chết, vương quốc của hắn cũng tan rã, khác nào cây sồi bị thiêu cháy đổ mục thành đống tro tàn.

Grotius nói một dân tộc có thể hiến thân cho vua. Cứ như ông nói thì dân tộc ấy phải tồn tại trước khi hiến thân. Ngay sự hiến thân ấy cũng là một điều khoản dân sự, tất nhiên phải bàn định rồi mới làm được. Trước khi người ta bàn định chọn một ông vua, người ta phải xem xét điều khoản xác định mình là một dân tộc. Điều khoản đầu tiên ấy chính là nền tảng của xã hội.

Nếu không có một công ước từ trước thì làm sao có được sự phục tùng của số ít theo ý muốn của số đông; làm sao mà một trăm người ưng thuận ông vua này lại có quyền nói thay cho mười người khác không ưng vua ấy. Luật số đông, trong các cuộc bầu cử tự nó là thiết chế của công ước, làm tiền đề cho sự nhất trí.

Tôi giả định rằng có một lúc nào đó các trở lực gây hại cho sự sinh tồn của con người có thể lấn át sự kháng cự của từng cá nhân, lúc đó tình trạng nguyên thủy sẽ không còn nữa, loài người sẽ bị tiêu diệt nếu họ không thay đổi cách sống.

Nhưng con người không thể tạo ra lực mới, mà chỉ có thể kết hợp và điều khiển những lực sẵn có; cho nên phương pháp duy nhất để con người tự bảo vệ là họ phải kết hợp lại với nhau thành một lực chung, được điều khiển bằng một động cơ chung, khiến cho mọi người đều hành động một cách hài hòa.

Cái tổng lực đó là của nhiều người góp lại. Nhưng sức mạnh và tự do của mỗi người là công cụ đầu tiên để cho họ sinh tồn; nếu họ đem nó góp vào của chung thì bản thân họ có bị hủy bỏ không? Quy vào chủ đề của tôi thì điều rắc rối này có thể giải thích như sau:

"Tìm ra một hình thức kết liên với nhau để dùng sức mạnh chung mà bảo vệ mọi thành viên. Mỗi thành viên trong khi khép mình vào tập thể, dùng sức mạnh tập thể, vẫn được tự do đầy đủ như trước, vẫn chỉ tuân theo chính bản thân mình". Đó là vấn đề cơ bản mà Khế ước xã hội đưa ra cách giải quyết.

Các điều khoản trong khế ước là do bản chất của nó qui định nên chỉ cần vi phạm bản chất chút đỉnh thì nó sẽ trở thành vô hiệu. Có thể là Công ước không hề được công bố một cách hợp thức, nhưng đâu đâu nó cũng được mặc nhiên chấp nhận cho đến mức, ví phỏng Công ước xã hội (Pacte social) có bị vi phạm chăng nữa, thì mỗi thành viên sẽ sử dụng quyền nguyên thủy của mình; bởi vì một khi công ước không đảm bảo quyền tự do dân sự thì người ta từ bỏ công ước để giữ lại quyền tự do thiên nhiên vốn có.

Các điều khoản của công ước sẽ qui vào một điểm duy nhất là: mỗi thành viên từ bỏ quyền riêng của mình để góp hết vào quyền chung, ai ai cũng như vậy cả, không ngoại trừ một người nào; cho nên sẽ không ai muốn cho người khác phải thiệt thòi khi tham gia công ước xã hội.

Hơn nữa, khi mỗi người đã từ bỏ quyền riêng không ngần ngại, thì sự liên kết sẽ thật là hoàn hảo, không một thành viên nào phải kêu ca gì. Nếu còn giữ chút ít quyền riêng mà không có cái gì chung cao hơn, để nói lên quyền lợi công cộng, thì rồi mỗi người sẽ tự phán xét lấy mình và muốn phán xét cả mọi người khác, thế là sự liên kết sẽ thành vô hiệu, hoặc tất nhiên đi tới chỗ võ đoán.

Rốt cuộc, mỗi người tự hiến dâng cho mọi người chứ không cho riêng ai, thì sẽ không một thành viên nào giành được đặc quyền; mọi người thu về một giá trị tương đương với cái mình đã cống hiến; và họ có thêm lực để bảo toàn cái mà họ có.

Vậy thực chất của công ước xã hội là:

Mỗi người chúng ta đặt mình và quyền lực mình dưới sự điều khiển tối cao của ý chí chung, và chúng ta tiếp nhận mọi thành viên như một bộ phận không thể tách rời của toàn thể.

Hành vi liên kết sẽ tạo nên một cơ thể tinh thần chung, gồm bao nhiêu thành viên thì có bấy nhiêu tiếng nói trong một hội đồng; mỗi thành viên nhận được sự nhất trí của mình trong hành vi liên kết đó, họ tìm thấy cái tôi tập thể, tìm thấy cuộc sống và ý chí của mình trong tập thể. Con người công cộng được hình thành bằng sự liên kết với tất cả mọi người khác. Ngày xưa con người công cộng ấy được gọi là thành bang (cité), ngày nay chúng ta gọi nó là "nước cộng hòa" hoặc "cơ thể chính trị" (corps politique). Mỗi thành viên ở thế thụ động thì gọi cơ thể chính trị đó là "Nhà nước", ở thế chủ động thì gọi nó là "quyền lực tối cao". Khi đối sánh với đồng loại thì con người công cộng đó được gọi là "quyền lực". Về phần các thành viên, họ lấy một tên chung là "dân chúng"; mỗi người riêng lẻ thì gọi là "công dân" trong khi họ tham gia vào quyền lực tối cao; hoặc gọi là "thần dân" trong khi họ phục tùng luật pháp Nhà nước.

Các từ ngữ về cách gọi như trên thường lẫn lộn với nhau, ta chỉ cần biết phân biệt khi phải nói thật chính xác.

Jean Jacques Rousseau,
Về Khế ước xã hội, ph I, ch.5&6.

• Chủ quyền tối cao là không thể từ bỏ/ bất khả chuyển nhượng (La souveraineté est inaliénable)

Hệ quả đầu tiên và quan trọng nhất của các nguyên tắc được trình bày ở trên là: Ý chí chung chỉ có thể điều khiển các lực lượng nhà nước theo mục đích của cơ thể nhằm phục vụ lợi ích chung. Nếu như xã hội được lập ra vì có mâu thuẫn giữa các lợi ích riêng, thì một khi các lợi ích riêng được hài hòa, xã hội mới có thể tồn tại. Đó là do trong các lợi ích khác nhau vẫn có cái chung tạo thành mối liên hệ xã hội. Nếu không có một điểm chung nào để cho các lợi ích được hài hòa với nhau thì không một xã hội nào có thể tồn tại dựa trên lợi ích chung để cai quản xã hội.

Vậy tôi nói: chủ quyền tối cao là sự thực hiện ý chí chung nên không thể tự nó từ bỏ nó được. Cơ quan quyền lực tối cao là một con người tập thể, nên chỉ tự mình nó đại biểu được cho nó mà thôi. Quyền hành thì có thể chuyển trao được lắm, nhưng ý chí thì không.

Nếu ý chí cá nhân có thể nhất trí với ý chí chung trên một số điểm thì nó cũng không thể nhất trí lâu dài và thường xuyên được; vì ý chí cá nhân, do bản chất của nó, hướng về ưu tiên bản thân, còn ý chí chung lại hướng tới sự đồng đều bình đẳng. Càng không thể bảo đảm cho sự nhất trí như thế, có bảo đảm chăng nữa thì đó không phải là tác dụng của tài nghệ mà là tác dụng của ngẫu nhiên.

Quyền lực tối cao có thể nói: Bây giờ ta muốn cái mà người kia đang muốn, chứ không thể nói: Ta cũng sẽ muốn cái mà người kia ngày mai sẽ muốn. Bởi vì, nói rằng ý chí chung tự trói buộc mình vào tương lai thì thật là mơ hồ. Vả lại, chẳng cần phải tùy thuộc vào một ý chí nào để đồng tình với một điều không trái với điều mình mong muốn. Nếu dân chúng hứa hẹn một cách giản đơn là sẽ phục tùng vô điều kiện thì dân chúng không còn tính cách là dân chúng nữa; lúc đó sẽ chỉ có ông chủ chứ không còn quyền lực tối cao nữa, và toàn bộ cơ thể chính trị sẽ phải tan rã.

Nói như vậy không phải là mệnh lệnh của các thủ lĩnh không thể chuyển thành ý chí chung, mặc dầu thủ lĩnh có thể chống lại ý chí chung mà họ vẫn không chống lại. Trong trường hợp này, nếu tất cả đều lặng thinh thì có thể giả định

là dân chúng đều đồng tình. Điều trên đây sẽ được giải thích thêm qua các chương sau.

Jean Jacques ROUSSEAU,
Về khế ước xã hội, Q.II, ch.1.

• Chủ quyền tối cao là không thể phân chia
(La Souveraineté est indivisible)

Chủ quyền tối cao không thể từ bỏ thì cũng không thể phân chia được; bởi ý chí là chung(*) hoặc không phải là chung; nó có thể là của toàn thể dân chúng hoặc là của một bộ phận. Trường hợp thứ nhất, ý chí chung được công bố, là một điều khoản của chủ quyền tối cao, nó trở thành luật. Trường hợp thứ hai, ý chí cá nhân nếu công bố lên thì chỉ là mệnh lệnh pháp quan, cùng lắm chỉ là một nghị định mà thôi.

Trong chính trị của ta, tuy về nguyên tắc thì quyền lực tối cao vẫn không thể phân chia, nhưng trên thực tế người ta vẫn chia tách nó trong đối tượng. Họ chia nó thành lực lượng và ý chí, thành quyền lập pháp và quyền hành pháp, thành quyền quan thuế, quyền tư pháp, quyền chiến tranh, thành cai trị đối nội và ứng phó đối ngoại; khi thì người ta trộn lẫn các bộ phận, khi thì người ta tách rời chúng với nhau. Họ biến quyền lực tối cao thành một thứ quái dị, ghép lại bằng nhiều mảnh, giống như họ ghép một hình người từ nhiều cơ thể; mặt này của anh này, tay của chị nọ, chân của người kia. Người ta đồn rằng bọn bán thuốc rong Nhật Bản xé đứa trẻ ra nhiều mảnh trước mắt công chúng rồi tung lên trời: khi các mảnh rơi xuống thì nhập lại thành đứa bé sống hẳn hoi. Cái trò ảo thuật chính trị của ta ngày nay cũng giống như vậy; sau khi tách rời các bộ phận trong cơ thể xã hội, họ dùng uy tín tạp nham mà ghép các bộ phận ấy lại một cách tùy tiện, chẳng ai hiểu ra làm sao cả.

Có sai lầm này là vì không xuất phát từ những khái niệm đúng đắn về quyền uy tối cao mà chỉ nắm lấy những biểu hiện bề ngoài, coi đó là các bộ phận của quyền uy tối cao. Ví dụ người ta coi việc tuyên chiến hoặc giảng hòa là những điều khoản thuộc về chủ quyền tối cao. Thật ra mỗi điều khoản ấy chưa phải là luật mà chỉ là ứng dụng luật, chỉ là điều khoản cá biệt, xác định tình huống cụ thể của luật. Chừng nào, định nghĩa chữ luật một cách dứt khoát thì ta mới hiểu rõ vấn đề này.

Theo dõi các lối phân chia khác ta cũng sẽ thấy rõ sự lầm lẫn khi người ta tưởng rằng quyền lực tối cao có thể bị phân chia. Những bộ phận quyền hành được chia tách ra đều phụ thuộc vào quyền lực tối cao, đều giả định phải có ý chí tối cao, mỗi bộ phận đều chỉ nhằm thực hiện ý chí tối cao đó.

Có biết bao sự lầm lẫn đã phủ bóng lên quyết định của các nhà soạn thảo luật pháp chính trị, khi họ muốn phân định quyền của các ông vua và của dân chúng, theo những nguyên tắc do họ vạch ra.

Trong các chương III và IV quyển thứ nhất của Grotius, mọi người đều có thể thấy nhà thông thái này và dịch giả của ông là Barbayrac đã lẫn lộn lung tung trong những lời ngụy biện của họ; họ sợ nói quá hoặc nói không đủ về quan điểm của mình, họ sợ các lợi ích mà họ phải điều hòa bị va chạm nhau. Grotius lưu vong ở Pháp; bất mãn với tổ quốc mình và muốn ve vãn vua Louis III đã dâng cho vua một cuốn sách của ông, trong đó ông không ngại gì tước hết mọi quyền của dân chúng và khoác lên mình vua tất cả mọi nghệ thuật của quyền hành. Đó cũng chính là khẩu vị của Barbayrac người đã dâng tặng bản dịch sách Grotius cho vua Anh Georges đệ nhất (Georges ler). Chẳng may sự phế truất của vua Jacques II mà ông ta gọi là thoái vị đã buộc ông phải dè dặt, quanh co, lần lữa, để khỏi phải gọi vua Guillaume là thoáng đoạt. Nếu hai tác giả này chấp nhận những nguyên lý đúng đắn thì họ đã vượt qua được khó khăn và luôn luôn giữ được tính nhất quán. Nhưng như vậy, thì buồn thay cho họ là họ phải nói lên sự thật, và họ chỉ được tán dương dân chúng mà thôi.

Thế nhưng sự thật có bao giờ dắt người ta lên địa vị. Dân chúng cũng không thể phong

chức đại sứ, cất nhắc học vị giáo sư, và cũng chẳng có quyền tăng lương bổng.

Jean Jacques ROUSSEAU,
Về khế ước xã hội, Q.II, ch.2.

(*) Muốn cho ý chí trở thành ý chí chung, không nhất thiết lúc nào cũng phải tuyệt đối trăm người như một; nhưng điều cần thiết là mọi tiếng nói đều được đếm xỉa tới. Nếu loại bỏ, dù là một cách hình thức, một số tiếng nói nào đó, thì ý chí chung sẽ bị tan rã.

► Ý chí chung bao giờ cũng thẳng thắn ("La volonté générale est toujours droite")

Chương ba trong quyển II của Khế ước xã hội, *tuy ngắn nhưng rất phong phú, và thường bị hiểu sai. Rousseau không hề khẳng định rằng ý chí chung là không bao giờ sai lầm (infaillible) và rằng tất cả những gì mà dân chúng quyết định là tốt chỉ bởi sự kiện là họ đã quyết định. Trái lại, ông bảo rằng dân chúng có thể sai lầm. Nhưng ngay cả ở trong trường hợp này, thì ý chí của họ - bởi vì luôn luôn là ý chí chung-chỉ có thể muốn lợi ích chung. Chính ở điểm đó mà nó bao giờ cũng thẳng thắn, trên nguyên tắc, bởi chính bản chất của nó.*

Sự phân biệt trọng yếu là sự phân biệt được thiết lập ở đây giữa "ý chí của tất cả" (la volonté de tous) với ý chí chung (la volonté générale). Cái này thì có thể so sánh với tổng số đại số của những vi sai cá nhân chúng loại trừ nhau. Cái kia chỉ là một liên minh quyền lợi đặc thù. Là tổng quát so với cá nhân và đặc thù so với dân chúng, nó là ý chí của một trật tự, của một tầng lớp xã hội hay của một nhóm áp lực.

Điều kiện đặt ra ở đây bởi Rousseau cho sự đúng đắn của việc luận giải tốt, làm hiện rõ nền tảng cá nhân trong triết lý pháp quyền của ông.

Ý chí chung bao giờ cũng thẳng thắn và luôn hướng tới lợi ích chung nhưng không phải mọi điều luận giải của dân chúng đều là đúng đắn. Ai cũng muốn mình được tốt lành, nhưng có phải lúc nào người ta cũng nhìn thấy cái tốt lành đâu. Người ta chẳng bao giờ cố tình làm hư hỏng dân chúng, nhưng thường thường người ta vẫn lừa dối dân, đó là lúc dường như người ta mong muốn điều xấu[1].

Cũng thường khi có sự khác nhau giữa ý chí của mọi người và ý chí chung. Ý chí chung chỉ tính đến lợi ích chung, ý chí của mọi người lại nhìn vào lợi ích riêng và chỉ là tổng số những ý chí riêng lẻ. Nếu trừ đi những ý chí riêng lẻ xung khắc nhau quá quắt[2] thì số dư sẽ là ý chí chung.

Nếu dân chúng được thông tin một cách đầy đủ, khi họ luận giải vấn đề, dù cho là không ai trao đổi riêng với ai, thì qua rất nhiều sự khác biệt nhỏ, cuộc luận giải vẫn cứ dẫn tới ý chí chung, kết quả sẽ luôn luôn tốt đẹp. Nhưng khi có những âm mưu, những nhóm nhỏ dựa dẫm vào tập thể lớn, thì ý chí chung của mỗi nhóm lẻ chỉ là ý chí riêng đối với cả quốc gia; lúc đó không thể nói rằng mỗi người là một cử tri, mà phải nói mỗi nhóm nhỏ là một cử tri, và kết quả sẽ ít gần với ý chí chung hơn. Cuối cùng, khi một nhóm nào to phình lên trùm lợp tất cả các nhóm khác, ta sẽ không có được tổng số của nhiều sự khác biệt nhỏ, mà chỉ có một sự khác biệt duy nhất, lúc đó sẽ không còn ý chí chung nữa, và ý kiến quyết định chỉ là ý kiến riêng.

Muốn cho ý chí chung được bày tỏ rõ rệt thì trong một Nhà nước không nên có các phe nhóm riêng, để cho mỗi công dân được quan niệm theo ý họ. Đó là thể chế tuyệt vời duy nhất của Lycurgue[3] vĩ đại. Ví như có những phe nhóm riêng lẻ thì nên nâng số lượng các nhóm lên, và ngăn tránh sự không đồng đều giữa các phe nhóm, như Solon[4], Numa[5], Servius[6] đã từng làm. Đó là cách đề phòng tốt nhất, để bảo đảm ý chí chung được soi sáng và dân chúng không bị lầm lẫn.

Jean Jacques ROUSSEAU,
Về khế ước xã hội, Q.II, ch.3.

(1) Giống như nơi Socrate, điều ác xấu là một nhầm lẫn, chứ không phải là đối tượng thực hiện thực sự của ý chí của người cầm quyền.

(2) Hầu tước d'Argenson nói: Mỗi lợi ích có nguyên tắc riêng của nó. Hai lợi ích riêng hòa hợp được với nhau là do nó đối lập với lợi ích của người thứ ba. Có thể nói thêm rằng sự ăn ý của tất cả tạo thành cái đối lập với ý chí của mỗi người. Nếu không có tí gì là lợi ích khác biệt nhau, người ta sẽ nhìn ra ngay lợi ích chung, không vướng một trở ngại nào, mọi việc sẽ tự nó trôi chảy, lúc đó chính trị thôi không còn là một nghệ thuật nữa.

(3) Nhà lập pháp của đô thị Sparte.

(4) Nhà lập pháp thành Athènes

(5) Vua thứ nhì của Cổ La Mã.

(6) Vua thứ sáu của Cổ La Mã.

► Luật lệ, tuyên ngôn của ý chí chung (La loi, déclaration de la volonté générale)

Tính tổng quát của luật lệ có hai mặt: vừa do nơi nguồn gốc vừa do nơi đối tượng của nó.

Có luật lệ khi "toàn dân quy định cho toàn dân". Như vậy luật lệ không thể lưu xuất từ ý chí của một cá nhân: điều gì một ông hoàng quyết định thì không phải là luật. Luật cũng không thể chỉ nhắm đến một cá nhân đặc thù: người ta không thể làm ra luật chỉ chỉ ưu ái cho một người hay để chống lại một người nào. Rouseau phân biệt với sự chăm chút tỉ mỉ, luật lệ với sắc lệnh-sắc lệnh luôn có tính đặc thù và tạo thành một hành vi của chính quyền.

Như thế, luật lệ là tuyên ngôn của ý chí chung về một đối tượng chung. Nó không thể là bất công bởi vì ý chí chung thì luôn luôn ngay thẳng.

Một Cộng hòa là một Quốc gia được cai quản bằng những luật lệ, trái với chính thể độc tài trong đó chỉ có ý chí riêng của ông hoàng làm thành luật lệ. Vậy Cộng hòa là một Quốc gia trong đó dân chúng là người chủ. Không chỉ chế độ dân chủ (đối với Rousseau đó chỉ là một hình thức chính quyền và chỉ để định danh quyền hành pháp mà thôi) nhưng cả chế độ quý tộc và cả chế độ quân chủ cũng có thể là những Cộng hòa khi mà Nghị viện hay ông hoàng cũng chỉ là những người phục vụ cho luật lệ.

Với công ước xã hội, chúng ta làm cho cơ thể chính trị tồn tại và có một đời sống. Ta lại phải lấy việc lập pháp để làm cho cơ thể chính trị có vận động và có ý chí; vì điều khoản đầu tiên làm cho cơ thể chính trị hình thành và cố kết chưa phải là điều khoản làm cho nó được bảo toàn.

Sự vật tốt lành và hợp với trật tự là do bản chất của nó, chứ không phụ thuộc vào các công ước giữa người với người.

Tất cả công lý là tự Trời mà ra. Trời là nguồn gốc của công lý. Nhưng nếu ta biết tiếp nhận công lý từ Trời thì ta chẳng cần đến Chính phủ và luật pháp nữa. Tất nhiên là có một công lý phổ thông toát ra từ lý trí; nhưng công lý đó muốn được chấp nhận thì phải có đi có lại. Xem xét các sự vật một cách phàm tục, ta thấy dường như thiên nhiên đã quy định rằng luật công bằng không ăn nhằm gì với con người. Pháp luật chỉ làm tốt cho kẻ ác và làm xấu cho người đứng đắn. Anh ta tôn trọng luật pháp đối với con người, nhưng mọi người lại không tôn trọng luật pháp với anh ta. Vậy, anh ta phải có những công ước và những đạo luật để gắn liền quyền hạn và nghĩa vụ, đưa công lý về với đối tượng của nó.

Trong trạng thái tự nhiên, mọi cái đều là chung cho mọi người, tôi chẳng phải làm gì cho những người mà tôi không hứa hẹn gì với họ. Tôi chỉ nhận làm cho người khác cái gì mà tôi thấy bổ ích cho tôi. Trong trạng thái dân sự thì không thế, ở đây mọi quyền đều do luật quy định.

Vậy rốt cuộc luật lệ là gì? Chừng nào người ta còn gắn cho chữ luật những ý niệm siêu hình thì người ta cứ việc luận giải mà không cần phải hiểu thấu; và khi người ta nói về quy luật tự nhiên thì người ta chẳng biết gì hơn về luật của Nhà nước.

Trên kia tôi đã nói không có gì là ý chí chung trên một đối tượng cá nhân. Đối tượng cá nhân ấy có thể là trong Nhà nước hoặc ngoài Nhà nước. Nếu ở ngoài Nhà nước thì một ý chí khác với cá nhân anh không thể là ý chí chung đối với anh được. Nếu đối tượng cá nhân đó là ở trong Nhà nước, thì ý chí chung

dẫu là khác với ý chí riêng của anh, vẫn là ý chí chung đối với anh. Lúc đó hình thành mối quan hệ giữa một bên là cá nhân, bên kia là toàn thể trừ cá nhân ấy. Nhưng toàn thể bớt đi một cá nhân thì không còn là toàn thể nữa, và mối quan hệ trên đây chỉ là giữa hai bên không đều nhau; ý chí bên này không thể là ý chí chung cho cả bên kia được.

Khi toàn dân quy định một điều gì cho toàn dân thì họ chỉ xem xét đến toàn thể; nếu hình thành mối quan hệ thì phải là quan hệ giữa toàn thể trên một cách nhìn này với toàn thể trên một cách nhìn khác; cái toàn thể không hề bị chia tách ra. Như vậy chất liệu để xây dựng là chất liệu chung; cũng như ý chí xây dựng là ý chí chung. Cái đó tôi gọi là luật.

Khi tôi nói luật bao giờ cũng là tổng quát chung cho mọi người, tôi hiểu rằng luật coi tất cả thần dân là một cơ thể, và các hành động như là trừu tượng, không bao giờ coi con người như một cá nhân cũng không xét đến một hành động riêng lẻ. Luật có thể quy định rằng sẽ có một số đặc quyền, nhưng không nói rõ đặc quyền cho một cá nhân cụ thể nào. Luật cũng có thể chia công dân làm nhiều hạng, nhưng không chỉ định cụ thể người nọ người kia là thuộc hạng này hay hạng khác. Luật có thể quy định việc thành lập chính phủ và hệ thống cấp bậc, nhưng không cử ra một ông vua hay chỉ ra một gia tộc nào là hoàng gia. Tóm lại mọi chức năng liên quan đến đối tượng cá nhân không phải là chức năng của quyền lập pháp.

Trên tư tưởng này ta sẽ thấy rằng không nên hỏi ai là người làm ra luật, vì luật là những điều khoản của ý chí chung. Cũng không nên hỏi vị nguyên thủ có đứng trên luật hay không, vì ông ta cũng chỉ là một thành viên của Nhà nước. Cũng không nên hỏi luật có thể nào bất công chăng, vì không ai lại bất công với chính bản thân mình. Cũng không nên hỏi ta được tự do và phải tuân theo luật như thế nào, vì luật chỉ là ghi lại ý chí của ta mà thôi[1].

Ta cũng thấy rằng luật lệ thống nhất cái tổng thể của ý chí với tổng thể của đối tượng. Cái mà một người, vô luận chức tước gì, ra lệnh cho một cá nhân làm, không phải là luật. Ngay cái mà cơ quan quyền lực tối cao ra lệnh cho một đối tượng cá nhân cũng không phải là luật, mà chỉ là một sắc lệnh. Nó không phải là việc của cơ quan tối cao mà của cá nhân pháp quan.

Vậy nước cộng hòa là tất cả những nước nào do luật trị vì, bất kể trị vì dưới hình thức nào. Luật trị vì tức là lợi ích chung trị vì. Cái chung là một cái gì đó khá quan trọng. Tất cả những chính phủ chính đáng đều là chính phủ cộng hòa[2]. Sau đây tôi sẽ giải thích chính phủ là gì.

Luật chỉ là những điều kiện chính thức của việc tập hợp dân sự. *Dân chúng tuân theo luật phải là người làm ra luật*. Chỉ những người họp thành xã hội mới có quyền xử lý các điều kiện xã hội. Nhưng người ta xử lý nó như thế nào? Phải chăng đó là một cuộc thảo luận chung, theo một sáng kiến nhất thời? Cơ thể chính trị có một bộ máy nào để công bố ý chí chung hay không? Ai sẽ làm cho cơ quan đó có được sự nhìn xa cần thiết để soạn thành các luật và công bố trước hoặc công bố vào lúc cần thiết? Làm sao mà một đám người muôn vẻ, mù quáng, thường không biết mình muốn gì, họa hoằn lắm mới hiểu cái gì là tốt. Ý chí chung lúc nào cũng sáng suốt, nhưng sự phán đoán của công chúng là cái cương cho ý chí chung, thì có phải lúc nào cũng được sáng suốt đâu!

Cần làm cho dân chúng nhìn thấy các đối tượng một cách đúng đắn, chỉ cho họ những con đường mà ý chí chung đang tìm tòi; bảo đảm cho ý chí chung không bị những quyến rũ của tham vọng cá nhân xuyên tạc đi, giúp chúng nắm được thời điểm, cân nhắc cho những món lợi đã thấy trước mắt với những mối nguy hại tiềm tàng về sau. Các cá nhân thấy được điều hay mà họ không vận dụng, dân chúng và cá nhân đều cần được hướng dẫn. Đối với cá nhân cần hướng dẫn họ đặt

nguyện vọng cho phù hợp với lý trí. Đối với dân chúng cần làm cho họ thấy rõ họ đang mong muốn cái gì. Như vậy ánh sáng công cộng trong cơ thể xã hội, do đó có sự gặp nhau chính xác cho các bộ phận, và cuối cùng ta có được sức mạnh lớn nhất của toàn thể. Chính vì thế mà cần phải có một người lập pháp.

Jean Jacques Rousseau,
Về khế ước xã hội, Q.II, ch.6.

---

(1) Đây là nguyên lý tự trị của ý chí sẽ được Kant lấy lại.

(2) Từ ngữ "Cộng hòa", theo tôi hiểu, không có nghĩa quý tộc hay dân chủ, mà nói chung là tất cả những chính phủ dựa vào ý chí chung, dựa theo luật. Chớ lầm lẫn chính phủ với cơ quan quyền lực tối cao. Chính phủ chỉ là các bộ. Như thế thì một nước quân chủ cũng có thể theo chế độ cộng hòa. Vấn đề này sẽ được làm sáng tỏ trong quyển sau.

► Những nghị viên nhân dân không phải là người đại diện mà chỉ là những uỷ viên chấp hành (Les députés du peuple ne sont pas ses représentants mais ses commissaires)

Rousseau quan niệm nền Cộng hòa theo khuôn mẫu những chế độ dân chủ thời cổ (Athènes, Rome) mà ông đã từng khám phá qua những lần đọc sách thời trẻ, nghĩa là dưới hình thức dân chủ trực trị (la démocratie directe) trong đó dân chúng tụ tập lại và ra những nghị quyết về quốc gia đại sự. Rousseau tỏ ra rất thù địch với ý tưởng đại diện, thân thiết với người Anh, trước tiên bởi vì chính đời sống của Quốc gia đòi hỏi sự tham dự chủ động của các công dân vào việc nước, tiếp theo bởi vì "ý chí không thể được đại diện". Từ chương 1 của quyển II (chủ quyền tối thượng là bất khả chuyển nhượng) Rousseau đã quyết liệt bác bỏ ý tưởng rằng ý chí chung có thể được đại diện bởi một ý chí riêng bởi vì "nếu một ý chí riêng hòa hợp trên vài điểm với ý chí chung là không phải không thể, song ít nhất sự hòa hợp này là lâu bền và thường hằng thì điều đó là không thể". Các nghị viên chỉ có thể là những uỷ viên chấp hành của dân chúng, nghĩa là những người mang một uỷ nhiệm khẳng quyết (un mandat impératif) và thi hành ý chí của nhân dân.

... Quốc gia càng được tổ chức tốt, người công dân càng quan tâm đến việc chung hơn là việc riêng của họ. Vả lại việc riêng cũng chẳng có bao lăm, vì phúc lợi công cộng đã bảo đảm phần lớn cuộc sống của mỗi cá nhân, nên người công dân không phải lo toan mấy tí cho cá nhân mình.

Trong một thành bang được cai trị tốt, người ta hồ hởi bay đến hội nghị toàn dân; trái lại trong các thành bang cai trị yếu, người ta không muốn cất bước đi họp, vì họ chẳng thích thú gì, chưa họp đã biết chắc rằng ý chí chung của nhân dân không được ai tôn trọng. Như vậy, trong thành bang xấu, mọi người đều bị bắt vào việc riêng để chăm lo lấy bản thân mình(1).

Luật tốt khiến cho các hội nghị toàn dân bàn nên việc tốt. Luật xấu thì hội nghị toàn dân chỉ dẫn đến chỗ tồi tệ.

Một khi có người bàn về việc nước mà nói: "Mặc kệ nó, can gì đến tôi", thì lúc đó có thể coi là đất nước không còn nữa.

Lòng yêu nước nguội dần, lợi ích cá nhân rộn lên, quốc gia bị dàn trải ra, các cuộc chinh phạt, các vụ nhũng lạm của chính phủ, tất cả những cái đó khiến cho người ta nghĩ đến việc chỉ định đại biểu thay mặt dân chúng để dự các hội nghị quốc gia. Ở một số nước, người ta gọi lớp đại biểu dân chúng là "đệ tam giai cấp" (le tiers état). Như vậy lợi ích riêng tư của hai giai cấp(3) được đặt lên hàng đầu và hàng hai, lợi ích công cộng bị đẩy xuống hàng thứ ba.

Chủ quyền tối cao của toàn dân là không thể dùng người đại diện được, do đó nó cũng không thể bị chuyển nhượng; nó nằm ngay trong ý chí của toàn dân, là ý chí chung thì không ai nói thay được. Nó là thế này, hay là thế khác chứ không thể ở dạng trung gian được. Nó là thế này, hay là thế khác chứ không là người thay mặt nhân dân được; họ chỉ có thể là những uỷ viên chấp hành chứ không thể thay mặt nhân dân để kết luận một vấn đề gì dứt khoát. Mọi đạo luật mà dân chúng chưa trực tiếp thông qua đều vô giá trị, không thể gọi là luật được.

Nhân dân Anh tưởng mình là tự do; thật ra họ lầm to. Họ chỉ tự do trong khi đi bầu các đại biểu nghị viện mà thôi; bầu xong đại biểu họ trở lại là nô lệ, không còn là cái thá gì nữa. Trong những ngày tự do ngắn ngủi đó, cái cách họ sử dụng quyền tự do thật đáng để họ phải mất tự do sau đó[4].

Tư tưởng "đại biểu" là tư tưởng hiện đại, nó nảy sinh từ chính phủ phong kiến, một thứ chính phủ bất công, mơ hồ, trong đó tính cách con người bị thoái hóa, danh hiệu con người bị xỉ vả.

Trong các nền cộng hòa cổ xưa, ngay chế độ quý tộc cũng thế, không bao giờ nhân dân phải dùng đại biểu, người ta không hề biết đến cái từ ngữ "đại biểu" ấy.

Ở La Mã, các hộ dân quan được coi trọng một cách thiêng liêng. Không ai nghĩ rằng họ dám xâm phạm chức năng của dân chúng. Ngay trong đám đông ít người có thể nhận mặt họ, họ cũng không bao giờ dám bỏ qua một cuộc biểu quyết toàn dân. Chỉ đến thời anh em Gracques[5] người ta mới phê phán các hộ dân quan. Thời ấy dân chúng thường huyên náo, gây lúng túng cho các hộ dân quan, có khi một số công dân leo lên cả mái nhà để bỏ phiếu cho bằng được.

Ở đâu luật pháp và tự do được đặt lên trên hết thì ở đấy không gặp trở ngại gì, mọi việc đều diễn ra đúng mức. Ở những nơi này, nhân dân có thể để cho các võ quan cận vệ làm những việc mà hộ dân quan không dám làm, vì dân chúng không sợ rằng các võ quan đó sẽ đại diện họ.

Tuy nhiên cũng có lúc các hộ dân quan đại diện cho dân chúng. Muốn hiểu điều này chỉ cần liên tưởng đến trường hợp chính phủ đại diện cho cơ quan quyền lực tối cao.

Luật chỉ là sự công bố của ý chí toàn dân, cho nên trong quyền lực lập pháp không ai có thể đứng ra thay mặt cho toàn dân để làm ra luật. Nhưng trong quyền lực hành pháp thì có thể và phải có người đại diện cho dân chúng: vì quyền hành pháp chỉ là sự ứng dụng mà thôi.

Xem thế đủ biết rằng, nếu phân tích kỹ mọi việc, ta sẽ thấy rất ít quốc gia có luật chân chính.

Thời cổ La Mã, các hộ dân quan không có quyền hành pháp, không bao giờ được đại diện cho dân chúng với quyền hạn của chức vụ mình. Chỉ khi nào hộ dân quan nắm lấy một phần chức vụ của chủ tịch viện nguyên lão thì mới có thể đại diện cho dân.

Ở Hy Lạp, việc nào dân chúng phải giải quyết thì dân chúng tự làm lấy hết. Dân thường họp luôn trên quảng trường. Ở đâu có khí hậu dịu mát, con người không tham lam, các nô lệ làm việc của họ; việc chính của công dân là thực hiện tự do của mình, không có lợi thế ngang nhau làm sao nô lệ và công dân có thể hưởng quyền ngang nhau được?

Nước nào khí hậu khắc nghiệt thì phải có nhiều nhu cầu hơn. Ở xứ lạnh mỗi năm mất sáu tháng không dùng được quảng trường để hội họp. Tiếng nói khàn khàn của dân xứ lạnh khó mà vang lên ở ngoài trời cho nên người ta quan tâm nhiều đến thu nhập hơn là tự do, người ta sợ túng thiếu hơn là sợ cảnh nô lệ.

Thế nào? Chỉ có thể duy trì được tự do nhờ vào sự hầu hạ của nô lệ ư? Có lẽ thế. Hai cái thái quá gặp nhau mà! Trên đời này cái gì mà không có trở ngại; và xã hội dân sự là nơi có nhiều trở ngại nhất. Có những cảnh ngộ mà người ta muốn bảo vệ tự do của mình thì phải xâm phạm tự do của người khác. Người công dân được hoàn toàn tự do thì người nô lệ phải hoàn toàn nô lệ. Đó là cảnh huống của thành bang Sparte. Ngày nay, ở các dân tộc hiện đại, các bạn không có nô lệ thì các bạn phải làm nô lệ; các bạn phải đem tự do của mình bù vào cho người nô lệ mà bạn thiếu. Khoe khoang cái này của các bạn ngày nay là không dùng nô lệ cũng chẳng ích gì; tôi thấy đó chẳng phải là nhân đạo mà là hèn nhát!

Nói như trên, không phải tôi nghĩ rằng cần có người nô lệ, hoặc tôi cho chế độ nô lệ là thỏa đáng. Tôi đâu đã từng chứng minh điều ngược lại. Ở đây tôi chỉ phân tích vì sao các

dân tộc hiện đại tưởng mình là dân tộc tự do thì có chế độ đại diện, mà các dân tộc cổ xưa lại không cần đến người đại diện. Dù sao, khi một dân tộc tự đặt cho mình là những người đại diện thì dân tộc ấy đã hết tự do, không còn tự do nữa.

Xem xét kỹ các vấn đề trên, tôi thấy rằng từ nay về sau, muốn cho cơ quan quyền lực phát huy được tác dụng thì thành bang phải thật là nhỏ bé. Nhưng nếu thành bang quá nhỏ thì nó sẽ bị thôn tính mất thôi.

Sau đây tôi sẽ trình bày muốn kết hợp sức mạnh bề ngoài của một dân tộc lớn với chính sách dễ dãi và trật tự hoàn hảo của một quốc gia nhỏ bé thì phải làm như thế nào...

Jean Jacques Rousseau,
Về khế ước xã hội, Q.III, ch.15.

---

(1) Tocqueville sẽ lấy lại đề tài này trong "Về chế độ dân chủ ở Mỹ".

(2) Đây là đức hạnh chính trị quan trọng nhất theo Montesquieu.

(3) Quý tộc và tăng lữ cao cấp.

(4) Phê bình chế độ đại nghị Anh quốc, rất thường được nêu ra làm thí dụ vào thế kỷ XVIII.

(5) Gracques: Hai anh em Grachus Tibérius và Gracchus Caïus, những người kiến nghị cải cách hiến pháp La Mã, thế kỷ II trước Công nguyên.

ÉMILE HAY BÀN VỀ GIÁO DỤC (Émile ou De l'Éducation)

Rousseau biên soạn và xuất bản cùng lúc quyển Émile và quyển *Về khế ước xã hội*, điều này chứng tỏ - đối với ông cũng như đối với Platon xưa kia - giáo dục và vấn đề chính trị gắn bó với nhau đến mức nào. Nền giáo dục tốt không phải là nền giáo dục nó nuôi dạy đứa trẻ cho một điều kiện xã hội đặc thù nhưng là nền giáo dục đào tạo nên con người tự do, và nhờ đó thích hợp cho mọi điều kiện sống, và trở thành một công dân. Khoa sư phạm vì tự do đó (la pédagogie de la liberté) - mà Rousseau không lẫn lộn với chuyện để mặc cho trẻ muốn làm gì thì làm - dựa trên một tâm lý học về sự phát triển liên tiếp những khả năng theo trật tự đã định bởi thiên nhiên.

► Xác tín đạo đức, tiếng nói của thiên nhiên (La certitude morale, voix de la nature).

Lời tuyên xưng niềm tin của linh mục xứ đạo Savoie (La Profession de foi du vicaire savoyard) là một chương dài về siêu hình và đạo đức, nó ngắt quãng ở quyển IV của Émile, phần trình bày khoa sư phạm của Rousseau. Quyển sách trong quyển sách này đính kèm một cách khá giả tạo với phần còn lại của tác phẩm, chứa đựng thuyết hữu thần đạo đức (le théisme moral) - hay tôn giáo tự nhiên - của Rousseau: niềm tin vào sự hiện hữu của một Thượng đế toàn năng, toàn tri, sự khẳng định tự do và sự sống sót của linh hồn để được thưởng phạt về những hành vi thiện ác đã làm trong đời này. Những "điều khoản của niềm tin" đó sẽ trở thành nơi Kant - một độc giả lớn của Rousseau - "những định đề của lý tính thực tiễn". Ở đâu kiến thức trực tiếp đối nghịch với chủ nghĩa hoài nghi của Montaigne, địch thủ tư tưởng mà Rousseau chỉ đích danh.

... Tất cả đạo đức tính (la moralité) của các hành động của chúng ta đều ở trong một sự phán đoán mà chúng ta mang nơi chính chúng ta. Nếu quả thực điều thiện là thiện, thì điều ấy phải như thế ở đáy lòng chúng ta cũng như trong các công việc của chúng ta, với giá trị đầu tiên của công lý là cảm thấy người ta thực hành nó. Nếu thiện tính trong đạo đức phù hợp với bản tính chúng ta, thì con người chỉ có thể lành mạnh về tinh thần cũng như chỉ có thể được cấu tạo tốt đẹp về thể chất, là khi nào con người lương thiện. Nếu thiện tính không phù hợp với bản tính của chúng ta và nếu bản tính con người là ác, thì con người không thể thôi hung ác mà không hư hỏng và thiện tính, ở con người, chỉ là một tật xấu phản thiên nhiên. Nếu con người được tạo nên để làm hại đồng loại cũng như chó sói để móc họng con mồi của nó, thì một người nhân đạo sẽ là một con thú hư hỏng như một con chó sói biết thương hại; và riêng nhân đức mới để lại cho chúng ta những hối hận mà thôi.

Chúng ta hãy trở về với nội tâm, hỡi người bạn trẻ của Cha! chúng ta hãy khảo sát, tất cả tư lợi để qua một bên, xem các thị dục của chúng ta đưa chúng ta đến việc gì. Cảnh tượng nào làm vui thích nhất, cảnh thống khổ hay cảnh hạnh phúc của kẻ khác? Cái gì là cái mà chúng ta làm một cách êm ái nhất và lưu lại cho ta một cảm giác êm đềm hơn sau khi đã làm, một hành vi từ thiện hay một hành vi độc ác? Con lưu tâm đến người nào trên các sân khấu của con xem? Con lấy làm hoan hỉ chăng về các việc đại ác? Con khóc chăng cho kẻ ác bị trừng phạt? Họ[1] bảo rằng chúng ta lãnh đạm đối với tất cả, trừ quyền lợi của chúng ta: song, trái hẳn lại, các sự êm đềm của tình bằng hữu, của lòng nhân đạo, thì an ủi chúng ta trong những nỗi khổ nhọc của chúng ta: và, ngay trong những khoái lạc của chúng ta, chúng ta sẽ quá cô độc, quá khốn khổ, nếu chúng ta không có ai để chia sẻ các khoái lạc ấy. Nếu không có gì là đạo đức trong lòng người, vậy thì từ đâu con người có những nỗi khâm phục nhiệt liệt đối với các hành động anh dũng, có những ngưỡng mộ bồng bột đối với các tâm hồn cao thượng? Sự nhiệt thành của nhân đức ấy, nó có mối liên quan gì với tư lợi của chúng ta? Tại sao Cha lại muốn là Caton[2] tự xé ruột gan hơn là César chiến thắng? Nếu con lấy đi khỏi lòng chúng ta sự yêu chuộng cái cao thượng ấy, tức con lấy đi tất cả hứng thú của cuộc đời. Kẻ mà những tình dục đê hèn đã bóp nghẹt các tình cảm dịu dàng trong tâm hồn hẹp hòi của y, kẻ mà, vì cứ mãi thu mình bên trong của y, đi đến chỗ chỉ yêu thương chính y thôi, thì không còn những mối cảm kích nữa, quả tim băng giá của y không còn phập phồng vui sướng nữa, một sự xúc động dịu dàng không bao giờ làm ướt mắt y; y không còn hưởng thụ cái gì nữa cả; kẻ vô phúc ấy không cảm xúc nữa, hay không "sống"nữa; y đã "chết" rồi.

Nhưng, dù con số các kẻ ác trên quả địa cầu là bao nhiêu đi nữa, thì cũng rất ít các tâm hồn khô khan như xác chết ấy và trở nên chai đá, ngoài quyền lợi của họ, đối với tất cả những gì công bình và thiện hảo. Sự bất công chỉ làm vui thích khi người ta lợi dụng được nó; còn thì người ta muốn kẻ vô tội được che chở. Người ta trông thấy trên một đường phố hay trên một đạo lộ một hành vi cưỡng bạo và bất công ư? Tức thì, một niềm phẫn nộ và uất hận nổi dậy từ đáy lòng và khiến chúng ta đứng ra bênh vực kẻ bị áp bức[3]: nhưng một nghĩa vụ mạnh mẽ hơn ngăn chúng ta lại và các luật lệ lấy đi, ở chúng ta, quyền che chở sự vô tội. Trái lại, nếu một hành vi khoan hồng hay đại lượng nào đó đập vào mắt chúng ta thì hành vi ấy gây cho chúng ta biết bao cảm phục, biết bao ham thích! Ai là kẻ không tự nhủ: "Ta cũng muốn làm như thế"? Việc một người đã hung ác hay công bình cách đây hai ngàn năm chắc chắn rất ít can hệ đến chúng ta, nhưng tuy nhiên chính mối quan hệ đó lại làm chúng ta xúc động khi đọc cổ sử như là tất cả các việc đã xảy ra trong thời đại chúng ta. Các trọng tội của Catilina[4] có làm gì được đến Cha? Cha có sợ là nạn nhân của y đâu? Vậy tại sao Cha lại ghê tởm y như là người đương thời với Cha? Chúng ta ghét những kẻ hung ác, không những vì họ làm hại chúng ta, mà vì họ hung ác nữa. Không những chúng ta muốn được hạnh phúc, chúng ta cũng muốn kẻ khác được hạnh phúc nữa và khi hạnh phúc ấy không làm thiệt hại gì cả đến hạnh phúc của chúng ta thì hạnh phúc đó làm tăng gia hạnh phúc của chúng ta. Sau cùng, người ta thương xót những kẻ xấu số, mặc dù người ta không muốn: khi người ta chứng kiến nỗi khổ sở của họ, người ta đau đớn cho nỗi khổ sở ấy. Những kẻ gian tà nhất cũng không thể mất hẳn khuynh hướng ấy; thường thường, khuynh hướng đó làm họ mâu thuẫn với chính họ. Tên trộm cướp bóc những khách đi đường vẫn còn giúp người nghèo khỏi cảnh trần truồng; và tên sát nhân hung ác vẫn nâng đỡ một người ngất xỉu.

Người ta nói đến tiếng gọi của lòng hối hận âm thầm trừng phạt các tội ác được che

giấu và rất thường phô bày chúng ra. Hỡi ôi! Có ai trong chúng ta đã chưa từng nghe tiếng nói quấy rầy ấy? Người ta nói thế là nhờ kinh nghiệm; và người ta có lẽ muốn bóp nghẹt cái tình cảm mãnh liệt ấy đã đem đến cho chúng ta bao nỗi giày vò. Chúng ta hãy tuân theo thiên nhiên, chúng ta sẽ rõ thiên nhiên ngự trị với một sự êm đềm thế nào và người ta tìm thấy, sau khi nghe theo thiên nhiên, một hứng thú thế nào khi trình bày với mình một bằng chứng tốt đẹp về mình. Kẻ ác sợ chính y và lánh xa chính y; y vui đùa bằng cách thoát ra khỏi con người của y; y rảo mắt chung quanh y một cách lo lắng và tìm kiếm một đối tượng làm y được khuây khoả; không có lời trào phúng cay đắng, không có lời chế nhạo lăng mạ, y sẽ luôn luôn buồn bã; tiếng cười ngạo nghễ là thú vui duy nhất của y. Trái lại, sự bình tĩnh của người công bình thuộc về nội tâm, tiếng cười của y không tinh quái nhưng vui tươi, y mang nguồn vui ấy nơi con người y; y vui vẻ lúc cô độc cũng như lúc ở giữa một tập hội; sự hoan hỷ của y không bắt nguồn từ những người thân cận y, y truyền cảm cho họ.

Con hãy nhìn tất cả các quốc gia trên thế giới, con hãy đọc qua tất cả các lịch sử; giữa bao tôn giáo dã man và kỳ dị, giữa sự tạp dị phi thường về phong tục và tính công lý và ngay thật ấy, khắp nơi cùng những nguyên tắc đạo đức ấy, khắp nơi cũng những ý niệm thiện ác ấy[5]. Tôn giáo đa thần xưa đã sản xuất những vị thần ghê tởm mà, nếu có ở thế gian này, thì người ta đã trừng phạt như những kẻ hung ác, và các vị thần ấy đã cho thấy những cảnh hạnh phúc tối đại chỉ là những tội đại ác sẽ phạm và những tình dục sẽ thỏa mãn. Nhưng tật xấu, vũ trang bằng một quyền lực thiêng liêng, đã hoài công đi xuống từ cõi vô biên, vì bản năng đạo đức đã xua đuổi tật ấy khỏi lòng người. Tiếng nói thánh thiện của thiên nhiên, mạnh hơn tiếng nói của các vị thần, đã tự làm cho được kính nể ở thế gian và dường như đã để riêng lại trên trời trọng tội cùng các can phạm.

Vậy, tận đáy tâm hồn, có một nguyên lý tự nhiên về công bình và đạo đức, theo đó, mặc dù chúng ta có những châm ngôn riêng của chúng ta[6], chúng ta vẫn phán đoán các hành động của chúng ta và của kẻ khác tốt hay xấu, và chính nguyên lý đó được Cha đặt cho cái tên là lương tâm...

Lương tâm! Lương tâm! Bản năng thiên phú, bất tử và tiếng nói của Trời; người hướng đạo chắc chắn của một kẻ dốt nát và thô thiển, thông minh và tự do; vị thẩm phán không lầm lẫn của thiện ác và làm cho con người giống như Thượng đế, chính mi làm cho bản tính con người tuyệt diệu và các hành động của con người có đạo đức tính; không có mi, ta không cảm thấy gì ở ta ngoài đặc ân đáng buồn này là lạc lối từ sai lầm này đến sai lầm khác do bởi một trí tuệ không quy củ và một lý trí không nguyên tắc[7].

Jean Jacques Rousseau, *Émile*, Q.IV.

---

(1) "Họ" đây là các triết gia, đặc biệt là Helvétius, trong quyển "Vấn đề linh hồn" mà Rousseau vừa đọc.

(2) Địch thủ của César(95-96 trước Công nguyên). Ông bênh vực tự do và Nghị viện chống lại César. Sau khi thất trận ở Thapsus, ông dùng gươm tự sát ở Ultique.

(3) Quyển Émile được viết vào năm 1762, năm mà ở Pháp có một vụ án đặc biệt gọi là vụ Calas như sau: Jean Callas, thương gia ở Toulouse, Pháp, bị cáo oan về tội giết con ông để ngăn cản đứa con ấy bỏ tôn giáo. Ông bị kết án tử hình năm 1762 do phán quyết của Nghị viện. Ông được phục quyền năm 1765, sau các lời biện hộ thống thiết của Voltaire.

(4) Catilina (Lucius Sergius): nhà quý tộc cổ La Mã (109-62 trước Công nguyên). Vì âm mưu chống lại Nghị viện La Mã bị Cicéron phát giác, năm 63, ông mất ở Pistola.

(5) Phổ quát tính của đạo đức (Universalité de la morale).

(6) Những châm ngôn xấu mà thói ích kỷ và lòng tự ái xướng lên và xúi giục chúng ta làm theo.

(7) Hạ thấp lý tính thuần lý thuyết trước lý tính thực tiễn.

Đoạn văn: "Lương tâm! Lương tâm! ... lý trí không nguyên tắc" tuy ngắn nhưng là thiên tuyệt bút xuất thần của Rousseau được hàng bao thế hệ người đọc vô cùng cảm kích và ngưỡng mộ. Bản thân người dịch thuở nhỏ đi học gặp đoạn văn này liền mê đắm ngay và học thuộc làu làu! Và về sau trên đường đời, mỗi khi gặp những cảnh ngộ gay cấn, khó xử -mà người Pháp gọi là "les cas de conscience" (tình huống thử thách lương tâm) thì hay lẩm nhẩm đọc lại đoạn văn này, như một "pháp bảo"soi sáng hành động của mình.

Tiện đây, tôi xin mạn phép trích ghi lại đoạn văn bất hủ này để quý bạn đọc thưởng thức trọn vẹn trong nguyên tác:

Conscience! Conscience! instinct divin, immortelle et céleste

voix; guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre; juge infaillible du bien et du mal, qui rends l'homme semblable à Dieu, c'est toi qui fais l'excellence de sa nature et la moralité de ses actions; sans toi je ne sens rien en moi qui m'élève au-dessus des bêtes, que le triste privilège de m'égarer d'erreurs en erreurs à l'aide d'un entendement sans règle et d'une raison sans principe.

Jean Jacques Rousseau,
Émile, **Livre IV.**

NHỮNG MƠ MỘNG CỦA NGƯỜI DẠO CHƠI CÔ ĐỘC (Les Rêveries d'un Promeneur solitaire)

Tác phẩm gồm 10 cuộc dạo chơi được đánh số thứ tự và không ghi ngày tháng. Nhưng đây là những tiếng nói cuối cùng của Rousseau với hậu thế. Đấy là những tâm sự buồn rầu, là tiếng độc thoại, lời than vãn vừa điềm tĩnh trong sự chiêm nghiệm, vừa trong trẻo hồn thơ của một người sắp từ giã cõi đời... Ông là nhà thơ của văn xuôi trong sự vật lộn nội tâm để đi tìm minh triết của lẽ sống.

► Cuộc dạo chơi thứ ba

Cứ học hỏi mãi, tôi trở nên già (Je deviens vieux en apprenant toujours)

Solon thường hay nhắc lại câu thơ này lúc tuổi già. Nó có một ý nghĩa mà tôi cũng có thể nhắc lại câu thơ theo nghĩa đó vào tuổi già của tôi; nhưng thật là một tri thức quá buồn bã, cái tri thức mà từ hai chục năm nay kinh nghiệm đã làm cho tôi thu lượm được; thà chẳng biết gì còn hơn. Bất hạnh chắc chắn là một ông thầy lớn, nhưng nó bắt phải trả cái giá đắt cho những bài học của nó, và thường thì cái lợi rút ra được chẳng bỏ cái giá phải trả. Vả chăng, trước khi người ta thu lượm được gì qua những bài học khá muộn mằn này, thì cơ hội sử dụng chúng lại trôi qua mất rồi. Tuổi trẻ là thời gian để học hỏi khôn ngoan, tuổi già là lúc mang ra thực hành nó. Kinh nghiệm luôn luôn dạy bảo, tôi thừa nhận điều đó, nhưng nó chỉ có lợi cho khoảng thời gian người ta có trước mặt. Đã đến lúc phải chết rồi, đấy có phải là lúc để ta học xem lẽ ra đã phải sống như thế nào?

Và ích chi cho tôi những thứ ánh sáng khá muộn màng và đau khổ thu lượm được trên số phận của tôi và trên những dục vọng của kẻ khác đã tạo ra số phận ấy. Tôi chỉ học cách hiểu biết người đời rõ hơn để cảm nhận rõ hơn nỗi khổ họ đã đẩy tôi vào, mà sự hiểu biết ấy, phát hiện cho tôi thấy những cạm bẫy của họ, song cũng chẳng làm cho tôi tránh được một cạm bẫy nào. Thà tôi cứ sống trong niềm tin cậy dại khờ nhưng êm dịu khiến trong bao năm ròng tôi là con mồi và thứ đồ chơi của đám bạn bè ầm ĩ của tôi, bị bao vây bởi tất cả các mưu đồ của họ mà tôi chẳng mảy may nghi ngờ! Tôi là kẻ bị lừa gạt và là nạn nhân của họ, đúng thế, mà tôi cứ tưởng họ quý mến tôi. Những ảo tưởng ngọt ngào này đã bị tan vỡ. Sự thật buồn bã mà thời gian và lý trí đã phát hiện cho tôi bằng cách làm cho tôi cảm nhận được nỗi bất hạnh của mình, đã khiến tôi thấy rằng nó vô phương cứu chữa và tôi chỉ còn cách là cam chịu. Vì vậy tất cả những kinh nghiệm của tuổi tôi đối với tôi chẳng còn hữu ích trong tình trạng hiện nay và cũng chẳng ích gì trong tương lai.

Chúng ta bước vào đấu trường từ lúc chào đời và bước ra khi chết. Thế thì học đánh xe cho tốt để làm gì khi người ta gần kề miệng lỗ? Lúc đó chỉ còn phải nghĩ đến cách từ giã cuộc đời này như thế nào? Sự học hỏi của một người già, nếu ông ta vẫn còn học hỏi, duy nhất là học cách chết, thế mà ở tuổi tôi, người ta có thể để tâm đâu, người ta nghĩ đến đủ thứ, ngoại trừ điều đó. Tất cả những người già đều bám riết lấy cuộc đời nhiều hơn con trẻ và bước ra khỏi đó miễn cưỡng hơn thanh niên. Đó là vì tất cả những công sức của họ là để cho chính cuộc đời này, thế mà đến cuối đời, họ thấy là đã uổng công vô ích. Tất cả những chăm lo của họ, tất cả những việc làm, những thành quả của bao đêm miệt mài đều rời bỏ hết khi họ ra đi. Suốt đời họ, họ không nghĩ đến việc thu lượm những gì mà lúc chết có thể mang theo.

Tôi đã tự nhủ tất cả những điều đó vào đúng lúc tôi phải tự nhủ, và nếu tôi đã không tranh thủ được tốt hơn từ những suy nghĩ của tôi, thì đó chẳng phải là đã không tranh thủ đúng lúc và đã không tiêu hóa nó được tốt. Bị ném vào cơn giông tố của thế gian từ lúc tuổi thơ, qua kinh nghiệm tôi đã biết rất sớm rằng tôi được sinh ra để sống cuộc đời này, và tại đây tôi sẽ không bao giờ đạt được cái trạng thái mà trái tim tôi cảm thấy cần thiết. Thôi chẳng tìm kiếm giữa những con người niềm hạnh phúc mà tôi cảm thấy không thể tìm được ở đó, trí tưởng tượng cháy bỏng của tôi đã nhảy qua khoảng thời gian của tôi ngay khi vừa vào đời, như trên một mảnh đất xa lạ với tôi, để đến một nơi yên tĩnh tại đó tôi có thể nghỉ ngơi.

Cái ý thức ấy, được nuôi dưỡng từ thuở ấu thơ và được củng cố trong suốt cuộc đời cả chuỗi dài khốn khổ và bất hạnh đã choán ngập nó, đã khiến tôi luôn luôn tìm hiểu bản tính và mục đích của con người tôi với nhiều niềm thích thú và chăm lo mà tôi không hề tìm thấy ở người nào khác. Tôi đã thấy có nhiều người nói năng triết lý còn thông thái hơn tôi, nhưng triết lý của họ, có thể nói, lại xa lạ với họ. Trong khi muốn trở nên thông thái hơn những người khác, họ nghiên cứu vũ trụ để xem nó được sắp đặt thế nào, như thể họ nghiên cứu một cái máy nào đó mà họ chợt nhìn thấy thuần túy chỉ là do tò mò. Họ nghiên cứu bản chất loài người để có thể thuyết về nó, chứ chẳng phải để tự hiểu mình, họ xoay xở để dạy bảo người khác, chứ không phải để tự soi sáng thâm tâm. Nhiều người trong số họ chỉ muốn viết một quyển sách, sách gì cũng được, miễn là nó được tiếp nhận. Khi quyển sách của họ đã hoàn thành và được xuất bản, nội dung của sách chẳng còn làm họ quan tâm chút nào nữa, mà chỉ quan tâm xem nó có được chấp nhận hay không, và bảo vệ nó trong trường hợp nó bị công kích, mà chẳng cần biết họ có thể rút ra được điều gì có ích, cũng chẳng quan tâm đến nội dung sai hay đúng, miễn là nó không bị bác lại. Đối với tôi, khi tôi muốn học hỏi thì đó là để cho chính tôi hiểu biết chứ không phải để dạy bảo, tôi đã luôn luôn tin rằng trước khi dạy bảo những người khác cần bắt đầu bằng việc hiểu biết tương đối cho chính bản thân, và trong số tất cả những điều tôi đã cố gắng học hỏi trong đời tôi giữa mọi người, chẳng có mấy điều mà tôi lại không có thể tiến hành học hỏi trong trường hợp giả dụ tôi chỉ có một thân một mình trên một đảo hoang nơi tôi bị giam hãm những ngày cuối cùng của đời tôi. Những điều người ta cần làm phụ thuộc nhiều vào những điều người ta cần phải tin, và trong mọi điều chẳng gắn với những như cầu đầu tiên của tự nhiên thì những ý kiến của chúng ta là quy tắc hành động của chúng ta. Trong cái nguyên tắc ấy mà tôi luôn luôn theo, tôi đã thường xuyên và lâu dài tìm hiểu để hướng dẫn cách sử dụng đời tôi, cái mục đích thật sự của cuộc đời và tôi đã sớm được an ủi về năng lực xử thế kém cỏi của tôi trong thế gian này, vì cảm thấy không cần thiết phải đi tìm cái mục đích ấy.

Sinh ra trong một gia đình có nề nếp và kính tín, sau đó được nuôi dưỡng dịu dàng tại nhà một ông mục sư rất uyên bác và ngoan đạo, tôi đã nhận được ngay từ tuổi thơ ấu những nguyên tắc, những phương châm mà người khác có thể cho là những thành kiến, chúng đã mãi mãi không bao giờ rời bỏ tôi. Hồi còn bé và được sống theo ý mình, bị cám dỗ bởi những vuốt ve, quyến rũ bởi thói phù phiếm, bị hy vọng dối lừa, bị nhu cầu bức bách, tôi đã theo Thiên Chúa giáo, nhưng tôi vẫn luôn luôn là tín đồ Cơ Đốc, và chẳng bao lâu bị nhiễm bởi thói quen, trái tim tôi gắn bó chân thành với tín ngưỡng mới. Những lời giáo dưỡng, những tấm gương của bà De Warens[1] củng cố tôi trong những mối quan hệ ràng buộc này. Sự cô tịch của đồng quê nơi tôi đã trải qua tuổi hoa niên, việc nghiên cứu những cuốn sách tốt mà tôi đọc mải mê, củng cố những thiên hướng tự nhiên của tôi, bên cạnh bà, về phía các tình cảm trìu mến,

đã khiến tôi trở nên sùng đạo hầu như theo cách của Fénelon[2].

Jean Jacques Rousseau,
Những mơ mộng của người dạo chơi cô độc.

---

[1] Bà De Warens (1700-1762) nữ bá tước, đã từng giúp đỡ Rousseau trong những năm đầu tiên ông bỏ nhà ra đi.

[2] Fénelon (1651-1715) triết gia, nhà văn Pháp nổi tiếng thế kỷ XVIII.

TIỂU LUẬN VỀ NGUỒN GỐC CÁC NGÔN NGỮ
(Essai sur l'Origine des langues) - DI TÁC, 1781.

Có lẽ được biên soạn cùng thời với *Diễn từ về nguồn gốc sự bất bình đẳng*, tiểu luận này, được xuất bản sau khi ông mất, khảo sát ngôn ngữ và âm nhạc. Nó được định vị trong khuôn khổ của cuộc tranh luận nổi tiếng về các diễn viên hài, ở thế kỷ XVIII. Một đàng là những người bênh vực cho kịch nghệ Pháp, tiêu biểu bởi Rameau; phe kia gồm những người ca tụng kịch nghệ Ý. Phe thân Pháp khẳng định ưu thế của hòa âm(le primat de l'harmonie); phe thân Ý đề cao ưu thế của giai điệu (le primat de la mélodie). Rousseau theo "đảng Ý" chống lại lập trường duy trí (l'intellectualisme) của phái Rameau. Giai điệu và ca từ, theo ông, có một nguồn gốc chung trong những thụ cảm (les passions).

► Chính là các thụ cảm khiến con người lên tiếng nói (Ce sont les passions qui firent parler les hommes)

Cũng giống như trong âm nhạc thì giai điệu có trước hòa âm, cũng vậy trong ngôn ngữ, chính sự nhấn giọng (l'accentuation/ l'intonation), trong các ngôn ngữ đầu tiên, mới là yếu tố cơ bản. Tầm quan trọng của những nhấn giọng làm cho ngôn ngữ có nhạc tính và biểu cảm. Sự tiến hóa của các ngôn ngữ chứng kiến hiện tượng sự nhấn giọng xóa mờ dần trước sự phát triển của phát âm (l'articulation). Lúc đó các ngôn ngữ càng lúc càng ít nhạc tính và ít biểu cảm hơn để dần dần càng trở nên thuần lý hơn. Bản văn sau đây nhằm chống lại Condillac; ông này lập luận rằng ngôn ngữ phát sinh từ các nhu cầu của con người.

Vậy người ta phải tin rằng những nhu cầu xui khiến những cử chỉ đầu tiên và rằng những thụ cảm làm phát ra những âm đầu tiên[1]. Trong khi lần theo dấu vết những sự kiện, với những sự phân biệt này, có lẽ ta phải lý luận về nguồn gốc các ngôn ngữ một cách hoàn toàn khác với những gì người ta đã làm cho đến nay. Tinh hoa của các ngôn ngữ Đông phương-những ngôn ngữ xa xưa nhất mà chúng ta biết được-tuyệt đối phủ nhận hướng đi giáo huấn mà người ta tưởng tượng trong việc tạo thành chúng. Các ngôn ngữ này không có chút chi là tính phương pháp và tính lý luận, mà chúng rất linh hoạt và bóng bẩy[2]. Người ta đã bảo chúng ta rằng ngôn ngữ của những con người đầu tiên là ngôn ngữ của những nhà thơ.

Điều đó hẳn phải thế. Người ta đâu có bắt đầu bằng lý luận mà bằng cảm thụ. Có người cho rằng loài người phát minh ra tiếng nói để diễn tả những nhu cầu của họ[3]; tôi thấy quan điểm này coi bộ khó đứng vững. Hiệu ứng tự nhiên của những nhu cầu đầu tiên làm cho người ta xa nhau chứ không phải kéo người ta lại gần nhau[4]. Lý sở đương nhiên phải là như thế để cho loài người dàn trải rộng ra và mặt đất nhanh chóng có dấu chân người; nếu không thế loài người đã co cụm trong một góc của hành tinh này và phần còn lại vẫn hoang vắng không một bóng người[5].

Từ sự kiện đó không thôi thì hậu quả hiển nhiên là nguồn gốc các ngôn ngữ không hề do những nhu cầu đầu tiên của con người; sẽ là phi lý nếu từ nguyên nhân làm họ xa rời nhau lại đưa đến phương tiện giúp họ hợp quần với nhau. Vậy thì cái nguồn gốc này có thể đến từ đâu? Những nhu cầu tinh thần, những thụ cảm. Tất cả những thụ cảm kéo con người lại gần nhau, những con người mà từ ban đầu, cái nhu cầu sống còn khiến

họ phải tách rời nhau. Không phải vì đói, cũng chẳng phải tại khát, nhưng chính tình yêu, lòng thù hận, lòng thương xót, sự giận dữ...đã khiến con người thốt ra những tiếng đầu tiên. Trái cây đâu có lẩn trốn khi chúng ta vươn tay ra hái chúng; người ta có thể hưởng dụng chúng mà không phải nói năng gì; người ta âm thầm truy đuổi con mối mà người ta muốn xơi cho đầy bụng; nhưng để làm rung động một trái tim non trẻ, để đẩy lùi một kẻ gây sự bất công, thiên nhiên phú cho ta những giọng du dương hay những tiếng hét, những lời thở than[6]: những tiếng cổ xưa nhất được phát minh ra như thế và do đó tại sao những ngôn ngữ đầu tiên giống như tiếng hét và đầy biểu cảm trước khi trở nên đơn giản và có phương pháp. Tất cả những điều này không phải đều đúng cả, không có phân biệt; nhưng tôi sẽ trở lại đề tài này.

Jean Jacques Rousseau,
***Tiểu luận về nguồn gốc các ngôn ngữ*, ch.2.**

(1) Những nguyên âm.

(2) Nghĩa là đầy hình tượng và ẩn dụ.

(3) Luận đề của Condillac.

(4) Con người nguyên thủy tìm thấy trong thiên nhiên những gì cần thiết cho mình. Vậy nên anh ta không cần đến người khác.

(5) Lưu ý sự can thiệp của cứu cánh tính (la finalité).

(6) Ngôn ngữ trước tiên là một thứ tu từ học nhằm gây xúc động và thuyết phục.

CONDORCET

(1743 - 1794)

Sinh ở Ribemont gần Saint-Quentin, là nhà toán học với tài năng sớm phát lộ, Nicolas de Caritat tức Hầu tước de Condorcet được d'Alembert sớm nhận ra tài năng. Ông giao du với môi trường các triết gia và phòng khách của ông đón tiếp nhiều nhà thông thái và nhà văn. Là bạn của Turgot, Condorcet hậu thuẫn cho chính sách cải cách kinh tế của ông này. Ông toan tính toán-học-hóa khoa dân số học và việc tính toán giá cả, và tham gia vào công trình biên soạn bộ *Bách khoa* của Diderot.

Được bầu vào Quốc hội lập hiến năm 1791, ông trở nên thành viên của Quốc ước Nghị hội vào tháng chín năm 1792 và chống lại việc xử tội vua. Gần gũi với phái Girondins, thù địch với Hiến pháp của phái Montagnards, ông bị khai trừ và ẩn cư ở Paris để viết cuốn *Phác thảo một bảng biểu lịch sử về tinh thần nhân loại*. Bị bắt vào tháng ba 1794, sau đó ông chết trong tù. Bị đầu độc hay vì kiệt sức, không ai biết.

VỀ VIỆC CHẤP THUẬN QUYỀN CÔNG DÂN CHO PHỤ NỮ (Sur l'admission des femmes au droit de cité)

Để cho phụ nữ tham gia hiệu quả vào hoạt động chính trị (tức có quyền công dân - le droit de cité), thì phải chấm dứt việc họ phải lệ thuộc vào chồng con và phải phục tùng mù quáng giới tăng lữ. Dự phóng chính trị này đưa tới việc phân tích những tập tục. Ở đây, Condorcet tháo tung ra những lập luận gọi là sự thấp kém tự nhiên của nữ giới.

► Phụ nữ tham gia hoạt động chính trị, phương tiện để tạo bình đẳng (Les femmes en politique, les moyens de l'égalité)

Lợi ích chung được hiểu cho thật đúng đòi hỏi những phương tiện cụ thể phải được thực hiện, làm thế nào để phụ nữ có thể vừa chu toàn bổn phận làm mẹ, vừa tề gia nội trợ, vừa hoạt động chính trị? Có lẽ những chuyện này khó đi đôi với nhau đấy, nhưng trên nguyên tắc không phải là không thể, bởi vì chúng đều là những hoạt động do giáo dục tập thành.

Nhưng người ta sẽ nói, sự thay đổi này sẽ trái với lợi ích chung, bởi vì nó làm cho phụ nữ xa rời những "thiên chức" mà dường như thiên nhiên đã dành sẵn cho họ[1].

Lời phản bác này tôi thấy hình như là thiếu cơ sở. Dầu người ta lập ra hiến pháp nào đi nữa, vẫn chắc chắn rằng trong tình trạng hiện nay của văn minh châu Âu, sẽ chỉ có một số rất ít những công dân có khả năng gánh vác việc công. Trong những tầng lớp giàu có, chúng ta không thấy ở đâu phải chăm lo việc nhà liên tục đến độ để phải sợ làm xao lãng họ chuyện đó, và một việc tề gia nghiêm túc ít làm họ xao lãng việc công hơn là những thị hiếu phù phiếm mà tình trạng vô công rỗi nghề và sự giáo dục tồi tệ đẩy họ vào.

Nguyên do chính của sự sợ hãi này là ý tưởng rằng mọi con người nào được chấp nhận hưởng quyền công dân thì chỉ còn nghĩ tới việc cai trị; chuyện này có thể đúng đến một mức độ nào đó trong thời điểm mà hiến pháp được thiết lập; nhưng chuyển động này không thể kéo dài. Như thế không nên tin rằng bởi vì phụ nữ có thể sẽ là thành viên của quốc hội mà họ sẽ lập tức bỏ bê con cái, công việc nội trợ, cây kim sợi chỉ v.v... Như thế họ lại chỉ càng thích hợp hơn để nuôi dạy con cái, để đào tạo con người[3]. Đàn bà cho con bú, chăm sóc con khi còn thơ dại, chuyện ấy là tự nhiên; vì những công việc này mà họ phải gắn bó với nhà cửa, cho nên họ phải sống cuộc đời trong nhà nhiều hơn là ra ngoài xã hội, điều đó cũng là tự nhiên thôi. Vậy là phụ nữ cũng trong cùng tầng lớp như những người đàn ông bị bó buộc bởi công việc[4] trong những khoảng thời gian nào đó. Đó có thể là lý do để không ưu ái họ trong các cuộc bầu cử, nhưng không thể là nền tảng cho một sự loại trừ hợp pháp.

Condorcet,
Về việc chấp nhận quyền công dân cho phụ nữ.

---

[1] Công việc làm mẹ và chăm sóc nhà cửa; so sánh với Rousseau (Émile, Q.V)

[2] Để ý những lập luận thích nghi với những điều kiện xã hội khác nhau.

[3] Trong gia đình hay ngoài xã hội, cũng là một hoạt động giáo dục.

[4] Ở đây là hoạt động nghề nghiệp.

NĂM LUẬN VĂN VỀ QUỐC DÂN GIÁO DỤC (Cinq mémoires sur l'Instruction publique)

Năm luận văn này nhằm hậu thuẫn cho việc trình Quốc ước nghị hội một dự lệnh (project de décret) về tổ chức tổng quát của việc giáo dục quốc dân nhưng vì tình trạng chiến tranh nên không thi hành. Chúng là cơ hội để suy nghĩ về vai trò chính trị và xã hội của giáo dục. Jean Jaurès, lãnh tụ đảng Xã hội Pháp những thập niên đầu của thế kỷ hai mươi đã phát biểu: "Một cách lặng lẽ, tư tưởng lớn của Condorcet sẽ mở ra tương lai".

► Sự hoàn thiện nhân loại và việc truyền bá Ánh sáng (Perfectionement du genre humain et diffusion des lumières)

Việc truyền bá kiến thức qua các thế hệ là điều cần thiết cho tiến bộ của loài người. Chính như thế mà nhân loại trở thành một loài, một phổ quát thể thực sự nhờ văn hóa. Việc truyền bá này đòi hỏi những phương pháp tổng hợp để rút ngắn thời gian (ảnh hưởng của lý thuyết ký hiệu theo Condillac).

Người ta không nên nhìn cái khối lượng khổng lồ những chân lý tích luỹ được bởi cả chuỗi dài của hàng bao thế kỷ như là một trở ngại cho quá trình hoàn thiện vô hạn định này. Những phương pháp để giản quy chúng thành các chân lý tổng quát, để sắp xếp chúng theo một hệ thống đơn giản, để thâu gọn sự diễn đạt chúng bằng những công thức tinh giản hơn, cũng được hưởng những tiến bộ như thế; và tinh thần con người càng khám phá ra nhiều chân lý thì nó lại càng có khả năng duy trì chúng và phối hợp chúng ở số lượng lớn hơn[1].

Nếu quá trình hoàn thiện vô hạn này nơi chủng loại chúng ta là-như tôi tin thế-một định luật tổng quát của thiên nhiên, con người không nên nhìn nhau như là một hữu thể bị hạn chế trong một cuộc tồn sinh ngắn ngủi và cô lập, rồi sẽ tàn lụi sau một chu kỳ chuyển đổi giữa hạnh phúc và bất hạnh cho chính mình, và một chu kỳ chuyển đổi giữa thiện và ác cho những ai mà ngẫu nhiên đã đặt để ở gần y ta; anh ta trở thành một phần chủ động của cái đại toàn thể (le grand tout) và kẻ cộng tác vào một công trình hằng cửu[2]. Trong một cuộc tồn sinh chỉ trong chốc lát nơi một điểm nhỏ của không gian, con người vẫn có thể, bằng những công trình của mình, ôm choàng mọi nơi chốn, gắn kết với mọi thế kỷ, và còn tác động trong thời gian rất lâu sau khi ký ức về anh ta đã xóa nhòa trên mặt đất.

Condorcet,
Về giáo dục quốc dân.

(1) Dự án giáo dục giả thiết những suy nghĩ tri thức luận về vai trò của ký hiệu (Condillac, Logíc học 5).

(2) Dư âm xa xa của Spinoza?

PHÁC THẢO MỘT BẢNG BIỂU LỊCH SỬ VỀ NHỮNG TIẾN BỘ CỦA TINH THẦN NHÂN LOẠI (Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain)

Được viết ra trong phòng biệt giam của một tù nhân bị án lưu đày, bản văn này vẽ ra một bức bích hoạ về con đường tiến hóa của nhân loại qua mười thời kỳ từ sự tập hợp những bộ tộc sơ khai đến sự phát minh ra chữ viết và kỹ thuật in ấn cho đến thế kỷ của sự bình đẳng giữa người với người và giữa các quốc gia.

Sự hoàn thiện bản tính con người được thực hiện trong đó gắn liền với sự tổ chức vật chất, xã hội, sự cải thiện sức khoẻ, tiến bộ trí thức và đạo đức.

► Tinh hoa các khoa học: lý thuyết trừu tượng và những áp dụng hữu ích (Le génie des sciences: théorie abstraite et applications utiles)

Vượt qua, bằng trừu tượng hóa, những sai lầm của tri thức thông thường, lý thuyết và thực hành không ngừng điều chỉnh nhau, đó là những điều kiện của chân lý hữu ích. Kế thừa Locke, thuyết duy nghiệm này mở đường cho ý tưởng "khoa học thực chứng" vào thế kỷ XIX.

Nhất là chúng ta sẽ tìm cách lần theo hướng đi của tinh hoa[1] các khoa học, lúc thì đi xuống từ lý thuyết trừu tượng và uyên thâm đến những áp dụng thông thái và tinh tế; sau đó đơn giản hóa các phương tiện, tỷ lệ hóa chúng với các nhu cầu, cuối cùng ban phát những thiện hành của nó trên những ứng dụng thông thường nhất; lúc thì được đánh thức bởi những nhu cầu thực hành, đi tìm trong những tư biện cao xa nhất, những tài nguyên mà các tri thức thông thường đã từ chối. Chúng tôi sẽ cho thấy rằng, những lời phàn nàn chống lại sự vô ích của các lý thuyết, ngay cả đối với những kẻ đó và đôi khi của những người đã ứng dụng lệch lạc các lý thuyết này. Chúng tôi sẽ chứng tỏ rằng không phải là từ chiều sâu của các lý thuyết này, mà trái lại là từ sự bất toàn của chúng mà ta phải gán sự vô ích hay những hiệu quả tai hại của bao ứng dụng lầm lạc[2].

Những quan sát trên sẽ dẫn đến chân lý tổng quát này, đó là trong mọi nghệ thuật, những chân lý của lý thuyết tất yếu được biến đổi trong thực

hành; có những cái thiếu chính xác thực sự khó tránh khỏi mà ta phải tìm cách khiến cho hiệu quả trở thành không đáng kể mà không hy vọng hão huyền có thể ngăn ngừa chúng(3), rằng một số lớn những dữ kiện tương đối với nhu cầu, với phương tiện, với thời gian, với sự chi tiêu, tất yếu bị bỏ lơ trong lý thuyết, nhưng phải đi vào trong thực hành cụ thể, và cuối cùng khi đưa vào những dữ kiện này, với sự khéo léo vốn là tinh hoa của thực hành, người ta có thể đồng thời vừa vượt qua những giới hạn chật hẹp mà những thành kiến chống lại lý thuyết đe dọa kìm hãm các nghệ thuật, vừa phòng ngừa những sai lầm trong đó sự sử dụng vụng về lý thuyết có thể kéo theo.

Condorcet, *Phác thảo bảng biểu lịch sử những tiến bộ của tinh thần nhân loại.*

(1) Cái gì hoạt hóa chúng từ bên trong.

(2) Lưu ý tính mực thước và sức mạnh của sự xoay chuyển lời khiển trách này.

(3) Điều quan trọng là sự điều chỉnh (la rectification).

NHỮNG NHÀ Ý THỨC HỆ
(LES IDÉOLOGUES)

Chính Bonaparte đã gọi, với hàm ý kỳ tị, những tay trí thức mà ông ta không chịu nổi thái độ độc lập tinh thần, chủ nghĩa cộng hòa và sự đối kháng của bọn họ chống lại chính sách tôn giáo và xã hội của ông, bằng cái từ "những nhà ý thức hệ". Có thời họ từng coi ông là "người của phe ta", nhưng ông thì lại nhìn bọn họ như là những địch thủ trí thức duy nhất mà trước họ ông phải tự biện minh. Ông chưa từng ngược đãi bọn họ; và họ cũng không phải chịu số phận của một phu nhân de Stäl. Nhưng họ cũng biết tự hạn chế trong sự phản đối câm nín và họ cũng không chê - dầu không tỏ ra vồn vã cho lắm - những chức quyền, những phẩm hàm, những huân, huy chương và mọi thứ cái...

Ý thức hệ / hệ tư tưởng (l'idéologie) có lò nung là phòng khách của phu nhân Helvétius, rồi phòng khách của phu nhân de Condorcet. Ở đó tụ tập - hơn là những thành viên của một trường phái - những người bạn của cùng một gia đình tinh thần: chủ yếu họ là những người cộng hòa từ thời chế độ cũ, những kẻ kế thừa các nhà Khai sáng, những môn đồ của Locke, của Condillac, của Turgot, của d'Alembert và của de Condorcet.

Chán chường với siêu hình học, cổ điển cũng như hiện đại, hiềm ố đối với những hệ thống và những tư biện trừu tượng (spéculations abstraites) theo kiểu Đức (họ từ chối Kant), nghi ngại đối với những ý tưởng tổng quát (phần vì lập trường duy nghiệm, phần vì họ nghĩ rằng chính những ý tưởng tổng quát đã tạo nên những tàn phá khủng khiếp, với cuộc Đại cách mạng Pháp), những nhà ý thức hệ chủ yếu tin rằng sự chắc chắn chỉ có được nếu người ta từ khước cái ước muốn thâm nhập vào những huyền cơ của tạo vật, khám phá những nguyên nhân đầu tiên của chúng, và rằng nếu người ta giới hạn khoa học vào việc liệt kê những sự kiện, phân loại chúng và việc diễn dịch, từ chúng, những nguyên lý mà những nguyên lí này phải luôn luôn sẵn sàng phục tùng những tu chính, những xét lại cần thiết. Những nhà ý thức hệ từ chối mọi tư biện siêu hình mà đề cao phân tích (những ý tưởng, những cảm giác, những dấu hiệu và những diễn từ) và những sự kiện mà họ từ chối đề cập đến theo ánh sáng của lý thuyết.

Họ quan tâm đến sự vận hành của tinh thần con người, đến việc nghiên cứu thực chứng và di truyền những khả năng của trí tuệ, những quá trình học tập, việc nghiên cứu những điều kiện bình thường cho sự luyện tập những khả năng của chúng ta và nghiên cứu những nhiễu loạn và biến trạng của chúng. Thực vậy, họ tin vào việc giáo dục những bất bình thường thân xác hay tinh thần; sự hiểu biết về tình trạng bệnh lý, đối với họ dường như là cốt yếu cho việc hiểu tình trạng bình thường; và trong viễn tượng này, họ đặc biệt quan tâm đến những đứa trẻ bất thường, những người câm điếc, những bệnh nhân tâm thần, những sắc dân man rợ.

Họ không trông mong hiểu biết con người nhờ siêu hình học, mà từ sinh lý học, từ nhân chủng học thể lý và văn hóa (nghiên cứu những phong tục, những định chế xã hội) - tuỳ theo những cách gọi của ngôn ngữ hiện nay - của tâm lý học, của sử học, của những khoa học thực chứng về

con người nói chung. Họ quan tâm đến những điều kiện sinh lý trong sự vận hành những khả năng của chúng ta, đến những tương quan giữa vật lý với tinh thần và với y học. Họ đưa cuộc nghiên cứu về con người dưới tương quan động vật học, xã hội và di truyền học.

Bằng cách đó họ đã góp phần quyết định dầu vẫn còn ít được biết đến, vào việc nghiên cứu ngôn ngữ, vào sự phát sinh khoa tâm bệnh học, vào khoa kinh tế chính trị, vào khoa tâm sinh lý học, khoa nhân chủng học, sắc tộc học.

Thường thì người ta coi họ là những người duy vật. Thực tế thì cũng có nhiều nét khiến đưa đến sự gán ghép này: sự bén rễ trí tuệ của họ trong thế kỷ XVIII và thái độ chống giáo hội; thị hiếu về quan sát, thí nghiệm và thực chứng, sự hững hờ rõ rệt đối với những nền tảng tối hậu và những nguyên nhân đầu tiên và sự từ chối những nguyên nhân cứu cánh; sự hiện diện của một số lượng quan trọng những y sĩ trong hàng ngũ của họ (Pinet, Bichat) sự hứng thú có chọn lựa của họ đối với con người thân xác. Quan tâm ưu tiên của họ về tất cả cái gì tạo thành hạ tầng cơ sở của hoạt động tinh thần, vai trò cốt yếu mà họ gán cho cảm tính bên ngoài và bên trong, cũng như khuynh hướng rõ rệt của họ coi cái đơn giản có trước cái phức tạp và muốn giải thích cái thứ nhì bởi cái thứ nhất, khuynh hướng theo Condillac coi tư tưởng là một "cảm giác biến hình", lập trường duy cảm giác nói chung của họ, tất cả những lý do này đã đưa đến việc gắn cái mác "duy vật"cho những triết gia muốn làm việc để tạo nên một khoa học về con người.

Các triết gia này không thuộc về một nền siêu hình học nhất định nào, chủ nghĩa thực chứng của họ ngăn bước chân họ không đột nhập vào lãnh địa của những khẳng định siêu hình. Nếu một vài người trong bọn họ, như y sĩ Cabanis, nghiêng về chủ nghĩa duy vật (có điều là ông cho cách gọi này, cũng như cách gọi nghịch lại đều là phù phiếm), ít ra là về lập trường bất khả tri (l'agnosticisme), song những người duy linh thật sự, như Degérando và Maine de Biran, cũng thuộc về nhóm này.

Xavier Chenet

KANT VÀ CHỦ NGHĨA DUY TÂM ĐỨC

(KANT ET L'IDÉALISME ALLEMAND)

Kant đã nhanh chóng gây nên ở Đức cơn nhiệt hứng triết lý sôi sục, mãnh liệt, mà lịch sử chỉ cống hiến rất ít những thí dụ có thể so sánh. Tiếp theo sau đó, lúc đầu là một thời kỳ ngạc nhiên, không hiểu, và luận chiến ồn ào, chủ yếu nhân danh những nền triết học đang thuộc về quá khứ, rồi một thời kỳ mà các môn đệ, ít nhiều trung thành với mặt chữ hay với tinh thần của chủ nghĩa phê phán, toan tính suy tư lại và trình bày lại theo cách này để chủ nghĩa phê phán thoát khỏi một số những phản bác mà nó khơi dây và những khó khăn mà nó chứa đựng. Nhưng triết học của Kant - phủ nhận mọi trực giác trí tuệ (l'intuition intellectuelle) - cấm chỉ mọi xác định tư biện về cái siêu khả giác (le supra-sensible) và từ khước siêu hình học dưới hình thức giáo dục truyền thống - lạ lùng thay, lại mang tới cái hiệu ứng nghịch lý này, là tạo đà phóng trở lại cho siêu hình học, thay vì làm cho nó lụi tàn: triết lý của Kant đã khai sinh ra cả một trào lưu phục hồi tri thức, và từ đó, những nền siêu hình học mạnh mẽ chào đời, chúng không chỉ phá rào, vượt qua mọi giới hạn mà Kant đã muốn xác định dứt khoát cho tri thức, phục hưng cho chủ thể triết lý, theo cách ít hay nhiều hoàn bị, cái "trực giác trí tuệ" mà Kant đã tước bỏ đi, mà những nền siêu hình học lại còn giương cao ngọn cờ những kỳ vọng giáo điều chưa từng thấy!

Phải chăng dấu vết của Kant chỉ có tính tiêu cực, bởi những phản ứng gây nên, và bởi sự thúc đẩy cho siêu hình học sinh sôi nẩy nở trở lại? Phải chăng triết thuyết của Kant chỉ góp phần đưa đến sự phủ định chính nó? Không hề! Tất cả các nền triết học theo liền sau Kant đều kêu đòi, nếu không phải là chúc thư, ít ra cũng là di sản tinh thần của Kant. Đúng là chúng chỉ giữ lại từ Kant sự hủy bỏ siêu hình học như là tri thức, hậu quả của việc phủ nhận "trực giác trí tuệ" và một sự phê phán nghiêm khắc những điều kiện cho tính khách quan của tri thức. Người ta sẽ lầm khi kết luận từ đó rằng, sự hủy bỏ này và những điều khoản của nó chắc chắn tạo thành một trong những luận đề chính của chủ nghĩa phê phán rằng mọi nhà tư tưởng sau Kant đều là những kẻ chống Kant. Thực vậy, tất cả bọn họ đều kêu đòi - mặc dầu họ hiểu khác nhau nhiều lắm - về cuộc cách mạng Copernic - vốn là một yếu tố cũng cốt yếu của chủ nghĩa phê phán.

Cuộc cách mạng trong cách suy tư (Đức: *Umänderung in der Denkungsart* –Pháp: *La révolution dans la manière de penser*)mà Kant là người khởi xướng hệ tại chỗ - chúng ta nên nhớ - theo khuôn mẫu sự đảo ngược viễn tượng đề xướng bởi Copernic, người - như Kant đã giải thích trong bài tựa năm 1787 của quyển *Phê phán lý tính thuần túy* - thấy rằng người ta không thể đạt đến việc giải thích những chuyển động của bầu trời bằng cách cho rằng nguyên cả đạo quân những vì sao di chuyển chung quanh người quan sát, đã tìm cách thử xem, không chừng có thể thành công hơn, khi cho chính người quan sát quay chung quanh những tinh tú đứng yên. Cuộc "cách mạng Copernic" trong triết học tiến hành một cuộc khuynh đảo tương tự khi mời ta quy về cho chủ thể cái mà triết học trước kia quy về cho khách thể; tất nhiên không phải để loại trừ mọi thực tại bên ngoài tinh thần mà chỉ để mang

tri thức về chủ thể năng tri, còn đối tượng sở tri về những điều kiện khả hữu của chính tri thức. Như thế, và chỉ như thế, mà thực tại của một tri thức tiên thiên (connaissance a priori) và tuy nhiên, có tính tổng hợp, về các đối vật mới có thể được giải thích. Hoàn toàn bất khả niệm nếu như tinh thần chỉ làm có mỗi việc là phản ánh các sự vật, tri thức này được giải thích một cách rất tự nhiên nếu như chính tinh thần định ra những quy luật cho sự vật, và nếu như, hậu quả là, sự vật mà chúng ta liên hệ đến, trong tri thức, không phải là sự vật như nó hiện hữu tự thân (la chose telle qu'elle existe en soi) mà chỉ là đối vật của kinh nghiệm, đối tượng mà cảm tính của chúng ta tiếp thu theo những mô thể tiên thiên của cảm tính và như trí tuệ suy tư nó theo những phạm trù tạo thành những điều kiện cho tư tưởng về đối tượng khả hữu.

Trong tri thức luận của mình, khi làm cho đối tượng quay quanh chủ thể chứ không còn để chủ thể quay quanh đối tượng như trước kia, Kant đã phục hưng sự tự trị và tầm lớn lao của tinh thần trong trật tự lý thuyết; nhưng cuộc cách mạng đáng kể này còn tiếp tục trong trật tự thực tiễn, Kant thiết lập sự tự trị của lý trí thực tiễn, việc tự lập pháp của lý trí và đặt tự do vào nền tảng của nghĩa vụ đạo đức. Như thế trong trật tự của tri thức cũng như của hành động, chủ thể thấy mình được công nhận như là hữu thể cốt yếu là tự trị.

Dầu rất đa dạng, và dầu có thể còn đối nghịch nhau ở một số nguyên lý hay những hậu quả của chủ nghĩa phê phán, những hệ thống triết lý đáng kể sắp nở ra, tiếp nối nhau theo một nhịp đều đặn, vững vàng ở Đức giữa những năm 1790 và 1830 và đánh dấu lịch sử triết học một cách quyết định, tất cả đều tiến hành từ sức đẩy của Kant: Fichte, Schelling, Schopenhauer, Hegel - ấy là chỉ nêu lên những khuôn mặt ở hàng đầu - đều đã nhận được cú hích quyết định của Kant. Có lẽ họ không dựa vào cùng những tác phẩm, có người suy tư nhiều hơn khởi đầu từ *Phê phán lý tính thuần túy*, người khác từ *Phê phán lý tính thực tiễn*, và cả những người khác từ *Phê phán khả năng phán đoán*, nhưng họ đều thấy nơi Kant là người khởi xướng cuộc cách mạng triết học, không phải là không tương tự với cuộc cách mạng được hoàn thành, trong thời đó và trong giới của mình, bởi Luther. Đối với tất cả những nhà tư tưởng kế thừa ông, Kant là người đã dứt khoát giải phóng tư tưởng ra khỏi mọi lệ thuộc vào đối tượng. Đối với họ, Kant là người phục hưng sự tự trị và tầm lớn lao của tinh thần, người cách tân của thời đại mới.

Không một ai trong những triết gia lớn này mà không phán đoán, thừa nhận và công bố - dầu triết học riêng của họ và những phê phán của họ như thế nào, ngay cả những tra vấn không thương xót của họ chống lại Kant - rằng với ông, đã xảy ra một biến cố phi thường trong lịch sử tư tưởng, một khởi đầu mới của triết lý, nếu không muốn nói là một khởi đầu tuyệt đối, đến độ đòi hỏi mối liên hệ thân tộc, ngay cả khi họ phủ nhận Kant.

Fichte sẽ giữ lại từ Kant rằng phải lựa chọn giữa chủ nghĩa giáo điều và chủ nghĩa duy tâm, giữa triết học đa biệt trị và triết học tự trị, triết học về sự vật và triết học về bản ngã, và coi giữa triết học của Kant so với những nền triết học trước đây, là nền triết học duy nhất khẳng định tự do của con người. Với Kant con người được nâng lên ý thức trọn vẹn về tự do, thôi không còn tin vào sự vật, ý thức về tình trạng tự tri và độc lập của mình trong tương quan với tất cả những gì bên ngoài mình. Cuốn *Học thuyết về khoa học* của Fichte không muốn làm điều gì khác hơn là suy tư một cách hệ thống về cuộc cách mạng này.

"Hành động của Kant quả thật là phi thường", Schelling tuyên bố, khi trình bày trong những bài giảng ở Munich của ông sự tài bồi do Kant đem lại, sau khi đã vẽ lại nền siêu hình học trong nhà trường. "Với sự xuất hiện của Kant, dòng chảy trước nay của triết học bỗng nhiên thay đổi hẳn; giống như một con sông lớn từ lâu bị đắp đập, be bờ, cuối cùng đã tìm ra một lỗ hổng, nó liền không ngừng xoáy vào để nới rộng ra cho đến khi nó có thể chảy tràn tự do, không còn chướng ngại nào ngăn cản..." "Từ khi mà Kant thực sự khởi đầu hành động triết học, không còn có nhiều hệ thống khác nhau, chỉ còn một hệ thống duy nhất, dưới những ngoại hình kế tiếp, hối hả hướng về điểm tối hậu để hóa thân". Dầu cho sau đó ông dựng lên một bảng tra vấn chống lại quyển *Phê phán lý tính thuần túy,* nhưng điều đó không hề tước đi công huân của nền triết lý này: "Điều khiến cho nó trở thành quyết định đối với sự tiếp theo của triết học Đức, nguyên nhân của ảnh hưởng này, đó là nó đem lại cho triết học định hướng về cái chủ quan, đã hoàn toàn bị đánh mất kể từ Spinoza; bởi vì đặc điểm của Spinoza chính là bản thể như khách thể thuần túy không chủ thể, bản thể tự phủ nhận hoàn toàn trong tư cách là chủ thể".

Dưới mắt Hegel, những bất cập nghiêm trọng trong triết học Kant, dầu có thể đến mức nào, dầu nó đã không đủ khả năng vượt qua những quy định hữu hạn của trí tuệ, Hegel vẫn không vì thế mà giảm giá công huân hiển hách của Kant: "Hiệu quả chính yếu mà triết học Kant đem lại là đã khơi dậy ý thức về tính nội tại tuyệt đối. *Nguyên lý về sự độc lập của lý tính*, về bản thể tự thân tuyệt đối nơi chính nó (le principe de l'indépendance de la raison, de son absolue substance_par_soi en elle_même) từ nay cần được nhìn như nguyên lý phổ quát của triết học, cũng như là một trong những thanh kiếm của thời đại (*Bách khoa thư các khoa học triết học* - Hegel)".

Đăng ký tên Kant, hiển nhiên là một cách còn phải bàn cãi, vào truyền thống của Descartes và Berkeley, Schopenhauer ghi nhận Kant là người ông mang nợ vì đã tái khám phá rằng thế giới chỉ là biểu tượng của chúng ta, rằng khách thể luôn giả thiết chủ thể, rằng đối tượng của tri thức là công trình của trí tuệ và rằng khách thể không thể tạo ra bất kỳ một tương quan nhân quả nào trên chủ thể: thế giới khách quan được tạo dựng bởi chủ thể.

Có lẽ những nền triết học này còn xa mới nghe ra cái âm hưởng tương đồng từ thông điệp và câu chuyện của Kant, còn xa mới giao hòa âm hưởng về Kant cũng như còn xa mới hòa điệu phối khí với nhau, nhưng tất cả chúng đều tìm thấy trong suy niệm của triết gia này cái lực đẩy ban đầu. Tất cả nền triết học này hiển nhiên ghi dấu những dè dặt nơi nhiều luận đề khác nhau của Kant - lý do và nền tảng của sự tồn tại riêng của chúng - nhưng không vì thế mà Kant kém đi, đối với chúng, là cái thời điểm lớn của lịch sử để phục quy về chủ thể trong tính hồn nhiên và tính tự trị của nó. Ở đây, sự ca ngợi còn là chưa thích hợp, mà phải là lòng biết ơn sâu sắc về một món nợ không sao trả nổi: Kant, đối với họ, là người khải lộ tinh thần cho chính nó, người đặt tinh thần nơi nền tảng của mọi thực tại, ở điểm đó, ông là người sáng lập ra chủ nghĩa duy tâm hiện đại, một chủ nghĩa duy tâm mà họ cố gắng, mỗi người theo cách của mình, thực hiện toàn mãn.

Xavier Chenet

KANT

(1724 - 1804)

Immanuel (Pháp: Emmanuel) Kant sinh năm 1724 ở Konigsberg, miền đông nước Phổ (Prusse), dạy học suốt bốn mươi năm ở viện đại học của thành phố này và chết tại đó năm 1804. Ông sống đời độc thân, không vợ con, và không có biến cố nào đáng kể. Nếu ông xuất bản quyển *Khảo luận đầu tiên* từ 1746, song phải đến năm bốn mươi sáu tuổi, năm 1770, sau nhiều lần xuất bản, ông mới trình - để được phong Giáo sư thực thụ - một tác phẩm độc đáo và quan trọng, luận án *Về mô thức và những nguyên lý của thế giới khả giác và thế giới khả niệm* (bằng tiếng Latinh: De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis) trong đó ông cho rằng không gian và thời gian không phải là những hữu thể phù phiếm của lý tính như Newton quan niệm, cũng không phải là những liên hệ đơn giản như Leibniz đã nghĩ, mà là những mô thức chủ quan qua đó chúng ta điều phối (coordonner) cái khả giác, những điều kiện của biểu tượng trực quan (biểu tượng của cái đặc thù).

Chẳng phải là điểm đến cuối cùng, công trình này mở ra, không chậm trễ, một thời kỳ suy tư dài mà mười một năm sau sẽ cho ra bộ *Phê phán lý tính thuần túy* (1781). Tác phẩm này tự đề ra nhiệm vụ giải quyết vấn đề chính khả tính của tri thức khách quan và từ đó xác định những giới hạn của chính tri thức. Lúc đầu tác phẩm gặp phải sự hờ hững lạnh nhạt và sự im lặng trước khi trở nên (kể từ năm 1786) một đối tượng của thời thượng trí thức và của những cuộc bút chiến sôi nổi. Để giúp người ta hiểu được quyển *Phê bình* và những ý hướng chính của nó và trả lời cho cuộc hiệu duyệt lần đầu có tính thù địch (1782), Kant tiến hành viết quyển *Sơ luận về mọi siêu hình học tương lai nào muốn xuất hiện như một khoa học* (Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten konnen) - 1783, tác phẩm mà lần xuất bản thứ nhì của quyển *Phê bình* (1787) sẽ rút ra nhiều lợi ích hơn.

Kant đồng thời đắm mình vào suy tư đạo đức: sau khi đã thiết lập nguyên lý tối thượng của tính đạo đức và thảo ra công thức của nghĩa vụ trong quyển *Những nền tảng của siêu hình học về Đức lý* (Grundlegung zur Metaphysik der sitten) -1785, ông giải thích trong quyển *Phê phán lý tính thực tiễn* (1788) làm thế nào lý tính có thể là suối nguồn của bổn phận và đưa ra những định đề của lý tính thực tiễn: tự do, sự bất tử của linh hồn, sự tồn tại của Thượng đế.

Cuốn *Phê phán năng lực phán đoán* (Kritik der Urteilskraft) - 1790, đến để hoàn tất lâu đài phê phán, bắc một cây cầu giữa thiên nhiên và tự do, giữa *Phê phán lý tính thuần túy* và *Phê phán lý tính thực hành*.

Sự cần biết phải bảo vệ bộ *Phê phán* chống lại những môn đồ của Leibniz-họ phản bác ông, khi thì bảo ông độc đáo quá, khi thì lại cho ông bình thường quá - đã khiến ông viết "Trả lời Eberhard", và tính đến việc tham dự vào một vấn đề được Hàn lâm viện Berlin đặt ra trong cuộc thi: *Những tiến bộ của siêu hình học ở Đức từ thời Leibniz và Wolft* (1793).

Kant nối điêu triết học đạo đức của mình bằng một triết học tôn giáo: *Tôn giáo trong những giới hạn của Lý tính đơn thuần* (die Religion innerhalb der Grenzen der blo Ben Vernunft) - 1793, và một triết học chính trị: *Về câu thành ngữ: có thể đúng về lý thuyết nhưng vô dụng về thực hành* (1793), *Dự án hòa bình vĩnh cửu* (1795), *Học thuyết pháp quyền* (1797).

PHÊ PHÁN LÝ TÍNH THUẦN TÚY (Đức: *Kritik der Reinen Vernunft* _ Pháp: *Critique de la Raison pure*)

Bộ *Phê phán lý tính thuần túy* trình bày trong phần dẫn luận vấn đề lý tính thuần túy, vấn đề khả tính của các phán đoán tổng hợp *tiên thiên* trong toán học và trong phần *thuần túy* của vật lý.

Vấn đề được giải quyết bởi cuộc cách mạng Copernic diễn ra trong phần *Cảm năng học siêu nghiệm* và *Phân tích pháp siêu nghiệm*. Đối tượng của tri thức có thể được biết một cách tiên thiên/ tiên nghiệm (a priori) với tư cách là cảm tính có những mô thức tiên thiên và rằng trí năng là nhà lập pháp của thiên nhiên (l'entendement est le législateur de la nature). *Cảm năng học siêu nghiệm* (l'Esthétique transcendantale) chứng tỏ rằng đối tượng của trực quan khả giác xoay chung quanh cảm tính của chủ thể; *Phân tích pháp siêu nghiệm* (l'Analytique transcendantale) chứng tỏ rằng các phạm trù và các nguyên lý của trí tuệ thuần túy là những điều kiện mô thể của tư tưởng về kinh nghiệm khả hữu và rằng như vậy trí tuệ là nhà lập pháp tiên thiên của tự nhiên.

Như thế, hữu thể mà chúng ta có một tri thức tiên thiên không phải là hữu thể tự thân (l'être_en_soi) nhưng là đối tượng của kinh nghiệm khả hữu, một hiện tượng đơn thuần. Quan điểm Copernic có hệ quả chính yếu là đưa tới việc hiểu đối tượng theo hai nghĩa, như là đối tượng của kinh nghiệm khả hữu (hiện tượng) và như là đối tượng nơi chính nó (vật tự thân). Vì lý do nó khiến cho có một tri thức tổng hợp tiên nghiệm khả hữu về hiện tượng, một tri thức về đối tượng như nó là nơi chính nó, trở thành bất khả, hay là, cũng thế, cái gì đặt nền tảng cho vật lý thì lại khiến cho siêu hình học trở thành không chính đáng. Biện chứng pháp siêu nghiệm (la Dialectique transcendantale) trình bày một cách hệ thống những ngụy biện của một lý trí có tham vọng xác định hữu thể tự thân của sự vật.

Nhưng chủ thuyết phê phán của Kant không phải là một thứ hư vô chủ nghĩa đức lý-siêu hình (un nihilisme éthico - métaphysique): Biện chứng siêu nghiệm không nhắm đến cứu cánh là mời gọi sự gia nhập chủ nghĩa duy vật hay chủ nghĩa hoài nghi. Trái lại, ý đồ của nó là giải phóng việc sử dụng thực hành của lý trí khỏi những đe dọa đè nặng lên nó là giao phó những vấn đề siêu hình cho thẩm quyền của lý trí tư biện để ngỏ cánh đồng tự do cho lý trí thực tiễn. Đối với một thứ kiến thức tư biện được coi là phù hư (illusoire), Kant đem niềm tin thay thế: quyển *Phê phán lý tính thực tiễn* sẽ cho phép tìm lại, trên một lãnh địa khác, với một nền tảng khác, những gì mà các trường phái triết học đã luống công khi kỳ vọng đạt tới. Bộ *Phê phán lý tính thuần túy*, thực vậy, nhằm quét sạch chướng ngại trên con đường của một nền siêu hình học thích nghi với mục đích của số mệnh chúng ta cũng như việc tạo dựng khả năng tri thức của chúng ta, cho đến lúc đó vẫn còn chưa được nhận ra.

(*) Về quyển *Phê phán lý tính thuần túy*, phần Dẫn luận và những câu giới thiệu, nêu ý chính ở đầu mỗi đoạn trích thì chúng tôi vẫn biên dịch theo quyển Philosophes et Philosophie. Còn các đoạn trích văn của Kant chúng tôi mượn bản dịch trực tiếp từ Đức ngữ, giữ đúng nguyên văn bản dịch và những chú giải của dịch giả **Bùi Văn Nam Sơn.**

► Phán đoán phân tích và phán đoán tổng hợp

Tất cả các phán đoán đều quy về chỗ gán cho một chủ ngữ nào đó một vị ngữ nào đó;

nhưng điều đó là có thể bằng hai cách: bằng phân tích hay bằng tổng hợp. Những phán đoán như "mọi vật thể đều có quảng tính / trương độ", "mọi vật thể đều có sức nặng" thì khác nhau về cơ bản.

Trong mọi phán đoán, quan hệ của chủ ngữ (Subjekt) với vị ngữ (Predikat) được suy tưởng (tôi chỉ xét những phán đoán khẳng định, vì việc áp dụng vào những phán đoán phủ định sau đó cũng dễ dàng). Quan hệ này có thể có được bằng hai cách. Hoặc vị ngữ B thuộc về chủ ngữ A như là cái gì đã được chứa đựng sẵn trong khái niệm A (dù một cách kín đáo); hoặc B hoàn toàn nằm bên ngoài khái niệm A, dù được nối kết với khái niệm này. Trong trường hợp trước, tôi gọi phán đoán là **phân tích**; trong trường hợp sau là **tổng hợp**. Vậy, **những phán đoán phân tích** (có tính khẳng định) là những phán đoán trong đó sự nối kết của vị ngữ với chủ ngữ được suy tưởng bằng **sự đồng nhất** (Identité); còn những phán đoán nào trong đó sự nối kết được suy tưởng không có sự đồng nhất là những phán đoán tổng hợp. Ta cũng có thể gọi những phán đoán phân tích là **phán đoán giải thích** (**Erläu-terungsurtei**), những phán đoán tổng hợp là **phán đoán mở rộng** (**Erweite-rungsurteil**) bởi vì trong phán đoán trước, vị ngữ không bổ sung gì cho khái niệm của chủ ngữ mà chỉ tách nó ra thành những khái niệm nhỏ [bộ phận] vốn đã được suy tưởng sẵn trong chủ ngữ (dù còn hỗn độn); trái lại, trong phán đoán sau, một vị ngữ được thêm vào cho các khái niệm của chủ ngữ vốn chưa được suy tưởng trong chủ ngữ và dù có phân tích bao nhiêu đi nữa cũng không thể rút ra được. Chẳng hạn khi tôi nói: "Mọi vật thể đều có quảng tính"[1] đó là một phán đoán phân tích. Vì tôi không được phép đi ra ngoài **khái niệm** được nối kết với "vật thể" để tìm "quảng tính" như cái gì gắn liền với nó mà chỉ **phân tích** khái niệm"vật thể", nghĩa là tôi chỉ tự ý thức về cái đa tạp mà tôi lúc nào cũng suy tưởng trong khái niệm ấy là tìm gặp ngay thuộc tính này ở trong nó; bởi vậy là một **phán đoán phân tích**. Ngược lại, khi tôi nói: "Mọi vật thể đều nặng", thuộc tính [hay vị ngữ]"nặng" là cái gì hoàn toàn khác với những gì tôi đã suy tưởng trong khái niệm về "vật thể". Việc thêm vào một thuộc tính như thế mang lại một phán đoán tổng hợp.

Những phán đoán kinh nghiệm (Erfahrungsurteile) đúng nghĩa, nhìn chung đều có tính tổng hợp. Vì thật vô lý khi đặt một phán đoán phân tích trên cơ sở kinh nghiệm, bởi tôi không được phép đi ra khỏi khái niệm của tôi để hình thành phán đoán nên không cần đến bằng chứng nào của kinh nghiệm cho việc này cả."Một vật thể là có quảng tính" là một mệnh đề đứng vững một cách tiên nghiệm chứ không phải một phán đoán kinh nghiệm. Vì, trước khi tôi đi đến với kinh nghiệm, tôi đã có mọi điều kiện cho phán đoán của tôi ngay bên trong khái niệm, từ đó tôi có thể rút ra thuộc tính này theo nguyên tắc [logíc] về mâu thuẫn là ý thức ngay được **tính tất yếu** của phán đoán mà kinh nghiệm không bao giờ có thể dạy bảo cho tôi được. Ngược lại, dù tôi chưa bao hàm thuộc tính "nặng" trong khái niệm về một vật thể nói chung, khái niệm này vẫn biểu thị **một đối tượng** của kinh nghiệm thông qua một bộ phận của kinh nghiệm, rồi [sau đó] tôi có thể đưa thêm vào các bộ phận khác của kinh nghiệm như những gì cũng **thuộc về** bộ phận trước. Trước đó, bằng cách phân tích, tôi đã có thể nhận thức khái niệm về "vật thể" bằng các đặc điểm như quảng tính, tính không thể thâm nhập được, hình thể v.v...vốn đã được suy tưởng trong khái niệm này. Bây giờ tôi **mở rộng** nhận thức của tôi, và bằng cách nhìn trở lại kinh nghiệm từ đó tôi đã rút ra khái niệm "vật thể", tôi thấy thuộc tính "nặng" bao giờ cũng gắn liền với các đặc điểm trước đây, cho nên tôi bổ sung thêm đặc điểm "nặng" như một thuộc tính [mới] vào cho khái niệm trên **một cách tổng hợp**. Vậy, bây giờ chính **kinh nghiệm** mới là cơ sở cho khả thể của việc mở rộng thuộc tính "nặng" vào cho khái

niệm "vật thể", vì lẽ cả hai khái niệm, dù cái này không chứa đựng sẵn trong cái kia vẫn **thuộc về** nhau như là các bộ phận của một toàn bộ, tức cũng là của kinh nghiệm vốn bản thân là sự nối kết tổng hợp của các trực quan, dù sự nối kết này chỉ diễn ra một cách bất tất [ngẫu nhiên, zufällig].

KANT, *Phê phán lý tính thuần túy*, Lời dẫn nhập (ấn bản B).

---

(1) Quảng tính (Ausdehnung) (còn có thể được dịch là "**trương độ**","**hậu lượng**") chỉ việc chiếm một khoảng không gian của vật thể. **Quảng tính, hình thể (Gestalt)**, và **tính không thể thâm nhập được (Undurchdringlichkeit)**... thường được xem là các thuộc tính cơ bản của "vật thể" ở ngoài ta trong triết học cổ điển. Nhưng cần chú ý, với Kant, Quảng tính (cũng như hình thể...) không phải là thuộc tính "tự thân" của bản thân sự vật ở ngoài ta, độc lập với cảm năng, trái lại, là các khái niệm được hình thành từ sự tổng hợp của cảm năng thông qua trực quan thuần túy về không gian. Điều này sẽ rõ hơn ở phần **Cảm năng học siêu nghiệm.**

► Vấn đề những phán đoán tổng hợp tiên nghiệm

Tính tiên nghiệm của những phán đoán phân tích là điều quá rõ rồi, nhưng chúng có độc quyền về tính tiên nghiệm không?

Khám phá cơ bản của Kant đó là, có hai loại phán đoán tổng hợp: ngoài những phán đoán tổng hợp, hậu nghiệm, còn có những phán đoán khác, mặc dầu tổng hợp, nhưng vẫn không kém là tiên nghiệm.

Từ đó rõ ràng là: **1.** Thông qua những phán đoán phân tích, nhận thức của ta không hề được mở rộng, trái lại, khái niệm mà tôi đã có chỉ được tháo rời ra và giúp cho bản thân tôi hiểu được nó. **2.** Đối với những phán đoán tổng hợp, thì ngoài khái niệm về chủ ngữ, tôi phải có một cái khác nữa (cái X), trên đó giác tính dựa vào để có thể nhận thức một thuộc từ tuy không nằm sẵn trong khái niệm nhưng lại được xem như thuộc về khái niệm ấy.

Nơi những phán đoán kinh nghiệm hay thường nghiệm thì không hề có khó khăn này. Bởi cái X này là kinh nghiệm hoàn chỉnh về đối tượng được tôi suy tưởng thông qua một khái niệm A; khái niệm này chỉ là một bộ phận của kinh nghiệm trên.

Nhưng, đối với những **PHÁN ĐOÁN TỔNG HỢP TIÊN NGHIỆM**, Phương tiện hỗ trợ này [từ kinh nghiệm] là hoàn toàn thiếu. Nếu tôi muốn **đi ra khỏi khái niệm A** để nhận thức một cái **B** khác như là cái nối kết với nó, cái gì làm chỗ dựa cho tôi và sự tổng hợp này có thể có được thông qua cái gì? Bởi ở đây tôi không còn có thuận lợi là đi tìm nó ở đâu đó trong lãnh vực kinh nghiệm. Hãy lấy mệnh đề sau làm ví dụ: "Mọi cái gì xảy ra đều có nguyên nhân". Trong khái niệm về "cái gì xảy ra" tôi cùng lắm có thể suy tưởng về một tồn tại có một thời gian đi trước nó v.v... để từ đó rút ra các phán đoán phân tích. Nhưng khái niệm về một **nguyên nhân** lại hoàn toàn nằm bên ngoài khái niệm này, và biểu thị một cái gì khác hẳn với "cái xảy ra", do đó không hề được chứa đựng sẵn trong biểu tượng này. Bằng cách nào tôi đi đến chỗ nói được về cái gì hoàn toàn khác với cái xảy ra, và nhận thức khái niệm "nguyên nhân" tuy không chứa đựng sẵn trong khái niệm trước nhưng lại được xem là thuộc về nó và thậm chí thuộc về một cách tất yếu? Ở đây, **Cái KHÔNG ĐƯỢC BIẾT = X (das Unbekannte = X)** đó là cái gì để cho giác tính dựa vào khi nó tin rằng đã tìm ra được một thuộc tính B xa lạ bên ngoài khái niệm A và lại cho rằng chúng được nối kết với nhau? Không thể là **kinh nghiệm** được, vì chính nguyên tắc được nêu trên đây [nguyên tắc nhân quả] - không chỉ với tính phổ biến lớn hơn [mà kinh nghiệm không thể mang lại] mà cả biểu hiện về tính tất yếu hoàn toàn tiên nghiệm từ các khái niệm đơn thuần - là cái đã **thêm** biểu tượng thứ hai [nguyên nhân] vào cho biểu tượng thứ nhất [cái gì đã xảy ra.].

Toàn bộ mục đích tối hậu (Endabsicht) của nhận thức tư biện tiên nghiệm của chúng ta là đặt nền tảng trên **những nguyên tắc tổng hợp** tức là mở rộng như vậy; bởi vì những phán đoán phân tích tuy là hết sức quan trọng và cần thiết để đạt được **sự sáng sủa**

(Deutlichkeit) của các khái niệm; - sự sáng sủa cần thiết cho một tổng hợp mở rộng chắc chắn hơn, - nhưng [tự nó] không đưa lại **sở đắc (Erwerb)** thực sự mới mẻ.

[Bản A thêm một đoạn - đã bị lược bỏ - như sau:]

Vậy, ở đây ẩn giấu một bí mật nào đó(1) mà chỉ có sự khai mở bí mật này mới có thể làm cho sự tiến bộ trong lãnh vực vô giới hạn của nhận thức giác tính thuần túy được vững chắc và đáng tin cậy; đó là, với tính phổ biến vốn có, phát hiện cho được cơ sở cho **khả thể của những phán đoán tổng hợp tiên nghiệm** và nhận chân các điều kiện làm cho một loại nhận thức như thế có thể có được; và không chỉ biểu thị toàn bộ nhận thức này (vốn tạo nên một chủng loại – Gattung - riêng) trong một hệ thống dựa theo các nguồn suối nguyên thủy, các bộ phận, phạm vi và các ranh giới của nó bằng một sự phác hoạ sơ sài, trái lại cần **xác định** nó một cách hoàn chỉnh, đồng thời cũng đầy đủ cho việc sử dụng về nó. Trở lên là những nét sơ bộ về đặc điểm riêng có của những phán đoán tổng hợp.

KANT, *Phê phán lý tính thuần túy*, Lời dẫn nhập, ấn bản B.

(1) Giả thử chỉ cần một trong những triết gia ngày xưa biết gợi nên vấn đề này thì ắt chỉ riêng vấn đề này thôi cũng đủ sức để kháng lại một cách mạnh mẽ tất cả các hệ thống của lý tính thuần túy cho tới tận thời đại chúng ta, và đã tiết giảm được biết bao thử nghiệm huênh hoang đã được tiến hành một cách mù quáng do chỗ người ta không biết thực sự họ phải làm gì.

► Trong mọi môn khoa học lý thuyết của lý tính(1) đều có chứa đựng những phán đoán tổng hợp tiên nghiệm như là các nguyên tắc

Vì tính hiển nhiên cứ lý (évidence de droit) và tính phổ quát của chúng, những phán đoán toán học được coi là có tính phân tích. Kant kiên trì tranh đấu chống lại ảo tưởng này - một ảo tưởng có tầm vóc không thể tính toán hết được đối với tri thức luận cũng như đối với siêu hình học. Không có một mệnh đề toán học nào có thể được tiếp thu chỉ bởi một phân tích đơn thuần các ý niệm. Chính từ sự hiển nhiên này mà phát sinh toàn bộ vấn đề của Phê bình Lý trí Thuần túy.

1. Những phán đoán Toán học, nhìn chung, đều có tính tổng hợp. Câu nói này có vẻ xa rời với các nhận xét của các nhà phân tích về lý tính con người trước nay, thậm chí trái ngược hẳn với mọi phỏng đoán của họ, dù nó đúng đắn một cách không thể chối cãi và rất quan trọng về hệ quả. Bởi lẽ, nếu ta đã thấy rằng các suy luận của những nhà toán học đều tiến hành dựa theo nguyên tắc mâu thuẫn(2) (do bản tính tự nhiên của mọi sự xác tín hiển nhiên - apodiktische Gewissheit - đòi hỏi), người ta đã tưởng rằng các nguyên tắc [toán học] cũng có thể được nhận thức từ **nguyên tắc mâu thuẫn**; đây là chỗ lầm lẫn vì một mệnh đề tổng hợp tuy có thể được nhận ra theo nguyên tắc mâu thuẫn, nhưng chỉ có thể như thế khi có một mệnh đề tổng hợp khác làm tiền đề để từ đó mệnh đề trên được rút ra chứ không bao giờ tự nơi bản thân nó.

Trước hết, phải chú ý rằng: những mệnh đề toán học đích thực bao giờ cũng là những mệnh đề tiên nghiệm chứ không phải thường nghiệm, vì chúng mang theo tính **tất yếu** không thể được rút ra từ kinh nghiệm. Nhưng nếu người ta không chịu như thế, cũng không sao, vậy tôi xin giới hạn mệnh đề của tôi chỉ trong toán học thuần túy thôi mà ngay khái niệm của nó [tên gọi "thuần túy"] đã ngụ ý rằng nó không chứa đựng nhận thức thường nghiệm nào, trái lại chỉ toàn là nhận thức **thuần túy tiên nghiệm**.

Thoạt nhìn, người ta có thể nghĩ rằng: mệnh đề 7+5=12 chỉ là một mệnh đề phân tích đơn thuần, rút ra từ khái niệm về một tổng của 7 và 5 dựa theo nguyên tắc mâu thuẫn. Chỉ có điều, nếu xem xét mệnh đề ấy kỹ hơn, người ta sẽ thấy rằng khái niệm về tổng của 7 và 5 không chứa đựng điều gì khác hơn là sự hợp nhất của hai con số này trong một con số duy nhất, nhưng qua đó hoàn toàn

không hề được suy tưởng về **con số duy nhất nào** bao hàm cả hai con số kia. Khái niệm về con số 12 không hề được suy tưởng ngay khi tôi chỉ suy tưởng về sự hợp nhất của 7 và 5, và dù tôi có phân tích khái niệm của tôi về một tổng có thể có ấy bao nhiêu đi nữa, tôi cũng sẽ không thể tìm gặp được trong đó con số 12. Người ta phải đi ra khỏi các khái niệm này bằng cách nhờ đến sự trợ giúp của **trực quan** tương ứng với một trong hai số đó, chẳng hạn nhờ 5 ngón tay, hay (như **Segner** trong môn Số học của ông) nhờ năm điểm; rồi dần dần đem các đơn vị trong con số 5 được mang lại trong trực quan **thêm** vào cho khái niệm về con số 7. Vì [trong mệnh đề này] trước hết tôi lấy con số 7, nên bằng cách nhờ vào các ngón tay trong bàn tay như là trực quan cho khái niệm về số 5, tôi đem các đơn vị mà trước đó đã được tập hợp để tạo ra con số 5 thêm dần vào cho số 7 dựa trên hình ảnh [cụ thể của bàn tay tôi], và qua đó tôi thấy con số 12 xuất hiện ra. 5 phải thêm vào cho 7 là điều tôi đã suy tưởng trong khái niệm về một tổng = 7+5, nhưng không hề suy tưởng rằng tổng này phải bằng con số 12. Vậy, mệnh đề số học bao giờ cũng có tính **tổng hợp,** điều người ta càng thấy rõ khi lấy những con số lớn hơn, vì trong trường hợp đó rõ ràng là, nếu không nhờ **trực quan** giúp đỡ và chỉ dựa vào sự phân tích đơn thuần các khái niệm, dù ta có xoay trở các khái niệm bao nhiêu theo ý muốn thì cũng không bao giờ tìm ra được tổng số.

Cũng vậy, không có nguyên tắc nào của Hình học thuần túy lại có tính phân tích. Mệnh đề: "đường thẳng giữa hai điểm là đường ngắn nhất" là một mệnh đề tổng hợp. Vì khái niệm của tôi về "thẳng" không chứa đựng khái niệm nào về lượng [tức độ ngắn/ dài] mà chỉ khái niệm về một tính chất [tính thẳng]. Khái niệm về cái "ngắn nhất" ấy là cái gì hoàn toàn được thêm vào chứ không thể được rút ra từ sự phân tích khái niệm "đường thẳng". Rõ ràng ở đây cần có sự trợ giúp của **trực quan**, và chỉ nhờ nó, sự tổng hợp mới có thể có được.

Một số ít nguyên tắc, được các nhà hình học **giả định tiên quyết như các tiền đề [tiền giả định]** (**voraussetzen**) đúng là có tính phân tích và dựa trên nguyên tắc mâu thuẫn; nhưng chúng chỉ phục vụ như các mệnh đề đồng nhất **cho chuỗi của phương pháp** chứ không như các nguyên tắc, v.d: a=a, cái toàn bộ là bằng với chính nó, hoặc (a+b)>a, tức là cái toàn bộ là lớn hơn bộ phận của nó. Thế nhưng, ngay các mệnh đề này tuy có giá trị là nhờ dựa vào các khái niệm đơn thuần, nhưng sở dĩ được chấp nhận trong toán học cũng là vì chúng có thể được diễn tả trong **trực quan**. Điều làm cho ta ngỡ rằng ở đây, thuộc tính của các phán đoán hiển nhiên ấy vốn nằm sẵn trong khái niệm của ta nên phán đoán là có tính phân tích, là do tính nước đôi (Zweideutigkeit) của thuật ngữ. Thật vậy, đối với một khái niệm được cho, ta phải suy tưởng thêm (hinzudenken) một thuộc tính nào đó vào cho nó và sự tất yếu này gắn chặt với các khái niệm. Nhưng vấn đề không phải là những gì ta **phải** suy tưởng thêm vào cho khái niệm được cho, mà là những gì ta **đã thực sự** suy tưởng ở bên trong nó, dù còn tối tăm [mù mờ], do đó, ta thấy thuộc tính tuy thiết yếu gắn liền với khái niệm, nhưng không phải như được suy tưởng ngay trong bản thân khái niệm mà là nhờ trực quan phải được thêm vào cho khái niệm.

2. Khoa học tự nhiên (Vật lý học) cũng chứa đựng bên trong nó các phán đoán tổng hợp tiên nghiệm như là các nguyên tắc. Tôi chỉ nêu một cặp mệnh đề làm ví dụ, như: "Trong mọi biến đổi của thế giới vật thể, lượng của vật chất không biến đổi" hay: "Trong mọi thông báo (Mitteilung) về vận động, tác động và phản tác động bao giờ cũng phải bằng nhau". Nơi cả hai mệnh đề này, không chỉ tính tất yếu, tức nguồn gốc tiên nghiệm mà cả việc chúng là những mệnh đề tổng hợp là rất rõ ràng. Bởi vì, trong khái niệm về "vật chất", tôi không suy tưởng về **tính thường tồn** (**Beharrlich-keit**) [tức không thay đổi về lượng] mà chỉ suy tưởng đơn thuần về

sự hiện diện của nó trong không gian do sự lấp đầy của nó. Vậy là tôi thực sự đi ra ngoài khái niệm về "vật chất" để suy tưởng thêm cho nó một cái gì **tiên nghiệm** mà tôi suy tưởng. Như thế, mệnh đề này không được suy tưởng một cách phân tích, mà là **tổng hợp**, nhưng lại là **tiên nghiệm**, và những mệnh đề còn lại là của **phần thuần túy** trong khoa học tự nhiên cũng đều như vậy cả.

3. Siêu hình học - nếu ta xem nó đến nay cũng chỉ mới là một khoa học được thử nghiệm (3), dù là một khoa học không thể thiếu được do bản tính tự nhiên của lý tính con người đòi hỏi – ắt phải chứa đựng những nhận thức **tổng hợp tiên nghiệm**. Nhiệm vụ của siêu hình học không phải là tháo rời và qua đó, giải thích một cách phân tích những khái niệm mà ta đã tạo ra một cách tiên nghiệm về những sự vật; trái lại, do mong muốn **mở rộng** các nhận thức tiên nghiệm, ta phải sử dụng các nguyên tắc để thêm vào cho khái niệm được cho, những gì đã không được chứa đựng sẵn trong nó, và bằng những suy tưởng tổng hợp tiên nghiệm, **ta đi rất xa ra khỏi những khái niệm mà bản thân kinh nghiệm cũng không thể theo kịp**, chẳng hạn trong mệnh đề: "Thế giới [vũ trụ] phải có một khởi điểm đầu tiên" v.v...; như thế tức là ít nhất về mặt **ý đồ**, Siêu hình học bao gồm toàn những mệnh đề tổng hợp tiên nghiệm.

KANT, *Phê bình lý tính thuần túy*,
Lời dẫn nhập, bản B.

(1) "Các khoa học lý thuyết của lý tính" (theoretische Wissenschaften der Vernunft): (có thể nói gọn là: các khoa học thuần lý) là các khoa học, theo Kant, chỉ dựa vào lý tính chứ không (vd: Toán học) hoặc không hoàn toàn dựa vào kinh nghiệm (vd: vật lý học).

(2) Nguyên tắc mâu thuẫn (Satz des Widerspruchs; Latinh: principium contradictionis): thật ra phải gọi là nguyên tắc loại trừ hoặc ngăn cấm mâu thuẫn. Một trong các nguyên tắc cơ bản của Lôgích hình thức ("lôgích học phổ biến", theo cách gọi của Kant)do Aristote nêu ra, theo đó các mệnh đề mâu thuẫn nhau không thể cùng đúng; và thường được phát biểu như sau: "Cùng một thuộc tính không thể đồng thời thuộc về và không thuộc về một đối tượng". (Sự phủ định của A là sai, nếu bản thân A là đúng). Xem thêm ý kiến phê phán của Kant đối với nguyên tắc này ở B190-193.

(3) "Siêu hình học mới là một khoa học được thử nghiệm" [đang được tìm kiếm].

► Vấn đề chủ yếu(1) của lý tính thuần túy:

Như vậy các môn toán học và vật lý thuần túy chứa đựng những phán đoán tổng hợp tiên nghiệm. Đó là một sự kiện không thể bác bỏ, cần được giải thích và cần xác định những điều kiện khả hữu; điều này trong mục đích trả lời câu hỏi xem siêu hình học có thể có kỳ vọng tạo ra những phán đoán loại này hay không.

Người ta đã đạt được rất nhiều điều một khi có thể đưa một số lượng lớn các nghiên cứu [riêng lẻ] vào trong công thức chung của một **vấn đề duy nhất**. Vì qua đó, không chỉ tự làm cho công việc nghiên cứu của riêng mình được dễ dàng vì xác định nó một cách chính xác, mà còn giúp cho bất cứ ai khác muốn kiểm tra công việc cũng dễ đánh giá xem dự định đích thực (eigentlich) của lý tính thuần túy được chứa đựng trong câu hỏi [duy nhất] sau đây: **LÀM SAO CÓ THỂ CÓ ĐƯỢC NHỮNG PHÁN ĐOÁN TỔNG HỢP TIÊN NGHIỆM?**

Sở dĩ môn Siêu hình học cho tới nay vẫn còn ở trong tình trạng bấp bênh của sự thiếu vững chắc và đầy các mâu thuẫn là phải quy về cho **nguyên nhân** duy nhất sau đây: người ta đã không sớm nhận ra vấn đề [chủ yếu] này và có lẽ cả sự khác nhau giữa phán đoán phân tích và phán đoán tổng hợp. **Sự đứng vững hay sụp đổ của Siêu hình học là dựa trên việc giải quyết vấn đề này hay là, dựa trên chứng minh thỏa đáng rằng khả thể mà vấn đề này đòi hỏi [tức có các phán đoán tổng hợp tiên nghiệm trong [Siêu hình học] là hoàn toàn không thể có được trong thực tế**. Trong số các triết gia, David hume là người đã tiến đến gần [việc giải quyết] vấn đề này nhất, nhưng do ông không suy nghĩ về nó một cách chính xác đúng mực cũng như trong tính phổ biến [toàn diện], nên đã chỉ dừng lại ở mệnh đề tổng hợp về sự nối kết của **kết quả với nguyên nhân** (**Principium causalitatis** – Latinh: **nguyên tắc nhân quả**), từ đó tin rằng

một mệnh đề tiên nghiệm như thế là hoàn toàn không thể có được; và theo các suy luận của ông, tất cả những gì ta gọi là Siêu hình học rút cục chỉ là một ảo tưởng đơn thuần của nhận thức lý tính sai lầm, vì [theo ông] thực ra những gì lý tính đã vay mượn từ trong kinh nghiệm thì lại do **thói quen**, lý tính đã cho chúng mang vẻ ngoài của tính tất yếu. Ông chắc hẳn không bao giờ đưa ra khẳng định có tính phá hủy mọi triết học thuần túy như vậy, nếu ông xem xét vấn đề của chúng ta trong tính phổ biến của nó, bởi ông sẽ nhận ra ngay rằng, theo lập luận của ông, cũng sẽ không thể có được môn toán học thuần túy, vì toán học chứa đựng các mệnh đề tổng hợp tiên nghiệm; và chính trí tuệ sáng suốt của ông ắt sẽ ngăn cản ông trước một khẳng định như thế.

Giải quyết vấn đề trên đây cũng đồng thời bao hàm việc giải quyết khả thể của việc sử dụng lý tính thuần túy để đặt cơ sở và tiến hành mọi ngành khoa học khác có chứa đựng nhận thức lý thuyết tiên nghệm về các đối tượng, tức đồng thời trả lời cho các câu hỏi:

- Làm thế nào toán học thuần túy có thể có được?

- Làm thế nào khoa học tự nhiên thuần túy có thể có được?

Vì các khoa học này đã có thực rồi, nên câu hỏi đúng hơn chỉ là: chúng đã có thể trở thành khoa học thuần túy **như thế nào** chứ việc chúng **phải** có thể trở thành khoa học đã được chứng minh bằng thực tế[(2)]. Nhưng, riêng đối với **Siêu hình học**, chính tình trạng tồi tệ của nó cho đến nay, và do không một bước tiến lên duy nhất nào của nó cho đến nay liên quan đến mục đích cơ bản cho phép người ta có thể bảo rằng nó đã **thực sự** tồn tại, nên người ta có lý do để nghi ngờ cả **khả năng** tồn tại của Siêu hình học.

Tuy nhiên, theo một nghĩa nào đó, **loại** nhận thức này cũng phải được thừa nhận là có thực, và Siêu hình học, dù chưa phải là một khoa học, thì ít ra cũng có thực như là **THIÊN HƯỚNG TỰ NHIÊN (NATURAN-LAGE METAPHYSICA NATURALIS)**. Bởi vì lý tính con người, không cần phải do lòng kiêu mạn muốn hiểu biết tất cả, nhưng do nhu cầu tự thân thúc đẩy, luôn tiến lên không ngừng nghỉ, đi tới những câu hỏi mà không một sự sử dụng kinh nghiệm nào của lý tính, tức không nguyên tắc nào được vay mượn từ kinh nghiệm có thể trả lời được, và vì thế, mỗi khi lý tính tự mở rộng để đi tới tư biện thì trong **mọi con người** bao giờ cũng đã và sẽ mãi mãi có mặt một Siêu hình học nào đó như là cái gì có thực. Chính từ một thứ Siêu hình học luôn luôn có thực trong mọi con người này mà có câu hỏi: **"LÀM THẾ NÀO SIÊU HÌNH HỌC, NHƯ LÀ THIÊN HƯỚNG TỰ NHIÊN, CÓ THỂ CÓ ĐƯỢC?"** tức cũng là hỏi: câu hỏi mà lý tính tự đặt ra cho chính mình và được chính nhu cầu của mình thúc đẩy để trả lời với tất cả khả năng là **được nảy sinh ra như thế nào** từ bản tính tự nhiên của lý tính con người nói chung?

Nhưng vì mọi cố gắng cho đến nay để trả lời các câu hỏi tự nhiên, chẳng hạn thế giới có một khởi đầu hay có tự vĩnh hằng v.v... lúc nào cũng gặp phải các mâu thuẫn không thể tránh khỏi, nên người ta không thể thỏa mãn với **thiên hướng tự nhiên** đơn thuần hướng đến Siêu hình học, tức là với bản thân quan năng lý tính thuần túy lúc nào cũng nảy sinh một thứ Siêu hình học nào đó (tuỳ theo ý muốn của lý tính); trái lại, nhất thiết phải có khả năng cùng với nền Siêu hình học ấy đi đến sự xác tín rằng **có** hay **không có** sự hiểu biết về các đối tượng, tức là, hoặc đưa ra quyết định về các đối tượng của các câu hỏi của Siêu hình học, hoặc về năng lực và sự bất lực của lý tính trong việc phán đoán về các đối tượng ấy; nói khác đi, hoặc mở rộng lý tính thuần túy của ta một cách đáng tin cậy hoặc phải đặt ra cho nó các giới hạn (Schranken) nhất định và chắc chắn. Câu hỏi sau cùng thoát thai từ vấn đề chủ yếu nói trên chính là câu hỏi chính đáng sau đây: **LÀM THẾ NÀO ĐỂ SIÊU HÌNH HỌC CÓ THỂ CÓ ĐƯỢC NHƯ MỘT KHOA HỌC? (WIE IST METAPHYSIK ALS WISSENSCHAFT ÖLICH?)**

Phê phán lý tính thuần túy, do đó, tất yếu sẽ dẫn đến [một nền Siêu hình học như là] KHOA HỌC; trái lại, sự sử dụng lý tính một cách giáo điều, không có Phê phán nhất thiết dẫn đến các khẳng định không có cơ sở mà lập trường **có vẻ** đối lập với nó nhất định sẽ dẫn tới **thuyết hoài nghi (Skeptizismus).**

Khoa học này cũng có thể không có sự dài dòng lê thê đáng sợ vì nó không đi vào những **đối tượng** của lý tính mà tính đa tạp là vô tận, nhưng chỉ phải làm việc với chính bản thân nó, tức là với các vấn đề nảy sinh hoàn toàn từ chính trong lòng nó; và không phải do bản tính tự nhiên của những sự vật khác biệt với nó mà do chính bản tính tự nhiên của nó đặt ra. Bởi vì, nếu một khi lý tính trước đó đã nhận biết một cách hoàn chỉnh năng lực của riêng nó đối với những đối tượng có thể xuất hiện ra cho nó trong kinh nghiệm, lý tính sẽ dễ dàng **xác định một cách hoàn chỉnh và chắc chắn** phạm vi và các ranh giới của việc thử sử dụng lý tính ra bên ngoài mọi ranh giới của kinh nghiệm.

Vậy, người ta **có thể** và **phải** xem mọi nỗ lực đã làm cho đến nay để xây dựng nền Siêu hình học một cách **giáo điều** như thể **chưa từng xảy ra** (ungeschehen); bởi lẽ những gì được **phân tích** trong nền Siêu hình học này hay nền Siêu hình học kia, tức là sự tháo rời đơn thuần các khái niệm vốn có sẵn một cách tiên nghiệm trong lý tính chúng ta, vẫn hoàn toàn **chưa phải** là mục đích mà chỉ là **sự chuẩn bị cho Siêu hình học đích thực**, tức là mở rộng các nhận thức tiên nghiệm **một cách tổng hợp**; việc phân tích ấy là vô dụng với mục đích này, vì nó chỉ cho thấy những gì được chứa đựng trong các khái niệm trên, chứ không cho thấy chúng ta **làm thế nào** đi đến được với các khái niệm như vậy một cách tiên nghiệm, để **sau đó** có thể xác định cả việc sử dụng các khái niệm này một cách có hiệu lực [chính đáng] đối với những đối tượng của mọi nhận thức nói chung. Một ít sự tự phủ nhận là cần thiết để từ bỏ tất cả các yêu sách này, vì các mâu thuẫn không thể phủ nhận được và cũng không thể tránh được của lý tính với chính nó trong **phương pháp giáo điều** đã từ lâu hủy hoại uy tín của mọi hệ thống Siêu hình học xuất hiện cho tới nay. Mặt khác, lại cần thiết có nhiều sự kiên định hơn để không lùi bước trước những khó khăn đến từ bên trong và sự chống đối đến từ bên ngoài nhằm thúc đẩy sự phát triển lớn mạnh của một môn khoa học không thể thiếu được của lý tính con người bằng **một sự nghiên cứu khác hẳn, hoàn toàn ngược lại với trước nay**; một môn khoa học - [Siêu hình học] - mà người ta có thể chặt bỏ mọi cành nhánh mọc ra từ thân cây nhưng không thể nào đốn bỏ tận gốc được.

KANT, *Phê phán lý tính thuần túy, Lời dẫn nhập, ấn bản B.*

---

(1) "Allgemeine Aufgabe": vấn đề (chữ "Aufgabe" cũng còn có nghĩa là"vấn đề đặt ra như là nhiệm vụ" - "aufgegeben") phổ biến hay tổng quát, chung nhất. Chúng tôi dịch là "vấn đề chủ yếu" cho dễ hiểu và có ý nhấn mạnh.

(2) Đối với khoa học tự nhiên thuần túy có thể ta còn ít nhiều nghi ngờ về điều sau này [chứa đựng các nhận thức tiên nghiệm]. Nhưng chỉ cần xem xét kỹ các mệnh đề khác nhau xuất hiện ngay từ đầu trong vật lý học thực sự (thường nghiệm) như về tính thường tồn [không biến đổi] của lượng vật chất, về quán tính, về sự bằng nhau của tác động và phản tác động v.v..., người ta sẽ thấy ngay rằng những mệnh đề ấy tạo thành một môn Vật lý học thuần túy hay thuần lý (physica pura hay rationalis), xứng đáng được trình bày tách rời như một khoa học riêng biệt dù rộng hay hẹp nhưng có phạm vi hoàn chỉnh của nó.

► Ý tưởng và sự phân chia [nội dung] của một môn khoa học đặc thù mang tên Phê phán lý tính thuần túy

Từ tất cả những điều nói trên mang lại **ý tưởng** (về một khoa học đặc thù có thể mệnh danh là **Phê phán lý tính thuần túy. Lý tính** là quan năng mang lại các **Nguyên tắc** của nhận thức tiên nghiệm. Vì thế lý tính **thuần túy** là quan năng chứa đựng các Nguyên tắc để nhận thức cái gì một cách tuyệt đối tiên nghiệm (schlechthin a priori). Vậy, **BỘ CÔNG CỤ (ORGANON)** của lý tính thuần túy sẽ là **tổng thể** (**Inbegriff**) những Nguyên tắc, theo đó mọi nhận thức thuần túy tiên nghiệm có thể đạt được và thực sự được hình

thành. Việc áp dụng cặn kẽ một Bộ Công cụ như thế sẽ mang lại một **Hệ thống** của lý tính thuần túy. Nhưng vì điều này đòi hỏi rất nhiều thứ và hiện vẫn chưa thể khẳng định liệu **ở đây** cũng có thể có một sự mở rộng nhận thức của ta hay không và có thể mở rộng trong những trường hợp nào; cho nên ta có thể xem một môn khoa học chỉ nhằm đánh giá đơn thuần về lý tính thuần túy, về các nguồn gốc và các ranh giới của nó như là môn **Dự bị (Propädeutik)** cho [bản thân] **hệ thống** của lý tính thuần túy. Môn dự bị như vậy chưa thể mang tên là một **Học thuyết (Doktrin)** mà chỉ mới là sự **Phê phán lý tính thuần túy**, và ích lợi của nó **đối với sự tư biện (Spekulation)** thực sự chỉ là **tiêu cực (negativ)**, không nhằm phục vụ việc mở rộng mà chỉ làm **trong sạch (Läuterung)** lý tính của chúng ta, giữ cho lý tính không rơi vào các sai lầm, và như vậy cũng đã là thu hoạch được rất nhiều rồi. **Tôi gọi mọi nhận thức là -SIÊU NGHIỆM (TRAN-SZENDENTAL) khi chúng không chỉ nghiên cứu các đối tượng mà nghiên cứu chung về phương cách nhận thức của ta (Erkenntnisart) về các đối tượng, trong chừng mực phương cách ấy có thể có được một cách tiên nghiệm**. Một hệ thống các khái niệm như vậy sẽ được gọi là **TRIẾT HỌC - SIÊU NGHIỆM (TRANSZENDENTALE PHILOSOPHIE).** Nhưng, một triết học như thế cũng còn là **quá nhiều** đối với bước đầu này. Bởi vì, một khoa học như thế phải bao gồm không chỉ nhận thức phân tích mà cả nhận thức **tổng hợp tiên nghiệm** một cách đầy đủ, tức là đối với mục đích của chúng ta hiện nay, nó có một phạm vi quá rộng; trong khi ta chỉ được phép tiến hành công việc phân tích (Analysis) trong mức độ cần thiết (notwendig) không thể thiếu được để nhận ra các nguyên tắc của sự **tổng hợp tiên nghiệm** trong toàn bộ phạm vi của nó như là **điều duy nhất** hiện nay ta phải quan tâm tìm kiếm. Do đó, công việc nghiên cứu mà bây giờ chúng ta bắt tay vào chưa thể được gọi đúng nghĩa là **Học thuyết** mà chỉ là sự **Phê phán siêu nghiệm**, vì nó không có mục đích mở rộng bản thân nhận thức mà chỉ điều chỉnh (Berichtigung) nhận thức nhằm mang lại hòn đá thử (Probierstein) về giá trị hay vô giá trị của mọi nhận thức tiên nghiệm. Một sự Phê phán như thế là sự chuẩn bị, trong mức độ có thể cho một **BỘ CÔNG CỤ (ORGANON)**[2] và nếu việc này cũng không thành công, thì ít nhất cũng chuẩn bị cho một **BỘ CHUẨN TẮC (KANON)**[3] của lý tính để một ngày nào đó, căn cứ vào bộ chuẩn tắc này, hệ thống hoàn chỉnh của triết học về lý tính thuần túy–dù để mở rộng hay chỉ để giới hạn nhận thức của lý tính – sẽ có thể được trình bày không những một cách **phân tích** mà cả một cách **tổng hợp**.

Điều này là khả thi, và thậm chí một hệ thống như thế cũng hy vọng sẽ được hoàn tất trọn vẹn mà có thể không có quy mô quá lớn lao là điều ta có thể định lượng ngay từ đầu, bởi ở đây không phải bản tính tự nhiên của những sự vật vốn vô cùng tận mà là chính **giác tính** phán đoán **về** bản tính của sự vật, và giác tính này cũng **chỉ** ở phương diện về nhận thức tiên nghiệm của nó thôi làm nên **đối tượng** [nghiên cứu] cho ta; nên trữ lượng của nó - bởi ta không được phép đi tìm ở bên ngoài ta-là không thể ẩn giấu đối với ta được, và theo phỏng đoán, là một số lượng nhỏ có thể được thu thập đầy đủ, xem xét về giá trị hay vô giá trị và được đánh giá đúng đắn.

Người ta càng không nên chờ đợi ở đây một sự phê phán các tác phẩm hay các hệ thống [triết học] về lý tính thuần túy, mà là **sự phê phán bản thân quan năng lý tính thuần túy**. Và chỉ khi lấy việc phê phán này làm nền tảng, người ta mới có một **viên đá thử chắc chắn** để đánh giá nội dung triết học của các tác phẩm xưa cũng như nay trong ngành chuyên môn này; còn ngược lại thì không khác gì nhà viết sử hay vị thẩm phán không có thẩm quyền lại đi đánh giá các khẳng quyết không có cơ sở của người khác bằng các khẳng quyết cũng không có cơ sở của chính mình.

Triết học siêu nghiệm là Ý niệm (Idee) về một môn **khoa học** mà sự Phê phán lý tính thuần túy có nhiệm vụ phác hoạ toàn bộ kế

hoạch một cách **kiến trúc (architekto-nisch),** nghĩa là từ các **nguyên tắc**, với sự đảm bảo hoàn toàn về tính hoàn chỉnh và tính vững chắc [an toàn] (Sicherheit) của mọi bộ phận **làm nên** toà nhà ấy. **Triết học-Siêu nghiệm là hệ thống tất cả các nguyên tắc của lý tính thuần túy**. Sở dĩ công cuộc phê phán này **không** được gọi là bản thân **Triết học-Siêu nghiệm** chỉ là vì, để là một Hệ thống hoàn chỉnh, sự phê phán phải bao gồm một công cuộc **phân tích (Analysis)** toàn bộ nhận thức tiên nghiệm của con người. Công cuộc phê phán của chúng ta tất nhiên cũng phải kể ra một cách hoàn chỉnh tất cả các **khái niệm gốc (Stammbegriffe)**[4] tạo nên nhận thức thuần túy đã nói. Chỉ có điều là sự phân tích cặn kẽ bản thân các khái niệm gốc này cũng như việc xem xét hoàn chỉnh những khái niệm **phái sinh** được rút ra từ chúng là chưa được làm, với lý do: phần vì việc tháo rời [phân tích] này là không cần thiết vì nó không có sự khó khăn trở ngại như đã gặp phải ở **việc tổng hợp (Synthesis)** là mục đích thực sự của toàn bộ quyển Phê phán này; phần khác, việc này sẽ đi ngược lại tính nhất trí của kế hoạch, nếu buộc nó phải chịu cả trách nhiệm nghiên cứu về tính hoàn chỉnh của sự phân tích lẫn sự dẫn xuất; điều mà xét về mục đích,chưa phải là việc cần làm lúc này. Bổ sung tính hoàn chỉnh không những của việc phân tích [các khái niệm gốc] mà cả của việc dẫn xuất [rút ra những khái niệm phái sinh] từ các khái niệm tiên nghiệm sẽ được [sự phân tích] mang lại trong tương lai là điều dễ dàng, miễn là một khi ta đã có tất cả các **khái niệm gốc** làm các **nguyên tắc nền tảng** cho sự **tổng hợp** và xét về mục đích cơ bản ấy, không có gì còn thiếu.

Tóm lại tất cả những gì tạo nên **Triết học-Siêu nghiệm** đều thuộc về công cuộc Phê phán lý tính thuần túy và sự Phê phán là **Ý niệm** hoàn chỉnh về **Triết học-Siêu nghiệm**, tuy nhiên, **chưa phải** là bản thân môn khoa học này; bởi vì công cuộc Phê phán chỉ tiến hành **việc phân tích** ở mức độ cần thiết nhằm tìm hiểu hoàn chỉnh về nhận thức **tổng hợp tiên nghiệm**.

Đặc điểm cần chú ý hơn cả khi phân chia [nội dung] của một khoa học như vậy là: **không được để bất kỳ khái niệm nào có chứ đựng cái gì thường nghiệm chen lẫn vào trong đó, hay [nói cách khác], nhận thức tiên nghiệm phải hoàn toàn thuần túy**. Cho nên, dù các nguyên tắc tối cao của đạo đức (Moralität) và những khái niệm nền tảng của nó đều là những nhận thức tiên nghiệm, nhưng chúng lại **không** thuộc về Triết học-Siêu nghiệm, bởi lẽ tuy chúng không dùng các khái niệm về khoái lạc và đau khổ, về các dục vọng và xu hướng (Neigungen)v.v... - nhìn chung đều có nguồn gốc **thường nghiệm** - làm nền tảng cho những điều lệnh (Vorschriften) [đạo đức], thế nhưng trong khái niệm về nghĩa vụ, chúng **nhất thiết** phải đưa cái khái niệm thường nghiệm này vào trong hệ thống đạo đức thuần túy xem chúng như là trở lực cần phải vượt qua, hay như sự kích thích (Anreiz) không được phép trở thành động cơ hành động [đạo đức]. Do đó, **Triết học – Siêu nghiệm là một triết học của lý tính thuần túy, và sự tư biện đơn thuần mà thôi**. Vì mọi cái gì thực hành (praktisch) mà có chứa đựng các động cơ (Triebfedern) đều quan hệ với các **xúc cảm** là những cái thuộc về các nguồn nhận thức thường nghiệm.

Bây giờ, nếu ta muốn, từ quan điểm tổng quát của một hệ thống nói chung, phân chia nội dung của khoa học này, nó phải bao gồm hai phần: phần thứ nhất là một **Học thuyết về các yếu tố cơ bản của nhận thức (Elementarlehre),** phần thứ hai là một **Học thuyết về phương pháp (Methodenlehre)** của lý tính thuần túy, đó là những gì ta sẽ trình bày dưới đây. Mỗi phần chính này có các phần nhỏ mà chưa thể trình bày hết lý do ở đây được. Nhưng, điều có vẻ cần thiết phải nói ngay trong Lời dẫn nhập này là**: Có hai nguồn gốc (Stämme) trong nhận thức của con người; chúng có lẽ cùng bắt nguồn từ một căn nguyên chung mà ta không biết được, đó là CẢM NĂNG** (sinn- lichkeit) **và GIÁC TÍNH** (verstand)**; nhờ CẢM NĂNG,**

những đối tượng được mang lại cho ta, nhờ CẢM TÍNH, chúng được ta suy tưởng. Cảm năng, trong chừng mực chứa đựng các **biểu tượng tiên nghiệm làm điều kiện** nhờ đó những đối tượng được mang lại cho ta; nó thuộc về Triết học-Siêu nghiệm. Học thuyết Siêu nghiệm về cảm năng sẽ phải thuộc về phần đầu tiên của khoa học về các yếu tố cơ bản, vì các điều kiện nhờ đó những đối tượng của nhận thức con người **được mang lại** phải đi trước phần chúng được ta suy tưởng. [tức phần thứ hai của Học thuyết cơ bản, gọi là **Lôgíc học siêu nghiệm** bàn về các khái niệm thuần túy của giác tính].

KANT, *Phê phán lý tính thuần túy*, **Lời dẫn nhập, Bản B.**

---

(1) Ý tưởng hay Ý niệm (Idee) về một khoa học.

(2) Bộ công cụ (Organon) của lý tính thuần túy, tổng thể các nguyên tắc nhờ đó mọi nhận thức thuần túy tiên nghiệm có thể hình thành và mang lại cho ta.

(3) Bộ chuẩn tắc (Kanon): Công cụ phương pháp luận của các khoa học đặc thù.

(4) "Các khái niệm gốc" (Stammbegriffe): các khái niệm căn nguyên (ursprüng- liche), originale, là các khái niệm tối cao không được rút ra từ các khái niệm nào cao hơn nữa, trái lại từ chúng có thể rút ra (dẫn xuất) các khái niệm phái sinh (abgeleitete Begriffe) khác. Các khái niệm gốc của giác tính chính là các phạm trù (Kategorien).

► Không gian và thời gian chỉ có thể là những điều kiện chủ quan đơn thuần của trực quan chúng ta

Sự tồn tại của những phán đoán tổng hợp tiên nghiệm trong toán học (hình học, đại số) và của lý thuyết thuần túy về chuyển động ngăn cấm người ta nhìn trong không gian và thời gian những điều kiện cho khả tính của chính các sự vật. Hơn nữa, những phán đoán này chỉ có thể được giải thích nếu không gian và thời gian là những điều kiện chủ quan đơn thuần của kinh nghiệm bên ngoài và kinh nghiệm nội tâm.

Giả thiết rằng **không gian** và **thời gian** tồn tại khách quan như những vật_tự thân, trước hết ta thấy: cả hai [không gian và thời gian] phải mang lại một số lượng lớn những mệnh đề tổng hợp và tiên nghiệm hiển nhiên về không gian, nên ở đây ta ưu tiên xét về không gian để làm ví dụ. Vì lẽ những mệnh đề của môn Hình học đều được nhận thức một cách tổng hợp tiên nghiệm với sự xác tín hiển nhiên, vậy tôi xin hỏi: Từ đâu các bạn có được những mệnh đề như vậy, và giác tính của ta dựa vào đâu để đi đến được những chân lý tuyệt đối tất yếu và có giá trị phổ biến như vậy? Không có con đường nào khác, ngoài việc thông qua **các khái niệm** hoặc là thông qua **các trực quan**: nhưng **cả hai** hoặc được mang lại một cách **tiên nghiệm** hoặc **hậu nghiệm**. Bằng con đường sau, tức bằng các khái niệm **thường nghiệm [hậu nghiệm]** cùng với cơ sở mà chúng dựa vào là trực quan thường nghiệm, không thể mang lại các mệnh đề tổng hợp nào ngoài những mệnh đề chỉ có tính thường nghiệm, tức là mệnh đề kinh nghiệm, do đó không phải bao giờ có thể bao hàm được tính tất yếu và tính phổ biến tuyệt đối vốn là đặc điểm tiêu biểu của mọi mệnh đề hình học. Còn đối với con đường trước và là con đường duy nhất, đó là: **hoặc** thông qua các khái niệm đơn thuần **hoặc** thông qua các trực quan tiên nghiệm để đạt được các nhận thức như thế; rõ ràng là từ các khái niệm đơn thuần ta không thể đạt được nhận thức tổng hợp nào cả mà chỉ có nhận thức **phân tích** thôi. Các bạn thử lấy mệnh đề: "Hai đường thẳng không thể bao chứa một không gian, do đó không hình thể nào có thể có được" và thử rút mệnh đề ấy ra từ khái niệm về các đường thẳng và con số hai; hoặc cũng thế với mệnh đề: "Từ ba đường thẳng có thể có được một hình thể" và hãy thử rút mệnh đề ấy ra chỉ từ các khái niệm đơn thuần này. Mọi nỗ lực của các bạn đều hoài công và các bạn thấy buộc phải cầu cứu đến **trực quan** cũng như môn Hình học lúc nào cũng làm thế. Vậy tức là: **các bạn mang lại cho chính mình một đối tượng trong trực quan**; thế nhưng, trực quan này thuộc loại nào, nó là một **trực quan tiên nghiệm** hay **trực quan thường nghiệm**? Nếu là thuộc trực quan thường nghiệm, thì không bao giờ từ đó có thể có được một mệnh đề có giá trị

phổ biến, càng không thể có một mệnh đề hiển nhiên (apodistisch), bởi vì **kinh nghiệm** không khi nào có thể mang lại một mệnh đề như thế. Vậy, các bạn phải mang lại cho mình một đối tượng **tiên nghiệm** trong trực quan và đặt mệnh đề tổng hợp của các bạn trên cơ sở này. Nhưng nếu không tồn tại sẵn trong các bạn **một quan năng** để trực quan tiên nghiệm, nếu điều kiện chủ quan này - về mặt **mô thức**-không đồng thời là điều kiện phổ biến tiên nghiệm chỉ nhờ đó đối tượng của bản thân trực quan (bên ngoài) này chỉ có thể có được, và nếu đối tượng (hình tam giác) là cái gì **tự thân,** không có quan hệ nào với chủ thể các bạn: vậy **làm sao** các bạn có thể nói rằng, cái gì là tất yếu để cấu tạo (konstruieren) nên hình tam giác theo các điều kiện **chủ quan** của các bạn cũng phải tất yếu thuộc về hình tam giác **tự thân**? Bởi vì như thế, các bạn không thể thêm vào cho các khái niệm của các bạn (về ba đường thẳng) một cái gì mới (hình thể), và cái mới này sở dĩ phải được xem là có một cách tất yếu nơi đối tượng là bởi vì **đối tượng này được mang lại trước khi có nhận thức chứ không phải nhờ có nhận thức**. Vậy nếu **không gian** (và cả thời gian nữa) không phải là mô thức đơn thuần của trực quan của bạn, chứa đựng các điều kiện tiên nghiệm chỉ nhờ đó các sự vật có thể trở thành các đối tượng bên ngoài cho các bạn, những đối tượng ấy **sẽ không là gì cả** nơi tự thân chúng khi không có các điều kiện chủ quan này, và các bạn không thể tạo nên bất kỳ điều gì có tính tổng hợp và tiên nghiệm về những đối tượng bên ngoài. Tóm lại, điều chắc chắn không thể nghi ngờ chứ không phải chỉ có thể hay có lẽ, đó là: **không gian** và **thời gian**, với tư cách là các điều kiện tất yếu của mọi kinh nghiệm (bên ngoài và bên trong), chỉ là các điều kiện **chủ quan** của mọi trực quan chúng ta; vì thế, ở trong mối quan hệ với các điều kiện này, **mọi đối tượng chỉ là những hiện tượng** chứ không phải là những **vật_tự thân** được mang lại cho ta bằng phương cách đặc thù này. Cũng lý do đó, về những gì liên quan đến những mô thức của những hiện tượng, nó cho phép ta phát biểu nhiều điều **tiên nghiệm**, nhưng không thể phát biểu điều gì về vật_tự thân là cái có thể làm nền tảng của những hiện tượng này.

KANT, *Phê phán lý tính thuần túy, Cảm năng học siêu nghiệm, Ch.II.*

► Giác tính(*) là nhà lập pháp của thiên nhiên

Tính tất yếu và tính phổ quát của các quy luật tự nhiên từ đâu mà có? Từ giác tính (Đức: Verstand; Pháp: Entendement). Đó là vì giác tính cần được định nghĩa như là quyền lực của quy luật, không phải chỉ là quyền lực đơn thuần để tự làm ra những quy luật bằng cách đối chiếu, trong khi dựa vào sự dạy bảo của kinh nghiệm, mà là quyền lực chỉ định những quy tắc cho kinh nghiệm.

Có lẽ người ta có thể tưởng tượng một thiên nhiên nổi loạn chống lại những luật tắc của giác tính, những điều kiện qua đó các sự vật được ban cho chúng ta, thì hoàn toàn độc lập với những điều kiện qua đó chúng được suy tưởng, tuy nhiên chuyện này là bất khả: cũng như các sự vật trong kinh nghiệm thì tất yếu phù hợp với những điều kiện mà chỉ qua đó chúng có thể được tiếp nhận (những mô thức của cảm tính), chúng tất yếu phải phù hợp với những điều kiện mà chỉ qua đó một tư tưởng mới có thể (những điều kiện của tính thống nhất của thông giác - conditions de l'unité d'aperception). Những hiện tượng được biểu thị bởi cảm tính phải phù hợp với các điều kiện của ý thức khả hữu: những điều kiện này cung cấp cho hiện tượng những quy luật mô thức. Việc tinh thần chúng ta đưa ra luật lệ cho các sự vật xét nơi chính chúng càng khó giải thích bao nhiêu, thì người ta lại càng giải thích dễ dàng bấy nhiêu rằng các sự vật như là hiện tượng phải phục tùng luật lệ của tinh thần: nếu khác đi, chúng sẽ không là đối tượng cho chúng ta.

(*) Trích đoạn này, bản tiếng Pháp được đặt đầu đề là: "L'entendement est législateur de la nature" còn bản dịch của Bùi Văn Nam Sơn (từ tiếng Đức) được đặt đầu đề là:hình dung

tóm tắt về sự đúng đắn và về khả thể duy nhất của việc diễn dịch này về các khái niệm thuần túy của giác tính

Nếu giả thử những đối tượng mà nhận thức của ta phải tiếp xúc là những vật_tự thân, ta không thể có bất kỳ khái niệm tiên nghiệm nào về chúng. Bởi ta lấy chúng từ đâu ra? Nếu ta lấy chúng từ đối tượng (Object) (không bàn lại ở đây việc đối tượng làm thế nào có thể nhận biết được đối với ta), những khái niệm của ta chỉ đơn thuần là thường nghiệm. Nếu ta lấy chúng từ chính bản thân ra, thì cái gì chỉ đơn thuần ở trong ta không thể xác định đặc tính của một đối tượng dị biệt với các biểu tượng của ta, tức là không xác định được lý do tại sao lại có một sự vật tương ứng với cái gì ta có trong tư tưởng, chứ không phải mọi biểu tượng này của ta đều trống rỗng. Nhưng ngược lại, nếu bất kỳ nơi đâu ta cũng chỉ phải làm việc với những hiện tượng thôi, thì không chỉ có thể mà còn tất yếu là: một số khái niệm tiên nghiệm nào đó phải đi trước nhận thức thường nghiệm về đối tượng. Vì, với tư cách là những hiện tượng, chúng tạo nên một đối tượng chỉ đơn thuần tồn tại ở bên trong ta, bởi không thể gặp được một sự biến thái đơn thuần nào của cảm năng của ta lại ở bên ngoài ta[1]. Nay chính bản thân biểu tượng này đã diễn đạt một cách tất yếu rằng: mọi hiện tượng này, do đó, mọi đối tượng mà ta có thể tiếp xúc đều ở bên trong ta, tức đều là các quy định của bản ngã đồng nhất của tôi, là một sự thống nhất trọn vẹn của chúng trong cùng một Thông giác. Nhưng trong sự thống nhất này của ý thức khả hữu tồn tại cả mô thức của mọi nhận thức về đối tượng (qua đó cái đa tạp được suy tưởng như thuộc về một đối tượng). Vì thế, phương cách làm thế nào để cái đa tạp của biểu tượng cảm tính (trực quan) thuộc về một ý thức đi trước mọi nhận thức về đối tượng, tức là đi trước mô thức trí tuệ [các phạm trù] của nhận thức và bản thân phương cách này tạo ra một nhận thức hình thức về mọi đối tượng một cách tiên nghiệm nói chung, trong chừng mực các đối tượng được suy tưởng (các phạm trù)[2]. Sự tổng hợp các đối tượng thông qua trí tưởng tượng thuần túy và sự thống nhất mọi biểu tượng trong mối quan hệ với Thông giác nguyên thủy đi trước mọi nhận thức thường nghiệm. Vậy, các khái niệm thuần túy của giác tính sở dĩ có thể có một cách tiên nghiệm, và thậm chí là tất yếu trong quan hệ với kinh nghiệm là vì nhận thức của ta không làm việc với gì khác hơn là với những hiện tượng, mà khả thể của chúng nằm ở trong bản thân ta; sự nối kết và thống nhất của chúng (trong biểu tượng về một đối tượng) chỉ đơn thuần được bắt gặp ở trong ta; do đó, các khái niệm thuần túy của giác tính phải đi trước mọi kinh nghiệm và chính chúng mới làm cho mọi kinh nghiệm-về mặt mô thức-có thể có được. Và sự diễn dịch của chúng ta về các phạm trù[3] cũng đã được tiến hành từ cơ sở này,-cơ sở duy nhất có thể có được trong mọi cơ sở khả hữu.

KANT, *Phê phán lý tính thuần túy, Phân tích pháp các khái niệm, Ch.II.*

---

(1) Các hiện tượng là những trạng thái ý thức xác định, những ý thức thường nghiệm.

(2) Các phạm trù là những khái niệm nguyên sơ của tinh thần, những khái niệm tiên nghiệm nhờ đó chúng ta suy tưởng một đối tượng.

(3) Sự diễn dịch các phạm trù là sự giải thích khách-thể -tính của chúng.

PHẢN BÁC THUYẾT DUY TÂM[1]

Thuyết duy tâm - tôi muốn nói đến thuyết duy tâm chất thể (materialer Ideal- ismus) - là học thuyết cho rằng sự tồn tại của những đối tượng trong không gian **bên ngoài** ta thì hoặc là đáng nghi ngờ và không thể chứng minh được; hoặc là sai lầm và không thể có được. Cái trước là **thuyết duy tâm nghi vấn** của **Descartes**[2], tuyên bố rằng chỉ có **Một** khẳng định thường nghiệm (assertio), đó là: "Tôi tồn tại", là không thể nghi ngờ. Cái sau là **thuyết duy tâm giáo điều** của **Berkeley**[3] cho rằng không gian-cùng với mọi đối tượng mà không gian là điều kiện không thể tách rời của chúng-là cái gì tự bản thân là không thể có được, và vì vậy mọi sự vật trong không gian đều chỉ là những sự tưởng tượng đơn thuần. Học thuyết duy tâm giáo điều là không thể tránh khỏi

nếu ta xem trong không gian là một đặc điểm của vật_tự thân, vì trong trường hợp đó không gian cùng với tất cả những gì mà nó là điều kiện đều là những vật không có thật, [là hư vô] (ein Unding). Nhưng cơ sở của thuyết duy tâm này đã bị chúng ta phá hủy trong phần Cảm năng học siêu nghiệm. Riêng thuyết duy tâm hoài nghi không đưa ra lời khẳng định như thế, nhưng chỉ muốn chứng minh sự bất lực của ta trong việc chứng minh bằng kinh nghiệm **trực tiếp** về một sự tồn tại ngoài sự tồn tại của chính ta. Đây là học thuyết hữu lý và phù hợp với lối tư duy triết học triệt để là khi chưa đủ bằng chứng, không thể đưa ra phán đoán chung quyết được. Bằng chứng mà nó đòi hỏi là phải chứng minh được rằng ta thực sự có kinh nghiệm về những sự vật ngoài ta chứ không chỉ là sự tưởng tượng, nhưng điều này không thể đạt được bằng cách nào khác hơn là khi người ta có thể chứng minh được rằng ngay bản thân kinh nghiệm bên trong của ta mà **Descartes** không thể nghi ngờ cũng chỉ có thể có được là nhờ lấy kinh nghiệm [về thế giới] bên ngoài làm tiền đề.

Tôi ý thức về sự tồn tại của tôi như là cái gì được quy định trong thời gian. Mọi sự quy định về thời gian giả thiết phải có cái gì thường tồn trong tri giác. Nhưng cái thường tồn này không thể là cái gì ở trong tôi, vì ngay cả sự tồn tại của tôi trong thời gian cũng chỉ có thể nhờ thông qua sự thường tồn mới được quy định[4]. Do đó, tri giác về cái thường tồn này chỉ có thể có được thông qua một sự vật ở ngoài tôi chứ không phải chỉ thông qua **biểu tượng đơn thuần** về một sự vật ở ngoài tôi. Vậy, sự quy định về sự tồn tại của tôi trong thời gian chỉ có thể có được thông qua sự tồn tại của những sự vật có thực mà tôi tri giác ở ngoài tôi. Ý thức trong thời gian thiết yếu gắn liền với ý thức về khả thể của sự quy định này trong thời gian: như thế, ý thức trong thời gian cũng thiết yếu gắn liền với sự tồn tại của sự vật ngoài tôi, vì sự tồn tại của chúng là điều kiện của sự quy định trong thời gian. Nói cách khác, ý thức về sự tồn tại của chính tôi đồng thời là một ý thức trực tiếp về sự tồn tại của những sự vật khác ở ngoài tôi.

Nhận xét I:

Qua chứng minh trên đây, ta thấy trò chơi mà thuyết duy tâm bày ra đã quật ngược lại chính nó [đã bị "gậy ông đập lưng ông"]một cách đích đáng. Thuyết này cho rằng kinh nghiệm trực tiếp duy nhất là kinh nghiệm bên trong, còn sự vật bên ngoài chỉ là do **suy luận** từ kinh nghiệm trên mà có. Nhưng cũng giống như nhiều lần khi người ta suy luận từ các kết quả đã có ra một nguyên nhân nhất định, suy luận này rất không đáng tin cậy, vì nguyên nhân của các biểu tượng có thể nằm ở trong ta, rồi bị ta đem gán cho sự vật bên ngoài một cách sai lầm. Ngay điểm này đã chứng minh rằng, kinh nghiệm [về những sự vật] bên ngoài mới thực sự là **trực tiếp**[5] và chỉ nhờ nó mà,-tuy không phải ý thức về sự tồn tại của chính ta, - nhưng, sự quy định của ý thức trong **thời gian**, tức là kinh nghiệm bên trong mới có thể có được. Thật vậy, biểu tượng "tôi tồn tại" - là cái diễn tả ý thức và luôn có thể đi kèm mọi động tác tư duy - chứa đựng trong nó một cách trực tiếp sự tồn tại của một chủ thể, nhưng chưa phải là một **nhận thức** về chủ thể ấy, nghĩa là chưa phải một nhận thức thường nghiệm, tức là kinh nghiệm. Vì ngoài ý tưởng về một cái gì đang tồn tại còn cần có trực quan – ở đây là trực quan bên trong - tức là về phương diện thời gian để chủ thể phải được xác định; như thế rõ ràng là cần phải có đối tượng bên ngoài; do đó, bản thân kinh nghiệm bên trong cũng chỉ có có được một cách **gián tiếp** và chỉ nhờ **thông qua kinh nghiệm** [về sự vật] **bên ngoài.**

Nhận xét II:

Mọi sử dụng thường nghiệm quan năng nhận thức của ta trong việc xác định thời gian hoàn toàn trùng hợp với cách nhìn như trên. Không những vì ta chỉ có thể tri giác mọi sự xác định về thời gian nhờ vào sự thay đổi trong các quan hệ bên ngoài (sự vận động) đối với các thường tồn trong không gian (ví dụ, [ta ý thức được] sự vận động của mặt trời

nhờ [quan sát sự thay đổi của] mối quan hệ giữa mặt trời với những đối tượng trên mặt đất); mà hơn nữa, ta không có một cái gì thường tồn - như là trực quan - để có thể làm nền móng cho khái niệm về một bản thể, ngoại trừ chính **vật chất**, và bản thân tính thường tồn này không phải được rút ra từ kinh nghiệm bên ngoài mà được giả định một cách **tiên nghiệm** như là một điều kiện tất yếu của mọi sự xác định về thời gian, do đó, cũng như là sự xác định của giác quan bên trong đối với sự tồn tại của chính ta thông qua sự tồn tại của những sự vật bên ngoài ta. Trong biểu tượng "Tôi", ý thức về chính tôi không phải là một trực quan, mà là một biểu tượng trí tuệ đơn thuần về tính hoạt động nội khởi (Selbsttätigkeit) của một chủ thể đang tư duy. Cho nên, cái "Tôi" này không có thuộc tính nào của trực quan, hiểu như [thuộc tính] thường tồn có thể làm cái đối ứng cho sự xác định về thời gian trong các quan hệ bên trong giống như chẳng hạn tính không thể thâm nhập là cái đối ứng của vật chất xét như trực quan thường nghiệm.

Nhận xét III:

Từ sự thật rằng sự tồn tại của những sự vật bên ngoài là điều kiện thiết yếu để có thể có được một ý thức xác định về chính ta, không thể suy ra rằng mọi biểu tượng trực quan về những sự vật bên ngoài đồng thời bao hàm **sự tồn tại** của những sự vật ấy, về các biểu tượng về sự vật rất có thể chỉ là kết quả đơn thuần của trí tưởng tượng (chẳng hạn trong các giấc mơ cũng như khi điên rồ), mặc dù bản thân các biểu tượng này cũng chỉ có thể có được nhờ sự **tái tạo** của các tri giác có trước về sự vật bên ngoài; các tri giác này - như đã thấy - cũng chỉ có thể có được là nhờ thông qua tính thực tại của những đối tượng bên ngoài.

Mục đích duy nhất của các nhận xét này là chứng minh rằng kinh nghiệm bên trong nói chung chỉ có thể có được nhờ kinh nghiệm bên ngoài nói chung. Để biết kinh nghiệm này hay kinh nghiệm kia không phải chỉ là sự tưởng tượng đơn thuần, ta phải xem xét từ những quy định đặc thù của chúng và so sánh những quy định này với các tiêu chuẩn của mọi kinh nghiệm hiện thực.

KANT, *Phê phán lý tính thuần túy, Phân tích pháp các nguyên tắc, Ch.II.*

---

(1) Toàn bộ phần "**Phản bác thuyết duy tâm**" này được Kant thêm vào cho ấn bản B.

(2) René Descartes (1596-1650) triết gia Pháp. "**Thuyết duy tâm nghi vấn**" của ông (problematischer Idealismus) còn thường được gọi là" **Thuyết duy tâm hoài nghi"** (skeptischer Idealismus).

(3) George Berkeley (1685-1753), giám mục, triết gia Anh (Ái Nhĩ Lan). "**Thuyết duy tâm giáo điều**" (dogmatischer Idealismus) của ông còn thường được gọi là "**Thuyết duy tâm chủ quan (cực đoan)**" hay **thuyết duy ngã** (Solipsismus).

Kant gọi cả hai thuyết trên là "**Thuyết duy tâm chất thể**" [nội dung], để phân biệt với **"Thuyết duy tâm hình thức" (**hay còn gọi là "**Thuyết duy tâm siêu nghiệm**" của chính ông). (Xem B519-525).

(4) *Câu "Nhưng cái thường tồn không thể là cái gì ở trong tôi, vì ngay cả sự tồn tại của tôi trong thời gian cũng chỉ có thể nhờ thông qua cái thường tồn này mới được quy định" được Kant đề nghị sửa lại như sau cho sáng sủa hơn [Xem: Lời tựa cho lần xuất bản thứ hai, 1787, BXL, BXLI]:*

"Nhưng cái thường tồn này không thể là một trực quan ở trong tôi. Vì mọi cơ sở quy định có thể bắt gặp ở trong tôi về sự tồn tại của tôi chỉ là những biểu tượng, và với tư cách là những biểu tượng luôn luôn thay đổi, chúng đòi hỏi phải có một cái thường tồn khác biệt với chúng làm chỗ dựa, và qua đó, tồn tại của tôi trong thời gian-trong đó các biểu tượng thay đổi - mới có thể được quy định". [Xin xem thêm luận giải của Kant về câu chứng minh này trong Lời Tựa đã dẫn].

(5) Trong định lý trên, ý thức trực tiếp về sự tồn tại của các sự vật bên ngoài ta không phải được giả thiết mà được chứng minh, độc lập với việc ta nhận ra hay không khả thể của ý thức ấy. Câu hỏi về khả thể ấy được đặt ra như thế này: "Phải chăng ta chỉ có giác quan bên trong mà không có giác quan bên ngoài, do đó [tri giác về sự vật bên ngoài]chỉ là tưởng tượng?". Hiển nhiên rằng, để tưởng tượng được một cái gì bên ngoài, tức là diễn tả nó cho giác quan trong trực quan, ta phải có một giác quan bên ngoài đã và qua đó phải phân biệt một cách trực tiếp tính thụ nhận đơn thuần của trực quan bên ngoài với tính nội khởi vốn là đặc điểm của mọi động tác tưởng tượng. Bởi vì chỉ tưởng tượng ra một giác quan bên ngoài thì quan năng trực quan do trí tưởng tượng quy định đã tự thủ tiêu chính nó.

► Những ý thể của lý tính thuần lý

Lý tính không thể thỏa mãn với sự nối kết những đa tạp được thực hiện bởi giác tính nhờ vào những khái niệm của nó (là những phạm trù); thật thế, từ bản tính nó luôn trên đường tìm kiếm một điều kiện tối hậu cho mọi điều kiện. Như thế nó tạo ra ba ý thể: tâm hồn như

nhất tính tuyệt đối của chủ thể tư duy, thế giới như nhất tính tuyệt đối của một dãy những điều kiện của hiện tượng, Thượng đế như nhất tính tuyệt đối của mọi đối tượng của tư tưởng nói chung.

PLATON sử dụng thuật ngữ "**Ý niệm**" (Idee) theo một cách thức cho thấy rõ ràng ông muốn biểu thị cái gì không những không bao giờ có thể rút ra từ giác quan, trái lại, còn vượt xa hơn hẳn các khái niệm của giác tính mà bản thân ARISTOTE nghiên cứu, trong chừng mực không thể tìm thấy trong kinh nghiệm bất cứ cái gì tương ứng được với chúng. Nơi PLATON, những ý niệm là những Nguyên mẫu (Urbilder), [những Linh tượng] của bản thân những sự vật, chứ không phải chỉ là những chìa khóa đơn thuần đưa đến những kinh nghiệm khả hữu như các phạm trù. Trong cái nhìn của ông, chúng bắt nguồn từ **Lý tính tối cao**; Lý tính này cũng chia phần cho lý tính con người, tuy nhiên lý tính con người bây giờ không còn tồn tại được trong trạng thái nguyên thủy nữa, nên phải rất vất vả để nhớ lại những Linh tượng xa xưa nhưng nay đã bị mờ đục, bằng sự Hồi tưởng (Erinnerung/ Anamnesis) (mà ông gọi là Triết học).

Ở đây tôi không đi vào việc nghiên cứu văn tự để tìm hiểu ý nghĩa mà bậc đại triết gia cao viễn của chúng ta gắn cho thuật ngữ này. Tôi chỉ nhận xét rằng: không có gì là bất thường cả, khi – trong đối thoại thông thường hay trong các tác phẩm viết - bằng cách so sánh các tư tưởng mà một tác giả phát biểu về một chủ đề, ta có thể hiểu họ hơn chính họ hiểu họ, vì tác giả đã không xác định khái niệm của mình một cách đầy đủ và vì vậy đôi khi họ nói và cả suy nghĩ ngược lại với ý định của chính họ.

PLATON nhận thấy rõ rằng quan năng nhận thức của ta bao giờ cũng có cảm thức về một nhu cầu cao xa hơn là chỉ chạy theo "đánh vần" hiện tượng bằng sự thống nhất tổng hợp nhằm có thể lần mò đọc chúng như là kinh nghiệm. Lý tính của ta - một cách tự nhiên - lúc nào cũng muốn nâng lên tầm cao của những nhận thức mà không kinh nghiệm nào vươn tới và tương ứng nổi, -nhưng những nhận thức này, tuy thế, vẫn có tính thực tại chứ không phải chỉ là những sản phẩm hoang đường của đầu óc.

PLATON đặc biệt nhận ra những Ý niệm của ông trong tất cả những gì là **thực hành**, tức lãnh vực dựa trên ý niệm **Tự do**, và ý niệm này tới lượt nó cũng thuộc về các nhận thức là sản phẩm riêng có của lý tính. Nếu có ai muốn rút ra cái khái niệm về đức hạnh từ trong kinh nghiệm, điều họ phải làm (như nhiều người đã làm) là đi tới tìm một mẫu tiêu biểu để minh hoạ cho nguồn nhận thức nhưng mẫu điển hình này cũng không bao giờ tương ứng một cách hoàn hảo với ý niệm về đức hạnh được, và như thế trong thực tế, họ đã biến đức hạnh thành một cái gì hàm hồ không có thực, luôn bị biến đổi theo thời gian và hoàn cảnh, không thể được sử dụng như một quy luật phổ biến. Ngược lại, ai cũng biết rằng nếu họ hình dung một người nào đó như một gương điển hình về đức độ, họ bao giờ cũng có sẵn một nguyên mẫu chân chính [về đức hạnh] trong đầu óc của chính họ để đem ra so sánh với gương điển hình kia và đánh giá theo tiêu chuẩn của nguyên mẫu này. Đó chính là **Ý niệm về đức hạnh** và mọi đối tượng khả hữu của kinh nghiệm chỉ có thể được sử dụng như điển hình để so sánh với nó - tức để chứng minh rằng ý niệm đức hạnh có thể được áp dụng trong thực tế với nhiều mức độ khác nhau theo yêu cầu của bản thân ý niệm này -, chứ những đối tượng của kinh nghiệm không thể được dùng như những nguyên mẫu được. Tuy một con người không bao giờ hành động tương ứng trọn vẹn với những gì chứa đựng trong ý niệm thuần túy về đức hạnh, nhưng điều ấy không hề chứng tỏ chỉ có một cái gì hư ảo trong Ý niệm này. Bởi vì chỉ có thông qua Ý niệm này, mọi phán đoán xem hành vi nào là có giá trị đạo đức, hành vi nào không mới có thể có được. Như vậy, Ý niệm là nền tảng tất yếu của mọi nỗ lực vươn đến

sự toàn hảo về đạo đức, tuy vậy, biết bao trở lực trong bản tính tự nhiên của con người – không xác định được về mức độ làm ta luôn có khoảng cách với nó.

Nước cộng hòa lý tưởng của **PLATON**[2] đi vào tục ngữ như điển hình kỳ quặc của một sự hoàn hảo hoang tưởng, chỉ có thể tồn tại trong đầu óc của một triết gia nhàn rỗi, và Brucker đã chế nhạo khi cho rằng theo Platon, một ông vua không thể cai trị giỏi nếu bản thân không "thông dự" vào các linh tượng! Nhưng thực ra, ta rất nên trầm tư sâu hơn về tư tưởng của bậc hiền triết vĩ đại này, và (ở điểm nào ông không nói ra và bỏ ta bơ vơ không chỉ dạy), ta cần tự gắng sức chiếu rọi ánh sáng vào, hơn là núp dưới chiêu bài hết sức tầm thường và tai hại về tính bất khả thi của nó để gạt bỏ nó, xem nó là vô dụng.

Thực vậy, việc kiến lập một nền tự do tối đa cho con người theo luật pháp, làm cho tự do của mỗi người chỉ có thể đứng vững cùng chung với tự do của mọi người (chứ không phải sự hạnh phúc tối đa vì hạnh phúc chỉ là kết quả đương nhiên của tự do) **ít ra cũng là một Ý niệm tất yếu** được đặt làm nền tảng và ở vị trí hàng đầu không những trong hiến pháp của một nhà nước mà cả trong toàn bộ luật pháp của nó, và đó là lúc ngay từ đầu, người ta đã phải trừu tượng hóa khỏi mọi trở lực trước mắt, những trở lực có lẽ không chỉ nảy sinh một cách không thể tránh khỏi do bản tính tự nhiên của con người, mà đúng hơn là do sự xao nhãng đối với những Ý niệm chân chính khi tiến hành việc lập pháp. Bởi vì không gì tai hại hơn và bất xứng hơn đối với một triết gia cho bằng cứ viện dẫn một cách tầm thường đến cái gọi là "kinh nghiệm ngược lại", kinh nghiệm này ắt cũng sẽ không tồn tại nếu các định chế kia được thực hiện kịp thời đúng theo các Ý niệm để không phải thay vào đó bằng những khái niệm thô thiển – bởi bị rút ra từ kinh nghiệm - nên làm thui chột hết mọi ý định tốt đẹp. Việc lập pháp và cầm quyền càng được thiết kế trùng hợp với Ý niệm này bao nhiêu, hình phạt càng hiếm hoi bấy nhiêu, và hoàn toàn hữu lý (như PLATON nói) trong một nhà nước hoàn hảo, hình phạt không còn cần thiết nữa. Mặc dù một nhà nước hoàn hảo như thế có thể không bao giờ có thật, nhưng Ý niệm ấy vẫn hoàn toàn đúng đắn vì nó kêu đòi cái tối đa làm nguyên mẫu nhằm mang hiến pháp và pháp luật càng ngày càng tiến gần đến sự hoàn hảo tối đa có thể có được. Trong tiến trình của loài người, đâu là mức độ cao nhất mà nhân loại đành phải dừng lại không tiến lên hơn được nữa; đâu là khoảng cách nhất thiết vẫn còn lại giữa Ý niệm và sự thực hiện nó, là những vấn đề **không thể và cũng không nên** xác định một cách rạch ròi. - chính là vì, [ý hướng của] Tự Do bao giờ cũng có thể vượt lên trên mọi ranh giới đang có.

KANT, *Phê phán lý tính thuần túy, Biện chứng pháp siêu nghiệm.*

---

(1) PALTON thật ra cũng mở rộng khái niệm [Ý niệm] của ông vào các nhận thức tư biện, nếu các nhận thức này chỉ được mang lại một cách thuần túy và hoàn toàn tiên nghiệm, kể cả trong toán học, dù toán học không thể có đối tượng nào ngoài lãnh vực kinh nghiệm khả hữu. Đây là điểm tôi không thể tin theo ông, cũng như không thể tán thành sự diễn dịch [sự chứng minh] thần bí của ông về những ý niệm hoặc các sự cường điệu trong việc hầu như muốn hữu thể hóa (Hypostation) chúng [tức biến các Ý niệm thành các hữu thể tồn tại hiện thực], dù rằng ngôn ngữ thâm viễn mà ông dùng trong lãnh vực này quả thật đủ sức để lý giải một cách thích hợp và tinh tế bản tính sâu xa của sự vật. (Chú thích của tác giả).

Thực hành (praktisch): theo Kant, là tất cả những gì được thực hiện từ Tự do của ý chí. Có hai cấp độ: "**thực tiễn, thực dụng**" (**pragmatisch**) của các kỹ năng theo các quy tắc của sự khôn ngoan (Klughetsregeln) và "**thực hành**" (**praktisch**) của sinh hoạt đạo đức theo các **mệnh lệnh tuyệt đối** (**Imperativen**) của lý tính thuần túy.

(2) Được bàn trong tác phẩm: "**Politeia**" **(Nhà nước)** của Platon.

► Ảo tượng siêu nghiệm, ba loại suy luận biện chứng

Ảo tượng biện chứng hay ảo tượng tự nhiên và không thể tránh hệ tại chỗ coi những Ý thể này, nghĩa là những khái niệm mà lý tính tất yếu tạo ra, và bởi chúng, nó vượt qua mọi kinh nghiệm khả hữu, như là những khái niệm có giá trị khách quan. Thế mà đó là điều mọi siêu hình học đều làm. Tuy nhiên những Ý thể của lý tính, dầu đáng quý với tư cách là

những khái niệm điều hành, vẫn không thể được dùng làm nguyên lý cho bất kỳ tri thức khách quan nào: nhất là không thể có một chứng minh khả thi nào liên quan đến tính phi vật thể và tính bất tử của linh hồn, đến tự do của con người cũng như hiện hữu của Thượng đế. Mọi lập luận của siêu hình học giáo điều đều là trá ngụy. Cũng như những lập luận mà chúng ta rèn đúc nên về cái "Tôi suy tư" và về thế giới, chúng có nét đặc thù đáng lưu ý này là làm cho lý tính rơi vào trong những đối luận (antinomies) - những xung đột không thể giải quyết- cũng như những lập luận qua đó chúng ta nghĩ rằng thiết định được hiện hữu của Thượng đế.

Còn ảo tượng lôgíc chỉ là sự bắt chước đơn thuần mô thức của lý tính (ảo tượng của các **ngụy luận**[1] (**Trugschlüsse**)) nảy sinh hoàn toàn do việc thiếu lưu ý đến quy luật lôgíc. Do đó, nếu sự lưu ý được mài sắc trong từng trường hợp cụ thể, ảo tượng [lôgíc] sẽ biến mất hoàn toàn. Những ảo tượng siêu nghiệm, ngược lại, vẫn tồn tại dù đã được môn phê phán siêu nghiệm phát hiện và vạch rõ tính vô hiệu của nó, (chẳng hạn ảo tượng trong mệnh đề sau: "Thế giới phải có một khởi đầu về mặt thời gian"). Lý do như sau: Trong **lý tính (Vernunft)** của ta (được xem về mặt chủ quan như là một quan năng nhận thức của con người) luôn có mặt những nguyên tắc nền tảng và các châm ngôn (Maximen) sử dụng hoàn toàn **có quyền uy** [**Ansehen/ thế giá**] của những nguyên tắc khách quan, vì vậy, **xảy ra tình hình là: sự tất yếu chủ quan của một sự nối kết nào đó các khái niệm của ta cho giác tính lại được xem là một sự tất yếu khách quan cho việc quy định những vật-tự thân**. Đây là một ảo tưởng (Illusion) không thể tránh khỏi cũng giống như ta không thể tránh khỏi ảo giác rằng mặt biển ở ngoài khơi có vẻ không cao hơn mặt biển ở gần sát bờ vì ta nhìn cái trước với các tia sáng cao hơn cái sau hoặc rõ rằng hơn nữa, khi nhà thiên văn cũng không khỏi thấy mặt trăng khi mới mọc lớn hơn khi mặt trăng lên cao dù ông không bị ảo tượng ấy lừa gạt.

Vì thế, Biện chứng pháp siêu nghiệm tự hài lòng với việc khám phá ảo tượng của các phán đoán siêu việt và đồng thời ngăn ngừa ảo tượng ấy lừa bịp, chứ không thể –như trong trường hợp ảo tượng lôgíc - làm cho nó hoàn toàn biến mất và không còn là ảo tượng nữa; đó là điều Biện chứng pháp siêu nghiệm không bao giờ có thể làm được. Bởi vì ta đang gặp phải một loại ảo tưởng (Illusion) tự nhiên, không thể tránh khỏi, và bản thân nó đặt nền tảng trên các nguyên tắc chủ quan và đánh tráo thành các nguyên tắc khách quan. Trong khi đó, Biện chứng pháp lôgíc – trong việc giải quyết các vông luận - chỉ liên quan đến một sai lầm lôgíc trong khi tuân theo các nguyên tắc hoặc với ảo tượng được hình thành một cách giả tạo, do bắt chước các nguyên tắc ấy. Vậy là có một phép biện chứng tự nhiên và không tránh khỏi của lý tính thuần lý, một phép biện chứng không phải là do ai đó cẩu thả, thiếu kiến thức phạm phải, cũng không phải do một tay ngụy biện bịa đặt ra một cách giả tạo để làm rối các người có đầu óc tỉnh táo, trái lại, là phép biện chứng **không thể tách rời của lý tính con người**. Phép biện chứng ấy, dù đã bị vạch rõ sự lừa dối của nó, vẫn cứ tiếp tục lừa phỉnh, xô đẩy lý tính vào những lầm lạc nhất thời, do đó cần phải được liên tục khắc phục...

... Người ta có thể nói, **đối tượng** của một ý niệm siêu nghiệm đơn thuần là cái gì người ta không có một khái niệm nào về nó [không có hiểu biết gì], mặc dù Ý niệm này được tạo ra một cách hoàn toàn tất yếu trong lý tính theo các quy luật nguyên thủy của nó. Vì, trong thực tế, cũng không thể có một khái niệm nào của giác tính về một đối tượng tương ứng trọn vẹn được (adquat) với đòi hỏi của lý tính, tức là, một khái niệm có thể được chứng minh và được trực quan trong một kinh nghiệm khả hữu. Do đó, để diễn tả chính xác hơn và ít nguy cơ bị hiểu lầm, ta có thể nói: ta không

thể có một nhận thức về một đối tượng tương ứng với một Ý niệm, dù có thể có một khái niệm **nghi vấn (problematisch)** về nó.

Tính thực tại siêu nghiệm (chủ quan)[2] của các khái niệm thuần túy của lý tính ít nhất là chỉ dựa vào chỗ chúng ta bị dẫn dắt đến các Ý niệm như thế thông qua một suy luận **tất yếu** của lý tính. Vậy là có những suy luận không chứa đựng các tiền đề thường nghiệm nào cả, và thông qua chúng mà chúng ta đi từ cái gì đã biết suy luận ra một cái gì khác ta hoàn toàn không có khái niệm nào, rồi gán cho nó tính thực tại khách quan do một ảo tượng không thể tránh được. Các suy luận như thế, xét về mặt **kết quả**, nên gọi là các **ngụy biện** hơn là các suy luận, mặc dù xét về **nguồn gốc phát sinh**, chúng vẫn xứng danh là các suy luận trong chừng mực chúng không phải là do bịa đặt hoặc ra đời một cách ngẫu nhiên, trái lại, thoát thai từ bản tính tự nhiên của lý tính.

Chúng quả là những ngụy biện, nhưng không phải của con người, mà của bản thân lý tính thuần túy và ngay người thông thái nhất trong chúng ta cũng không thể thoát khỏi và có lẽ sau nhiều nỗ lực, nhà thông thái có thể tránh sai lầm nhưng không đời nào có thể từ bỏ hẳn ảo tượng luôn bám theo ông để trêu chọc và dụ dỗ.

Chỉ có **ba loại (Klassen)** suy luận mang tính biện chứng [ảo tưởng] bằng số lượng các Ý niệm mà những kết luận của chúng nhắm đến:

[-] Trong loại suy luận **thứ nhất**, từ khái niệm siêu nghiệm về chủ thể **không** chứa đựng cái đa tạo nào, tôi suy luận ra sự thống nhất [hay nhất thể] tuyệt đối của bản thân chủ thể này mà tôi không có khái niệm nào [sự hiểu biết nào] về nó theo kiểu đó được. Tôi gọi lập luận biện chứng này là VÕNG LUẬN SIÊU NGHIỆM CỦA LÝ TÍNH THUẦN TÚY (TRANSZENDENTALER PARALOGISMUS)[3].

[-] Loại suy luận ngụy biện **thứ hai** liên quan đến khái niệm siêu nghiệm về cái toàn thể tuyệt đối của những điều kiện cho một hiện tượng được mang lại nói chung. Tức là từ chỗ tôi luôn luôn có một khái niệm bị tự - mâu thuẫn về sự nhất thể tổng hợp tuyệt đối ở mặt này, tôi suy luận ra sự đúng đắn của sự nhất thể ngược lại mà tôi cũng không có khái niệm nào về nó. Tôi gọi tình trạng của lý tính trong các loại lập luận biện chứng này là NGHỊCH LÝ CỦA LÝ TÍNH THUẦN TÚY (ANTINOMIE)[4].

[-] Sau cùng, theo loại lập luận ngụy biện **thứ ba**, từ cái toàn thể những điều kiện để có thể **tư duy** về những đối tượng nói chung trong chừng mực chúng có thể được mang lại cho tôi, tôi suy luận ra nhất thể tổng hợp tuyệt đối của **mọi** điều kiện cho khả thể của mọi sự vật nói chung, nghĩa là, từ những sự vật tôi không nhận thức được theo khái niệm siêu nghiệm đơn thuần về chúng, tôi suy luận ra **một Hữu thể của mọi hữu thể** mà tôi càng không biết gì bằng một khái niệm siêu nghiệm về nó, cũng như không thể hình thành được khái niệm nào [không có hiểu biết gì] về tính tất yếu vô điều kiện của nó. Tôi gọi loại lập luận này là Ý THỂ CỦA LÝ TÍNH THUẦN TÚY (DAS IDEAL DER REINEN VERNUNFT)[5] [Thượng đế].

KANT, *Phê phán lý tính thuần túy, Biện chứng pháp siêu nghiệm.*

---

[1] **Trugschlüsse: các ngụy luận**: các suy luận ngụy biện: **các võng luận (FehlschluB, Paralogismus)** tức các suy luận sai lầm, bất thành, vi phạm các quy luật lôgíc sẽ được gọi là các **Ngụy luận (Trugschlüsse, Sophismata, Fangschlüsse)** khi chúng cố tình có vẻ hợp lôgích, vd: "Trời ấm lên nên tôi cũng phải mặc ấm hơn"; "Nếu trời mưa, đất sẽ ướt. Nếu trời không mưa, đất sẽ không ướt". Thông thường có 4 dạng "**ngụy luận**":

- **quaternio terminorum** (bốn hạn từ): suy luận (diễn dịch) dựa trên sự so sánh hai hạn từ với **cùng một** hạn từ trung giới thứ ba. Nếu hạn từ trung giới có hai ý nghĩa khác nhau (quivokation), ta có 4 hạn từ và suy luận là ngụy biện. Vd: **ngụy luận**: "1) Biểu tượng chỉ tồn tại trong ý thức; ; 2) Thế giới bên ngoài là một biểu tượng; 3) Vậy (kết luận) thế giới chỉ tồn tại trong ý thức". Hạn từ thứ ba ("biểu tượng" trước được hiểu theo nghĩa "ý thức về đối tượng", sau lại hiểu theo nghĩa "đối tượng của ý thức".

- **petitio principi** (tiền giả định của cái phải chứng minh): cái phải chứng minh được tiền giả định như là khởi điểm hay phương tiện để chứng minh.

- **circulus vitiosus** (suy luận lòng vòng, luẩn quẩn) (Diallele):

suy ra cái này từ cái kia và lại suy ra cái kia từ cái này.

- **ignoratio elenchi** (sai vấn đề, lạc đề): lạc đề khi tranh biện/ chứng minh một mệnh đề không đồng nhất (hay không phải là hệ luận tất yếu) với mệnh đề phải chứng minh.

Thông thường, ta gọi "ngụy luận" là suy luận sai một cách cố ý; còn **không** cố ý thì gọi là "vọng luận" (FehlschuB, Paralogismus) hay suy luận sai lầm, bất thành ("**vọng**": sai lầm. "Học nhi bất tư, tắc vọng": học mà không suy xét ắt sẽ sai lầm(Luận ngữ)). (các dạng ngụy luận hay ngụy biện trên đây chỉ được xét về mặt lôgíc **hình thức**. Chúng có thể có ý nghĩa khác trong môn lôgíc học phi hình thức, tức trong việc sử dụng trên thực tế).

(2) Trong triết học Kant và nhất là trong phần Biện chứng pháp siêu nghiệm này, cần ghi nhớ và phân biệt **tính thực tại (Realität)** (chủ quan) là sự khẳng định (assertio) của phán đoán thuộc phạm trù **Chất với tính hiện thực (Wirklichkeit)** (khách quan) của sự vật hay đối tượng thuộc phạm trù **hình thái (Modalität),** tương đương với các thuật ngữ "sự tồn tại"(Dasein, Existenz) hay tính thực tại khách quan (objektive Realität).

(3) **Paralogismus:** (gốc Hy Lạp: para: bên cạnh, cận; logismos: suy luận) **Vọng luận (Fehlschluss):** suy luận sai lầm, ảo tưởng. "Vọng luận lô-gíc" là sai lầm về mặt hình thức. "Vọng luận siêu nghiệm" là sai lầm do việc sử dụng sai phạm trù (ở đây là áp dụng phạm trù "bản thể" một cách sai lầm vào cho các phán đoán: "Tôi tư duy", xem nó là "linh hồn", tồn tại hiện thực như một "bản thể") (B399-432).

(4) **Antinomie**: (gốc Hy Lạp: **anti**: trái, ngược; **Nomos**: quy luật): gồm hai khẳng định (phán đoán) tương phản, trái ngược nhau nhưng đều có thể được chứng minh một cách "hợp lý" và tất yếu. Dịch sang tiếng Việt, có thể giữ nguyên là "Antinomie" hoặc "các tương phản của lý tính thuần túy" (Trần Thái Đỉnh, Triết học Kant, NXB Văn Mới, 1974). Chúng tôi dịch là "các nghịch lý" vì Kant hiểu Antinomie đồng nghĩa với "nghịch lý" (Paradox).

(5) **Ý thể (das Ideal):** chúng tôi theo cách dịch của Trần Thái Đỉnh (Sđd).

► Ngụy biện của chứng cứ hữu thể luận

Các chứng cứ về hiện hữu của Thượng đế mà thần học siêu nghiệm đã cung cấp gồm có ba (chứng cứ hữu thể luận, chứng cứ vũ trụ luận hay vật lý - thần luận, chứng cứ mục đích luận). Hai chứng cứ sau đây đều dựa trên chứng cứ hữu thể luận. Làm như Kant ở đây là chỉ ra tính phù hư của chứng cứ này thì, bởi thực tế này (ipso facto) cũng tước bỏ mọi giá trị đối với hai chứng cứ kia.

Song le người ta không nên coi việc tố cáo những ngụy biện của thần học giáo điều như là một phản bác hiện hữu của Thượng đế.

Nếu tôi thủ tiêu vị ngữ trong một phán đoán đồng nhất và vẫn giữ lại chủ ngữ thì sẽ nảy sinh một mâu thuẫn, và vì thế tôi nói: vị ngữ này thuộc về chủ ngữ kia một cách tất yếu. Thế nhưng **nếu tôi thủ tiêu cả chủ ngữ lẫn vị ngữ thì không nảy sinh mâu thuẫn nào cả**, bởi lẽ không còn có gì để có thể mâu thuẫn lại với chủ ngữ cả. Thiết định một hình thức tam giác rồi thủ tiêu ba góc của nó, là mâu thuẫn; nhưng thủ tiêu cả hình tam giác cùng với ba góc của nó thì không có mâu thuẫn nào. Tình hình cũng giống hệt như vậy với khái niệm về một Hữu thể tất yếu tuyệt đối. Nếu các bạn thủ tiêu sự tồn tại của Hữu thể ấy, các bạn vừa thủ tiêu bản thân sự vật cùng với tất cả những thuộc tính của nó, trong trường hợp đó, mâu thuẫn từ đâu mà đến được? Không có gì từ bên ngoài mâu thuẫn được với nó, vì sự vật không phải là tất yếu về bên ngoài; cũng không có gì mâu thuẫn từ bên trong, vì qua việc thủ tiêu bản thân sự vật, các bạn đồng thời thủ tiêu mọi cái bên trong. Thượng đế là toàn năng, đó là một phán đoán tất yếu. Sự toàn năng không thể được thủ tiêu, nếu các bạn thiết định một đấng thần linh, tức là một Hữu thể vô tận, đồng nhất với khái niệm về Hữu thể này. Nhưng, nếu các bạn nói: Thượng đế không có (Gott ist nicht), thì sự toàn năng cũng như bất kỳ một thuộc tính nào khác cũng đều không được mang lại, vì những thuộc tính này cùng với chủ thể đã bị thủ tiêu, và như thế không có một mâu thuẫn nào cả trong ý tưởng này.

Như vậy, các bạn đã thấy rằng, nếu tôi thủ tiêu vị ngữ của một phán đoán cùng với chủ ngữ một mâu thuẫn bên trong không bao giờ có thể nảy sinh, bất kể vị ngữ ấy là gì. Vậy, hẳn các bạn không còn đường tránh né nào khác ngoài việc phải nói: "Có một số chủ thể không thể nào thủ tiêu được, nên phải tồn tại". Nhưng nói như vậy cũng như nói rằng: có những chủ thể tất yếu_tuyệt đối; một tiền đề mà tôi đã nghi ngờ tính đúng đắn của nó và chính các bạn đã muốn chỉ cho tôi thấy khả thể của chúng. Bởi vì, tôi không thể tạo ra một khái niệm tối thiểu nào cả về một sự vật mà khi bản thân nó cùng

với tất cả những thuộc tính của nó đều bị thủ tiêu vẫn để lại một đặc điểm nào về tính bất_khả thể, thông qua các khái niệm thuần túy tiên nghiệm đơn thuần.

Trái ngược với tất cả các suy luận phổ biến trên đây (mà không ai có thể phản đối được), các bạn yêu cầu tôi để các bạn nêu ra chỉ **một** trường hợp như là một bằng chứng bằng thực tế, là: vẫn còn có một và **chỉ Một** khái niệm mà thôi, -trong đó sự không tồn tại hay là sự thủ tiêu đối tượng của nó là tự mâu thuẫn, và đó chính là khái niệm về **Hữu thể có tất cả tính thực tại [Ens realissimum].** Các bạn bảo rằng, Hữu thể ấy có tất cả tính thực tại, và các bạn có quyền giả định một Hữu thể như thế là có thể có được (điều này tôi tạm thời chấp nhận, mặc dù một khái niệm không tự mâu thuẫn còn lâu mới chứng minh được khả thể của đối tượng) (1). Theo đó, trong tất cả tính thực tại hẳn nhiên cũng phải bao hàm sự tồn tại; vậy là có sự tồn tại trong khái niệm về một cái có thể có. Nếu sự vật này bị thủ tiêu, thì khả thể bên trong của sự vật [sự tồn tại] cũng bị thủ tiêu, đó là điều mâu thuẫn.

Tôi xin trả lời: Các bạn đã phạm phải một mâu thuẫn, khi đưa khái niệm về **sự tồn tại** [hiện thực] vào trong khái niệm về một sự vật mà các bạn mới chỉ đơn thuần **suy tưởng** về nó về mặt khả thể, dù nấp dưới bất kỳ tên gọi gì. Nếu người ta thừa nhận điều ấy, các bạn chỉ có một thắng lợi giả tạo, nhưng trong thực tế không nói lên được gì cả, vì các bạn chỉ mang lại một sự lặp thừa (Tautologie) đơn thuần. Tôi xin hỏi: mệnh đề: "sự vật này hay sự vật kia tồn tại (existiert)" (tôi thừa nhận sự vật này là có thể có, bất kể nó là gì), là một mệnh đề **phân tích** hay là một mệnh đề **tổng hợp**? Nếu nó là một mệnh đề phân tích, thì thông qua sự tồn tại của sự vật, các bạn không thêm được điều gì cho ý tưởng về sự vật cả, trái lại, trong trường hợp đó, hoặc là chính ý tưởng đang có trong đầu óc các bạn là bản thân sự vật, hoặc các bạn giả định tiên quyết một sự tồn tại như là thuộc về khả thể [của sự vật] và như vậy, sự tồn tại chỉ được suy ra từ khả thể bên trong theo như tuyên bố của các bạn sẽ không gì khác hơn là một sự lặp thừa thảm hại. Thuật ngữ: "**Thực tại**" (**Realität**) trong khái niệm về sự vật tuy nghe có vẻ khác với thuật ngữ "**Tồn tại**" (**Existenz**) trong khái niệm về thuộc tính [của sự vật], nhưng chẳng làm nên được việc gì. [Chẳng giúp gì cho các bạn ra khỏi khó khăn này]. Bởi vì, nếu các bạn cứ gọi **mọi sự thiết định** (**Setzen**) (cái gì các bạn thiết định đều là bất định [tức muốn thiết định trong đầu óc cái gì cũng được]) là **Thực tại**, tức là đã thiết định sự vật với tất cả mọi thuộc tính của nó ở trong khái niệm về chủ thể và giả định như là hiện thực, các bạn cũng chỉ lặp lại điều ấy [thực tại] trong thuộc tính mà thôi. Ngược lại, nếu các bạn thừa nhận – như mọi người có đầu óc hợp lý đều phải thừa nhận- rằng, bất kỳ **mệnh đề về tồn tại (Existenzialsats)** [hay về "**hiện hữu**"] nào cũng đều là mệnh đề **tổng hợp**, vậy làm sao các bạn lại có thể khẳng định rằng thuộc tính về sự tồn tại (Existenz) là không thể nào bị thủ tiêu mà không gặp mâu thuẫn, bởi ưu thế này chỉ có riêng nơi các mệnh đề phân tích khi tính năng (Cha- rakter) của chúng đặt cơ sở trên ưu thế này? [Phủ định thuộc tính là tự mâu thuẫn].

Tôi đã từng hy vọng có thể [dễ dàng] dẹp bỏ vĩnh viễn lập luận ngụy biện trên đây bằng một sự xác định chính xác về khái niệm "**tồn tại**"["**hiện hữu**"](**Existenz**), nếu tôi không nhận ra rằng ảo tưởng gây ra do sự lẫn lộn giữa một thuộc tính lôgíc với một thuộc tính hiện thực (tức là thuộc tính trong việc **xác định** một sự vật) quả thật đã bám rễ [rất sâu] hầu như trong mọi nỗ lực minh giải [về sự tồn tại của Thượng đế]. Để trở thành thuộc tính **lôgíc**, người ta có thể dùng tất cả mọi thứ người ta muốn: thậm chí bản thân chủ thể [chủ ngữ] có thể tự mình đề ra các thuộc tính cho mình, vì môn lôgíc học trừu tượng hóa khỏi mọi nội dung. Thế nhưng, sự xác định (Bestimmung) lại là một thuộc tính [hiện thực] được thêm vào cho khái niệm về chủ thể và mở rộng chủ thể. Do đó, **tính quy định [hiện**

thực] này không được chứa đựng sẵn bên trong khái niệm.

Rõ ràng "tồn tại" [động từ "**LÀ**" – (Sein)] không phải là một thuộc tính hiện thực, tức là không phải một khái niệm về một cái gì có thể thêm vào cho khái niệm về một sự vật. Nó đơn thuần là sự **thiết định (Position)** một sự vật, hay **thiết định** một số tính quy định nào đó trong sự vật. Trong việc sử dụng lôgíc, nó chỉ là **Hệ từ (Copula)**[2] của một phán đoán. Mệnh đề: "Thượng đế là toàn năng", chứa đựng hai khái niệm có đối tượng của chúng, đó là: "Thượng đế" và "sự toàn năng"; còn chữ hệ từ bé nhỏ: "LÀ" không phải một vị ngữ được thêm vào mà chỉ là cái thiết định mối quan hệ của vị ngữ vào cho chủ ngữ. Khi tôi gộp chung chủ ngữ (Thượng đế) với tất cả vị ngữ của chủ ngữ ấy (trong đó có vị ngữ "tính toàn năng") và nói: "Thượng đế **là**" hay "**Có** một Thượng đế", tôi không thiết định một vị ngữ nào mới vào cho khái niệm về Thượng đế, mà chỉ thiết định bản thân chủ ngữ với tất cả những vị ngữ của nó, nghĩa là chỉ thiết định **đối tượng** trong quan hệ **với khái niệm** của tôi. Nội dung của cả hai [đối tượng và khái niệm] phải giống hệt nhau, và vì thế không có gì mới được thêm vào cho khái niệm vốn chỉ diễn tả khả thể nhờ đó tôi suy tưởng được về đối tượng của nó như là được mang lại một cách tuyệt đối (thông qua cách nói: "nó là". [hay: "**có** một đối tượng như thế"]). Và như vậy, **cái hiện thực (das Wirkliche)[về mặt phân tích lôgích] không chứa đựng cái gì nhiều hơn là cái đơn thuần có thể có**. Một trăm đồng taler[3] hiện thực không chứa đựng cái gì nhiều hơn một trăm đồng có thể có. Bởi vì, cái sau biểu thị khái niệm còn cái trước biểu thị đối tượng và sự thiết định nơi chúng, cho nên, nếu cái sau chứa đựng cái gì nhiều hơn cái trước, hóa ra khái niệm của tôi không diễn đạt được toàn bộ đối tượng và do đó, cũng không phải là khái niệm tương ứng về đối tượng. Nhưng trong tình trạng tài sản của tôi, khi có một trăm đồng taler thật, tôi giàu hơn là khi chỉ có khái niệm đơn thuần về chúng (tức là chỉ có khái niệm về khả thể của chúng)!. Bởi vì, đối tượng – trong **tính hiện thực (Wirklichkeit)** của nó - , không được chứa đựng trong khái niệm đơn thuần của tôi một cách **phân tích**, mà là được thêm vào cho khái niệm của tôi (khái niệm chỉ là một quy định của trạng thái tinh thần) một cách **tổng hợp**, và sự tồn tại [thực] của chúng ở bên ngoài khái niệm của tôi không hề làm tăng thêm gì cho bản thân một trăm đồng taler **được suy tưởng** cả.

Vậy, khi tôi **suy tưởng** một sự vật thông qua các thuộc tính và thông qua bao nhiêu thuộc tính mà tôi muốn (kể cả trong sự xác định trọn vẹn) vẫn không có gì được thêm vào cho sự vật khi tôi nói thêm rằng: sự vật ấy tồn tại. Bởi vì nếu không, không phải chính sự vật ấy tồn tại mà là cái gì nhiều hơn những điều tôi đã suy tưởng trong khái niệm, và tôi ắt không thể nói rằng chính đối tượng của khái niệm của tôi tồn tại. Thậm chí, khi tôi suy tưởng mọi tính thực tại ở trong một sự vật ngoại trừ một sự tồn tại [thực], tính thực tại bị thiếu này cũng không thêm vào, khi tôi nói một sự vật còn khiếm khuyết như thế tồn tại; trái lại, sự vật ấy vẫn cứ tồn tại với sự thiếu thốn ấy như khi tôi suy tưởng về nó, bởi vì nếu không, sẽ là một cái khác tồn tại chứ không phải sự vật tôi đã suy tưởng. Cho nên, dù tôi suy tưởng một hữu thể như là Thực tại tối cao (không thiếu thốn gì), câu hỏi còn lại vẫn luôn luôn là: liệu nó có tồn tại [thực] hay là không.

KANT, *Phê phán lý tính thuần túy, Các suy luận Biện chứng, Ch.III.*

---

[1] *Khái niệm là luôn luôn có thể có được, nếu nó không tự mâu thuẫn. Đó là đặc điểm lôgích của khả thể, và qua đó đối tượng của nó được phân biệt với cái* ***nihil negativum*** *[đối tượng rỗng không có khái niệm. Xem lại B348]. Chỉ có điều nó vẫn có thể là một khái niệm rỗng, nếu tính thực tại khách quan của sự tổng hợp – qua đó khái niệm được tạo ra – không được chứng minh một cách đặt thù; thế nhưng điều này, như đã chỉ ra trước đây – phải dựa trên các nguyên tắc của kinh nghiệm khả hữu, chứ không phải trên nguyên tắc của việc phân tích (Analysis)(theo nguyên tắc mâu thuẫn). Đó là một sự cảnh báo để dừng từ khả thể* ***của những khái niệm*** *(khả thể lôgíc)*

lập tức suy luận ra khả thể ***của những sự vật*** *(khả thể hiện thực).*

(2) **Hệ từ:** (die Copula): loại động từ nối kết chủ ngữ và vị ngữ, ở đây là động từ "là".

(3) **Taler:** tên gọi một đơn vị tiền tệ thời Kant. Hiểu chung là "đồng tiền".

► Ích lợi của Phê phán: hướng về một nền siêu hình học thoát thai từ lý tính thực tiễn.

Người ta đã ngộ nhận trầm trọng về bộ Phê phán lý tính thuần túy, khi coi nó là một tác phẩm hoài nghi, hư vô chủ nghĩa, nhằm phá hoại niềm tin từ nền tảng. Trái lại, việc hạn chế tri thức tư biện vào những đối tượng của kinh nghiệm khả hữu đã làm công việc dẹp bỏ chướng ngại mà cái gọi là khả tính về một tri thức sẽ thâm nhập vào hữu thể tự thân của sự vật – đe dọa đè nặng lên việc sử dụng lý tính thực tiễn (đạo đức). Chỉ có siêu hình học của các trường phái là bị thương tổn bởi sự hạn chế này.

Nhưng người ta sẽ hỏi, di sản quý báu mà ta dự tính trao lại cho hậu thế là di sản gì đây một khi siêu hình học tuy đã được sự phê phán làm trong sạch nhưng qua đó cũng được đưa vào tình trạng thường tồn (beharrlich) [bất biến] như vậy? Nếu chỉ nhìn lướt qua công trình này một cách hời hợt, người ta tưởng đã nhận ra được rằng ích lợi của nó chỉ là **tiêu cực (negativ),** tức là, với lý tính tư biện ta không bao giờ được phép liều lĩnh vượt qua các ranh giới của kinh nghiệm; và quả thật, trong thực tế, đó cũng là ích lợi đầu tiên của nó. nhưng, ích lợi này sẽ trở thành **tích cực (positiv)** ngay, nếu người ta nhận ra rằng các nguyên tắc mà lý tính tư biện sử dụng để vượt ra khỏi ranh giới của nó nhất định sẽ không dẫn đến sự **mở rộng** mà thực ra là **bó hẹp** việc sử dụng lý tính của chúng ta, vì khi các nguyên tắc ấy mở rộng thực sự các ranh giới của cảm năng – là lãnh vực đích thực của nó – bao trùm ra toàn bộ mọi lãnh vực, chúng sẽ đe dọa đẩy lùi việc sử dụng lý tính thuần túy (**thực hành**). Vì thế, một sự Phê phán hạn định lý tính tư biện [trong khuôn khổ của nó] là **tiêu cực**, nhưng đồng thời, khi qua đó dẹp bỏ được trở ngại đã hạn chế hay thậm chí đe dọa thủ tiêu việc sử dụng lý tính **thực hành**, sự Phê phán mang lại ích lợi **tích cực** và **hết sức quan trọng**, bao lâu ta ý thức rõ ràng phải có một sự sử dụng tuyệt đối tất yếu về mặt **thực hành** của lý tính thuần túy (sử dụng về mặt đạo đức), trong đó lý tính tự mở rộng ra khỏi các ranh giới của cảm năng một cách không thể tránh được nhưng lại **không cần** sự trợ giúp nào của lý tính tư biện, trái lại còn được đảm bảo an toàn chống lại phản tác dụng của lý tính tư biện để lý tính không bị rơi vào mâu thuẫn với đóng góp này của công cuộc Phê phán thì cũng giống như bảo rằng lực lượng cảnh sát chẳng có lợi ích tích cực nào cả, vì các công việc chính của nó chỉ là ngăn chặn hành động bạo lực xảy ra giữa những công dân với nhau để ai nấy có thể làm công việc của mình một cách yên ổn và an toàn.

Trong phần **Phân tích pháp** của quyển Phê phán này, ta sẽ chứng minh rằng:

[-] không gian và thời gian chỉ là các mô thức của trực quan cảm tính, do đó chỉ là các điều kiện cho sự tồn tại của sự vật như là **những hiện tượng**;

[-] ta không có các khái niệm của giác tính, tức không có các yếu tố để nhận thức sự vật nào khác hơn là khi trực quan tương ứng có thể được mang lại cho các khái niệm này; do đó ta không thể có nhận thức về những đối tượng như là những vật tự thân, mà chỉ trong chừng mực là đối tượng của trực quan cảm tính, tức là như hiện tượng. từ những chứng minh đó suy ra sự giới hạn của mọi nhận thức tư biện khả hữu của lý tính vào những đối tượng đơn thuần của **kinh nghiệm** mà thôi. Nhưng đồng thời, điều cần cẩn thận ghi nhớ là: tuy ta không thể **nhận thức** được **chính** những đối tượng ấy như là những vật tự thân thì ít nhất ta cũng phải có thể **suy tưởng** về chúng [như là những vật tự thân][1].vì nếu không, sẽ dẫn đến mệnh đề vô lý rằng hiện tượng là cái gì xuất hiện ra mà lại không có cái xuất hiện.

Bây giờ ta thử giả định không làm việc phân biệt mà công cuộc Phê phán của ta nhất thiết phải làm về sự vật, [tức xem chúng] vừa như là những đối tượng của kinh nghiệm đồng thời như là những vật tự thân, ắt rằng nguyên tắc về tính nhân quả, và do đó, cơ chế [tất định] của Tự nhiên quy định nguyên tắc ấy phải có giá trị đối với toàn thể **mọi** sự vật như là các nguyên nhân tác động. Như vậy, về **cùng một sự vật**, chẳng hạn như linh hồn con người, tôi sẽ không thể nói rằng ý chí của con người là tự do, đồng thời nó lại phải phục tùng sự tất yếu tự nhiên, tức không phải tự do mà không bị rơi vào một mâu thuẫn rõ ràng; bởi lẽ trong hai mệnh đề trên, tôi đã hiểu "**linh hồn**" **trong cùng một ý nghĩa**, tức là như sự vật nói chung (như một vật tự thân); điều này tôi không thể nào làm khác nếu không có sự Phê phán đi trước đó. Nhưng, nếu sự Phê phán đã không lầm khi dạy rằng phải hiểu đối tượng trong **ý nghĩa hai mặt**, tức hoặc như là hiện tượng hoặc như là vật tự thân; và nếu như sự diễn dịch các khái niệm của giác tính là đúng đắn,do đó, nguyên tắc về tính nhân quả chỉ được dùng cho sự vật **trong nghĩa thứ nhất** thôi, nghĩa là trong chừng mực sự vật là đối tượng của kinh nghiệm, nhưng cũng chính sự vật ấy trong **ý nghĩa thứ hai** lại không phục tùng nguyên tắc này, thế thì chính ý chí của con người trong hiện tượng (trong những hành vi hữu hình) phải tất yếu phù hợp với quy luật tự nhiên, trong chừng mực đó là không tự do; nhưng mặt khác, như là thuộc về một vật tự thân, lại không phục tùng quy luật tự nhiên, do đó được **suy tưởng** là tự do, mà không xảy ra mâu thuẫn nào cả. Mặc dù tôi không thể nào dùng lý tính tư biện (càng không thể dùng sự quan sát thường nghiệm) để nhận thức linh hồn của tôi dưới giác độ là vật tự thân, do đó cũng không thể nhận thức tự do như một thuộc tính của một bản chất [vật tự thân] mà lại được tôi xem là có những tác động trong thế giới cảm tính, vì muốn làm được điều đó, tôi phải nhận thức một cách xác định về vật tự thân này [tức linh hồn và ý chí tự do của tôi] về mặt tồn tại thực (Existenz) của nó, nhưng lại không tồn tại trong thời gian (bởi tôi không có trực quan nào để làm chỗ dựa cho khái niệm trên của tôi, và [nhận thức một cái gì không ở trong thời gian] là điều vô lý, không thể có được), tôi vẫn hoàn toàn có thể suy tưởng về tự do, theo nghĩa biểu tượng của tôi về tự do ít ra không chứa đựng mâu thuẫn nào, nếu có được sự phân biệt có tính phê phán về hai phương cách biểu tượng khác nhau (phương cách biểu tượng cảm tính và phương cách biểu tượng trí tuệ) cũng như từ đó có được sự giới hạn (Einschränkung) của các khái niệm thuần túy của giác tính cũng như của các nguyên tắc rút ra từ các khái niệm thuần túy ấy. [Xem "Phân tích pháp siêu nghiệm": Phân tích pháp các khái niệm và Phân tích pháp các nguyên tắc. B91 - B349]. Bây giờ giả thiết rằng, đạo đức tất yếu phải lấy Tự do (theo nghĩa chặt chẽ nhất) như là đặc tính của ý chí chúng ta làm tiền đề, và khi Đạo đức đề ra một cách tiên nghiệm các Nguyên tắc thực hành có nguồn gốc nguyên thủy trong lý tính chúng ta như là các **dữ liệu** (**Data**) của lý tính [thực hành] vốn cũng không thể có được nếu không có tiền đề này [Tự do]; trong khi đó lý tính tư biện đã chứng minh rằng Tự do là không thể suy tưởng được [vì lý tính sẽ rơi vào tự mâu thuẫn] thế thì tiền đề này [Tự do], tức tiền đề đạo đức phải tất yếu nhường chỗ cho tiền đề khác, vì ngược lại là sẽ chứa đựng mâu thuẫn rõ ràng, do đó Tự do, và cùng với nó là đạo đức cũng phải nhường chỗ cho cơ chế [tất định] của Tự nhiên (vì lẽ cái trái ngược lại [tức sự phủ định của lý tính tư biện] đối với Tự do và Đạo đức không chứa đựng mâu thuẫn nào cả, trừ khi chịu lấy Tự do làm tiền đề). Thế nhưng, vì lẽ để có được Đạo đức, tôi không cần điều gì khác hơn là Tự do không tự mâu thuẫn với chính nó, nghĩa là ít nhất Tự do cũng có thể chỉ được **suy tưởng** chứ không cần phải nhận thức thêm gì về nó cả, khiến cho trong cùng một hành vi (nếu được nhìn từ mối quan hệ khác), Tự do không phải là một cản trở đối với cơ

chế của Tự nhiên, thế là học thuyết về đạo đức có chỗ đứng riêng và học thuyết về tự nhiên cũng có vị trí riêng của nó; điều ắt đã không thực hiện được nếu không nhờ có sự Phê phán trước đó dạy cho ta biết về sự bất tri không thể tránh được của ta đối với những vật tự thân, và rằng tất cả những gì ta có thể nhận thức được về mặt lý thuyết chỉ giới hạn trong những hiện tượng đơn thuần mà thôi. Sự khảo sát như trên về ích lợi tích cực của các Nguyên tắc phê phán của lý tính thuần túy cũng thể hiện rõ đối với các khái niệm về **Thượng đế** và về bản tính đơn thuần (2) của **linh hồn** chúng ta, nhưng để ngắn gọn, tôi xin lướt qua. Như vậy, để bảo vệ việc sử dụng lý tính của tôi một cách tất yếu **về mặt thực hành**, tôi thậm chí không thể giả định về sự tồn tại của Thượng đế, Tự do và sự Bất Tử [của linh hồn], nếu tôi không đồng thời tước bỏ tham vọng nhận thức mang tính siêu việt của lý tính **tư biện** [về các chủ đề ấy], bởi lẽ để vươn tới các nhận thức ấy, lý tính tư biện buộc phải sử dụng chính những nguyên tắc trong thực tế chỉ đủ để áp dụng cho những đối tượng của kinh nghiệm khả hữu; cho nên khi nó áp dụng các nguyên tắc này vào đối tượng vốn không thể là đối tượng của kinh nghiệm, nó thực sự đã biến đối tượng ấy thành **hiện tượng**, và như thế là xem mọi sự mở rộng lý tính thuần túy về mặt thực hành là không thể làm được. Vì thế **tôi phải dẹp bỏ nhận thức [sai lầm] đi để dành chỗ cho lòng tin.**

KANT, *Phê phán lý tính thuần túy*,
Lời tựa cho lần xuất bản thứ hai (Bản B).

---

(1) *Để **nhận thức** một đối tượng, điều đòi hỏi là tôi có thể chứng minh được khả thể của nó (hoặc bằng tính thực tại của nó do kinh nghiệm xác nhận, hoặc một cách tiên nghiệm bằng lý tính). Còn **suy tưởng** về một đối tượng, tôi có thể suy tưởng cái gì tôi muốn, miễn là không tự mâu thuẫn với chính mình, tức miễn là khái niệm của tôi là một ý tưởng khả hữu nào đó, dù tôi không thể chứng minh được có một đối tượng nào tương ứng với nó hay không trong toàn bộ mọi khả thể. Nhưng, để gán cho khái niệm như thế tính giá trị khách quan (tức khả năng hiện thực, vì khả năng trước chỉ là khả năng thuần túy lôgíc), lại cần phải có **cái gì nhiều hơn nữa**. Nhưng, **cái nhiều hơn** này không cần phải được tìm thấy trong các nguồn nhận thức lý thuyết; nó cũng có thể nằm ngay trong các nguồn thực hành.*

(2) **Bản tính đơn thuần (của linh hồn): Einfache Natur (der Seele):** Siêu hình học cổ truyền (tâm lý học thuần túy) xem bản lĩnh của linh hồn là "**einfach**" (đơn thuần, đơn tính, đơn tố), tức đối lập với **tính đa tạp** (mannigfltig), **đa hợp** (zusammengesetzt) gồm nhiều bộ phận của vật thể có quảng tính. Xem thêm "Biện chứng pháp siêu nghiệm".

SƠ LUẬN CHO MỌI SIÊU HÌNH HỌC TƯƠNG LAI (Đức: Prolegomena zu einer jeden kiinftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten kunnen – Pháp: Prolégomènes à toute métaphysique future)

SAU KHI TÁC PHẨM *PHÊ PHÁN LÝ TÍNH THUẦN TÚY* ĐƯỢC XUẤT BẢN LẦN ĐẦU (1781) SONG GẶP SỰ HỜ HỮNG CỦA NGƯỜI ĐỌC (VÌ QUÁ ĐỒ SỘ- HƠN NGÀN TRANG CHỮ DÀY CHI CHÍT – VÌ QUÁ KHÓ, HAY VÌ TÁC GIẢ LÚC ĐÓ CÒN CHƯA MẤY TIẾNG TĂM?) KANT VIẾT QUYỂN *PROLEGOMENA* NÀY, NGẮN GỌN HƠN (CHỈ ĐỘ HAI TRĂM TRANG) – SONG KHÔNG CHẮC ĐÃ DỄ HIỂU HƠN! ĐỂ MONG NGƯỜI ĐỌC LÃNH HỘI NHỮNG Ý CHÍNH CỦA ÔNG THUẬN LỢI HƠN (1783). HAI NĂM SAU (1785) ÔNG CHO RA MẮT QUYỂN *NHỮNG NỀN TẢNG CỦA SIÊU HÌNH HỌC ĐẠO ĐỨC*. VÀ HAI NĂM SAU NỮA – 1787 - KHI TÁI BẢN QUYỂN *PHÊ PHÁN LÝ TÍNH THUẦN TÚY* THÌ KHÁC HẲN LẦN XUẤT BẢN ĐẦU TIÊN, NÓ ĐÃ TẠO NÊN CƠN NHIỆT HỨNG TRIẾT HỌC KHÓ THỂ SO SÁNH TRONG LỊCH SỬ TƯ TƯỞNG. VẬY, CÓ THỂ NÓI, TÁC PHẨM NÀY NHƯ MỘT LỜI GIỚI THIỆU VÀ CHẤT MEN KÍCH THÍCH NHIỆT TÌNH HIẾU TRI NƠI NGƯỜI ĐỌC ĐỂ ĐẾN VỚI NHỮNG TÁC PHẨM ĐỒ SỘ HƠN CỦA KANT.

Đi theo ý đồ đó của tác giả, ở đây chúng tôi cũng mạn phép trích vài trang từ quyển Prolegomena này để bạn đọc thưởng thức và hy vọng nhờ đó sẽ có thêm hứng thú để tiếp tục nghiền ngẫm các trích đoạn từ những tác phẩm khác nữa của Kant.

► Lời nói đầu của Sơ luận cho mọi siêu hình học tương lai.

Các Lời mở đầu (*Prolegomena*) này không phải dành cho các độc giả bình thường, nhưng cho các người giảng dạy trong tương lai, và ngay cả đối với những người này, họ cũng sẽ không mong đợi tìm được lợi ích của nó như là một trình bày về một

khoa học đã làm sẵn, nhưng chỉ để họ khám phá ra chính khoa học ấy.

Có những học giả coi lịch sử triết học (cổ đại và hiện đại) như là chính triết học; các Lời mở đầu này không viết cho họ. Họ phải chờ đợi cho đến khi những người ra sức tìm hiểu nguồn mạch của chính lý trí đã hoàn tất công việc của họ; chỉ lúc ấy các học giả kia mới bắt đầu thông tin cho thế giới về những gì đã đạt được. Tiếc thay, theo ý kiến họ, không thể nói điều gì nếu trước kia đã không có người nói ra, và quả thực cũng lời tiên tri này cũng áp dụng cho mọi thời đại tương lai; bởi vì lý trí con người từ nhiều thế kỷ đã suy tư về vô vàn đối tượng theo nhiều cách khác nhau; cho nên khó có thể nghĩ rằng chúng ta lại không thể khám phá ra những điều tương tự cho mỗi ý niệm mới trong số các phát biểu của các thời đại trong quá khứ.

Mục đích của tôi là thuyết phục tất cả những ai nghĩ siêu hình học là môn học đáng học, để họ thấy tuyệt đối cần thiết phải dừng lại chốc lát coi tất cả những gì đã làm như thể là chưa làm, và đặt câu hỏi sơ khởi đầu tiên "*Có thể có cái gọi là siêu hình học không?*"

Nếu nó là khoa học, tại sao nó không thể đạt được sự nhìn nhận phổ quát và lâu dài như các khoa học khác? Nếu không, tại sao nó có thể duy trì các tham vọng của nó và làm cho tâm trí con người luôn thao thức với những niềm hy vọng không bao giờ nguôi nhưng cũng không bao giờ hoàn thành? Vì vậy cho dù chúng ta chứng minh được sự hiểu biết hay ngu dốt của chúng ta trong lãnh vực này, chúng ta phải dứt khoát một lần đi đến một kết luận nhất định liên quan đến bản chất của cái gọi là khoa học này, chứ không thể để nó mãi mãi ở tình trạng như hiện nay. Một điều có vẻ nực cười là trong khi mọi khoa học khác không ngừng tiến triển, thì trong khoa học này mà chúng ta coi là sự khôn ngoan nhập thể, chúng ta lại cứ loay hoay mãi quanh một điểm mà không tiến thêm được một bước nào.

Tôi dám mạnh bạo tiên đoán rằng những người đọc các Lời mở đầu này với một trí óc độc lập sẽ không chỉ hoài nghi khoa học trước đây của họ, nhưng cuối cùng cũng sẽ hoàn toàn xác tín rằng khoa học ấy không thể tồn tại trừ khi các đòi hỏi được nêu lên ở đây được thỏa mãn. Nhưng vì nó không bao giờ hết đòi hỏi, nên họ phải thú nhận rằng một cuộc cải cách triệt để hay đúng hơn một sự ra đời mới của khoa học, theo một kế hoạch mới, là điều không thể tránh, cho dù người ta có thể chống lại nó trong một thời gian.

Kể từ các *Tiểu luận* của Locke và Leibniz, hay đúng hơn kể từ khởi nguyên của khoa siêu hình học như chúng ta biết đến trong lịch sử, không có gì đã xảy ra có tính quyết định cho số phận của nó cho bằng sự công kích của David Hume đối với nó. Ông không rọi ánh sáng nào trên loại tri thức này, nhưng chắc chắn ông đã bật lên một tia lửa nhờ đó một ánh sáng nào đó có thể được chiếu lên nếu như nó gặp một chất liệu dễ cháy và ngọn lửa âm ỉ của nó được chăm chút và phát triển.

Hume bắt đầu từ một ý niệm duy nhất nhưng quan trọng trong siêu hình học, đó là quan hệ giữa nguyên nhân và hậu quả. Ông thách thức lý trí, là cái đã tự cho là khai sinh ra khái niệm này, để nó phải trả lời với ông rằng với quyền nào nó nghĩ bất cứ cái gì có thể được cấu tạo sao cho nếu giả định có nó, thì một cái gì khác tất yếu phải có; bởi vì đây là ý nghĩa của khái niệm về nguyên nhân. Ông chứng minh một cách không thể bắt bẻ rằng lý trí hoàn toàn không thể nghĩ về một sự kết hợp như thế một cách "tiên nghiệm" (*a priori*) và nhờ các khái niệm, vì nó bao hàm tính tất yếu. Chúng ta hoàn toàn không thể thấy tại sao, do hậu quả của sự hiện hữu của một vật, mà một vật khác tất yếu phải hiện hữu, hay làm thế nào khái niệm về sự kết hợp như thế có thể phát sinh một cách *a priori*. Do đó ông kết luận rằng lý trí hoàn toàn bị ảo tưởng về khái niệm này, mà nó lầm tưởng là một trong những đứa con ruột của nó, trong khi trên thực tế nó chỉ là một đứa con hoang của trí tưởng tượng, được thấm nhuần bởi kinh nghiệm, là cái kết hợp một số

biểu thị nào đó theo luật liên tưởng và ngộ nhận một sự tất yếu chủ quan (thói quen) như là một sự tất yếu khách quan phát xuất từ trực giác. Vì vậy ông kết luận rằng lý trí không có khả năng suy nghĩ các sự kết hợp như thế, bởi vì trong trường hợp ấy các khái niệm niệm của nó sẽ thuần túy là giả tưởng và tất cả những gì nó cho là tri thức *a priori* đều chỉ là các kinh nghiệm thông thường với một cái nhãn sai. Nói một cách đơn giản, điều này có nghĩa là hoàn toàn không có và không thể có cái gọi là siêu hình học.

Tuy rằng kết luận của Hume có vẻ vội vã và sai lầm đến đâu, thì chí ít nó cũng đã được dựa trên sự tra cứu, và tra cứu này rất đáng được tập trung chú ý bởi các đầu óc sáng suốt hơn thời ông cũng như các cố gắng quyết tâm của họ để khám phá ra, nếu có thể, một giải pháp tốt đẹp hơn cho vấn đề theo hướng mà ông đề nghị, và lẽ ra nếu có các cố gắng như thế, chúng hẳn đã đẩy nhanh tốc độ cải cách khoa học này một cách hoàn hảo.

Nhưng Hume đã chịu chung số phận bất hạnh của các nhà siêu hình học, đó là bị hiểu lầm. Thật đau đớn khi thấy các đối thủ của ông như Reid, Oswald, Beattie, và cuối cùng là Priestley đã hoàn toàn không thấy được vấn đề; bởi vì trong khi họ luôn coi điều ông hoài nghi là chuyện đương nhiên, và họ ra sức hăng hái và thậm chí báng bổ chứng minh cái mà ông hoài nghi, cho nên họ đã không thấy được gợi ý quý giá của ông rằng mọi sự vẫn còn ở nguyên trạng cũ của chúng, như thể không có gì xảy ra. Vấn đề không phải là liệu khái niệm nguyên nhân có đúng, ích lợi, và thậm chí cần thiết cho tri thức của chúng ta về tự nhiên hay không, điều này Hume không bao giờ hoài nghi; những vấn đề là liệu khái niệm này có thể được nghĩ bởi lý trí *a priori* hay không, và do đó liệu nó có một sự thật nội tại, độc lập với mọi kinh nghiệm ,có thể áp dụng rộng rãi hơn chứ không chỉ giới hạn vào các đối tượng của kinh nghiệm hay không. Đây mới chính là vấn đề của Hume. Nó chỉ là vấn đề liên quan đến *nguồn gốc*, không liên quan tới nhu cầu *thiết yếu* phải sử dụng khái niệm ấy. Nếu như vấn đề trước được quyết định, thì các điều kiện cho việc sử dụng và lãnh vực áp dụng hợp pháp của nó cũng sẽ được quyết định một cách tất yếu.

Tôi công khai thừa nhận rằng **ký ức của tôi về David Hume chính là điều mà nhiều năm trước đã kéo tôi ra khỏi giấc ngủ giáo điều** và **cống hiến một hướng đi mới cho những tra cứu của tôi trong lãnh vực triết học lý thuyết**. Tôi hoàn toàn không đi theo các kết luận mà ông đã đạt tới bằng cách coi không phải toàn thể vấn đề của ông, nhưng chỉ một phần của vấn đề, nên tự nó không thể cho chúng ta thông tin nào. Nếu chúng ta bắt đầu từ một tư tưởng có cơ sở vững chắc nhưng không được cho chúng ta, chúng ta có thể hy vọng rằng với sự suy tư liên tục chúng ta có thể đi xa hơn người có đầu óc sâu sắc đã để lại cho chúng ta tia lửa ban đầu.

KANT, *Sơ luận cho mọi siêu hình học tương lai,*
Phần mở đầu.

► Có thể có khoa siêu hình học không?

Giả như một khoa siêu hình học có thể duy trì địa vị của nó như một khoa học thực sự tồn tại, phải chăng chúng ta có thể nói: "*Đây là siêu hình học; hãy học nó và nó sẽ thuyết phục bạn một cách chắc chắn không thể cưỡng lại về chân lý của nó?*" Khi ấy câu hỏi này sẽ là vô dụng, và sẽ chỉ còn lại một câu hỏi khác (đúng hơn là một trắc nghiệm về trí tuệ sâu sắc hơn là chứng minh sự tồn tại của chính sự vật): "*Làm thế nào có thể có khoa học này, và làm thế nào lý trí đạt tới nó?*" Nhưng lý trí con người đã không may mắn như thế trong trường hợp này. Không có một cuốn sách duy nhất nào mà bạn có thể nêu ra giống như bạn có thể nêu ra quyển sách của Euclide để có thể nói: "*Đây là siêu hình học; ở đây bạn có thể tìm thấy những đối tượng cao quý nhất của khoa học này, sự hiểu biết về một hữu thể cao nhất và một sự tồn tại trong tương lai được chứng minh bởi các nguyên lý của lý trí thuần*

túy". Thực ra, chắc chắn chúng ta có thể tìm thấy nhiều mệnh đề được chứng minh chắc chắn không thể chối cãi; nhưng tất cả các mệnh đề này đều là phân tích và liên quan đến các chất liệu và cái khung cho siêu hình học hơn là sự mở rộng tri thức đối tượng chính của chúng ta khi học nó (§2). Cả khi giả sử bạn tạo ra những phán đoán tổng hợp đi nữa (như luật túc lý mà bạn chưa bao giờ chứng minh một cách tiên nghiệm từ lý trí thuần túy như lẽ ra bạn phải chứng minh, mặc dù chúng ta sẵn lòng chấp nhận sự thật của nó), khi bạn cố gắng sử dụng chúng cho mục đích chính của bạn , bạn vẫn rơi vào những khẳng định rất đáng ngờ khiến cho trong mọi thời đại, luôn luôn có khoa siêu hình học này trái ngược với khoa siêu hình học khác trong các khẳng định của nó hay các chứng minh về các khẳng định ấy, và như thế nó tự hủy diệt giá trị vĩnh hằng của nó như nó từng tuyên bố. Hơn nữa, chính các cố gắng nhằm thiết lập một khoa học như thế lại chính là nguyên nhân cho sự xuất hiện ngay từ đầu thuyết hoài nghi, một thái độ tinh thần trong đó lý trí tỏ ra quá hung hăng khiến nó chỉ có thể dẫn đến sự thất vọng hoàn toàn trong việc thỏa mãn những khát vọng quan trọng nhất của nó. Bởi vì từ lâu trước khi con người bắt đầu tra cứu thiên nhiên một cách có phương pháp, họ đã dựa trên sự hướng dẫn của lý trí trừu tượng, vốn buộc phải hoạt động dựa trên kinh nghiệm thông thường; vì lý trí luôn luôn hiện diện, trong khi các luật tự nhiên thường phải được khám phá với rất nhiều công sức. Thế nên siêu hình học nổi lên trên bề mặt giống như bọt nước vừa đụng vào là tan biến ngay. Nhưng trên bề mặt lập tức xuất hiện một nguồn cung cấp mới mà một số người hăng hái hớt lấy trong khi những người khác, thay vì truy tìm nguyên nhân sâu xa của hiện tượng, họ lại nghĩ là chứng tỏ sự thông thái của họ bằng cách chế giễu các cố gắng uổng công của những người đồng nghiệp.

Vì vậy, thất vọng với thuyết giáo điều là cái chẳng dạy chúng ta được gì, và chán nản với thuyết hoài nghi là cái thậm chí không hứa hẹn điều gì - dù chỉ là tình trạng thản nhiên của sự bằng lòng với sự mê muội - cảm thấy bức xúc vì tầm quan trọng của tri thức quá cần thiết và đã trở thành hoài nghi vì kinh nghiệm lâu đời của mọi tri thức mà chúng ta tin rằng mình có hay tưởng là có nhân danh lý trí thuần túy, cho nên chỉ còn một câu hỏi có tính quyết định mà phương pháp tương lai của chúng ta lệ thuộc vào, đó là, "*Có thể có khoa siêu hình học không*?" Nhưng câu hỏi này không thể được trả lời bởi các vấn nạn hoài nghi đối với các lời khẳng định của một số hệ thống siêu hình hiện có (vì chúng ta vẫn chưa nhìn nhận có sự tồn tại của một khoa siêu hình như thế), nhưng phải được trả lời từ chính khái niệm về một khoa học loại này.

Trong *Phê bình lý trí thuần túy*, tôi đã khai triển câu hỏi này một cách tổng hợp, bằng cách tra cứu về chính lý trí thuần túy và cố gắng từ nguồn này xác định các yếu tố cũng như các luật sử dụng nó theo các nguyên lý. Công việc này khó và đòi hỏi người đọc cương quyết đi sâu từng bước vào một hệ thống không dựa trên dữ liệu nào khác ngoài lý trí, và vì thế họ phải tìm cách để khai mở tri thức từ các mầm mống nguyên thủy của nó, chứ không dựa trên một sự kiện nào khác. Tuy nhiên, cuốn *Prolegomena* (Sơ luận) này có mục đích như những luyện tập chuẩn bị; nó vạch ra điều chúng ta phải làm để tạo ra một khoa học thực sự nếu có thể có khoa học như thế, hơn là triển khai nó. Do đó *Prolegomena* này phải dựa trên một cái gì được biết một cách đáng tin cậy, từ đó chúng ta có thể tin tưởng tiến hành và đi lên tận các nguồn mạch còn chưa biết, và sự khám phá này sẽ không những cắt nghĩa cho chúng ta những gì chúng ta đã biết mà còn tỏ lộ một lãnh vực rất nhiều tri thức cùng bắt nguồn từ cùng những nguồn mạch này. Phương pháp của *Prolegomena* này, đặc biệt những phần nhằm chuẩn bị cho khoa siêu hình học tương lai, do đó mang tính phân tích.

KANT, ***Sơ luận cho mọi siêu hình học tương lai*, Phần mở đầu.**

NHỮNG NỀN TẢNG CỦA SIÊU HÌNH HỌC ĐẠO ĐỨC (Đức: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten – Pháp: Fondements de la Métaphysique des Moeurs)

Trong tiểu phẩm này, mà tham vọng không phải là phát minh một đức lý mới; nhưng chỉ có đối tượng là "sự tìm kiếm và thiết lập nguyên lý tối tượng của tính đạo đức", Kant đặc trưng hóa một cách nổi bật bản tính của mệnh lệnh đạo đức và xác định chính công thức của tính đạo đức.

► Thiện chí (la bonne volonté)

Cái gì làm cho một ý chí trở thành tốt? Kant, khởi đi từ chính câu hỏi này; ông trả lời nó bằng cách phân tích ý thức đạo đức chung (la conscience morale commune).

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 THIỆN CHÍ. 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 khí, chắc chắn là tốt và đáng ao ước 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. Nó cũng giống như *quà tặng của vận may*. Quyền lực, giàu sang, danh giá, thậm chí sức khoẻ, và sự sung sướng thỏa mãn với số phận của mình vốn được gọi là hạnh phúc, thường khơi dậy tính kiêu ngạo và tự phụ, nếu không có thiện chí 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 của một người không được trang điểm bằng một nét nào của một thiện chí và tinh tuyền, vui hưởng sự thịnh vượng liên tục, không bao giờ có thể tạo sự thích thú cho một người quan sát vô tư và có suy xét. Vậy một thiện chí có vẻ chính là điều kiện thiết yếu để đáng được hạnh phúc[1].

Cũng có một số đức tính có ích cho thiện chí, và có thể giúp cho hành động của nó, nhưng chúng không có giá trị tuyệt đối tự tại[2] mà luôn luôn giả thiết một thiện chí, vì thiện chí làm chúng ta đánh giá đúng về chúng, và không cho phép chúng ta coi chúng là tốt tuyệt đối. Sự chừng mực trong tình cảm và đam mê, tự chủ, bình tĩnh trong quyết định là những đức tính không chỉ tốt về nhiều phương diện, mà hình như còn là thành phần tạo nên giá trị nội tại của một người; nhưng chúng hoàn toàn không thể được gọi là tốt vô điều kiện, mặc dù chúng từng được các triết gia thời cổ ca ngợi như thế. Bởi vì nếu không có các nguyên tắc của một thiện chí, chúng có thể trở thành xấu xa vô cùng; và tính lạnh lùng của một tên côn đồ không chỉ làm hắn trở nên nguy hiểm gấp bội, mà còn trực tiếp làm cho hắn trở nên ghê tởm trước mắt chúng ta hơn là nếu hắn không có tính lạnh lùng đó.

Một ý chí là tốt không phải vì những gì nó thực hiện 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[3] – nghĩa là nó tốt tự tại, và được đánh giá cao hơn bất cứ điều gì có thể có 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[4] 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 thiện chí (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 quý, 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 làm tăng hay giảm giá trị này.

Chúng ta có thể sẵn sàng để phân biệt xem 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 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 trị 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 kẻ 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.

[Như thế, mệnh đề thứ nhất của đạo đức là phải có giá trị đạo đức chân chính, một hành động phải được làm vì bổn phận]. Mệnh đề thứ hai là: 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 tuy không thuộc về 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*. Chắc hẳn 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 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 túy* 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.

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 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. Sự thiện tuyệt hảo này mà chúng ta gọi là đạo đức, đã có mặt trong con người hành động theo khái niệm này. Và chúng ta không cần phải tìm nó trước tiên trong kết quả.

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 trong lúc khó khăn tuyên hứa với ý định không giữ nó 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 tuân theo bổn phận khi hứa một lời hứa sai? Chắc hẳn trường hợp thứ nhất thường có thể xảy ra hơn. Thực vậy, tôi thấy rõ rằng tìm 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 tín nhiệm 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.

Tuy nhiên, 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 thốt ra 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 hủy diệt chính nó.

KANT, *Những nền tảng của siêu hình học về đạo đức.*

(1) Đức hạnh không tạo nên hạnh phúc nhưng nó làm chúng ta trở thành xứng đáng để được hưởng hạnh phúc.

(2) Bên trong, riêng.

(3) Thiện chí không được định nghĩa bởi tính hiệu quả của nó nhưng bởi phương châm gợi hứng hành động.

(4) Thoái hóa, biến chất. Làm sai lệch.

► Mệnh lệnh tuyệt đối (l'impératif catégorique)

Mệnh lệnh đạo đức là một mệnh lệnh tuyệt đối: nó ra lệnh một cách tuyệt đối, nó khiến ta theo đuổi một cứu cánh chứ không phải cầu viện đến một phương tiện nào để đạt đến một cứu cánh.

Khái niệm đơn giản về một mệnh lệnh tuyệt đối cũng cung cấp công thức của mệnh lệnh đó bởi nó không đề xuất một cứu cánh bên ngoài nó: chỉ còn lại tính phổ quát của một định luật chung.

Mọi mệnh lệnh đều được diễn tả bởi một từ "phải" và vì thế cho thấy quan hệ giữa một luật khách quan của lý trí với một ý chí mà trong cơ cấu chủ quan của nó không bị quyết định một cách tất yếu bởi luật này. Quan hệ này là quan hệ của sự bó buộc. Các mệnh lệnh tuyệt đối nói rằng làm hay tránh một điều gì là tốt, nhưng chúng nói điều đó cho một ý chí không luôn luôn làm điều đó vì điều đó tỏ ra là tốt đối với nó. Cái tốt thực hành là cái quyết định ý chí nhờ khái niệm của lý trí và vì thế không phải vì các nguyên nhân chủ quan nhưng khách quan, dựa trên các cơ sở có giá trị cho hết mọi hữu thể có lý trí. Nó khác với cái dễ chịu, là cái chỉ ảnh hưởng ý chí nhờ cảm giác do các nguyên nhân hoàn toàn chủ quan, có giá trị đối với giác quan của người này hay người khác chứ không như là một nguyên tắc của lý trí có giá trị cho hết mọi người.

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 ít là có thể mong muốn). Mệnh lệnh tuyệt đối là mệnh lệnh diễn tả một hành động tự nó là cần thiết một cách khách quan mà không quy chiếu về một mục đích nào khác.

Nếu một hành động chỉ là tốt như một phương tiện để đạt một điều gì khác, mệnh lệnh ấy có tính *giả thiết*; nếu nó được hiểu như là tốt tự tại và phù hợp với lý trí, nó là mệnh lệnh *tuyệt đối*.

Vì vậy chỉ có một mệnh lệnh tuyệt đối mà thôi, đó là: *Hãy chỉ hành động theo nguyên tắc mà bởi đó bạn đồng thời muốn rằng phải trở thành một luật phổ quát*[1].

Vậy nếu một mệnh lệnh tuyệt đối của bổn phận có thể rút ra từ mệnh lệnh tuyệt đối duy nhất này như là một nguyên tắc, chúng ta ít ra có thể chứng tỏ mình hiểu khái niệm bổn phận là gì và nó có nghĩa gì, mặc dù vẫn chưa chắc cái được gọi là bổn phận có phải là một khái niệm trống rỗng hay không.

Tính phổ quát của luật mà theo đó các hiệu quả được tạo ra chính là cái làm nên điều được gọi đúng là tự nhiên theo nghĩa tổng quát nhất (nghĩa là sự tồn tại của các sự vật theo như chúng được quyết định bởi các luật phổ quát)[2]. Vì vậy, [qua loại suy], mệnh lệnh

tuyệt đối về bổn phận có thể được diễn tả như sau: *Hãy hành động như thể nguyên tắc hành động của bạn được bạn muốn trở thành một luật tự nhiên 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 chứ không chỉ như là một phương tiện sử dụng bởi ý chí này hay ý chí khác. Trong mọi hành động của nó, dù các hành động này liên quan đến người ấy hay các người khác 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 là 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 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* 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 trên bình diện ý chí con người, một mệnh lệnh tuyệt đối, thì có 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 lệ 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 bạn 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.***

KANT, *Những nền tảng của siêu hình học đạo đức*.

PHÊ PHÁN LÝ TÍNH THỰC HÀNH (Đức: Kritik der praktischen Vernunft – Pháp: Critique de la Raison pratique)

Quyển *Những nền tảng của siêu hình học đạo đức* cho biết, trong phần ba, tự do như là điều kiện của đời sống đạo đức, nhưng nó tự giới hạn vào việc xác định với những điều kiện nào thì mệnh lệnh tuyệt đối có thể trở thành thực sự. Vẫn còn phải tìm xem có đúng là thế không. Quyển *Phê phán lý tính thuần túy* lấy tự do làm chính nền tảng cho tính đạo đức. Nếu tự do không ở trong chúng ta, thì chúng ta cũng sẽ không mang sẵn quy luật đạo đức trong chúng ta. Quy luật đạo đức là một đối tượng kinh nghiệm. Nó cho phép khẳng định tự do.

► Những định đề của lý tính thực hành (Les postulats de la Raison pratique)

Tự do mà quyền Phê phán lý tính thuần túy *trong phần Biện chứng pháp siêu nghiệm, tách rời khỏi các hiện tượng, nhưng cho phép suy tư về các sự vật như chúng có thể có hiện hữu tự thân, xuất hiện trong quyển Phê phán lý tính thực hành như là một tiền-giả-định mô thức (un requisit formel) của lý tính (thực hành). Đúng vậy, lý tính thực hành đề xuất (postuler) tự do của con người với tư cách là quyền lực của chủ thể trên chính mình để hoàn thành nhiệm vụ đạo đức; sự bất tử của linh hồn để cho phép tiến bộ vô tận hướng đến sự tương thích hoàn toàn của ý chí đối với quy luật đạo đức, tiến bộ vô định chỉ khả hữu nếu như người ta giả thiết "hữu thể có lý tính như là nhân cách tồn lưu vô hạn định" (l'être raisonnnable comme personalité persistant indéfiniment); hiện hữu của Thượng đế không phải như suối nguồn của quy luật đạo đức, nhưng như điều kiện của sự Chí Thiện (le souverain Bien), sự hòa hợp giữa trật tự thiên nhiên với quy luật đạo đức, chỉ có Thượng đế mới có thể đảm bảo cho con người một hạnh phúc tương xứng với đạo đức của người ấy. Như thế, chúng ta tìm gặp lại, dưới hình thức một tri thức thực hành, và dưới mắt Kant, với một giá trị được bảo đảm cách khác, những đối tượng mà chúng ta không thể biết được bằng phương pháp tư biện.*

Thực hiện điều Chí Thiện nơi thế giới này là đối tượng tất yếu của một ý chí có thể được quy định bởi luật tắc đạo đức. Nhưng trong ý chí này sự tương thích hoàn toàn của các ý hướng đối với quy luật đạo đức là điều kiện tối cao của sự chí thiện. Như vậy nó phải cũng khả hữu như đối tượng của nó, bởi vì nó được chứa đựng trong chính trật tự để thực hiện đối tượng này. Vậy mà sự tương thích hoàn toàn của ý chí với quy luật đạo đức là sự thánh thiện (a) một sự hoàn thiện mà không một hữu thể có lý trí nào của thế giới khả giác có khả năng đạt được, vào bất kỳ thời điểm nào trong tồn tại của mình. Tuy nhiên, bởi vì nó không vì thế mà bị đòi hỏi ít hơn như là tất yếu về mặt thực hành, nó chỉ có thể được tìm gặp trong một tiến bộ đến vô hạn hướng về sự tương thích hoàn hảo kia và theo những nguyên lý của lý tính thuần túy thực hành, nên tất yếu phải chấp nhận rằng một tiến bộ thực tiễn như thế là đối tượng thực sự của ý chí chúng ta.

Vậy mà tiến bộ vô hạn định này chỉ khả thi trong giả thuyết về một *hiện hữu* và một nhân cách của hữu thể có lý trí tồn lưu vô hạn định (điều mà người ta gọi là sự bất tử của linh hồn). Như vậy Chí Thiện chỉ thực sự khả thi trong giả thuyết về sự bất tử của linh hồn, do vậy điều này, như là gắn kết bất khả phân ly với quy luật đạo đức, là một *định đề* của lý trí thuần túy (với từ *định đề*, tôi hiểu đó là một mệnh đề lý thuyết, nhưng – với tư cách đó – không thể được chứng minh, và rằng mệnh đề này thì tất yếu tuỳ thuộc một định luật thực hành, định luật này có giá trị vô điều kiện một cách tiên nghiệm).

Mệnh đề có tính liên quan đến vận mệnh đạo đức của bản tính chúng ta và nó thiết định rằng chúng ta chỉ có thể đạt tới sự tương thích hoàn toàn với quy luật đạo đức một tiến bộ đi đến vô hạn, thì rất là hữu ích không chỉ để thay thế cho sự bất lực của lý tính tư biện, mà còn tương quan với tôn giáo. Nếu không có mệnh đề này, thì hoặc là quy luật đạo đức sẽ hoàn toàn bị tước mất tính thánh thiện, trong khi người ta hình dung nó, vừa làm hỏng nó, như là khoan dung và do vậy thích nghi với chúng ta, hoặc là người ta cường điệu bằng cách xiển dương vai trò của nó và đồng thời hy vọng đi đến một nơi chốn không thể nào đến được, nghĩa là một sự chiếm hữu hoàn toàn tính thánh thiện của ý chí và thế là người ta đắm mình vào những giấc mơ thông thiên học (des rêves théosophiques)[1] kỳ khôi và hoàn toàn mâu thuẫn với tri thức về tự thân. Trong cả hai trường hợp, sự cố gắng không ngừng để tuân phục phục hoàn toàn và thật

chi li một huấn lệnh nghiêm nhặt và cứng nhắc của lý trí, nhưng tuy vậy lại rất thực tế và không hề lý tưởng, chỉ bị ngăn trở. Đối với một hữu thể có lý trí, nhưng hữu hạn, chỉ có khả tính là sự tiến bộ đến vô hạn từ những cấp độ thấp đến những cấp độ cao của sự hoàn thiện đạo đức. Vô hạn – mà đối với nó, thời gian chẳng có nghĩa gì - nhìn thấy trong cái dãy vô tận đó (đối với chúng ta), một sự tương thích hoàn toàn với quy luật đạo đức, và tính thánh thiện mà huấn lệnh của nó đòi hỏi gắt gao để cho phù hợp với công lý của nó trong phần mà nó ấn định cho mỗi người trong *Chí Thiện*, vô hạn thấy cái dãy vô tận kia hoàn toàn trong một trực quan trí tuệ duy nhất của tồn tại của những hữu thể có lý trí...

Quy luật đạo đức đã dẫn dắt, trong phân tích trước đây, đến vấn đề thực tiễn chỉ được thiết định – mà không có sự trợ giúp nào của những động cơ khả giá- bởi Lý tính thuần túy, đó là vấn đề sự hoàn thiện tất yếu của phần đầu và cũng là phần chính của Chí Thiện, của *tính đạo đức*, và bởi vì vấn đề này chỉ có thể giải quyết toàn triệt trong vĩnh cửu, với định đề về sự bất tử của linh hồn. Cũng chính quy luật này phải dẫn dắt tới khả tính của yếu tố thứ nhì của Chí Thiện, hay là của *hạnh phúc* tương ứng với tính đạo đức, nghĩa là với giả thuyết về hiện hữu của mọi nguyên nhân thích hợp với hậu quả, nghĩa là đề xuất (postuler) hiện hữu của Thượng đế, như là tất yếu có tương quan với khả tính của Chí Thiện (đối tượng của ý chí chúng ta vốn gắn liền với sự lập quy đạo đức của lý trí thuần túy)[2]. Chúng tôi muốn trình bày sự gắn kết này một cách đưa đến kết luận.

Hạnh phúc là tình trạng nơi trần gian của một hữu thể có lý trí mà trong suốt dòng đời của mình, *mọi chuyện đều xảy đến theo như ước muốn và ý chí của mình*; như vậy, hạnh phúc nằm trên sự hòa hợp giữa tự nhiên, với trọn vẹn mục đích mà anh ta theo đuổi và cũng với nguyên lý cốt yếu về sự quy định của ý chí. Vậy mà, quy luật đạo đức, cũng như một quy luật của tự do, ra lệnh bởi những nguyên lý chỉ định chúng phải hoàn toàn độc lập với tự nhiên và với sự hòa hợp của tự nhiên với khả năng ước muốn của chúng ta (như là động cơ). Nhưng hữu thể có lý trí, hành động trong thế giới, tuy vậy, lại không phải đồng thời là nguyên nhân của thế giới và của chính thiên nhiên. Vậy là, trong quy luật đạo đức, không có nguyên lý nào cho một sự gắn kết tất yếu giữa tính đạo đức và hạnh phúc tương xứng với nó, nơi một hữu thể thuộc về một phần của thế giới và do vậy lệ thuộc vào nó, và chính vì điều đó, không thể, bằng ý chí của mình, là nguyên nhân của thiên nhiên này, và không thể, đối với hạnh phúc của mình, đặt nó bởi chính những sức lực của mình, hoàn toàn phù hợp với những nguyên tắc thực hành. Tuy vậy, trong vấn đề thực hành của lý tính thuần túy, nghĩa là trong sự theo đuổi tất yếu điều Chí Thiện, người ta đề xuất một sự liên kết như thế như là tất yếu: chúng ta phải tìm cách thực hiện điều Chí Thiện (vậy là nó phải khả hữu). Như thế, người ta cũng đề xuất sự hiện hữu của một nguyên nhân của toàn thể thiên nhiên, phân biệt với thiên nhiên và chứa đựng sự liên kết này, nghĩa là hòa điệu đúng mức giữa hạnh phúc và tính đạo đức. Nhưng nguyên nhân tối thượng này phải bao hàm nguyên lý về sự hòa hợp của thiên nhiên, không chỉ với quy luật của ý chí của những hữu thể có lý trí, nhưng còn với biểu tượng về quy luật này với tính cách là những hữu thể này lấy đó làm *nguyên lý tối thượng cho sự quy định của ý chí họ*; khởi đi không chỉ với những tập tục theo mô thức, mà còn với tính đạo đức của họ như là nguyên lý quyết định, nghĩa là với ý hướng đạo đức của họ. Vậy là chí thiện chỉ khả hữu trong thế giới với tính cách người ta chấp nhận một nguyên nhân tối cao của thiên nhiên, nó có một tính nhân quả phù hợp với ý hướng đạo đức. Vậy mà một hữu thể có khả năng hành động theo biểu tượng những quy luật là một trí thông minh (một hữu thể có lý trí) và tính nhân quả của một hữu thể như thế, theo sau biểu tượng này của các quy luật là

ý chí của hữu thể đó. Vậy là nguyên nhân tối thượng của thiên nhiên, với tính cách nó phải được giả thiết cho điều Chí Thiện, là một hữu thể mà, bằng trí tuệ và bằng ý chí, là nguyên nhân khởi đi từ tác giả của thiên nhiên, nghĩa là Thượng đế . Do vậy, định đề về khả tính của điều *Chí Thiện phái sinh* (của thế giới tốt đẹp nhất) cũng đồng thời là định đề về thực tại của một điều *Chí Thiện tối sơ,* đó là hiện hữu của Thượng đế. Vậy mà, chúng ta có bổn phận phải thực hiện điều Chí Thiện, khởi đi từ không chỉ là một quyền, mà cũng là một điều tất yếu gắn liền như nhu cầu với bổn phận, phải giả thiết khả tính của điều chí thiện này, nó – bởi vì chỉ là khả hữu dưới điều kiện sự hiện hữu của Thượng đế, gắn liền không thể tách rời việc giả thiết về sự hiện hữu này với bổn phận, nghĩa là về phương diện đạo đức, tất yếu phải công nhận hiện hữu của Thượng đế.

Kant,
Phê phán lý tính thực tiễn.

(a) Tính thánh thiện: la sainteté. Ý chí thánh thiện là ý chí không thể chấp nhận bất kỳ phương châm nào mâu thuẫn với quy luật đạo đức. Tính thánh thiện của ý chí là một ý tưởng thực tiễn tất yếu phải dùng làm khuôn mẫu tiến gần đến đó một cách vô hạn là điều duy nhất phù hợp với những hữu thể hữu hạn có lý trí. Tiến bộ vô hạn hiển nhiên được đòi hỏi để đạt đến tính thánh thiện. Người ta sẽ lưu ý rằng Kant không nêu lên sự tất yếu của một đền bù (thưởng công, phạt tội) cho các hành động.

---

(1) Người ta gọi là thông thiên học (théosophie) mọi học thuyết kỳ vọng đến một sự hội thông trực tiếp với Thượng đế.

(2) Thượng đế không phải được đề xuất như là nhà lập quy đạo đức. Mà phải là tất yếu để cho điều Chí Thiện hay sự hòa hợp giữa tính đạo đức và hạnh phúc, được thực hiện.

PHÊ PHÁN NĂNG LỰC PHÁN ĐOÁN (Đức: Kritik der Urteilskraft, Pháp: Critique de la Faculté de Juger)

Quyển *Phê phán năng lực phán đoán* có chủ đề là tính mục đích (la finalité):

1) Nguyên lý siêu nghiệm về tính mục đích, yêu cầu tiên nghiệm của tinh thần chúng ta về một trật tự trong thiên nhiên có thể tiến đến được đối với chúng ta, một thiên nhiên có "chiếu cố" đến những nhu cầu của năng lực tri thức nơi chúng ta, đặc biệt là, thiên nhiên đó chịu để cho lãnh hội dưới những biệt loại (des genres spécifiables) và cho phép một tình trạng quá độ liên tục (tham chiếu: hai bài dẫn luận của tác phẩm).

2) Tính hầu như-mục đích (la quasi-finalité) của đối tượng mỹ học, có lưu tâm tới các năng lực của tinh thần chúng ta (tham chiếu: phần một: phê phán năng lực phán đoán thẩm mỹ)

3) Tính mục đích của các sinh_hệ có tổ chức (des systèmes organisés vivants) (tham chiếu: phần hai: phê phán năng lực phán đoán mục đích luận).

► Phán đoán thị hiếu là vô vị lợi (Le jugement de gout est désintéressé)

Với phán đoán thẩm mỹ, phán đoán thị hiếu về cái đẹp, chúng ta khám phá một cảm thức (chứ không phải cảm giác) và một loại mới của cảm thức: một cảm thức không gắn kết với năng lực ước muốn, do vậy cũng không gắn kết với tồn tại của một đối vật. Đó là một cảm thức hoàn toàn vô vị lợi và sự vô vị lợi đó là nét riêng của nó.

§2. Người ta gọi là hứng thú, sự thỏa mãn mà chúng ta gắn kết với biểu tượng về tồn tại của một đối vật. Vậy là nó luôn luôn có tương quan với năng lực ước muốn, dầu đó là nguyên lý quyết định của nó hay tất yếu gắn kết với nguyên lý này. Tuy nhiên khi mà vấn đề là tìm hiểu xem một vật là đẹp hay không, người ta không mong muốn biết rằng chính chúng ta, hay mọi con người khác, có hay ngay cả có thể có hay không hứng thú đối với tồn tại của vật ấy, nhưng chúng ta phán đoán nó thế nào khi chỉ xem xét nó (dầu là bằng trực quan hay phản tư). Nếu người ta hỏi tôi rằng tôi có nhận thấy là cái đẹp cung điện mà tôi đang nhìn ngắm trước mặt mình hay không, có lẽ tôi có thể trả lời: tôi không thích những thứ đó, những thứ được làm ra

cho bọn si ngốc, hoặc có thể trả lời như vị tù trưởng bộ lạc Iroquois rằng Paris chỉ có các món rô-ti là đáng nhớ mà thôi; tôi còn rất có thể thống mạ, theo phong cách của Rousseau, chống lại cái thói hư vinh phù phiếm của các ông lớn đã lạm dụng công sức của dân chúng cho những chuyện vô ích như thế; cuối cùng tôi có thể tự thuyết phục rất dễ dàng rằng nếu giả như chẳng may tôi lưu lạc tới một hoang đảo, không có hy vọng nào quay về với xã hội loài người; và giả sử rằng tôi có được quyền năng ma thuật chỉ bằng cách ước muốn thôi, là có thể mang lâu đài kia đến đó, tôi cũng sẽ chẳng muốn phí công, nếu như tôi có sẵn một túp lều khá thích hợp để sống. Người ta có thể tán đồng và nhất trí với tôi về mọi chuyện đó; tuy nhiên, đó đâu phải là vấn đề. Người ta chỉ muốn biết cái biểu tượng về đối vật không thôi có được sự thỏa mãn nào đồng hành hay không, dầu tôi có lãnh đạm thế nào đối với sự tồn tại của đối vật của biểu tượng này. Người ta dễ dàng thấy rằng điều quan trọng để nói đối vật là đẹp và chứng tỏ rằng tôi có thị hiếu thẩm mỹ, đó là tôi khám phá nơi tôi, phụ thuộc với biểu tượng này, và không phải cái do đó tôi phụ thuộc vào tồn tại của đối vật[1]. Mỗi người cần phải nhận ra rằng một phán đoán về cái đẹp mà trong đó có trộn lẫn dầu chỉ một chút xíu lợi ích riêng nào thì đều sẽ rất thiên vị và không thể là một phán đoán thẩm mỹ thuần túy. Để đóng vai trò thẩm phán trong vấn đề thị hiếu thẩm mỹ thì phải đừng nên bận tâm chút xíu nào về tồn tại của một đối vật, mà trái lại phải thật lãnh đạm với những gì đụng chạm đến chuyện đó.

Chúng tôi chỉ có thể bình luận tốt hơn về mệnh đề này, vốn có tầm quan trọng cốt yếu, bằng cách đem đối lại với sự thỏa mãn thuần túy và vô vị lợi[2] trong phán đoán về thị hiếu, sự thỏa mãn gắn liền với lợi ích, nhất là khi chúng ta cũng có thể chắc chắn rằng không có loại lợi ích nào khác hơn là những loại sắp được chỉ ra.

§3. *Là dễ chịu cái gì làm vui thích các giác quan trong cảm giác*. Ngay lập tức trình diện cơ hội phê phán và làm nổi bật sự lẫn lộn rất thường thấy giữa hai nghĩa của từ cảm giác. Mọi sự thỏa mãn chính nó là cảm giác (cảm giác về một lạc thú). Do vậy tất cả cái gì làm vui thích (mang lại lạc thú), chính vì nó làm vui thích, nên là dễ chịu (và tùy theo mức độ mà trở thành đáng yêu thích, đáng mê đắm "hớp hồn"v.v...) Nếu người ta nhất trí điều đó, thì từ đó những ấn tượng của các giác quan chúng quy định khuynh hướng, những nguyên lý của lý trí chúng quy định ý chí, những hình thức phản tư đơn giản của trực quan chúng quy định năng lực phán đoán, sẽ là hoàn toàn đồng nhất, bởi hiệu ứng của cảm thức về lạc thú. Hiệu ứng này sẽ là sự vui thích được nhận thấy trong cảm giác của trạng thái chúng ta; và bởi vì, cuối cùng, mọi việc làm của các năng lực nơi chúng ta phải hướng về thực tiễn như là mục đích, người ta không thể quan niệm, đối với những năng lực này bất kỳ một sự đánh giá nào khác về sự vật và về giá trị của chúng ngoài giá trị nằm trong lạc thú mà chúng hứa hẹn. Sẽ không có vấn đề tìm hiểu xem mục đích đã được đạt đến bằng cách nào; chỉ có việc lựa chọn các phương tiện có thể tạo ra sự khác biệt; con người có thể kết tội lẫn nhau là ngu dốt hay kém thông minh, nhưng không bao giờ có thể kết tội nhau là ti tiện hay tàn ác: thực vậy, tất cả, mỗi người theo cách nhìn sự vật của mình, đều nhắm đến cùng một đích, đó là khoái lạc.

Khi tôi gọi là cảm giác, một quy định của cảm thức về khoái lạc hay đau khổ, từ này có nghĩa khác hẳn khi tôi gọi là cảm giác, biểu tượng về một sự vật (bởi các giác quan với tư cách là tính thụ cảm thuộc về năng lực tri thức). Trong trường hợp sau này, biểu tượng được quy về đối vật, trong trường hợp trước, nó chỉ được quy về chủ thể và chẳng phục vụ cho một tri thức nào, cả cho tri thức nhờ đó chủ thể tự biết mình cũng không.

Trong định nghĩa đã cho, bằng từ cảm giác chúng tôi hiểu một biểu tượng khách quan của các giác quan và để không hứng chịu

nguy cơ bị hiểu lầm, chúng tôi sẽ chỉ định bằng từ cảm thức cái gì phải luôn luôn vẫn chỉ là chủ quan, và nó không thể bằng bất kỳ cách nào, tạo thành một biểu tượng về một đối vật (3). Màu xanh lục mơn mởn của những đồng cỏ tươi non là một cảm giác *khách quan*, với tư cách là tri giác về một đối tượng của các giác quan; tính cách dễ chịu, ưa nhìn của nó lại là một cảm giác *chủ quan*, bởi đó không có một đối vật nào được biểu thị; nghĩa là một cảm thức theo đó đối vật được coi như đối tượng của sự thỏa mãn (điều đó không phải là một tri thức về đối tượng này).

Phán đoán của tôi về một đối vật mà tôi tuyên bố là dễ chịu, diễn tả một sự hứng thú đối với vật ấy, điều đó là rõ ràng bởi sự kiện đơn giản là nó gợi ra, qua cảm giác, một ước muốn đối với những đối tượng tương tự. Do vậy sự thỏa mãn không chỉ là giả thiết phán đoán đơn thuần về đối vật mà còn về mối tương quan giữa tồn tại của đối vật này với tình trạng của tôi, trong mức độ mà tôi bị tác động bởi đối vật đó. Đó là lý do tại sao người ta không chỉ nói về cái gì dễ chịu bằng câu: cái đó làm vui lòng mà còn bằng câu: cái đó đem lại lạc thú. Vậy vấn đề không phải chỉ là một sự tán đồng đơn thuần của tôi về đối vật bởi vì một khuynh hướng đã nảy sinh. Và không có ngay cả phán đoán về bản tính của đối vật khi đề cập đến cái gì là dễ chịu một cách sinh động nhất. Vậy nên những ai chỉ nghĩ đến sự hưởng thụ (đó là từ chỉ yếu tố thân thiết của khoái lạc) sẵn lòng tự miễn trừ việc phán đoán.

ĐỊNH NGHĨA CÁI ĐẸP DIỄN DỊCH TỪ THÌ THỨ NHẤT

Thị hiếu (Le gout) là năng lực phán đoán một đối vật hay một cách thức biểu thị, mà không có tư lợi nào, bởi sự thỏa mãn hay bất mãn. Người ta gọi là cái đẹp đối tượng của một sự thỏa mãn như thế.

KANT,
Phê phán khả năng phán đoán.

(1) Cái dễ chịu (l'agréable) ràng buộc chủ thể vào tồn tại của một vài đối tượng. Có sự hứng thú khi năng lực ham muốn mong chiếm hữu tồn tại của đối tượng.

(2) Sự thỏa mãn cái đẹp tạo ra một thỏa mãn tự do: nó chỉ gắn kết với sự chiêm nghiệm; nó hững hờ đối với tồn tại của các vật.

(3) Phải phân biệt cảm thức với cảm giác. Cảm giác phục vụ cho tri thức, điều này chẳng bao giờ là trường hợp của cảm thức vốn hoàn toàn mang tính chủ quan.

Ý TƯỞNG VỀ MỘT LỊCH SỬ KHÁI QUÁT THEO QUAN ĐIỂM CÔNG DÂN THẾ GIỚI (Đức: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in Welt-bürgelichen Absicht; Pháp: Idée d'une Histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique)

Triết lý lịch sử không lẫn lộn với khoa học lịch sử. Nó rút ra một ý nghĩa tổng quát từ lịch sử phù hợp với một ý tưởng tiên nghiệm về đích đến của nhân loại. Có thể trình bày thành hệ thống tập hợp những hành động của loài người. Dự phóng trên cái mà Hegel sẽ mô tả như là"xảo kế của lý tính", Kant chủ trương rằng, xuyên qua những hành động ích kỷ của con người, một dự tính của thiên nhiên vẫn đang tiến hành.

► Từ tính xã hội đến tính phi xã hội của con người

Thiên nhiên(1) đã muốn rằng con người hoàn toàn rút ra từ chính mình tất cả những gì vượt qua sự sắp đặt máy móc của tồn tại động vật và nó không tham dự vào lạc phúc hay sự hoàn hảo nào khác, hơn là lạc phúc mà nó tự tạo ra cho chính mình độc lập với bản năng, bởi chính lý tính của mình mà thôi.

Thực vậy, thiên nhiên không làm điều gì vô ích(2) và không hề lãng phí trong việc sử dụng những phương tiện để đạt đến những cứu cánh của nó. Bằng cách trang bị cho con người lý trí và tự do của ý chí được đặt nền tảng trên lý trí đó, thiên nhiên đã chỉ rõ ý định của mình đối với những gì liên quan đến sự phú dữ (la dotation) cho con người(3). Người ta sinh ra không phải để bị thống trị bởi bản năng, cũng không được thông báo và hỗ trợ bởi một tri thức bẩm sinh, mà phải rút ra tất cả

trừ chính mình. Sự chăm lo để phát minh ra những phương tiện sinh tồn, cái ăn cái mặc, sự an toàn và tự vệ (mà thiên nhiên chẳng cho con người đôi sừng nhọn cứng của con bò mộng, cũng chẳng có những móng vuốt sắc bén của sư tử, hay răng nanh chó sói, mà chỉ có đôi tay), tất cả những thú tiêu khiển có thể làm cho đời sống dễ chịu hơn, trí thông minh và ngay cả sự khôn ngoan cho đến thiện chí, phải hoàn toàn là công trình của chính anh ta. Thiên nhiên hình như muốn rằng con người, khi cố gắng để thoát khỏi tình trạng thô phác sơ khai để vươn lên kỹ thuật tiên tiến nhất, đến sự hoàn hảo nội tại của tư duy mình và (trong mức độ mà điều đó là khả thi trên mặt đất này) từ đó cho đến cõi lạc phúc, phải tuyệt đối đơn độc mang trên mình tất cả công huân và phẩm giá và chỉ mắc nợ điều đó với chính mình; làm như thể thiên nhiên đã gán tầm quan trọng nhiều hơn cho lòng tự trọng hợp lý hơn là sự ưa thích tiện nghi, trong lòng người. Bởi vì dòng chảy của thế sự luôn tua tủa những hiểm nguy thử thách chờ đợi con người. Rất hình như là thiên nhiên không hề có ý trao cho con người một đời sống dễ dãi tí nào, mà trái lại buộc con người phải gắng hết sức để vươn lên khá cao để tự làm cho mình xứng đáng với đời sống và sự an lạc, bằng chính hạnh kiểm của mình...

Phương tiện mà thiên nhiên dùng để tiến hành tốt sự phát triển mọi năng hướng của con người là tính đối kháng (antagonisme) của họ giữa lòng xã hội, đến độ mà, tính đối kháng này xét cho cùng, tuy vậy lại là nguyên nhân cho sự điều lý hài hòa xã hội này.

Ở đây tôi hiểu tính đối kháng là *tính xã hội phi xã hội* (*l'insociable sociabilité*) của con người, nghĩa là khuynh hướng họ muốn sống thành xã hội, tuy thế khuynh hướng này lại song trùng với một sự hiềm ố phổ biến, không muốn làm điều đó; cực lực này (la répulsion) thường xuyên đe dọa làm tan rã xã hội. Con người có khuynh hướng *liên đới* (penchant à s'associer) vì trong tình trạng đó, họ cảm thấy là người hơn bởi sự phát triển những năng hướng tự nhiên của mình. Nhưng anh ta cũng biểu lộ một khuynh hướng mạnh mẽ muốn tách rời, muốn biệt lập (propension à se détacher/ à s'isoler), bởi đồng thời anh ta nhận thấy nơi mình tính phi xã hội nó đẩy anh ta đến chỗ muốn điều khiển tất cả theo hướng mình; và, từ sự kiện đó, anh ta chờ đợi sẽ gặp những kháng lực từ mọi phía, cũng như anh ta tự biết mình có khuynh hướng đề kháng người khác. Chính kháng lực này nó đánh thức mọi sức mạnh nơi con người, khiến anh ta vượt lên khuynh hướng lười biếng, và, dưới lực đẩy của tham vọng, của bản năng thống trị hay của lòng tham, tìm cách chiếm một vị trí ưu thế giữa đồng loại mà anh ta bất đắc dĩ phải chịu đựng, nhưng lại không thể bất cần hay phớt lờ. Lúc đó con người đã vượt qua những bước đầu tiên, chúng dẫn dắt anh ta từ tình trạng thô lậu đến cuộc sống có văn hóa mà nền tảng thực sự là giá trị xã hội của con người; chính lúc đó mọi tài năng dần dần phát triển, mà thị hiếu được tạo thành, và sự tiến hóa hướng đến minh trí được tiếp tục, bắt đầu xây dựng một hình thức tư duy có khả năng, với thời gian, biến đổi năng hướng thô phác tự nhiên thành sự biện biệt đức lý với những nguyên lý thực hành xác định. Bằng con đường này, một thỏa thuận được cưỡng đoạt một cách bệnh lý (un accord pathologiquement extorqué)[4] nhằm thiết lập một xã hội, có thể chuyển hóa thành một toàn thể đức lý (un tout moral). Không có những phẩm tính phi xã hội này – hẳn là không mấy cảm tình xét nơi chính nó – cỗi nguồn của kháng lực mà mỗi người tất yếu sẽ phải đương đầu đối với những kỳ vọng ích kỷ của mình, thì tất cả mọi tài năng sẽ phải nằm trong tình trạng bị chôn vùi mãi mãi như những hạt mầm ngủ yên trong sỏi đá, giữa một cuộc sống yên ả thanh bình của những mục đồng xứ Arcadie, trong sự hòa hợp, sự thỏa mãn và một tình yêu thương lẫn nhau hoàn toàn; con người lúc đó, hiển nhiên như những con cừu mà họ đang thả cho gặm cỏ, sẽ không cho cuộc sống giá trị

nào hơn là giá trị bầy gia súc của họ có (về cuộc sống)họ sẽ không làm đầy hư vô của sáng tạo với nhận định về cứu cánh mà nó tự đề xuất như là thiên nhiên có lý tính. Vậy chúng ta hãy cám ơn thiên nhiên về cái tính khí thiếu thân thiện đó, về tính phù phiếm đối địch nhau trong ganh tỵ, vì nỗi thèm khát chiếm hữu và thống trị không bao giờ thỏa[5]. Không có những cái đó thì mọi năng hướng ưu việt tự nhiên của nhân loại sẽ bị bóp nghẹt trong một giấc ngủ muôn đời. Con người muốn sự hòa hợp, nhưng thiên nhiên biết rõ hơn nó cái gì là tốt cho chủng loại của nó: thiên nhiên muốn sự bất hòa. Con người muốn sống tiện nghi và thoải mái; nhưng thiên nhiên muốn nó bị bắt buộc phải thoát ra khỏi quán tính ù lỳ và sự thỏa mãn thụ động, phải lao vào công việc và trong lao nhọc để bù lại, tìm được những phương tiện để tự giải phóng khỏi lao nhọc một cách khôn ngoan. Những sức bật tự nhiên thúc giục con người đến chỗ đó, những cỗi nguồn của tính phi xã hội và của kháng lực tổng quát, từ đó phóng vọt ra bao nhiêu là tai họa, song đàng khác chúng cũng gây nên một đà căng trương mới của các lực và qua đó, một sự phát triển hoàn bị hơn của những năng hướng tự nhiên, hiển lộ rõ sự điều lý của một Đấng sáng tạo khôn ngoan, chứ không phải bàn tay của một tà thần quỷ quyệt, chỉ vì ganh tỵ mà muốn gây lộn xộn để phá bĩnh cái công trình kỳ vĩ của Đấng sáng tạo[6].

KANT, *Ý tưởng về một lịch sử khái quát theo quan điểm công dân thế giới.*

(1) Hãy hiểu là: Đấng quan phòng.

(2) Không thể công nhận có một cơ quan mà chẳng để làm gì, một khuynh hướng mà lại thiếu cứu cánh.

(3) Mọi năng hướng tự nhiên đều có mục đích, nơi con người là sử dụng lý trí.

(4) Nghĩa là đặt nền tảng trên những ấn tượng và những cảm thụ.

(4) Cách đọc lịch sử của Kant không xa lắm với thần luận của Leibniz, theo đó điều xấu ác trên cơ bản, là điều kiện cho một điều thiện cao hơn.

(5) Như thế, mặc dầu phục tùng những động cơ vô đạo đức những thói xấu của con người, đà tiến hóa lịch sử lại dẫn đến một xã hội dân sự như có ý của Đấng Quan phòng.

HỌC THUYẾT VỀ PHÁP QUYỀN (Doctrine du Droit)

Việc lập pháp thực hành của lý tính, trong tư cách đó trình bày hành động phải hoàn tất như là tất yếu khách quan; nó có hai mặt: đạo đức và pháp lý. Việc lập pháp, làm một khái niệm thành một bổn phận và đồng thời làm bổn phận này thành một động cơ là một lập quy đức lý. Trái lại việc lập pháp không hội nhập động cơ của luật lệ và do đó chấp nhận một động cơ khác hơn là ý niệm bổn phận, là một lập quy pháp lý (dẫn nhập tổng quát). Học thuyết về pháp quyền thăm dò lãnh vực lập quy sau này.

► Những nền tảng của pháp quyền (Les fondements du droit)

• Pháp quyền là gì?

Câu hỏi này có thể làm bối rối pháp gia (le jurisconsulte) cũng như nhà lôgíc học bối rối với câu hỏi *Chân lý là gì?* – trong trường hợp mà người thứ nhất không muốn rơi vào trùng phức luận[1] và thay vì trình bày một giải pháp tổng quát, lại quy chiếu đến các luật lệ của một xứ sở nào đấy, vào một thời kỳ nào đấy. Hẳn là ông có thể nói cái gì là chiếu theo luật (quid sit iuris) nghĩa là các luật lệ nói cái gì hay đã nói thế nào, vào một nơi chốn nào đấy, ở một thời kỳ nào đấy. Nhưng vấn đề tìm hiểu xem những gì mà các luật lệ quy định có đúng là công chính hay không và vấn đề tìm hiểu xem đâu là tiêu chuẩn phổ quát qua đó người ta có thể nhận ra điều công chính[2] và điều bất công (iustus et iniustus) sẽ vẫn còn mù mờ đối với ông ta, nếu ông ta không bỏ qua, trong một thời gian, những nguyên lý kinh nghiệm và không đi tìm cỗi nguồn của những phán đoán này trong lý tính đơn thuần (mặc dầu các luật lệ này phục vụ cho ông ta một cách rất tuyệt như là sợi chỉ dẫn đường), nhằm thiết lập nền tảng cho một sự lập pháp duy nghiệm khả thi. Một khoa học pháp

quyền mà chỉ đơn thuần có tính duy nghiệm (giống như cái đầu bằng gỗ trong ngụ ngôn về Phèdre) là một cái đầu có thể là đẹp, song chỉ tội cái là chẳng có tí óc não nào bên trong!

Ý niệm pháp quyền, trong mức độ mà nó quy về một nghĩa vụ tương ứng với nó (nghĩa là ý niệm đức lý của nghĩa vụ), thứ nhất là chỉ liên quan đến mối quan hệ bên ngoài, và nói đúng ra, có tính thực hành, từ người này đến người kia, trong mức độ mà những hành động của họ, trong tính cách là những sự kiện, có thể có (trực tiếp hay gián tiếp) một ảnh hưởng hỗ tương[3]. Nhưng thứ nhì là nó không có nghĩa tương quan từ ý chí đến ước muốn (do vậy đến nhu cầu đơn thuần) của người khác, như trong những hành động tốt lành hay tàn ác nhưng chỉ đến ý chí của người khác[4]. Thứ ba là: trong cái quan hệ hỗ tương của ý chí người ta không xem xét chất thể của ý chí, nghĩa là cứu cánh mà mỗi một người có thể tự đề xuất cho chính mình liên quan đến đối tượng mà anh ta muốn – chẳng hạn người ta không hỏi liệu trong số hàng hóa mà anh ta mua của tôi cho việc buôn bán riêng của anh ta, có người nào cũng sẽ tìm được lợi lộc hay trái lại, nhưng người ta chỉ tự hỏi về mô thể của tương quan giữa hai ý chí đối với nhau, trong mức độ mà họ được coi là tự do và nếu, trong khi thực hiện điều đó, hành động của một trong hai người có thể hòa hợp với tự do của người kia theo một luật phổ quát[5] hay không?

Như vậy pháp quyền là toàn bộ những điều kiện qua đó ý chí của một người có thể hợp nhất với ý chí của người kia theo một quy luật phổ quát của tự do[6].

• Nguyên lý phổ quát của pháp quyền:

"Là *công chính* mọi hành động nào đó cho phép, hay là phương châm của hành động cho phép tự do ý chí của từng mỗi con người cộng tồn với tự do của mọi người khác theo một quy luật phổ quát."

Vậy là nếu hành động của tôi hay nói chung tình trạng của tôi có thể cộng tồn với tự do của từng mỗi người theo một luật phổ quát, kẻ nào ngăn cản tôi làm điều đó là bất công đối với tôi; thực vậy sự đối nghịch này (kháng lực này) không thể cộng tồn với tự do theo những luật phổ quát.

• Pháp quyền gắn liền với năng lực cưỡng chế

Kháng lực đối nghịch lại chướng ngại của một hiệu quả là một sự bảo vệ của hiệu quả này và hòa hợp với nó. Vậy mà, mọi cái gì bất công là một chướng ngại cho tự do theo những quy luật phổ quát; nhưng sự cưỡng chế là một chướng ngại hay một kháng lực tác động lên tự do. Hậu quả là nếu một vài sự sử dụng chính tự do mà lại là chướng ngại cho tự do theo những quy luật phổ quát (nghĩa là bất công), lúc đó sự cưỡng chế, đối nghịch lại nó, với tư cách là chướng ngại đối với cái gì gây chướng ngại cho tự do (obstacle à ce qui fait obstacle à la liberté), lại hòa hợp với tự do theo những quy luật phổ quát, có nghĩa nó là công chính; do vậy một năng lực cưỡng chế đối với những gì làm hại cho tự do thì – theo nguyên lý mâu thuẫn – lại đồng thời gắn liền với pháp quyền[7].

KANT, ***Học thuyết về pháp quyền trong Siêu hình học phong tục***, **phần một (Dẫn luận)**

---

(1) Trùng phức (tautologie): sự giải thích cái đồng bởi cái đồng (l'explication du même par le même).

(2) Vấn đề pháp quyền không phải là vấn đề của cái hợp pháp (le légal) mà là của cái công chính (le juste).

(3) Pháp quyền chỉ lưu tâm đến những hành động của con người với tính cách những hành động đó có một ảnh hưởng trực tiếp hay gián tiếp trên những người khác.

(4) Pháp quyền xác định tương quan giữa tự do của tác nhân với tự do của người khác.

(5) Pháp quyền không quan tâm chất thể của ý chí (cứu cánh chủ quan của tác nhân, phương châm hành động của nó) mà chỉ quan tâm đến mô thể của tương quan giữa các ý chí.

(6) Như thế pháp quyền hoàn toàn tách biệt với đức lý.

(7) Nghĩa vụ pháp lý và năng lực cưỡng chế những người khác phải thi hành nghĩa vụ đó không phải là hai mặt tách biệt của pháp quyền, chúng chỉ là một: cùng một quy luật xác định pháp quyền phải có thể đối nghịch lại những chướng ngại bất thần mà việc hành sử pháp quyền gặp phải.

JACOBI
(1743 - 1819)

Nguyên quán ở Düsseldorf, lúc đầu là thương gia, sau làm công chức, Friedrich Heinrich Jacobi là một nhà tư tưởng và văn nhân thực sự của châu Âu lục địa.

Ở Genève, nơi ông lưu trú ba năm, ông khám phá những tác phẩm của Rousseau, Pascal, Fénelon. Qua đó ông nhận ra tình trạng "lực bất tòng tâm" đối với cao vọng về Siêu hình học của chủ nghĩa duy lý. Quay về Đức năm 1762, ông khám phá Kant, người mà ông sẽ không ngừng quan tâm sâu sắc. Đầu tiên ông ra mắt độc giả bằng hai tiểu thuyết triết lý, *Allwill* (1775) và *Woldemar* (1777), trong đó ông luận chiến chống lại đạo đức truyền thống và xiển dương – trong tính cách một con người tiền lãng mạn (pré-romantique) – trái tim và thiên tài.

Từ những năm 1780, Jacobi kích hoạt ở Đức cuộc tranh luận nổi tiếng về phiếm thần luận (la querelle du panthéisme). Thư từ qua lại giữa ông với triết gia người Berlin, Mendelssohn, xuất bản năm 1785, trình bày những nền tảng của cuộc tranh luận này. Trong đó, Jacobi chủ trương rằng chủ thuyết Spinoza chỉ là thuyết duy lí hậu kết (le rationalisme conséquent), kết cuộc không tránh khỏi của triết học chứng minh (la philosophie démonstrative). Ông kiên quyết bác bỏ mọi thứ thỏa hiệp, khẳng định rằng chỉ có sự chọn lựa giữa chủ nghĩa vô thần, chủ nghĩa định mệnh kiểu Spinoza và "bước nhảy sinh tử" của niềm tin (le saut mortel de la foi).

Đối với lời kết tội là tín ngưỡng tuyệt đối luận (fidéisme), hay chủ thuyết phi lý (irrationlisme) và cả thuyết công giáo (catholicisme), Jacobi trả lời trong đối thoại *David Hume và tín ngưỡng hay Chủ nghĩa Duy tâm và Chủ nghĩa Hiện thực* (1787) và nhân tiện phản bác, - trong một phụ lục "Về chủ nghĩa duy tâm siêu nghiệm", - quyển *Phê phán lí tính thuần túy*, nêu lên những khó khăn của triết học này mà ông cho là một thứ chủ nghĩa duy tâm phủ nhận tồn tại của vật tự thân.

Cho đến cuối đời mình, Jacobi theo những bước phát triển của triết học trong thời ông, chống lại Fichte (trong *Thư gửi Fichte*, 1799) và Schelling (*Về những chuyện thiêng liêng và sự mặc khải chúng*, 1811). Trong các hệ thống triết học của hai vị này, ông nhìn thấy là những dị bản biến cách của triết học Spinoza.

Theo dòng suy tư và những cuộc tranh luận với những người đương thời của ông, Jacobi dần dần trả lại công bằng cho Kant: sau khi phê phán ông này về những điểm mâu thuẫn trong phần phụ lục của quyển *David Hume* và về những chỗ bất túc trong quyển *Làm thế nào để chủ nghĩa phê phán thực hiện việc khiến lí trí nghe theo tiếng nói của lí trí và đem lại một mục đích mới cho triết học* (1802), Jacobi thừa nhận nơi Kant là một trong số hiếm hoi các triết gia còn bảo lưu được, vào thế kỷ này một ý thức siêu hình và không sa vào chủ nghĩa hư vô (nihilisme) – một từ mà ông là người phát minh.

Jacobi sẽ chủ yếu làm việc đả động đến *Phong trào Khai sáng (Aufklärung)* mà chủ nghĩa duy lý có vẻ là một sự biến chất đối với ông. Trí tuệ chỉ là một năng lực trống rỗng chỉ có thể đưa vào mô thể những gì mà các giác quan và lí trí cho chúng ta biết theo cách trực quan. Chờ đợi những tri thức từ cái năng lực gián tiếp, suy lý và

chứng minh, là trí tuệ, là một sự sai lầm: nó chỉ có thể phác thảo tri thức khả giác mà cảm năng đem lại và tri thức siêu cảm giác mà lý tính cấp cho. Trào lưu Khai sáng lẫn lộn lý tính (Vernunft) với trí tuệ hay giác tính (Verstand), nó làm như thể chúng ta thiếu lý tính, cái năng lực nó làm cho cái siêu cảm giác, cái chân, cái thiện, cái mỹ trực tiếp trở thành khả giác đối với con tim.

Sau khi đã nghiêm khắc phê phán ông (trong quyển *Niềm tin và kiến thức*), Hegel cuối cùng lại thừa nhận nơi ông (*Hiệu duyệt những tác phẩm của Jacobi*, 1817) một giai đoạn có ý nghĩa trên con đường dẫn đến quan niệm tư biện của lí trí.

DẪN LUẬN VÀO TOÀN BỘ CÁC VĂN BẢN TRIẾT LÝ CỦA TÁC GIẢ (1815)

Jacobi lúc đầu đem cảm thức (Gefuhl) hay niềm tin (Glauben) đối lập với trí tuệ hay giác tính (Verstand). Sau khi bị kết tội là theo chủ nghĩa phi lý, ông đổi ý và quyết định gọi là lý trí (Vernunft) cái mà cho đến lúc đó ông vẫn đem đối lập với giác tính. Nhân dịp tái bản quyển *David Hume và tín ngưỡng hay Chủ nghĩa Duy tâm và Chủ nghĩa Hiện thực* (1787) trong khuôn khổ việc xuất bản toàn bộ tác phẩm của ông, ông đã thực hiện một cuộc hiệu chỉnh quan trọng vào năm 1815: từ Aristote đến nay, người ta đã lẫn lộn lý tính với giác tính. Việc duy trì sự phân biệt giữa lý tính với giác tính chỉ được thực hiện một cách hình thức. Chủ nghĩa duy tâm siêu nghiệm của Kant đã làm sống lại sự phân biệt này: nếu bộ *Phê phán lí tính thuần túy* lờ đi chuyện lý tính là một năng lực tri giác trực tiếp về cái siêu khả giác (le supra-sensible), thì bộ *Phê phán lý tính thực hành* lại tái khám phá nó một cách bất ngờ.

► Lý tính hoàn toàn khác với giác tính (La raison est tout autre chose que l'entendement)

Điều mà tác giả thấy cần nói lại hôm nay về đối thoại "Chủ nghĩa duy tâm và chủ nghĩa hiện thực" đó là sự phân biệt giữa giác tính và lý tính chưa được thực hiện ở đó một cách nghiêm xác, như là trường hợp trong các tác phẩm về sau. Bao lâu mà ông ta chưa đạt đến điều đó, thì ông ta hãy còn là tù nhân của tính lập lờ lưỡng nghĩa nơi từ ngữ: lý tính, mà ông ta trước tiên phải xua tan (tính lập lờ nước đôi) để đạt đến mục đích, và không có khả năng đem lại một vị thế triết lý đúng đắn nào cho quan niệm nền tảng của mình về sức mạnh của tín ngưỡng vượt qua quyền năng của khoa học chứng minh[1].

Thoạt nhìn, hình như rằng một sự phân biệt rõ ràng dứt khoát giữa giác tính và lý tính sẽ không có khó khăn gì, bởi vì chúng ta chẳng bỏ lỡ dịp nào để thường xuyên làm điều đó, mà chưa hề bị lạc lối lần nào, mỗi lần mà chúng ta phân biệt một cách tổng quát con người và con thú. Chưa từng có người nào nói đến một lý tính động vật; nhưng chúng ta đều biết và đều nói đến trí thông minh nơi loài vật. Chúng ta cũng nhận ra trong trí thông minh đơn giản của loài vật có nhiều cấp độ. Chúng ta chẳng từng cho con chó, con ngựa, con voi là thông minh hơn nhiều so với con bò tót hay con lợn đó sao! Tuy nhiên không một cấp độ thông minh nào đủ đưa con vật đến gần lý tính, mà tất cả chúng, dầu trí thông minh cao hay thấp, cũng đều không có lý tính như nhau, nghĩa là đơn và thuần đều không có lý tính.

Nhưng làm thế nào lại có thể xảy ra chuyện có một trí thông minh đơn thuần động vật, mà đôi khi hình như còn vượt quá trí thông minh con người, thế mà tuyệt đối lại không có lý tính nào thuần túy động vật? Một cuộc thâm cứu câu hỏi này hẳn sẽ đem lại giải pháp cho vấn đề.

Con người chỉ tri giác cái khả giác; con người được phú bẩm lý tính, ngoài ra còn tri giác cái

siêu khả giác và cái cho phép anh ta tri giác cái siêu khả giác, anh ta gọi cái đó là lý tính, theo cách anh ta gọi cái cho phép mình nhìn thấy là con mắt. Cơ quan cho phép tri giác cái siêu khả giác không có nơi thú vật và vì lý do khiếm khuyết này, khái niệm về một lý tính đơn thuần động vật là một khái niệm bất khả. Con người có cơ quan này và chỉ nhờ nó và chỉ vì biết sử dụng nó mà con người là động vật có lý trí. Nếu cái mà chúng ta gọi là lý trí lại chỉ là sản phẩm của một tiềm năng suy tư chỉ dựa trên kinh nghiệm khả giác, mọi diễn từ liên quan đến những sự vật siêu khả giác sẽ chỉ là hư ngôn nguỵ ngữ mà thôi; lý tính, trong tư cách đó, sẽ là không nền tảng, một chuyện giả tưởng hoang đường.

Nhưng nếu nó đảm nhận một chức năng mặc khải thực sự, lúc đó nó khiến cho một giác tính con người trở thành khả hữu, nó vượt qua trí thông minh loài vật, nó có một kiến thức về Thượng đế, về tự do, về đức hạnh, về chân, thiện, mỹ.

Nơi con người, không có cái gì bên kia giác tính, và ý chí được soi sáng bởi lý tính, ngay cả lý tính; bởi ý thức về lý tính và về những mặc khải của nó chỉ khả hữu trong một giác tính. Với ý thức này, linh hồn sống động trở thành một hữu thể có lý trí, một sinh vật người.

Đối với Thượng đế chúng ta không gán cho Ngài lý tính, cũng như không gán cảm tính. Ngài hoàn toàn tự đầy đủ cho chính mình, không cần bất cứ cơ quan nào. Ngài có ưu thế tuyệt đối của hữu thể tự thân và sự tự tri hoàn toàn độc lập: giác tính tối thượng thuần túy, ý chí toàn năng thuần túy.

Những ý tưởng này, mà đối với tác giả chỉ trở nên hoàn toàn rõ ràng và chỉ được chuyển thành tri thức chính xác trong thời gian sau, theo quá trình những cuộc tranh đấu để bảo vệ chúng, thì vào thời kỳ mà ông xuất bản quyển *Đối thoại về chủ nghĩa duy tâm và chủ nghĩa duy thực*, còn bị che mờ bởi màn sương của những quan niệm đang thống trị. Cùng với các triết gia đồng thời, ông đã gọi là lý tính cái không phải là lý tính: cái năng lực đơn thuần của những khái niệm, phán đoán và lý luận, nó bay lơ lửng bên trên cảm tính, không có khả năng rút ra trực tiếp từ cái phông của chính mình bất kỳ một mặc khải nào. Còn đối với cái gì đích thực là lý tính: năng lực tiền giả định cái chân, cái thiện, cái mỹ tự thân, với đầy đủ niềm tin vào tính hiệu quả khách quan của tiền giả định này, ông đã trình bày nó, dưới cái tên gọi năng lực để tin (la faculté de croire), như một chức năng cao hơn lý tính; chuyện này đã tạo cơ hội cho những hiểu lầm tai hại, và nói chung, làm ông ta rơi vào những khó khăn rối rắm trong việc diễn đạt và trình bày cách suy nghĩ thực sự của mình[2]...

Đó là vì, từ Aristote[3], một cố gắng không ngừng gia tăng trong các trường phái triết học để đem tri thức trực tiếp nói chung phụ thuộc vào tri thức gián tiếp, đem năng lực tri giác, vốn ở cỗi nguồn và nền tảng của tất cả, phụ thuộc vào năng lực suy tư, bị điều kiện hóa bởi sự trừu tượng, đem kiểu mẫu phụ thuộc vào bản sao, đem hữu thể phụ thuộc vào từ ngữ, đem lý tính phụ thuộc vào giác tính, và ngay cả gom lại và qui toàn bộ cái kia (lý tính) vào cái này (giác tính). Từ nay, không có cái gì là có giá trị chân lý nếu không được chứng minh, chứng minh đến hai lần: lần lượt trong trực quan và trong khái niệm, trong sự vật và trong hình tượng của nó hay trong từ ngữ, và chỉ chính trong cái này đây – trong từ ngữ – mà người ta phải tìm thấy sự vật và sự vật mới thực sự trở thành khả tri. Vậy mà, vì sự song trùng này, dành ưu tiên cho cái thứ nhì trên cái thứ nhất, tỏ ra phù hợp với giác tính, mà không phù lợp với lý tính, thế là người ta tuyên bố rằng lý tính không đủ uy lực để nắm vững quyền trượng nơi vương quốc khoa học thực sự; người ta trao lại quyền trượng cho giác tính, nhưng tuy nhiên – điều thật lạ lùng - người ta vẫn để vương tước và vương miện cho lý tính. Để chỉ những người duy lý dị kiến trong thực tế, những bề tôi trung thành của lý tính nguyên thủy đích thực, thì những công thần của triều đại mới – những nhà duy

lý chỉ trên danh nghĩa – bèn phát minh ra cái hỗn danh: các triết gia của cảm thức hay các triết gia của trái tim[4]...

Sinh ra trong nhà Aristote, sự lầm lạc này từ đó đã mang lấy – trong những trường phái triết học kế tiếp nhau – những hình dáng rất khác nhau cho đến khi Kant xiềng Protée[5] lại và buộc vị thần này phải hiện ra dưới hình dạng thực của mình.

Chính bằng cách khó hiểu mà người cách tân vĩ đại này gần đây đã nhiều lần bị kết tội là đã đặt lý tính lên trên giác tính và làm cho triết học lộn tùng phèo và gây ra tình trạng rối tung rối mù về ngôn ngữ, chẳng khác nào nơi cái tháp Babel. Chính ra điều ngược lại mới là đúng. Tình trạng rối loạn ngôn ngữ đã có từ trước đó và do ở chỗ người ta thực ra chỉ xây dựng giác tính trên cảm tính mà thôi, phù hợp với khẳng định của Aristote: *nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu*[6]; nhưng chẳng vì thế mà người ta lại không kỳ vọng có thể thủ đắc một tri thức về những vật siêu khả giác, đơn giản bằng cách tiếp tục trừu xuất, suy tư và đảo lộn mọi chuyện nháo nhào cả lên. Cái năng lực nâng những tri thức khả giác, mà không thêm gì vào đó cả, lên hàng tri thức siêu khả giác, người ta gọi đó là lý tính và người ta chủ trương rằng theo lý tính này, với nó và nhờ nó, người ta thực sự đạt đến chân lý tự thân và người ta sẽ thủ đắc một khoa học chắc chắn.

Kant xuất hiện, thăm dò cái tháp Babel kia và khẳng định chắc nịch rằng nó không thể nào cho phép đạt tới đỉnh cao xuyên qua tầng mây cảm tính để chạm đến cái gì ở bên kia hiện tượng. Hoặc là, không dùng hình ảnh ví von nào, ông chỉ thẳng ra cái mà người ta cho là tri thức về cái siêu khả giác chỉ là những ý tưởng được tạo thành bằng những phủ định mà tính hiện hữu khách quan vẫn luôn nằm trong tình trạng không thể chứng minh[7].

Thế thì sao nào? Nếu như sau những giải thích và những chứng minh của Kant, người ta hoàn toàn không thể đạt đến một tri thức thực sự và hiệu quả về chân lý tự thân làm nền tảng cho những hiện tượng, thì học thuyết của Kant cũng như của Aristote, nói theo lôgíc chặt chẽ, sẽ chẳng hoặc là đưa đến một thứ duy vật thuần túy, hoặc là không để cho tri thức một bóng mờ nào của sự kiên xác hay của chân lý nào (8)?

Hẳn là phải có chứ, nếu như một lực cho đến lúc đó hãy còn chưa được biết đến trong triết học không hiện ra để ngăn cản chuyện đó. Chủ nghĩa duy tâm siêu nghiệm hiện ra và dàn xếp mọi chuyện[9]. Lý tính, theo thuyết là bị dung hóa trong giác tính, như vậy có thể tái xuất dưới hình thức thực tiễn, bên kia giác tính, thiết định và điều khiển một niềm tin cao hơn mọi kiến thức, niềm tin vào cái gì vượt qua những giác quan và giác tính, và ngay cả lý tính.

Friedrich Jacobi, *Dẫn luận vào toàn bộ những bản văn triết học của tác giả*

---

(1) Ở đây Jacobi thú nhận đã chia sẻ quan điểm mà ông tố cáo, đã nhìn thấy trong lý tính, cùng với các triết gia khai sáng, năng lực đơn giản của những khái niệm, những phán đoán và những lý luận.

(2) Jacobi từng bị lên án là một kẻ huyền học, phi lý chủ nghĩa.

(3) Phong trào khai sáng qui ngược về Aristote là người chịu trách nhiệm đối với quan niệm lôgíc về lý tính. Thật ra phải ngược về đến Platon nữa kia.

(4) Những người tự nhận là duy lý, lầm lẫn về bản chất của lý tính, đã đánh đố những người duy lý thật sự, bằng cách gọi họ, với ý đồ bêu riếu, là những triết gia của tình cảm, hay của con tim.

(5) Protée: thần Hy Lạp, con thần Poséidon, có khả năng biến hình theo ý muốn và tiên đoán tương lai cho ai có thể buộc thần làm điều đó.

(6) "Không có gì trong trí tuệ mà trước đó không có trong giác quan". Châm ngôn của mọi chủ nghĩa duy nghiệm, được gán cho Aristote.

(7) Đây không phải là lời trích dẫn đúng nguyên văn, mà Jacobi thực ra đã diễn tả sai lệch lý thuyết của Kant về lý tính.

(8) Chủ nghĩa duy vật hay chủ nghĩa hoài nghi, đó là hai triết học duy nhất khả hữu chừng nào người ta còn chưa thấy lý tính như là năng lực tri giác cái siêu khả giác.

(9) Ám chỉ đến học thuyết về những định đề của Lý tính thực tiễn: tự do, sự bất tử của linh hồn, tồn tại của Thượng đế mà chúng ta không biết được bằng tri thức tư biện, lại được yêu cầu bởi lý tính thực tiễn, và đó là đối tượng của một tri thức thực tiễn.

ẢNH HƯỞNG CỦA HỘI TAM ĐIỂM VÀO CUỐI THẾ KỶ XVIII

(L'INFLUENCE DE LA FRANC_MACONNERIE À LA FIN DU XVIIIE SIÈCLE)

Hội Tam điểm – mà niên đại thành lập hãy còn mơ hồ – biết đến thời kỳ ảnh hưởng ý thức hệ sâu sắc nhất và đặc trưng nhất vào cuối thế kỷ XVIII và đầu thế kỷ XIX, trong nhiều quốc gia, song nổi bật nhất là ở Pháp và ở Đức. Thời kỳ đó, hội đoàn này tác động sâu rộng lên chính trị, văn học, nghệ thuật, triết học, đồng thời nó cũng nhận lại nhiều lực đẩy kích thích sáng tạo.

Làm sao còn có thể nghi ngờ là nó tạo ra – với mọi dè dặt cần thiết – một hiện tượng xã hội có tầm tác động rộng lớn trong khi mà vào thời đó, bao nhiêu vị nguyên thủ quốc gia và những nhà lãnh đạo đầy quyền lực đều cố gắng thu lợi từ uy tín và tiềm năng của tổ chức này, một tổ chức có biết bao đầu óc lớn tham dự: những nhà văn (như Lessing, Voltaire, Goethe), nhà bác học (Lalande, Laplace, Monge), triết gia (Reinhold, Fichte, Krause, Maine de Biran), nghệ sĩ (Mozart) và, dầu không kiểm chứng việc gia nhập chính thức của họ, người ta thấy còn biết bao người khác sát cánh bên hội (như Hegel)?

Sự can thiệp của hội Tam điểm càng có ý nghĩa hơn khi nó khoác một chiều kích quốc tế và nhất là trên tầm cỡ châu Âu. Các hội quán (hay Kỳ đàn: les loges) liên lạc với nhau từ nước này đến nước kia, gửi đi các sứ giả, tổ chức những cuộc hội thảo quốc tế – là một thứ "chủ nghĩa quốc tế tư sản" (l'internationalisme bourgeois); hội Tam điểm tạo thuận lợi cho sự truyền thông phổ quát và trao đổi tự do tư tưởng.

Ảnh hưởng này dễ dàng nhận thấy nơi nhiều tác phẩm triết học, cũng được chứng thực bởi tính gay gắt của những phản ứng tiêu cực mà nó gợi ra: nó đã không phải chịu nhiều phê bình và tấn công đến như vậy nếu nội lực thực sự của nó không đáng là bao. Vả chăng những ai đứng lên chống lại nó, lại chẳng tránh khỏi bị ảnh hưởng bởi bản chất, những phương cách, những đặc điểm của nó, vốn dường như có tính dễ lây lan.

⌘ Bí ẩn khải lộ (Le secret révélateur)

Nghịch lý thay, thị hiếu và việc sử dụng bí ẩn của hội Tam điểm, chính chúng lại soi sáng. Tại sao người ta gia nhập một cách nghiêm túc, trong thế kỷ XVIII, vào một hội kín, nếu như người ta đã hoàn toàn thỏa mãn với khung cảnh công khai trong đó người ta đang sống: những định chế chính trị, tôn giáo truyền thống, các hội đoàn khác nhau, các nghị viện, các Hàn lâm viện... Mỗi một "huynh đệ" tìm trong hội đoàn cái gì mà họ không tìm thấy được ở nơi khác.

Và có lẽ, cả cái khả tính, cho những nhà quí tộc và người bình dân, gặp gỡ nhau, trong bóng mờ, trong tình hữu nghị bình đẳng, mà họ không thể phô trương giữa ánh sáng công khai. Và còn nữa, trong tính đa dạng của những ứng xử cá nhân rất tự do phóng khoáng, một cơ hội biểu lộ những tư tưởng độc đáo, đưa ra kiểm chứng những học thuyết ít nhiều có tính dị giáo hay phá cách (hérétique/ non-conformiste), cảm thấy tình liên đới được bảo vệ khỏi những giằng xé của đời sống xã hội công khai.

Tất nhiên trong hội Tam điểm không phải chỉ có toàn những nhà cách mạng, những nhà cải cách hay những tay phiến loạn! Nhưng hầu như mọi kẻ chống đối

đều được đón rước ở đó, thoát khỏi những tia nhìn thiếu thiện cảm.

⌘ Khuynh hướng chung (la tendance générale)

Để biện minh sự tồn tại công khai của mình, các hội quán phổ biến công tác từ thiện hay chuyện làm ăn hợp pháp nào đó. Những công việc này có thể được thực hiện không phải trực tiếp từ hội viên và hoàn toàn công khai. Thật khó tin rằng một người như Goethe hay Fichte lại xin khai tâm vào hội Tam điểm chỉ để tham gia công tác xóa đói giảm nghèo!

Một số hội quán rõ ràng mang tính trí thức và triết lý hơn, như "Chín tỉ muội" ở Paris. Hội quán này tạo ra và kích hoạt những chi điếm rất quan trọng như Bảo tàng Bordeaux, hội xã của Fauchet và Bonneville, những thư viện, những tập san như Nguyệt san thành Berlin.

Trong đa số những biểu hiện bên ngoài này, người ta nhận thấy chủ nghĩa cấp tiến trong ý thức hệ của phần lớn các hội quán, mà ta nên đánh giá theo những tiêu chuẩn của thời đại: lòng khoan dung tôn giáo và đôi khi, chủ trương đời sống thuần thế tục; chính trị tự do và đôi khi, ngay cả mang màu sắc xã hội một cách táo bạo (Những người giác ngộ ở Bavière), chủ nghĩa thế giới (cosmopolitisme). Nhưng cũng có những hội quán có vẻ phản động hay ngay cả có vẻ "ngu dân" (obscurantisme) như nhóm Rose-Croise của Wollner. Tính tạp dị đó càng được khắc đậm nét thêm bởi những thăng trầm lịch sử: hội Tam điểm dưới triều đại Hoa Huệ (vương triều Bourbon) thì không hoàn toàn giống hội Tam điểm dưới quyền kiểm soát của hoàng đế Napoléon.

⌘ Chủ nghĩa ưu tú (l'élitisme)

Ngoài thị hiếu và cả một thứ cố tật đối với cái bí mật, người ta còn nhận thấy nơi hội Tam Điểm một khuynh hướng cách ly với bên ngoài và tính hệ thống nghiêm minh ở bên trong. Các hội viên Tam Điểm sống cách biệt, họ tự coi mình là sáng suốt và đạo đức hơn những người khác; họ chỉ được thâu nhận nếu có người đỡ đầu và sau những thử thách có ý nghĩa (tham chiếu vở opéra Cây Sáo Thần của Mozart). Tính hệ thống thể hiện qua những đẳng cấp cao thấp, trong một vài trường hợp mang dáng vẻ rất quyền uy, kỷ luật khắt khe, hầu như có tính quân phiệt đến độ làm cho các chính quyền sở tại lo ngại(đưa đến việc giải tán và đàn áp những Người Giác ngộ ở Bavière)

Chủ nghĩa ưu tú đó đi kèm theo một thứ chủ nghĩa phụ quyền (paternalisme) về trí thức và xã hội. Giới quí tộc sáng suốt và giới tư sản tự do kết hợp nhau trong hội Tam Điểm, để luyện một thứ linh dược trí thức và để truyền bá – với những liều lượng được kiểm soát cẩn thận – một chân lý cao quý, mà họ tưởng tượng họ là những người gìn giữ đã được sắc phong, nơi cung thánh thâm nghiêm.

⌘ Việc truyền bá Ánh sáng (la diffusion des Lumières)

Nói chung – và với rất nhiều sắc thái đặc thù - người ta có thể nói rằng chân lý đó là chân lý của những nền triết học người ta tập hợp lại ở Đức dưới cái tên Aufklarung và những nền triết học, hơi khác đôi chút, tạo thành trào lưu khai sáng ở Pháp.

Những mâu thuẫn của hội Tam Điểm là những mâu thuẫn của cả một thế giới: chúng phản chiếu những mâu thuẫn của thế giới đó và giúp những người đương thời ý thức về chúng. Những mâu thuẫn đó sẽ nổ tung ra trong cách mạng Pháp mà hội Tam Điểm cũng sẽ góp phần sửa soạn dầu không muốn và cũng không hề biết.

Trong khi chờ đợi nó giúp cho sự chạm trán và sự mài sắc những ý tưởng, nó khích lệ những tình liên đới táo bạo.

Trong thời điểm đó của lịch sử, không ai cần đến sự hỗ trợ kia hơn là nhà văn và triết gia.

Những nhà Khai sáng ở Berlin sẽ ra sao nếu không được sự hậu thuẫn của hoàng đế Frédéric Đệ nhị – vốn cũng là một hội viên Tam Điểm – và cũng là người cha đẻ cho những nhà tư tưởng cấp tiến nhất của Pháp (như Voltaire, La Mettrie)? Schiller sẽ ra sao nếu không có sự trợ giúp về tinh thần lẫn vật chất của hội Tam Điểm Đan Mạch? Nơi đâu mà các nhà văn và các triết gia đầy tài năng sáng tạo như Goethe, Herder, Fichte, Hegel, Schelling có thể tìm được chốn nương thân nếu Công quốc Saxe-Weimar không được cai quản bởi các hội viên Tam Điểm? Hegel kết giao những tình bằng hữu quí giá với các hội viên rất năng động của hội này.

Nói chung, hội Tam Điểm quan tâm đến những trào lưu triết lý có tính cách tân nhất, táo bạo nhất, nhiều tính chiến đấu nhất, và sẽ có tương lai, trong khi những định hướng tư tưởng khác, tạm thời đang thống trị nhưng sẽ lộ ra những chỗ yếu chết người và sẽ nhanh chóng đến hạn kỳ tiêu vong.

Người ta có thể nghi ngờ tính độc đáo nơi những khuynh hướng học thuyết của hội này, nhưng người ta không thể phủ nhận sự đóng góp của nó vào quá trình phát triển và vào thành công của những ý tưởng triết lý mà tinh thần thời đại sản sinh ra, một tinh thần mới mẻ được diễn ta theo cách phủ định trong lối phê phán gay gắt kiểu Pháp, và theo cách tích cực hơn trong sự xây dựng chủ nghĩa duy tâm cổ điển Đức. Đối với các nền triết học mới, hội Tam Điểm đã giữ vai trò một người bạn thật ân cần, chu đáo.

Jacques d'Hondt

FICHTE

(1762 - 1814)

Sinh năm 1762 ở Saxe, không xa Dresde, thành phần xuất thân rất khiêm tốn, Johan Gottlieb Fichte, bắt đầu học thần học ở Iéna. Tại đó ông khám phá triết lý. Bị từ chối khi ứng tuyển vào một chức vụ tôn giáo, ông đi làm gia sư ở Zurich nơi đó ông gặp người phụ nữ sau này sẽ thành vợ ông. Cư ngụ ở Leipzig, ông sống bằng nghề dạy kèm. Được yêu cầu cho những bài giảng về học thuyết của Kant, ông nhân dịp ấy khám phá triết học của Kant vào năm 1789 với nhiệt tình tràn ngập.

Vào thời đó, Fichte du hành đến Konigsberg, đến ra mắt Kant nhưng không được đón tiếp theo như cách mà ông hằng mơ tưởng. Quyển *Tiểu luận phê bình* về mọi mặc khải, tác phẩm đầu tay của ông (ra mắt khuyết danh vào năm 1792) lúc đầu được gán cho Kant.

Fichte "bốc lửa" vì Cách mạng Pháp, viết liền hai bản văn rực lửa: *Yêu cầu các ông hoàng trả lại tự do tư tưởng* (1793) và quyển *Góp phần điều chỉnh phán đoán của công chúng về cách mạng Pháp* (1793 - 1794).

Việc giảng dạy của ông ở đại học Iéna – từ 1794 đến 1799 – thành công rực rỡ. Tại đó ông xuất bản *Học thuyết về khoa học*, *Những bài giảng về sứ mệnh của nhà bác học* (1794), *Nền tảng của tự nhiên quyền* (1796 - 1797) và quyển *Hệ thống đức lý* (1798). Bị kết tội theo chủ nghĩa vô thần, bị xua đuổi bởi những người không tha thứ cho ông đối với những tác phẩm của ông về tôn giáo, và nhất là việc ông ca ngợi Cách mạng Pháp, Fichte bị buộc phải từ nhiệm. Từ đó ông sẽ không bao giờ còn tìm lại được danh tiếng như khi dạy ở Iéna.

Sau đó Fichte dạy tư gia tại Berlin, rồi tìm được nhiệm sở ở đại học Erlangen. Thời sự chính trị thôi thúc ông viết *Tình trạng giao thương khép kín* (1800), *Viết về Machiavel* (1806) và *Diễn từ cho nước Đức* (1807 - 1808). Cuối cùng ông dạy ở đại học Berlin, mà ông tham gia sáng lập vào năm 1809 và trở thành viện trưởng vào năm 1811 (ông có những người cộng sự là Hegel và Schleiermacher). Trong suốt những năm này, triết gia làm việc để trình bày cho chặt chẽ hơn *Học thuyết về khoa học*, cũng như lo quảng bá và bảo vệ học thuyết của ông (*Sứ mệnh con người*, 1800; *Tường trình rõ như ban ngày*, 1801; *Khai tâm vào đời sống hạnh phúc*, 1806).

Bệnh thương hàn khiến ông mất sớm, vào năm 1814.

GÓP PHẦN NHẬN ĐỊNH VỀ CÁCH MẠNG PHÁP
(Contributions sur la Révolution Française)

Trong quyển *Góp phần điều chỉnh phán đoán của công chúng về Cách mạng Pháp*, Fichte tự biến thành người bảo vệ vô điều kiện cho "những biến cố ở Pháp", ít ra là trên nguyên tắc. Dưới mắt ông, đó sẽ là một biến cố quan hệ đến toàn thể nhân loại: nó khải lộ rằng con người không nên bị phê phán chỉ dựa trên quá khứ, rằng cái có thể là không lẫn lộn với cái đang là và rằng con người đương nhiên có quyền con người và phẩm giá con người. Trong bản văn này, Fichte đứng lên như một người kiểm duyệt nghiêm khắc đối với những ai muốn từ chối quyền thay đổi hiến pháp của dân chúng, những ai lên án quyền nhân danh thực tế và lịch sử, những ai phủ nhận tồn tại của một khế ước xã hội, cũng như những ai công nhận nó nhưng lại tuyên bố nó là bất biến không thể sửa đổi mà không vi phạm nghiêm trọng những quyền đã thủ đắc (chủ yếu là những đặc quyền của quí tộc và tăng lữ cấp cao).

► Khế ước xã hội, từ bản chất, là có thể phế chỉ (Le contrat social est, par nature, révocable)

Để phủ nhận quyền của công chúng đòi hỏi phải thay đổi hiến pháp, những người bảo thủ nại ra, trong nhiều lập luận khác, sự dấn thân bất khả đảo, dứt khoát (l'engagement irréversible, définitif) mà những người kết ước đã ưng chịu với khế ước nguyên thủy. Nhưng chuyện dấn thân kiểu đó không thể có và không nên theo. Nó đi ngược lại chính yếu tính của con người, ngược lại tính có thể hoàn thiện về đạo đức, khi chịu ở yên trong mức độ văn hóa hiện tại, dầu là mức độ nào.

Vậy là cái điều khoản công bố rằng khế ước xã hội là bất biến thì mâu thuẫn hiển nhiên với chính tinh thần của nhân loại. Nói rằng: tôi ưng chịu để không bao giờ thay đổi cái gì trong định chế chính trị chẳng khác nào nói: tôi ưng chịu không làm người nữa và cũng chẳng muốn ai làm người nữa, nếu như điều đó chỉ lệ thuộc vào tôi thôi. Tôi hài lòng với đẳng cấp là con vật thông thái. Tôi tự bắt buộc và tôi bắt buộc mọi người khác phải dừng lại

mãi mãi ở trình độ văn hóa mà chúng ta đã đạt đến. Theo gương những con hải ly ngày nay xây dựng giống hệt như tổ tiên chúng cả ngàn năm trước, theo gương những con ong hiện nay đang sắp đặt, bài trí tổ của chúng giống như những con ong từ thuở xa xưa, chúng ta muốn rằng cách suy nghĩ của chúng ta, những phương châm lý thuyết của chúng ta, về chính trị và về đạo đức, trong cả ngàn năm sau cũng sẽ vẫn như ngày hôm nay. Và nếu như một sự dấn thân kiểu đó đã được thực hiện, nó sẽ có giá trị không? Không! Hỡi con người, anh không thể hứa một điều như thế, anh không có quyền từ bỏ tính người nơi anh. Lời hứa đó là ngược lại với quyền tự nhiên và do đó là vô hiệu.

Vậy là nhân loại có thể tự quên mình đến mức sẽ từ bỏ cả cái đặc quyền duy nhất phân biệt mình với những động vật khác, cái đặc quyền tự hoàn thiện đến vô hạn, sẽ mãi mãi thoái vị ý chí dưới cái ách sắt thép của bạo quyền và sẽ không bao giờ dám dấn thân để bẻ gãy xích xiềng hay sao? – Không, đừng bỏ rơi chúng tôi, hỡi vị thần hộ mệnh thiêng liêng của nhân loại, tư tưởng an ủi dịu êm, nó thuyết phục chúng tôi tin rằng, từ mỗi công khó của chúng tôi và từ mỗi đau khổ của chúng tôi sẽ nảy sinh ra một sự hoàn thiện mới và một niềm vui mới, rằng chúng tôi làm việc vì họ và sẽ không uổng công, và rằng ngay chỗ này đây nơi hôm nay chúng tôi lao nhọc trong cơ cực biết dường nào, nơi chúng tôi bị chà đạp dưới chân, và – điều còn tệ hơn thế nữa – nơi mà có khi chúng tôi còn lầm lạc và quỵ ngã, một ngày không xa một giống người mới sẽ nở hoa, sẽ có thể làm tất cả những gì mình muốn, bởi vì giống người đó sẽ chỉ muốn điều tốt đẹp, - trong khi mà nơi những cảnh giới cao hơn chúng tôi vui với hạnh phúc của đám hậu sinh và chúng tôi sẽ tìm thấy trong những đức hạnh của họ tất cả những mầm mống mà chúng tôi đã đặt vào trong đó! Hãy làm sống dậy nơi chúng tôi, ôi viễn tượng của thời đại, cái cảm thức về phẩm giá của chúng tôi và ít ra hãy chỉ nó cho chúng tôi trong những kế hoạch của chúng tôi, dầu rằng tình trạng hiện nay của chúng tôi trái ngược với nó. Hãy khơi nguồn dũng khí và nhiệt tình trong những công cuộc của chúng tôi; và nếu một người nào đó trong chúng tôi bị tử thương khi bước ra khỏi vòng chiến đấu, thì – đã được nâng đỡ bởi tư tưởng đầu: "tôi đã hoàn thành bổn phận mình" – người ấy còn được an ủi bởi tư tưởng thứ hai này: "không một hạt giống nào mà tôi đã gieo lại bị mất đi trong thế giới đạo đức; tôi sẽ nhìn thấy hoa quả sinh ra từ đó vào ngày thu hoạch và tôi sẽ dùng chúng để kết nên những vương miện vinh quang đời đời".

Jésus và Luther, những người bảo vệ thiêng liêng cho tự do, với quyền lực nhiệm mầu, đã bẻ gãy xích xiềng cho nhân loại bất cứ nơi nào mà các ngài chạm tay đến chúng, từ trên thiên giới, xin các ngài hãy nhìn xuống con cái của mình, các ngài hãy vui lên vì thấy những mầm đã mọc lên và reo vui trong nắng và trong gió. Chẳng mấy chốc, người giải phóng thứ ba(*), kẻ hoàn tất công trình của các ngài, kẻ sẽ bẻ gãy những xiềng xích cuối cùng cho nhân loại, sẽ hợp nhất với các ngài. Chúng con sẽ khóc thương ông ấy nhưng các ngài sẽ vui vẻ chỉ cho ông ấy cái chỗ ngồi đã được dành sẵn cho ông bên cạnh các ngài và thế gian sẽ hiểu ông ấy, tái tạo hình tượng ông, và sẽ biết ơn các ngài về việc đó.

Johann Fichte,
Về Cách mạng Pháp

(*) Ám chỉ Kant, với "cuộc cách mạng Cô-péc-níc" về tư tưởng.

► Rousseau, kẻ không tưởng? (Rousseau, utopiste?)

Những kẻ bảo thủ trách những người cách mạng về tính không tưởng, cho rằng những người cách mạng muốn thực hiện điều không thể. Sự khôn ngoan hệ tại chỗ bám chắc cái có thể và chỉ muốn làm những gì khả thi.

Giờ đây Fichte sẽ đập tơi bời cái sự khôn ngoan của những kẻ nghĩ mình khôn hơn người khác và lên giọng làm thầy đời đó. Vậy chớ cái mà họ gọi là khả thi, là có thể, là cái

quái gì vậy? Chỉ là những gì đã được làm cho đến nay! Thế thôi!

Những kẻ nào, viện đến những bài học của lịch sử, chỉ là nại ra những bài học về tình trạng thú tính của con người. Còn về con người như là hữu thể tự do thì người ta lại chẳng biết gì cả. Sự giản qui (réduction) hiện tại và tương lai vào quá khứ, khả thể vào thực tại, lý thuyết vào thực hành, phát xuất từ ý muốn rằng mọi sự cứ đứng yên như từ trước đến giờ, sao cho ngàn năm ta vẫn cứ là ta, và ngàn năm nữa vẫn là... hôm nay! Thế mới là tốt!

Như thế, những con người không nhìn thấy sứ mệnh đức lý của nhân loại, những kẻ nô lệ tự nguyện kia lại cho mình cái quyền phán xét con người có thể là gì?

Theo quí vị, thì những nguyên lý triết học của chúng tôi không thể đi vào đời sống; những lý thuyết của chúng tôi, xét về phương diện chân lý, là không thể bác bỏ, nhưng chúng không khả thi. Có lẽ quí vị chỉ phê phán chúng như thế với điều kiện là mọi sự mãi đứng yên như hiện trạng, bởi nếu không thế thì khẳng quyết của quí vị sẽ là quá táo tợn. Nhưng ai nói với quí vị rằng mọi sự cứ phải là mãi mãi như thế! Ai đã thuê quí vị để vá víu vụng về, để đắp những mảnh mới vào một cái áo cũ đã rách tả tơi?

Nhưng quí vị muốn nói rằng mọi sự đứng yên một chỗ; đó là lý do tại sao quí vị kháng cự lại chúng tôi và tại sao quí vị la lên rằng những nguyên lý của chúng tôi là bất khả thi. Thôi nào! Ít nhất là hãy tỏ ra thành thật, để đừng nói tránh trớ là: Chúng tôi không thể thực thi những nguyên lý của các ông; mà cứ nói toạc ra là, đúng như quí vị nghĩ: Chúng tôi không muốn thi hành chúng.

Những tiếng kêu chống lại tính bất khả của điều gì không làm vui lòng đẹp dạ quí vị, thì chẳng phải hôm nay quí vị mới kêu lên lần đầu; thời nào mà quí vị lại chẳng kêu réo inh ỏi mỗi khi có một con người dũng cảm và quả quyết đến giữa quí vị và nói cho quí vị biết làm thế nào để xử lý công việc tốt hơn. Tuy nhiên, bất chấp những tiếng kêu réo của quí vị, rất nhiều điều đã trở thành hiện thực, trong khi mà quí vị ra sức chứng minh tính bất khả thi của chúng...

Rousseau, mà quí vị không chán mồm gọi là kẻ viễn mơ ngay vào lúc mà những giấc mơ của ông đang được thực hiện dưới mắt quí vị, đã châm chước xử nhẹ cho quí vị quá nhiều đấy, những kẻ tôn sùng kinh nghiệm! Đó là lỗi của ông ấy. Người ta sẽ nói với quí vị theo cách khác hẳn cách ông nói với quí vị. Dưới mắt quí vị, và tôi có thể nói thêm cho quí vị xấu hổ, nếu quí vị hãy còn chưa biết đến điều đó, tinh thần nhân loại, được đánh thức bởi Rousseau đã hoàn thành một sự nghiệp[1] mà có lẽ quí vị hẳn sẽ tuyên bố rằng, trong tất cả những điều bất khả đó là điều "tối thậm bất khả!" nếu giả như quí vị may đâu mà lại có được khả năng quan niệm nổi ý tưởng về điều đó: còn ông phải được đo bằng cái kích thước vĩ đại kia. Trong khi mà quí vị còn lo vặt lông những từ ngữ trong Lời nói đầu[2] – trong khi mà quí vị chẳng để ý thấy gì, chẳng cảm nhận được gì – trong khi mà quí vị mặc quần áo nhố nhăng, giống như đắp vá vài ba mảnh rời từ bộ da sư tử – trong khi mà với tất cả sự ngây thơ và giản dị, quí vị nghĩ là mình theo những nguyên lý của nó, trong khi mà quí vị phạm những ngộ nhận thô thiển nhất; - trong thời gian đó có lẽ những người trẻ và tràn đầy sinh lực đang tự nuôi dưỡng mình, trong yên lặng, bằng cái tinh thần nó kích hoạt họ, cảm nhận ảnh hưởng mà nó sẽ tác động lên hệ thống kiến thức nhân loại trong mọi thành phần, và tất cả sự sáng tạo mới mẻ này của tư tưởng con người mà nó vận hành và họ sẽ tỏ ra một ngày nào đó[3]. Lại hơn một lần, quí vị sẽ buộc phải dụi mắt để tự thuyết phục rằng mình đang nhìn thấy rõ, giống như chuyện xảy đến với quí vị mỗi khi một trong những điều mà quí vị tin chắc là bất khả lại trở thành hiện thực...

Quí vị muốn đo lường sức mạnh của một người lớn trên sức mạnh của một đứa bé con? Quí vị tưởng rằng một người tự do sẽ không có sức mạnh hơn là một kẻ bị xiềng xích ? Quí vị phán đoán những sức mạnh mà một

quyết định lớn lao đem lại cho chúng ta bằng những sức mạnh mà hằng ngày chúng ta vẫn có? Như vậy, quí vị muốn gì với kinh nghiệm của mình? Nó có cho chúng ta thấy điều gì khác hơn là những đứa trẻ, những kẻ nô lệ bị xiềng xích hay những con người thường ngày?

Có lẽ quí vị là những quan toà đủ thẩm quyền để lượng giá những giới hạn của sức người! Cong lưng dưới cái ách cưỡng quyền – theo mức mà độ dẻo dai của xương sống cho phép, bị lèn chặt trong một cái khuôn tư duy được tưởng tượng một cách nghệ thuật nhưng trái với tự nhiên; thiếu hẳn nhân cách vì bị thấm đẫm những nguyên lý ngoại lai, vì phải uốn mình quá nhiều theo những sơ đồ thiết kế mẫu mã của người khác, vì đã chiều chuộng mọi nhu cầu của thân xác; từ đó thiếu khả năng đem lại cho tinh thần một đà bay cao hơn và có một cảm thức sắc bén và cao thượng về bản ngã của quí vị, quí vị có còn đủ khả năng phán đoán về những gì con người có thể làm hay không? Tài lực của quí vị, nói chung, có đáng là thước đo cho tài lực của con người? Quí vị có từng bao giờ nghe thấy rung lên đôi cánh vàng của thiên tài? – của đôi cánh gợi hứng, không phải cho những bài ca, mà cho hành động. Quí vị có chỉ định cho tâm hồn một tiếng *tôi muốn* quyết liệt hay không? Quí vị có theo dõi kết quả chuyện đó bất chấp những khuynh hướng cảm quan, qua mọi chướng ngại, nhờ một cuộc tranh đấu kiên cường cho đến khi nào cuối cùng quí vị có thể reo lên: *nó đây rồi*!? Quí vị có cảm thấy mình đủ dũng lực để nói vào mặt kẻ tàn bạo: "Mi có thể giết ta, nhưng không thể nào làm ta đổi tiết?" Nếu quí vị không có được đức tính này, thì hãy tránh xa nơi đây: chốn này quá thánh đối với quí vị.

Con người *có thể làm* cái gì nó *phải làm*; và khi nó nói: *tôi không thể*, bởi vì hắn ta *không muốn*.

Johann Fichte,
Về Cách mạng Pháp

(1) Ám chỉ Cách mạng Pháp.

(2) Rousseau có một Lời nói đầu nơi sách *Khế ước xã hội*.

(3) Có lẽ ám chỉ một tác phẩm sắp ra mắt của Fichte: quyển Học thuyết về khoa học.

DẪN LUẬN ĐẦU TIÊN VÀO HỌC THUYẾT VỀ KHOA HỌC (Première Introduction à la Doctrime de la Science)

"Hệ thống của tôi là hệ thống đầu tiên về tự do, cũng như nước Pháp giải phóng con người khỏi những xiềng xích bên ngoài, hệ thống của tôi giải phóng con người khỏi cái ách của những vật tự thân, khỏi ảnh hưởng bên ngoài và đặt nó trong nguyên lý đầu tiên như một hữu thể tự trị", Fichte viết như thế vào năm 1795. Tư tưởng của Fichte nằm vào điểm giao lưu giữa cuộc cách mạng tư tưởng của Kant và cuộc cách mạng Pháp.

Kant giải phóng dứt khoát con người khỏi mọi phức dị (hétéronomie) trong lãnh vực tư biện cũng như trong lãnh vực thực hành. Về phương diện tư biện, ông khải lộ cho con người rằng đối vật quay quanh mình, về phương diện thực hành, ông dũ bỏ cho con người cái ách của đối vật, của vật tự thân (chủ nghĩa giáo điều về vật tự thân). Trong thực tiễn, ưu thế của chủ thể tự do trên đối vật đã chấm dứt thuyết định mệnh về những hành vi của chúng ta và khẳng định ưu thế tuyệt đối của nhiệm thể trên hiện thể (le primat absolu du devoir-être sur l'être).

Quyển *Học thuyết về khoa học* muốn là sự triệt để hóa và thanh lọc hóa quyển *Phê phán lí tính thuần túy*, vì lập trường phê phán trong đó chưa đủ triệt để trong việc phản bác chủ nghĩa giáo điều: bởi vì quyển *Phê phán* còn giữ ý tưởng về sự tác động tới tinh thần bởi một vật xa lạ và như vậy nó vẫn còn loay hoay trong tình trạng nhị nguyên đối đãi (le dualisme). Quyển *Học thuyết về khoa học* sẽ là chủ nghĩa duy tâm mà quyển *Phê phán* mang ý tưởng nhưng chưa hoàn tất, một học thuyết sẽ thoát khỏi những phản bác mà nó lôi kéo về mình. Tuy nhiên chủ nghĩa duy tâm triệt để này không phải là một toan tính giản qui thế giới vào ý thức. Như Alexis Philonenko viết, vấn đề đối với Fichte, là chỉ ra rằng một thế giới, một pháp quyền và một đức lý là khả hữu từ một ý thức tạo nền tảng cho yếu tính của chúng.

► Xung đột giữa chủ nghĩa duy tâm và chủ nghĩa giáo điều (Le conflit entre l'idéalisme et le dogmatisme)

Chủ nghĩa duy tâm và chủ nghĩa giáo điều là những học thuyết loại trừ lẫn nhau: chủ nghĩa duy tâm khẳng định tự do và độc lập của bản ngã; chủ nghĩa giáo điều cho mọi cái gì hiện ra trong ý thức chúng ta đều là sản phẩm của sự tác động bởi một vật tự thân; người theo chủ nghĩa giáo điều, nếu nhất quán với chính mình, thì cũng phải là người theo thuyết định mệnh và là người duy vật. Bởi vì liên quan đến nguyên lý đầu tiên, cuộc xung đột giữa hai học thuyết này bị kết án sẽ không có thể nhận được một giải pháp tư biện.

Không có cái nào trong hai hệ thống này lại có thể trực tiếp phản bác hệ thống trái ngược với nó; thực ra cuộc xung đột giữa chúng liên quan đến nguyên lý đầu tiên, cái nguyên lý không thể được diễn dịch từ nguyên lý nào khác, mỗi một trong hai hệ thống, nếu người ta thuận theo nguyên lý của riêng nó, phản bác nguyên lý của hệ thống kia; mỗi cái phủ nhận tất cả những gì thuộc về hệ thống đối lập, và chúng không có điểm nào chung để từ đó chúng có thể hiểu nhau và hợp nhất với nhau. Khi chúng có vẻ hòa hợp nhau trên những từ ngữ của một mệnh đề, ấy bởi vì mỗi người hiểu những từ ngữ đó theo một nghĩa khác nhau.

Trước tiên, chủ nghĩa duy tâm không thể phản bác chủ nghĩa giáo điều[1]. Có lẽ cái thứ nhất như người ta thấy, so với cái thứ nhì có lợi thế là có thể chỉ ra nguyên lý của nó để giải thích kinh nghiệm, trí thông minh tự do chủ động, trong ý thức. Chủ nghĩa giáo điều phải chấp thuận cho chủ nghĩa duy tâm sự kiện như thế: nếu không nó sẽ khiến cho mình không thể theo đuổi cuộc tranh luận nào với đối thủ; nhưng bằng một diễn dịch đúng được thực hiện từ chính nguyên lý của nó, nó biến sự kiện này thành biểu kiến và ảo tưởng và phủ nhận rằng đó có thể là nguyên lý giải thích cho một hệ thống khác, bởi vì sự kiện này không thể được khẳng định trong chính hệ thống của nó. Theo người giáo điều, tất cả những gì hiện ra trong ý thức chúng ta đều được tạo ra bởi một vật tự thân, kể cả những quyết định được coi là tự do của chúng ta và đồng hành với niềm tin rằng chúng ta tự do. Niềm tin này được tạo ra nơi chúng ta bởi tác động của sự vật và những quyết định mà chúng ta làm phụ thuộc vào tự do của chúng ta cũng được tạo ra theo cách đó: chỉ bởi vì chúng không biết như thế nên chúng ta không gán một nguyên nhân nào cho những quyết định này và chúng ta gán chúng cho tự do. Mọi người giáo điều nếu nhất quán với mình thì tất yếu cũng là người theo thuyết định mệnh[2]. Anh ta không phủ nhận sự kiện ý thức bởi đó chúng ta nghĩ là mình tự do, bởi vì như vậy sẽ là phi lý, nhưng anh ta chứng minh từ nguyên lý của mình rằng khẳng định này sai. Anh ta tuyệt đối phủ nhận sự độc lập của bản ngã mà trên đó người duy tâm xây dựng nên một hệ thống của mình và chỉ qui Bản ngã thành chỉ còn là một sản phẩm của các sự vật, một tùy thể ngẫu nhiên của thế giới. Như thế chủ nghĩa giáo điều nhất quán thì tất yếu cũng là duy vật. Nó chỉ có thể bị phản bác bởi cái định đề về tự do và độc lập của Bản Ngã; vậy mà đó chính là cái nó xua đuổi.

► Chủ nghĩa giáo điều cũng không có *khả năng phản bác người duy tâm*

Nguyên lý của chủ nghĩa giáo điều, vật-tự-thân, không là gì cả, và như chính người bảo vệ nó phải công nhận, nó không có thực tại nào ngoài thực tại mà nó phải nhận bởi sự kiện rằng kinh nghiệm chỉ có thể được giải thích từ đó. Người duy tâm phủ nhận chứng cứ này bởi chính điều là anh ta nhận thức về kinh nghiệm một cách khác và do đó phủ nhận chính cái điều trên đó hệ thống giáo điều được xây dựng. Vật-tự- thân trở thành một ảo mộng hoàn toàn, người ta không còn thấy lý do nào để phải chấp nhận nó; và với điều đó, toàn bộ kiến trúc giáo điều sụp đổ.

Sau những gì vừa được trình bày, người ta dễ dàng nhận ra tính bất tương dung tuyệt đối (l'incompatibilité absolue) của hai hệ thống, bởi vì cái gì lưu xuất từ hệ thống này lại phủ nhận những hậu quả đi theo hệ thống kia; người ta cũng nhận ra thật vô ích khi muốn đánh đồng chúng thành một hệ thống duy nhất. Mỗi khi mà một công cuộc như thế được mưu toan, thì những thành viên khác nhau của hệ thống lại chẳng hề đồng tâm thuận ý với nhau tí nào, cứ xào xáo cả lên và mọi chuyện lại rối lên như nồi canh hẹ! Đó là vì kẻ nào muốn dấn thân vào công cuộc đó thì phải chứng minh được khả tính của một sự kết hợp như thế, nó tiền giả định một quá trình liên tục từ vật chất đến tinh thần hay ngược lại – hoặc là, điều này cũng tương đương như thế – một quá trình liên tục từ tất yếu tính đến tự do.

Bởi vì trong mức độ mà chúng ta có thể quan sát cho đến nay, hai hệ thống này hình như, trên quan điểm tư biện, có giá trị ngang nhau, rằng chúng không có thể cộng tồn và rằng, tuy thế, không một cái nào trong hai hệ thống lại có thể trình bày một lập luận vững chắc chống lại cái kia, quả là một vấn đề lý thú để tìm hiểu xem nên ưu ái cái nào trong hai hệ thống và làm thế nào mà chủ nghĩa hoài nghi như là sự từ khước toàn diện đối với giải pháp của vấn đề lại không trở thành tổng quát.

Johann Fichte,
Dẫn luận vào học thuyết khoa học.

(1) Theo Fichte, chỉ có hai hệ thống khả hữu: "Theo hệ thống thứ nhất, những biểu tượng đi kèm theo cảm thức về tất yếu là những sản phẩm của trí thông minh, được tiền giả định trong sự giải thích; theo hệ thống thứ nhì, đó là những sản phẩm của vật-tự-thân được tiền giả định".

(2) Từ "chủ nghĩa định mệnh" (le fatalisme) ở đây không chỉ niềm tin vào định mệnh, mà chỉ là sự phủ định tự do.

SCHELLING

(1775 - 1854)

Con của một mục sư, Friedrich Wilhelm Schelling sinh năm 1775 ở Wurtemberg. Ở tuổi thiếu niên ông vào chủng viện ở Tübingen, và là bạn đồng môn với Hegel và Hölderlin, dầu kém họ đến 5 tuổi. Say mê triết lý nhưng thất vọng với thần học và trải qua một cuộc khủng hoảng tôn giáo, vào cuối năm 1795, ông từ chối việc thụ phong mục sư. Đầu tiên ông làm gia sư ở Leipzig, nơi ông viết quyển *Về bản ngã như là nguyên lý của triết học* (1795) tiếp theo là các quyển *Thư về chủ nghĩa giáo điều và chủ nghĩa phê phán* (1795 - 1796), *Những ý tưởng cho một triết học mới về thiên nhiên* (1797) và *Về tâm hồn thế giới* (1798).

Được Fichte và Goethe hậu thuẫn, vào năm 1798 chàng tuổi trẻ khởi đầu sự nghiệp đại học ở Iéna. Lúc đó chàng hội nhập vào môi trường lãng mạn, cùng Hegel thành lập *Tạp chí phê bình triết học* (1801) và liên tiếp ấn hành những tác phẩm về triết học thiên nhiên.

Năm 1803 Schelling chấp nhận nhiệm sở ở Würtzbourg nơi những giảng khóa của ông thành công vang dội trước khi sự tối tăm bí hiểm của chúng làm cho thính giả... chạy dài! Ông xuất bản *Những Bài học về Phương pháp Nghiên cứu Hàn lâm* (1803) và *Triết học với Tôn giáo* (1804).

Năm 1807, Schelling đi Munich ở đó ông được bầu làm viện sĩ Hàn lâm viện Mỹ thuật. Ở đó, ông viết nhiều và xuất bản: *Diễn từ về tương quan giữa các nghệ thuật tạo hình với thiên nhiên* (1807), *Nghiên cứu về yếu tính của tự do con người* (1809) và *Những thời kỳ của thế giới* (dang dở, 1811 - 1815). Sau đó ông qua dạy đại học Erlangen, từ 1821 đến 1827, và rất thành công với các giảng khóa *Nhập môn triết học*, *Triết học của thần thoại thời viễn cổ và lịch sử triết học*.

Năm 1827 ông được bầu làm Viện trưởng Hàn lâm viện Khoa học và Mỹ thuật Munich và được bổ nhiệm giáo sư ở đại học mới được thành lập ở đó. Ở đó ông chủ yếu dạy hai giáo trình: *Chủ nghĩa kinh nghiệm triết học* và *Triết học về mặc khải*. Năm 1841, ông được mời về Berlin để đánh đổ học thuyết của Hegel. Schelling cho các bài học về *Triết lý của thần thoại và Triết lý của tôn giáo*. Một thời ông chiếm thế thượng phong so với Hegel, nhưng rồi dần dần các giảng khóa của ông thưa thớt người nghe và ông thôi dạy năm 1845. Những phiền muộn về sức khoẻ, những tranh giành bè phái gay gắt và đáng xấu hổ, và sự lãng quên mà ông rơi vào, làm những năm cuối đời của ông nhuốm màu ảm đạm.

Schelling không phải là người của một quyển sách cũng không phải tác giả của một tác phẩm mà người ta có thể đồng hóa ông vào và nhất là hệ thống của ông đã qua nhiều đột biến khiến người ta có thể coi ông như "thần Protée của chủ nghĩa duy tâm Đức". Ở đây chúng tôi chỉ có thể đưa ra một nhất lãm biểu (un aperçu) về hành trình trí thức của ông.

Triết học của Schelling lúc đầu là một suy tư về chủ nghĩa phê phán của Kant,một giảng luận về triết học của Fichte mà ông muốn bổ túc bằng một nền vật lý tư biện(*) hay "triết học về thiên nhiên". Đến năm 1801 ông thôi không chịu làm một kẻ hậu sinh của Fichte nữa và phát triển một hệ thống riêng. Tư tưởng của ông, từ 1804 trở đi, sang một bước ngoặt mới, có tính quyết định: dưới ảnh hưởng của những nhà thông thiên học (théosophes) như Jakob Claude de Saint-Martin và một niềm tin tôn giáo tìm lại được, Schelling bỏ rơi thực tại thường nghiệm để chú tâm vào những vấn đề đạo đức, siêu hình và thần học: từ nay chủ yếu ông sẽ tra vấn về bản chất của tự do, nguồn gốc của cái ác, tính cách của Thượng đế và nền tảng thuần lý của tôn giáo.

(*) Vật lý tư biện (la physique spéculative): Một nền vật lý học chỉ dùng trí tuệ để suy tư và biện biệt, chứ không qua kinh nghiệm và thực nghiệm.

THƯ VỀ CHỦ NGHĨA GIÁO ĐIỀU VÀ CHỦ NGHĨA PHÊ PHÁN (Lettres philosophiques sur le Dogmatisme et le Criticisme)

Chàng tuổi trẻ Schelling, khi còn là *chủng sinh* (séminariste) đã *chứng minh* rằng chủ nghĩa phê phán và chủ nghĩa giáo điều tuyệt đối không thỏa hiệp với nhau được. Đặc biệt ông phê phán những người thầy của mình ở Tbingen đã hoài công tái hợp chủ nghĩa phê phán với chủ nghĩa giáo điều và cung cấp những chứng lý về hiện hữu của Thượng đế.

► Chứng lý duy nhất khả hữu về hiện hữu của Thượng đế: chứng lý hữu thể học (L'unique preuve possible de l'existence de Dieu: la preuve ontologique)

Vì sợ rơi vào trong chủ nghĩa Spinoza, người ta quên mất rằng Thượng đế là hữu thể rút hiện hữu của mình từ chính yếu tính của mình, là hữu thể không nợ hiện hữu của mình từ hữu thể nào khác, chỉ có thể hiện hữu bởi vì Ngài hiện hữu và chẳng vì lý do nào khác. Nói thế có nghĩa là chẳng có chứng lý khả

hữu nào về hiện hữu của Thượng đế. Tất cả mọi chứng lý về hiện hữu của Thượng đế thì chẳng những về cơ bản là bất tương thích mà còn hướng về một ý niệm cốt yếu là sai, về hiện hữu của Thượng đế. Hiện hữu của cái vô điều kiện không thể được chứng tỏ như hiện hữu của cái có điều kiện. Ngay khi người ta đi vào lãnh vực của những chứng lý, người ta đi vào lãnh vực của cái có điều kiện, do vậy chứng lý hữu thể học không phải là một chứng lý theo nghĩa chặt chẽ.

Có vẻ hầu như không thể quan niệm được rằng, trong việc phê phán những chứng lý về hiện hữu của Thượng đế, người ta lại có thể, trong thời gian lâu đến thế, không nhận ra cái chân lý đơn giản và khả niệm này, đó là chứng lý duy nhất có được về hiện hữu của Thượng đế là chứng lý hữu thể học. Bởi vì nếu một Thượng đế hiện hữu, thì chỉ có thể là vì Ngài hiện hữu. Hiện hữu và yếu tính của Ngài sẽ tất yếu đồng nhất (Son existence et son essence seront nécessairement identiques).

Nhưng chính vì người ta chỉ có thể cung cấp chứng lý về hữu thể của Thượng đế từ chính hữu thể đó, mà chứng lý này – đặc trưng của chủ nghĩa giáo điều – nói đúng ra lại không phải là một chứng lý, và rằng cái mệnh đề "Có một Thượng đế" là cái mệnh đề ít được chứng minh nhất, nếu không muốn nói là không thể chứng minh. Và nó cũng rất ít có cơ sở như cái nguyên lý tối thượng của chủ nghĩa phê phán: "Tôi hiện hữu!"

Nhưng đối với một đầu óc suy tư thì cái cuộc phiếm đàm bất tận liên quan đến những chứng lý về hiện hữu của Thượng đế lại càng không thể chịu nổi! Làm như thể người ta có thể làm thành như thật một hữu thể (être - Sein) chỉ có thể được quan niệm bởi chính nó, bởi nhất tính tuyệt đối của nó, theo nghĩa người ta tìm cách làm thành như thật (rendre vraisemblable) dưới tất cả mọi phương diện khả hữu của nó một mệnh đề – lịch sử – *với những khía cạnh đa phức...*

Người ta biểu thị hữu thể của Thượng đế không phải như hữu thể tuyệt đối nhưng như một hữu thể tại thế (être-là - Dasein) nó là tuyệt đối không phải bởi chính mình, nhưng chỉ trong mức độ mà người ta nghĩ rằng hữu thể đó là chí tôn vô thượng, không có cái gì có thể ở bên trên nó nữa. Đó là khái niệm chủ nghiệm về Thượng đế mà những người không có khả năng trừu tượng hóa, đã tạo ra. Tất cả các triết gia hài lòng với một Thượng đế thường nghiệm, đã phải nghĩ gì khi họ nhận thấy rằng Spinoza đã đặt ra như là nguyên lý đầu tiên của mọi triết học cái mệnh đề mà chính họ đã chỉ có thể thiết lập vào cuối hệ thống của họ, với tư cách là hậu quả của biết bao chuỗi chứng minh đầy dụng công tinh vi! Nhưng họ cũng có cao vọng muốn chứng minh *thực tại tính đích thực* (la réalité-effective) của Thượng đế (điều đó chỉ có thể được thực hiện theo cách tổng hợp) trong khi Spinoza chỉ đơn thuần khẳng định một hữu thể tuyệt đối, mà không hề chứng minh. Tuy nhiên cũng dễ nhận thấy rằng tiếng Đức đã đánh dấu một sự phân biệt rõ ràng giữa "das Wirkliche" – tiếng Pháp L'effectif (cái gây hiệu ứng), là cái gì được cho trong cảm giác, cái gì tạo ra một hiệu ứng nơi tôi và tôi có một hiệu ứng phản hồi lên nó – với "das Daseinde" – tiếng Pháp l'être_là, cái gì ở đó nói chung, nghĩa là cái gì hiện diện trong không thời gian, và với "das Seiende" – tiếng Pháp l'étant, cái gì tuyệt đối độc lập khỏi mọi điều kiện thời gian, cái gì hiện hữu bởi chính mình[1]. Nhưng làm thế nào mà người ta có thể, trong tình trạng lẫn lộn mơ hồ đối với những khái niệm này cảm nhận ra, dầu chỉ từ xa, ý nghĩa mà chúng đã từng có nơi Descartes hay nơi Spinoza? Trong khi mà quý vị này nói đến hữu thể tuyệt đối, thì chúng ta đã thay thế nó bằng những khái niệm về tính hiệu năng (effectivité) hay khái niệm thuần túy *Dasein* (l'être-là), chỉ có giá trị trong thế giới hiện tượng, chứ ngoài nơi đó ra, nó tuyệt đối trống rỗng.

Trong khi mà thời đại duy nghiệm của chúng ta dường như đã hoàn toàn đánh mất

ý tưởng này, thế nhưng nó vẫn tồn tại sinh động trong các hệ thống của Descartes và của Spinoza; nó cũng còn sống trong những trang văn bất tử của Platon như là ý tưởng thiêng liêng nhất trong thời thượng cổ: *tò* öv[2] nhưng cũng sẽ không là bất khả đối với thời đại chúng ta – nếu nó phải vươn lên trở lại cho đến ý tưởng này – tưởng tượng trong cơn tự phụ ngông cuồng của mình, rằng chẳng có điều gì tương tự đã từng xảy ra trước đây cho tinh thần nhân loại.

Friedrich Schelling,
Thư về chủ nghĩa giáo điều và chủ nghĩa phê phán.

---

(1) Ở đây Schelling phân biệt ba hình thái hiện hữu (trois modalités d'existence): tính hiệu năng, hữu thể tại thế và hiện thể (l'effectivité, l'être-là et l'étant) nghĩa là: hữu thể hiện đang được cho trong cảm giác (là đối tượng của trực quan kinh nghiệm), hữu thể không-thời gian có thể được cảm thụ (đối tượng của kinh nghiệm khả hữu) và hữu thể (cái không phụ thuộc điều kiện nào – l'inconditionné).

(2) Từ Hy Lạp để chỉ "hữu thể".

NHỮNG HỘI THẢO Ở STUTTGART (Conférences de Stuttgart)

Những nghiên cứu về yếu tính của tự do con người ra mắt năm 1809, trong đó Schelling suy niệm về điều ác, đã đưa ông đến chỗ suy nghĩ rằng điều ác chỉ có thể xảy ra trong vũ trụ nếu nơi Thượng đế có cái gì đó không phải là Thượng đế. *Những hội thảo ở Stuttgart* xuất bản năm 1810, khai triển chủ đề này.

Những người hữu thần luận (les théistes) chỉ có ý tưởng về một cái trừu tượng và họ không thể hiểu gì về tồn tại của thiên nhiên: một Thượng đế không thiên nhiên thì cũng phi lý như một thiên nhiên không Thượng đế; Thượng đế không thể gọi đến tồn tại cái gì thấp kém hơn Ngài. Thực tế là, *Thượng đế chỉ có thể là nền tảng của cái gì không phải là Ngài bởi vì Ngài có ở nền tảng cái chỉ là Ngài.* Và mọi sự sẽ sáng tỏ nếu người ta ngưng cho xuất hiện ở hàng thứ nhì cái gì tồn tại đầu tiên, nếu người ta ngưng để cái ít hoàn hảo hơn sau cái hoàn hảo hơn, bóng tối sau ánh sáng. Không nên coi thiên nhiên như là sáng tạo *từ hư vô* (la création ex nihilo) bởi Thượng đế; *nó không phải là cái gì do ở Thượng đế mà ra, nhưng là cái mà chính Thượng đế lưu xuất*: nó là cái gì Thượng đế mang trong Ngài và không phải là Ngài, nhưng Ngài cần không còn là như thế – một chiến thắng từ mãi mãi mặc dầu chúng ta chỉ có thể nói về nó như là một biến cố trong thời gian.

► Thượng đế tự tạo (Dieu se fait lui-même)

Thượng đế phải được suy nghĩ theo cách mà các tôn giáo cho ta biết về Ngài: như là Thượng đế sống động và hữu vị (un Dieu vivant et personnel). Điều này chỉ khả thi với một điều kiện mà người ta chưa từng nhận ra: để có thể được nghĩ tới như một ngôi vị, trước tiên Thượng đế phải hiện hữu như thiên nhiên, vô thức, một ý chí mù quáng, vật chất.

Nếu Thượng đế không nên là một hữu thể chết, một đồng nhất tính trống rỗng, một hữu thể cứng nhắc và vô biệt (indifférencié), mà là một ngôi vị, theo cách như con người, thì phải thừa nhận rằng, Ngài không được khải lộ cho chính mình. Thần học phải dung nhập thần sáng hóa luận (théogonie) và nghĩ về Thượng đế như là tiến hóa – mãi mãi – từ một trạng thái còn được bao bọc đến trạng thái phát triển, như là nổi lên, bởi một sự phân ly, từ một bề đáy tăm tối, vô thức, còn chưa được soi sáng bởi trí thông minh, từ một thiên nhiên mà Ngài tiền giả định. Schelling sẽ dành toàn bộ hoạt động triết học của mình nhằm toan tính mô tả quá trình vận động từ thiêng liêng đến Thượng đế, câu chuyện muôn đời này về cuộc sống của Thượng đế.

Nếu chúng ta muốn tạo cho mình một ý tưởng về hữu thể nguyên thủy, về hữu thể và đời sống của hữu thể ấy, chúng ta chỉ có thể chọn lựa giữa *hai quan điểm.*

Hoặc là hữu thể nguyên thủy đối với chúng ta là một hiện thể hoàn chỉnh một lần cho tất cả và tồn tại một cách bất động. Đó là khái

niệm hiện hành về Thượng đế - Thượng đế của "tôn giáo tự nhiên" và của mọi hệ thống trừu tượng. Nhưng chúng ta càng cường điệu hóa cái khái niệm đó về Thượng đế thì Thượng đế càng mất đi hoạt lực đối với chúng ta, và càng ít được hiểu như là một hữu thể có hiệu năng, có ngôi vị theo nghĩa đen và sống động như chúng ta. Nếu chúng ta ao ước một Thượng đế mà chúng ta có thể coi như một hữu thể hoàn toàn sống động, có ngôi vị, chính lúc đó chúng ta cũng phải nhận định về Thượng đế theo cách hoàn toàn con người, chấp nhận rằng đời sống của Ngài rất giống với đời sống con người và nơi Thượng đế có – bên cạnh một hữu thể vĩnh hằng- một sinh thành vĩnh hằng, nói tắt một tiếng, Ngài có mọi thứ chung với con người, ngoại trừ sự lệ thuộc (một công thức của Hippocrate).

Tiền giả định điều ấy rồi, giờ đây tôi muốn trình bày với quí vị trong một ngôn ngữ rất con người cái gì đã là như thế cho đến hiện nay, nhờ vào những thành ngữ khoa học hơn.

Thượng đế là một hữu thể có thực, nhưng không có gì trước hay ngoài chính mình. Tất cả những gì Ngài hiện hữu, Ngài hiện hữu bởi chính mình; Ngài khởi đi từ chính mình để cuối cùng, chấm dứt thuần túy nơi chính mình. Tắt một lời: *Thượng đế tự tạo*, và chuyện Ngài tự tạo càng chắc chắn, thì cũng càng chắc chắn. Ngài không là cái gì hoàn tất từ khởi đầu; bởi trong trường hợp này Ngài sẽ chẳng có nhu cầu tự tạo. Như vậy cái trạng thái nguyên thủy trong đó có hữu thể nguyên thủy chỉ đơn thuần ở trong chính mình, không có gì ở ngoài mình, là trạng thái nào vậy?

Mọi hữu thể sống động bắt đầu bằng sự thiếu vắng ý thức, bởi một trạng thái trong đó tất cả còn dồn đống chưa phân biệt, sau đó sẽ tiến hóa theo những hướng đặc thù. Đời sống thiêng liêng cũng bắt đầu như thế...

Đây là lời giải thích cho sự đáng ngạc nhiên đó:

Nơi chúng ta có hai nguyên lý, một nguyên lý không ý thức, tối tăm, và một nguyên lý ý thức. Diễn tiến của quá trình tự tạo của chúng ta – mà chúng ta tìm cách tự tạo về phương diện tri thức hay đạo đức, bởi đời sống và vì đời sống – quá trình đó, luôn hệ tại ở điểm này: nâng lên đến ý thức cái gì tồn tại nơi chúng ta mà không ý thức, nâng lên đến ánh sáng những bóng tối bẩm sinh nơi chúng ta, tắt một lời, đạt đến sự sáng sủa. Nơi Thượng đế cũng thế. Bóng tối đã đi trước Ngài, chỉ từ đêm tối của yếu tính Ngài mà ánh sáng xuyên đi.

Thượng đế có nơi người cùng những nguyên lý như chúng ta. Ngay lúc mà chúng ta lãnh hội hai nguyên lý nơi chính chúng ta, mà chúng ta chia tách ra trong chính chúng ta, mà chúng ta tự đối kháng với chính chúng ta, mà chúng ta tự nâng lên với phần tốt đẹp nhất nơi chúng ta, lên trên phần thấp nhất – ngay từ lúc đó ý thức bắt đầu, song không vì thế mà đã là toàn thức. Toàn thể sự sống đúng là một sinh thành hữu thức (un devenir_conscient) luôn luôn hướng lên cao, từ chỗ thấp nhất, nhưng biết đến bao giờ mới đạt đến ánh sáng tuyệt đối – luôn luôn vẫn còn một khoảng tối (không ai đạt đến đỉnh của cái Thiện, cũng không ai chạm đến đáy của cái Ác).

Friedrich Schelling,
Những hội thảo ở Stuttgard.

SỰ RA ĐỜI CỦA KINH TẾ HỌC

(LA NAISSANCE DE LA SCIENCE ÉCONOMIQUE)

Quyển *Nghiên cứu về bản chất và nguyên nhân sự phú cường của các quốc gia* của Adam Smith xuất bản năm 1776 thường được coi như cuốn sách đầu tiên khảo luận về kinh tế học. Tác phẩm này cho phép thành lập khoa học kinh tế bởi chính nội dung sẽ được thông qua bởi cả trường phái kinh tế học cổ điển, một trường phái sẽ phát triển suốt trong một thế kỷ chung quanh các tên tuổi lớn David Ricardo và Jean Baptiste Say. Còn Karl Marx sẽ tiến hành một cuộc phê bình khoa học mới này trong quyển *Phê phán kinh tế-chính trị học*, 1859.

⌘ Thời tiền sử

Tại sao khoa học kinh tế xuất hiện muộn màng đến thế, chỉ vào cuối thế kỷ XVIII? Tổ chức nền kinh tế chẳng phải là mang tầm quan trọng sống còn đối với mọi xã hội hay sao?

Trong thực tế, suy nghĩ về kinh tế đã có trước thế kỷ XVIII từ rất lâu. Chẳng hạn người ta có thể tìm thấy những khái luận sơ đoan trong quyển *Chính trị* của Aristote. Nhưng đó chưa phải là khoa học kinh tế, vì thiếu tính tự trị thực sự của khoa kinh tế. Trong một thời gian dài, những sự kiện kinh tế – theo cách nói của Marcel Mauss – là những hiện tượng xã hội tổng thể (des phénomèmes sociaux totaux) nghĩa là gồm cả tính đạo đức, pháp lý, chính trị. Nhất là kinh tế học phụ thuộc vào đạo đức, tôn giáo, chính trị. Chẳng hạn như việc cấm cho vay lãi vào thời Trung cổ chỉ làm cản trở sự phát triển kinh tế . Đối với thánh Thomas d'Aquin (thế kỷ XIII), lãi là tiền công của thời gian, nhưng thời gian chỉ thuộc về Thượng đế. Do vậy việc cho vay lấy lãi phải được coi là vô đạo đức và những kẻ cho vay nặng lãi phải được xét xử bởi các tòa án Giáo hội.

Để cho một diễn từ khoa học về kinh tế có thể phát triển, cần phải tự trị hóa khoa kinh tế. Quá trình tự trị hóa này diễn ra chậm chạp, từ thời Phục hưng cho đến những hoa trái đầu mùa của cuộc cách mạng công nghiệp, lực lượng sản xuất của kinh tế học. Trong số những yếu tố có lẽ đã giữ vai trò quan trọng, chúng ta hãy kể ra cuộc Cải cách tôn giáo[1], cuộc biến đổi tiến bộ của lao động thành hàng hóa tiếp theo sau việc trưng thu những tiểu nông[2] và sự phát triển của thương mại và của một giai cấp thương nhân.

⌘ Chủ nghĩa trọng thương (le mercantilisme)

Những khám phá lớn vào cuối thế kỷ XV và đầu thế kỷ XVI đã cho phép những tiến bộ của hàng hải và công cuộc thuộc địa hóa châu Mỹ. Tiếp theo đó là sự phát triển của cuộc giao thương xuyên Đại Tây dương và nhất là hiện tượng vàng, bạc từ châu Mỹ đổ về châu Âu. Người ta ước lượng rằng trong vòng một thế kỷ số lượng tồn các loại quý kim lưu hành ở châu Âu đã tăng lên gấp tám lần! Hậu quả là, giá cả và lãi suất cũng tăng lên theo và điều đó kích thích giao thương. Đồng thời hình ảnh các thương nhân cũng được cải thiện.Thời Trung cổ, Nhà thờ Thiên Chúa giáo dạy cho tín đồ: "Không một người Cơ Đốc nào lại đi làm con buôn"!

Trong khung cảnh đó, người ta hiểu rằng tư tưởng kinh tế cũng đã có thể bắt đầu thủ đắc một sự tự trị nào đó. Adam

Smith đã mệnh danh là "hệ thống trọng thương" hay chủ nghĩa trọng thương, sự suy nghĩ về kinh tế diễn ra vào khoảng giữa thế kỷ XVI đến giữa thế kỷ XVIII. Mục tiêu của những người trọng thương không còn thuộc về lãnh vực đạo đức hay tôn giáo nữa. Họ tìm kiếm sức mạnh của quốc gia qua trung gian việc làm giàu của các thương nhân và nhất là những nhà xuất khẩu, cho phép kiếm được những kim khí quý cần thiết cho việc trả lương một quân đội mạnh. Kinh tế học được nhận thức như một ngành của khoa học chính trị.

⌘ Lý thuyết kinh tế cổ điển (la théorie classique)

Adam Smith, Jean Baptiste Say, David Ricardo

Ngụ ngôn những con ong, mà tựa đề phụ là "Tật xấu riêng, lợi ích chung", của Bernard de Mandeville, đã cho phép tiến một bước quan trọng vào con đường tự trị hóa cho đối tượng của tư tưởng kinh tế bằng cách giải phóng nó khỏi đạo đức thông thường. Thực vậy, nó chỉ ra rằng chính khi tìm kiếm lợi ích cá nhân mà người ta phục vụ tốt nhất cho lợi ích tập thể (sự hòa hợp tự nhiên giữa các quyền lợi).

Adam Smith đã lấy lại trong một tổng hợp độc đáo những yếu tố đến từ Mandeville, những triết gia Anh quốc như Hutcheson, Locke, Hume và của Quesnay người cho rằng sự phú cường của các quốc gia không nằm trong lượng vàng bạc tồn trữ, vốn không tiêu thụ được, mà trong những của cải tiêu thụ được, được sản xuất và tái sản xuất bởi lao động xã hội. Vậy là đối với Smith cũng như đối với Quesnay, sự phú cường được sinh ra từ hành vi sản xuất. Như thế họ đối nghịch với những nhà trọng thương.

Vậy là Smith quan tâm đến phúc lợi của người dân (mức sống của họ), khảo sát những yếu tố tạo nên sự phú cường của quốc gia, và suy nghĩ về những điều kiện tăng trưởng mức sống của dân chúng. Cấu trúc học thuyết của Smith nằm trên định đề về sự hòa hợp tự nhiên giữa các quyền lợi (mọi chuyện xảy ra cứ như thể là có một bàn tay vô hình dẫn dắt cá nhân ích kỷ chỉ biết tìm quyền lợi riêng, lại làm tăng tiến quyền lợi chung), và trên lý thuyết về giá trị - lao động. Trong cấu trúc lý thuyết này, nơi mà tính vị kỷ đủ để làm cho nền kinh tế vận hành, vai trò của Nhà nước được giảm đến mức tối thiểu. Trong số những yếu tố làm tăng trưởng sự phú cường, của các quốc gia, Smith đặt dấu nhấn lên vai trò cốt yếu của việc phân công lao động. Cuối cùng, phúc lợi của dân chúng không chỉ phụ thuộc vào các khả năng sản xuất của nền kinh tế mà còn vào cách thức phân chia lợi tức. Vậy là sự giàu mạnh đến từ lao động. Giá trị trao đổi hàng hóa nằm trên lao động. Đối với Smith, lao động sản xuất là mọi hình thức lao động tác động lên vật chất nói chung, chứ không chỉ lên đất đai (như đối với Quesnay). Vậy là những dịch vụ bị Smith coi như phi sản xuất. Sau này, Jean Baptiste Say (1767 - 1832) sẽ chỉ ra rằng sản xuất cũng có thể là phi vật thể, do vậy cũng nên coi dịch vụ như là sản xuất.

Adam Smith đã thành lập trường phái kinh tế học cổ điển và tác phẩm của ông đã là điểm khởi hành cho những suy tư phong phú của David Ricardo (1772 - 1823) và của Karl Marx (1818 - 1883). Với quyển *Nguyên lý của kinh tế chính trị và thuế khóa* (1817) Ricardo cung cấp công trình lý thuyết mạnh mẽ nhất cho trường phái này. Ông làm rõ hơn những khái niệm đã được Smith vận dụng và cho chúng tính nghiêm xác hơn (nhất là khái niệm liên quan đến

giá trị lao động). Ông sáng tạo những cách thức lý luận (như lối lý luận biên tế – le raisonnement à la marge) cực kỳ phong phú và ngày nay vẫn còn thông dụng. Ông cũng thiết lập định đề về năng suất giảm dần (le postulat des rendements décroissants) – một định đề làm nền tảng cho mọi nền kinh tế vi mô đương đại.

Việc đặt lại vấn đề đối với lý thuyết kinh tế cổ điển

Ngày nay người ta không cần chấp nhận *lý thuyết giá trị lao động* nữa. Ngay từ phần tư thứ ba của thế kỷ XIX, trường phái tân cổ điển đã thay thế trường phái cổ điển. Các tác giả Jevons, Menger, Walras, Pareto *không* còn đặt giá trị trên lao động nữa mà trên lợi ích và ưu đãi lối lý luận biên tế. Tuy nhiên, *những người* tân cổ điển vẫn còn khai triển một tư tưởng tự do.

Chủ nghĩa tự do không thể thiếu cho việc ra đời của tư tưởng kinh tế tự trị. Điều này, những nhà tư tưởng quan trọng cỡ Hegel đều biết rõ. Nhưng một khi tính tự trị của diễn từ kinh tế được bảo đảm vững vàng, một tư tưởng kinh tế với yếu tính khác sẽ nở ra. Nếu người ta chứng minh rằng (như Marx và Keynes với lôgíc riêng của họ) "bàn tay vô hình" của Smith không vận hành vì lợi ích chung, lúc đó người ta diễn dịch rằng sự can thiệp của Nhà nước là chính đáng và cần thiết. Như thế kinh tế học có thể lại trở thành chính trị (mà không phụ thuộc vào chính trị) và người ta có thể đọc lên một diễn từ khác hơn là diễn từ tự do.

Gérard Caplanne

(1) Xem Max Weber, Đức lý Tin lành và tinh thần của chủ nghĩa tư bản.

(2) Xem Karl Marx, Tư bản luận, tiết thứ tám "Tích luỹ ban đầu".

CÁC HỆ THỐNG
và
PHÊ PHÁN CÁC HỆ THỐNG

HEGEL – SCHOPENHAUER
TOCQUEVILLE
MAINE DE BIRAN
RAVAISSON – COMTE
BENTHAM – MILL
KIERKEGAARD
FEUERBACH
MARX – ENGELS
LACHELIER – LAGNEAU
LEQUIER
RENOUVIER – HAMELIN
NIETZSCHE
COURNOT – BOUTROUX
DURKHEIM
PLEKHANOV – LABRIOLA

HEGEL

(1770 - 1831)

Georg-Wilhelm Friedrich Hegel có một cuộc đời rất bình thường: sinh ra ở Stuttgart năm 1770, lấy vợ, có hai con, sống một đời cống hiến hoàn toàn cho triết học và nghề giáo sư, trong những điều kiện khó khăn. Ông cũng gặp đôi điều phiền muộn với việc kiểm duyệt của nhà nước Phổ và chết vì bệnh thổ tả năm 1831.

Quá trình đào tạo tri thức của ông, sau khi tốt nghiệp trung học ở Stuttgart, được tiếp tục ở Stift (một chủng viện Tin lành) ở Tübingen mà ông bắt đầu vào học từ 1788. Ông theo đuổi việc học hành ở đó trong năm năm, với sự bầu bạn của Hölderlin và Schelling. Thuở đó ba người bạn – cùng với cả nước Đức trí thức – say sưa với cách mạng Pháp – ánh triêu dương rạng rỡ toả sáng khắp thế giới. Họ cũng mơ về đô thành xa xưa, cái toàn thể diễm lệ (la belle totallité) mà thời đó Hegel cảm thấy "nỗi hoài hương thống thiết" (une nostalgie douloureuse).

Từ chối làm mục sư, chàng trai trẻ trở thành gia sư ở Berne (1793 - 1796) nơi ông giao du với nhiều hội đoàn Tam điểm và viết tặng Hölderlin bài thơ có tựa đề *Eleusis*.

Sau Berne đến thời kỳ ở Francfort, một thời kỳ khủng hoảng (1797 - 1800) mà Hegel khám phá ra kinh tế chính trị học, khi đọc Adam Smith, Jean Baptiste Say và Ricardo. Ông viết về Do Thái giáo và Cơ Đốc giáo và đoạn tuyệt với chủ nghĩa Kant về đạo đức, ở đó ông thấy một thứ đức lý của luật lệ có tính Do Thái giáo hơn là Cơ Đốc giáo. Ở Francfort, Hegel viết *Tinh thần của Cơ Đốc giáo và số mệnh của nó*.

Được phong giảng sư ở đại học Iena từ 1801, ngay trong năm đó ông xuất bản tác phẩm đầu tiên chứng tỏ sự chín muồi triết học: *Sự dị biệt giữa hệ thống của Fichte và của Schelling về triết học*, trong đó quan niệm của Hegel về biện chứng được khởi thảo. Tiếp theo vào năm 1802 - 1803 là *Niềm tin và Tri kiến* và một bài viết quan trọng về *Tự nhiên quyền*, rồi *Hiện tượng học về Tinh thần* (1807), quyển này lẽ ra là phần đầu của quyển Hệ thống khoa học, sau được đặt tựa đề là *Bách khoa thư các khoa học triết học*.

Giám đốc trường trung học Nuremberg từ 1808, Hegel rất cẩn trọng hoàn thành nhiệm vụ của một hiệu trưởng và biên soạn ba quyển của bộ *Khoa học Lôgíc* (1812 - 1816). Ông xuất bản những giáo trình của mình dưới tựa đề *Dự bị triết học*, một quyển sách cho đến nay vẫn là một trong những con đường dễ đi nhất để tiếp cận triết học Hegel.

Ông được phong giáo sư ở Heidelberg năm 1816. Ấn bản đầu tiên của bộ *Bách khoa thư* ra mắt năm sau đó. Ông đạt đến đỉnh cao sự nghiệp khi kế vị Fichte ở đại học Berlin nào năm 1818. Ở đó ông dạy những bài học về lịch sử triết học, về mỹ thuật, về triết lý của tôn giáo, về triết lý lịch sử. Những giáo trình này sẽ được in ra sau khi ông mất. Ngoài những tu chính cho bộ *Bách khoa thư*, quyển *Những nguyên lý của triết học pháp quyền* (1821) nằm trong số những tác phẩm cuối cùng được xuất bản dưới sự kiểm tra của triết gia.

Hegel là triết gia của tuyệt đối. Tham vọng của hệ thống triết học của ông là trở thành ý thức tự thân của Thượng đế (ý tưởng tuyệt đối). Triết học Hegel không phải là một thứ nhân loại học nhưng là một thần học thuần lý: Thượng đế nhất thể tam vị trở thành hoàn toàn trong suốt đối với lý tính và được xác chứng bởi lý tính. Hệ thống của Hegel muốn hòa giải lý tính với thời gian, thấu hiểu tại thể trong toàn thể tính của nó, vận trù cuộc tổng hợp giữa chủ thể tính và khách thể tính, giữa Cơ Đốc giáo và văn hóa Hy Lạp.

Luôn luôn đầy kịch tính nhưng không bao giờ rơi vào bi kịch bởi vì mọi mâu thuẫn luôn luôn được hệ thống này giải quyết, hệ thống của Hegel là một triết học về sự thanh thản và tự do.

BÁCH KHOA THƯ CÁC KHOA HỌC TRIẾT HỌC
(Đức: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Pháp: Encyclopédie des sciences philosophiques)

Triết học là một bộ *Bách khoa thư các khoa học triết học*, không phải theo nghĩa là nó tự tạo thành một tập hợp đơn giản những kiến thức như những bộ bách khoa thư thông thường nhưng vì nó là một toàn thể trong đó mỗi khoa học có vị trí được xác định một cách tất yếu. Như thế triết học tạo thành một vòng tròn của những vòng tròn, mỗi khoa học đặc thù chính nó cũng lại là một toàn thể mượn điểm khởi hành từ khoa học đi trước nó trong hệ thống.

Vào năm 1817 Hegel đã cho ra mắt ấn bản đầu tiên của bộ *Bách khoa thư* này mà sau đó ông đã tu chính và bổ sung vào năm 1827. Tác phẩm này bao gồm các quyển *Khoa học Lôgíc*, *Triết học tự nhiên* và *Triết học tinh thần*. Một ấn bản mới còn xuất hiện năm 1830. Những tác phẩm như cuốn *Những nguyên lý của triết học pháp quyền*, chẳng hạn, chỉ là sự phát triển một số phần của *Bách khoa thư*. Về công trình đồ sộ này người ta có thể nói nó là "tác phẩm trọn bộ".

QUAN NIỆM CỦA HEGEL VỀ TRIẾT HỌC

Triết học(*) không chỉ là yêu mến sự hiểu biết, như nơi Socrate, mà còn là "kiến thức hiệu thực" [Hiện tượng học tinh thần, Lời tựa I, 1]. Đối tượng của nó là tri thức về chân lý, nghĩa là về tuyệt đối thể, vốn là ý niệm (Begriff - concept). Là khoa học ưu việt nhất, nên tất yếu nó mang hình thức hệ thống, bởi vì hình thức này được ấn định cho nó bởi chính đối tượng: toàn bộ những trung gian tạo thành đời sống của tuyệt đối thể (das Absolute).

Phản ánh đời sống của đối tượng, chính hệ thống là một tư tưởng sinh động vì mọi trung gian (Vermittelung - médiation) là bước quá độ vào một hạn từ đối lập, vậy là có vận động và sự sống, trong khi mà trong tính trực tiếp/ phi trung gian của nó, ý kiến là một chủ nghĩa duy tâm và khô chết. Triết học Hegel là một chủ nghĩa vô tâm tuyệt đối nó đồng nhất hóa hoàn toàn hữu thể và khái niệm: tinh thần là tất cả thực tại, nó là *Ý niệm tuyệt đối, thiêng liêng*.

(*) Triết học (philosophie) theo từ nguyên Hy Lạp philosophia là "yêu mến sự hiểu biết" (Liebe zum Wissen – Amour du Savoir) còn theo Hegel triết học phải là tri thức hiệu thực (Wirkliches Wissen – Savoir effectivement réel).

► Tính cố định của các tư tưởng là bất tương thích với chân lý (La fixité des pensées est inadéquate à la vérité)

Giác tính (Verstand - entendement) là tư tưởng với tính cách nó tuyệt đối hóa những sự đối nghịch dưới hình thức của sự li tiếp lôgíc "hoặc là...hoặc là". Bất lực trong việc tái hợp nhất những gì nó đã phân li, nghĩa là giải quyết mâu thuẫn, giác tính cách ly, giác tính khô cứng không thể nắm lấy đời sống của tuyệt đối thể, vận động tự thực hiện của khái niệm qua đó khái niệm tự chuyển hóa thành Ý niệm, Ý niệm là nhất tính của khái niệm và hiện hữu. Sự phân biệt giữa giác tính (không biện chứng) và lý tính (biện chứng) là cốt yếu nơi Hegel. Nhưng qui trình biện chứng của lý tính (Vernunft) bao hàm giác tính (Verstand) như một thời đoạn tất yếu (un moment nécessaire) mà nếu thiếu nó những tư tưởng sẽ vẫn còn bất định, mơ hồ.

Thành ngữ "những tư tưởng khách quan" để chỉ chân lý vốn phải là đối tượng tuyệt đối của triết học, không phải chỉ là mục tiêu được nhắm tới của nó (1). Nhưng lập tức nó chỉ ra theo cách tổng quát, một sự đối nghịch và chân lý mà sự quy định và tính hiệu lực tạo thành cái mà sự hứng thú theo quan điểm triết lý riêng của thời hiện tại và vấn đề chân lý và vấn đề tìm hiểu chân lý, quay chung quanh. Nếu những quy định về tư tưởng bị vấy vào một sự đối nghịch cố định, nghĩa là chỉ mang bản chất hữu hạn(2), thì chúng là bất tương thích với chân lý vốn tuyệt đối tự thân và tự qui (absolument en soi et pour soi), và chân lý không có thể đi vào trong tư tưởng. Tư tưởng mà chỉ đưa ra ánh sáng những quy định hữu hạn và vận động trong những quy định đó, được gọi là giác tính (theo nghĩa hẹp nhất của từ này). Chính xác hơn, tính hữu hạn của những quy định của tư tưởng nên được tìm hiểu theo hai cách, theo cách này, theo nghĩa chúng chỉ là khách quan và bao hàm sự đối nghịch thường trực đối với cái gì là khách quan, theo cách kia, theo nghĩa với tư cách là một nội dung hữu hạn nói chung; một đàng chúng kiên trì, trong sự đối nghịch lẫn nhau, và đàng khác, còn hơn nữa, vào tuyệt đối.

Friedrich Hegel,
***Bách khoa thư các khoa học triết học*, I, 25.**

(1) Vì triết học là khoa học.

(2) Như ý tưởng minh và biệt (l'idée claire et distincte) nơi Descartes chẳng hạn, hay là những phạm trù của Kant.

► Sự thiếu sót của siêu hình học cũ (L'insuffisance de l'ancienne métaphysique)

Đối với truyền thống siêu hình học cho đến Leibniz (và đặc biệt là đối với truyền thống kinh viện), tri thức triết học về vô hạn hệ tại chỗ gán cho nó (vô hạn) từ bên ngoài, - nghĩa là bởi một phán đoán của giác tính phản tư - những thuộc tính diễn tả những tính quy định đặc thù, chẳng hạn hiện hữu trong phán đoán thuộc từ: "Thượng đế tất yếu hiện hữu". Nhưng tư tưởng biết tuyệt đối trong chân lý của nó chỉ như khái niệm (Begriff - concept) – từ này nơi Hegel không bao giờ chỉ một ý tưởng tổng quát đơn giản của giác tính, nghĩa là một biểu tượng (Vorstellung – repré senttation) giác tính, nghĩa là như vận động qua đó cái phổ quát (cái tuyệt đối) do sự tự phủ nhận, trở thành cái đặc thù (cái hữu hạn, hiện tượng) trong khi vẫn đồng nhất với chính mình. Như thế khái niệm là cái phổ quát cụ thể, Ý niệm tuyệt đối, cái đúng, cũng là cái toàn thể. Chính cái phổ quát cụ thể này (đối lập với phổ quát tính trừu tượng của giác tính) mà siêu hình học cũ thiếu sót.

Tiền giả định của siêu hình học cũ là tiền giả định của niềm tin ngây thơ nói chung, là cho rằng tư tưởng lãnh hội tự thân các sự vật(1), rằng các sự vật chỉ là những gì chúng thực sự là, với tư cách là những vật được suy tư. Tâm hồn cảm thụ của con người và thiên nhiên là thần Protée biến hình không ngừng, và đó là một suy nghĩ mà người ta sẽ nhanh chóng tiến đến, suy nghĩ theo đó các sự vật nơi tự thân không phải như chúng tự biểu hiện một cách tức thì. Quan điểm – được nêu ra ở đây

– của siêu hình học cũ là điều ngược lại với những gì mà triết học phê phán đạt tới như kết quả. Người ta có thể nói rằng, theo kết quả này, con người sẽ bị giản quy thành một thứ hình nhân bằng rơm, chẳng có chút giá trị nào[2].

Vậy mà, đối với cái gì liên quan một cách sít sao hơn đến hướng đi của nền siêu hình học cũ này, ta nên lưu ý về đề tài này rằng nó không vượt qua tư tưởng của giác tính đơn thuần. Nó tiếp nhận tức thời những qui định tư tưởng trừu tượng và công nhận chúng có giá trị là những thuộc tính của cái đúng. Khi đụng đến vấn đề tư tưởng, người ta phải phân biệt tư tưởng hữu hạn, thuộc về giác tính đơn thuần, với tư tưởng vô hạn, thuần lý[3]. Những quy định tư tưởng, như người ta tìm thấy nơi đó, trong tính tức thời, phi trung gian của chúng, trong sự đặc thù hóa của chúng, là những quy định hữu hạn. Nhưng cái đúng là cái nơi chính nó, là vô hạn, nó không thể diễn tả hay đưa về ý thức bằng phương tiện của cái hữu hạn[4].

Tư tưởng của siêu hình học cũ là một tư tưởng hữu hạn bởi vì nền siêu hình học này vận động trong những quy định tư tưởng mà giới hạn có giá trị đối với nó như một cái gì cố định đến lượt nó không bị phủ nhận. Chẳng hạn người ta đặt câu hỏi: "Thượng đế có một tại thể không? (Dieu a-t-il un être-là?)" và tại thể ở đây được coi như một cái gì thuần túy tích cực, như một cái gì tối hậu và ưu việt...

Như vậy nền siêu hình học cũ quan tâm tìm hiểu xem những thuộc từ của loại đã kể có thể được gán cho các đối tượng của nó hay không. Nhưng các thuộc từ này là những quy định bị hạn chế của giác tính, chúng chỉ diễn tả một giới hạn, chứ không phải cái đúng. Về đề tài này, cũng còn phải đặc biệt lưu ý[5] làm thế nào cách tiến hành hệ tại chỗ gán những thuộc từ cho đối tượng sở tri, chẳng hạn cho Thượng đế. Nhưng lúc đó chính là một suy tư từ bên ngoài về đối tượng, bởi vì những quy định (những thuộc từ) đều sẵn sàng trong biểu tượng của tôi và được gán cho đối tượng một cách thuần là bên ngoài[6]. Trái lại, tri thức đích thực về một đối tượng phải có bản chất là nó tự quy định từ chính mình, và không tiếp nhận những thuộc tính từ bên ngoài[7].

Friedrich Hegel,
***Bách khoa thư các khoa học triết học*, I.**

---

(1) Các sự vật như chúng là, trong chân tính của chúng.

(2) Phê phán triết học Kant, mà theo Hegel, là một học thuyết chủ quan.

(3) Biện chứng pháp.

(4) Đó là mâu thuẫn lớn của siêu hình học cũ.

(5) Cái hữu hạn là cái không có thực.

(6) Và không phải được đặt ra bởi chính vận động của sự vật, sự phát triển của đối tượng (cái tuyệt đối).

(7) Đó là đặc điểm của biện chứng pháp nội tại đối với khái niệm.

► Phê phán chủ nghĩa phê phán của Kant: tư tưởng tự thân, tư tưởng về vô hạn

Triết học Kant là sự phủ định nền siêu hình học cũ, mà nó gọi tên là "triết học giáo điều" và "biểu kiến siêu nghiệm" (apparence transcendentale). Tuy nhiên nó lại đồng nhất với thứ triết học kia như là tư tưởng của giác tính. Khi muốn giới hạn tri thức vào những hiện tượng mà thôi, Kant đã chận đường đến với chân lý của tư tưởng, bởi vì hiện tượng, với tính cách là cái hữu hạn, chính là cái không thực. Nhưng sự hiểu biết về những giới hạn tạo nên một vật như là hữu hạn tiền giả định kiến thức về những gì vượt qua các giới hạn nghĩa là đến vô hạn, theo cùng cách mà một người không thể có ý thức về sự thô lỗ của mình nếu như anh ta không có ý tưởng nào về những cung cách tinh tế của văn hóa. Giống như với Descartes hay Spinoza, cái hữu hạn, đối với Hegel, chỉ có thể được biết, trên nền phông vô hạn.

Chính vì cái lý do vô hậu kết lớn nhất mà, một đàng, cho rằng giác tính chỉ biết được những hiện tượng[1] và đàng khác, khẳng định tri thức này như là cái gì tuyệt đối khi nói rằng tri thức không làm hơn được, rằng đó là giới hạn tự nhiên, tuyệt đối, của kiến thức

con người. Những sự vật tự nhiên thì hữu hạn, và chúng chỉ là những vật tự nhiên trong mức độ mà chúng không biết gì về giới hạn phổ quát của chúng, trong mức độ mà tính quy luật của chúng chỉ là một giới hạn cho chúng ta, chứ không phải cho chúng. Một cái gì đó chỉ được biết – và ngay cả chỉ được cảm nhận – như là giới hạn, thiếu sót, trong mức độ mà đồng thời người ta vượt qua nó[2]...

Một giới hạn, một thiếu sót của tri thức chỉ bị quy định như là giới hạn, thiếu sót là do so sánh với ý tưởng hiện tại về cái phổ quát, về một hữu thể toàn bộ và hoàn thiện. Bởi đó chỉ vì vô ý thức mà không phân biệt rằng chính việc chỉ định cái gì đó như là cái gì hữu hạn, chứa đựng bằng chứng về sự hiện diện thực sự của cái vô hạn, mà kiến thức về một giới hạn chỉ có thể tồn tại trong mức độ mà cái vô giới hạn ở về phía bên này trong ý thức.

Friedrich HEGEL,
***Bách khoa thư các khoa học triết học*, I, § 60.**

---

(1) Đó là luận đề của Kant trong *Phê phán Lý tính thuần túy*.
(2) Nghĩa là người ta có tri thức về một vật khác bởi đó nó bị hạn chế.

► Triết học trong chân tính của nó: biện chứng pháp (La philosophie en sa vérité: la dialectique)

Triết học đích thực không phải là triết học của giác tính trừu tượng (giáo điều hoặc phê phán) chỉ đặt ra những dị biệt được tuyệt đối hóa. Cũng không phải là triết học của trực quan trí tuệ (như của Jacobi, Schelling) đắm chìm trong đồng nhất tính trống rỗng (bất định) của một tuyệt đối thể được nghĩ như là nhất tính không có dị biệt và gặp lại trong "sự trừu tượng khô cằn" tư tưởng của giác tính mà nó muốn đối nghịch. Triết học đích thực là triết học của lý tính, trong cùng một vận động duy nhất, đồng nhất hóa những dị biệt và dị biệt hóa đồng nhất tính, qua đó tiến hành cuộc vượt qua kép của tư tưởng giác tính và của trực quan trí tuệ. Như vậy, biện chứng pháp, theo công thức nổi tiếng của Hegel đưa ra vào năm 1801, là "đồng nhất tính của đồng nhất tính và phi đồng nhất tính" (la dialectique est l'identité de l'identité et de la non-identité). Biện chứng pháp (của Hegel) có viễn tổ là Logos của Héraclite.

Lý tính của Hegel không phải là một khả năng đơn thuần của tinh thần và biện chứng pháp không phải là một quá trình chủ quan đơn thuần diễn ra trong ý thức của triết gia, lại càng không phải là một biện pháp tu từ để trình bày (điều mà nó đã trở thành trong cách trình bày học đường dưới hình thức: chính đề phản đề, tổng hợp đề). Tiến trình biện chứng của lý tính là một tiến trình khách quan-chủ quan, một vận động tự dị biệt hóa và tự thực hiện của tuyệt đối thể (Le procés dialectique de la raison est un procès objectif-subjectif, le mouvement d'auto-différenciation et d'auto-réalisation de l'absolu), trước tiên là trong thiên nhiên, tiếp theo là trong lịch sử thế giới, mà khoa học triết học tự cho mình nhiệm vụ phản ánh.

Cái trung gian bảo đảm bước quá độ từ một tính xác định qua đối thể của nó là sự phủ định biện chứng (Aufhebung – la négation dialectique), bảo tồn và nâng cao đến chân lý cho cái gì đã bị phủ định.

Biện chứng pháp là sự phát triển ba thời đoạn của khái niệm: cái phổ quát (das Allgemeine – l'universel), cái đặc thù (das Besondere – le particulier) và cái cá biệt (das Einzelne – le singulier) sẽ gặp lại ở mỗi thời đoạn của bộ Bách khoa thư các khoa học triết học, nó được trình bày như sự lồng vào nhau của các bộ ba mà cái chính là: lôgíc học, triết học thiên nhiên, triết học tinh thần, tạo thành ba phần trọng yếu của hệ thống.

Bản văn sau đây trình bày ba thời đoạn cấu tạo của mọi biện chứng.

[93] §79 [13]

Lôgíc học, xét theo hình thức, có ba khía cạnh:

a) Khía cạnh trừu tượng hay thuộc về giác tính.

b) Khía cạnh biện chứng hay phủ định - thuần lý.

c) Khía cạnh tư biện hay khẳng định - thuần lý.

Ba khía cạnh này không tạo thành ba phần của lôgíc học mà là những thời đoạn[1] của tất cả những gì có một thực tại lôgíc, nghĩa là của mọi khái niệm hay của mọi cái gì đúng nói chung. Chúng có thể được đặt dưới thời đoạn đầu tiên, yếu tố thuộc về giác tính, và do đó được duy trì tách biệt với nhau nhưng như thế chúng không được nhận định trong tính chân lý của chúng. Việc chỉ ra nơi đây về những quy định của lôgíc – cũng như sự phân chia – ở đây cũng chỉ có tính dự phóng và tính lịch sử.

[94] §80 [14]

a) Tư tưởng với tư cách là giác tính trụ vào tính xác định cố định (la déterminité fixe) và vào tính cách khác biệt của nó so với những cái khác; một cái trừu tượng hữu hạn như thế có giá trị cho nó như hiện tồn và hiện thể cho chính nó.

[94] §81 [§15]

b) Thời đoạn biện chứng là sự tự hủy riêng của những quy định hữu hạn như thế và bước quá độ của chúng vào những quy định đối lập[2].

1⁰ Cái biện chứng (le dialectique), xét riêng cho chính nó bởi giác tính, tạo thành – đặc biệt là khi nó được trình bày trong những khái niệm khoa học – chủ nghĩa hoài nghi; chủ nghĩa này chứa đựng sự phủ định đơn thuần như là hậu quả của biện chứng[3].

2⁰ Biện chứng pháp (la dialectique) thường được coi như một nghệ thuật bên ngoài nó gây nên sự rối rắm trong những khái niệm đã được xác định và một vẻ ngoài đơn giản của những mâu thuẫn nơi chúng, đến nỗi rằng, không phải là những xác định này, mà là vẻ ngoài đó sẽ là hư vô, và rằng, trái lại, cái gì thuộc về giác tính sẽ là cái đúng. Thường thì biện chứng cũng không là cái gì khác hơn là một hệ thống đu đưa chủ quan riêng cho một lý luận đi từ đầu này đến đầu kia[4]. Trong tính xác định riêng của nó, biện chứng pháp đúng ra là bản chất riêng, đích thực, của những xác định giác tính, của những sự vật và của cái hữu hạn nói chung[5]. Suy tư trước tiên là sự vượt qua tính xác định đơn độc và đặt tương quan cho nó mà nó vẫn được duy trì trong cái giá trị tách riêng kia[6]. Trái lại, biện chứng pháp là sự vượt qua nội tại[7] trong đó bản chất đơn phương và hữu hạn của những quy định của giác tính tự phơi bày như chính nó, nghĩa là sự phủ nhận của chúng. Tất cả những gì hữu hạn, để tồn tại, đều tự hủy diệt chính mình. Cái biện chứng sau đó tạo thành tâm hồn vận động của bước tiến khoa học, và nó là nguyên lý qua đó một sự nối kết và tính tất yếu nội tại đến trong nội dung của khoa học[8], cũng như ở nơi nó, nói chung, tồn tại sự vươn lên đích thực, không phải bên ngoài, ở bên trên cái hữu hạn.

[95] §82 [§16]

c) Cái tư biện (le spéculatif) hay là cái thuần lý tích cực (le positivement - rationel) lãnh hội nhất tính của những quy định trong sự đối nghịch nhau của chúng [9], cái khẳng quyết được chứa đựng trong quyết định và bước chuyển biến của chúng [thành cái khác].

1⁰ Biện chứng pháp có một kết quả tích cực bởi vì nó có một nội dung xác định, hoặc là bởi vì kết quả của nó không phải là hư vô trống rỗng, trừu tượng, nhưng là sự phủ định của một vài quy định được chứa đựng trong kết quả, chính bởi vì cái này không phải là một hư vô trực tiếp, mà là một kết quả[10].

2⁰ Cái thuần lý này, do vậy, mặc dầu nó là một cái gì được suy nghĩ, và trừu tượng nữa, song đồng thời cũng là một cái cụ thể, bởi nó không phải là một nhất tính đơn giản, hình thức, mà là một nhất tính của những quy định khác biệt [11]. Đó là lý do tại sao, trên đại thể, triết lý chẳng có liên hệ chi với những sự trừu

tượng hóa đơn giản hay những tư tưởng hình thức mà chỉ với những tư tưởng cụ thể.

3⁰ Trong khoa lôgíc-học tư biện, khoa lôgíc đơn giản của giác tính được chứa đựng và nó có thể ngay lập tức được xây dựng từ khoa học kia; để làm điều ấy chẳng cần chi khác hơn là để qua một bên cái gì là biện chứng và thuần lý; như thế nó trở thành khoa lôgíc thông thường, một lịch sử của mọi thứ quy định của tư tưởng tập hợp lại, chúng có giá trị trong tính hữu hạn của chúng như là cái gì vô hạn[13].

[95] §83 [§37]

Lôgíc học chia làm ba phần:

I Lý thuyết về hữu thể.

II Lý thuyết về yếu tính

III Lý thuyết về khái niệm và về Ý niệm.

Nghĩa là trong lý thuyết về tư tưởng:

I Trong tính trực tiếp của nó - khái niệm tự thân.

II Trong sự phản tư và trung gian - hữu thể-tự-quy và vẻ bề ngoài của khái niệm.

III Trong hữu thể hồi quy-về-chính nó và hữu thể-nơi-nó được phát triển.

- Ý niệm tự thân và tự quy.

Friedrich Hegel,
Bách khoa thư các khoa học triết học,
I, § 79-80-81-82-83.

(1) Sự dị biệt cốt yếu giữa thành phần (độc lập) và thời đoạn, một bước vượt qua đơn giản vào cái đối lập với nó.

(2) Bước vượt qua này chính là sự trung gian.

(3) Biện chứng pháp thuần túy phủ định, trái với biện chứng pháp của Hegel luôn có hậu quả tích cực.

(4) Đó là biện chứng pháp của các nhà nguỵ biện họ lần lượt chứng minh lập luận theo rồi lập luận chống.

(5) Đặc điểm của cái hữu hạn là tự tiêu trừ khi bước qua cái đối lập của nó.

(6) Đó là sự suy nghĩ hữu hạn, bên ngoài sự vật, của giác tính (theo nghĩa người ta suy nghĩ về cái gì).

(7) Nội tại nơi chính sự vật, nghĩa là nơi khái niệm.

(8) Hiển nhiên là nói về khoa học triết học.

(9) Đồng nhất tính của đồng nhất tính với phi đồng nhất tính.

(10) Nghĩa là cái gì được trung gian hóa.

(11) Đối với Hegel, cái cụ thể (le concret) không phải là cái khả giác mà là khái niệm, nhất tính của những quy định chúng "cùng nhau tăng trưởng" (theo từ nguyên Latinh: concresco).

(12) Nghĩa là những biểu tượng của giác tính "trừu tượng".

(13) Lôgíc học của giác tính (theo Aristote), được đặt ra, trong sự trừu tượng, như là có giá trị tuyệt đối. Đó là một vô hạn giả tạo.

LÔGÍC HỌC

"Lôgíc học là khoa học về Ý niệm thuần túy, nghĩa là về Ý niệm trong yếu tố trừu tượng của tư tưởng". Là khoa học về Ý niệm tự thân (l'Idée en soi), chưa bị phóng thể như thiên nhiên, lôgíc của Hegel không phải là lôgíc hình thức như của Aristote. Hegel, người không ngừng phê phán chủ nghĩa hình thức trong mọi lãnh vực (lôgíc học, đạo đức học, mỹ học) – cho lôgíc cái nội dung là sự phát triển của những tính quy định khác nhau của Ý niệm thuần túy, nói cách khác là những phạm trù phổ quát nhất của hữu thể và của tư tưởng. Lôgíc học phải chứng minh tính tất yếu mà các phạm trù phái sinh cái này từ cái kia bởi tính năng của sự phủ định như là trung gian biện chứng. Thế là diễn ra việc diễn dịch những phạm trù mà, theo Hegel, triết học Kant đã bất lực không thể hoàn tất khi để cho "bảng phạm trù" (la table des catégories) vấy đầy kiện tính (facticité) và vậy là, đầy ngẫu tính (contingence).

Là nền tảng của hệ thống, lôgíc là phần trừu tượng nhất và khó nhất đối với giác tính thông thường vốn không có thói quen vận động trong những tư tưởng thuần túy, thiếu hẳn mọi nội dung khả giác. Tuy nhiên giác tính này, Hegel nhận

xét, tất yếu vẫn sử dụng, mà không có chút ý thức nào, những tính quy định lôgíc (des déterminités logiques). Như thế, một phát biểu tầm thường như câu: "chiếc lá này là xanh" chứa đựng những phạm trù của hữu thể (động từ "là")và tính đặc thù (chiếc lá này).

Được viết ra trong khoảng từ 1808 đến 1816, trong thời gian Hegel ở Nuremberg, quyển Lôgíc học có một bản tóm lược làm thành hai phần thứ nhất của bộ Bách khoa thư. Trong tác phẩm này, Lôgíc học đi trước Triết học thiên nhiên và Triết học tinh thần.

► Sinh thành, sự hợp nhất hữu thể với vô thể (Le devenir, unité de l'être et du non-être).

Phép biện chứng nổi tiếng này mở ra Lý thuyết về hữu thể trong Lôgíc học, đồng nhất hóa những cái đối nghịch: hữu thể thuần túy hay phi trung gian (bất định) với vô thể phi trung gian (cũng bất định). Sinh thành tạo nên phạm trù trong đó hai sự trừu xuất này được tái hợp. Sinh thành là đồng nhất tính của đồng nhất tính hữu thể và của phi đồng nhất tính hay dị biệt vô thể (Le devenir est l'identité de l'identité – l'être – et de la non – identité ou différence – le non - être). Ở đây, Hegel đứng vào vị trí đối điểm của Parménide, người đã đem đối nghịch triệt để hữu thể với vô thể trong bài thơ giáo huấn của mình (xem lại Quyển I: Bài thơ của Parménide).

[98] §86 [§39]

Hữu thể thuần túy tạo thành khởi thủy, bởi vì nó cũng là tư tưởng thuần túy như cái phi trung gian bất định, đơn thuần, và khởi thủy đầu tiên không thể có cái gì được trung gian và được xác định hơn.

[99] §87 [§40]

Vậy mà, hữu thể thuần túy này là sự trừu tượng thuần túy[1] khởi đi từ cái tuyệt đối phủ định – xét như thế trong tính phi trung gian của nó – là hư vô.

Hình thức cao nhất của hư vô – xét vì chính nó, sẽ là tự do[2] nhưng nó là tính phủ định với tư cách là nó tự thâm cứu chính mình cho đến cường độ cao nhất, và chính nó là khẳng định, và, quả thật là, khẳng định tuyệt đối[3].

[101] §88 [§41]

Hư vô, trong tư cách là hư vô phi trung gian, bình đẳng với chính nó, ngược lại, cũng chính là hữu thể[4]. Chân lý của hữu thể cũng như của hư vô, sau đó, là sự hợp nhất của cả hai; sự hợp nhất này là sinh thành.

1⁰ Mệnh đề: "hữu thể và hư vô là một thể" hiện ra đối với suy tư, hay giác tính, như một mệnh đề nghịch lý đến nỗi nó không coi mệnh đề này là được suy nghĩ một cách nghiêm túc. Thực tế là, nó cũng thuộc về những gì khắc khổ nhất mà tư tưởng đòi hỏi nơi chính mình, bởi vì hữu thể và hư vô là sự đối nghịch trong tất cả tính phi trung gian của nó...

[...]

3⁰ Người ta có thể dễ dàng nói rằng người ta không quan niệm nhất tính của hữu thể và hư vô. Tuy vậy, khái niệm đó đã được chỉ ra trong những đoạn trước đây và nó không có gì hơn là cái đã được chỉ ra; quan niệm nó không có nghĩa gì khác hơn là lãnh hội những gì đã được chỉ ra ở đó. Nhưng người ta cũng hiểu bởi từ động tác quan niệm (l'acte de concevoir) một cái gì đó còn hơn là khái niệm chính danh; người ta kêu đòi một ý thức đa biệt hóa hơn, phong phú hơn, một biểu tượng[5], theo cách mà một khái niệm như thế được trình bày như một trường hợp cụ thể mà với nó tư tưởng, trong hành xử thông thường, sẽ thấy thân thuộc hơn. Trong mức độ mà cái không-có-thể-quan-niệm chỉ diễn tả sự thiếu vắng tập quán giữ vững những tư tưởng trừu tượng mà không

pha trộn vào đó một chút khả giác nào, và lãnh hội những mệnh đề tư biện, không có gì khác hơn để nói nếu không phải là loại kiến thức triết học thì chắc chắn khác với loại kiến thức mà người ta vẫn quen thuộc trong đời sống thường ngày, cũng như với loại kiến thức chiếm ưu thế trong các khoa học khác. Nhưng nếu cái không-hể-quan-niệm chỉ có nghĩa là người ta không thể hình dung sự hợp nhất của hữu thể và hư vô, thực ra chuyện đó rất hiếm khi là trường hợp, mà đúng hơn, mỗi người đều có vô số những biểu tượng về nhất tính này; và rằng nếu nói người ta không có một biểu tượng như thế, điều đó chỉ có thể muốn nói là người ta không công nhận khái niệm được đề xuất trong một bất kỳ nào của những biểu tượng này, và rằng người ta không biết nó như một thí dụ của chính khái niệm kia. Thí dụ gần gũi nhất là sinh thành. Mỗi người có một biểu tượng về sinh thành và cũng sẵn sàng đồng ý rằng đó là một biểu tượng một (une représentation une); rồi, nếu người ta phân tích nó, người ta tìm thấy được chứa đựng trong đó sự quy định của hữu thể, nhưng cũng có cả Tha thể tuyệt đối của nó (son Autre absolu) – tức hư vô[6]; rồi thì, hai quy định này, không cách biệt nhau, nằm trong biểu tượng một này; theo cách mà sinh thành, như thế là sự hợp nhất của hữu thể và hư vô. Một thí dụ khác, cũng gần gũi, đó là sự khởi đầu; sự vật, trong lúc khởi đầu, thì chưa có, tuy nhiên nó không phải chỉ là hư vô, mà trong chỗ không đã có hữu thể của nó.

Friedrich Hegel, *Bách khoa thư các khoa học triết học*, I, *Khoa học Lôgíc: Lý thuyết về hữu thể*.

(1) Chính vì nó thuần túy, nghĩa là không có tính quy định nào.

(2) Tham chiếu: Tự do như là quá trình hư vô hóa (la liberté comme néantisation) nơi Sartre, lặp lại tính phủ định của Hegel.

(3) Như là tự phủ định. Phủ định của phủ định là khẳng định.

(4) Nó đồng nhất với hữu thể, với tính cách là hư vô thuần túy, hư vô bất định, cũng như hữu thể thuần túy là hữu thể bất định.

(5) Sự phân biệt, rất cốt yếu nơi Hegel, giữa khái niệm và biểu tượng, nhất là biểu tượng khả giác.

(6) Bởi vì sinh thành là thôi không còn là cái mà ta đã là và còn chưa là cái mà ta sẽ là. Chủ đề sinh thành như là sự dung hợp của hữu thể và vô thể là một chủ đề trong triết học Platon.

TRIẾT HỌC THIÊN NHIÊN

Tiếp theo phần Lôgíc học trong thứ tự của hệ thống, triết học thiên nhiên muốn lãnh hội trong thiên nhiên, tính tất yếu của khái niệm bằng cách diễn dịch những tính quy định phổ quát của thiên nhiên: không gian, thời gian, nơi chốn, chuyển động, vật chất trơ lì và những đặc tính chính của nó, sự sống v.v... Tuy nhiên sự diễn dịch này không thể hoàn toàn vì ngẫu tính (hay tính bất tất – la contingence) ngự trị khắp nơi trong thiên nhiên, nó không đạt đến chỗ hiển thị khái niệm một cách phù hợp.

Hegel nhìn nhận rằng ở đây triết học vấp vào một giới hạn, đó là sự bất lực của chính đối tượng không thể trở thành thuần lý trọn vẹn. Thường bị phê phán và bị coi như phần dễ bị bài bác nhất của hệ thống, triết học Hegel về thiên nhiên – không loại trừ mà trái lại còn tiền giả định và coi vật lý thường nghiệm là điều kiện cần – diễn tả nhu cầu về tính thuần lý mà chỉ có việc hủy bỏ hoàn toàn ngẫu tính trong những hiện tượng thiên nhiên mới có thể đáp ứng được.

► Từ Ý niệm đến thiên nhiên: Lý tính bị phóng thể (De l'Idée à la nature: la Raison aliénée)

Là sự thực hiện đầu tiên và bất toàn của Lý tính – vốn chỉ thực sự hoàn tất trong lịch sử phổ quát – thiên nhiên là Ý niệm hiện hữu tự quy (existant pour soi), nghĩa là Ý niệm dưới hình thức những tại thể đặc thù (những thể vật lý hay hữu cơ). Bởi vì Ý niệm đắm chìm trong sự phi lý của tính ngoại tại (la déraison de l'extériorité) đó là không gian nên nhịp biện chứng của tính đặc thù và sự khác biệt (hiện hữu tự quy) mang hình thức của một phức tính của những hiện hữu trung lập (bên ngoài đối với nhau). Như vậy thiên nhiên là Ý niệm dưới hình thức tha tính (l'Idée sous la forme de l'altérité), là Ý niệm phóng thể vào trong vật chất. Vật chất, đối với chủ nghĩa duy tâm tuyệt đối, không phải là vô thể tuyệt đối mà là vô thể tương đối: nó là âm bản của Ý niệm, là tha thể của tinh thần (hay của Lý tính) – mà chỉ tinh thần mới thực sự hiện hữu.

Thiên nhiên, theo hiện hữu được quy định bởi đó nó chính là thiên nhiên, không nên được thần linh hóa, và mặt trời, mặt trăng, động vật, cây cỏ v.v...không nên được coi và kể ra, một cách ưu ái so với những hành vi và biến cố của con người, như là những công trình của Thượng đế. Thiên nhiên là thiêng liêng, tự thân, trong Ý niệm, nhưng như nó đang là, thì hữu thể của nó không tương ứng với ý niệm về nó; và đúng hơn, nó đang là *sự mâu thuẫn không được giải quyết*[1]. Tính cách riêng của nó là *hữu thể-được-kiến-lập* (l'être-posé), là âm bản (le négatif)[2] theo cách mà người xưa đã lãnh hội vật chất nói chung như là non-ens[3]. Như thế, thiên nhiên cũng từng được diễn tả như là sự sa đoạ (la chute) của Ý niệm từ nó và ngoài nó, xét vì Ý niệm, với tư cách là cái hình thể của tính ngoại tại thì đang ở trong tình trạng bất tương thích với chính nó[4]. Đỉnh cao mà thiên nhiên đạt tới trong tại thể của nó, là sự sống[5], nhưng sự sống này, với tư cách là Ý niệm tự nhiên đơn thuần, bị bỏ rơi cho sự phi lý của tính ngoại tại và hoạt tính cá thể, vào mỗi thời đoạn trong hiện hữu của nó, được nắm bắt trong sự bao hàm với một tính đặc thù khác với nó[6], trong khi mà, trái lại, trong mọi sự ngoại tại hóa tinh thần (extériorisation spirituelle) đều hàm chứa thời đoạn của một tương quan tự do phổ quát với chính nó[7]. Cũng lại là một ngộ nhận khi người ta coi nhẹ những gì thuộc về tinh thần nói chung hơn là những sự vật trong thiên nhiên, khi người ta đặt những tác phẩm nghệ thuật của con người sau những sự vật trong thiên nhiên, viện lẽ rằng những tác phẩm của con người buộc phải vay mượn nguyên liệu từ bên ngoài và chúng không sống thực[8]. Làm như thể mô thức tinh thần không chứa đựng một sức sống cao hơn và không còn xứng với tinh thần hơn là mô thức tự nhiên, làm như là mô thể nói chung không cao hơn chất thể và làm như thể trong tất cả những gì thuộc về đức lý, cái gì mà người ta có thể gọi là vật chất lại không còn thuộc về tinh thần, làm như thể, trong thiên nhiên, cái sống động lại không còn mượm vật liệu ở bên ngoài nó nữa. Thiên nhiên, như người ta vẫn còn chỉ ra để bênh nó, vẫn trung thành với những định luật vĩnh cửu, dầu có trải qua bao ngẫu nhĩ của tồn tại; nhưng, tuy nhiên, đó cũng là trường hợp của vương quốc ý thức tự thân! – điều này đã được nhìn nhận trong niềm tin có một Đấng quan phòng điều hướng những biến cố của nhân loại[9]; hay là, những quy định của Quan phòng, trong lãnh vực những biến cố con người sẽ chỉ là bất tất và không có lý tính[10]? Nhưng nếu ngẫu tính tinh thần, sự tư do, tiến đến điều Ác, ngay cả điều đó cũng còn là một cái gì cao hơn nhiều so với sự vận hành của các tinh tú, vốn phù hợp với những định luật, hay là sự vô tội của cây cối, bởi vì cái đi lạc như thế vẫn còn là tinh thần.

Friedrich HEGEL, *Bách khoa thư các khoa triết học, II, Triết học thiên nhiên, §248.*

(1) Mâu thuẫn giữa ý niệm về nó (Ý niệm thiêng liêng, với cách thức hiện hữu của nó (tính ngoại tại khả giác)).

(2) Ý niệm tự phủ định và tự phóng thể như là thiên nhiên.

[3] Tức là Vô thể. Xem Platon (Timée) và Plotin (Ennéade, II, 4).

[4] Tự thân Ý niệm là khái niệm, nghĩa là chủ thể và tính nội tại.

[5] Sự sống có đặc tính là tổ chức, thực hiện phi trung gian của khái niệm, cái phổ quát tự trung gian hóa với chính nó.

[6] Mỗi sinh thể có tương quan với các sinh thể khác và với một môi trường.

[7] Nghĩa là chính khái niệm.

[8] Xem Mỹ học (của Hegel).

[9] Lịch sử có hướng tiến và có ý nghĩa Triết lý lịch sử của Hegel là một thứ Thần tính luận (Théodicée).

[10] Đó là "chủ nghĩa vô thần của thế giới đức lý" mà Hegel bác bỏ.

► Sự giải phóng tinh thần cho thiên nhiên (la libération spirituelle de la nature)

Hữu thể của thiên nhiên được tạo thành bởi sự mâu thuẫn giữa bản tính của Ý niệm tự thân nó vốn là khái niệm, chủ thể tính, nội tại tính, và tồn tại thường nghiệm của nó trong không gian dưới hình thức của vật chất nó là âm bản của tinh thần. Nhưng tinh thần hủy bỏ phủ định tính đó nơi chính nó và như thế, tự tái lập, một cách biện chứng, trong sự bình đẳng với chính nó và lấy lại tự do. Đó là ý nghĩa triết lý của cái chết như sự giải phóng tinh thần, ý nghĩa đã được hiểu từ Thượng cổ bởi, tôn giáo Orphée, mà Platon được khơi nguồn cảm hứng trong đối thoại Phédon.

Sinh thể chắc hẳn là cách thức hiện hữu cao nhất của khái niệm trong thiên nhiên; nhưng ở đây cũng thế, khái niệm chỉ là tự thân[1] bởi vì Ý niệm chỉ tồn tại trong thiên nhiên như là một hữu thể đặc thù. Trong sự thay đổi nơi chốn, con thú được giải phóng khỏi trọng lực, - trong cảm giác, nó có cảm thức về mình – trong giọng nói, nó tự nghe; trong tiến trình của chủng loại[2], chủng loại tồn tại nhưng cũng chỉ như một hữu thể đặc thù. Vậy mà, bởi vì sự tồn tại tính phổ quát của Ý niệm luôn luôn vẫn còn bất tương thích, Ý niệm phải phá vỡ cái vòng này và mang về không khí để thở bằng cách bẻ gãy cái hữu thể bất tương thích này[3]...

Đó là *tiến trình từ hữu thể tự nhiên đến tinh thần*, trong sinh thể, thiên nhiên đã tự hoàn tất và hòa giải với chính mình khi tự biến đổi thành cái gì cao hơn. Như thế tinh thần đã chào đời từ thiên nhiên. Mục đích mà thiên nhiên muốn nhắm tới là tự chọn cho mình cái chết và bẻ gãy cái vỏ của cái tức thời, cái khả giác, tự hủy diệt bằng ngọn lửa sáng ngời như con phượng hoàng để rồi phục sinh từ đống tro tàn, cường kiện, trẻ trung, từ tính ngoại tại kia, với tính cách là tinh thần. Thiên nhiên đã trở thành Tha thể đối với chính nó, để tự nhận ra như là Ý niệm và để tự hòa giải với chính mình[4]. Nhưng đó là đơn phương khi chỉ làm cho tinh thần đi đến như thế, chỉ như *sinh thành* từ tự thân về hướng hữu thể_tự_quy. Thiên nhiên hẳn là cái tức thời; - nhưng nó cũng là Tha thể đối với tinh thần, một cái gì tương đối; và, do đó, với tư cách là âm bản[5] nó chỉ là một cái gì được kiến lập. Đó là sức mạnh của tinh thần tự do, nó hủy bỏ tính phủ định này. Nhưng tự do vô hạn của tinh thần trả lại tự do của nó cho thiên nhiên và biểu thị tác động của Ý niệm đối với cái này như là một sự tất yếu nội tại nơi nó, cũng giống như một người tự do thì chắc chắn về thế giới, chắc chắn rằng hành động của mình là hoạt động của thế giới này[6]. Như thế, tinh thần, trước tiên, đến từ cái tức thời nhưng sau đó, tự lãnh hội một cách trừu tượng, muốn tự giải phóng nó khi khởi thảo thiên nhiên từ chính nó; tác động này của tinh thần là triết học.

Friedrich Hegel, *Bách khoa thư các khoa học triết học*, II, *Triết học thiên nhiên*, §376.

[1] Tồn tại của nó chỉ là một tồn tại phi trung gian .

[2] Việc lưu truyền nòi giống.

[3] Như vậy cái chết là tất yếu và được biện minh .

[4] Cái chết giải quyết mâu thuẫn hữu thể học của thiên nhiên.

[5] Của tinh thần.

[6] Tham chiếu: hành động của các vĩ nhân trong lịch sử thế giới.

TRIẾT HỌC TINH THẦN (Philosophie de l'Esprit)

Thành ngữ này dùng để chỉ vừa là hệ thống Hegel trong toàn bộ, bởi vì khái niệm, là chân lý và toàn thể trong vận động tự phản tư của nó, là chủ thể tính, vậy là tinh thần (Geist - Esprit), vừa là phần chính của hệ thống, đối lại phần triết học thiên nhiên. Phần này đã chỉ ra rằng thiên nhiên trong tự thân là thuần lý (trong mức độ mà khái niệm tạo thành yếu tính bên trong của nó) nhưng không thuần lý tự quy, bởi vì thiên nhiên không xuất hiện với chính nó như là Ý niệm. Ý niệm hiện hữu tự thân và tự quy (l'Idée existant en soi et pour soi); tinh thần, trong quá trình tự phát triển xuất hiện với chính nó và trở thành ý thức về mình như là toàn thể trong thời đoạn kết thúc của kiến thức tuyệt đối, trái lại, trở thành chủ đề của triết học về tinh thần. Triết học này bao gồm, như phần Lôgíc học và Triết học tự nhiên, ba thời đoạn: tinh thần chủ quan, tinh thần khách quan và tinh thần tuyệt đối.

❀ Tinh thần chủ quan và sự đào luyện ý thức

HIỆN TƯỢNG HỌC TINH THẦN (Phänomenologie des Geistes – Phénoménologie de l'Esprit)

Được viết ở Iena và hoàn tất vào tháng mười, năm 1806, ngay trong buổi tối trước ngày những đoàn quân Pháp của Napoléon bước chân vào thành phố này, bản văn này giữ vị thế của một lý thuyết về nhận thức. Nó chỉ ra bằng cách nào ý thức đơn giản (Bewusstsein) vốn là cái biểu diện trực tiếp nhất của tinh thần với tư cách là tinh thần, được dẫn dắt từ kinh nghiệm này qua kinh nghiệm kia, bởi một biện chứng pháp nội tại, để tiến đến tri thức tuyệt đối (das absolute wissen). Tiến trình hiện tượng học này tạo thành sự đào luyện của nó. Ba phần đầu của tác phẩm (ý thức, tự ý thức, lý tính) liên hệ đến tinh thần chủ quan, cá thể, không giống như tinh thần khách quan, ý thức là một thế giới lịch sử, là tinh thần của một dân tộc đặc thù (Volksgeist). Như vậy những hình dung của tinh thần chủ quan tất yếu là trừu tượng bởi vì chỉ có toàn bộ lịch sử là cụ thể (Đô thị cổ, chế độ phong kiến, thời Khai sáng và Cách mạng Pháp v.v...) chính những hình dung này của tinh thần khách quan chúng tạo thành những thời đoạn khác của *Hiện tượng học tinh thần* trước chương cuối cùng được dành cho tri thức tuyệt đối.

Tác phẩm này đi qua ba lãnh vực cấu tạo của triết học tinh thần, có một vị trí đặc biệt trong bộ *Bách khoa thư các khoa học triết học* mà nó là một trong những vòng tròn.

(*) Về quyển *Hiện tượng học tinh thần*, những phần dẫn luận/ lời giới thiệu ở đầu mỗi đoạn trích chúng tôi vẫn dịch theo sự trình bày của bản tiếng Pháp (Philosophes et Philosophie) nhưng chính các đoạn trích văn (của Hegel) thì chúng tôi mượn bản dịch trực tiếp từ tiếng Đức của dịch giả **Bùi Văn Nam Sơn** (NXB Văn học - 2006).

► Vũ trụ trừu tượng là chân lý của xác tín cảm tính (L'univers abstrait est la vérité de la certitude sensible)

Đối với ý thức trong tính trực tiếp của nó, cái cảm tính là cái cụ thể và cái đúng thực. Nhưng biện pháp nội tại nơi ý thức ngây thơ này buộc nó phải tự phản bác tư kiến của mình bằng cách cho nó thấy cái cảm tính như là chân lý trừu tượng và nghèo nàn nhất trong mọi chân lý. Trong cái kinh nghiệm đầu tiên đáng thất vọng này, ngôn ngữ đóng một vai trò cốt yếu trong việc mặc khải cái đúng thật.

Vậy, [vấn đề là] phải xét xem liệu đối tượng, trong thực tế, ở trong bản thân sự xác tín cảm tính, có phải là cái bản chất đúng như là sự xác tín đã nghĩ về nó như thế không; liệu [ý nghĩa và] khái niệm về nó như là cái bản chất có tương ứng với phương cách mà nó đang có mặt trong sự xác tín ấy không. Nhằm mục đích này, chúng ta [người quan sát] không cần phải phản tư và suy nghĩ xem đối tượng có thể là gì trong tính đúng thật của nó, mà chỉ cần đơn thuần quan sát nó như nó đang ở trong sự xác tín cảm tính.

Vậy, chính bản thân sự xác tín cảm tính phải hỏi: "**cái này**" **là gì**? Nếu ta nắm lấy "Cái này" này trong hình thái nhị bội (gedoppelt: nhân đôi) của sự tồn tại của nó, như là **cái Bây giờ** và **cái Ở đây**, thì phép biện chứng diễn ra nơi nó sẽ có hình thức dễ hiểu hơn là nơi bản thân "Cái này". Đối với câu hỏi **bây giờ là gì**? Ta trả lời ví dụ [bằng một trường hợp]: **bây giờ là ban đêm**. Để thẩm tra chân lý của sự xác tín cảm tính này chỉ cần một thử nghiệm đơn giản là đủ. Ta hãy **ghi lại** sự thật này; một sự thật không thể mất đi do sự ghi lại, cũng không thể mất đi khi ta bảo lưu nó (aufbewahren). [Thế nhưng], **bây giờ, buổi trưa này**, ta nhìn lại cái sự thật đã được ghi lại kia, ta buộc phải nói rằng, sự thật ấy đã ôi thiu rồi [đã lạc hậu].

Cái "bây giờ là ban đêm" được bảo lưu, tức là được đối xử đúng như điều nó tự tuyên bố, như một cái đang hiện hữu, thế nhưng thực ra nó tự chứng tỏ như là một cái không phải đang hiện hữu. **Bản thân "cái Bây giờ"** thì vẫn đứng vững nhưng, như một "cái Bây giờ" không phải là ban đêm, cũng như nó vẫn đứng vững trước cái ban ngày là cái Bây giờ của nó nhưng với tư cách một cái Bây giờ [nói chung] cũng không phải là cái ban ngày, nghĩa là: **bản thân cái Bây giờ** tồn tại như là **một cái phủ định nói chung** (**ein Negatives überhaupt**). Vì thế, cái Bây giờ tự bảo tồn này không phải là một cái trực tiếp mà là một cái **được trung giới**, vì nó được xác định như một cái gì vẫn còn tồn tại và đứng vững **thông qua** sự kiện: cái khác, - đó là ban ngày và ban đêm – không hiện hữu. Bằng cách ấy, nó vẫn **đơn giản** như là nó trước đó, như là cái **Bây giờ,** và trong tính đơn giản này, nó dửng dưng trước những gì còn xảy ra nơi nó: ban đêm và ban ngày không phải là sự tồn tại của nó, mà nó cũng không phải là ban ngày và ban đêm; nó không hề bị cái-tồn-tại-khác-này của nó tác động. Một cái đơn giản như thế, [tức] cái tồn tại thông qua sự trung giới của sự phủ định, không phải cái này cũng không phải cái kia; một cái không phải cái này và cũng dửng dưng với việc tồn tại như cái này hay cái kia, ta gọi đó là **một cái phổ biến (ein Allgemeines); vậy, trong thực tế, cái phổ biến mới chính là cái đúng thật (das Wahre) của sự xác tín cảm tính.**

Vậy là, chúng ta [trong cấp độ xác tín cảm tính] **phát biểu** về cái **cảm tính** như là về một cái phổ biến, điều ta nói là: cái này, thì tức là nói: cái này phổ biến, hay là: nó tồn tại, tức là cái tồn tại **nói chung**. Thực ra, trong xác tín cảm tính, ta không hề [muốn] **hình dung** cái này phổ biến hay cái tồn tại nói chung, nhưng ta lại [phải] **nói ra** cái phổ biến, hay nói khác đi, ta tuyệt đối **không nói ra được** điều mà ta **thực sự cho rằng (meinen)** ở trong sự xác tín cảm tính này. Như ta thấy, **ngôn ngữ là cái đúng thật hơn**; trong ngôn ngữ [khi nói ra], bản thân ta bác bỏ **trực tiếp** điều ta "cho rằng"; và bởi **cái phổ biến** là cái đúng thật của sự xác tín cảm tính, và bởi ngôn ngữ chỉ diễn đạt cái đúng thật này thôi, thế thì rõ ràng: **ta không bao giờ có thể nói ra được** [**bằng từ ngữ] về cái tồn tại cảm tính mà ta "cho rằng"** [hay ta "muốn nói"].

Tình hình cũng giống hệt như thế đối với hình thức khác [hình thức thứ hai] của "cái này", đó là, với **cái Ở đây**. Ở đây ví dụ là cái cây. Tôi ngoảnh mặt đi thì sự thật này đã biến mất và chuyển thành cái sự thật đối lập: cái Ở đây không phải là một cái cây mà đúng ra là một ngôi nhà. Bản thân "cái Ở đây" thì không biến mất, trái lại nó vẫn còn tiếp tục tồn tại trong sự biến mất của ngôi nhà, của

cái cây và của v.v... và dửng dưng với việc là nhà, là cây. Vậy, "Cái này" cũng lại tự cho thấy là **tính đơn giản được trung giới (vermittelte Einfachheit)** hay nói cách khác, như là **tính phổ biến (Allgemeinheit).**

Như vậy, khi sự xác tín cảm tính cho thấy nơi bản thân nó rằng cái phổ biến chính là sự thật của đối tượng của nó, thì chỉ còn có sự tồn tại **thuần túy** mới như là cái bản chất của nó, song không còn phải là cái tồn tại trực tiếp nữa mà là cái nơi đó [quá trình] phủ định và trung giới là cốt yếu. Do đó, nó không phải là cái **tồn tại** [trực tiếp] được ta "cho rằng" [tưởng có thể đạt được trong xác tín cảm tính], mà là cái tồn tại với **sự quy định** rằng nó là **sự trừu tượng** hay là cái phổ biến **thuần túy**; **và tư kiến riêng của ta (unsere Meinung)** – vốn cho rằng cái đúng thật của sự xác tín cảm tính không phải là cái phổ biến – còn trơ lại đơn độc đối diện với cái bây giờ và cái Ở đây trống rỗng hay dửng dưng.

Bây giờ, nếu ta so sánh mối quan hệ trong đó cái biết và đối tượng xuất hiện **từ lúc đầu** với mối quan hệ giữa chúng khi đi tới **kết quả** nói trên, mối quan hệ này đã tự **đảo ngược**. Đối tượng – vốn phải là cái bản chất – thì bây giờ lại là cái không bản chất của sự xác tín cảm tính, bởi lẽ cái phổ biến mà bây giờ đối tượng đã trở thành, không còn là một cái phổ biến như khi đối tượng phải là cái bản chất đối với sự xác tín cảm tính nữa; trái lại, sự xác tín cảm tính nay **đã chuyển sang cái đối lập**, tức là trong cái biết,- vốn trước đây là cái không-bản chất. Sự thật của sự xác tín cảm tính là ở trong đối tượng nhưng là ở trong đối tượng **của tôi** hay như là ở **trong sự "cho rằng" của tôi**; đối tượng sở dĩ tồn tại, vì Tôi biết về nó. Như thế, sự xác tín cảm tính **tuy đã bị xua đuổi ra khỏi đối tượng**, nhưng qua đó vẫn chưa **được vượt bỏ (aufgehoben)** mà chỉ **bị đẩy lùi vào trong cái Tôi**. Ta còn phải tiếp tục xem kinh nghiệm khai mở cho ta những gì về thực tại này của sự xác tín cảm tính.

Friedrich **H**EGEL,
Hiện tượng học tinh thần, A, Ý thức.

► Cuộc chiến nhân sinh để giành sự công nhận (La lutte anthropogénique pour la reconnaissance)

Bước chuyển từ ý thức sang tự ý thức (selbstbewusstsein-la conscience de soi) được hoàn tất một cách biện chứng bởi trung gian của dục vọng như là phủ định tính. Bằng sự phủ định thực tiễn những sự vật sống động (việc tiêu thụ chúng), ý thức thủ đắc xác tín về chính mình và trở thành một hữu thể tự qui. Nhưng nó cần được nhìn nhận bởi một tự ý thức khác, để nâng xác tín thuần túy chủ quan này lên tầm chân lý. Đó là lý do tại sao một cuộc chiến để tranh giành sự công nhận diễn ra giữa hai tự ý thức, một cuộc chiến trong đó khi chấp nhận liều mạng sống, mỗi ý thức chứng tỏ cho tự ý thức kia rằng cá thể tính sinh vật (thân xác) không phải là yếu tính của mình và qua đó khẳng định tâm linh tính (la spiritualité), nghĩa là nhân tính của nó. Kẻ bại trận chấp nhận đầu hàng để sống chứ không dám liều chết thì bị phủ nhận (trong nhân tính của anh ta) và được bảo tồn mạng sống bởi sự phủ định biện chứng, tinh thần và cụ thể này, thì phải chấp nhận kiếp sống Nô lệ (Knechschaft). Kẻ chiến thắng hưởng quyền làm chủ (Herrschaft).

Về phương diện lịch sử, bộ mặt này của tinh thần tương ứng với tình trạng nông nô thời Trung cổ.

Tự ý thức thoạt đầu là cái tồn tại-cho-mình đơn giản, ngang bằng với chính mình thông qua việc loại trừ mọi cái khác ra khỏi nó. Đối với nó, bản chất của nó và đối tượng tuyệt đối là "**cái Tôi**"; và trong tính trực tiếp này, hay trong sự kiện đơn thuần của sự tồn tại cho mình này của nó, nó là **CÁI CÁ BIỆT (EINZELNES)**. Đối với nó, "cái khác" là đối tượng không có tính bản chất, như là đối tượng được biểu thị bằng đặc tính của cái phủ định. Thế nhưng, **"cái khác" cũng là một Tự-ý thức; một cá nhân (Individuum) xuất hiện đối lập với một cá nhân**. Xuất hiện ra một

cách **trực tiếp** như thế, chúng quan hệ với nhau theo phương cách của những đối tượng **thông thường**. Chúng là những hình thái độc lập, những cá thể bị chìm đắm trong sự tồn tại [hay trong tính trực tiếp] của **Sự sống**, - vì đối tượng trong tính trực tiếp ở đây được quy định như là Sự sống. Do đó, **đối với nhau**, chúng là các hình thái của ý thức đã chưa hoàn tất được sự vận động của sự trừu tượng tuyệt đối, của việc triệt tiêu mọi sự tồn tại **trực tiếp** và của việc tồn tại đơn thuần như là tồn tại phủ định thuần túy của ý thức ngang bằng với chính mình; nói khác đi, chúng [những ý thức này] đã **chưa** tự thể hiện cho nhau trong hình thức của tồn tại **cho-mình** thuần túy, tức, như là **Tự ý thức**. Mỗi cái quả là có sự xác tín về chính mình, nhưng không phải là sự xác tín về cái khác, và vì thế, sự tự xác tín của riêng nó vẫn không có tính chân lý [không đúng sự thật]. Bởi nó ắt sẽ có sự thật nếu sự tồn tại cho-mình của nó đã đối diện với nó như một đối tượng độc lập, hay,cũng đồng nghĩa như thế, nếu đối tượng đã tự thể hiện như là sự tự-xác tín thuần túy này. Nhưng, dựa theo khái niệm của sự thừa nhận, điều này chỉ có thể có được khi mỗi cái là "**cho**" cái khác những gì cái khác "**cho**" nó, chỉ khi mỗi cái – trong chính mình thông qua việc làm của chính mình và lại thông qua việc làm của cái khác – hoàn thành sự trừu tượng thuần túy này của sự-tồn-tại-cho-mình.

Tuy nhiên, sự tự thể hiện chính mình như là sự trừu tượng thuần túy của Tự-ý thức là nằm ở chỗ: chứng tỏ chính mình như là một sự phủ nhận thuần túy đối với hình thái [hay phương thức tồn tại như] đối tượng [khách quan] của mình; hay chứng tỏ rằng mình không bị ràng buộc nơi một sự hiện hữu nhất định nào, không hề bị cột chặt với bất kỳ tính cá biệt phổ biến nào của sự hiện hữu (Dasein) nói chung, nghĩa là, không bị gắn liền với **sự sống**. Tiến trình thể hiện này là việc làm nhị bội: việc làm về phía **cái khác** và việc làm về phía chính mình. Trong chừng mực đó là việc làm của cái khác [cái Tự-ý thức hay cá thể đối lập], mỗi phía nhắm vào mục đích là **cái chết** của phía bên kia. Nhưng trong việc này cũng thể hiện [loại] việc làm thứ hai, việc làm bởi chính mình, vì cái trước đã bao hàm việc nó đặt cả mạng sống riêng của nó vào đó. Như vậy, mối quan hệ (Verhälnis)[hay "tình huống"] của hai Tự-ý thức được quy định theo kiểu **chúng tự chứng tỏ (bewähren) và chứng tỏ cho nhau thông qua cuộc chiến đấu mất còn**.

Chúng phải đi vào cuộc chiến đấu này, bởi chúng phải nâng sự xác tín của chính chúng như là tồn tại **cho-mình** lên cấp độ của **sự thật** nơi cái khác cũng như nơi chính bản thân chúng. Và chỉ có việc **liều mạng sống** mới bảo tồn được **tự do**; và chỉ có như thế mới chứng tỏ được rằng đối với Tự-ý thức, bản chất của nó không phải là sự tồn tại [trần trụi] không phải đơn thuần là phương thức trực tiếp trong đó nó xuất hiện ra [như lúc đầu], không phải là việc đắm chìm trong việc triển khai sự sống mà đúng hơn là, không có gì nơi nó mà không thể được nó xem như là một yếu tố đang tiêu vong rằng Tự-ý thức chỉ là **sự tồn-tại-cho-mình thuần túy**. Một cá thể [cá nhân] đã không dám liều mạng sống, tất nhiên, vẫn có thể được thừa nhận như một "**con người**" **(Person)**, nhưng cá nhân ấy đã không đạt đến sự thật của sự thừa nhận này như là một Tự-ý thức độc lập-tự chủ. Cũng thế, giống như mỗi bên đều liều mạng sống của chính mình, mỗi bên phải nhắm vào cái chết của bên kia; bởi vì mỗi bên đánh giá bên kia không khác gì chính mình; bản chất của mình thể hiện ra cho mình trong hình thức của "cái khác"; nó đang ở bên ngoài chính mình và phải thủ tiêu cái "tồn tại-ở-bên-ngoài-mình" này đi. "Cái khác" là một ý thức còn sống **trực tiếp** trong môi trường của tồn tại đơn thuần(seiend) còn bị ràng buộc và gắn chặt với nhiều mối quan hệ đa tạp, [trong khi] nó phải **trực nhận (anschauen)** cái tồn tại khác này **của nó** như là cái tồn tại cho-mình thuần túy hay như là **sự phủ định tuyệt đối**.

Thế nhưng, sự chứng tỏ [sự thử thách] (Bewährung) bằng **cái chết** sẽ thủ tiêu sự thật lẽ ra phải là kết quả từ đó [đối với cả hai phía] và cùng với sự thật, thủ tiêu cả sự xác tín về mình nói chung. Bởi lẽ, cũng như mạng sống là **sự thiết định [hay đặt định] (Position) tự nhiên** của ý thức như là sự độc lập nhưng không có tính phủ định tuyệt đối; thì cái chết là **sự "phủ định"(Negation) tự nhiên** của ý thức; [nhưng] như là sự phủ định không có sự độc lập, và như thế, sự phủ định ấy vẫn không đạt được ý nghĩa đòi hỏi của **việc thừa nhận** [đích thực]. Tuy rằng thông qua cái chết, sự xác tín đã hình thành, cho thấy cả hai đều dám liều mạng sống và xem thường cái chết nơi chính mình và nơi cái khác, nhưng sự xác tín này lại không dành cho những ai đứng vững trước cuộc chiến đấu này. Họ thủ tiêu chính ý thức của họ vốn đã được đặt vào trong yếu tố xa lạ này của sự tồn tại tự nhiên [nơi cái khác]; nói khác đi, họ thủ tiêu chính mình và bị thủ tiêu với tư cách là cái đối cực muốn tìm kiếm sự tồn tại **cho-mình**. Nhưng, cùng với điều ấy, từ sự tương tác, trao đổi qua lại này, cũng sẽ biến mất luôn cả các yếu tố bản chất, đó là việc phân hóa ra thành những đối cực với các đặc điểm đối lập nhau; và cái [hạn từ] trung giới [Tự-ý thức] đổ sập vào trong một nhất thể chết cứng, là cái cũng phân rã ra thành những đối cực, nhưng chúng chết cứng [không có sự sống], chỉ đơn thuần tồn tại trực tiếp [trần trụi] chứ không đối lập nhau. Và cả hai [đối cực] ấy sẽ không còn **cho** và **nhận lại** từ nhau thông qua **ý thức**, trái lại chúng buông rời nhau ra một cách dửng dưng như [giữa] các sự vật. Việc làm này của chúng là **sự phủ định trừu tượng**, chứ không phải sự phủ định [mang đặc điểm] của **Ý Thức**; [bởi] Ý thức [bao giờ cũng] thủ tiêu (aufhebt)[vượt bỏ] theo kiểu **bảo lưu** và **duy trì** cái bị thủ tiêu và bởi đó, **sống sót** qua việc bị thủ tiêu của nó.

Trong **kinh nghiệm** này, Tự-ý thức nhận ra rằng mạng sống [sự sống] cũng có tính bản chất đối với nó giống như Tự-ý thức thuần túy. Trong Tự-ý thức trực tiếp, cái Tôi đơn giản là đối tượng tuyệt đối, tuy nhiên, đối tượng này – **cho-ta** hay là **tự-mình** – là sự trung giới tuyệt đối và có sự độc lập tự tồn (die bestehende Selbstständigkeit) làm yếu tố bản chất. Sự phân rã [giải thể] của cái nhất thể đơn giản này là kết quả của kinh nghiệm **đầu tiên**; qua đó, một Tự-ý thức **thuần túy** được thiết định và [bên cạnh đó] là một ý thức **không** tồn tại – **cho mình** một cách thuần túy mà **tồn tại cho một cái khác**, tức, như là một ý thức tồn tại đơn thuần trực tiếp [trần trụi] (seiend) hay là ý thức trong hình thái của **vật tính**. Cả hai yếu tố đều có tính bản chất; [nhưng] vì **thoạt đầu** chúng không ngang bằng [không đồng nhất] và đối lập nhau, và sự phản tư của chúng vào trong sự thống nhất **chưa** hình thành; nên chúng hiện hữu như **hai hình thái đối lập nhau của ý thức**. Một hình thái là ý thức độc lập tự chủ và bản chất của nó là **tồn tại-cho mình**; còn hình thái kia là không độc lập-tự chủ và bản chất của nó là sự sống [mạng sống] hay là tồn tại cho-một cái khác. **Cái trước là CHỦ (der HERR); cái sau là NÔ (der KNECHT).**

Friedrich Hegel,
Hiện tượng học tinh thần, **Tự ý thức.**

► Chủ và Nô (Maitre et Esclave)

CHỦ là ý thức tồn tại **cho-mình**, nhưng không còn đơn thuần là **Khái niệm** [phổ biến] về một ý thức tồn tại-cho-mình mà chính là **ý thức** tồn tại-cho mình **được trung giới** với chính mình thông qua một **ý thức khác**, tức thông qua một ý thức mà bản chất của ý thức này là **gắn chặt** với sự **tồn tại** độc lập-tự chủ, hay với **vật-tính** nói chung. **CHỦ** quan hệ với cả **hai** yếu tố này: với một **sự vật**, xét như sự vật, là đối tượng của sự ham muốn; và với một **ý thức** mà bản chất là vật tính. Và trong khi **CHỦ** a/ với tư cách là **Khái niệm** về Tự- ý thức có mối quan hệ trực tiếp của sự **tồn tại-cho-mình**, nhưng đồng thời b/ với tư cách là sự trung giới, hay là một sự tồn tại cho-mình chỉ "tồn tại cho-mình" thông qua một cái khác, do đó, **CHỦ** vừa a/ quan hệ **trực tiếp** với cả hai yếu tố, vừa b/ quan hệ

một cách gián tiếp [qua trug giới] với mỗi cái thông qua cái khác. **CHỦ** quan hệ với **NÔ** một cách gián tiếp thông qua trung giới của cái **tồn tại ["sự vật"]** độc lập vì chính cái tồn tại này giữ chặt NÔ trong sự nô lệ; đó là xiềng xích của nó mà nó đã không thể trút bỏ được trong cuộc đấu tranh và vì thế tự chứng tỏ mình là **không** độc lập-tự chủ [bởi] nó có sự độc lập-tự chủ của mình trong [hình tháicủa] vật tính. Trong khi đó ngược lại, **CHỦ** là quyền lực trên cái tồn tại ["sự vật"] này, vì nó đã chứng tỏ trong cuộc đấu tranh rằng đối với nó, tồn tại này chỉ có giá trị như một cái [bị] phủ định. Và trong khi **CHỦ** là quyền lực đứng trên sự tồn tại, còn sự tồn tại lại là quyền lực đứng trên cái khác [NÔ], nên kết quả là: **CHỦ** có cái khác **[NÔ]** dưới quyền lực của mình [bắt **NÔ** phải lệ thuộc vào mình]. Cũng cùng một phương cách như thế, **CHỦ** quan hệ với **sự vật một cách gián tiếp thông qua trung giới của NÔ**. **NÔ**, với tư cách là Tự- ý thức nói chung, cũng quan hệ với sự vật một cách **phủ định** và thủ tiêu sự độc lập của sự vật; thế nhưng vì **sự vật** đồng thời là độc lập-tự chủ đối với **NÔ**, do đó bằng tất cả sự phủ định, **NÔ** vẫn không thể đi xa đến chỗ thanh toán dứt khoát, tức là hư vô hóa sự vật, mà nói cách khác, NÔ chỉ **lao động** với sự vật thôi [**bearbeiten**: làm việc nhào nặn sự vật].

Ngược lại, đối với **CHỦ**, nhờ thông qua tiến trình trung giới này, mối quan hệ **trực tiếp** trở thành sự phủ định thuần túy đối với sự vật; nói khác đi, [chỉ] là **sự hưởng thụ**. Những gì ham muốn đã không thành công thì bây giờ thành công, đó là thanh toán hoàn toàn sự vật và đạt được sự thỏa mãn trong **việc hưởng thụ** nó. Điều này đã không đạt được bằng sự ham muốn [đơn độc] là bởi do tính độc lập-tự chủ của sự vật; nhưng nay **CHỦ** đã đẩy **NÔ** vào giữa **CHỦ** và **sự vật**, nên qua đó,chỉ quan hệ với mặt **không** độc lập-tự chủ của sự vật và hưởng thụ nó một cách thuần túy; còn mặt độc lập-tự chủ của sự vật thì **CHỦ** nhường lại cho **NÔ**, kẻ đang lao động [nhào nặn, và tạo hình thể] với sự vật.

Trong hai yếu tố này, **CHỦ** đạt được **sự thừa nhận** [hiện thực] thông qua một ý thức khác; bởi trong các yếu tố này, cái ý thức khác thiết định mình như là cái không-bản chất [đến hai lần]: một mặt là trong việc phải lao động với sự vật; mặt khác là trong sự lệ thuộc vào một hiện hữu (Dasein) nhất định; trong cả hai trường hợp, nó không thể trở thành **chủ nhân** đối với **cái tồn tại** [của sự vật] và không đạt đến được sự phủ định tuyệt đối [sự vật]. Vậy ở đây đã có mặt một yếu tố này của **sự thừa nhận**, đó là: cái ý thức khác tự phủ định cái tư cách tồn tại-cho-mình, và qua đó, tự bản thân làm những gì cái [ý thức] thứ nhất làm để chống lại nó. Yếu tố khác cũng có mặt như thế: việc làm của cái thứ hai chính là việc làm riêng của cái thứ nhất, vì, những gì **NÔ** làm thực ra là việc làm của **CHỦ**. **CHỦ** chỉ tồn tại cho mình, đó là bản chất của **CHỦ**; **CHỦ** là quyền lực phủ định thuần túy, đối với **CHỦ**, sự vật là hư vô, vì thế, **CHỦ** là việc làm có tính bản chất và thuần túy trong mối quan hệ này, còn việc làm của **NÔ** là không thuần túy, không có tính bản chất. Thế nhưng, để có **sự thừa nhận đích thực** thì vẫn còn thiếu [ở đây] một yếu tố, đó là: những gì **CHỦ** làm đối với những cái khác thì cũng là việc làm đối với chính mình và những gì NÔ làm đối với mình thì cũng làm đối với cái khác [CHỦ]. **Vì lý do đó, qua tiến trình trên chỉ mới cho ra đời một sự thừa nhận một chiều và không ngang bằng.**

Trong sự thừa nhận này, đối với **CHỦ**, đối tượng hình thành nên **sự thật** của sự xác tín về chính mình [của **CHỦ**] là cái ý thức không bản chất [ý thức lệ thuộc của **NÔ**]. Nhưng rõ ràng là, đối tượng không tương ứng với khái niệm về nó, vì ngay khi thiết lập được quyền làm chủ, **CHỦ** chỉ thực sự tìm thấy đối tượng là cái gì đã trở thành hoàn toàn khác với ý thức độc lập, tự chủ. Cái đối diện với **CHỦ** bây giờ không phải là một ý thức độc lập-tự chủ mà thực ra chỉ là một ý thức **không**-độc-lập-tự chủ; do đó, **CHỦ** không xác tín về **sự tồn tại-cho-mình** như là **sự thật** của mình. Trái lại, sự thật của mình, trong thực tế, là cái

ý thức không-bản chất và việc làm không có tính bản chất của ý thức ấy.

Theo đó, **sự thật** của ý thức độc-lập-tự-chủ [của CHỦ] chính là ý thức nô lệ [của NÔ]. Ý thức nô lệ này **thoạt đầu** đúng là xuất hiện ra ở **bên ngoài** nó và không phải như là sự thật của Tự-ý thức. Nhưng, giống như việc **làm chủ** đã cho thấy bản chất của nó lại là cái ngược lại với những gì nó mong muốn trở thành, thì, cũng vậy, việc **làm nô**, khi **hoàn tất** tiến trình, sẽ chuyển thành cái đối lập với những gì nó đang tồn tại trực tiếp, [nghĩa là] với tư cách là ý thức bị đẩy ngược lại vào trong chính nó, nó [ý thức làm NÔ] sẽ đi vào trong chính mình và tự đảo hóa ngược lại (umkehren) thành sự độc lập-tự chủ chân thực.

Trở lên ta đã chỉ mới nhìn thấy việc **làm nô** ở trong quan hệ với việc **làm chủ**. Nhưng việc làm nô [cũng] là Tự-ý thức, nên bây giờ là lúc thử xét về phương diện này để xem việc **làm nô** tự-mình và cho-mình như thế nào. **Thoạt đầu, CHỦ** là bản chất đối với [tình trạng] làm nô, do đó, đối với việc làm nô thì **sự thật** [được mong ước] là cái ý thức độc lập-tự chủ-tồn tại-**cho-mình,** nhưng cái sự thật tồn tại **cho nó** [cho việc làm nô] – chưa ở nơi bản thân nó. Chỉ có điều [quan trọng] là: việc làm nô, **trong thực tế,** chứa đựng bên trong nó sự thật này về tính phủ định **thuần túy** và về sự tồn tại-**cho-mình**, bởi lẽ việc làm nô **đã nếm trải kinh nghiệm [đau đớn] về cái bản chất này nơi bản thân nó**. Nói rõ hơn, ý thức [làm nô] này không phải đã có nỗi **lo sợ (Angst)** về điều này hay điều kia, lúc này hay lúc nọ, mà đã lo sợ cho toàn bộ sự tồn tại của nó, bởi nó đã trải nghiệm **sự kinh sợ (Furcht)** trước **cái CHẾT** như trước ông **CHỦ tuyệt đối**. Ý thức [làm nô] này – trong kinh nghiệm ấy – đã tan nát tận đáy lòng, đã run lẩy bẩy cả châu thân và tất cả những gì kiên cố trong nội tâm nó đều rạn vỡ. Thế nhưng, chính tiến trình vận động phổ biến, thuần túy này, chính việc tan rã tuyệt đối của tất cả những gì ổn cố thành sự liên tục trôi chảy lại là cái bản chất đơn giản [tối hậu] của Tự-ý thức; [do đó] tính **phủ định tuyệt đối, sự tồn-tại-thuần-túy-cho-mình** có mặt [một cách mặc nhiên, tiềm tàng] **nơi** [loại] ý thức [làm nô] này. [Vả lại], yếu tố này của sự tồn tại-cho-mình-thuần túy cũng là cho ý thức [làm nô] (für es), vì yếu tố này hiện diện trong **CHỦ** như là **đối tượng** của nó. Hơn nữa, ý thức [làm nô] này không chỉ là sự phân rã phổ biến này nói chung [về nguyên tắc], mà, trong việc **phục dịch** [vất vả cho CHỦ], ý thức ấy hoàn thành việc phân rã này một cách **hiện thực**. Qua việc phục dịch, nó thủ tiêu trong mọi yếu tố riêng lẻ tính phụ thuộc [và gắn liền] (Anhänglichkeit) của nó đối với cái hiện hữu **tự nhiên** [sự vật] và bằng lao động của chính mình mà tước bỏ (hinwegarbeitet) sự hiện hữu [tự nhiên] này đi.

Tuy nhiên, cảm xúc về quyền lực tuyệt đối – ở trong hình thức chung lẫn trong hình thức riêng lẻ của việc phục dịch – chỉ là sự phân rã **tự-mình** này [mặc nhiên, implizit]; và cho dù sự kinh sợ trước CHỦ NHÂN là khởi điểm của minh triết thì trong việc ấy, ý thức vẫn chưa phải là **sự tồn-tại-cho-mình** đối với chính mình. Nhưng, kinh qua **lao động**, ý thức [làm nô] mới đi đến được với chính mình. Trong yếu tố tương ứng với sự ham muốn trong ý thức làm **CHỦ**, phương diện của mối quan hệ không - bản chất đối với sự vật dường như rơi vào phía ý thức làm nô, vì ở đó, sự vật đã giữ lại tính độc-lập-tự chủ của mình. Ham muốn đã dành cho phía nó sự phủ định thuần túy đối với đối tượng và qua đó là cảm xúc không bị pha trộn về chính mình. Nhưng, cũng chính vì lẽ ấy, bản thân sự thỏa mãn này chỉ là một cái gì thoáng qua, bởi thiếu vắng nơi nó mặt đối tượng hay là sự trường tồn. Ngược lại, **lao động là sự ham muốn bị kiềm chế, là cái thoáng qua được chận đứng lại [được trì hoãn], hay nói khác đi, lao động đào luyện (bildet).** Mối quan hệ phủ định đối với đối tượng nay chuyển hóa thành [việc tạo nên] **hình thể** cho đối tượng, biến đối tượng thành một **cái trường tồn**, bởi, đối với người lao động, đối tượng có sự độc lập - tự chủ. Cái trung giới **phủ**

định hay **việc làm** kiến tạo hình thể này đồng thời là tính cá biệt [sự hiện hữu cá biệt] hay là sự tồn tại - thuần-túy - cho-mình của Ý thức. Trong lao động, ý thức này **bây giờ** đi ra bên ngoài chính mình, bước vào trong "môi trường" (Element) của cái trường tồn. Bởi vậy, thông qua đó, ý thức lao động đi tới chỗ trực quan (Anschauung) [lãnh hội trực tiếp] cái tồn tại độc lập-tự chủ ấy [của đối tượng] **như là sự độc lập-tự chủ của chính mình.**

Nhưng, hoạt động kiến tạo hình thể [cho đối tượng] (das Formieren) không chỉ có ý nghĩa tích cực là qua đó, ý thức làm nô, với tư cách là sự tồn tại-cho mình, trở thành "hiện hữu" [khách quan] (Dasein) đối với chính mình mà còn có ý nghĩa tiêu cực của **sự kinh sợ (die Furcht).** Bởi vì trong việc uốn nắn (Bilden) sự vật, ý thức chỉ có thể nhận ra tính phủ định của riêng mình, sự tồn tại-cho-mình của mình như một **đối tượng** là thông qua sự kiện nó thủ tiêu **hình thể** đối lập đang hiện hữu đối đầu với nó. Nhưng, yếu tố phủ định mang tính đối tượng [khách quan] này chính là cái bản chất xa lạ [ở bên ngoài] mà ý thức đã run sợ (gezittert). Tuy vậy, bây giờ, ý thức phá hủy cái phủ định xa lạ bên ngoài này, thiết định **chính mình** – như là một cái phủ định – vào trong môi trường trường tồn của sự vật và qua đó, trở thành một cái gì tồn tại-**cho mình** đối với chính mình. Ý thức làm nô có sự tồn-tại-cho-mình nơi **CHỦ** như một cái khác, [ở bên ngoài, một sự kiện xa lạ, khách quan] hay chỉ có đó cho nó; rồi trong sự kinh sợ, sự tồn tại-cho-mình lại hiện diện **bên trong** ý thức làm nô; còn trong việc đào luyện (Bilden) [kiến tạo hình thể cho sự vật], sự tồn tại-cho-mình trở thành cái tồn tại **thuộc về** chính mình (für es)[của NÔ], và như vậy, ý thức làm nô đạt tới ý thức rằng bản thân **nó tồn tại tự-mình-và-cho-mình** (an und für sich). Hình thức [của sự vật], qua việc được thiết định **ra bên ngoài (hinausgesetzt)**[chủ thể], **không** trở thành một cái gì **khác** với bản thân chủ thể [NÔ] bởi chính hình thức này là cái tồn tại-cho-mình thuần túy của chủ thể [NÔ], được chủ thể xem là **sự thật** ngay ở trong tính ngoại tại này. Thông qua việc **tìm ra lại chính mình bởi chính mình**, NÔ nhận ra rằng chính trong **lao động** – là nơi nó đã tưởng rằng chỉ có **"ý nghĩa [hay "hiện hữu"] xa lạ" (fremder Sinn)** – nó nhận ra đó là **"ý nghĩ của riêng chính mình" (eigener Sinn).**

Bởi lẽ để đi đến được sự phản tư [của chính mình vào trong chính mình] này, **hai yếu tố:** sự kinh sợ và sự phục dịch nói chung, cũng như cả hoạt động kiến tạo hình thể [cho sự vật] đều là **tất yếu [notwendig**: tất yếu và cần thiết] và đồng thời, cả hai yếu tố này phải hiện hữu một cách phổ biến. Không có **kỷ luật** của sự phục dịch và **sự vâng lời**, thì sự kinh sợ chỉ vẫn là hình thức [suông] và không triển khai được trên toàn bộ tính hiện thực được nhận thức của hiện hữu. Không có hoạt động kiến tạo (**Bilder**) [chữ "**Bilden**" ở đây có nghĩa như là "**Formieren**": kiến tạo hình thể cho sự vật], sự kinh sợ chỉ ở mãi trong nội tâm và câm nín, và ý thức không trở thành [minh nhiên] **cho** chính mình. Nếu ý thức chỉ kiến tạo hình thức [cho sự vật] mà không có[trạng thái] nguyên thủy của sự kinh sợ tuyệt đối, thì ý thức chỉ có một "ý nghĩ riêng" (eigener Sinn) vô dụng [một thái độ "tự quy" trống rỗng], vì hình thức của nó hay tính phủ định của nó không phải là tính phủ định **tự-mình** [per se] và do đó, hoạt động kiến tạo hình thức không thể mang lại cho nó ý thức về chính mình như là bản chất. Nếu nó cứ vẫn không trải nghiệm sự kinh sợ tuyệt đối (absolute Furcht) mà chỉ có ít nhiều lo sợ (Angst) thì cái bản chất phủ định vẫn mãi mãi là cái gì ở bên ngoài nó; bản thể [thực thể] của nó không được cái tồn tại này tiêm nhiễm (angesteckt) một cách toàn diện. Bởi toàn bộ nội dung của ý thức **tự nhiên** của nó chưa bị chao đảo (wankend), nên nó – một cách **tự mình** [về nguyên tắc] vẫn còn phụ thuộc về sự **tồn tại** nhất định; **"ý nghĩ riêng" (der eigene Sinn)** của nó chỉ là **"sự ngoan cố" (Eigensinn)** [ý chí cá nhân], một [kiểu] **tự**

do còn đứng nguyên trong **việc làm nô** [chưa thoát ra khỏi ý thức nô lệ].

Nếu hình thức thuần túy không thể trở thành bản chất thì hình thức ấy – được xem như sự triển khai ra trên cái cá biệt – càng không phải là sự kiến tạo (Bilden) **phổ biến**, không phải là một **Khái niệm tuyệt đối**, mà đúng hơn, chỉ là một chút **tài khéo** có khả năng làm chủ trên một số sự vật cá biệt nào đó, **chứ không thể làm chủ đối với sức mạnh phổ biến cũng như trên toàn bộ bản chất khách quan**.

Friedrich Hegel,
Hiện tượng học tinh thần, Tự ý thức.

► Một bộ mặt của tinh thần: sự Khủng bố (Une figure de l'Esprit: la Terreur)

Lý tính là sự hợp nhất của ý thức và tự ý thức. Như là phủ định tính, trước tiên nó đối nghịch lại thế giới lịch sử đang tồn tại. Sự khủng bố vào năm 1793 là một trong những bộ mặt chính của tinh thần. Nguyên lý của nó là ý chí cá nhân ý thức về mình như là ý chí phổ quát đặt ra những luật lệ và tự do tuyệt đối. Nhưng tự do này loại trừ cái đặc thù và những tính quy định tích cực. Như vậy, nó là phủ định tính thuần túy tất yếu phải được biểu lộ ra bằng "cơn điên cuồng hủy diệt".

Vậy sau khi thủ tiêu những "lãnh vực" tinh thần khác nhau và đời sống hạn hẹp của những cá nhân cùng với cả hai thế giới của đời sống này, chỉ còn lại ở đây tiến trình vận động của **Tự-ý thức phổ biến bên trong chính nó**, như một hành động tương hỗ giữa ý thức này trong hình thức của **tính phổ biến** với bản thân nó trong hình thức của ý thức **cá nhân**: ý chí phổ biến đi vào bên trong chính nó (geht in sich)[được chủ thể hóa], và là ý chí cá biệt đứng đối lập lại với luật lệ phổ biến và sự nghiệp phổ biến. **Nhưng**, ý thức cá biệt này cũng **đồng thời** và **trực tiếp** có ý thức về chính mình như là ý chí phổ biến; nó hoàn toàn ý thức rằng: đối tượng của nó là luật lệ do đó nó ban hành, là sự nghiệp do chính nó thành tựu; nghĩa là: trong khi chuyển sang hoạt động và tạo ra tính đối tượng khách quan, ý thức cá biệt không làm cái gì cá biệt, riêng lẻ **mà trái lại, chỉ tạo ra [ban bố] luật pháp và [tiến hành] những hành động [quản lý] của Nhà nước.**

Như thế, tiến trình vận động này là sự tương tác (die Wechselwirkung) của ý thức **với chính nó thôi**, trong đó ý thức không để cho bất kỳ cái gì có thể thoát ly thành một đối tượng **tự do** [tách biệt] đứng đối lập lại với nó. Kết quả của việc này là: ý thức **không** thể đạt được một thành tựu tích cực nào cả, dù đó là những thành tựu phổ biến của ngôn ngữ lẫn của hiện thực, dù là những luật pháp và định chế phổ biến của sự tự do có **ý thức** hay những hành vi và thành quả của tự do ý chí.

Thành quả mà sự tự do "mang lại ý thức cho chính mình" này [hành vi quản lý nhà nước] có thể đạt đến được **ắt là** ở chỗ: với tư cách là bản thể phổ biến, tự biến mình thành **một đối tượng** và thành một tồn tại đứng yên, thường tồn (ein bleibendes Sein). Cái tồn tại-khác [mang tính đối tượng khách quan] này ắt hẳn là sự phân biệt trong lòng sự tự do, theo đó, nó tự phân chia thành những "lãnh vực" tinh thần ổn định và thành những bộ phận của các quyền lực được phân biệt rõ ràng. Những "lãnh vực" này, một phần, là những chức năng được **hình thành bằng tư tưởng** [những "vật-tư tưởng": Gedanken-dinge] về một quyền lực được phân lập thành **lập pháp, tư pháp** và **hành pháp**; nhưng, phần khác, chúng cũng có thể là những **bản chất thực tồn** như đã thể hiện trong thế giới văn hóa hiện thực; và – nếu xem xét nội dung của việc làm phổ biến kỹ hơn – chúng chính là những lãnh vực chuyên môn hóa của **lao động**, những lãnh vực này tiếp tục được phân biệt thành những "tầng lớp" [hay những "giai cấp"] xã hội (Stände) đặc thù. Sự tự do phổ biến – đã tự chuyên biệt hóa bằng cách ấy thành những bộ phận cấu thành khác nhau và cũng qua đó, đã biến chính mình thành một bản thể trong môi trường của sự tồn tại (seiende Substanz) – hẳn đã thoát ly khỏi tính

cá nhân cá biệt và đã phân chia số lượng đông đảo những cá nhân vào trong những bộ phận cấu thành khác nhau của nó.

Thế nhưng, qua tiến trình ấy, hoạt động và tồn tại của **nhân cách [cá nhân]** ắt không khỏi thấy mình bị bó hẹp vào trong khuôn khổ một chi nhánh của cái toàn bộ, bị giới hạn vào một loại hoạt động và tồn tại nào đó, bị **thiết định** vào trong môi trường (Element) của sự tồn tại và tiếp nhận ý nghĩa của một nhân cách nhất định; nghĩa là, trong sự thật, nhân cách [cá nhân] đã ngưng không còn là Tự-ý thức phổ biến nữa. Nơi đây, Tự-ý thức ấy không thể thông qua sự hình dung [ảo tưởng] rằng việc tuân phục những luật lệ do chính mình đề ra sẽ được chúng cho phép mình trở thành một bộ phận của cái toàn bộ, cũng như không thể thông qua việc mình được **đại diện** trong việc lập pháp và hoạt động phổ biến để tự đánh lừa mình trước **hiện thực** [hiển nhiên] rằng chính bản thân mình lập ra pháp luật và chính bản thân mình hoàn tất thành quả **phổ biến** chứ không phải một thành quả cá biệt, bởi lẽ: nơi đâu cái Tự ngã chỉ đơn thuần **được "thể hiện"** và **được "hình dung" (repräsentiert und vorgestellt)** [như ý tưởng chủ quan, ảo tưởng], Tự ngã ấy không có tính hiện thực; còn nơi đâu nó được **"đại diện"** (vertreten) [ủy nhiệm toàn quyền cho cái "toàn bộ", Tự ngã ấy không [còn]tồn tại [trong thực tế].

Cũng như Tự-ý thức cá biệt, với tư cách bản thể đang hiện hữu, không tìm thấy chính mình trong sự nghiệp phổ biến của sự tự do tuyệt đối, nó cũng không hề tìm thấy chính mình trong bản thân những việc đã làm (Taten) và những hành động "cá nhân" [riêng] của ý chí của sự tự do ấy. Bởi lẽ, cái phổ biến, khi muốn đi tới một việc làm (Tat), phải tự thâu dồn mình lại (sich zusammennehmen) [tự tập trung] trong **cái Một** [chỉnh thể đơn độc] của tính cá nhân và đặt một Tự-ý thức cá biệt **lên đứng đầu**, vì ý chí phổ biến chỉ là ý chí **hiện thực** là khi nó [tập trung] trong **một** Tự ngã với tư cách là cái **Một** đơn độc. Thế nhưng, qua việc làm ấy, **tất cả mọi** cá nhân riêng lẻ khác đều bị loại trừ ra khỏi cái toàn bộ của việc làm này và chỉ có được một phần tham dự hạn chế vào việc làm ấy mà thôi, khiến cho việc làm hóa ra không phải là việc làm của Tự-ý thức **phổ biến hiện thực**. Do đó, **sự tự do phổ biến không thể tạo ra một thành tựu lẫn một việc làm tích cực [khẳng định] nào cả; chỉ còn có nơi nó việc làm phủ định mà thôi; sự tự do phổ biến chỉ đơn thuần là sự điên rồ hủy diệt (die Furie des Verschwindens).**

Cho nên việc làm và thành quả duy nhất của sự tự do phổ biến là **cái chết**, và, rõ hơn, **một cái chết** chẳng có ý nghĩa nào bên trong, không thực hiện được điều gì hết, bởi cái bị phủ định chỉ là một cái "điểm" (Punkt) trống rỗng về nội dung, cái điểm của Tự ngã tự do một cách tuyệt đối. **Do đó, nó là cái chết lạnh lẽo nhất, nhạt nhẽo nhất chẳng có ý nghĩa gì hơn việc chặt đầu một bắp cải hay nốc một hớp nước.**

Friedrich Hegel,
***Hiện tượng học tinh thần*, chương VI, Tinh thần.**

► Tinh thần thế giới không bao giờ yên nghỉ (L' Esprit du Monde n'est jamais en repos)

Tinh thần (Geist - Esprit) cũng như khái niệm (Begriff - Concept) là cái toàn bộ đang vận động, cái Phổ quát đang tự thực hiện trong một cấu hình lịch sử đặc thù (đối với Hegel cũng như đối với Aristote, chỉ có cái đặc thù tồn tại) rồi lại phá hủy nó để sinh ra một bộ mặt mới của mình trong đó bộ mặt trước đây vẫn được bảo lưu và nâng lên tầm chân lý của nó. Như vậy, lịch sử là cả một quá trình luân chuyển những khủng hoảng thể hiện phủ định tính của tinh thần và những thời kì tái hợp ở cuối một giai đoạn chín muồi mẫn cán. Lý tưởng về một nền hòa bình vĩnh cửu mà người ta gặp nơi những nhà tư tưởng của thế kỷ XVIII (Bernadin de Saint_Pierre, Kant...) chỉ là một giấc mộng dài.

Vả lại cũng không khó khăn gì để thấy rằng **thời đại của chúng ta là một thời đại của sự khai sinh và của sự quá độ sang một thời kỳ mới**. Tinh thần đã đoạn tuyệt với thế giới cũ của sự hiện hữu và của sự hình dung trước nay của nó và đang dự tính trong đầu để cho chúng chìm sâu vào dĩ vãng và bắt tay vào công việc tái tạo (Umgestaltung) của mình. Thật vậy, **Tinh thần không bao giờ đứng yên, trái lại, luôn ở trong dòng vận động tiến lên không ngừng**[1]. Nhưng, cũng giống như sự ra đời của một đứa bé, sau thời gian dài được âm thầm nuôi dưỡng trong bụng mẹ, sự lớn lên liên tục về kích thước – tức sự thay đổi về **lượng** – bỗng nhiên được cắt đứt bằng hơi thở đầu tiên – một bước nhảy về **chất** – và đứa bé đã ra đời. Cũng thế, Tinh thần tự đào luyện mình (der sich bildende Geist) chín muồi chậm chạp và âm thầm hướng đến một hình thái mới, phá vỡ lần lượt từng bộ phận một trong toà nhà của thế giới trước đây của nó. Sự rung chuyển dẫn đến sự sụp đổ chỉ được báo hiệu bằng những triệu chứng riêng lẻ đây đó. Sự thờ ơ và nhàm chán lan tràn trong trật tự hiện tồn; sự dự cảm mơ hồ về một cái gì chưa được biết đến đều là những dấu hiệu đầu tiên cho thấy một cái gì **khác** đang đến gần. Sự đổ vỡ dần dần – lúc đầu chưa làm biến dạng tướng trạng chung (Physiognomie) của cái toàn bộ – bị cắt đứt đột ngột bởi ánh sáng bình minh mà một tia sáng chớp loé lên kiến lập ngay lập tức hình thể và cấu trúc của thế giới mới.

Nhưng, **điều thiết yếu không được quên** là: cũng như đứa bé mới được chào đời, thế giới mới ấy chưa có ngay được **hiện thực trọn vẹn**. Sự trình diện (Auftreten) đầu tiên mới chỉ là **tính trực tiếp** hay **Khái niệm** của nó. Một toà nhà chưa thể hoàn tất khi mới làm xong nền móng, cũng thế, đạt được một Khái niệm [đơn thuần, trên nguyên tắc] về cái toàn bộ thì chưa phải là bản thân cái toàn bộ. Khi ta muốn được xem một cây sồi với tất cả sức mạnh của bộ rễ, sự hùng vĩ của bộ nhánh cùng tán lá đồ sộ của nó, hẳn ta sẽ không hài lòng nếu chỉ được cho xem một quả sồi làm hạt giống. Cũng thế, Khoa học [Triết học] – vòng vương miện của Thế giới tinh thần – không hoàn chỉnh trong lúc khởi đầu của nó. **Khởi đầu** của **Tinh thần-Mới** là kết quả của một cuộc đảo lộn sâu rộng đối với những hình thức khác nhau của sự đào luyện tinh thần (Bildungsformen), là phần thưởng chỉ có được sau chặng đường dài khúc khủyu của sự phát triển và sau biết bao nỗ lực và đấu tranh. Nó là cái toàn bộ **đã quay trở lại vào trong chính mình từ** sự tiếp diễn cũng như từ sự triển khai trên bề rộng của nó; là cái **Khái niệm đơn giản nay đã "trở thành"**[đã phát triển] về cái toàn bộ này. Còn **hiện thực (Wirklichkeit)** của cái toàn bộ đơn giản này là ở chỗ, những hình thái trước đây – đã [được quy giảm] trở thành những mô-men (Momente) – nay lại, **một lần mới mẻ nữa**, tự phát triển và tự mang lại cho mình một hình thái, nhưng ở trong môi trường (Element) **mới** của chúng, ở trong ý nghĩa **đã trở thành**.

Trong khi sự xuất hiện đầu tiên của thế giới-mới, **một mặt**, chỉ mới là cái toàn bộ còn bị che phủ trong tính đơn giản của nó, hay nói khác đi, mới là cơ sở phổ biến của cái toàn bộ này, thì mặt khác, đối với ý thức, sự phong phú của sự hiện hữu trước đây [của hình thái đã qua] vẫn còn hiện diện [một cách có ý thức] trong **sự hồi tưởng (Erinnerung). Trong hình thái mới xuất hiện**, ý thức còn thấy nuối tiếc vì không tìm lại được sự triển khai đầy chi tiết và sự đặc thù hóa của **nội dung,** song càng thấy thiếu hơn nữa sự thể hiện đã phát triển về **hình thức**, để qua đó, **những sự phân biệt được xác định vững chắc và được sắp xếp trong những mối quan hệ chặt chẽ**. Không có sự thể hiện đã được phát triển (Ausbildung) [của hình thức] này thì Khoa học thiếu đi tính "dễ hiểu" rộng rãi (allgemeine Verstndlichkeit), và, do đó, có vẻ như là một vật sở hữu **"bí truyền" (esoterisch)** dành cho một số **ít** cá nhân: - sở dĩ là, "vật sở hữu bí truyền", bởi Khoa học

chỉ mới hiện diện trong Khái niệm [sơ khởi, trừu tượng] hay chỉ mới hiện diện trong cái **Bên trong** của nó thôi; - còn sở dĩ là "dành cho một số ít cá nhân" là vì sự xuất hiện chưa được triển khai của nó mới chỉ cá biệt hóa sự hiện hữu của nó mà thôi [mới biến sự hiện hữu của nó thành cái gì cá biệt, chưa phổ biến]. Phải chờ tới khi một điều gì đó hoàn toàn được **xác định** [về hình thức] thì nó mới đồng thời là **"công truyền" (exoterisch),** là có thể hiểu được, có thể tiếp thu được và trở thành vật sở hữu cho tất cả [mọi người]. **Hình thức** "dễ hiểu" (verständige Form) của Khoa học là **con đường** của Khoa học mở ra cho tất cả mọi người và cũng là con đường đã được làm cho bằng phẳng để Mọi người đều đến được với Khoa học. Thông qua giác tính (Verstand) để đi đến cái biết-lý tính [Tri thức thuần lý của lý tính](vernünftiges Wissen) là đòi hỏi chính đáng của ý thức đang đi đến với Khoa học. Bởi "giác tính" (Verstand) là tư duy, là [hoạt động của] cái Tôi thuần túy nói chung; và **cái "giác tính" (Verständige)[cái có thể suy tưởng được, có thể hiểu được bằng giác tính] là cái đã-biết ["cái đã-quen thuộc"](das schon Bekannte) và là cái chung của Khoa học lẫn của ý thức tiên-khoa học, tạo ra khả năng cho phép ý thức tiền-khoa học có thể trực tiếp bước vào [lãnh vực của] Khoa học[2].**

Friedrich Hegel,
Hiện tượng học tinh thần, **Lời tựa.**

► Cái tuyệt đối là chủ thể một cách cốt yếu (L'Absolu est essentiellement sujet)

Tinh thần không phải, như vật chất, là hữu thể được thiết định (l'être-posé), nghĩa là hữu thể trực tiếp, nhưng là chính hành vi tự thiết định trong tồn tại. Vậy mà sự tự thiết định này, Chính là cái đặc trưng hóa chủ thể như là phản tư, là tính phủ định mở ra sự hồi quy về chính mình từ tha thể (l'être-autre). Ở đây Hegel đem đối lập bản thể bị khuyết đi chủ thể tính (Spinoza), với cái Phổ quát nó không tự trung gian với chính mình và do vậy không phải là khái niệm.

Theo cách nhìn của tôi, -một cách nhìn chỉ có thể được biện minh thông qua việc trình bày [chi tiết, hoàn chỉnh] của cả bản thân hệ thống sau này-, **tất cả vấn đề là ở chỗ phải lãnh hội (auffassen) và diễn đạt (ausdr̈cken) cái Đúng thật (das Wahre) không [chỉ] như là BẢN THỂ mà cả như là (eben so sehr) CHỦ THỂ.** Đồng thời, cần ghi nhận rằng: tính bản thể [cụ thể] bao hàm cả cái phổ biến hay tính trực tiếp **của** bản thân **cái biết** cũng như tính trực tiếp ấy là **Tồn tại**, hay là tính trực tiếp với tư cách là đối tượng **cho** cái biết[1].

Nếu khi nghe tuyên bố rằng Thượng đế được hiểu như là **Một Bản thể [duy nhất]**, cả một thời đại đã bị "sốc" và bất bình vì một sự quy định như thế về bản tính của Thượng đế, thì lý do một phần là ở cảm nhận trong bản năng rằng, trong quan niệm ấy, **Tự-ý thức** ắt bị tiêu vong và không thể bảo tồn được. Phần khác, lập trường **đối lập** kiên định quan niệm rằng Tư duy chỉ đơn thuần là Tư duy [chủ quan], là tính phổ biến xét như là tính phổ biến [trừu tượng], thì [thật ra] cũng **cùng** là một thứ tính giản đơn, hay **cùng là tính bản thể** bất động, bất phân biệt. Còn đối với lập trường **thứ ba**, cho dù Tư duy hợp nhất chính mình với Tồn tại của Bản thể và quan niệm rằng tính trực tiếp hay trực quan (Anschauen) chính là Tư duy, thì vấn đề cốt tử vẫn còn là:

---

(1) Chủ đề cốt yếu nơi Hegel; tự thân tinh thần là phủ định tính "Tôi là tinh thần luôn phủ nhận", Faust của Goethe đã nói như thế.

(2) Hegel thường đối lập "giác tính" (Verstand) và lý tính (Vernunft) như là giữa tư duy biện biệt cứng nhắc và tư duy tư biện-biện chứng. Nhưng, ở đây, ông lại đánh giá cao chức năng biện biệt của giác tính, tức đánh giá cao sự phản tư và tính quy định để chống lại một thứ "lý tính" đơn thuần có tính trực quan (của phái lãng mạn và Schelling) chỉ dẫn đến một cái biết "bí truyền" ("bí truyền"/ "esoterisch", gốc Hy Lạp, nghĩa đen: hướng về bên trong, nghĩa bóng: chỉ dành cho các môn đồ, trái với "công truyền" (exoterisch) là công khai, mọi người đều hiểu được. Vì thế, triết học Aristote được chia ra thành phần "bí truyền" và phần "công truyền"). Trong "Khoa học lôgíc" (W.III, tr.6), Hegel sẽ gọi đó là "lý tính-giác tính"/"Verständige Vernunft" [lý tính có bao hàm chức năng biện biệt của giác tính] hay "giác tính-lý tính"/ "vernünftiger Verstand" [giác tính có sự phản tư của lý tính].

phải chăng **trực quan trí tuệ này (dieses intellektuelle Anschauen)** lại không khỏi rơi trở lại vào trong tính đơn giản trì trệ bất động, và trình bày bản thân hiện thực bằng một phương cách **không hiện thực (unwirklich).**

Vả chăng, bản thể sống động là cái tồn tại mà đích thực là Chủ thể, hay, cũng đồng nghĩa như thế, là cái tồn tại chỉ thực sự là hiện thực (wirklich) trong chừng mực Bản thể ấy là tiến trình tự thiết định chính mình (sich selbst Setzen) hay, là sự TRUNG GIỚI giữa việc trở thành cái khác của mình VỚI chính mình(2).

Với tư cách là Chủ thể, nó [bản thể sống động] là tính **phủ định đơn giản, thuần túy**; và cũng qua đó, là tiến trình **phân hóa** [hay **phân đôi/ Entzweiung**] cái đơn giản hay là tiến trình **nhân đôi-đối lập** [tạo ra những yếu tố đối lập] (entgegen- setzende Verdoppelung); rồi bản thân tiến trình ấy đến lượt mình lại là **sự phủ định** đối với các tính khác biệt dửng dưng này [gleichgültige Verschiedenheit: tính khác biệt không bản chất, không tự tồn] và đối với sự đối lập của nó [giữa các yếu tố mà nó đã tạo ra]: chỉ có sự ngang bằng [sự đồng nhất] (Gleichleit) **tự khôi phục chính mình** này **hay sự phản tư vào trong chính mình ở trong cái tồn tại khác (die Reflexion im Anderssein in sich selbst),** - chứ không phải một nhất thể **nguyên thủy** hay **trực tiếp,** xét như cái nhất thể nguyên thủy hay trực tiếp – **mới là cái Đúng thật** (das Wahre). [Vậy], nó [cái đúng thật] là tiến trình "trở thành" của chính mình (das Werden seiner selbst), là cái vòng tròn tiền-giả định chỗ kết thúc như là mục đích của mình và có chỗ kết thúc làm khởi điểm của mình; và chỉ là "hiện thực" thông qua tiến trình thực hiện đầy đủ chi tiết (Ausführung) và thông qua chỗ kết thúc của nó.

Do đó, nếu muốn, ta vẫn có thể nói về đời sống của Thượng đế và "trí tuệ" thần linh như là một sự **tương tác (ein Spielen) của Tình yêu thương với chính mình**; nhưng, ý niệm này sẽ rơi xuống lãnh vực của việc "phấn khích tâm hồn" (Erbauung) [chứ không phải của "tri thức"], thậm chí rơi vào sự nhạt nhẽo nếu trong đó [Tình yêu thương] thiếu vắng sự nghiêm trọng, sự đau khổ, sự kiên nhẫn và lao động [nỗ lực vất vả] của cái [yếu tố] phủ định. Đành rằng về mặt "**tự-mình**" (an sich), đời sống thần linh là sự ngang bằng và thống nhất không chút vẩn đục với chính mình, không xem là nghiêm trọng đối với "cái tồn tại-khác" (Anderssein), với sự "tha hóa" (Entfremdung) cũng như với tiến trình khắc phục sự tha hóa ấy. Nhưng, cái "tự mình" này là **tính phổ biến trừu tượng**, trong đó đã tước bỏ đi [hay trừu tượng hóa] bản tính tự nhiên của nó là sự tồn tại **"cho mình" (für sich sein),** nghĩa là nói chung tước bỏ sự **Tự-vận động** của **hình thức**. Khi bảo rằng **hình thức** là ngang bằng (gleich) [hay đồng nhất] với **bản chất**, thì chính cách nói ấy là lý do tạo nên **sự ngộ nhận** rằng: sự nhận thức có thể chỉ cần làm việc với cái bản chất hay cái "tự mình" là đủ, còn để tiết giảm hình thức; rằng: Nguyên tắc tuyệt đối nền tảng hay trực quan tuyệt đối làm cho việc hiện thực hóa cái trước [bản chất] và việc phát triển cái sau [hình thức] trở thành không cần thiết. Chính bởi vì **hình thức** cũng thiết yếu đối với cái bản chất như cái bản chất là thiết yếu đối với bản thân nó, nên bản chất [tuyệt đối] không được phép nắm lấy (fassen) và diễn đạt chỉ đơn thuần như là "bản chất", tức như là **Bản thể-trực tiếp**, hay như là Tự_trực quan thuần túy của cái Thần linh mà phải cả như là **hình thức** cùng với toàn bộ sự phong phú của **hình thức đã phát triển**. Chỉ có như thế, Bản chất mới được nắm bắt và diễn đạt như là cái **Hiện thực (Wirkliches).**

CÁI ĐÚNG THẬT [CHÂN LÝ]* LÀ CÁI TOÀN BỘ (DAS WAHRE IST DAS GANZE). Song, cái toàn bộ chỉ có thể là cái bản chất tự-hoàn chỉnh thông qua sự phát triển của chính mình(3). Phải nói về cái Tuyệt đối rằng: nó cốt yếu (wesentlich) là **kết quả**; và chỉ ở chỗ kết thúc, nó mới **là** nó trong tính chân lý đúng thật; và cũng chỉ ở đó mới thể hiện bản tính tự nhiên (Natur) của nó là cái Hiện thực, là Chủ thể, hay là sự tự-trở thành

chính mình (Sichselbstwerden). Tuy thoạt nhìn có vẻ mâu thuẫn khi bảo rằng cái Tuyệt đối phải được hiểu cốt yếu như là **kết quả**, song chỉ cần một suy nghĩ nhỏ là đủ để làm sáng tỏ vẻ mâu thuẫn này. Cái khởi điểm, cái Nguyên tắc – hay cái Tuyệt đối mới được phát biểu lúc đầu, một cách trực tiếp – chỉ đơn thuần là cái phổ biến. Khi tôi nói: "mọi con vật" thì từ này chưa thể thay thế cho môn động vật học được; cũng thế, ta thấy ngay rằng những từ như: "tuyệt đối", "thần linh", "vĩnh cữu" v.v. không diễn đạt được những gì chứa đựng trong chúng; và, trong thực tế, cũng chỉ những từ ngữ [suông] như thế đã diễn đạt trực quan như là cái trực tiếp. Cái hơn hẳn một từ suông như thế, tức **chỉ cần** chuyển hóa thành một mệnh đề thì ắt nó sẽ bao hàm một tiến trình **trở thành-cái khác**, rồi từ cái khác ấy, phải được **thu hồi** trở lại, đó chính là một sự **TRUNG GIỚI (VERMITTLUNG).** Song, chính tiến trình trung giới này lại bị chối bỏ một cách sợ hãi, làm như thể Tri thức tuyệt đối sẽ mất đi nếu càng được "trung giới" nhiều, chứ không phải do sự khẳng định suông cho thấy nó chẳng có gì **là** tuyệt đối cả và cũng chẳng hề hiện hữu **ở trong** cái Tuyệt đối.

Friedrich Hegel,
Hiện tượng học tinh thần, Lời tựa.

---

(1) Đối với Hegel, Schelling vẫn còn quan niệm cái Tuyệt đối như là **Bản thể** kiểu Spinoza, tức chưa thực sự hiểu cái Tuyệt đối hay cái Đúng thật như là **Chủ thể**, nghĩa là như sự tự-phát triển, như sự phản tư vào trong chính mình. Do đó, câu trên đây không chỉ là **luận điểm trung tâm** của quyển Hiện tượng học mà của toàn bộ triết học Hegel. Vói Hegel, ba luận điểm cơ bản sau đây là đồng nhất với nhau: - a) cái Tuyệt đối là **Chủ thể**; -b) sự đối lập là tuyệt đối, hay, là sự **mâu thuẫn ở nơi chính chủ thể (" contradictio in subjecto")** [khác với "sự mâu thuẫn trong thuộc từ"/ "contradictio in objecto" là mâu thuẫn hình thức, phi lý, vd: hình vuông có dạng tròn; cái bàn gỗ bằng sắt v.v...]; và, -c) hiện thực là **sự trở thành (Werden).** Ba luận điểm cơ bản này dẫn đến luận điểm **thứ tư**: triết học phải được trình bày như **hệ thống Khoa học**, hay, như **tính toàn thể (Totalität).** Nói gọn lại, nơi Spinoza, cái Tuyệt đối là Bản thể, còn nơi Fichte, cái Tuyệt đối là **Chủ thể** (cái Tôi). Bác lại cả hai, Hegel suy tưởng về cái Tuyệt đối "không [chỉ] như là bản thể mà cả như là chủ thể", tức **hợp nhất** "tính bản thể" và "tính chủ thể" lại với nhau như các quy định bình đẳng. Đây là cương lĩnh để xây dựng toàn bộ hệ thống.

(2) Luận điểm cơ bản của Hegel: cái Tuyệt đối không phải là cái tồn tại được mang lại một lần là xong mà là tiến trình biện chứng, một sự hiện thức hóa chính mình. Nó trở thành cái khác với chính mình, nhưng vẫn là chính mình trong cái khác này vì nó là sự trung giới giữa tình trạng trực tiếp của nó với những sự tự-biến thái của chính mình. **Nó trở thành chính mình**. Hegel muốn hòa giải ý tưởng về tính toàn thể hài hòa (Schelling) với ý tưởng về sự phản tư (Fichte): "tính toàn thể, trong sức sống cao nhất của nó, chỉ có thể có được thông qua một sự tái tạo phát xuất từ sự phân hóa hay phân ly sâu xa nhất" (W.I.tr.15).

"Bản thể sống động" (lebendige Substanz) ở đây không phải theo nghĩa "hữu cơ" hay "sinh vật" mà là đối lập lại với "tính bản thể bất động", với "tính đơn giản trì trệ"(cuối §17). Nói cách khác, cái làn cho "bản thể" trở thành "chủ thể" là tiến trình vận động để tìm thấy chính mình trong cái khác như là trong chính mình. "Vòng tròn" (tuần hoàn) khôi phục lại nhất thể ấy chính là "cái Đúng thật" cái "Tuyệt đối".

(3) ***"Cái đúng thật là cái Toàn bộ"****(das Wahre ist das Ganze): câu văn nổi tiếng, trở thành tiêu ngữ cho toàn bộ triết học Hegel (được tán thưởng, ca ngợi cũng như bị chế giễu, phản đối, chẳng hạn như câu nói"ngược" cũng nổi tiếng không kém của **Th.W.Adorno**: "Cái Toàn bộ là cái không đúng thật"/ "Das Ganze ist das Unwahre"!). Ở đây, khác với Fichte và Schelling, Hegel cho rằng cái Đúng thật không thể được nắm bắt và phát biểu từ một "nguyên tắc nền tảng" mà phải thông qua sự triển khai tính toàn bộ của nhận thức. Cho nên, cái tuyệt đối là cái "kết quả", trong chừng mực kết quả ấy chứa đựng trong nó sự phát triển hoàn tất của cái Toàn bộ. (Tư duy có tính "tuần hoàn" tiêu biểu của Hegel luôn ngụ ý rằng: tiến lên bao giờ cũng là trở về với nền tảng; cái kết quả, trong thực tế, là cái **khởi đầu** mà toàn bộ sự phát triển mới là những gì làm cơ sở cho nó. do đó, không thể tách rời và cô lập cái kết quả để xem xét, nếu không, nó cũng trừu tượng như là cái khởi đầu trừu tượng, như ông đã nhấn mạnh ở §3 rằng cái "kết quả" không phải là cái "toàn bộ hiện thực" "mà phải cùng với sự trở thành của nó").*

Tinh thần khách quan pháp quyền và lịch sử thế giới

NHỮNG NGUYÊN LÝ CỦA TRIẾT HỌC PHÁP QUYỀN (Principes de la Philosophie du Droit)

Là tác phẩm được trình bày như "Khoa học về Nhà nước", *Những Nguyên lý của Triết học pháp quyền* là sự phát triển của phần bàn về Tinh thần khách quan trong *Bách khoa thư các khoa học triết học*. Tiếp theo là phần *Tâm lý học* kết thúc về Tinh thần chủ quan, những *Nguyên lý* mượn điểm khởi hành từ đó: khái niệm về ý chí tự do. Pháp quyền và thời đoạn tối hậu của nó, Nhà nước, là sự thực hiện tự do, là tồn tại cụ thể, hiệu quả của nó, trong lịch sử. Pháp quyền là tự do như là Ý niệm. Giống như mọi khoa học triết học, những *Nguyên lý* tạo thành một vòng tròn mà đến phần cuối người ta sẽ gặp lại sự khởi đầu, nhưng

được phong phú thêm bởi toàn bộ những trung gian tạo thành sự phát triển của nguyên lý của ý chí tự do.

Ba thời đoạn chính trong tiến trình biện chứng của Ý niệm là: Pháp quyền trừu tượng (pháp quyền về tư hữu, về kết ước, về hình sự) đó là tồn tại tự thân, không phản tư (phi trung gian) bị bao vây trong những sự vật tạo thành sở hữu của nó; tính đạo đức chủ quan đó là tồn tại tự quy của ý chí phản tư nơi chính mình, chủ thể đạo đức; tính đạo đức khách quan, đó là tồn tại tự thân và tự quy của ý chí tự do mà Nhà nước là sự hoàn thành.

Không nên lẫn lộn sự phát triển trong khái niệm này với một trật tự theo thời gian. Vấn đề đối với Hegel là kiến tạo một cách biện chứng khái niệm Nhà nước, không phải như một lý tưởng giản đơn (không ai tỏ ra nghiêm khắc hơn Hegel đối với những lý tưởng chính trị), nhưng như Ý niệm về tự do.

► Ý chí, từ yếu tính, là tự do (La volonté est libre par essence)

Ý chí tự do là nền tảng (trừu tượng) của pháp quyền. Như là phủ định tính, nó là năng lực trừu tượng hóa vô hạn, phổ quát tính bất định của "cái tôi" thuần túy. Nó đồng nhất với chính mình xuyên qua những nội dung đặc thù mà nó nhìn nhận như là những quyết định của mình. Đó là sự tự xác định của bản ngã như là sự hợp nhất giữa cái phổ quát hay của đồng nhất tính) với cái đặc thù (hay của dị biệt tính), nói cách khác, như là khái niệm. Ý chí tự do, như vậy là khái niệm.

Trên đại thể, pháp quyền thuộc về lãnh vực tinh thần, nhưng ngay trong lòng tinh thần, nói chính xác hơn, nó có chỗ đứng và căn cứ khởi hành trong ý chí. Vậy mà, ý chí là tự do, đến điểm rằng tự do tạo thành bản chất và sứ mệnh của nó[1]. Hậu quả là hệ thống pháp quyền là vương quốc của tự do được hiện thực hóa một cách hiệu quả, thế giới của tinh thần, thế giới mà tinh thần tạo ra từ *chính nó*, như một bản tính thứ nhì.

Lưu ý.- Về những gì liên quan đến tự do của ý chí, người ta có thể nhắc lại ở đây cách tiến hành thuở xưa trong tri thức. Người ta tiền giả định biểu tượng của ý chí và người ta muốn thử rút ra từ đó một định nghĩa chính xác. Tiếp đó, theo phương pháp của tâm lý học thường nghiệm xưa kia, người ta tìm cách thiết lập cái gọi là bằng chứng về tự do của ý chí, bằng cách xem xét những ấn tượng và những biểu tượng khác nhau của ý thức thông thường, như sự hối hận, mặc cảm phạm tội v.v... những sự kiện tâm lý này chỉ có thể giải thích bởi ý chí tự do. Tuy nhiên vẫn thuận tiện hơn nếu ta đơn giản dựa vào sự kiện là tự do xuất hiện như một dữ kiện của ý thức và phải chấp nhận nó thôi[2]...

Mỗi người có thể tìm thấy nơi mình năng lực tự tách rời với tất cả, không phân biệt, và tự xác định bởi chính mình, năng lực tự cho mình một nội dung bởi chính mình, bất kỳ là nội dung gì. Như vậy, người đó sẽ tìm thấy trong tự ý thức của mình một thí dụ về những xác định này.

Friedrich Hegel,
***Nguyên lý triết học pháp quyền*, Dẫn luận, §4.**

---

(1) Ý chí phải thực hiện yếu tính của nó, đó là tự do khi trở thành tự quy cái mà nó là tự thân .

(2) Giống như Descartes, Hegel khẳng định rằng tự do được biết đến không cần bằng chứng. Nó là tự ý thức của tinh thần như là phủ định tính.

TRIẾT LÝ LỊCH SỬ

Thông qua tinh thần của các dân tộc khác nhau – mà chỉ có một tinh thần thống trị ở từng mỗi thời kỳ lịch sử – mà pháp quyền và tự do tiến triển trong thế giới. Sự biến mất của một dân tộc là bước chuyển từ nguyên lý của nó sang một dân tộc khác – dân tộc này hiện thân cho một quan niệm pháp quyền cao hơn. Như thế lịch sử thế

giới là toà án của Ý niệm (L'histoire universelle est le tribunal de l'Idée). Những dân tộc trong lịch sử không phục tùng sự thống trị của một sức mạnh mù quáng, mà là của một Tinh thần nó là Lý tính, nghĩa là phục tùng "pháp quyền của Thượng đế".

► Lịch sử thế giới, toà án của thế giới (L'histoire universelle, tribunal du monde)

§341

Yếu tố của tồn tại thường nghiệm của Tinh thần thế giới mà, trong nghệ thuật, là trực quan và hình tượng, trong tôn giáo nó là tình cảm và biểu tượng, trong triết học là tư tưởng thuần túy và tự do[1] thì trong lịch sử thế giới là thực tại tâm linh trong tất cả tính trương độ nội tại và ngoại tại của nó. Lịch sử này là một toà án bởi vì trong tính phổ quát tự thân và tự quy của nó, tất cả những gì là đặc thù, những Gia thần (Pénates), xã hội dân sự, tinh thần của từng dân tộc trong những thực tại phong phú sắc màu của chúng, chỉ hiện hữu một cách theo ý tưởng[2]. Vận động của Tinh thần trong yếu tố này nhằm làm cho điều đó thành hiển nhiên.

§342

Vả chăng, lịch sử thế giới không phải là toà án ở đó tinh thần ra phán quyết chỉ theo sức mạnh riêng của nó[3], nghĩa là tính tất yếu trừu tượng và phi lý của một định mệnh mù quáng, nhưng bởi vì Tinh thần, trong tự thân và tự quy, là lý tính và rằng hữu thể tự quy của lý tính là trong tinh thần kiến thức, lịch sử thế giới này, chỉ theo khái niệm về tự do của tinh thần, là sự phát triển tất yếu những thời đoạn của lý tính, và do vậy, của tự ý thức và tự do của tinh thần: như vậy nó là sự giải thích và sự thực hiện của tinh thần đại đồng.

§343

Lịch sử của tinh thần là hành vi của nó bởi tinh thần chỉ là cái gì nó làm ra và hành vi của nó hệ tại chỗ làm cho nó trở thành chính nó[4] và ở đây với tư cách là Tinh thần, đối tượng của ý thức, vậy là lãnh hội chính mình bằng cách tự giải minh cho chính mình. Hành vi tự lãnh hội chính mình là hữu thể và nguyên lý của nó. [Sự lãnh hội chính mình này được thực hiện qua những giai đoạn kế tiếp nhau] và mỗi sự lãnh hội, một khi trở nên hoàn bị, thì đồng thời cũng là sự phóng thể và bước chuyển sang một sự lãnh hội khác. Nói cách khác, khi diễn tả theo cách hình thức, Tinh thần tự nắm bắt lại sự tự lãnh hội này, hay là, điều này cũng thế thôi, quay về nơi chính mình sau sự phóng thể này, là Tinh thần ở mức độ cao hơn với trước đó[5].

Lưu ý.- Chính ở đây mà vấn đề về tính hoàn thiện và việc giáo dục nhân loại được đặt ra. Những ai đã khẳng định tính có thể hoàn thiện này[6] đã dự cảm được chút gì đó trong bản chất của Tinh thần – cái bản chất có luật lệ cho hữu thể của mình là "Tri kỷ tự thân"[7] và hiểu rằng, khi nó quan niệm mình là cái gì, Tinh thần tự cho mình một khuôn mặt cao hơn khuôn mặt đã tạo thành hữu thể của nó trước đây. Nhưng đối với những ai đã bác bỏ ý tưởng này, Tinh thần chỉ là một từ trống rỗng và lịch sử là một trò chơi hời hợt, nông nổi của những khát vọng và những đam mê ngẫu nhiên, đơn thuần của con người. Ngay cả nếu họ dùng những thành ngữ như Đấng Quan phòng và kế hoạch của Đấng Quan phòng, khi họ biểu lộ lòng tin vào một sự điều khiển ở trên cao, thì họ vẫn nấn ná ở những biểu tượng trống rỗng, bởi vì họ tuyên bố hiển ngôn rằng kế hoạch đó của Đấng Quan phòng, đối với họ, là bất khả tri và bất khả niệm.

Trong các công trình này của Tinh thần thế giới, các Nhà nước, các dân tộc và các cá nhân, mỗi người hiện ra với nguyên lý đặc thù của riêng mình, được giải minh và trở thành hiện thực trong hiến chế riêng và trong tất cả trương độ những tình huống của họ. Trong khi vẫn ý thức về thực tại đặc thù này và bận tâm với những quyền lợi của riêng mình, tuy thế họ lại là những khí tài và công cụ vô ý thức của cái hoạt động mãnh

liệt của Tinh thần[8]. Theo dòng hoạt động này, những khuôn mặt đặc thù dần dần tan biến, nhưng Tinh thần tự thân và tự quy, bằng công sức của mình, tự chuẩn bị cho bước chuyển sang mức độ tiếp theo, cao hơn mức độ trước.

Friedrich Hegel,
Nguyên lý triết học pháp quyền, **Phần 3.**

---

(1) Đó là ba thời đoạn (moments) của *Tinh thần tuyệt đối.*

(2) Tồn tại bản thể tuyệt đối, chỉ thuộc về Tinh thần thế giới, về Tuyệt đối thể, vốn là khái niệm và chủ thể.

(3) Đây là chỗ trái nghĩa (le contresens) thường gặp về Hegel (Xem Nietzsche: Nhận định phi thời thứ nhì).

(4) Đối với Hegel, một sự vật chỉ trở thành cái nó vốn là. Hữu thể tự quy của nó (tồn tại của nó) là sự hiện thể hóa (l'actualisation) của hữu thể tự thân của nó (yếu tính của nó).

(5) Chủ nghĩa Hegel là một triết học về sự tiến bộ.

(6) Chẳng hạn Rousseau.

(7) Đó là châm ngôn của Socrate: Γνῶθι σεαυτὸν (Latinh: Nosce te ipse, Pháp: Connais-toi toi-même, Anh: Know yourself, Việt: Hãy tự biết mình).

(8) Đó là tính phủ định, nghĩa là hủy diệt những bộ mặt đặc thù này.

TRIẾT LÝ LỊCH SỬ

Trong bài sau đây, Hegel định nghĩa triết lý về lịch sử. Ông nói rằng thoạt tiên hình như có sự mâu thuẫn giữa hai danh từ ấy, giữa sứ mệnh của lịch sử là "bắt tư tưởng tòng thuộc thực tại có thật" và triết học là một cách suy ngẫm tiên nghiệm.

Nhưng tư tưởng duy nhất mà triết học mang lại cho chúng ta, là một tư tưởng đơn giản của lý trí: lý trí chi phối thế giới; vậy, trong lịch sử thế giới, mọi việc đều xảy ra một cách hợp lý. Điều xác tín ấy, điều trực giác ấy là một giả thuyết đối với lịch sử. Nhưng không phải là một giả thuyết ngay trong triết học: kiến thức dựa vào thuyết lý chứng minh rằng lý trí là bản thể và năng thể vô cùng, là bản chất cũng như hình thức vô cùng của mọi cuộc sống tự nhiên và mọi cuộc sống tinh thần, là sự phát lộ cái nội dung sống động ấy chính là nội dung của lý trí...

Giữa quý vị, có bạn chưa từng làm quen với triết học; bây giờ có lẽ tôi có thể thỉnh cầu những bạn ấy thuyết trình về lịch sử phổ quát với lòng tin chắc vào lý trí, với lòng ước ao khao khát hiểu biết lý trí: chắc chắn người ta phải đặt, như một đòi hỏi ở chủ thể, tại nền tảng công cuộc nghiên cứu khoa học, nguyện vọng có một quan niệm hợp lý, một kiến thức chân chính, chớ không phải là một mớ tri thức vụn vặt. Nếu quả thật trong lịch sử phổ quát, người ta chưa nghĩ đến lý trí, chưa từng nhìn nhận lý trí, ít ra người ta cũng phải có lòng tin vững chắc, bất di bất dịch rằng thế giới của trí tuệ và ý chí sáng suốt không bị phó mặc cho sự ngẫu nhiên, nhưng trái lại, phải tất yếu xuất hiện dưới ánh sáng của lý tưởng tự mình biết mình. Tuy nhiên, trong thực tế, tôi không dám đòi hỏi đức tin ấy trước. Điều nói sơ khởi của tôi, điều mà tôi sẽ còn nói nữa, không nên chỉ coi như một điều giả thiết mà thôi, dù lượng theo môn học của chúng ta*, mà như một sử quan bao trùm toàn bộ lịch sử như kết quả của những điều mà chúng ta sẽ cứu xét, kết quả mà tôi biết vì tôi đã biết toàn bộ lịch sử. Chính sự khảo sát ấy về lịch sử phổ quát phải làm nổi bật tổng kết sau đây: muôn sự đều xảy ra một cách hợp lý, lịch sử là một cuộc tiến hành hợp lý, tất yếu của Tinh thần phổ quát, cái tinh thần luôn luôn đơn nhất và luôn luôn đồng nhất, nhưng phát triển bản tính đơn nhất ấy trong cuộc dịch biến và cuộc hiện sinh của thế giới. Như đã nói ở trên, đó là tổng kết tất yếu của lịch sử.

Friedrich Hegel,
Những bài giảng về triết lý lịch sử, **Dẫn nhập.**

(*) Ý nói... không nên coi như một điều giả thiết mà thôi, vì có ý rộng lượng đối với môn triết học về lịch sử, được coi như môn học có thể đưa ra những điều giả thiết, không đòi hỏi những chân lý thực nghiệm.

► Lịch sử thế giới và những mưu thuật của lý tính (L'histoire universelle et les ruses de la raison)

Cũng như nơi Kant, lịch sử nơi Hegel thực hiện những cứu cánh chúng không đi vào

trong ý đồ của những diễn viên trong các tấn tuồng lịch sử. Những kẻ này (Alexandre, César, Napoléon) hiện thân cho sự hợp nhất giữa cái phổ quát và cái đặc thù. Được tham vọng thúc đẩy (Không có gì vĩ đại được hoàn thành trong đời này mà không do đam mê) và bởi bản năng tối tăm muốn phế bỏ cái lỗi thời của một thế giới vốn khó khăn để sống còn, họ thực hiện – mà không biết – những gì mà thời gian – chính là tại thể của khái niệm như là tính phủ định, đã làm cho trở thành tất yếu và đỡ đẻ bằng bạo lực lịch sử của một thế giới mới. Chính bằng cách đó mà Ý niệm sử dụng những đam mê để tự thực hiện trong thế giới: con người tưởng mình muốn điều gì đó, thế nhưng một điều khác lại ra đời.

César tranh đấu để bảo đảm cho địa vị, danh vọng và sự an toàn của mình; và chiến thắng của ông trên những kẻ thù mà sức mạnh do bởi sự thống trị trên những tỉnh thành của đế quốc La Mã, cũng là sự chinh phục cả đế quốc; như thế, không đụng chạm đến hình thức của hiến pháp, ông vẫn trở thành người chủ cá nhân của cả Quốc gia. Điều mà với ông đáng giá là sự thực hiện kế hoạch lúc đầu có tính tiêu cực – trở thành ông chủ độc tôn của La Mã – thì tự thân điều đó cũng là một xác định tất yếu trong lịch sử của La Mã và của thế giới, theo cách ở đó không chỉ có quyền lợi riêng, cho ông ta, mà còn có một bản năng nó hoàn tất cái mà tự thân thời gian cũng kêu đòi. Những bậc vĩ nhân của lịch sử là những người mà các cứu cánh đặc thù bao hàm yếu tố bản chất vốn là ý chí của tinh thần phổ quát(*). Người ta phải gọi họ là những vị anh hùng với tính cách họ đã mượn những cứu cánh và thiên tư của họ không chỉ trong dòng chảy của những sự kiện, nhưng tận nơi suối nguồn mà nội dung hãy còn tàng ẩn và chưa đạt đến tồn tại hiển thể, trong tinh thần nội tại, hãy còn là dòng chảy ngầm nó va vào thế giới bên ngoài như vào một hạt nhân và phá vỡ nó bởi vì nó không phải là sự cải thiện thích hợp cho hạt nhân này; - như vậy hình như họ múc ở nơi chính mình và hành động của họ đã tạo ra một tình huống và những điều kiện thế giới chúng có vẻ như chỉ là công việc và sự nghiệp của riêng họ.

Những cá nhân đó, nói chung, không có ý thức về Ý niệm, đối với những gì liên quan đến cứu cánh của họ; nhưng họ là những con người của hành động và của những chính sách. Đó cũng là những con người suy tưởng và hiểu biết cái gì là cần thiết, là tất yếu và đã đến lúc phải làm điều gì...

Nếu đi xa hơn, chúng ta ném một tia nhìn lên số phận của những nhân vật lịch sử này – những kẻ có thiên hướng là những người làm việc cho tinh thần vũ trụ (les hommes d'affaires du génie de l'Univers) chúng ta sẽ nhận thấy rằng đấy chẳng phải là số phần hạnh phúc. Họ đâu được bình yên để toạ hưởng kỳ thành (ils n'en vinrent pas à une paisible jouissance), cả đời họ phải lao thân nhọc trí, cả bản tính họ dồn hết vào đam mê. Cứu cánh đạt được, họ gục ngã, như một bao đựng lương thực đã trút hết thóc ở bên trong. Hoặc họ yểu vong như Alexandre Đại đế, hay bị mưu sát như César, bị lưu đày ra hòn đảo vắng Nữ thánh Hélène, giữa trời nước quạnh hiu như Napoléon. Niềm an ủi ghê rợn là những con người mang tầm vóc lịch sử lớn lao lại không có được cái mà chúng ta gọi là hạnh phúc, dầu là thứ hạnh phúc trong vàng son lộng lẫy hay chỉ là một hạnh phúc bình dị đơn sơ, niềm an ủi ấy, ai cảm thấy cần, tôi xin chỉ cho: quý vị có thể tìm thấy đầy trong lịch sử.

Friedrich Hegel,
***Bài giảng về triết lý lịch sử*, Dẫn luận.**

(*) Bản tiếng Pháp: Les grands hommes de l'histoire sont ceux dont les fins particulières renferment le facteur substantiel qui est la volonté du génie universel.

⌘ Tinh thần tuyệt đối: Nghệ thuật, tôn giáo, triết học

Tinh thần tuyệt đối là tinh thần đã trở thành tự thức nghĩa là bình đẳng với khái niệm về nó (bởi vì khái niệm tinh thần là tự ý thức), tinh thần tự thân và tự quy. Đó là kiến thức thuần túy về chính mình của Ý niệm hay là Ý niệm trong chân lý của nó. Tinh thần tuyệt đối gồm ba moments: nghệ thuật, tôn giáo và khoa học (triết học như là kiến thức tuyệt đối) chúng tạo thành một tiến trình trong tự ý thức của Ý niệm.

CÁC BÀI GIẢNG VỀ MỸ HỌC (Leçons sur l'Esthétique)

Bộ tổng luận đồ sộ *Mỹ học* của Hegel được xuất bản sau khi ông mất. Đó là một tập hợp những bản thảo và ghi chú được một số môn đệ gom lại. Trái với Kant, Hegel ưu ái cái đẹp nghệ thuật so với cái đẹp tự nhiên và cố gắng nghĩ về lịch sử nghệ thuật mà ông trình bày như một sự hiển hiện của tinh thần. Ba thời kì chính yếu là nghệ thuật tượng trưng (Ấn Độ, Ai Cập), nghệ thuật cổ điển (Hy Lạp) và những nghệ thuật lãng mạn (Cơ Đốc giáo).

Tất cả lịch sử nghệ thuật được quan niệm như một sự tiến bộ để thủ tiêu mâu thuẫn giữa nội dung ý niệm (tinh thần) của các tác phẩm và hình thức khả giác qua đó nó được thực hiện. Chỉ trong thi ca – nghệ thuật tối cao (giống quan niệm của Kant) – thì hình thức mới trở thành tinh thần và tương thích với nội dung.

► Các tác phẩm nghệ thuật là những cái bóng khả giác ("Les oeuvres d'art sont des ombres sensibles")

Nghệ thuật là sự hiện diện khả giác của Ý niệm. Nhưng cái khả giác tạo thành một giới hạn đối với Ý niệm mà nó sẽ vượt qua với tôn giáo và nhất là với triết lý. Từ thiên nhiên đến nghệ thuật, cái khả giác được nâng lên đến hình thức ngoại hiện (l'apparence) nghĩa là cái khả giác được lý tưởng hóa (le sensible idéalisé). Ẩn dụ về cái bóng, có lẽ được gợi cảm hứng từ ẩn dụ cái hang của Platon, diễn tả tiến trình phi thực hóa (la déréalisation progressive) của hình thức khả giác, từ kiến trúc đến thi ca, ngang qua điêu khắc, hội họa và âm nhạc.

Hứng thú nghệ thuật còn khác dục vọng thực tiễn ở chỗ nó để mặc đối tượng của mình tồn tại tự do ở trong "sự tồn tại cho mình", trong lúc đó thì dục vọng phá hủy đối tượng, bằng cách rút từ đó ra cái ích lợi cho mình. Sự lý giải nghệ thuật khác sự khảo sát trí tuệ, sự khảo sát khoa học ở chỗ nó chú ý tới đối tượng ở trong sự tồn tại đơn nhất của đối tượng chứ không cố gắng biến đối tượng thành một tư tưởng phổ biến và một khái niệm.

(cc) Từ đó, ta thấy rằng mặc dầu tác phẩm nghệ thuật không thể tồn tại mà không có chất liệu cảm quan nhưng cái chất liệu cảm quan này chỉ được phép làm thành cái vỏ và cái ngoại hiện cảm quan mà thôi. Bởi vì tinh thần không tìm thấy trong yếu tố cảm quan tác phẩm nghệ thuật cái vật chất cụ thể có tính một sự tồn tại bên trong có tính chất kinh nghiệm và điều thể hữu cơ dồi dào là những điều mà dục vọng đòi hỏi. Nó cũng không tìm cái tư tưởng phổ biến nằm ngoài hoàn toàn ở trong lĩnh vực ý niệm. Trái lại, nó muốn tìm cái biểu hiện bên ngoài có tính chất cảm quan, là cái trong khi vẫn có tính chất cảm quan, đồng thời lại thoát khỏi cái chất liệu cảm quan, khỏi tính vật chất trần truồng.

Khác sự tồn tại trực tiếp của các đối tượng của tự nhiên, yếu tố cảm quan ở trong tác phẩm nghệ thuật được chiêm ngưỡng nâng lên thành một ngoại hiện thuần túy và tác phẩm nghệ thuật nằm ở chỗ *trung gian* giữa tính cảm quan trực tiếp và lĩnh vực thuộc vào tư tưởng lý tưởng. Nó *vẫn chưa phải* là một tư tưởng thuần túy, nhưng mặc dầu có tính chất cảm quan, nó vẫn chưa phải là một tồn tại vật

(*) Hai bài trích văn sau đây từ Mỹ học của Hegel, chúng tôi mượn bản dịch của dịch giả **Phan Ngọc** (Nxb Văn học, 2005).

chất trần truồng như một hòn đá, cây cỏ và các cơ thể sống. Bản thân yếu tố cảm quan ở trong nghệ thuật là thuộc vào lĩnh vực của lý tưởng nhưng khác tư tưởng khoa học, yếu tố lý tưởng này đồng thời còn tồn tại ở bên ngoài dưới hình thức những đồ vật.

Đối với tinh thần, ngoại hiện này của cảm quan đóng vai một hình ảnh, một hình dáng hay một âm thanh của sự vật. Điều ấy xảy ra bởi vì mặc dầu tinh thần vẫn để cho các đối tượng tồn tại tự do nhưng tinh thần lại không đi sâu vào bản chất bên trong của chúng (bởi vì làm thế thì các đối tượng sẽ thôi không tồn tại ở bên ngoài đối với tinh thần để làm thành những đối tượng cá biệt). Yếu tố cảm quan ở trong nghệ thuật chỉ nói với những tình cảm bên ngoài có tính chất *lý thuyết*, nó với *thị giác* và *thính giác*, trong lúc đó thì vị giác, khứu giác và xúc giác đều không tham dự vào sự thưởng thức nghệ thuật. Khứu giác, vị giác và xúc giác chỉ tiếp xúc với yếu tố vật chất với tính cách vật chất, cũng như với các phẩm chất cảm quan trực tiếp của nó: khứu giác tiếp xúc với những đối tượng vật chất sẽ bị hòa tan còn xúc giác tiếp xúc với sự nóng lạnh, vẻ trơn tru v.v... Các cảm giác bên ngoài này, do đó, không thể tiếp nhận những đối tượng của nghệ thuật vốn càng phải bảo vệ sự tồn tại độc lập thực tế của mình mà không chấp nhận những quan hệ cảm quan thuần túy. Cái được chấp nhận đối với các cảm giác bên ngoài này không phải là cái đẹp ở trong nghệ thuật.

Xét về mặt cảm quan thì nghệ thuật cố tình chỉ cấp cho chúng ta một hư ảo gồm những hình ảnh, những âm thanh, những chiêm ngưỡng, và ta không nên nghĩ rằng trong khi sáng tạo một tác phẩm nghệ thuật, con người do chỗ bất lực và bị hạn chế nên chỉ ghi lại cái vỏ của sự vật, cái sơ đồ của nó mà thôi. Bởi vì các hình ảnh cảm quan và các âm thanh này xuất hiện trong nghệ thuật không những là vì bản thân và vì sự xuất hiện trực tiếp của chúng, mà còn nhằm mục đích dùng hình thức này đặng thỏa mãn các hứng thú tinh thần cao hơn, cho nên chúng có khả năng thức tỉnh và lay động tất cả chiều sâu của ý thức và gây nên tiếng vọng của chúng ở trong tinh thần.

(b) Vì vậy, sở dĩ tác phẩm nghệ thuật là thế chỉ vì nó đã đi qua tinh thần và nảy sinh do hoạt động sản xuất của tinh thần. Điều này đưa chúng ta đến một vấn đề khác mà bây giờ chúng ta phải trả lời: mặt cảm quan cần thiết cho nghệ thuật xuất hiện như thế nào với tính cách một chủ thể sáng tạo.

Hoạt động chủ quan của nghệ sĩ tiêu biểu ở chỗ nó có những đặc điểm mà chúng ta đã thấy tồn tại khách quan trong tác phẩm nghệ thuật. Hoạt động ấy cần phải là một thứ hoạt động tinh thần đồng thời có được ở mình yếu tố cảm quan và trực tiếp. Song hoạt động này không phải là một công tác máy móc, không phải là sự khéo léo vô tình ở trong các biện pháp cảm quan hay là một hoạt động hình thức theo những quy tắc đã quy định cứng nhắc, cũng không phải là một sáng tạo khoa học đã chuyển từ cảm quan sang những biểu tượng trừu tượng và những tư tưởng hay là được thực hiện hoàn toàn ở trong các yếu tố của tư duy thuần túy. Ở trong sáng tác nghệ thuật, yếu tố tinh thần và yếu tố cảm quan cần phải thống nhất làm một.

Chẳng hạn khi xây dựng các tác phẩm thơ, dường như ngay từ đầu, ta có thể thể hiện tư tưởng dưới hình thức văn xuôi, đoạn cấp cho nó những hình ảnh, thể hiện bằng ngôn ngữ có vần v.v... kết quả là hình thức hình tượng chẳng qua chỉ là một trang sức và một y phục bên ngoài khoác lên những tư tưởng trừu tượng mà thôi. Song một biện pháp như vậy chỉ có thể tạo nên một bài thơ tồi mà thôi, vì cái mà ở trong một tác phẩm nghệ thuật thực sự được thể hiện thành một thể thống nhất gắn bó thì ở đây lại làm thành những hoạt động tách rời nhau.

Sáng tác chân chính này làm thành hoạt động của hư cấu nghệ thuật. Nó là một nhân tố của lý tính, của tinh thần bởi vì nó tích cực vạch con đường đi tới ý thức, song nó nói lên

dưới hình thức cảm quan, bởi vì chỉ có làm thế thì hư cấu mới có thể nhận thức được nó.

Ta có thể so sánh điều này với tính chất những câu nói của một người có được một kinh nghiệm sống phong phú đồng thời lại sâu sắc và hóm hỉnh. Người này tuy biết thông thạo cuộc đời yêu cầu những gì, cái gì là bản chất ràng buộc con người lại với nhau, sức mạnh gì làm họ vận động và xuất hiện ở họ nhưng tuy vậy anh ta vẫn không thể công thức hóa nó thành những quy tắc phổ biến của nội dung ấy cho mình cũng không thể truyền đạt nó cho những người khác dưới hình thức những suy nghĩ chung. Trái lại, anh ta dùng những câu chuyện cá biệt đã xảy ra trong thực tế hay được bịa đặt ra, dùng những minh họa thích hợp v.v... để giải thích cho mình và cho những người khác những điều anh ta nhận thức được. Ở trong biểu tượng của anh ta, tất cả đều mang hình thức những hình ảnh cụ thể, nhất định về thời gian và địa điểm với những tên gọi và những hoàn cảnh bên ngoài khác nhau. Song hình thức tưởng tượng này chẳng qua chỉ dựa trên sự hồi tưởng về kinh nghiệm đã qua, đã sống chứ tự thân nó vẫn chưa có tính chất sáng tạo hồi tưởng giữ lại và tái hiện từng chi tiết và cái vẻ bên ngoài của các biến tố này với mọi hoàn cảnh đi kèm, và do đó, vẫn không bộc lộ được cái phổ biến ở bản thân mình. Còn hư cấu sáng tạo của một nghệ sĩ là hư cấu của con người có trí tuệ to lớn và có con tim lớn; y nắm lấy và tạo ra những biểu tượng và những hình ảnh bằng cách bộc lộ những hứng thú sâu sắc nhất và phổ biến nhất của con người trong một sự thể hiện cảm quan hoàn toàn cụ thể, đầy hình ảnh.

Từ đó, ta thấy rằng hư cấu dĩ nhiên là dựa trên một thiên tư bẩm sinh, dựa trên tài năng, bởi vì sự sáng tạo của nó chứa đựng những mặt cảm quan. Kể ra, người ta còn nói cả về tài năng khoa học nữa. Song khoa học chỉ giả thiết phải có năng lực suy nghĩ khái quát là điều khác hư cấu và không đóng vai một cái gì bẩm sinh, mà chính lại là thoát ly khỏi mọi khoa học loại biệt theo ý nghĩa một thiên tư bẩm sinh thì sẽ đúng hơn. Còn hư cấu sáng tạo lại không thế. Bên cạnh các nét có tính chất trí tuệ, nó còn mang tính chất một hoạt động bản năng, bởi vì các nét chủ yếu của tác phẩm nghệ thuật là tính hình tượng và tính cảm quan đều cần phải có mặt ở trong nghệ sĩ với tính cách những mầm mống bẩm sinh và những ham muốn. Với tính cách một hoạt động không có ý thức, chúng thuộc về mặt bẩm sinh của con người. Kể ra, khả năng bẩm sinh vẫn chưa nói hết bản chất của tài năng và thiên tài, bởi vì sáng tác nghệ thuật còn là một hoạt động tinh thần tự giác nữa. Song mặt tinh thần này cần phải chứa đựng ở mình cả khả năng xây dựng hình tượng. Hầu như người nào cũng có thể thành công đến một trình độ nhất định trong một nghệ thuật nào đấy, nhưng muốn đạt đến trình độ ở đấy nghệ thuật thực sự bắt đầu thì cần phải có một tài năng nghệ thuật bẩm sinh to lớn.

Tài năng này đóng vai một khả năng bẩm sinh phần lớn có ngay từ thời thơ ấu và biểu lộ ở thái độ băn khoăn thôi thúc có được khả năng này muốn xây dựng hình tượng một cách sinh động và lôi cuốn bằng một chất liệu cảm quan để nhìn thấy việc tự biểu hiện mình và tự bộc lộ mình là hoạt động duy nhất hay là chủ yếu và phù hợp với mình. Như vậy, sự khéo léo về kỹ thuật có được rất sớm và đạt đến một trình độ nào đấy không vất vả gì hết là dấu hiệu của một tài năng bẩm sinh. Đối với một nhà điêu khắc mọi cái đều biến thành hình tượng và ngay từ khi nhỏ tuổi, anh ta đã dùng đất sét để cấp cho nó một hình thức, và nói chung, tất cả những gì cổ vũ các tài năng này, tất cả những gì họ hình dung đều lập tức biến thành hình tượng, tranh vẽ, nhạc điệu hoặc bài thơ.

3. Thứ ba, trong một quan hệ nhất định, ngay cả nội dung của nghệ thuật vay mượn ở lĩnh vực cảm quan, ở tự nhiên, và nếu như ngay cả nội dung cũng mang tính chất tinh thần, thì người ta tiếp thu nó làm thế nào để cho yếu tố tinh thần ở đấy (chẳng hạn các

quan hệ nhân tính) được thể hiện dưới hình thức một hiện thực bên ngoài.

Friedrich Hegel,
Những bài giảng về Mỹ học, Dẫn luận, ch. II.

► Nghệ thuật chỉ là moment đầu tiên của tinh thần tuyệt đối (L'art n'est que le premier moment de l'esprit absolu)

Vì sự hạn chế mà cái khả giác ấn định cho nó, nghệ thuật không thể kỳ vọng là Ý niệm trong chân lý tuyệt đối của nó. Trong lãnh vực của tinh thần tuyệt đối, nghệ thuật chiếm một vị thế không cao bằng tôn giáo tiếp liền theo nó khi thay thế tính ngoại tại khả giác bằng tính nội tại của sự tĩnh tâm, tính nội tại vốn là đặc điểm của khái niệm như là chủ thể tính. Âm nhạc và thi ca thực hiện bước quá độ với tư cách là những nghệ thuật của tính nội tại.

Lịch sử nghệ thuật kết thúc với các nghệ thuật lãng mạn (theo nghĩa của Hegel), mọi sáng tạo tương lai tất yếu sẽ ghi khắc trong khuôn mặt siêu hình học cuối cùng này. Đó là ý nghĩa ta phải gán cho "kết thúc của nghệ thuật". Sẽ không còn phải là nghệ thuật, hay ngay cả tôn giáo, nhưng chính khoa học triết học, trong thời hiện đại, mới có thể thỏa mãn nhu cầu tuyệt đối. Sự kết thúc của nghệ thuật đồng thời cũng đánh dấu sự bắt đầu của mỹ học.

Những bài giảng này bàn về mỹ học. Đối tượng của nó là *vương quốc cái đẹp* rộng lớn, đúng hơn, lĩnh vực **nghệ thuật**, hay đúng hơn nữa, lĩnh vực *sáng tác nghệ thuật*.

Thực ra, danh từ Aesthetik ("mỹ học") không hoàn toàn thích hợp với đối tượng chúng ta khảo sát, bởi vì mỹ học kể ra chỉ là khoa học, khảo sát cảm giác, tình cảm. Nếu hiểu như vậy, thì mỹ học đã nảy sinh ở trong trường phái Vônpho với tính cách một khoa học mới, hay ít nhất là với tính cách mầm mống của một nền triết học tương lai. Trong lúc đó, ở Đức vẫn quen khảo sát các tác phẩm nghệ thuật trong mối liên hệ với những tình cảm mà chúng khêu gợi lên – chẳng hạn liên hệ với khoái cảm, tình cảm ngây ngất, sợ hãi, cảm thương...

Bởi vì tên gọi "Asthetik" là không thích hợp và có tính chất hời hợt, cho nên đã xuất hiện những cố gắng muốn sáng tạo một danh từ khác. Chẳng hạn, người ta đã đề nghị danh từ Kallistik. Nhưng tên gọi này cũng tỏ ra không ổn bởi vì cái khoa học chúng ta bàn đây không khảo sát cái đẹp nói chung, mà chỉ khảo sát *cái đẹp ở trong nghệ thuật* mà thôi. Do chỗ bản thân tên gọi đối với chúng ta không phải là quan trọng, chúng tôi sẵn sàng giữ danh từ "mỹ học", nhất là vì nó đã được khẳng định ở trong tiếng nói hàng ngày. Tuy vậy, cách biểu hiện duy nhất đáp ứng nội dung khoa học của chúng trong đó là "*triết học về nghệ thuật*", hay chính xác hơn nữa, "*triết học của sáng tác nghệ thuật*".

1. Cái đẹp trong tự nhiên và cái đẹp trong nghệ thuật.

Sau khi đã chấp nhận định nghĩa nói trên, chúng ta, do đó, ngay lập tức loại trừ *cái đẹp trong tự nhiên* ra khỏi đối tượng của chúng ta. Giới hạn đối tượng như thế một phần có vẻ võ đoán. Người ta vẫn quen cho rằng khoa học nào cũng có quyền tùy ý quy định ranh giới lĩnh vực của mình căn cứ vào cách mình khảo sát. Nhưng không nên quan niệm ranh giới mỹ học là lĩnh vực cái đẹp nghệ thuật theo nghĩa như vậy.

Trong đời sống hàng ngày, người ta vẫn thường nói đến một màu *đẹp*, một bầu trời *đẹp*, một con sông *đẹp*, những con người *đẹp*. Chúng ta hãy khoan đi sâu vào những cuộc tranh luận về chỗ cấp tính chất đẹp cho những đối tượng như vậy, và, do đó, nêu lên cái đẹp trong tự nhiên, bên cạnh cái đẹp của nghệ thuật là có thể chấp nhận đến mức độ nào. Ngay giờ đây, chúng ta đã có thể khẳng định rằng cái đẹp trong nghệ thuật là *cao hơn* cái đẹp trong tự nhiên. Sở dĩ thế là vì cái đẹp trong nghệ thuật là *nẩy sinh và được tái hiện trên cơ sở tinh thần* và bởi vì tinh thần và các sản phẩm của tinh thần là cao hơn tự nhiên

và các hiện tượng tự nhiên, cho nên cái đẹp nghệ thuật cũng cao hơn cái đẹp của tự nhiên.

Không những thế, nếu nói về mặt hình thức, thì bất kỳ ảo tưởng thảm hại nào nẩy sinh trong đầu óc con người cũng là "*cao hơn*" bất kỳ sáng tạo nào của tự nhiên, bởi vì mọi hư cấu dù sao cũng vẫn còn có một cái gì đó có tính chất tinh thần, cũng vẫn còn có tự do. Cố nhiên, mặt trời chẳng hạn, xét về *nội dung*, là một *nhân tố tuyệt đối* tất yếu; trái lại một ảo tưởng kỳ quặc là một vật *ngẫu nhiên* và sẽ biến mất nhanh chóng. Nhưng một mẫu mực của tồn tại tự nhiên như là mặt trời, nếu xét theo quan điểm "một tồn tại cho mình" thì sẽ là một vật bàng quan, bản thân không tự do và không tự nhận thức được mình. Còn khi ta nhìn mặt trời ở trong mối liên hệ tất yếu của nó với các tồn tại khác tương tự, ta sẽ không xét mặt trời theo quan điểm một tồn tại cho nó và, ta sẽ không xét mặt trời như một cái gì đẹp.

Sau khi nêu lên cái chân lý phổ biến cho rằng tinh thần và cái đẹp nghệ thuật gắn liền với tinh thần là cao hơn cái đẹp trong tự nhiên, cố nhiên chúng tôi hầu như vẫn chưa nói gì hết, bởi vì từ "cao hơn" là một cách nói hết sức mơ hồ. Nó giả thiết rằng cái đẹp trong tự nhiên và cái đẹp trong nghệ thuật ngõ hầu cũng thuộc một phạm vi quan niệm như nhau thành ra hai lĩnh vực này chỉ khác nhau về số lượng, và do đó, chỉ có sự khác nhau bên ngoài mà thôi. Song từ "cao hơn" theo nghĩa tính ưu việt của tinh thần (cũng như tính ưu việt của cái đẹp của tác phẩm nghệ thuật do tinh thần tạo ra) so với tự nhiên không phải là một cái gì thuần túy tương đối. Chỉ có tinh thần mới là cái *chân thực* với tính cách một yếu tố bao quát tất cả, và tất cả cái đẹp sở dĩ là đẹp thực sự chẳng qua vì cái đẹp tham dự vào một cái cao hơn và do cái cao hơn này sản sinh ra. Xét theo nghĩa này, thì cái đẹp trong tự nhiên chỉ là phản ánh cái đẹp thuộc về tinh thần. Ở đây, trước mắt ta là một loại đẹp không hoàn mỹ, không đầy đủ, và xét về mặt *bản chất*, bản thân cái đẹp của tự nhiên là nằm trong tinh thần.

Chúng tôi nói thêm rằng việc hạn chế đối tượng mỹ học vào cái đẹp ở trong nghệ thuật sẽ hoàn toàn hợp chỗ, bởi vì mặc dầu người ta đã bàn ra tán vào về cái đẹp của tự nhiên (những người xưa lại nói về điều đó ít hơn chúng ta), thì mãi cho đến nay vẫn chưa có ai nảy ra ý nghĩ bắt tay nghiên cứu các đối tượng của thế giới tự nhiên theo góc độ cái đẹp của chúng và xây dựng một khoa học cho phép ta trình bày một cách có hệ thống những cái đẹp này. Trong khi vâng theo quan điểm cái hữu ích, người ta đã xây dựng, chẳng hạn, một khoa học về các đối tượng của tự nhiên giúp ta đấu tranh chống lại bệnh tật. Đó là khoa học về materia medica (dược vật học): khoa học này miêu tả khoáng vật, các sản phẩm hóa học, các thực vật và các động vật có ích đối với việc chữa bệnh. Nhưng xưa nay không có ai hợp nhất và khảo sát các thế giới khác nhau của tự nhiên theo quan điểm cái đẹp. Chúng tôi cảm thấy rằng những khái niệm của chúng ta về cái đẹp của tự nhiên là quá mơ hồ đến nỗi trong lĩnh vực này chúng ta không có tiêu chuẩn gì hết và vì vậy việc hợp nhất các đối tượng của tự nhiên theo quan điểm cái đẹp sẽ chẳng có ý nghĩa gì cả.

Những nhận xét về mở đầu trên đây về cái đẹp trong tự nhiên cũng như về cái đẹp của nghệ thuật, về mối quan hệ giữa hai cái này cũng như về việc gạt cái đẹp trong tự nhiên ra khỏi lĩnh vực khảo sát theo nghĩa đen là tất yếu để gạt bỏ mọi quan niệm có thể cho rằng các ranh giới của mỹ học dường như là chỉ lệ thuộc vào một sự lực chọn võ đoán do tự chúng ta đưa ra. Ở đây, chứng minh ngay mối quan hệ qua lại giữa hai loại cái đẹp cũng không có căn cứ, bởi vì việc khảo sát quan hệ là thuộc nội dung bên trong của khoa học và do đó, chỉ sau này ta mới có thể phân tích và chứng minh mối quan hệ này một cách chi tiết hơn.

2. Bác bỏ một số luận điểm chống lại mỹ học

Sau khi đã quy định ranh giới như vậy, để có thể ở ngay giai đoạn mở đầu này chỉ nói

đến cái đẹp ở trong nghệ thuật, chúng ta đã bắt gặp ngay những khó khăn mới.

Thứ nhất, người ta có thể ngờ vực không biết sáng tác nghệ thuật có *xứng đáng* được phân tích một cách khoa học hay không. Kể ra, nghệ thuật và cái đẹp xuất hiện ở trong các hoàn cảnh đời sống của ta chẳng khác gì một ông thần thiện: bằng cách tô điểm cái thế giới bên ngoài và cái thế giới bên trong của con người, nghệ thuật và cái đẹp đã cấp cho môi trường trong đó chúng ta sống một tính chất huy hoàng hơn, tươi vui hơn. Nghệ thuật làm cho các hoàn cảnh và sự diễn tiến phức tạp của đời sống hiện thực bớt nghiêm trang. Nó xua tan nỗi buồn bực của ta trong những giờ nhàn rỗi, và ngay cả ở nơi không thể có điều gì tốt lành thì ít nhất nghệ thuật cũng thay thế những cái xấu, và điều đó vẫn còn tốt hơn là cái xấu. Nhưng nếu như có thể tìm thấy nghệ thuật với các hình thức hấp dẫn của nó trong mọi vật – từ cách trang sức thô lỗ của những người dã man đến vẻ phong phú huy hoàng của một điện thờ tráng lệ – thì tự bản thân các hình thức này cũng vẫn dường như nằm ngoài phạm vi những mục đích chân thực cuối cùng của đời sống. Và mặc dầu các hình tượng của một nhà nghệ sĩ không cần trở tính chất nghiêm túc của các mục đích ấy mà, xét cho cùng, đôi khi lại còn giúp đỡ cho nó vì chúng ít nhất là giúp ta tránh khỏi cái xấu thì ta phải thừa nhận rằng nghệ thuật liên quan tới những giây phút tinh thần *nhàn rỗi, thư thái,* trong lúc đó, trái lại, những quyền lợi trọng yếu đòi hỏi tinh thần phải căng thẳng. Do đó, cố gắng khảo sát với tất cả tính nghiêm túc của khoa học cái mà tự thân là không nghiêm túc có thể có vẻ là một điều hợm hĩnh kỳ quặc.

Theo một cách nhìn tương tự, dù cho ta chấp nhận tình trạng mềm yếu về tinh thần do hứng thú nghệ thuật dẫn đến không phải là tình trạng *nhu nhược* tai hại, thì nghệ thuật cũng vẫn là một điều *xa xỉ*. Do đó, nhiều khi đã nảy sinh như cầu phải bảo vệ sáng tác nghệ thuật chống lại những người cho rằng nghệ thuật là một điều xa xỉ đối với cần thiết *thực tiễn* nói chung và nhất là đối với đạo đức và tôn giáo. Và bởi vì xét theo quan điểm này, nếu ta không thể nào chứng minh rằng nghệ thuật là vô hại thì ít nhất chỉ còn cách hình dung sự việc như sau: những *cái lợi* gắn liền với điều xa xỉ này của tinh thần vẫn nhiều hơn những *cái hại* mà nó đưa đến.

Đứng trước vấn đề này, nhiều khi người ta cấp cho nghệ thuật những mục đích nghiêm túc. Người ta đã cố gắng hình dung nghệ thuật là môi giới giữa lý tính và cảm tính, giữa thiên chức và nhiệm vụ: nghệ thuật điều hòa những yếu tố vẫn xung đột nhau này ở trong tình trạng đấu tranh gay go và đối lập nhau. Nhưng dù cho có chấp nhận rằng nghệ thuật có những mục đích nghiêm túc hơn đi nữa, thì lý trí và nhiệm vụ cũng không được lợi gì qua việc cố gắng tìm một mắt xích trung gian như vậy. Sở dĩ thế là vì về thực chất, hai cái này không chịu đựng một sự pha trộn nào hết và không thể xuất hiện ở trong tình trạng hòa giải như vậy – bởi vì các yếu tố này đòi hỏi một tính chất thuần túy mà chúng có được ở bản thân. Đã thế, tất cả những điều này xem ra cũng vẫn chưa làm cho sáng tác nghệ thuật trở thành một đối tượng xứng đáng với sự nghiên cứu khoa học hơn. Ở đây, nói đến một sự phục vụ hai mặt: một mặt, là phải phục vụ những mục đích cao hơn; một mặt, là phải phục vụ những công việc nhàn rỗi hơn và phù phiếm hơn, và trong khi phục vụ như vậy, nghệ thuật chỉ đóng vai một phương tiện chứ không phải một mục đích tự thân.

Cuối cùng, nếu nói đến bản thân hình thức phương tiện này, thì hình thức này bao giờ cũng chứa đựng ở mình một thiếu sót nào đấy. Bởi vì nếu như nghệ thuật thực sự phục vụ những mục đích nghiêm túc hơn, và ảnh hưởng của nó dẫn tới những kết quả nghiêm túc hơn thì điều này lại được thực hiện bằng *lừa dối*. Nghệ thuật sống ở *ngoại hiện* (Schein). Nhưng mọi điều này dễ dàng phù hợp với điểm: không nên sử dụng biện pháp lừa dối để đạt tới mục đích cuối cùng của bản

thân là chân thực. Nếu trong một trường hợp nào đó, lừa dối có thể giúp ta đạt đến mục đích thì chỉ trong một phạm vi rất hạn chế mà thôi, chứ không thể nào là một phương tiện chắc chắn để đạt tới đích. Sở dĩ thế là vì phương tiện cần phải phù hợp với phẩm cách của mục đích. Chỉ có cái chân thực thì mới làm nảy sinh được cái chân thực, còn ngoại hiện và lừa dối thì không thể nào sản sinh cái chân thực được. Cũng vậy, khoa học chỉ nên khảo sát những hứng thú chân thực của tinh thần căn cứ vào tình trạng chân thực của hiện thực và phù hợp với hình thức chân thực của biểu hiện về hứng thú này.

Về mặt này, có thể nảy sinh những ảo tưởng cho rằng nghệ thuật khó có thể được nghiên cứu một cách khoa học bởi vì nghệ thuật chẳng qua chỉ là một trò chơi thú vị, và dù cho có theo đuổi những mục đích nghiêm túc hơn đi nữa, thì nghệ thuật vẫn mâu thuẫn với chính bản thân các mục đích ấy. Nói chung, nhiệm vụ của nghệ thuật là thuần túy phục vụ cả ở trong mục đích nghiêm túc cũng như ở trong trò chơi. Không những thế, yếu tố cốt tử của nghệ thuật cũng là những phương tiện mà nghệ thuật sử dụng để tác động đến con người, đó là ngoại hiện và lừa dối.

Thứ hai, chúng ta lại càng dễ hình dung rằng mặc dầu thích hợp với tư duy triết học, nhưng nghệ thuật cũng không phải là một đối tượng thích hợp với sự khảo sát khoa học theo nghĩa đen của từ này. Bởi vì cái đẹp trong nghệ thuật là nhằm hướng về *tình cảm*, cảm giác, trực giác, tưởng tượng. Lĩnh vực của cái đẹp khác với lĩnh vực tư tưởng và việc lý giải hoạt động nghệ thuật và các sản phẩm của hoạt động này đòi hỏi một chức năng khác tư duy khoa học. Không những thế, điều chúng ta thưởng thức trong cái đẹp nghệ thuật, đó là tính chất *tự do* của các sáng tác và các hình thức hình tượng. Trong khi sáng tạo hay thưởng thức các tác phẩm nghệ thuật, chúng ta dường như thoát khỏi mọi xiềng xích, mọi quy tắc đã được đưa ra. Sau khi thoát ly khỏi cái sức mạnh nghiệt ngã của các quy luật và sự tập trung ủ dột của tư tưởng, chúng ta tìm sự yên tĩnh và cuộc sống tươi mát trong các hình tượng nghệ thuật. Đối lập lại cái vương quốc của hình bóng là nơi ý niệm ngự trị, chúng ta hướng về cái hiện thực vui tươi, tràn đầy nhựa sống.

Cuối cùng, các tác phẩm nghệ thuật là bắt nguồn từ các hoạt động tự do của trí tưởng tượng phóng túng, trí tưởng tượng phóng túng khi xây dựng các hình tượng mà nó tưởng tượng ra, vẫn tự do hơn là bản thân thiên nhiên. Không những nghệ thuật có thể có được tất cả tính chất phong phú của các hình thức tự nhiên rạng rỡ với vẻ đẹp muôn hình ngàn sắc của nó, mà nghệ thuật còn đi xa hơn nữa, và rút từ trong trí tưởng tượng sáng tạo ra những cái *vô tận* của mình. Đứng trước sự phong phú vô biên của trí tưởng tượng và các sáng tác tự do của trí tưởng tượng, tư tưởng dường như mất dũng khí và sẵn sàng từ bỏ cái tham vọng nó vẫn ôm ấp là giải thích hoàn toàn các hình tượng này của trí tưởng tượng phóng túng, đưa ra lời xét xử của mình đối với chúng và quy cho chúng về những công thức phổ biến.

Còn về khoa học thì về *hình thức* của mình, như nó giả thiết, khoa học lại gắn liền với tư duy trừu tượng là cái làm chúng ta thoát khỏi cái khối lượng các chi tiết. Vì vậy, một mặt, khoa học gạt bỏ tưởng tượng là cái bao giờ cũng mang ở mình dấu ấn của tính ngẫu nhiên và tính võ đoán, tức là khoa học loại trừ chức năng hoạt động và thưởng thức nghệ thuật.

Mặt khác, nếu như chúng ta đồng ý cho rằng nghệ thuật cần phải làm cho tính chất khô khan cứng rắn của khái niệm thành sinh động, bổ sung các khái niệm trừu tượng tẻ nhạt của khoa học bằng sức sống hiện thực và làm cho khái niệm hòa hợp với hiện thực, do đó chấm dứt được tình trạng chia rẽ này, thì sự phân tích nghệ thuật *chỉ theo* quan điểm tư tưởng *mà thôi* sẽ lại gạt bỏ, thủ tiêu mất phương tiện bổ sung lẫn nhau do nghệ thuật sáng tạo ra, sẽ kéo khái niệm trở về tính chất

giản đơn không có sinh khí và tính chất trừu tượng hư ảo của nó.

Không những thế, về *nội dung* của mình, khoa học nghiên cứu một cái gì ở bản thân mình là *tất yếu*. Và bởi vì mỹ học gạt bỏ cái đẹp của tự nhiên, cho nên ta có thể cảm thấy rằng về mặt này không những ta không được lợi mà thậm chí còn rời khỏi cái tất yếu càng xa hơn nữa. Đó là vì tự thân danh từ "tự nhiên" đã gợi cho ta một biểu tượng về *tính tất yếu* và *tính quy luật* tức là về những quan hệ thích hợp hơn với sự phân tích khoa học, với nhận thức khoa học. Trái lại, *tinh thần* nói chung, mà nhất là trí tưởng tượng phóng túng thì ở đây so với tự nhiên, tinh thần làm thành một hiện tượng thường thường là võ đoán chẳng có quy luật gì, nói khác đi, thoát khỏi mọi cơ sở khoa học.

Do đó, về tất cả các mặt này cả về nguồn gốc cũng như về ảnh hưởng và các ranh giới, nghệ thuật có vẻ là một cái gì tách khỏi khoa học, và không phải là một miếng đất tốt để áp dụng khoa học. Sáng tác nghệ thuật dường như đối lập lại mọi việc dùng tư tưởng để quy tắc hóa và ta có thể nghĩ rằng đối tượng này không đáp ứng những đòi hỏi của sự phân tích khoa học theo nghĩa đen.

Những ngờ vực như vậy (và những ngờ vực khác tương tự) về khả năng xử lý các sáng tác nghệ thuật một cách thực sự khoa học là bắt nguồn từ những biểu tượng, từ những quan điểm và những ý nghĩ hàng ngày. Các ý kiến này đã được phát triển chi tiết đến phát chán trong các tác phẩm ngày xưa; nhất là các tác phẩm của người Pháp về cái đẹp và về các nghệ thuật khác nhau. Các sự kiện mà các tác phẩm này dẫn ra một phần là xác thực, và các nhận định phát biểu về vấn đề này mới thoạt nhìn cũng có vẻ đúng. Chẳng hạn, quả thực là các hình thức của cái đẹp cũng đa dạng như tính chất phổ biến của hiện tượng cái đẹp mà chúng ta bắt gặp ở mọi nơi. Nếu như người ta muốn, người ta có thể xuất phát từ những sự kiện này để rút ra kết luận rằng ở trong bản chất của con người, mọi người đều có bản năng về cái đẹp, và sau đó đi đến kết luận rằng không thể có những quy luật *chung* nào về cái đẹp và thị hiếu bởi vì các quan niệm về cái đẹp là vô cùng đa dạng và do đó, mang *tính chất cá nhân*.

Trước khi chuyển từ những nhận định chung sang bản thân đối tượng, chúng tôi cần phải đưa ra vắn tắt dưới hình thức chuẩn bị những lời bác bỏ mọi điều phê phán và ngờ vực có thể có.

Trước hết là vấn đề sáng tác nghệ thuật có *xứng đáng* được phân tích một cách khoa học hay không. Hiển nhiên là ta có thể dùng nghệ thuật cả vào những trò chơi giải trí: nghệ thuật có thể là một nguồn giải trí và tiêu khiển. Nó có thể tô điểm hoàn cảnh trong đó con người sống, làm cho bề ngoài của cuộc sống trở thành hấp dẫn hơn và nêu bật các đối tượng bằng cách tô điểm cho chúng. Nếu đi theo con đường này thì nghệ thuật thực tế sẽ không phải là nghệ thuật độc lập, sẽ không phải là nghệ thuật tự do mà sẽ là nghệ thuật phục vụ. *Chúng tôi* cũng muốn nói về nghệ thuật *tự do* cả về quan điểm mục đích, cũng như về quan điểm phương tiện để đạt đến mục đích. Nhưng không phải chỉ là một nghệ thuật là có thể phục vụ những mục đích xa lạ với bản chất mình với tính cách một phương tiện thứ yếu. Nó cũng có chung đặc điểm này với tư tưởng: số là ta có thể dùng khoa học làm phương tiện khảo sát để nhằm đạt tới những mục tiêu hữu cơ và với tính cách những biện pháp ngẫu nhiên. Lúc đó, bản thân nghệ thuật sẽ không quy định nhiệm vụ cho mình, mà sẽ nhận nhiệm vụ từ những đối tượng khác và từ hoàn cảnh khác. Nhưng một khi thoát khỏi vai trò phụ thuộc này đối với tư tưởng, một khi nó đã trở thành tự do và độc lập, nghệ thuật sẽ vươn tới chân lý và trong lĩnh vực của chân lý, nghệ thuật sẽ trở thành độc lập và chỉ thực hiện những mục tiêu riêng của mình mà thôi.

Chỉ ở trong trình độ tự do này, sáng tác nghệ thuật lần đầu tiên mới trở thành nghệ

thuật chân chính và chỉ khi nào sáng tác nghệ thuật nhập vào cùng một phạm vi chung với tôn giáo và triết học và chỉ là một trong những phương thức nhận thức và biểu hiện cái *thần linh*, những quyền lợi sâu sắc nhất của con người, những chân lý tinh thần rộng lớn nhất thì, đến lúc đó, sáng tác nghệ thuật mới giải quyết được những nhiệm vụ *tối cao* của mình. Các dân tộc đã ký thác vào sáng tác nghệ thuật những chiêm ngưỡng nội tâm và những biểu tượng của mình. Nghệ thuật thường thường là một cái chìa khóa, và ở một vài dân tộc, đó là cái chìa khóa duy nhất để hiểu sự khôn ngoan sáng suốt và tôn giáo của họ. Nghệ thuật có được đặc tính này ngang với tôn giáo và triết học song điểm độc đáo của nó là ở chỗ: ngay cả các đối tượng siêu việt nhất cũng được nghệ thuật thể hiện dưới một hình thức cảm quan, bằng cách làm cho các đối tượng ấy gần tự nhiên hơn, gần tính chất biểu hiện của tự nhiên hơn, gần tri giác và tình cảm hơn. Trong khi thâm nhập vào nơi sâu thẳm của thế giới *siêu cảm quan*, tư tưởng lúc đầu đối lập cái thế giới ấy với nhận thức trực tiếp và với cảm giác, thành một cái gì thuộc *thế giới bên kia*; chính tự do của nhận thức tư duy được giải phóng khỏi quyền lực của cái *thế giới bên này* – là cái mang tên hiện thực cảm quan và thế giới hữu hạn. Nhưng khi đoạn tuyệt như vậy với thế giới bên này thì chính tinh thần lại chữa được cái vết thương mà tinh thần đã tự gây ra cho mình ở trong sự vận động tiến lên của mình: từ bản thân tinh thần sản sinh ra các tác phẩm nghệ thuật làm thành cái mắt xích trung gian đầu tiên là mắt xích điều hòa các hiện tượng bên ngoài, cảm quan quá độ với tư duy thuần túy điều hòa tự nhiên và hiện thực hữu hạn với tự do vô hạn của tư duy nhằm lý giải sự vật.

Hơn nữa, sự khẳng định cho rằng *yếu tố nghệ thuật* là một cái gì không có giá trị, chỉ là cái *ngoại hiện* và *sự lừa dối*, thì điều chỉ trích này dường như đúng đắn hiển nhiên nếu ta được nghệ thuật bộc lộ và phát hiện. Kể ra, bản chất cũng hiện cả ở trong thế giới hàng ngày ở bên trong cũng như thế giới hàng ngày ở bên ngoài. Song ở đây, bản chất lại biểu lộ dưới hình thức một cõi hỗn mang của những điều ngẫu nhiên lộn xộn, bởi vì bản chất bị tính trực tiếp của yếu tố cảm quan và bị những nét vô đoán tình huống, biến cố, tính cách...xuyên tạc mất. Nghệ thuật giải phóng nội dung chân thực của các hiện tượng ra khỏi ngoại hiện và sự lừa dối ẩn nấp trong cái thế giới xấu xa bóng chớp ấy và truyền đạt cho nó một hiện thực cao hơn do tinh thần sản sinh ra.

Như vậy, nghệ thuật không những không phải là một ngoại hiện trần truồng mà ta phải thừa nhận rằng các tác phẩm của nó có một thực tại cao hơn và chân thực hơn so với tồn tại khách quan hàng ngày.

Những miêu tả nghệ thuật đưa đến không thể nào gọi là ngoại biên hư ảo dù cho có so sánh chúng với những miêu tả có vẻ chân thực hơn của tác phẩm lịch sử. Yếu tố các tác phẩm lịch sử miêu tả không phải là tồn tại trực tiếp, mà là ngoại hiện có tính chất tinh thần của nó. Ngoài ra, nội dung tác phẩm lịch sử không khỏi có những đặc điểm ngẫu nhiên của hiện thực, với các biến cố, các chi tiết và các đặc điểm đặc thù, trong lúc đó thì tác phẩm nghệ thuật lại nêu rõ cho chúng ta thấy những lực lượng vĩnh viễn thống trị lịch sử mà không có những nét thứ yếu của tồn tại cảm quan trực tiếp và cái vẻ bên ngoài hư ảo của nó.

Nếu như phương thức các hình tượng nghệ thuật xuất hiện đối với chúng ta được gọi là hư tưởng căn cứ trên sự so sánh với tư tưởng triết học, với các nguyên lý tôn giáo và đạo đức, thì điều đó là đúng, bởi vì hình thức trong đó nội dung biểu hiện ở trong lĩnh vực tư tưởng hiển nhiên là một thực tại hết sức chân thực. Song nếu so sánh với ngoại hiện của một tác phẩm sử học và tồn tại cảm quan trực tiếp thì ngoại hiện của nghệ thuật lại có được ưu điểm sau đây: nó kéo ta ra ngoài các giới hạn, chỉ cho ta thấy một cái gì đó có tính chất tinh thần, và cái này nhờ nghệ thuật cần phải trở

thành đối tượng của biểu tượng chúng ta. Trái lại, một hiện tượng trực tiếp tuy không bị xem là một điều lừa dối mà là một hiện tượng hiện thực và chân thực, nhưng thực ra cái được tri giác trực tiếp chỉ che mờ và che đậy cái chân thực mà thôi. So với tác phẩm nghệ thuật thì cái vỏ khô cứng của tự nhiên và của thế giới đời sống hàng ngày làm cho tinh thần càng khó thâm nhập vào ý niệm hơn.

Song trong khi dành cho nghệ thuật một địa vị cao như vậy, ta cần phải nhớ rằng: nghệ thuật, về hình thức cũng như về nội dung, đều không làm thành một phương thức cao hơn và tuyệt đối để cho tinh thần nhận thức được các hứng thú chân chính của mình. Do hình thức của mình, nghệ thuật còn bị hạn chế bởi một nội dung cụ thể. Chỉ có một phạm vi nhất định và một trình độ nhất định của cái chân thực là có thể hiện bằng hình thức của tác phẩm nghệ thuật. Để cho một chân lý nào đấy có thể trở thành nội dung thực sự của nghệ thuật, thì nội dung ấy phải có khả năng được chuyển một cách thích hợp sang một hình thức cảm quan. Các vị thần Hy Lạp chẳng hạn là thuộc loại chân lý như vậy. Đối lập lại điều này, còn có một cách hiểu sâu sắc hơn về chân lý khi chân lý không phải là gần gũi, họ hàng như vậy với cảm quan để cho chất liệu cảm quan có thể chấp nhận nó và cấp cho nó một biểu hiện tương ứng. Chẳng hạn, các quan niệm Thiên Chúa giáo là như thế; tinh thần thế giới ngày nay, nói đúng hơn tinh thần tôn giáo chúng ta và của nền văn hóa chúng ta là được xây dựng trên một lý tính được nâng lên một trình độ cao hơn so với trình độ trong đó nghệ thuật làm thành hình thức cao nhất để nhận thức cái tuyệt đối.

Tính chất đặc thù của sáng tác nghệ thuật và của những sáng tạo của nó không cho phép chúng ta thực hiện đòi hỏi cao nhất của mình một cách đầy đủ hơn. Chúng ta đã bước ra khỏi cái thời đại trong đó người ta có thể thần thánh hóa các tác phẩm nghệ thuật và sùng bái nó như sùng bái thần linh. Ấn tượng mà các tác phẩm nghệ thuật ngày nay gây cho chúng ta đã mang tính chất lý trí hơn: các tình cảm và các tư tưởng mà các tác phẩm nghệ thuật làm nảy sinh ở ta còn đòi hỏi phải được một sự kiểm tra cao hơn nữa và được khẳng định căn cứ vào những nguồn gốc khác. Sự suy nghĩ và tư duy đã vượt quá tác phẩm nghệ thuật. Nếu có người nào thích than phiền và phủ nhận một tình trạng như vậy, thì anh ta có thể cho rằng hiện tượng này là một triệu chứng của sự suy đồi và đổ lỗi cho tình trạng ở thời chúng ta các dục vọng và các quyền lợi ích kỷ đã chiếm ưu thế và giết chết cái thái độ nghiêm túc mà nghệ thuật đòi hỏi cũng như giết chết niềm vui mà nghệ thuật đem đến cho anh ta. Anh ta có thể tố cáo các điều kiện nặng nề của thời đại chúng ta về mặt này, đổ lỗi cho cái hoàn cảnh phức tạp của đời sống chính trị và sinh hoạt xã hội mà theo anh ta, đã không cho phép tinh thần (lúc này đã bị những quyền lợi nhỏ nhặt cầm tù) được giải phóng khỏi những quyền lợi ấy để vươn lên những mục tiêu cao cả của nghệ thuật. Theo anh ta, chính lý trí con người lại chạy theo những điều kiện vất vả này và những lợi ích vụn vặt hàng ngày; bản thân trí tuệ đã dành toàn tâm toàn ý vào những khoa học chỉ bổ ích trong việc đạt đến những mục đích thực tiễn thứ yếu. Nó bị quyến rũ và lâm vào cảnh đầy ải tự nguyện vào cõi sa mạc cô liêu này.

Dù cho tình hình là thế nào đi nữa, ngày nay nghệ thuật không còn đem đến cho cái khoái cảm tinh thần mà các thời đại xưa cũng như các dân tộc xưa đã tìm thấy ở nó và họ chỉ tìm thấy khoái cảm ấy ở nó mà thôi. Khoái cảm này, ít nhất là về mặt tôn giáo, trước đây gắn liền hết sức khăng khít với nghệ thuật.

Những ngày tươi đẹp của nghệ thuật Hy Lạp và cái thời hoàng kim buổi văn kỳ thời Trung cổ đã qua rồi. Nền văn hóa hiện đại của chúng ta xây dựng trên sự suy nghĩ đã khiến chúng ta có nhu cầu bám lấy những quan điểm chung, cả đối với ý chí cũng như đối với những suy luận và quy định từng tư

tưởng và từng hành động của ta theo các quan điểm này. Các hình thức, các quy tắc, các nhiệm vụ, các luật lệ chung đã quy định hành vi của chúng ta và chỉ đạo cuộc đời chúng ta. Còn hứng thú đối với nghệ thuật cũng như sáng tác nghệ thuật thì lại đòi hỏi một tính chất sinh động khi cái khái quát không tồn tại dưới hình thức những quy tắc và những châm ngôn; trái lại đóng vai một cái gì đồng nhất với những trạng thái tâm hồn và những cảm xúc, và lúc đó hư cấu chứa đựng ở mình cái khái quát và cái hợp lý trong trạng thái nhất trí với các hiện tượng cảm quan cụ thể.

Friedrich Hegel,
***Các bài giảng Mỹ học*. Dẫn luận, ch.I.**

NHỮNG BÀI GIẢNG VỀ TRIẾT LÝ CỦA TÔN GIÁO (Leçons sur la Philosophie de la Religion)

Cũng như đối với bộ *Mỹ học*, đây là văn bản được tạo thành từ những bản thảo của Hegel và những ghi chép trong lớp của các sinh viên môn đệ của ông. Triết học Hegel về tôn giáo bao gồm mọi tôn giáo trong lịch sử như là những moments dẫn dắt trên tự thức của Thượng đế (của Ý niệm tuyệt đối) trong tôn giáo mặc khải, mà chân lý hệ tại chỗ tôn giáo đó đã được Thượng đế mặc khải cho con người nhờ đó có được tri kiến về Thượng đế cũng như Thượng đế có tự thức nơi con người.

Tôn giáo tuyệt đối chân thực là Cơ Đốc giáo, đặc biệt là trong hình thức của giáo phái Luther, bởi vì nó mở ra cuộc hòa giải toàn diện giữa Thượng đế với trần gian và như thế nó là tôn giáo của tự do.

► Giải minh tư biện về Thượng đế ba ngôi (l'Interprétation spéculative du Dieu trinitaire)

Những tín điều của Cơ Đốc giáo chỉ bất khả lãnh hội đối với tư tưởng giác tính, chứ không đối với tư tưởng thuần lý. Tư tưởng này tìm thấy trong tín điều ba ngôi – bí ẩn nhất đối với giác tính – đồng nhất tính của đồng nhất tính và phi đồng nhất tính (l'identité de l'identité et de la non-identité), nói cách khác là khái niệm. Thượng đế chỉ là tinh thần trong tư cách là Thượng đế ba ngôi. Nhất thể tam vị (La Trinité) là phương cách phi khái niệm mà tôn giáo mặc khải (la religion révélée) tự biểu thị bản chất biện chứng của khái niệm mà nó trực cảm dưới hình thức tình yêu. Vậy là chính triết học chứng thực cho tôn giáo mà nó là Aufhebung (sự nâng lên).Về điểm này cũng như về nhiều điểm khác, Hegel đứng ở đối điểm của "Triết học Khai sáng" mà ông coi sự phê phán tôn giáo của nó là phi lý.

Như vậy, trước tiên chúng ta phải chiêm ngưỡng Thượng đế trong ý niệm vĩnh hằng của Ngài, như là hữu thể tự thân và tự quy, nhưng cũng có thể nói là trước hoặc ở trong công trình sáng thế. Trong tư cách tự thân, đó là ý niệm vĩnh hằng còn chưa được thiết định trong thực tại tính của nó, đó chỉ là Ý niệm còn trong tính trừu tượng. Nhưng Thượng đế là tác giả của thế giới, điều đó thuộc về hữu thể của Ngài, về yếu tính của Ngài[1]. Người ta sẽ biết về Ngài một cách bất toàn nếu người ta không quan niệm Ngài như thế. Sự kiện Ngài là tác giả của vũ trụ không phải là một *hiển thể* (actus) chỉ diễn ra một lần duy nhất[2]; cái gì được hàm chứa trong Ý niệm là một moment vĩnh hằng, một xác định vĩnh hằng của Ý niệm.

Thượng đế trong ý niệm vĩnh hằng của Ngài chỉ mới hãy còn là trong yếu tố trừu tượng của tư tưởng, một biểu tượng trừu tượng chứ chưa phải là một khái niệm thuần lý (abstrakte Idee des Denkens, nicht des Begreifens)[3]. Cái Ý niệm thuần túy đó (reine Idee) là cái chúng ta đã biết và chúng ta không cần phải nấn ná lâu với nó.

Ý niệm vĩnh hằng đó, thật ra, đồng nhất với cái mà người ta vẫn gọi là Tam vị Nhất thể (la Sainte Trinité). Chính là Thượng đế, sự hợp nhất đời đời của Ba Ngôi. Tinh thần là quá trình đó, là vận động đó, là đời sống đó. Sự sống đó hệ tại chỗ tự dị biệt hóa chính mình, tự xác định, sự tự dị biệt hóa đầu tiên

chính là Ý niệm phổ quát đó. Phổ quát tính đó chứa đựng toàn thể tính của Ý niệm, nhưng tuy nhiên nó chỉ là Ý niệm tự thân. Trong phán đoán này (Urteil) còn có tha thể, cái đối nghịch lại cái phổ quát, cái đặc thù, Thượng đế trong tư cách Ngài tự dị biệt hóa với chính mình nhưng theo cách là cái được dị biệt hóa đó là Ý niệm trong toàn thể tính, tự thân và tự quy; cũng theo cách là hai xác định này là một đối với nhau, một đồng nhất tính; rằng sự dị biệt này không chỉ được vượt qua (aufgehoben)[4], rằng không những chúng ta biết nó mà người ta còn thiết định rằng hai cái dị biệt hóa này là đồng nhất. Chính bản chất của tinh thần là như thế, hay là, diễn tả bằng những từ ngữ của tình cảm – đó là tình yêu vĩnh cửu: Thánh Linh (le Saint-Esprit) là tình yêu vĩnh cửu.

Khi người ta nói: Thượng đế là tình yêu, đó là lời vĩ đại và chân thực. Nhưng sẽ là phi lý khi nghĩ về điều đó theo cách tầm thường, như là một xác định thông thường, không phân tích bản chất của tình yêu. Tình yêu dị biệt hóa hai hữu thể vốn không phân biệt nhau một cách tuyệt đối[5]. Ý thức, cảm thức về đồng nhất tính này trong khi hữu thể của mình ra khỏi chính mình và ở trong tha thể, đó là tình yêu. Tôi không sở hữu tự ý thức nơi chính mình nhưng nơi tha nhân, một tha nhân mà chỉ ở nơi người đó tôi mới thấy vừa lòng và hòa hợp với chính tôi, bằng không tôi rơi vào mâu thuẫn, tôi rã rời phân ly... Cùng lúc tha nhân đó cũng phóng thể khỏi chính mình, sở hữu tự ý thức nơi tôi. Cả hai chúng ta chỉ là ý thức về hữu the-bên-ngoài-chính-mình (Aussersichsein-notre être-hors-de-nous-même) của chúng ta, và ý thức về đồng nhất tính nơi chúng ta, cái trực quan, cái cảm thức, cái tri kiến về sự hợp nhất. Đó là tình yêu, và người ta sẽ nói về tình yêu bằng một diễn từ rỗng tuếch nếu người ta không biết rằng tình yêu vừa là một sự dị biệt hóa lại vừa là một tiến trình vượt qua sự dị biệt[6].

Thượng đế là tình yêu, nghĩa là sự dị biệt hóa này đồng thời là quá trình hư vô hóa sự dị biệt, một cuộc hí lộng muôn đời trong hoạt động tự dị biệt hóa không hề nghiêm túc chút nào, sự dị biệt được thiết định như là sẽ được vượt qua, nghĩa là Ý niệm đơn thuần, vĩnh cửu.

Friedrich Hegel, *Những bài giảng về triết lý tôn giáo, phần ba, "Tôn giáo tuyệt đối"*

---

(1) Tuyệt đối thể phải tất yếu phóng thể, vô hạn phải tự hữu hạn hóa và trở thành hiện tượng. Bằng không nó chỉ là một yếu tính trống rỗng.

(2) Những tôn giáo thực chứng coi cuộc sáng thế là một biến cố mà cùng với nó thời gian khởi đầu.

(3) Một sự phân biệt rất cốt yếu nơi Hegel.

(4) Nghĩa là bị phủ nhận trong khi vẫn được bảo lưu như một thời đoạn tất yếu.

(5) Đó là đồng nhất tính của đồng nhất tính và dị biệt tính được sống trong cảm thức. Sự phân tích này về tình yêu nó giải quyết mâu thuẫn, là một luận đề có từ rất sớm của Hegel mà ông bảo tồn cho đến cuối sự nghiệp của mình.

(6) Cả đoạn văn này là một phân tích trác tuyệt về tình yêu.

TRIẾT HỌC VÀ LỊCH SỬ TRIẾT HỌC

Triết học Hegel muốn là triết học toàn diện, tuyệt đối chân xác, dung hóa tất cả lịch sử triết học. Vậy là những nền triết học khác nhau trở thành những moments trong biểu hiện tiến hóa của chân lý.

► Những nền triết học trong quá khứ đều bất diệt (Les philosophies du passé sont impérissables)

Những nền triết học lớn luôn suy tư về nền văn hóa của thời đại chúng mà chúng không thể vượt qua. Trong triết học, tự ý thức của các dân tộc trong lịch sử đạt đến tầm mức cao nhất của nó. Song không vì thế mà mỗi nền triết học chỉ là một sản phẩm đơn thuần của lịch sử, bởi vì tư tưởng là hoạt động, và triết học không hề rơi vào sự lỗi thời, bởi vì những công trình của tinh thần vẫn mãi mãi có sức sống.

Quan niệm cơ bản về sinh thành của triết học đó là chỉ một Ý niệm duy nhất – chỉ có một chân lý duy nhất – nằm nơi nền tảng của mọi triết học và rằng mỗi nền triết học đi sau

chứa đựng những xác định này[1]. Từ đó nảy sinh quan niệm này về lịch sử của triết học, rằng với nó không phải chúng ta có chuyện với quá khứ, mặc dầu nó thuộc về lịch sử[2]. Nội dung của lịch sử này được tạo thành bởi những sản phẩm khoa học mang tính thuần lý (Vernünftigkeit) và những sản phẩm này không phù phiếm chút nào. Điều mà bao công sức trí tuệ đã thủ đắc trong lãnh vực này, đó là cái Đúng thật (das Wahre – le Vrai), nó là vĩnh hằng và hiện hữu ở mọi thời chứ không riêng thời nào. Hình hài của các tinh thần, là các vị anh hùng của thiên sử thi kỳ vĩ này[3] đã tiêu tan cùng cuộc sống hữu hạn của họ, nhưng vì nội dung những tác phẩm của họ là cái thuần lý (VernunftgemäB_le rationel) mà họ không tưởng tượng ra hay mơ mộng hão huyền[4] và hành vi của họ chỉ là đưa ra ánh sáng từ những hầm mỏ của tinh thần, cái thuần lý tự thân và dẫn nhập nó vào trong ý thức và trong tri kiến. Những hành động này như vậy là không những được trưng bày trong đền tưởng niệm, như là những hình tượng về một cái gì đã qua, nhưng ngày nay, chúng vẫn còn hiện diện, vẫn sinh động như thời chúng vừa mới xuất hiện. Đó là những hiệu quả và những công trình không hề bị xô dạt qua một bên hay bị tiêu hủy bởi những công trình theo sau nó; không phải cái khung vải, không phải khối đá hoa cương, không phải những trang giấy, không phải những biểu tượng, không phải ký ức, tạo thành nguyên liệu bảo lưu chúng, bởi vì những nguyên liệu này cũng phù du thôi, rồi cũng rơi vào trong hoang tàn phế tích và lãng quên. Nhưng còn chính tư tưởng, cái yếu tính bất hủ bất diệt của tinh thần, thì sâu mọt nào mà xâm hại được, cường đạo nào mà rớ tay vào. Những thủ đắc của tư tưởng, được đồng hóa với chính tư tưởng, tạo thành chính hữu thể của tinh thần. Vì lý do đó, những tri thức này không phải thuộc về sự thông thái, khoa học về những gì đã chết, đã bị chôn vùi, hư nát. Đối tượng của lịch sử triết học là cái gì không bao giờ già cỗi, cái từ xưa nay vẫn luôn luôn sống động và mãi mãi vẫn sẽ là còn sống động bao lâu còn có con người với khối óc để suy tư...[5].

Trong hệ thống lôgíc của tư tưởng, mỗi một trong những thành tựu của nó tìm thấy chỗ đứng thích đáng mà chỉ đúng chỗ ấy nó mới bảo tồn được giá trị của mình, trong khi mà cuộc tiến hóa của tư tưởng cứ tiếp diễn giản quy mỗi thành tựu vào một moment phụ tùy. Cũng như mỗi nền triết học, trong toàn bộ của dòng vận động, tạo thành một cấp độ riêng của quá trình phát triển và có vị trí xác định cho nó, ở đó nó có được giá trị và tầm quan trọng thực sự của mình...

Đó là lý do tại sao một nền triết học cũ không thỏa mãn được tinh thần mà trong đó từ nay một khái niệm sâu xa hơn đang sống. Cái nó muốn tìm thấy trong đó, chính là khái niệm này nó đã tạo thành sự xác định nội tâm và gốc rễ cho tồn tại của nó, được nắm bắt như là đối tượng của tư tưởng; nó muốn tự tri. Nhưng Ý niệm được xác định như thế còn chưa được tìm thấy trong nền triết lý trước đó. Vì lý do này, mà những nền triết học của Platon, của Aristote v.v... có lẽ vẫn còn sống như là triết học hiện đại. Tuy nhiên triết học không còn tồn tại dưới hình thức và ở mức độ như triết học thời Platon hay thời Aristote. Đó là lý do tại sao ngày nay không nên có những triết gia phái Platon, phái Aristote, phái Khắc kỷ, phái Épicure. Muốn làm sống lại những nền triết học này, muốn dẫn trở về cho chúng tinh thần đã thám hiểm sâu hơn, sẽ là làm điều bất khả và là một điều dại dột, giống như người bảy mươi tuổi cố gắng trở lại làm chàng thanh niên hay chàng thanh niên muốn trở lại làm trẻ thơ, mặc dầu ông già kia, chàng thanh niên nọ và chú bé con ngày xưa vẫn là một con người ấy.

Friedrich Hegel,
Những bài giảng về lịch sử triết học.

---

(1) Nó là sự vượt qua cái trước nó.

(2) Được bảo lưu, quá khứ vẫn còn sống động trong tinh thần.

(3) Các triết gia lớn là những "người anh hùng của Lý tính".

(4) Theo Hegel thì Platon, trong quyển *Cộng hòa*, chỉ diễn tả một quan niệm nào đó về đời sống đạo đức của người Hy Lạp thời cổ.

(5) Lịch sử triết học phải được hiểu theo cách triết lý chứ không thể chỉ khảo sát theo lăng kính thuần túy lịch sử.

► Cuộc hòa giải triết học với thực tại (La réconciliation philosophique avec la réalité)

Trái với một tầm nhìn nông cạn về thế giới chỉ thấy trong lịch sử cái tiêu cực, khoa học triết học lãnh hội cái tích cực trong lịch sử. Nó biết nhận ra sự nội tại của tinh thần, của lý tính, trong thế giới. Tinh thần, lý tính là cái toàn thể. Như thế triết học hòa giải chúng ta với thực tại và đem lại sự thanh thản tâm hồn.

Lãnh hội và thấu hiểu hiện tồn (ce qui est) đó là nhiệm vụ của triết học bởi vì hiện tồn chính là Lý tính[1]. Đối với những gì liên quan đến cá nhân, thì mỗi người là đứa con của thời đại mình. Đối với triết học cũng thế: triết học nắm bắt[2] thời đại của mình trong tư tưởng. Cũng thật là điên rồ khi kỳ vọng rằng một nền triết học bất kỳ là triết học nào, lại có thể vượt qua thế giới đương đại để đi đến một thế giới khác hơn, điều ấy chẳng khác nào giả thiết một cá nhân có thể nhảy qua thời đại mình, có thể phi thân qua tảng đá vút cao sừng sững ở đảo Rhodes. Nếu lý thuyết của triết học đó thực sự vượt qua thế giới hiện thể (le monde tel qu'il est) để kiến tạo nên một thế giới nhiệm thể (un monde tel qu'il doit être) thế giới đó có lẽ sẽ tồn tại, nhưng chỉ trong tư tưởng của người quan niệm nó, nghĩa là trong một thứ sáp mềm mà bất cứ phóng tưởng nào cũng có thể in dấu lên đó.

Cải tiến một chút tiêu ngữ trước đây, người ta có thể nói:

Đây là đoá hồng, phải nhảy múa ở đây.

Để tạo nên sự khác biệt giữa lý tính như là tinh thần tự ý thức và lý tính như là Ý niệm, là sự cản trở của một sự trừu tượng hóa nó không thể tự giải phóng hay tự chuyển biến thành khái niệm[3]. Nhận ra lý tính như là đoá hồng trong cây thập tự giá của hiện tại và thưởng thức nó, đó là tầm nhìn thuần lý nó tạo nên cuộc hòa giải với thực tại, cuộc hòa giải mà triết học đem lại cho những ai mà một ngày kia sẽ xuất hiện cái đòi hỏi nội tâm phải nhận được và duy trì tự do chủ quan trong lòng cái gì là bản chất và đặt tự do này không phải trong cái gì đặc thù và ngẫu nhiên[4] nhưng trong cái gì là tự thân và tự qui (ce qui est soi et pour soi).

Friedrich Hegel,
***Nguyên lý triết học pháp quyền*, Lời nói đầu.**

(1) Theo nghĩa của Hegel: Tinh thần như là khái niệm.

(2) Động từ Greifen (nắm bắt: tiếng Pháp: saisir) cho ra danh từ Begriff (le Concept: Khái niệm).

(3) Phê bình giác tính trừu tượng.

(4) Phê bình quan niệm tự do như là tùy ý (libre arbitre).

SCHOPENHAUER

(1788 - 1860)

Nguyên quán ở Dantzig, con trai của một thương gia giàu có, có đầu óc theo Voltaire và châu Âu – Arthur Schopenhauer bắt đầu việc học hành khá muộn ở đại học Gottingen và hoàn tất ở đại học mới mở ở Berlin, ở đó ông là môn đệ của Fichte.

Năm 1813 ông đỗ tiến sĩ ở đại học Iéna với một luận án đáng lưu ý về *Bốn cỗi nguồn của nguyên lý túc lý* (De la quadruple racine du principe de raison suffisante) trong đó ông diễn giảng, theo đường rẽ nước của Kant, rằng nguyên lý túc lý không phải là Định mệnh nó an bài mọi sự, kể cả thần linh, mà nguyên lý này chỉ có một giá trị hiện tượng (une valeur phénoménale), chỉ là công thức tổng quát diễn tả một

định luật đặc thù theo đó mỗi một trong bốn loại của những biểu tượng nơi chúng ta phải tuân phục theo. Việc sử dụng nguyên lý này trong lãnh vực siêu hình học rõ ràng là bất chính (illégitime).

Thêm vào cuộc hội ngộ với triết học Kant vào năm 1810 là cuộc trùng phùng với Phật giáo năm 1814. Chính dưới cái ảnh hưởng kép này mà Schopenhauer xuất bản năm 1819 tác phẩm lớn của ông: *Thế giới như ý chí và như biểu tượng* (Die Welt als Wille und Vorstellung – Pháp: Le Monde comme Volonté et comme Représentation). Kể từ đấy, tiến hóa triết học của ông đã hoàn tất. Công trình về sau của ông chỉ nhằm thâm cứu, minh họa và giảng luận mà thôi.

Schopenhauer đã chờ đợi sự nổi danh tức thời từ tác phẩm này, nhưng buồn thay, tác phẩm, lúc ban đầu là một sự thất bại đến ê ẩm! Vào năm 1820, được phép giảng tự do một giáo trình tùy ý ở Berlin, ông đã cố tình chọn những giờ giảng trùng thời biểu với Hegel (cốt để so tài cao hạ với một siêu sao lừng lẫy ở thời điểm đó). Lại than ôi! Ông chỉ có được lèo tèo vài thính giả, mà chẳng mấy chốc họ cũng chạy dài! Thế là triết gia tài ba của chúng ta (thật thế, lịch sử triết học xác chứng điều đó) giận lẫy – cho sẩy cùi luôn! – hạ quyết tâm không thèm dạy đại học nữa (mà, về phương diện kinh tế, thì ông chẳng cần). Ý thức đến thái quá về thiên tài của mình, tự hào vì đã được Hàn lâm viện Na Uy tôn vinh vào năm 1839, cho luận văn của ông về *Tự do của Ý chí*, Schopenhauer không hiểu được sự từ chối của Hàn lâm viện Đan Mạch để trao thưởng, vào năm 1840, cho luận văn của ông về *Nền tảng của đạo đức* vì lý do những thóa mạ nặng nề, không chấp nhận được, mà quyển sách này chứa đựng, đối với "*những triết gia Nhà nước*" (Fichte, Hegel, Schelling) và ông nghĩ rằng có một âm mưu thầm lặng được tổ chức bởi một "công ty triết học" chống lại một tư tưởng quá là bất tương thích – dĩ nhiên rồi – với nền "triết học của các giáo sư" và những "tên hầu của các bộ trưởng".

Danh tiếng – được chờ đợi đến mỏi mòn – chỉ đến với ông vào năm 1853, sau khi ông ra cuốn Parerga et Paralipomena, vài năm trước khi ông mất ở Francfort năm 1860. Chỉ sau khi mất, ông mới thực sự danh rền bốn cõi.

THẾ GIỚI NHƯ Ý CHÍ VÀ NHƯ BIỂU TƯỢNG (Đức: Die Welt als Wille und Vorstellung – Pháp: Le Monde comme Volonté et comme Représentation)

Thế giới đối tượng, thế giới của những nguyên nhân và những hậu quả, thế giới của biểu tượng chỉ là một bộ mặt của vũ trụ; mà cũng không phải là bộ mặt thật, nhưng chỉ là bộ mặt hiện tượng mà thôi, vật tự thân, yếu tính của thế giới, mà Kant cho là bất khả tri, thì thực sự hoàn toàn khả tri: thực thế, người ta có thể tiếp cận vật tự thân trong kinh nghiệm tức thời, được ưu đãi, mà chúng ta có được về chính mình và về thân xác của chúng ta. Hiển nhiên thân xác tôi là ý chí tôi, ý chí hữu hình, nó khải lộ khuôn mặt tàng ẩn của sự vật. Tiếp theo, chúng ta phải học cách tìm hiểu thiên nhiên theo chúng ta thay vì toan tính tìm hiểu chính bản thân chúng ta theo khuôn mẫu của thiên nhiên.

Thế giới, không phải như nó là thế đối với biểu tượng, cái thế giới nghiêm nhặt phục tùng quyền lực của nguyên lý túc lý trong những hình thức khác nhau của nó, nhưng như thế giới tự thân, là ý chí: ý chí không phẩm tính, không lý do (không nguyên nhân và không mục đích), một lực vô thức bởi vì ở bên này của biểu tượng, ý chí duy nhất bất khả phân

(phức tính thuộc về hiện tượng), ý chí vĩnh cửu (thời gian chính là hình thức của hiện tượng tính) mà vạn vật chỉ là những sự khách thể hóa từng phần: đó là một thứ ngẫu phát tính bất định không liên quan gì đến lý tính và đạo đức, không liên quan gì với linh hồn thế giới. Ở đây không có thần học nào, Schopenhauer miệt thị các tôn giáo cùng với tính lạc quan, tính duy lý của chúng – tiêu biểu là Do Thái giáo. Còn Phật giáo theo ông lại là một thứ phản tôn giáo tuyệt luân (le Bouddhisme étant l'anti_religion par excellence).

Học thuyết siêu hình này về căn để của hữu thể như là ý chí còn bị vây bọc bởi một chủ nghĩa bi quan triệt để, một thứ ý chí mù quáng, phi lý như là nguyên lý của mọi sự. Ở nền tảng của chủ nghĩa bi quan này là kinh nghiệm tiêu cực mà Schopenhauer có từ rất sớm với những quan hệ xã hội và với cuộc sống, mà Phật giáo đã giúp ông đặt vào hình thức tư biện: đau khổ là căn bản của mọi sự sống; ý chí muốn sống (le vouloir-vivre) là một cố gắng đầy lao nhọc, đưa đến đau khổ không sao tránh khỏi, vì cố gắng này chắc chắn sẽ thất bại. Đời sống chẳng khác nào toan tính đổ đầy những cái thùng thủng đáy. Sự thỏa mãn chỉ phù du thoáng qua mà không bao giờ trọn vẹn, chẳng có gì tích cực. Ý chí ham sống kích động chúng ta cũng như nó kích động mọi hữu thể khác, chỉ để tạo ra đau khổ khôn cùng.

► Thế giới là biểu tượng của tôi (le monde est ma représentation)

Viện thể của Berkeley và của Kant, Schopenhauer coi là điều hiển nhiên tối sơ, cho hiện hữu và là một biểu tượng đối với một chủ thể, chỉ là một và rằng ngay cả sự phân biệt chủ thể đối với khách thể có nền tảng trong chỉ biểu tượng mà thôi.

Thế giới là biểu tượng của tôi. Mệnh đề này là một chân lý cho mọi hữu thể sống và suy tưởng, mặc dầu là chỉ nơi con người, mệnh đề này mới biến thành tri thức trừu tượng và phản tư. Ngay khi con người có khả năng đưa nó đến trạng thái này, thì người ta có thể nói rằng tinh thần triết lý đã nảy sinh nơi anh ta. Lúc đó, anh ta có sự xác tín hoàn toàn là có con mắt để nhìn mặt trời và bàn tay chạm vào mặt đất; tắt một lời, anh ta biết rằng thế giới-mà anh ta bị vây quanh – chỉ tồn tại như là biểu tượng trong tương quan với một hữu thể tri giác, đó chính là con người. Nếu có một chân lý mà người ta có thể khẳng định một cách tiên nghiệm (affirmer a priori), thì chính là chân lý đó; bởi nó diễn tả cách thức của mọi kinh nghiệm khả hữu và có thể tưởng tượng, khái niệm có tính tổng quát hơn nhiều so với những khái niệm thời gian, không gian và nhân quả mà nó mặc hàm. Thật vậy, mỗi một khái niệm này, trong đó chúng ta nhận ra những hình thức khác nhau của nguyên lý túc lý, chỉ áp dụng cho một trật tự xác định những biểu tượng **(a)**, sự phân biệt giữa chủ thể và khách thể, trái lại, là cách thức chung cho tất cả, cách thức duy nhất qua đó người ta có thể quan niệm một biểu tượng bất kỳ, trừu tượng hay trực quan, thuần lý hay kinh nghiệm. Như vậy, không có chân lý nào chắc chắn hơn, tuyệt đối hơn, hiển nhiên hơn chân lý này: mọi cái gì tồn tại, đều tồn tại cho tư tưởng, nghĩa là toàn thể vũ trụ chỉ là khách thể đối với một chủ thể, tri giác chỉ là tương quan với một tinh thần được tri giác, tắt một lời, nó chỉ là biểu tượng thuần túy. Định luật này đương nhiên ứng dụng cho mọi hiện tại, cho mọi quá khứ và cho mọi tương lai, cho cái gì ở xa cũng như cho cái gì ở gần chúng ta; bởi vì nó đúng cho chính thời gian và không gian, nhờ đó những biểu tượng đặc thù phân biệt với nhau. Tất cả những gì thế giới bao hàm hay có thể bao hàm đều nằm trong sự phụ thuộc tất yếu này đối với chủ thể và chỉ tồn tại cho chủ thể. Như vậy thế giới là biểu tượng.

Arthur Schopenhauer,
Thế giới như ý chí và như biểu tượng.

(a) Luận văn về bốn cỗi nguồn của nguyên lý túc lí, đã cho thấy rằng tính nhân quả chỉ liên quan đến những thay đổi trong kinh nghiệm, rằng không thời gian chỉ liên quan đến hình thức của những biểu tượng trực quan; như vậy chúng chỉ áp dụng vào một lãnh vực xác định của những biểu tượng khác với sự phân biệt chủ thể và khách thể, sự phân biệt gắn liền với biểu tượng như là thế.

► Thế giới trong yếu tính của nó, là ý chí. Và mọi ý chí đều chỉ là đau khổ (Le monde est, dans son essence, volonté. Et toute volonté est souffrance)

Thế giới là biểu tượng của chúng ta. Tồn tại và tồn tại như một biểu tượng đối với chủ thể, chỉ là một sự phân biệt chủ thể với khách thể có nền tảng trong chính hình thức của biểu tượng. Đó là sự hiển nhiên đầu tiên. Nhưng thế giới chỉ là biểu tượng của ta thôi sao? Đó là một hiển nhiên thứ hai, rằng không nên giản quy vào đó. Vậy bây giờ làm thế nào để biết thế giới có thể là cái gì trong hữu thể tự thân của nó?

Còn dục vọng là hữu thể của mọi ý chí; không một đối tượng nào đạt được có thể làm nó nguôi ngoai; ý chí không thể đến sự thỏa mãn cuối cùng; mọi thỏa mãn đều chỉ là điểm khởi hành cho một ham muốn mới. Dục vọng (ham muốn), ở đâu cũng bị ngăn cản, ở đâu cũng phải đấu tranh, nên luôn luôn gặp tình trạng đau khổ. Nếu ngẫu nhiên mà dục vọng được thỏa mãn, lúc ấy chúng ta lại rơi vào trong buồn chán; mọi đời sống đều đong đưa giữa đau khổ và muộn phiền.

Thế giới trong toàn thể vô số các phần và các hình thái của nó, là sự biểu lộ, một cách khách quan, của ý chí muốn sống. Bản thân sự hiện hữu, và loại hiện hữu, cả hai như một tập hợp toàn cục và trong từng phần, tiếp diễn từ chỉ có một mình ý chí. Ý chí là tự do, ý chí là tối thượng. Ý chí xuất hiện nơi mọi vật, ngay khi nó tự xác định trong chính nó và ngoài thời gian. Thế giới chỉ là hình ảnh trung thực của ý chí này; và tất cả tính hữu hạn, tất cả sự đau khổ, tất cả những điều bất hạnh; mà nó chứa đựng thuộc lối diễn tả về điều mà ý chí muốn, thì cũng là chúng, là vì ý chí muốn thế. Do đó, với điều thiện hoàn hảo nhất, mọi sinh vật nâng đỡ sự hiện hữu nói chung, và cả sự hiện hữu của các hình thái của nó và tính chất cá nhân riêng của nó toàn bộ giống như nó là thế và trong hoàn cảnh như chúng là thế trong một thế giới như thế, bị thống trị bởi sự may rủi và sai lầm, ngắn ngủi, phù du và triền miên chịu đựng; và trong tất cả điều mà nó trải qua hay có thể trải qua, nó luôn luôn nhận được điều đáng với nó. Vì ý chí thuộc về nó; và ý chí là thế nào thì thế giới là thế ấy. Chỉ tự bản thân thế giới này có thể chịu trách nhiệm về sự hiện hữu và bản chất riêng của nó – chứ không phải cái gì khác; vì bằng vào các phương cách nào mà cái khác lại có thể đảm đương nó được? Có phải là chúng ta ao ước biết xem những ai, xét về khía cạnh đạo đức, có giá trị như một tổng thể và cách chung, chúng ta chỉ phải xem xét số phận của chúng như một tổng thể hay cách chung. Điều này là nhu cầu, tình trạng khốn khổ, nỗi đau đớn, điều bất hạnh và cái chết. Sự công bằng vĩnh cửu thống trị; xét về tổng thể, nếu chúng không vô giá trị, thì nói chung, số mệnh của chúng cũng không quá buồn. Trong ý nghĩa này, chúng ta có thể nói, tự bản thân thế giới là sự phán quyết về thế giới. Nếu chúng ta có thể đặt tất cả nỗi thống khổ của thế giới lên một đĩa cân và tất cả tội lỗi của cả thế giới lên đĩa cân bên kia, chiếc kim chắc chắn sẽ chỉ ở mức thăng bằng.

Tuy nhiên, chắc chắn rằng thế giới không hiển lộ cho riêng một người nào hiểu mà cần sự trợ lực của ý chí, như thể cuối cùng nó hiển lộ cho những ai muốn thẩm tra tính khách quan của con người và duy chỉ ý chí để sống, điều mà chính con người ấy là. Nhưng khả năng nhìn của cá nhân không có văn hóa bị che phủ, như những người theo Ấn giáo nói, bởi bức màn ảo hóa của Mâyâ. Người ấy không thấy được sự vật-trong-tự-bản-thể (chose-en-soi) nhưng là hiện tượng trong thời gian và không gian, nguyên lý cá nhân hóa (le principe d'individuation) và trong các dạng

khác của nguyên lý túc lý (le principe de raison suffisante). Và trong hình thức của tri thức bị giới hạn này, người ấy không nhìn được bản chất bên trong của các sự vật, nó là một nhưng hiện tượng của nó như bị phân chia, không thống nhất, hằng hà sa số, rất khác biệt, và thực sự tương phản.

Arthur Schopenhauer,
Thế giới như ý chí và như biểu tượng. Q.I, 18 & 57.

► Phương thuốc trị liệu: khước từ ý chí muốn sống (Le renoncement au vouloir-vivre comme remède)

Không có phương thuốc nào khác cho trạng thái này hơn là sự phủ định ý chí muốn sống (la négation du vouloir-vivre). Hẳn là, trước tiên, có sự cứu rỗi trong nghệ thuật: sự thỏa mãn vô cầu của việc chiêm ngưỡng mỹ học(la satisfaction désintéressée de la contemplation esthétique) tạm thời giải phóng cá nhân khỏi những xiềng xích của tính cá thể, giải thoát cho y ta khỏi ràng buộc của ham muốn và giúp nó vươn đến sự chiêm ngưỡng yếu tính thuần túy của mọi vật. Nhưng sau ngày lễ được nghỉ ngơi cho ý chí, chúng ta quay lại, rất nhanh, với công việc khổ sai...

Phương thuốc tối ưu, giải quyết cái xấu từ gốc rễ, hệ tại chỗ thoát ra khỏi thói ích kỷ nó dựa trên ảo tưởng về sự cá thể hóa, hệ tại chỗ ý thức về đồng nhất tính của mọi hữu thể, khi cảm thấy lòng trắc ẩn (phát sinh từ việc xóa đi ranh giới phân biệt giữa ta và người). Chỉ có sự phá bỏ ngã chấp (l'anéantissement de soi) và sự diệt dục (la suppression de tout désir) – như cách hiểu của Phật giáo và của những nhà huyền nhiệm lớn bên Cơ Đốc giáo – là có thể đem lại sự thanh thản an vui cho tâm hồn.

Khi bức màn ảo hóa, Maya[1] nguyên lý cá thể hóa được vén lên trước mắt một người, khiến cho người này không còn phân biệt một cách vị kỷ giữa ta và người nữa, khi anh ta thấy bao nỗi khổ đau của người khác như ở nơi chính mình, và như thế anh ta đạt đến không chỉ sẵn lòng cứu giúp mà còn không ngại hy sinh cả mạng sống mình nếu như nhờ đó anh ta có thể cứu được nhiều người khác: như thế, rõ ràng là, con người ấy nhận ra chính mình trong mỗi tạo vật, rất thân thiết và rất chân thực là của mình, cũng coi những khổ đau vô hạn của chúng sinh như là bao nhiêu những nỗi đau của chính bản thân mình, bao bất hạnh của nhân gian cũng là niềm riêng mang thiên cổ sầu ở chính nơi ta[2]. Từ đấy không có đau thương nào là xa lạ với con người đại hùng đại lực đại từ bi kia, kẻ mang tất cả gánh nặng của biển khổ nhân sinh trên trái tim mình. Người ấy thức giác được toàn bộ tấn tuồng ảo hóa, xuyên thấu thể tính của vạn pháp và anh ta thấy đó là dòng sinh hóa trùng trùng duyên khởi, liên miên bất tuyệt trong một nỗ lực vô ích trong mối mâu thuẫn rối mù và khổ đau vô tận; mà anh ta thấy cả nhân loại bất hạnh và cuối cùng cả vũ trụ không ngừng hợp tan, cùng dắt díu nhau vào tấn tuồng dâu bể, trong vòng quay sinh tử vô tận vô cùng...

Từ đấy biết rõ đời là thế, làm sao mà anh ta còn có thể, bằng những hành vi liên tục của ý chí, khẳng định đời sống, bám víu vào đấy càng lúc càng chặt hơn, ghì siết cái khối lượng kia đè nặng lên hữu thể của mình? Ý chí đó muốn thoát ly khỏi sự sống: nó thấy nơi những hưởng thụ một sự khẳng định sự sống mà nó lấy làm ghê sợ. Con người đó tiến đến tình trạng tiết dục tự nguyện, kham nhẫn, an nhiên thực sự và tuyệt diệt mọi ham muốn.

Ý chí của người đó gấp nếp lại trên chính mình: nó không khẳng định thể tính của mình nữa, cái thể tính được biểu thị trong tấm gương của hiện tượng; nó chối bỏ thể tính đó. Điều làm cho sự chuyển hóa này thành hiển nhiên, đó là bước chuyển tiếp mà con người thi hành lúc đó, từ đức hạnh đến khổ hạnh (de la vertu à l'ascétisme). Giờ đây đối với anh ta, yêu người khác như chính mình là chưa đủ, hay làm cho người khác cái gì mà anh ta làm cho

bản thân mình: trong anh ta nảy sinh sự ghê tởm chống lại yếu tính của ý chí muốn sống, mà hiện tượng của anh ta là sự biểu hiện, chống lại yếu tính này nó là căn để và bản thể của một thế giới mà anh ta thấy nỗi khốn khổ thảm thương. Vì thế anh ta khước từ nó với tư cách nó biểu thị nơi anh ta, và nó được diễn tả qua thân xác anh ta, cách xử sự của anh ta cải chính hiện tượng đó của ý chí và mâu thuẫn công khai với nó. Xét kỹ bản thân thấy mình chẳng là gì, ngoài chỉ là một hiện tượng của Ý chí, anh ta thôi không còn ham muốn cái gì nữa cả, anh ta tự ngăn mình ràng buộc Ý chí vào bất kỳ điểm tựa nào, cố gắng giữ mình dửng dưng với mọi sự.

Arthur Schopenhauer,
Thế giới như ý chí và như biểu tượng.

---

(1) Trong thần thoại Ấn giáo, Maya là nữ thần ảo tưởng. Không gian, thời gian, nhân quả, phân biệt chủ_khách thể tạo thành bốn bức màn ảo hóa của Maya.

(2) "Từ cùng một suối nguồn phun trào ra lòng từ ái, sự dịu dàng, mọi đức hạnh, cũng phun trào ra sự phủ định ý chí ham sống", Schopenhauer viết trước đó.

NGHỆ THUẬT VÀ TỒN TẠI (l'art et l'existence)

Không phải chỉ có triết học mà đến cả các tác phẩm nghệ thuật thẩm mỹ vốn từ cơ bản cũng vẫn hướng tới việc giải quyết những vấn đề về sự tồn tại. Bởi vì trong mọi đầu óc nào đã từng một lần biết từ bỏ sự chiêm ngưỡng thế giới tự nhiên thuần túy khách quan, thì có một sự ham muốn đã được khêu lên, mặc dù vẫn còn giấu kín và một cách vô thức, nó đã có thể nhằm để hiểu được bản chất thật của mọi sự vật, của đời sống và của hiện hữu. Và vì chỉ có điều này thôi, mà trí tuệ trở nên thích thú như thế đó, *tức là* đối với một chủ thể thuần túy về mặt hiểu biết, mà nó đã trở thành thoát ra khỏi được mọi mục đích của ý chí; cũng như chính chủ thể đó hiểu biết được trong tính chất thuần túy là một cá nhân, những mục đích, mà chỉ có một mình ý chí là ham muốn. Trong ý nghĩa này, kết quả của sự nắm bắt được tính khách quan thuần túy của các sự vật, là một sự thể hiện nhiều hơn về bản chất sự sống và sự tồn tại, nhiều hơn là một sự trả lời cho câu hỏi "Đời sống là gì?" Mọi công trình thành công và xứng đáng nhất của nghệ thuật đều trả lời cho câu hỏi này theo cách riêng của nó, với một sự đúng đắn hoàn hảo nhất. Nhưng tất cả mọi nghệ thuật đều chỉ nói bằng thứ ngôn ngữ hồn nhiên và trẻ thơ của nhận thức, không phải bằng thứ ngôn ngữ trừu tượng và nghiêm xác của *suy tư*; câu trả lời của chúng, tuy thế lại là một hình ảnh thoáng qua: nó không phải là sự hiểu biết thường xuyên và tổng quát. Như thế, đối với cả sự *nhận thức*, thì mọi tác phẩm nghệ thuật đều trả lời câu hỏi đó; mọi bức họa, mọi bức tượng, mọi bài thơ, mọi vở kịch trên sàn diễn, và âm nhạc cũng trả lời nó; và thật sự còn sâu sắc hơn mọi thứ còn lại, bởi vì trong ngôn ngữ của âm nhạc, nó được thông hiểu bằng sự trực tiếp tuyệt đối; nhưng nó lại không thể được phiên dịch thành thứ ngôn ngữ của lý trí; và bản chất sâu xa hơn của mọi đời sống và sự hiện hữu, diễn đạt được chính nó. Do vậy, mà tất cả những nghệ thuật khác, đều gợi lên được cho người đang tra vấn một hình tượng để có thể nhận thấy được, và nói "Hãy nhìn nào, đây là cuộc sống". Tuy vậy, câu trả lời của họ điều chỉnh nó, và có thể vì thế mà sẽ luôn luôn mang lại một sự thỏa mãn chỉ mang tính tạm thời nhưng không phải toàn diện và sau hết. Bởi vì chúng chỉ luôn luôn cho ra một đoạn, một minh họa, thay vì của cả nguyên tắc, nên không phải là cái toàn thể, mà nó chỉ có thể mang đến một quan niệm trong tính phổ quát. Tuy nhiên, chúng ta nhận thấy ở đây, đối với điều gì mà trên đó mối quan hệ của triết học và những nghệ thuật thẩm mỹ vẫn đặt cơ sở, đồng thời có thể kết luận từ đó về cả yếu tố mở rộng ra khả năng của cả hai, mặc dù trong chiều hướng của nó, và trong những vấn đề thứ yếu của nó, là rất khác nhau, và tuy thế trong gốc rễ vẫn chỉ là một.

Mọi tác phẩm nghệ thuật, thực sự đều tập trung vào một cách phù hợp, ở việc nêu lên cho chúng ta về đời sống và những sự vật trong sự chân thực của chúng, nhưng lại không thể mang tới cho chúng ta một cách trực tiếp,

bởi vì tất cả mọi cái đều có sự trộn lẫn giữa các yếu tố chủ quan và các yếu tố khách quan. Chính nghệ thuật phải luôn luôn loại bỏ đi sự lẫn lộn này.

Những tác phẩm thi ca, điêu khắc, và những nghệ sĩ trình diễn, trong nội dung tổng quát là một kho tàng không thể cảm nhận ra hết được những khôn ngoan sâu sắc: bởi vì từ chúng, mà sự khôn ngoan từ nơi bản chất của các sự vật đó tự nó nói lên; chỉ được phiên diễn ra bởi những hình ảnh, và những điều diễn đạt thuần túy hơn. Tuy vậy, trên khía cạnh này, người nào đọc một bài thơ, hay nhìn vào một bức tranh, đều chắc chắn là phải phát hiện ra được nhờ các phương tiện riêng của anh ta, để nhằm mang sự khôn ngoan đó đưa ra ánh sáng; tùy theo sự hiểu biết của anh ta, và cũng tùy thuộc nhiều vào đó, mà khả năng và văn hóa của anh ta chấp nhận nó; như trong lòng biển sâu, mỗi một thủy thủ chỉ thả có hòn chì xuống biển, càng xa càng tốt, cho tới mức mà chiều dài của đường thẳng sợi dây cho phép. Trước một bức tranh, cũng như trước một vị hoàng tử, mọi người đều phải đứng, chờ đợi để được xem, hoặc là có cái gì đó sẽ được nói với anh ta; và cũng giống như trường hợp của một vị hoàng tử, ở đây, chính anh ta lại không thể được nói điều đó, bởi vì nếu thế thì anh chỉ có thể nghe được chính anh ta. Chính từ tất cả mọi sự việc này, mà những tác phẩm nghệ thuật đều trình bày tất cả mọi sự thật chắc chắn chứa đựng trong nó vốn đã *tiềm ẩn, hay là đã bao hàm* trong đó; triết học, mặt khác, chính là nỗ lực nhằm cung cấp cùng với sự thật *hiện thực ra*, và *minh thị hóa* nó; và do thế mà cũng trong ý nghĩa này, vẫn có sự liên quan tới nghệ thuật, cũng như rượu vẫn có liên quan tới nho. Cái gì mà nó hứa hẹn cung cấp, sẽ chính là cái mà nó vốn có từ một kết quả đã được thực hiện và đã được làm sáng tỏ ra rồi; một sự thủ đắc chắc chắn và cũng đích thực; trong khi đó, cái gì diễn ra từ các thành quả của các tác phẩm nghệ thuật, là cái mà nó luôn luôn được tạo tác thành mới lại. Tuy vậy, do thế mà nó phải yêu cầu, không phải đối với những người nào đã tạo tác ra các tác phẩm của họ, mà còn đối với những người nào hiện đang thưởng thức chúng, mà với chúng họ có thể gặp các khó khăn nào đó. Do vậy, mà tính cách công chúng của nó vẫn cứ bị hạn chế, trong khi đó, tính chất này của nghệ thuật thì lại rất rộng lớn.

Sự kết hợp của người sở hữu được đề cập ở trên đây, như chính việc được yêu cầu cho sự thưởng ngoạn một tác phẩm nghệ thuật, vẫn phụ thuộc một phần vào sự kiện là mọi tác phẩm nghệ thuật đều có thể chỉ tạo ra các hiệu quả, thông qua trung gian của tưởng tượng; do thế mà phải kích thích cái này, và có thể không bao giờ cho phép nó được quyền rời khỏi sân chơi, cũng như cứ mãi thụ động.

Đây là một điều kiện của tính hiệu quả thẩm mỹ, và do vậy, cũng là một quy luật căn bản của mọi nghệ thuật thẩm mỹ. Nhưng cũng từ đó, mà dẫn tới điều này, là việc phải thông qua chính tác phẩm nghệ thuật, mà mọi sự vật đều không thể trực tiếp được mang đến cho các giác quan; và đúng ra, chính vì thế mà việc dẫn tới tưởng tượng vẫn là con đường đúng; một vài sự vật, mà thực chất là những sự vật sau cùng, vẫn phải luôn luôn được kinh qua bởi trí tưởng tượng để có thể được thực hiện. Ngay cả các tác giả, cũng luôn luôn cần phải để lại một điều gì đó, khiến cho người đọc buộc phải suy nghĩ; vì thế, Voltaire đã rất có lý khi nói "*Le secret d'être ennuyeux, c'est de tout dire?*" [Cái bí quyết của việc gây ra sự buồn chán, có phải chăng là việc nói huỵch tẹt ra tất cả?]. Nhưng bên cạnh điều này, trong nghệ thuật, điều tốt hơn hết, chính là phải có nhiều ý nghĩa tinh thần để mang trực tiếp nó đến với các giác quan; phải tạo ra trí tưởng tượng ở người tạo tác, mặc dù chỉ qua đó để có thể có được các tác phẩm nghệ thuật. Nó phụ thuộc vào điều này, là chính những sự phác họa của những bậc thầy lớn, lại thường có tác dụng nhiều hơn là những hình ảnh cuối cùng của họ, mặc dù có một lợi điểm khác, mà chắc chắn có góp phần vào điều này, đó chính là chúng được hoàn thành ngay tức

khắc, vào đúng ngay lúc nó được nhận thức; trong khi đó, một bức họa được coi là hoàn hảo, chỉ có thể được sản sinh ra thông qua một nỗ lực liên tục, nhờ phương tiện phát huy các kỹ năng và các ý tứ thường xuyên, để cho cảm hứng luôn luôn duy trì, cho tới khi nó được hoàn thành. Từ quy luật thẩm mỹ học căn bản này, mà chúng ta đang đề cập tới, cũng cần phải được cắt nghĩa rõ thêm, là tại sao những gương mặt sáp, lại không bao giờ tạo ra được một hiệu quả nghệ thuật; và do vậy, nó cũng không phải đúng nghĩa là các tác phẩm nghệ thuật; mặc dù thực sự trong chúng, chính sự bắt chước tự nhiên luôn có thể đạt đến mức độ cao nhất. Chỉ bởi vì chúng luôn không để lại một cái gì cho tưởng tượng làm việc cả. Điêu khắc thì lại chỉ cho ra một hình dạng nhưng lại không có màu sắc; hội họa thì cho ra màu sắc, nhưng thuần túy chỉ là một dạng thức bề ngoài của hình dạng; bởi thế, cả hai đều kêu gọi đến sự tưởng tượng của người thưởng ngoạn. Gương mặt sáp, mặt khác, tuy có mang lại tất cả các hình dạng và màu sắc một cách tức thì; do thế mà chỉ gợi lên hình ảnh của thực tại, còn tưởng tượng thì không dự phần vào. Thi ca, trái lại, thực chất của nó chỉ gợi lên tưởng tượng, nó mang người ta vào trong chính sự tác động, chỉ thuần túy bằng các từ ngữ.

Một sự vận dụng độc đoán cùng với các phương tiện nghệ thuật, mà không có sự hiểu biết đích thực về mục tiêu nào trong mọi nghệ thuật, đó là đặc điểm căn bản của những tài tử. Một con người như thế, chính mình vẫn tỏ ra như những cột trụ, mà chúng lại không hỗ trợ cho một điều gì cả, đó chỉ là các đam mê không mục đích, những sự dàn giá, và những dự phóng của sự kiến tạo tồi, cả trong những đường nét và những hình ảnh vô nghĩa lý, cùng với tiếng ồn vô mục đích của âm nhạc tồi, trong sự ồn ào của những nhịp điệu, của thi ca vô nghĩa...

... Một tác phẩm nghệ thuật nếu nó được tiến hành bởi những quan niệm chỉ thuần túy có phân biệt thì luôn luôn không chính đáng. Nếu giờ này, trong khi chúng ta xem xét một tác phẩm trong nghệ thuật nặn tượng, hay trong khi ta đọc một bài thơ, hay trong khi ta nghe một bản nhạc (và nó nhằm mô tả một sự vật nào đó xác định), chúng ta thấy được, là thông qua tất cả mọi chất liệu phong phú của nghệ thuật, quan niệm phân biệt, hạn chế, lạnh lùng, khô cứng sẽ trở thành nhạt nhòa, và cuối cùng nổi bật lên chính là quan niệm nó tạo thành cái cốt lõi của tác phẩm này; ý niệm toàn bộ về nó, do vậy cũng bao gồm cả trong sự suy nghĩ nhằm phân biệt về nó, cùng phù hợp theo nó một cách tuyệt đối, rốt ráo, bởi qua sự thông đạt của nó; chúng ta sẽ cảm thấy ghê tởm và tức giận, nếu chúng ta thấy chính chúng ta bị lừa dối và bị phỉnh gạt đối với sự thích thú và sự chú tâm của chúng ta. Chúng ta chỉ được thỏa mãn hoàn toàn bởi một ấn tượng về một tác phẩm nghệ thuật, khi nào nó để lại một cái gì đó, mà qua đó, với tất cả sự suy nghĩ, chúng ta không thể nào tạo nên được một sự phân biệt nào hết về quan niệm. Biểu hiệu của nguồn gốc đa đoan này, chỉ là do những quan niệm, là cái mà tác giả của một tác phẩm nghệ thuật cấu tứ về nó, đã đưa nó vào trong những từ ngữ phân biệt về cái gì mà anh ta có ý nhằm trình bày; bởi vì rồi thì, nó vẫn có thể đạt tới mục đích hoàn toàn của nó, thông qua những từ ngữ này. Do thế, mà đó là một cố gắng hầu như là vô bổ, hay vô lý, giống như người ta vẫn hay nỗ lực như hiện nay, để tìm kiếm cách giản lược một bài thơ trong tác phẩm của Shakespeare, hay của Goethe, vào một sự thật trừu tượng mà nó được cho là nhằm truyền đạt. Chắc chắn người nghệ sĩ luôn có thể nghĩ tới bố cục tác phẩm của mình; nhưng chỉ tư tưởng đó thôi, cũng đã được *nhận thấy* ngay trước khi nó được suy nghĩ về sau này, trong sự truyền đạt, sức mạnh của sự sống động hay sự khơi dậy của nó, và do vậy, nó trở thành không thể giảm sút được. Chúng ta sẽ không thể không quan tâm ở đây, rằng chắc chắn tác phẩm mới được phác thảo ra, cũng giống như những phác họa của những

nhà họa sĩ đã được nói tới, tác phẩm đã được hoàn thành trong cảm hứng, trong ý niệm đầu tiên của nó, và nó đã được gợi ra một cách vô ý thức, giống như bản hòa âm đã bất chợt đến mà không cần suy nghĩ, và hoàn toàn như thể chỉ do cảm hứng; và cuối cùng, cũng chính là bài thơ trữ tình, bài hát nhàn nhã, mà trong đó cách thức của hiện tại lại được cảm nhận sâu sắc, và ấn tượng của bối cảnh chung quanh, giống như là không có ý thức, tự nó rót vào bên trong những từ ngữ, mà câu thơ và vần điệu của nó, hòa hợp với nhau – mà tất cả những điều này, là có một lợi điểm lớn lao của sự thuần khiết nơi tác phẩm được tạo ra trong lúc xuất thần do cảm hứng, do vận động tự do của tài năng, mà không có sự xen lẫn vào của ý định và suy nghĩ; do thế, chính chúng được xuyên qua, và thông qua sự hứng khởi và điều thích thú, mà không cần có cái vỏ bọc, cũng như không cần có cái cốt lõi; và hiệu quả của chúng, càng không thể khác đi được, cho dù là của những tác phẩm nghệ thuật lớn nhất, hay của giá trị thấp hơn và phóng túng hơn, đều luôn có một phần quan trọng; sự thông hiểu, kỹ năng, và thói quen ở đây, phải lấp đầy vào những quãng cách mà chính quan niệm và cảm hứng của tài năng đã để lại; và nó phải trộn lẫn mọi loại này của các công việc bổ sung cần thiết, như là chất kết dính đối với chỉ những thành phần thực tế, được sáng ngời một cách chính đáng. Điều này cắt nghĩa được là tại sao mọi tác phẩm như vậy, chỉ trừ những kiệt tác hoàn hảo của mọi bậc thầy vĩ đại nhất (chẳng hạn như "Hamlet", "Faust", vở nhạc kịch "Don Juan"), thì tất yếu chứa đựng một sự trộn lẫn cái gì đó không màu sắc và sầu bi, mà trong chừng mực nào đó, nó ngăn cản sự vui thú trong việc thưởng thức chúng. Những bằng chứng cho các điều này, là các tác phẩm "*Messiah*", "*Gerusalemme liberata*", hay ngay cả "*Paradise Lost*" và "*Eneid*"; và Horace cũng đã từng nói lên một sự lưu ý táo bạo, "*Quandoque dormitat bonus Homerus*" [Ngay cả danh tài như Homer mà đôi khi cũng có thể ngủ gật?]. Nhưng điều này cũng chỉ là một trong những trường hợp của tình trạng người có hạn.

Người mẹ của những nghệ thuật có ích, là nhu cầu cần thiết; còn của các nghệ thuật thẩm mỹ là sự thăng hoa cao khiết. Nhưng người cha của chúng, với yếu tố sau là tài năng, mà chính nó là một sự thăng hoa cao khiết, là cái của những sức mạnh từ sự thông hiểu, đặc biệt vượt lên trên biện pháp mà nó cần đòi hỏi nhằm vào chính sự phục vụ cho ý chí.

Bản chất của con người, chủ yếu ở trong điều này, là việc ý chí đòi hỏi phải được thỏa mãn, và lại đòi hỏi mới, và cứ như thế không ngừng. Thật vậy, niềm hạnh phúc này của anh ta, và điều hoan lạc chỉ đơn thuần nằm ở sự chuyển đổi nhanh lẹ từ một sự ao ước qua sự thỏa mãn, và từ sự thỏa mãn qua sự ao ước mới. Do thế, sự không được thỏa mãn là việc phải chịu đựng, một sự mong mỏi trống rỗng, một sự ao ước mới, mệt mỏi, *chán chường*. Và phù hợp với điều này, bản chất của sự hòa điệu là việc biến chuyển thường xuyên, và sự chệch hướng khỏi nốt chủ âm theo một ngàn cách, không chỉ là hướng tới những quãng hòa điệu cho một nốt thứ ba và nốt chủ, nhưng cho mọi âm tiết, cho những nốt thứ bảy nghịch âm, và cho những cấp độ thoáng nhanh qua; kể cả, luôn luôn kéo theo nó một sự quay về thường xuyên với nốt chủ. Trong những biến âm này, hòa điệu thể hiện ở những cố gắng đa dạng của ý chí, nhưng luôn luôn là sự thỏa mãn của nó, cũng như bởi sự quay về cuối cùng với quãng hòa điệu, và còn hơn thế nữa, đến nốt chủ âm. Sự cấu thành hòa điệu, sự hé mở ra trong nó, của mọi chiều sâu thẳm nhất của ý chí và của tình cảm con người, là công việc của tài năng, là hành vi của nó, mà nó càng hiện rõ ở đây hơn bất cứ nơi nào khác, nằm cách xa mọi sự suy nghĩ và mọi ý định có ý thức, và có thể gọi đó là cảm hứng. Ở đây quan niệm đó, cũng như mọi nơi trong nghệ thuật, là không có kết quả. Người sáng tác vẫn hé lộ ra bản chất sâu xa hơn ở bên trong thế giới, và biểu lộ sự khôn ngoan sâu xa nhất trong ngôn ngữ,

mà đó chính là lý do để anh ta không thể hiểu được; giống như một con người, dưới ảnh hưởng của sự thôi miên, nói lên được các sự vật mà anh ta không hề có một ý niệm nào về chúng, khi anh ta thức tỉnh ra. Do thế mà trong con người sáng tác thì hơn bất cứ một nhà nghệ sĩ nào khác, con người đó hoàn toàn tách rời và phân biệt hẳn với người nghệ sĩ. Ngay cả trong sự lý giải của môn nghệ thuật ngoạn mục này, quan niệm vẫn chỉ ra được sự nghèo nàn và giới hạn của nó. Tuy nhiên, tôi sẽ cố gắng hoàn thành sự giống nhau đó của chúng ta. Vì sự chuyển đổi nhanh chóng từ sự ao ước qua sự thỏa mãn, và từ sự thỏa mãn sang một ao ước mới, là niềm hạnh phúc và sự thỏa mãn, để cho những giai điệu được nhanh, mà không có những sự biến cải lớn quen thuộc; những giai điệu chậm, nói lên sự đối nghịch, đau khổ gay gắt, và chỉ quay trở lại khúc đầu, thông qua nhiều tiết đoạn, cho đến chủ âm, là giống với sự trì hoãn và sự thỏa mãn khi có được một cách táo bạo, buồn bã. Sự trì hoãn của việc kích thích mới của ý chí, sự nhọc mệt, không hề có một biểu hiện nào khác hơn, là chủ âm còn kéo dài, và hiệu quả của nó có thể chẳng bao lâu sẽ không thể chịu đựng được nổi nữa; rất đơn điệu, và những hòa điệu vô nghĩa lý, đi tới gần hiệu quả này. Những chủ đề ngắn có thể dễ hiểu được, của âm nhạc khiêu vũ nhanh, dường như chỉ nói lên sự thích thú chung, có thể vẫn dễ dàng đạt tới được. Mặt khác, điệu *Allegro Maestoso*, trong những chuyển động trau chuốt của nó, những đoạn dài, và những biến tấu trống rỗng, có ý nghĩa như một nỗ lực lớn hơn, quý phái hơn, hướng tới một đích điểm xa hơn, và với sự đạt tới cuối cùng của nó, điệu A*dagio*, nói lên trong nỗi đau cùng sự cố gắng lớn lao và cao quý, mà nó luôn bất chấp những hạnh phúc nhỏ nhoi. Nhưng thật là ngoạn mục làm sao, với hiệu quả của âm *thứ* và *trưởng*! Và tính vang âm như thế nào, với sự thay đổi của bán âm, sự đi vào của quãng nốt thứ ba thứ, thay vì là một nốt trưởng, ngay tức thì, và sẽ không thể tránh được những lực tác dụng trên chúng ta, với một cảm giác đau đớn lo âu, mà từ đó, một lần nữa chúng ta lại như là tức khắc được giải phóng nay; bởi âm giai trưởng. Điệu *Adagio* kéo dài ra trong nốt thứ, như một sự biểu hiện của niềm đau đớn sắc nét, và trở thành cả một sự khắc khoải quặn đau. Âm nhạc khiêu vũ trong âm giai thứ, dường như luôn chỉ ra một sự thất bại của điều hạnh phúc tầm thường đó, mà chúng ta thà cứ coi khinh nó vẫn còn hơn, vì dường như nó nói về việc đạt tới một đích điểm thấp hơn với sự bận bịu và bối rối. Sự không thể tát cạn hết được của những tiết điệu, có thể phù hợp với sự không thể tát cạn hết được của Thiên nhiên, trong sự khác nhau của các cá nhân, những gương mặt, và những bận rộn trong chính cuộc đời. Sự chuyển tiếp từ một chủ âm sang một âm tiết là hoàn toàn khác hẳn, bởi vì nó cũng bẻ gãy sự thông đạt với cái gì đó đã có trước nó, cũng giống như cái chết, đối với những mục đích cá nhân ở trong nó; nhưng ý chí hiện ra trong những đời sống cá nhân này, đàng sau nó, cũng như đàng trước nó, vẫn đang hiện ra trong những cá nhân khác, mà ý thức của chúng, tuy vậy lại không có một mối liên kết nào hết với ý thức của anh ta.

Nhưng không bao giờ được quên rằng, trong sự truy tìm đối với mọi điều tương tự này, tôi đã có nêu ra rằng âm nhạc không có một mối quan hệ trực tiếp nào, nhưng đó chỉ là một mối quan hệ gián tiếp đối với chúng; bởi vì, nó không bao giờ biểu hiện được hiện tượng, nhưng chỉ là cái bản chất bên trong, là cái tự thân của mọi hiện tượng, là chính cái ý chí. Do thế, nó cũng không thể hiện được niềm vui thú đặc thù và xác định này, hay là niềm vui thú đặc thù và xác định kia, như sự buồn bã, hay đau đớn, hay sợ hãi, hay vui thích, hay sung sướng, hay an lành nơi *chính chúng* lúc này hoặc lúc khác, cho đến một phạm vi trừu tượng nào đó; nên bản chất thiết yếu của nó, vì không có những sự phụ thuộc, và do thế, cũng không có những động lực của chúng. Bởi vậy, chúng ta hoàn toàn hiểu được chúng trong yếu tính đã được nêu ra ở đây. Vì thế, mà đi tới nhận định rằng sự tưởng

tượng của chúng ta thường rất dễ bị kích thích như thế bởi âm nhạc, và giờ đây ta tìm kiếm để tạo ra một dạng thức cho thế giới tinh thần không nhìn thấy được, nhưng thật sự cảm động, sống thực đó, mà tự nó nói lên với chúng ta một cách trực tiếp, và được bao phủ với nó bằng máu thịt, *tức là* nhập thân vào nó vào trong một điển hình tương tự. Điều này là nguồn gốc của các bài hát cùng với những từ ngữ, và cuối cùng là các vở ca kịch, và văn mạch của nó, do vậy không bao giờ đảm bảo an toàn cho cả vị trí phụ thuộc này, nhằm làm cho chính nó là sự vật chính yếu, và âm nhạc chỉ còn thuần túy là phương tiện biểu hiện nó, mà đó là một quan niệm sai lầm lớn, cũng như là một mẫu thoái hóa tận cùng; bởi vì âm nhạc luôn luôn chỉ thể hiện có yếu tính của cuộc đời và những sự cố của nó, mà không bao giờ là chính những điều này, và do thế mà những sự khác nhau của chúng cũng không luôn luôn có tác động đến nó. Chính xác là sự phổ quát này, mà nó chỉ thuộc về điều đó, cùng với một sự xác định lớn nhất, mà nó vẫn mang lại cho âm nhạc giá trị cao, và nó có ý nghĩa như là một liều thuốc chữa trị cho mọi sự thù hận của chúng ta. Do vậy, nếu âm nhạc vẫn luôn gần như là có sự thống nhất cùng với các từ ngữ, và nó cố gắng tạo thành trong chính bản thân nó một sự phù hợp cùng với những sự kiện, vì nó nỗ lực nói lên một ngôn ngữ mà ngôn ngữ đó không phải của riêng nó. Không có người nào có thể vẫn tránh xa được sự lầm lỗi như là Rossini; do thế mà âm nhạc của ông ta luôn nói lên được *ngôn ngữ của chính nó*, hoàn toàn phân biệt và thuần túy, rằng nó đòi hỏi không cần phải có từ ngữ nào, mà vẫn sản sinh ra được hiệu quả đầy đủ của nó khi chỉ được diễn đạt bằng những nhạc cụ mà thôi.

Theo tất cả những điều này, thì chúng ta có thể nhìn thấy thế giới hiện tượng, hay là thiên nhiên và âm nhạc, như là hai sự biểu hiện khác nhau của cùng sự vật, mà do thế, tự nó cũng chỉ là phương tiện trung gian của sự tương ứng lẫn nhau, cho nên, một sự hiểu biết về nó, là phải được yêu cầu để nhằm hiểu rõ về sự tương tự này. Do thế, âm nhạc, nếu được nhìn như là một biểu hiện của thế giới, chính là trong cấp độ cao nhất, một ngôn ngữ phổ quát, mà có thể mối quan hệ thực tế với chính tính phổ quát của các khái niệm, hoàn toàn giống như khi chúng có mối quan hệ với những sự vật đặc biệt. Sự tổng quát nó, tuy nhiên, vẫn không hề là tính tổng quát trống rỗng của sự trừu tượng, nhưng lại hoàn toàn là một loại khác, cùng là thống nhất với sự hữu hạn riêng biệt và xuyên suốt...Mọi nỗ lực, những sự kích thích có thể có, và những sự biểu hiện của ý chí, tất cả đều đi vào trong con tim của con người, và lý do đó còn bao gồm trong ý niệm rộng lớn, tính tiêu cực của tình cảm, có thể được diễn đạt bởi con số vô hạn của những giai điệu có thể có được, nhưng luôn trong sự tổng quát, trong dạng thuần túy, mà không cần có chất liệu, luôn luôn phù hợp với sự vật trong bản chất của chính nó, không phải là hiện tượng, mà là linh hồn trong sâu thẳm nhất, như nó thuộc về hiện tượng, mà không cần có vật thể. Mối quan hệ sâu sắc này, mà âm nhạc có bản chất thật của mọi sự vật, cũng cắt nghĩa được sự kiện là âm nhạc phù hợp với việc đóng vai trò của nó đối với bất cứ một cảnh tượng, hành vi, sự cố hay ngoại cảnh nào, dường như hé lộ cho chúng ta ý nghĩa thầm kín nhất của nó, và hiện ra như một lời bình phẩm và chính xác ngay trên nó. Điều này là trường hợp rất thật, đến nỗi bất cứ người nào nếu đã thật sự tự quay lưng với ấn tượng của một hòa điệu, thì dường như đều thấy tất cả mọi sự cố có thể có của đời sống và thế giới, đều xảy ra được trong chính anh ta, và nếu anh ta suy nghĩ, anh ta thấy là không có sự tương tự nào giữa âm nhạc và những sự vật đang diễn ra nơi đầu óc của anh ta. Bởi vì như chúng ta đã nói, âm nhạc vẫn phân biệt với tất cả mọi nghệ thuật khác, bởi sự kiện nó không phải là một bản chép của một hiện tượng... Nhưng là một bản sao chép trực tiếp của chính ý chí, và do thế, mà tự nó vẫn bày tỏ ra như một Siêu hình học cho mọi tính chất vật lý ở trong thế giới, và giống như là một vật-tự-thân đối

với tất cả mọi hiện tượng. Do thế, mà ngay cả chúng ta có thể bảo rất đúng, là thế giới được thấm nhuần âm nhạc, cũng giống như được thấm nhuần ý chí; và điều này, cũng là lý do tại sao mà âm nhạc thể hiện ra được mọi hình ảnh, và cũng do vậy mà cũng là mọi cảnh tượng của đời sống thật, và của thế giới, ngay trong khi nó hiện ra bởi một ý nghĩa cao hơn, và chắc chắn là còn nhiều hơn nữa, và trong mọi mức độ, như là sự hòa điệu của nó, cũng như đối với chính tinh thần sâu xa hơn của mọi hiện tượng đã có. Có một điều nữa đối với vấn đề này, là chúng ta luôn có thể phổ một bài thơ vào âm nhạc, như là một bài hát, hay là một sự biểu hiện có thể nhận thấy được, của một kịch câm, hay cả hai ở trong một vở nhạc kịch. Những hình ảnh đặc thù như thế của đời sống con người, được đưa vào ngôn ngữ phổ quát của thế giới âm nhạc, vẫn không bao giờ gắn với nó, hay là tương đồng với nó, trong sự cần thiết chặt chẽ; nhưng chính chúng tiêu biểu cho nó chỉ ở trong một mối quan hệ, chỉ trong một điển hình được chọn lựa theo ý chí, cho một ý niệm tổng quát. Trong tính chất xác định của sự thật, chúng biểu hiện như là điều gì mà âm nhạc thể hiện, trong tính phổ quát của một dạng thức thuần túy. Bởi vì những giai điệu, mà trong mức độ nào đó, giống với những ý niệm tổng quát, là một sự trừu tượng hóa từ hiện thực. Thế giới hiện thực này, là do thế giới của những sự vật đặc biệt, đã cung cấp cho đối tượng nhận thức, là đặc biệt và riêng rẽ, trong trường hợp riêng biệt, đối với cả tính phổ quát của những giai điệu. Nhưng cả hai tính chất phổ quát này, và trong một khía cạnh nào đó, là đối ngược lẫn nhau; bởi vì những ý niệm chứa đựng những tính chất riêng, chỉ như là những dạng thức đầu tiên đã được trừu tượng hóa từ sự tri giác, giống như nó có, với cái vỏ tách biệt của những sự vật; do vậy, chúng được nói một cách chặt chẽ, là *abstracta*; âm nhạc, mặt khác, còn mang tới cái cốt lõi sâu thẳm nhất, mà nó có được trước mọi dạng thức, hay là cái tâm điểm của các sự vật..Đối với ý nghĩa phổ quát của giai điệu, mà đối với nó, một bài thơ đã được phổ nhạc, cũng hoàn toàn có thể phổ vào cái khác giống nhau, những điển hình tự do chọn lựa của tính phổ quát, được thể hiện trong bài thơ, là phù hợp với ý nghĩa của giai điệu trong cùng một cấp độ. Điều này cho thấy tại sao trong cùng một sáng tác, vẫn có sự phù hợp với nhiều câu thơ; và điều này, cũng là cái gì đó đã làm nên cái *vaudeville* đã có thể có được. Nhưng nói chung, thì mối quan hệ là có thể có được giữa một sáng tác và một biểu diễn, mà có thể nhận ra được có tồn tại ở đó, như chúng ta đã nói, chính trên sự kiện rằng cả hai chỉ đơn thuần là những biểu hiện khác nhau của cùng một tồn tại bên trong của thế giới. Nên khi nào mà trong một trường hợp đặc biệt, một mối quan hệ như thế mà hiện thời đã có thể có được, tức là muốn nói, khi nhà sáng tác đã có thể biểu hiện trong ngôn ngữ phổ quát của âm nhạc, về những xúc cảm của ý chí, mà chính nó tạo nên những tâm điểm của một sự kiện, rồi đến giai điệu của bài hát, âm nhạc của nhạc kịch, sẽ được biểu thị. Nhưng sự tương đồng đã được khám phá bởi nhà sáng tạo giữa cả hai cái, phải được diễn tiến từ sự hiểu biết trực tiếp bản chất của thế giới, mà không là biết đối với lý trí của anh ta, và cũng không phải là một sự bắt chước đã sản sinh ra với ý định có ý thức, bởi những phương tiện của những quan niệm; nói khác đi, âm nhạc không thể diễn tả bản chất sâu xa bên trong của chính ý chí, nhưng chỉ có thể cho nó một sự bắt chước không chính đáng về mặt hiện tượng của nó. Mọi âm nhạc bắt chước, đều đặc biệt thực hiện điều này; chẳng hạn, "Bốn mùa" của Haydn(*), cũng như nhiều đoạn trong "Sáng thế" của ông ta, trong đó, những hiện tượng của thế giới bên ngoài được trực tiếp bắt chước; cũng vậy, trong mọi bản nhạc về chiến trận. Âm nhạc như thế là đã hoàn toàn bị loại bỏ.

Chiều sâu không thể nói hết được đối với tất cả mọi âm nhạc, bởi tính chất của nó là bồng bềnh, xuyên suốt qua ý thức của chúng ta, như một cái nhìn về một thiên đường luôn

được tin tưởng một cách chắc chắn, và do thế mà chẳng bao giờ có quãng cách nào đối với chúng ta; và cũng bởi đó, mà nó được thấu hiểu một cách trọn vẹn và đầy đủ; nhưng do thế mà cũng không thể cắt nghĩa được; vì nó vẫn cứ đứng lại trên sự kiện là nó vẫn tái hiện với chúng ta mọi cảm xúc của bản chất sâu thẳm nhất trong chúng ta, nhưng là hoàn toàn không có thực tại, và là sự xúc động sâu sắc từ sự đau đớn của họ. Như vậy, đó cũng là sự nghiêm cẩn vốn vẫn là thiết yếu cho nó; nó loại trừ sự vô lý ra khỏi phạm vi trực tiếp và riêng biệt của nó; là việc được cắt nghĩa bởi sự kiện đối tượng của nó không phải là ý tưởng; mà là với sự tham chiếu vào nó, và chỉ là sự thất vọng và sự vô lý là có thể có được, nhưng đối tượng trực tiếp của nó vẫn là ý chí, và điều này thiết yếu là nghiêm cẩn nhất đối với mọi sự vật; bởi vì chính điều đó mà tất cả đều phụ thuộc vào. Thật là phong phú bao nhiêu trong nội dung, và đầy đủ bao nhiêu về ý nghĩa trong ngôn ngữ của âm nhạc; mà chúng ta vẫn thấy từ những đoạn điệp khúc, cũng giống như là *Da capo*(**) mà cái tương tự của nó có thể là không chịu đựng được, trong những tác phẩm được tạo tác trong ngôn ngữ của những từ ngữ; nhưng trong âm nhạc thì nó là rất thích ứng và có lợi điểm, bởi vì nó nhằm để hiểu được đầy đủ, và chúng ta phải nghe nó đến hai lần.

Trong toàn bộ sự trình bày này về âm nhạc, tôi đã cố gắng diễn đạt một cách sáng tỏ, rằng nó biểu hiện ra một cách hoàn thiện bằng một ngôn ngữ phổ quát, trong một chất liệu thuần túy nhất, đó chỉ là những âm tiết, và cùng với sự minh định lớn nhất, và sự thật về bản chất bên trong, cùng sự nổi bật của thế giới, mà chúng ta suy nghĩ được dưới khái niệm về ý chí, bởi vì ý chí là sự biểu hiện được phân biệt nhất. Hơn thế, theo quan điểm về cái nhìn và sự chiêm ngưỡng của tôi, triết họ cũng chẳng gì hơn là một sự lặp lại hoàn toàn, và chính xác nữa, của bản chất của thế giới trong những ý niệm phổ quát nhất; bởi vì chỉ ở trong tính cách như thế, nó có thể mang lại một cái nhìn về toàn thể thế giới tự nhiên, mà chính nó sẽ vẫn đích thực, và vẫn được áp dụng ở mọi nơi. Do thế, mà bất cứ ai đã bước đi theo tôi, và đã đi vào trong cách suy nghĩ chân thực của tôi, sẽ không suy nghĩ nó một cách quá nghịch lý như thế nếu tôi nói được rằng giả thiết là nó có thể mang lại một sự cắt nghĩa đầy đủ, chính xác một cách hoàn hảo của âm nhạc, mở rộng ngay cả đến những đặc thù, tức là muốn nói, một sự lặp lại trong chi tiết, trong những ý niệm về điều gì mà nó diễn tả, và điều này cũng là sự lặp lại và cắt nghĩa đầy đủ của thế giới trong những khái niệm, hay ít nhất cũng hoàn toàn song hành với một sự cắt nghĩa như thế, và do vậy, mà nó phải là triết học thật sự.

Arthur Schopenhauer, ***Thế giới như ý chí và như biểu tượng***, **Phần bổ sung, Cuốn III.**

(*) Chỗ này Schopenhauer đã lầm. Tổ khúc Bốn mùa của nhà soạn nhạc người Ý, Antonio VIVALDI (Vernise 1678 – Vienne, 1741), một kỳ tài diệu thủ (virtuose)lừng lẫy về violon, chứ không phải của Haydn.

(**) Da Capo: (thành ngữ Ý, có nghĩa trở lại từ đầu) để chỉ một chỗ nào đó trong bản nhạc, người ta phải diễn tấu lại từ đầu.

SIÊU HÌNH TÌNH YÊU, SIÊU HÌNH SỰ CHẾT (Đức: Metaphysik der Liebe, Metaphysik der Tod _ Pháp: Métaphysique de L'Amour, Métaphysique de la Mort)

Đây vốn là hai chương của tập bổ túc cho cuốn *Thế giới như ý chí và như biểu tượng* nhưng về sau thường được xuất bản thành một quyển riêng mang tựa đề *Siêu hình Tình yêu, Siêu hình Sự chết.*

Như ta đã thấy trong các chương trước, ý chí muốn sống là gốc của sự vật. Thế giới là cái gì cho ý chí tự khách thể hóa để biểu tượng mình với chính mình, là tấm gương cho nó phản tư. Nhờ thế giới, và nhờ sự phát triển của nó qua vật giới cho đến con người, ý chí biết được mình muốn gì và cái mình muốn là cái gì. Mà cái ý chí muốn sống lại chính là thế giới ấy, là cái đời sống như trong đó nó tự thể hiện. Do đó ý chí và muốn sống trong đó chỉ là một, và ý chí vốn dĩ là vĩnh cửu, nên muốn sống cũng là vĩnh cửu và do đó thế gian, tức đời sống vốn dĩ là biểu thị thiết yếu của nó cũng vĩnh cửu. Vì thế cho nên, ngày nào mà ta còn tràn đầy muốn sống, ta chả việc gì bận tâm đến kiếp sống của ta, ngay cả khi chết.

Vì thế mà đời sống phát sinh ra vấn đề chết và vấn đề yêu, vì yêu là cái mà nhờ đó đời sống xuất hiện trên thế gian này. Và vì thế, trong chương đầu này, chúng ta tìm hiểu:

► Siêu hình Tình yêu

... Nỗi sầu tương tư mà các thi sĩ muôn đời không ngớt tả dưới thiên hình vạn trạng vẫn không hết, vẫn chưa đủ nói lên tầm quan trọng của tình yêu, cái nỗi sầu ấy bắt người ta tưởng rằng chiếm được một người đàn bà nhất định nào đó là được hạnh phúc vô biên, và không chiếm được là đau khổ khôn nguôi. Khốn nỗi, cái tương tư ấy, cái đau khổ vì tình ấy lại không thể sống vào các nhu cầu của một cá nhân phù du; trái lại chúng là tiếng thở dài của linh hồn chủng loại, nó thấy đó là một dịp để chiếm được hay làm mất đi một lợi khí không sao thay thế được cho các cứu cánh của nó, nên mới thốt ra tiếng rền rĩ thê thảm. Chỉ chủng loại mới trường tồn vô tận nên chỉ có nó mới có được những ước nguyện vô tận, một thỏa mãn vô tận và những đớn đau vô tận. Nhưng các tình cảm ấy lại bị dồn vào tấm lòng chật hẹp của một kẻ tất tử: nên có gì là lạ khi kẻ này như muốn vỡ tung và không sao tìm ra lời diễn tả cái linh cảm ấy của một niềm vui vô tận hay một niềm đau vô tận tràn ngập lòng mình. – Và đó là một đề tài cho toàn thể thi ca trữ tình có tính chất thanh cao, không ngại sử dụng đến cả những ẩn dụ siêu việt, bay lượn trên mọi cái gì gọi là thế tục. Đó là đề tài của Pétrarque, đề tài của Saint Preux, của những Werther, của những Jacques Ortis, mà nếu không có thế, sẽ không tài nào hiểu hay giải thích nổi. Vì cái giá trị gán cho người yêu không thể căn cứ vào các ưu điểm trí tuệ, hoặc vào ngay cả những ưu điểm cụ thể, thực tế, dù rằng vì chàng không biết rõ người mình yêu: đó là trường hợp của Pétrarque. Chỉ có tinh thần chủng loại mới có thoáng nhìn đã biết được nàng có giá trị gì đối với chàng, nghĩa là đối với các cứu cánh của nó. Vả lại các mối tình đắm đuối này thường nảy sinh từ cái nhìn đầu tiên:

Who ever lov'd that lov'd not at first sight?

(Ai yêu mà lại chẳng yêu ngay từ lúc mới thoạt nhìn?) (*Shakespeare, As you like it*).

Về quan điểm này, đáng kể là đoạn văn sau đây trong cuốn tiểu thuyết Guzman d'Alfarache của Mateo Aleman, nổi danh hàng hai trăm năm mươi năm nay: *No es necessario, para que uno ame, que pase distancia de tiempo, que siga discurso, ni haga eleccion, sino que con aquella primera y sola vista, concurran juntamente cierta correspondencia ô consonancia, o lo que aca solemos vulgarmente decir; una confrontacion de sangre, à que por particular influxo suelen mover las estrellas.*

(Khi đã yêu, người ta chả cần phải để lâu, phải suy nghĩ, phải lọc lựa; nhưng ngay từ cái nhìn đầu, nhìn một cái thôi cũng đủ cho hai lòng giao hợp, hay cái mà ta thường gọi là tương cảm máu huyết, một sự tương cảm thường được một sự ảnh hưởng của các sao kích thích). Vì thế cho nên khi mất người yêu, hoặc vì địch thủ hay vì tử thần, đối với kẻ yêu say đắm, đó là một nỗi đau khổ hơn hết vì là một đau khổ có tính chất siêu việt, ở chỗ không những nó chỉ đập vào cá tính của hắn, mà còn xúc phạm đến cả cái yếu tính vĩnh cửu của hắn, đến sự sinh tồn của chủng loại, của ý chí đặc biệt và của cái mệnh lệnh của ý chí giao phó sứ mạng cho hắn. Vì thế mà khi ghen, người ta đau khổ thật là khủng khiếp và phải chăng cái hy sinh lớn lao nhất là nhường người mình yêu cho kẻ khác. – Kẻ anh hùng cho rên rỉ là xấu hổ, trừ rên rỉ vì tình; vì khi rên rỉ vì tình, không phải họ, mà chính là chủng loại rên rỉ. Trong vở *Grande Zénobie* của Calderon vào hồi hai, có một cảnh giữa Zénobie và Décius, trong đó Décius nói:

Cielos, luego tu me quieres?

Perdiera cien mil victorias

Volvierme, etc...

(Trời ơi! Em yêu anh thật sao! Nếu vậy anh sẽ từ bỏ ngàn chiến thắng, anh sẽ trở về, v.v...)

Ở đây danh vọng, cho đến bách chiến bách thắng, đã bị loại ngay khi ái tình, tức là quyền lợi của chủng loại lâm cuộc và thắng hẳn hoi; vì quyền lợi của chủng loại, so với bất cứ quyền lợi nào khác dù quan trọng mấy đi nữa cũng vẫn là tối thượng. Riêng đối với nó, danh vọng, bổn phận, thủy chung đều phải nhường bước sau khi đã chống lại mọi cám dỗ khác, kể cả sự đe doạ của thần chết. – Cũng vậy, trong đời sống riêng tư, trên điểm này người ta thường bất chấp lương tâm: đó là trường hợp của những người bình thường chân chính ngay thẳng lại trắng trợn ngoại tình một khi tình yêu say đắm, tức là quyền lợi của chủng loại, đã xâm chiếm họ. Mọi sự diễn ra như thể lúc đó họ tưởng mình đã ý thức được một cái gì còn chính đáng hơn là cái chính đáng của các quyền lợi cá nhân xưa nay; đó chính là vì họ hành động theo quyền lợi chủng loại. Trên điểm này, Chamfort từng nói một lời đáng kể: khi một người đàn ông và một người đàn bà yêu nhau mãnh liệt, tôi thiết tưởng, dù cho có trở ngại gì ngăn cách đi nữa, chẳng hạn, chồng, cha mẹ, v.v...đôi tình nhân kia vẫn là của nhau, do định luật Thiên nhiên, họ vẫn thuộc về nhau thuận theo lẽ trời, bất chấp các luật lệ và công ước của con người. Những ai phẫn nộ về lời này xin hãy xem lại Thánh kinh hẳn phải lấy làm lạ rằng Chúa cứu rỗi sẵn sàng tha thứ người đàn bà ngoại tình đến thế nào, vì cho rằng tội lỗi đó nằm sẵn ở trong lòng tất cả những kẻ có mặt. – Xét theo quan điểm này thì phần lớn vở Decameron chẳng khác gì là một sự giễu cợt và miệt thị ra mặt của tinh thần chủng loại đối với các quyền hạn cùng quyền lợi của các cá nhân mà nó chà đạp. – *Khi các vấn đề môn đăng hộ đối, giai cấp chênh lệch hay những hoàn cảnh éo le tương tự đứng ra ngăn cản sự phối hợp giữa đôi tình nhân yêu nhau tha thiết, tinh thần chủng loại cũng không thèm đếm xỉa đến chúng và cho chúng là trò vụn vặt; một khi nó đã theo đuổi những cứu cánh liên quan đến hằng hà thế hệ thì nó đá tung các định chế cùng các cố chấp ấy của con người.* Cũng vì cái lý do sâu sắc ấy mà khi yêu nhau say đắm người ta thường sẵn sàng mạo hiểm và con người bình thường rất nhút nhát lúc đó cũng đâm ra can đảm. – Trong các vở kịch cũng như tiểu thuyết, ta vẫn chứng kiến một cách khoái trá và thiện cảm những đôi trai gái chiến đấu cho mối tình của họ, nghĩa là cho quyền lợi của chủng loại, và chiến thắng các người già cả chỉ lo cho quyền lợi cá nhân. Vì cái nguyện vọng của đôi tình nhân đối với chúng ta hình như quan trọng hơn mọi cái đứng ra cản trở nó, ngay trong phạm vi mà chủng loại đáng kể hơn là cá nhân. Vì vậy, đề tài chính của mọi vở tuồng vẫn là sự can thiệp của tinh thần chủng loại với mọi mục đích của nó, va chạm với các quyền lợi riêng tư của các cá nhân được đề ra và do đó đe doạ phá hoại hạnh phúc của họ. Thường thì nó thắng, và điều này làm thỏa mãn người xem vì nó phù hợp với công lý nên thơ, vì họ cảm thấy rằng các cứu cánh của chủng loại quan trọng hơn các cứu cánh của cá nhân nhiều. Vì thế cho nên, khi chung cuộc, trong lòng thư thái, người xem từ giã đôi tình nhân đội vòng chiến thắng, chia sẻ với họ cái ảo tưởng là đã xây dựng hạnh phúc riêng cho họ, trong khi chính ra họ đã hy sinh hạnh phúc của họ cho quyền lợi chủng loại, trái hẳn với ý kiến của các người già cả thấy xa. Trong vào vở tuồng đi lệch thường tình, người ta thử đảo ngược tình trạng và đặt ép hạnh phúc trên đầu các cá nhân bất chấp các ý định của chủng loại; thì người xem lại cảm thấy cái đau đớn mà tinh thần chủng loại đang đau, và ấm ức trước cái lợi mang đến cho các cá nhân. Tiêu biểu cho loại này, tôi có vài vở kịch ngắn rất quen thuộc như Nữ hoàng mười sáu (*La Reine de seize ans*) và Môn đăng hộ đối (*Le mariage de raison*). Trong các bi kịch diễm tình, đôi tình nhân, vốn dĩ là công cụ của tinh thần chủng loại, thường chết đi khi mà các hy vọng của chủng loại bị tiêu tan, chẳng hạn như trong *Roméo và Juliette*, *Tancrède*, *Don Carlos*, *La Fiancée de Messine*, v.v...

Tình cảm của một chàng si thường gây trò cười, đôi khi bi đát, trong cả hai trường hợp cũng vì tinh thần chủng loại xâm chiếm hắn,

chế ngự hắn và ngăn cản khiến hắn không còn tự thuộc mình nữa; vì thế mà hành động của hắn không còn thích ứng với cá tính của hắn. Trên các cao độ của tình ái, tư tưởng của con người ta khoác một bộ mặt nên thơ và cao cả, và còn có cả chiều hướng siêu việt và siêu vật, nhờ đó con người ta hầu như quên hẳn mục đích thực sự của mình, một mục đích rất ư vật chất; chính ra lúc này, thâm tâm hắn đang bị chi phối do tinh thần chủng loại mà các mục tiêu còn vô cùng quan trọng hơn tất cả các mục tiêu chỉ liên quan đến các cá nhân mà thôi; nhân danh tinh thần chủng loại, con người có nhiệm vụ xây dựng sinh tồn cho cả một dòng dõi dài vô tận, mang cái bản chất được quy định rõ ràng mà nó chỉ có thể tiếp thụ ở người đàn ông đó là cha, và người đàn bà mà người đàn ông đó yêu quý là mẹ, và nếu không thế thì không bao giờ nó lại sinh ra được ở cái đời mà cá thể hóa của ý chí đòi hỏi. Cái cảm thức hành động theo các mục đích có một tầm siêu việt như thế là cái nâng cao kẻ si tình lên đến mức vượt lên trên tất cả những gì là thế tục và vượt ra khỏi cả chính hắn, và khoác một bộ áo hết sức vi tế của những dục vọng rất vật chất, khiến tình yêu trở thành một chuyện nên thơ ngay cả ở trong đời sống tầm thường nhất của con người; trong trường hợp này, câu chuyện đôi khi thành hài hước. Cái mệnh lệnh này của ý chí khách thể hóa ở chủng loại hiện diện ra trong ý thức của kẻ si tình dưới cái mặt nạ dự liệu một hạnh phúc vô biên, mà hắn sẽ được gặp trong sự phối hợp với người đàn bà riêng biệt nào đó. Ở vào những mức độ cao nhất của tình yêu, cái ảo tưởng này trở thành diễm lệ đến nỗi nếu ta không được đến gần nó, thì ngay cả đời sống cũng mất hết thú vị và từ đó trở đi hầu như trống rỗng quá, ảm đạm quá, vô vị quá, khiến ta chán ngấy đến coi thường cả cái chết; lúc đó người ta đôi khi tự ý hủy bỏ đời mình. Cái ý chí của một kẻ si tình khi đến thế đã bị lôi cuốn vào dòng nước xoáy của ý chí chủng loại, hoặc là ý chí chủng loại đã chế ngự ý chí cá nhân đến mức, khi đã không làm lợi được gì cho chủng loại thì ý chí cá nhân cũng không còn buồn làm lợi gì cho mình nữa. Trong trường hợp này, cá nhân là một cái chậu mong manh quá nên không chứa nổi cái khát vọng vô biên của ý chí nhân loại tập trung vào một đối tượng chính xác. Vì thế mà giải pháp là tự sát, đôi khi cả đôi nhân tình cùng tự sát; trừ phi để cứu mạng, thiên nhiên lại khiến người ta điên, dùng tấm màn điên để bao phủ ý thức kẻ tuyệt vọng. – Không năm nào lại không xảy ra rất nhiều vụ tương tự, xác nhận cho những gì tôi vừa nói là thật.

Nhưng không phải chỉ có tình yêu tha thiết bị cản trở mới đôi khi đi tìm một giải pháp bi đát; ngay cả khi tình yêu thỏa mãn thường cũng đưa đến tai họa thay vì hạnh phúc. Vì các sự đòi hỏi của nó thường xung đột với hạnh phúc riêng tư của đương sự làm hắn hao mòn; thật vậy, các đòi hỏi ấy xung khắc với các điều kiện khác của đời sống hắn và hủy diệt nếp sống xây dựng trên các điều kiện này. Vả lại tình yêu không những xung khắc với hoàn cảnh bên ngoài, mà còn xung khắc với cá tính riêng tư ở chỗ nó bám lấy những người mà, ngoài sự giao cấu ra, kẻ si tình chỉ còn thấy đáng ghét, đáng khinh, nếu không phải là ghê tởm. Nhưng ý chí chủng loại mạnh hơn ý chí cá nhân quá nhiều đến nỗi kẻ si tình nhắm mắt trước mọi đặc tính làm hắn ghê tởm, để hắn không còn thấy gì, để quên hết, để suốt đời bám lấy vật si mê của mình; cái ảo tưởng ấy làm mù quáng hắn đến chừng nào và chỉ biến mất ngay khi khát vọng của chủng loại được thỏa mãn, nhưng vẫn để lại một người bạn đời mà mình thù ghét. Chỉ có điều này mới giải thích được tại sao ta thường thấy có những người rất biết điều, lỗi lạc là khác, lại lấy những quỷ sứ bà chằn, khiến ta không hiểu tại sao họ lại đi chọn những người vợ như vậy. Nên người xưa thường mô tả ái tình như là mù quáng. Hơn thế: một kẻ si tình còn có thể thấy rõ và khổ sở ê chề với các nết xấu không sao chịu nổi về tính khí cũng như tính tình của vị hôn thê của mình mà vẫn không ớn:

I ask not, I care not,

If guilt's in thy heart;

I know that I love thee;

Whatever thou art.

Anh chẳng hỏi, anh chẳng cần,

Có gì xấu trong lòng em;

Anh chỉ biết anh yêu em,

Dù em là gì đi nữa.

Vì xét cho cùng hắn đâu có tìm cái hay cho mình, mà tìm cho một đệ tam nhân, còn được cấu sinh, mặc dù cái ảo tưởng bao lấy hắn khiến hắn tưởng mình chỉ có tìm hạnh phúc cho mình. Nhưng cứ cái điều không theo đuổi hạnh phúc cho riêng mình cũng đã phết cho tình yêu say đắm cái nước sơn cao cả làm nó thành một đối tượng đáng được thi ca tán tụng. – Sau hết, tình yêu còn chịu đựng được cả với cái thù tột độ đối với đối tượng của nó; vì thế cho nên Platon đã từng so sánh nó như tình yêu chó sói đối với cừu cái. Thật vậy, đó là điều xảy ra khi một kẻ si mê không được toại nguyện vì một điều kiện nào đó, bất chấp mọi nỗ lực, mọi van lơn của hắn.

I love and hate her

(Tôi yêu và ghét nàng)

Shakespeare

Lòng thù ghét người yêu, lúc đó bốc cháy, đôi khi đi xa đến mức hắn giết nàng rồi tự xử lấy mình. Hàng năm thường xảy ra nhiều vụ như thế; cứ xem báo thì biết. Nên lời thơ sau đây của Goethe rất đúng:

Bei aller verschmaehten Liebe!

Beim hoellischen Elemente!

Ich wollt'ich wusst' was aerger's, dass ich fluchen koennte

(Bị mọi tình yêu khinh bỉ, bị cái yếu tố độc địa!

Tôi muốn biết cái gì kinh khủng hơn thế nữa, để nói lên niềm bất hạnh của tôi!)

Quả thật người ta không thể bảo là khoa đại, khi một kẻ si tình gọi là độc ác cái thái độ lạnh lùng và kiêu hãnh của người mình yêu đang tâm lấy nỗi đau khổ của mình làm trò đùa. Vì hắn bị đặt dưới sự chế ngự của một nhu cầu tương tự như bản năng của côn trùng, buộc hắn phải theo đuổi mục đích, bất chấp mọi lý luận của lý trí và gạt bỏ mọi cái ra sau; hắn không tài nào trốn thoát. Đâu phải chỉ có một, mà vô số Pétrarque, suốt đời lê lết, như đeo một xích sắt, một quả tạ ở chân, một mối tình si không thỏa mãn, thở vắn than dài trong các cánh rừng hoang vu; nhưng chỉ Pétrarque mới có hồn thơ, khiến cho ta có thể áp dụng cho hắn lời thơ diễm lệ này của Goethe:

Und wenn der Mensch in seiner Qual verstummt

Gab mir ein Gott, zu sagen, wie ich leide.

(Và khi mà con người, trong đau khổ, không nói lên lời

Thì đã có một vị thần nói lên những gì tôi chịu đựng)

Thật ra, tinh thần chủng loại không ngừng chiến đấu chống lại các thần bảo vệ các cá nhân, là kẻ hành hạ họ, là kẻ thù của họ, lúc nào cũng sẵn sàng thẳng tay tiêu diệt hạnh phúc riêng tư để đạt được cứu cánh của mình; ngay cả sự an lạc của hàng bao nhiêu quốc gia cũng từng là nạn nhân của các trái chứng của nó: Shakespeare từng cho ta một tỉ dụ về loại này trong vở Henri IV, phần III, hồi 3, các cảnh 2 và 3. Tất cả những gì xảy ra cũng chỉ vì cái chủng loại mà trong đó bản thân ta đóng rễ đối với ta có một quyền hành mật thiết hơn, lâu đời hơn là cá nhân và do đó các quyền lợi của nó tất cũng hơn. Chính vì trực giác được chân lý này mà cổ nhân đã nhân cách hóa tinh thần chủng loại dưới hình thức thần ái tình, một thứ thần diện mạo ấu trĩ, mà lại nham hiểm, ác độc, và chính vì thế mà ai ai cũng phỉ nhổ, thứ quỷ bất nhất, chuyên chế, tuy nhiên lại làm chủ các thần cũng như loài người.

Tu, deorum hominumque tyranne, Amor!

(Hỡi ái tình, bạo chúa của các thần cũng như loài người!)

Một vũ khí giết người, đôi mắt mù và đôi cánh, đó là những biểu hiện của nó. Đôi cánh

tượng trưng cho bất nhất, thường thì chỉ xuất hiện với sự thất vọng, con đẻ của khoái lạc.

Thật vậy, vì tình yêu dựa vào cái ảo tưởng nó làm lóng lánh những gì chỉ có giá trị cho chủng loại như một của quý cho cá nhân, nên một khi mục đích đã đạt thì ảo ảnh cũng tiêu tan. Tinh thần chủng loại xâm chiếm cá nhân lúc đó cũng trả lại tự do cho cá nhân. Bị ruồng bỏ, cá nhân lại rơi lại trong các giới hạn và trong sự nghèo nàn cổ sơ của hắn, và lấy làm lạ rằng sau bao nhiêu nỗ lực cao đẹp như thế, anh hùng như thế, phi thường như thế, rút cuộc hắn chỉ còn được hưởng cái gì của một cái thú nhục dục: trái với sự mong mỏi, hắn thấy mình cũng chẳng sung sướng gì hơn trước. Hắn nhận thấy mình đã bị cái ý chí của chủng loại lừa bịp; vì thế cho nên một Thésée khi đã chán chường tất rời bỏ nàng Ariane của mình. Nếu tình yêu của Pétrarque lại được thỏa mãn, thì ngay từ phút đó hắn cũng ngưng tiếng hát, cũng như chim ngưng hót, khi trứng vừa đẻ xong.

Ở đây, thiết tưởng cũng nên nói qua rằng luận điệu siêu hình tình yêu của tôi hẳn làm phật ý những kẻ không mắc lưới tình yêu, cái chân lý căn bản mà tôi nói ra đáng lẽ phải hơn bất cứ mọi cái gì khác, giúp họ có khả năng chế ngự mọi tình yêu, miễn sao những nhận xét lý trí có một quyền lực gì đối với một tình yêu. Tuy nhiên người ta chắc hẳn lại dựa vào lời nói của nhà hài hước Latinh: "*Quae res in se neque consilium, neque modum habet ullum, eam consilio regere non potes*". (Đó là một cái tự nó chả biết gì là khôn ngoan, là chừng mực; ta không thể dùng khôn ngoan mà trị nó được)...

Arthur SCHOPENHAUER,
Siêu hình Tình yêu, Siêu hình Sự chết, **ch.I**

Và trong chương II, chúng ta tìm hiểu:

► Siêu hình Sự chết

Chết chính là vị thần gợi hứng và vị thần hướng dẫn của triết học, và chính vì thế mà Socrate từng định nghĩa triết học là sự lo chết. Thiếu cái chết, thật khó mà triết lý. Vậy, thiết tưởng ta nên viết nên một ý nghĩ đặc biệt về nó vào đầu cuốn sách cuối cùng, đứng đắn nhất và quan trọng nhất của chúng ta.

Con vật sống mà không thực biết cái chết, nên trong thế giới súc vật, cá thể trực tiếp hưởng thụ cái bản chất bất diệt của chủng loại, vì chỉ ý thức mình như một hữu thể vô chung. Ở con người, cái xác tín kinh khủng về cái chết phát hiện đồng thời với lý trí. Nhưng vì, trong thiên nhiên, một phương thuốc, hay ít ra một sự bù đắp, thường thường đi đôi với một tai họa, nên cũng cái ý nghĩ ấy, từng phát sinh ra kiến thức về cái chết, lại cũng cung cấp cho con người những tư tưởng siêu hình để an ủi, mà con vật không thể có và cũng chẳng cần có. Chính đó là cái cứu cánh mà tất cả các tôn giáo và tất cả các triết hệ đều lấy làm cứu cánh chính; do đó, tôn giáo và triết hệ trước hết là phương thuốc giải độc mà lý trí suy tư tự lực tạo ra để chống lại cái tin chắc phải chết. Tuy nhiên, họ đạt mục đích ở những mức độ chênh lệch khác nhau, và thật ra, có tôn giáo hay triết hệ giúp con người có khả năng nhìn tận mặt cái chết một cách bình thản hơn là tôn giáo khác hay triết hệ khác. Bà la môn giáo và Phật giáo dạy con người tự coi mình là hữu thể vô thượng, là phạm thiên, vốn không biết có sinh diệt nên đã thành công hơn hẳn các tôn giáo cho rằng con người được cấu tạo từ hư không và thực sự lấy sinh làm khởi đầu cho đời sống thụ nhận từ một kẻ khác. Vì vậy mà ở Ấn người ta có một thái độ bình thản khinh thị cái chết mà ở Âu người ta thiếu hẳn. Quả thật là một điều đáng ngại khi in sâu vào đầu óc con người ngay từ lúc ấu thơ những quan niệm kém cỏi không vững chắc trong một địa hạt quan trọng như thế, khiến nó không còn bao giờ dám chấp nhận những quan niệm xác đáng hơn và vững vàng hơn. Dạy nó rằng nó chỉ từ hư không sinh ra trong một thời gian ngắn, để rồi đời đời nó chả là gì cả, ấy thế mà mai sau nó tất sẽ bất diệt, thật ra có khác gì là dạy nó rằng, tuy nó hoàn toàn là công trình của một kẻ khác, nó lại phải đời đời chịu trách nhiệm về các tác động và hành vi của nó. Thật vậy, về sau, một khi

đầu óc nó đã chín muồi, nó suy tư cặn kẽ, và nhận thấy cái tính chất bấp bênh của các chủ thuyết kia, nó không còn có gì hơn để thay thế; hơn nữa, nó cũng không còn khả năng để hiểu những cái gì có giá trị hơn, và rồi không có được sự an ủi mà thiên nhiên cũng dành cho nó để làm đối lực cho cái tin chắc phải chết. Chính vì có một sự biến chuyển như thế mà hiện nay (1884) ta thấy ở Anh, trong số công nhân nhà máy sa đoạ, có những phần tử xã hội, và ở Đức, trong số sinh viên sa đoạ có những phần tử hê-ghê-liên sa đoạ đến mức chủ trương một quan niệm tuyệt đối vật chất đưa đến cái hậu quả là: *édite, bibite, post mortem nulla voluptas* (ăn đi, uống đi, chết rồi hết thú), quan niệm do đó có thể gọi là chủ nghĩa cầm thú.

Tuy nhiên, sau mọi cái gì từng được dạy về cái chết, người ta không thể chối nhận rằng ngay ở châu Âu, quan niệm của thiên hạ, ngay cả quan niệm của cùng một cá nhân, thường đưa đẩy từ quan niệm chết như một sự hủy diệt tuyệt đối, cho đến sự tín ngưỡng rằng chúng ta là một thứ bất tử bằng xương bằng thịt. Cả hai đều sai; tuy nhiên, chúng ta không cần phải đi tìm một thế đứng trung dung mà cần tìm một quan điểm cao siêu hơn kia, theo đó mà các quan niệm tự chúng loại trừ nhau.

Trong thiên khảo luận này, tôi muốn trước hết khởi đi từ một quan điểm hoàn toàn thường nghiệm. – Điều chúng ta được thấy trước hết là điều không thể phủ nhận rằng, theo trực giác của ý thức thiên nhiên, con người không những chỉ sợ chết hơn mọi cái gì khác cho chính bản thân mình, mà sở dĩ nó còn khóc nức khóc nở trước cái chết của những người thân yêu, và khóc công khai, chẳng phải vì ích kỷ, vì thiệt thòi cho mình, mà vì thương xót cho cái tai họa lớn nó đã xảy đến cho kẻ khác; vì thế cho nên nó trách là vô tâm vô tình kẻ nào, trong những trường hợp như thế, lại không nhỏ lệ và không tỏ ra đau buồn. Song song, ta cũng có thể kể ra trường hợp khao khát trả thù mà khi ở vào tột độ, thường tìm cái chết của địch thủ như thể là cái tai họa lớn nhất có thể giáng lên hắn. Quan niệm thay đổi theo thời theo chốn: nhưng thời nào hay chốn nào thì tiếng nói của thiên nhiên vẫn là một và do đó vẫn phải được nghe trước hết. Mà trong trường hợp này, hầu như nó xác định rõ ràng rằng cái chết là một tai họa lớn. Trong ngôn ngữ của thiên nhiên, chết có nghĩa là tiêu diệt. Bảo rằng chết là chuyện hệ trọng cũng là điều dễ hiểu, vì ai nấy đều biết, sống không phải là một chuyện đùa. Chắc chắn là chúng ta cũng chẳng đáng được gì hơn là sống với chết.

Thật ra, cái sợ chết không ăn nhằm gì đến cái biết; vì con vật cảm thấy cái chết, mặc dầu không biết cái chết. Trên thế gian này, cái gì được sinh ra là mang theo cái chết ở nó. Nhưng cái sợ trước về cái chết kia chỉ là sự thất bại của ý chí sống, mà chúng ta đều có dự phần. Vì thế cho nên mọi con vật bẩm sinh đã mang sẵn cái sợ bị tiêu diệt, cũng như cái lo lắng tự tồn; do đó chính cái sợ đó, chứ không riêng gì sự lẩn trốn trước đau khổ, đã bộc lộ ở thái độ thận trọng băn khoăn của con vật lo tìm sự an toàn cho mình, và hơn thế nữa cho sự an toàn của con mình, trước tất cả những cái gì có thể trở thành nguy hiểm cho chính mình và con mình.

Tại sao con vật lại chạy trốn? Tại sao nó lại run rẩy và tìm cách ẩn mình? Vì nó là ý chí sống thuần túy và, do đó, tất phải chết, và vì nó muốn tranh thủ thời gian. Mà cả con người cũng thế vì bản chất. Cái tai họa lớn nhất, mối đe doạ đáng sợ nhất có thể có, chính là cái chết; cái sợ ghê gớm nhất, chính là cái sợ chết. Vì thế nên không gì nhất thiết làm ta xúc động mạnh mẽ hơn là đời sống của kẻ khác đang cơn nguy cấp, không gì khủng khiếp hơn là một cuộc hành hình. Nhưng sự tha thiết vô biên muốn sống, nó bộc lộ ở các sự kiện trên đây, lại không phải phát nguồn từ kiến thức hay suy tư; trước mắt suy tư, nó còn có vẻ điên rồ là khác, vì cái giá trị khách quan của sự sống không có gì là rõ rệt, và người ta hằng phân vân rằng sống chưa chắc gì đã hơn là phi hữu; dù cho cả kinh nghiệm

và suy tư lên tiếng nữa, phi hữu hẳn vẫn thắng cuộc. Nếu ta gõ cửa các nấm mồ và thử hỏi các người chết xem họ có muốn sống lại không, có lẽ họ lắc đầu từ chối. Đó là ý kiến của Socrate, trong tập Biện giải của Platon, và ngay cả cụ Voltaire vốn dĩ khả ái vui tính cũng phải thốt lên rằng: "*Người ta thích sống nhưng hư không không phải là không hay*" và còn nữa: "*Tôi không biết thế nào là kiếp sống vĩnh cửu, nhưng đó là chuyện bá láp*". Vả lại sống trước sau gì rồi chả mấy chốc cũng chấm dứt, cho nên số năm ngắn ngủi mà người ta có lẽ còn được sống hoàn toàn biến hẳn trước cái nhìn của thời gian vô tận mà trong đó người ta sẽ không còn nữa. Vì thế, trước mắt suy tư, thật là quá khôi hài khi người ta lại quá bận tâm đến cái thời gian ngắn ngủi ấy, lại quá run rẩy khi mạng sống ta hay mạng sống kẻ khác lại lâm nguy, lại soạn những vở tuồng bi đát mà đề tài chính chẳng qua chỉ là sợ chết. Vì vậy, cái thái độ cố bấu víu lấy sống kia là phi lý và mù quáng; lý do chỉ vì rằng tất cả bản thể chúng ta tự nó đã là ý muốn sống rồi, cho cái sống dù cay đắng, dù ngắn ngủi và dù bấp bênh đến đâu đi chăng nữa, hẳn vẫn là cái cao quý nhất, và cái ý chí kia tự nó và trong nguyên lý của nó vốn không có tri thức và mù quáng.

Tri thức, thay vì nằm ở nguồn gốc của sự tha thiết với đời sống, trái lại càng chống đối sự tha thiết này, bằng cách tiết lộ rằng đời sống này chả có gì đáng quý và do đó đánh đổ cái sợ chết. – Vì vậy mà khi biết rằng mình phải chết, kẻ nào lại đủ can đảm và tỉnh táo để đối diện với thần chết, kẻ đó được thiên hạ khâm phục vì thái độ cao thượng ấy: như thế là ta hoan nghênh sự đắc thắng của khả năng tri thức trước cái sống mù quáng, mặc dầu cái muốn sống này chính là trung tâm của bản thể chúng ta. Vì vậy mà ta khinh bỉ kẻ để tri thức ngã gục trong cuộc chiến đấu này, kẻ cố bám víu lấy sự sống bằng mọi giá, kẻ cố sức vùng vẫy trước cái chết nó lừ lừ tiến tới và đón tiếp hắn trong tuyệt vọng, và tuy nhiên đó mới chỉ là yếu tính nguyên thủy của cái ngã của chúng ta và của thiên nhiên được biểu diễn nơi hắn. Cũng xin nói qua rằng làm sao cái yêu sống vô hạn với cái nỗ lực để duy trì lấy nó bằng đủ mọi cách càng lâu hay lại bị coi như là đê tiện đáng khinh, và đối với các tín đồ của một tôn giáo, như không xứng đáng với tôn giáo của mình, khi mà cái sống kia lại là tặng phẩm của những vị thần hảo tâm mà lẽ ra người ta phải tri ân? Và làm sao cái khinh thường sự sống kia lại có thể được coi như là cao thượng? – Tuy nhiên, đối với chúng ta, các điều nhận xét trên đây, xác nhận: 1)- rằng ý chí sống là yếu tính thâm hậu nhất của con người – 2)- rằng tự nó, nó thiếu hẳn tri thức, mù quáng – 3)- rằng tri thức là một nguyên tố thêm thắt, xa lạ đối với nó từ nguyên thủy – 4)- rằng nó tự chiến đấu với nó và rằng sự phán đoán của chúng ta tán thành sự đắc thắng của tri thức trước ý chí.

Nếu cái khiến ta sợ cái chết quá đỗi lại là cái tư tưởng phi hữu thì ta hẳn phải kinh sợ không kém khi liên tưởng đến cái thời gian mà ta chưa ra đời. Vì đó là một điều xác thực hiển nhiên, rằng cái phi hữu sau khi chết cũng chẳng khác gì cái phi hữu trước khi sinh, nên cũng chẳng đáng được thương tiếc gì hơn. Cả một thời gian vô tận hằng trôi qua khi chưa có ta, mà nào ta có sao đâu. Vậy thì sau một màn phụ chốc lát của một kiếp sống phù du, lại một thời gian vô tận thứ hai tiếp diễn trong đó không còn có ta, ta lại cho đó là điều khổ tâm, không sao chịu nổi là khác. Phải chăng cái khao khát sống ấy phát sinh từ chỗ hiện giờ ta đã được nếm mùi vị sống và đã thấy sống đầy thú vị? Như tôi từng giải thích qua, làm sao có thể thế được. Trái lại, kinh nghiệm sống có lẽ gợi lại sự tiếc nuối vô ngần cái thiên đàng đã mất của phi hữu. Vả lại, khi nào người ta cũng buộc liền cái hy vọng linh hồn bất tử với cái hy vọng một "thế giới tốt đẹp hơn", - chứng tỏ rằng cái thế giới hiện hữu chả đáng gì.

Arthur Schopenhauer,
***Siêu hình Tình yêu Siêu hình Sự chết*, Ch.II.**

BÁC VẬT HỌC VÀ LỊCH SỬ NHIÊN GIỚI

(HISTOIRE NATURELLE ET HISTOIRE DE LA NATURE)

Do những cuộc tranh luận này mà nó khêu gợi nên, ý tưởng sự tiến hóa của các chủng loại tạo thành một trong những biến cố chính yếu của lịch sử trí thức trong suốt hai thế kỷ vừa qua.

Ở khởi điểm người ta gặp khoa bác vật học (histoire naturelle/ science naturelle) với những nhà tự nhiên học (les naturalistes) của thế kỷ XVIII, những người chuyên mô tả và kể chuyện về thiên nhiên.

⌘ Định danh, phân loại và mô tả

Hai tác giả ngự trị khoa bác vật học trong thế kỷ XVIII: Linné và Buffon.

Carl von Linné (1707 - 1778) giáo sư đại học Uplsala của Thuỵ Điển tổng khảo sát mọi chủng loại được biết cho đến lúc đó và đề xuất – để định danh chúng – một bộ mã quốc tế ngày nay vẫn còn thông dụng. Đồng thời ông đưa ra một bảng phân loại tổng quát thật đồ sộ, bao gồm tất cả các chủng loại những hệ thống ông đề xuất còn xa mới thỏa mãn được tất cả mọi người.

George Louis Lecler, bá tước de Buffon (1707 - 1788), là giám đốc Ngự uyển (hiện nay là vườn bách thảo Paris) ông thích mô tả hành vi những loài thú có vú và những loài chim, tìm hiểu tình trạng phân bổ của chúng, quan tâm đến lợi ích của chúng đối với con người hoặc tưởng tượng quá trình hình thành của địa cầu.

Trong bóng của hai người khổng lồ này, cả một đám đông những nhà khoa học chuyên nghiệp và tài tử tận tuỵ với công việc định danh, mô tả và phân loại những chủng loại sinh vật.

⌘ Các họ, các vật hóa thạch và khoa địa lý

Nhiều ý tưởng được đưa ra, chúng sẽ cho phép các nhà tự nhiên học sắp xếp theo trật tự tất cả những nguyên liệu được tích luỹ trong các bộ sưu tập của họ. Trước tiên, khoa giải phẫu học cơ thể cho phép tập hợp những loài tương cận thành những nhóm rộng lớn hơn (giống, họ, giới, lớp, nhánh...) luôn luôn theo cơ cấu của chúng.

Tiếp theo, bên cạnh những chủng loại mà người ta có thể quan sát, còn có những chủng loại khác chỉ được biết đến qua những dấu vết hay những tàn dư tiêu biểu từ một loại lớp đất. Nếu người ta chấp nhận rằng những lớp đất xưa nhất thường nằm dưới những lớp đất cận đại hơn, người ta khám phá ra rằng một vài loài đã biến mất sau một thời gian rất phồn mậu và ngược lại nhiều loài ngày nay rất thường thấy thì lại chưa từng có mặt trong những lớp đất xưa hơn.

Cuối cùng khoa địa lý chỉ ra rằng động vật và thảo mộc không phải được phân bổ một cách bất kỳ, ngẫu nhiên trên mặt đất: mỗi vùng trên địa cầu có một hệ thực vật và hệ động vật đặc thù.

⌘ Lamarck: thuyết tiến hóa đầu tiên

Từ năm 1800, Jean-Baptiste Lamarck (1744 - 1829) đề xuất một lý thuyết có khả năng giải thích toàn bộ những sự kiện này. Ông tóm tắt lý thuyết của mình, vào năm 1809, trong quyển *Philosophie zoologique* (Triết học về động vật) bằng hai nguyên lý sau đây:

- Thiên nhiên đã liên tục tạo ra tất cả những dạng sự sống, bắt đầu bằng những dạng đơn giản nhất và kết thúc bằng những dạng phức tạp nhất.

- Các con thú và các loài cây cỏ trong khi lan truyền trên mặt địa cầu gặp phải những cảnh ngộ khác nhau, điều này đã cho chúng những tập quán khác nhau và đã biến đổi tổ chức của chúng.

Với các luận điểm đó, còn phải thêm rằng, Lamarck, một đàng, nhận định rằng những tính cách thủ đắc bởi một cá nhân có thể được lưu truyền cho hậu duệ của y, đàng khác, rằng đời sống có thể sinh ra từ vật chất, bằng *hiện tượng ngẫu sinh* (génération spontanée). Về sau, những giả thuyết này đã bị các nhà sinh học bác bỏ, nhưng vào thời đó nó đã gây nên những cuộc tranh luận sôi nổi.

Lý thuyết của Lamarck tạo ra những phản ứng khác nhau trong những người đồng nghiệp của ông. Có người đồng tình trên một vài điểm. Những người khác, như Cuvier (1769-1832), dầu là một trong những người sáng lập ra khoa cổ sinh vật học (paléontologie), lại phủ nhận toàn bộ thuyết của Lamarck.

❀ Darwin và lý thuyết tuyển trạch tự nhiên

Bước thay đổi quyết định về phương diện này sẽ đến từ nước Anh, năm 1859, với sự xuất hiện của *Về nguồn gốc các loài*. Trong tác phẩm này, Charles Darwin (1809 - 1882) đề xuất một lý thuyết tiến hóa dựa trên những nhận xét sau đây:

- Các cá thể, thảo mộc hay động vật, ngay từ khi mới sinh ra, đã cho thấy những biến thiên may rủi mà phần lớn được lưu truyền cho hậu duệ của chúng.

- Tính phồn thực của bất kỳ loại động vật hay cây cỏ nào cũng lớn đến độ nó xâm chiếm cả mặt đất trong thời gian ngắn nếu phần lớn những cá thể không bị loại trừ trong từng thế hệ.

Từ những nguyên lý này, Darwin diễn dịch rằng những biến thiên được bảo lưu là những biến thiên có lợi cho cơ quan. Theo cách là thiên nhiên mở ra một cuộc tuyển trạch mà sau nhiều thế hệ, sẽ tạo ra sự thích ứng của mỗi loài với môi trường đặc thù trong đó nó sống. Lý thuyết về "dòng dõi biến thiên" này (théorie de la descendance avec modification) cho phép giải thích phức tính (la multiplicité) của những dạng sự sống và tình trạng phân bổ địa lý của chúng.

Tính độc đáo nơi Darwin không phải là chỉ ra rằng những chủng loại đã tiến hóa; những người khác như Lamarck, hay triết gia người Anh Herbert Spencer đã nói về điều ấy trước ông; những người khác, như Bergson, sẽ nói lại điều ấy sau ông. Tính độc đáo của Darwin là không đưa ra một định hướng có trước nào cho sự tiến hóa đó, và giải thích nó bởi trò chơi hai mặt của ngẫu nhiên và tuyển trạch (le double jeu du hasard et de la sélection)

❀ Lý thuyết tổng hợp về tiến hóa

Chính trong tình hình đó mà vào những năm 1930 – 1940, một tổng hợp đề sẽ được phác thảo giữa thuyết di truyền (la théorie génétique) và thuyết Darwin. Thuyết đầu, đặt cơ sở trên những định luật của Mendel giải thích bằng cách nào mà một tình trạng tạp dị lớn lao của những đặc tính di truyền được duy trì bên trong mỗi chủng loại. Còn thuyết Darwin chỉ ra bằng cách nào môi trường, trong khi tuyển trạch một số đột biến có lợi, đưa đến một thay đổi tiệm tiến của những chủng loại. Lý thuyết này, nó giả định rằng sự xuất hiện bởi sự tích luỹ dần dần những biến đổi nho nhỏ, đã ngự trị hầu như không bị ai chia phần trên sinh vật học suốt mấy thập niên. Nhưng từ khoảng hơn hai mươi năm nay, những lý thuyết mới đã xuất hiện, chúng không xét lại ý tưởng tiến hóa của các chủng loại nhưng dành nhiều chỗ đứng hơn cho những tai biến và những đột biến.

Jean _ Marc Drouin

TRIẾT HỌC PHÁP THẾ KỶ XIX

(LA PHILOSOPHIE FRANÇAISE AU XIXe SIÈCLE)

Trong mê cung của triết học Pháp vào thế kỷ XIX, một sợi chỉ Ariane đầu tiên có thể hướng dẫn chúng ta, đó là tình huống của tâm lý học trong tương quan với siêu hình học. Nhưng mọi sự sắp thay đổi theo dòng thế kỷ, với vị trí của Auguste Comte và sự mất giá của cả tâm lý học lẫn siêu hình học. Vấn đề nổi cộm, choán lấy đầu óc của thời đại, là tương quan giữa khoa học và triết học. Vấn đề này sẽ vẫn còn ngự trị với những cuộc tranh luận do chính chủ nghĩa thực chứng khơi dậy cũng như bởi sự phát triển của chủ nghĩa duy khoa học và bởi cuộc đại cách mạng khoa học của thế kỷ XIX.

Từ đó chúng ta phân biệt sáu nhóm chung quanh một "tương đồng thái độ" nào đấy – nói theo cách diễn tả của Jean Laporte. Vấn đề ở đây không phải là sự kế tiếp nhau của các trường phái hay trào lưu, cũng không phải là liên hệ tư tưởng giữa các tác giả, cũng không tất yếu phải là ảnh hưởng và lại càng không phải là tập hợp máy móc những ảnh hưởng tạp dị, vấn đề là liên hệ thân tộc về tinh thần hay một truyền thống tìm thấy lại.

⌘ Chủ nghĩa hiện thực duy linh (Le Réalisme spiritualiste)

Chúng tôi lấy lại một công thức của Ravaisson – đã được Bergson lặp lại trước đây – để định tính một thái độ đầu tiên, theo đó triết gia trước tiên là một nhà tâm lý, và ông khám phá, bởi một "thông giác nội tâm" (aperception interne), như Maine de Biran nói, một sự kiện ban sơ ưu thế (un fait primitif privilégié), cho dù đó là nỗ lực, hay ơn phước (Maine de Biran), hay tập quán (Ravaisson) hay kỳ gian (Bergson). Một cách hợp lôgíc và có tương quan, mọi đóng góp của chủ thuyết Kant vào tri thức luận đều bị loại trừ. Maine de Biran, người chỉ biết triết học Kant qua tay thứ nhì, mà cũng rất lơ mơ, đã bác bỏ nó như những hệ thống tiên nghiệm khác – của Descartes hay của Leibniz; Ravaisson quyến luyến với Schelling với tư cách là một nhà siêu hình học có thể xác nhận với ông khả tính của một trực quan trí thức, cụ thể của tinh thần; Bergson cho chúng ta biết là từ thuở thanh niên, ông đã chọn tự hướng về Spencer và thuyết tiến hóa, chứ không hướng về Kant mà ảnh hưởng, vào thời ông, đang thống lĩnh trong các đại học.

⌘ Triết lý chiết trung (La philosophie éclectique)

Trái với Bergson, trường phái chiết trung lại gặp tình huống khó xử, khi muốn hòa giải mọi học thuyết, muốn lúc nào cũng duy trì lập trường của Kant với lập trường của Biran. Hamelin đưa ra nan đề bất khả giải của học thuyết: "Sau khi đã bắt đầu bằng cách đối lập học thuyết của Kant về các khái niệm và các nguyên lý tiên nghiệm với học thuyết của Condillac", trường phái chiết trung của Victor Cousin chào đón lý thuyết của Maine de Biran theo đó những khái niệm đầu tiên có nguồn gốc trong ý thức chứ không còn phải trong lý trí. Nhưng vì không tìm thấy trong lý thuyết bày sự giải thích cho tính phổ quát và tính tất yếu của những nguyên lý mà người ta không hề muốn khước từ, người ta lại rao giảng cùng lúc – và không phải là không có một mâu thuẫn hiển nhiên – nguồn gốc thực nghiệm của những khái niệm đầu tiên trong

ý thức và nguồn gốc thuần lý và tiên nghiệm của những nguyên lý đầu tiên.

⌘ Phân tích phản tư (L'analyse réflexive)

Tình huống của các triết gia đề xướng việc phân tích phản tư thì lại khác hẳn. Có lẽ Lachelier, người theo Kant, cũng là một độc giả lớn của Maine de Biran, và còn có thể nghĩ rằng thông giác nội tâm (l'aperception interne) mà Biran rất quyến luyến, thì khác về bản chất với trực giác về một dữ kiện tức thời (l'intuition d'une donnée imnédiate), trong mức độ mà ta phải phân biệt ý thức về một hành vi và ý thức về một tồn tại. Như thế, ý thức có thể được coi như một sự phản tư. Tuy nhiên, chính phương pháp phản tư cũng khác. Hẳn rồi, vấn đề luôn luôn là đi từ tâm lý học đến siêu hình học, nhưng không còn phải nhờ vào việc khám phá một sự kiện ban sơ ưu thế. Chẳng hạn, bàn về một chức năng tâm lý như tri giác, người ta sẽ đi ngược từ việc nhận xét sự kiện đến nhận xét những điều kiện tất yếu, để từ đó hướng lên đến tư tưởng thuần túy, tư tưởng quy phạm (la pensée norme) và như thế thâm nhập qua bên kia những hình thức lôgíc, vào trong chính siêu hình học. Vậy là cuối cùng chính là từ Kant mà phương pháp phản tư thuộc về. Như Paul Ricoeur đã nói: "Theo phương pháp này, tư tưởng không chỉ là quy định về đối tượng, mà còn là phản tư về những vận trù của chính nó trong chính chuyển động tạo ra những đối vật".

⌘ Tân thuyết phê phán (Le néo - criticisme)

Tân thuyết phê phán muốn theo đuổi công trình của Kant, nhưng cách tân nó theo cách riêng. Nhân danh thuyết hiện tượng, mọi quy chiếu về ẩn tượng bị xóa sổ; nhân danh quan điểm chủ trí, mọi cảm năng tiên nghiệm bị gạt sang một bên. Cơ cấu triết học, như thế, được giản quy thành một hệ thống những phạm trù mà, theo Renouvier, việc cấu tạo (la constitution) là chìa khóa của tất cả. Vấn đề đích thực chính là việc tổng hợp, nhưng phải lấy lại bằng giá mới, cuối cùng bằng cách phục hồi biện chứng pháp, như Hamelin đã làm, cái phương pháp phản tư. Đối với Renouvier, thì người ta không thể thiết lập siêu hình học trên tâm lý học, dầu bằng bất cứ cách nào.

⌘ Chủ nghĩa thực chứng (Le positivisme)

Nhưng khúc quanh của thế kỷ là cuộc đăng quang của chủ nghĩa thực chứng với Auguste Comte. Vấn đề tương quan giữa tâm lý học và siêu hình học quả thực đã trở thành xưa cũ từ khi người ta đã chỉ ra rằng kiểu suy tư siêu hình đã lỗi thời và đáng bị loại trừ, và rằng, đàng khác, tâm lý học phải bị loại trừ ra khỏi hệ thống các khoa học thực chứng, mọi tri thức về chủ thể bởi chính nó đều là ảo tưởng. Vấn đề mới của triết học, là vấn đề hợp nhất các khoa học, bởi vì những chuyên khoa không cho phép việc tạo ra một kiến thức tính cực, thống nhất có khả năng làm cơ sở cho việc hợp nhất mọi tinh thần và cuối cùng cho việc thiết định Đại thể, tức Nhân loại.

⌘ Tân thuyết duy lý (Le nouveau rationalisme)

Trong việc xác định nhóm tác giả sau cùng, chúng tôi theo sự dẫn dắt của Léon Brunschvicg: "Tác phẩm của Cournot và những giảng khóa của Boutroux là sự đóng góp cường kiện nhất mà thế kỷ XIX đã mang lại cho việc thiết lập một thuyết duy lý mềm mỏng, và phong phú". Dầu là nói về tính cứng nhắc và những cấm đoán của chủ nghĩa thực chứng (trong khi phải chấp nhận, chẳng hạn, dành một vị trí đáng kể cho ý niệm xác suất); về chủ nghĩa duy lý khoa học, về thuyết tất định hạn hẹp hay việc đặt nó vào hình thức nhất nguyên;

những toan tính tân phê phán để xác định những phạm trù cố định và bất biến, và như thế, xem xét phương diện kinh viện lớn nhất của chủ thuyết Kant, một phong trào hướng về một chủ nghĩa duy lý cởi mở hơn.

Trong khi vẫn duy trì tính độc đáo của những xác tín riêng cho các tác giả kế tiếp nhau, những tộc hệ tư tưởng này đã cộng sinh suốt chiều dài thế kỷ. Có lẽ, trường phái Chiết trung đã lụi tàn cùng với thế kỷ, nhưng triết học của Lachelier, chẳng hạn, dưới những hình thức cách tân, sẽ còn được duy trì cho đến thế kỷ tiếp theo. Và liệu ai có thể nói rằng chủ nghĩa duy tâm biện chứng, từng bị Brunschvicg lên án nặng nề, thì đã dứt khoát bị loại khỏi vũ đài tư tưởng dưới mọi hình thức, trong khi người ta sẽ thấy rằng cái Tinh thần Khoa học Mới ít ra cũng nhắc nhớ lại vai trò trọng yếu, trong các khoa học, những ý tưởng về đối nghịch, phủ định, bổ sung, tương giao?

Một vài đối nghịch lớn vẫn tồn tại bên trong những nhóm này.

Hamelin, mặc dầu muốn làm kẻ kế tục của Renouvier, trong thực tế, bởi chủ nghĩa duy tâm nghiêm xác và bởi sự kêu gọi đến biện chứng pháp, đã khai mở một triết học với một tinh thần hoàn toàn khác với tân thuyết phê phán.

Lachelier không mở đường từ tâm lý học sang siêu hình học mà không tạo ra một đổ vỡ phương pháp luận triệt để (une rupture méthodologique radicale), bởi vì, ngay cả nếu việc khải lộ tư tưởng thuần túy đánh dấu sự truy cập đến đó, người ta chỉ đi từ cái này sang cái kia bằng cách đi từ phân tích đến tổng hợp – mà đây không phải là trường hợp với Lagneau, người chỉ giữ lại một phân tích ở hai cấp độ.

Cuối cùng, đáng lưu ý là sự khác biệt giữa chủ nghĩa duy linh của Biran, trong đó tinh thần không liên tục với đời sống và chủ nghĩa duy linh của Bergson, trong đó Đà sống là Năng lượng tinh thần. Maine de Biran bám trụ vào một nhân loại học trong khi Bergson nhắm đến một vũ trụ học, trong viễn tượng của một thuyết Tiến hóa đích thực. Vả chăng Maine de Biran là một nhà siêu hình học rụt rè, theo ý nghĩa là đối với ông không có khoa học về tuyệt đối thể: siêu việt thể chỉ được đạt tới trong thiên ân, nghĩa là bởi một khải ngộ sống thực (une révélation vécue) của một sự kiện ban sơ mới đối lập với cố gắng và mang yếu tính huyền nhiệm. Bergson chỉ biết một sự kiện ban sơ duy nhất với trực giác về kỳ gian, nhưng trực giác này, trong một số tâm hồn được đặc ân, có thể trở thành sự hợp nhất huyền nhiệm. Song Bergson chỉ xác chứng điều này qua phương pháp gián tiếp của những chứng từ.

Alain thuộc về thế kỷ XX, nhưng là môn đệ nhiệt thành của Lagneau, còn được gợi hứng bởi những xác tín khác, vẫn không vì thế mà không tiếp tục truyền thông phương pháp luận của thầy.

Lequier không thuộc về trường phái Phê phán mới nhưng trường phái này nợ ông rất nhiều, đến độ việc hiểu được tư tưởng của ông là một dẫn nhập không thể thiếu cho việc đọc Renouvier. Nơi người sau này, tất cả những gì đụng chạm đến các vấn đề tín ngưỡng và vấn đề tự do đều mang dấu ấn của Lequier. Hơn nữa, chính toàn bộ lý thuyết phê phán mới về tri thức dựa trên tri thức luận của Lequier, trong mức độ mà những phán đoán tổng hợp vốn nằm ở nền tảng của khoa học, chỉ có thể dựa trên niềm tin.

Dành một chỗ cho Durkheim cũng là dành chỗ cho hệ tư tưởng thực chứng về Nhân loại, nhưng bởi vì đồng thời người sáng lập trường phái xã hội học Pháp: với lý thuyết về ý thức tập thể của ông và về những biểu tượng của nó, đã dành cho mình một phương cách siêu hình học.

Fernand Turlot

TOCQUEVILLE

(1805 - 1859)

Alexis de Tocqueville thuộc về một gia đình quý tộc lâu đời ở Normandie. Do nguồn gốc gia đình – vốn luôn trung thành với ý tưởng quân chủ, do giáo dục và đào tạo trí thức, ông lưu luyến sâu sắc với chế độ quý tộc.

Sau những năm học luật, năm 1827 ông được bổ nhiệm làm thẩm phán_bàng thính (juge_auditeur) ở Versaille. Ở Paris, ông chứng kiến cuộc Cách mạng 1830, một cảnh tượng đáng buồn thảm khiến ông muốn bỏ đi sang Hoa Kỳ, với người bạn là Gustave de Beaumont. Suốt cuộc hành trình kéo dài một năm (1831 - 1832) ông quan sát, từ Bờ Đông nước Mỹ ở ven Đại Tây dương cho đến miền Viễn Tây bát ngát, nền dân chủ còn trong trạng thái thuần túy, ở xứ sở này. Giống như Montesquieu, ông tìm hiểu những nguyên nhân của cuộc tiến bộ không gì cản được của xứ sở này trong thế giới hiện đại. Rồi sau đó, trong ba tác phẩm lớn của ông – *Về chế độ dân chủ ở Mỹ*, quyển I, 1835; *Về chế độ dân chủ ở Mỹ*, quyển II, 1840; *Chế độ Cũ và Cách mạng*, 1856 -, ông suy tư, trong khi vẫn dành phần lớn đời mình cho công vụ, về những tương quan phức tạp giữa sự bình đẳng dân chủ, cách mạng và tự do.

VỀ NỀN DÂN CHỦ Ở MỸ (De la démocratie en Amérique)

Được viết ra sau khi ông trở về từ Tân thế giới, *Về chế độ dân chủ ở Mỹ,* là công trình chính yếu của Tocqueville mà tiến bộ của nền dân chủ lại "đổ đầy một thứ khủng bố tôn giáo". Thực thế, trong mắt ông, chế độ này mang ba đặc tính: sự bình đẳng hóa mọi điều kiện, chủ quyền của dân chúng, và sự thống trị của ý kiến công chúng. Những điều này tạo ra nguy cơ cho cái mà nền dân chủ tưởng rằng nó tuyên dương: tự do! Bên kia cuộc Cách mạng Pháp, khuynh hướng bình đẳng hóa có những cội rễ xa xa nhưng mạnh mẽ cắm sâu trong chế độ cũ. Sự lạm phát dân chủ giống như *một cuộc cách mạng không ngừng* (une révolution sans fin) và tự do sẽ chỉ được an toàn nếu một nền chính trị lập hiến biết kiềm chế những nguy cơ phá hoại của nó.

► Chủ nghĩa cá nhân trong những xứ dân chủ (l'individualisme dans les pays démocratiques)

Tocqueville nhìn thấy ngọn trào dân chủ cuồn cuộn tiến lên, tràn ngập thế giới Tây phương hiện đại. Sự bình đẳng hóa mọi điều kiện tạo ra một thứ san bằng nhờ đó những đẳng cấp và những dị biệt của xã hội cũ được xóa đi. Hiện tượng đó kéo theo quá trình nguyên tử hóa thế giới con người – nền dân chủ "bẻ gãy dây xiềng và đặt mỗi khoen thành riêng rẽ – nó làm cho con người độc lập đối với nhau. Sự phân ly này là chiến thắng của chủ nghĩa cá nhân vốn là đặc tính thấy rõ nhất của các xã hội dân chủ hiện đại. Tocqueville phân biệt chủ nghĩa cá nhân với tính vị kỷ ở đó ông thấy là một thói xấu, xưa như trái đất, đã, từ mọi thời, làm hư hỏng một số người đến độ trở thành vô đạo đức"

Tôi đã cho thấy bằng cách nào, trong những thế kỷ bình đẳng, mỗi người tìm kiếm niềm tin tưởng nơi chính mình; tôi muốn chỉ ra bằng cách nào, trong cùng những thế kỷ đó, nó xoay mọi tình cảm về chỉ cho riêng mình.

Chủ nghĩa cá nhân là một thành ngữ mới đây thôi mà một ý tưởng mới mẻ đã đẻ ra. Tổ tiên của chúng ta chỉ biết đến tính vị kỷ.

Tính vị kỷ là thứ tình yêu si mê quá đáng chính bản thân mình, khiến con người quy mọi sự về mình và ưu ái mình hơn tất cả.

Chủ nghĩa cá nhân là một thứ cảm tính có suy nghĩ và yên ả, nó khiến cho mỗi công dân tự cách ly với đám đông đồng loại và rút lui khỏi xã hội để chỉ sống với gia đình và bạn bè mình; đến nỗi rằng sau khi đã tự tạo được một tiểu xã hội thích dụng cho mình như thế, anh ta sẵn lòng bỏ lơ cái đại xã hội, không cần biết đến.

Tính vị kỷ phát sinh từ một bản năng mù quáng; chủ nghĩa cá nhân thoát thai từ một phán đoán sai lạc hơn là từ một cách thức suy đồi. Nó có căn nguyên trong những khiếm khuyết của tinh thần cũng như là trong những tật xấu của trái tim.

Thói vị kỷ làm khô héo mọi mầm mống đức hạnh; chủ nghĩa cá nhân lúc đầu chỉ làm khô cạn suối nguồn những đức hạnh công cộng; nhưng dần dà, nó tấn công và hủy hoại mọi đức hạnh khác và rồi cuối cùng cũng hòa tan trong thói vị kỷ.

Thói vị kỷ là một thói xấu cũng xưa như trái đất. Nó không thuộc về một hình thức xã hội này ít hơn là một hình thức xã hội khác.

Chủ nghĩa cá nhân có nguồn gốc dân chủ và nó đe doạ phát triển cùng với những điều kiện bình đẳng hóa.

Alexis de Tocqueville,
Về chế độ dân chủ ở Mỹ.

► Nền chuyên chế mới (Le nouveau despotisme)

Với một sự sáng suốt gần như tiên tri, Tocqueville đã ước tính nguy cơ tiềm ẩn trong một Nhà nước dân chủ, về sức mạnh vạn năng của đa số được nâng đỡ bởi cái đế chế đầy uy quyền của ý kiến quần chúng.

Ý kiến của đám đông, với sự lạm phát đè bẹp của nó, tạo ra một thứ chuyên chế mới; cũng nguy hiểm không kém gì tính bạo chúa của một người, bởi vì nó làm nguội lạnh nhân tính nơi con người.

Chính thể chuyên chế, từ bản chất, cốt làm cho người ta sợ hãi, nhìn thấy trong sự sống cách biệt riêng rẽ của con người vật bảo đảm chắc chắn nhất cho sự tồn tại lâu dài của nó, và thường thì nó dành mọi lo toan để cách ly họ với nhau. Không có tật xấu nào trong lòng người làm nó thích thú bằng thói ích ỷ: kẻ chuyên chế dễ dàng tha thứ cho những người bị trị khi họ không yêu mến nhau là được rồi. Hắn ta không đòi hỏi họ phải trợ lực hắn để dẫn dắt Nhà nước, chỉ cần họ không kỳ vọng chuyện điều hành quốc gia đại sự, mà cứ phó thác vận mệnh dân tộc trong tay hắn, thế là đủ. Họ gọi là những đầu óc vọng động và gây rối trị an những kẻ nào cao vọng hợp nhất nỗ lực để tạo ra sự thịnh vượng chung, và, thay đổi ý nghĩa tự nhiên của các từ ngữ, hắn gọi là công dân tốt những ai sống khép kín nơi chính mình.

Như thế, những thói xấu mà thứ chính trị chuyên chế làm nảy sinh cũng chính là những thói xấu mà tính bình đẳng tán trợ. Hai thứ này bổ túc cho nhau và trợ lực nhau một cách thật nguy hại.

Tính bình đẳng đặt con người bên cạnh nhau mà không có mối dây liên lạc chung để gắn kết họ lại với nhau. Kẻ độc tài chuyên chế cho dựng lên những rào cản giữa họ để cách ly họ. Tính bình đẳng khiến mọi người không nghĩ gì đến đồng loại và coi tính thản nhiên, chuyện ai nấy lo, như là một thứ đức hạnh công (vertu publique).

Sự chuyên chính, vốn nguy hiểm trong mọi thời đại, càng đặc biệt đáng sợ trong những thế kỷ dân chủ.

Alexis de Tocqueville,
Sách đã dẫn.

TÌNH TRẠNG CHÍNH TRỊ – XÃ HỘI NƯỚC PHÁP TRƯỚC VÀ TỪ NĂM 1789 (L'État social et politique de la France avant et depuis 1789)

► Hai thứ tự do: tự do kiểu quý tộc và tự do kiểu dân chủ (Les deux libertés: L'aristocratique et la démocratique)

Về phần mình, Tocqueville nhận định rằng tự do có hai bộ mặt: trong một chế độ quý tộc, nơi mà những phận người rất bất bình đẳng với nhau, tự do có nghĩa là hưởng thụ một đặc quyền; trong mọi chế độ dân chủ, nơi mà những phận người hướng đến sự bình đẳng hóa, tự do được hiểu như việc sử dụng một quyền chung.

Những hiệu ứng của hai quan niệm này về tự do thì trực diện đối nghịch nhau: khái niệm quý tộc về tự do đã tạo nên sự vĩ đại của những dân tộc cương nghị và dũng cảm; trái lại, rất đáng ngại rằng quan niệm dân chủ về tự do không kết thúc bằng cách đưa đến sự lười biếng và sự vô cảm.

Tự do có thể được tạo ra trong tinh thần nhân loại dưới hai hình thức khác nhau. Người ta có thể thấy nơi nó sự sử dụng một quyền chung hay sự hưởng thụ một đặc quyền. Muốn được tự do trong những hành động của mình hay trong một số hành động của mình, không phải vì mọi người có một quyền tổng quát về độc lập, nhưng bởi vì người ta có một quyền đặc thù được độc lập, đó là cách người ta hiểu về tự do ở thời Trung cổ, và như người ta vẫn luôn hiểu như thế trong những xã hội quý tộc, nơi những phận người rất chênh lệch nhau, và nơi mà tinh thần con người, một khi đã nhiễm thói quen hưởng thụ những đặc quyền, cuối cùng sẽ xếp vào số những đặc quyền của mình, việc sử dụng mọi của cải trên thế gian này.

Khái niệm đó về tự do chỉ quy về người đã quan niệm nó hoặc hơn nữa là giai cấp mà nó thuộc về, có thể duy trì trong một quốc gia nơi mà tự do nói chung không tồn tại. Đôi khi tình yêu tự do lại càng mạnh mẽ nơi một vài người này hơn là những bảo đảm cho tự do gặp được ít hơn cho tất cả. Lúc đó ngoại lệ lại càng quý khi nó càng hiếm.

Khái niệm quý tộc đó về tự do tạo ra một cảm thức hứng khởi về giá trị cá nhân của họ và một thị hiếu mê đắm độc lập. Nó đem lại cho tính vị kỷ một năng lượng và tiềm thế đặc thù. Được quan niệm bởi những cá nhân, nó đã mang những con người đến những hành động phi thường nhất, được cả một quốc gia chấp nhận, nó đã tạo ra những dân tộc vĩ đại nhất từ trước đến nay.

Người La Mã thời cổ nghĩ rằng chỉ có họ giữa loài người là đáng được hưởng độc lập; và điều này rất ít hơn là do họ mà do bản chất của La Mã, mà họ tin là mình có quyền hưởng tự do.

Theo khái niệm hiện đại - khái niệm có tính dân chủ – và tôi dám nói là khái niệm đúng về tự do, mỗi con người, được giả thiết là đã nhận từ thiên nhiên những ánh sáng cần thiết để tự hành xử lúc mới sinh ra đã có một quyền bình đẳng và bất diệt để sống độc lập với các đồng loại của mình, về tất cả những gì chỉ liên quan đến mình, và đảm đương vận mệnh của riêng mình theo cách nào tùy nghi.

Vào lúc mà khái niệm này về tự do đã thẩm sâu vào tinh thần một dân tộc và được thiết định vững chắc nơi đó, quyền lực tuyệt đối và võ đoán không còn là một sự kiện vật chất hay một sự cố thoáng qua. Bởi vì mỗi người có một quyền tuyệt đối về chính mình, hậu quả là ý chí chủ tể chỉ có thể toát ra từ sự hợp nhất ý chí của tất cả. Cũng từ đó sự phục tùng đã mất đi tính đạo đức, và không còn trung gian nào giữa những đức tính nam nhi chi chí đầy kiêu hãnh của người công dân với những trò chiều lòn thấp hèn của kẻ nô lệ.

Alexis de Tocqueville, *Tình trạng xã hội và chính trị của nước Pháp trước và từ 1789.*

MAINE DE BIRAN

(1766 - 1824)

Maine de Biran phô bày một nhân cách rất trái ngược. Gia nhập Đội Ngự lâm Vệ binh của Louis XVI, ông bị thương khi điện Tuilerie bị tấn công vào ngày 10 tháng 8, 1792. Năm 1805, ông tham gia ngành hành chánh của đế chế và được bổ nhiệm phó thị trưởng ở Bergerac năm 1806. Năm 1812, là thành viên của cơ quan lập pháp, ông tỏ ra chống đối Napoléon. Thời Vương chính Trùng hưng, ông giữ một vai trò chính trị kín đáo. Đàng khác, như quyển nhật ký của ông tiết lộ, ông tỏ ra rụt rè trong giao tế xã hội, liên tục cảm thấy bất ổn trong đời sống riêng tư, nhất là phải chịu sức ép của một cảm thức nặng nề về tình trạng bất lực. Maine de Biran sẽ đưa tấn kịch cá nhân này thành một vấn đề triết lý. Tâm lý học sẽ là môn dự bị cho triết học. "Tôi chỉ là tôi, tôi chỉ là một bản ngã nếu tôi là một tác nhân, một tác nhân thực sự". Ở đâu ta có thể khám phá cái sự kiện nguyên sơ nó bảo đảm cho chúng ta quyền năng sáng kiến có ý thức và thực sự?

Trong những thời gian ẩn cư lâu dài, Maine de Biran đọc rất nhiều: Locke, Condillac và đặc biệt là Rousseau. Ông cũng viết nhiều, nhất là những bộ Hồi ký. Tác phẩm chính của ông: *Khảo luận về những nền tảng của tâm lý học* (1812), còn dang dở, cũng như quyển sách của ông, bị gián đoạn vì cái chết: *Những Khảo luận mới về nhân loại học.*

KHẢO LUẬN VỀ NHỮNG NỀN TẢNG CỦA TÂM LÝ HỌC (Essai sur les Fondements de la Psychologie)

Đối tượng của tâm lý học là bản ngã. Vì bản ngã là sự kiện nguyên sơ, vì nó là cái nhờ đó tôi tự phân biệt với thiên nhiên, trong tính cách là tôi nhận ra những tương quan với thiên nhiên đó mà tôi là thành phần. Tác phẩm gồm ba phần lớn:

1. Phần phê phán: Maine de Biran đem đối lập nhau chủ nghĩa duy lý của thế kỷ XVII với những kỳ vọng hão huyền về tuyệt đối của nó và chủ nghĩa duy nghiệm của thế kỷ XVIII, bất lực trong việc nhận ra tự ý thức và hoạt động của chủ thể.

2. Khám phá ra nỗ lực như là sự kiện nguyên sơ và nhờ đó, khám phá ra nguồn gốc những ý tưởng triết học.

3. Phân tích những quan năng của con người.

► Phê bình Descartes

Theo Maine de Biran, Descartes thiết lập mối liên hệ giữa tư duy và hiện hữu tự quy, nhưng không thiết lập mối liên hệ giữa hiện hữu tự quy và hiện hữu tự thân, nói cách khác với tâm hồn-bản thể, với "vật suy tư" (suy niệm thứ nhì, §7). Sự đối lập giữa lý thuyết về linh hồn, mà yếu tính là suy tư (vậy là nó luôn luôn suy tư) và kinh nghiệm về cảm thức thân thiết, được chính Descartes xác chứng, cho chúng ta thấy rằng không phải lúc nào chúng ta cũng suy nghĩ. Cuối cùng, điều kiện của một thông giác (aperception) bao hàm một tương quan. Nhưng chúng ta thấy rằng bản ngã thân thiết là một hành vi, bởi vì chúng ta chỉ lãnh hội nó trong hoạt động: tôi suy tư. Vậy là mối tương quan không thể là tương quan từ bản thể đến cách thức, mà là tương quan từ nguyên nhân đến hiệu quả, tương quan chủ động.

Trong quan điểm phản tư[1], và nếu tôi không ra khỏi sự kiện ý thức, tôi sẽ không thể thấy bất kỳ nền tảng nào cho mệnh đề này: *tôi là một vật suy tư* (je suis une chose pensante) **(a)**, bởi vì tư tưởng được cảm nhận hay thông giác như là cách thức căn bản hay thuộc tính nội tại của bản thể, theo cách là trong ý thức có tình trạng nhị nguyên đối đãi thực sự (une véritable dualité) hay một tương quan với hai hạn từ riêng biệt, mà một là bản thể và cái kia là cách thức hay thuộc tính. Hẳn nhiên rồi, sự kiện ý thức không biểu thị cho chúng ta cái gì tương tự như vậy. Khi tôi nói *bản ngã* và tôi làm chứng cho tồn tại của chính mình, thì đối với chính tôi, tôi không phải là một đồ vật hay một đối tượng, mà tôi khẳng định sự tồn tại bằng cách cho nó tư tưởng như là thuộc từ, nhưng là một chủ thể tự nhận thức và tự khẳng định cho chính mình tồn tại của mình, với tư cách là chủ thể đó nhận ra nơi nội tâm hay đang suy tư. Thông giác đó hay tư tưởng nội tâm đó, tạo thành tất cả tồn tại của chủ thể, không thể là thuộc tính của một chủ thể khác lùi xa hơn, bởi vì, bên ngoài *bản ngã*, không có gì cả đối với ý thức, nó lại càng không thể là thuộc tính của một đối tượng, bởi vì vẫn còn chưa có đối tượng[2]. Vậy là công thức: tôi là một vật suy tư, bao hàm mâu thuẫn với sự kiện nguyên sơ, và ta phải ra khỏi sự kiện này, hoặc sử dụng một quan niệm khác, để cho nó ý nghĩa của một mệnh đề lôgíc, phổ quát, tất yếu. Tuy vậy không nên kết luận rằng sự kiện ý thức bị giới hạn vào chỉ một hạn từ, là chủ thể tuyệt đối[3]. Trái lại, chúng tôi sẽ cho thấy nó là một tình trạng nhị nguyên đối đãi thực sự, hay là một tương quan với hai hạn từ có bản tính đồng chất **(b)**. Cái gì trong ý thức cũng chỉ với tư cách là tương quan; và để cho một tương quan ở trong ý thức, thì hai hạn từ của nó ở đó cũng phải là, nếu không phải bản thể và thuộc tính, ít ra là nguyên nhân và hiệu quả.

Maine de Biran, *Khảo luận về những nền tảng của tâm lý học.*

[1] Nghĩa là nếu tôi bám vào sự hồi quy của chính mình lên chính mình (le retour de soi sur soi).

[2] Chủ thể tính hay ý thức chủ động không thể là thuộc từ cho một chủ thể, cũng không cho một đối tượng.

[3] Bản ngã của Biran không phải là một chủ thể thuần túy; ông sẽ chứng tỏ nó là tương quan, tương quan giữa lực với kháng lực.

(a) *Maine de Biran lướt qua trực tiếp đến sự phủ định nền tảng đối với thuyết chủ_bản thể của Descartes (le substantialisme cartésien).*

(b) Ở đây Maine de Biran nói đến những "hạn từ đồng chất" (termes homogènes) để nhấn mạnh rằng vấn đề không còn là, như nơi Descartes, hai bản thể dị chất như tâm hồn và thể xác.

► Phê bình Condillac

Condillac là nạn nhân của một ảo tưởng về tính đơn giản (l'illusion de simplicité). Thật ra cảm giác không phải là đơn, mà là kép. Bao lâu mà bức tượng chỉ là hương của đoá hồng, thì nó không tồn tại như là hữu thể tự quy và như vậy nó không thể cảm thụ. Sự kiện nguyên sơ bao hàm yếu tố đã cho (l'élément donné) nhưng cũng có cả sự ý thức về yếu tố này.

Cảm giác như Condillac và Bonnet[1] đã cùng khảo sát khi họ muốn đi đến nguồn gốc của tri thức, cảm giác đơn giản, thật ra chưa phải là một sự kiện. Bao lâu mà bức tượng[2] được đồng hóa với biến hình hiện nay của nó, với một mùi hương hoa hồng chẳng hạn, vì nó không có tồn tại cá nhân, không có bản ngã và rằng chủ thể biết hoặc, theo giả thuyết có khả năng biết, không được phân biệt với sự vật hay với đối tượng được biết, người ta chỉ có thể thấy trong điểm khởi hành đầu tiên này cái khả năng chứ không phải sự kiện tri thức. Đối với khán giả, hay người tạo ra giả thuyết, sự hiện diện của đoá hồng ở bên ngoài, và biến thái của mùi hương trong hữu thể đang cảm thụ mà ông ta tưởng tượng, đúng là những sự kiện có thực hay giả định; nhưng vấn đề ở đây không phải là cái gì được khẳng định từ bức tượng bởi một kẻ phán đoán theo quan điểm bên ngoài, vấn đề chỉ là nó là cái gì cho chính nó. Vậy mà, bao lâu nó là mùi hương đoá hồng, và không là gì hơn, thì nó không

hiện hữu cho chính nó, không có cơ sở nội tại nào cho động từ hay cho hệ từ tôi là, bởi vì nếu có một nền tảng thực cho bức tượng, có trước sự diễn tả về sự kiện này: *Tôi là mùi hương hoa hồng*, nó sẽ không còn được đồng hóa với sự biến thái này mà cá nhân, kẻ nói với chính mình: Tôi đang đau khổ, buồn rầu, khoẻ mạnh, đau yếu, kẻ ấy không tự đồng hóa với những biến thái ngẫu nhiên mà anh ta gắn vào mình[3], như là những sự kiện tình huống trong đời mình, liên kết nhưng không đồng nhất với nó...

Vậy là chúng ta có cơ sở để nói rằng sự kiện nguyên sơ đối với chúng ta không phải là cảm giác đơn độc, nhưng là *ý tưởng* về cảm giác nó chỉ xảy ra bao lâu mà ấn tượng cảm quan đồng quy với tính cá nhân hữu vị của bản ngã (l'individualité personnelle du moi).

Maine de Biran, *Khảo luận về những nền tảng của tâm lý học.*

---

(1) Charles Bonnet, nhà tâm lý học ở Genève (1720 - 1793).

(2) Xem Condillac, Traité des sensations trong Oeuvres philosophiques de Condillac, PUF, 1947, t.222.

(3) Khi tôi nói rằng tôi buồn, tôi không tự đồng hóa mình với nỗi buồn; tôi chỉ có thể gán cho mình một cảm tình nếu tôi tự phân biệt mình với cái đó, nếu tôi biết rõ về tôi.

► Chủ thể và đối tượng: định thể vấn đề
(Sujet et Objet: Position du problème)

Tri giác có ý thức hàm ngụ một chủ thể tri giác và một đối tượng được tri giác. Làm thế nào phân biệt hai hạn từ ấy? MAINE DE BIRAN đặt vấn đề này như sau:

Thật ra, cái kinh nghiệm tự nhiên thầm kín nhất của ta cho ta biết là muốn có thể nhận thấy sự kiện đơn giản nhất, đạt tới hay thi hành cái tác động mà ta gọi là *biết*, ngay ở trình độ thấp nhất có thể tưởng tượng được, thì điều kiện thứ nhất cần thiết là phải ở trong trạng thái gọi là *hữu thức* hay *tự chủ*, mà người ta là *chính mình* hay *ở trong mình*, nó đối lập với trạng thái khác mà chính ngôn ngữ thông thường phân biệt rõ rệt bằng câu nói: *ở ngoài mình*. Không thể chối cãi được sự phân biệt ấy mà mọi người đều biết, chẳng cần đến một siêu hình sâu xa, hay những cố gắng suy tư lớn lao nào. Trong những trạng thái điên cuồng, mê sảng, say sưa, mộng du, cũng như trong những cơn đam mê mãnh liệt và đột ngột, cá nhân không còn biết gì nữa, vì thật ra hắn ở ngoài chính mình hắn, nên bị loại ra khỏi hạng hữu thể có tri thức và luân lý: cho nên luật pháp nhân tính không áp dụng cho hắn nữa. Nhưng chẳng phải nói đến những thác loạn cực đoan ấy, một điều kinh nghiệm là ta càng bị xúc cảm mãnh liệt thì tri giác và tri thức của ta càng bớt đi, nghĩa là những ấn giác của ta và những đối tượng hay nguyên nhân gây ra chúng, không thành những *sự kiện* cho ta. Tự đó ta có thể có căn bản mà suy luận là không có một thứ tri thức nào ở một hữu thể thuần túy khả cảm, như có thể nói cho nhiều thú vật, cho đứa thai nhi trong bụng mẹ nó, hay tức thì sau lúc sinh ra v.v... Ta nói là các thực tế ấy cảm thấy hay bị cảm xúc, và ta có quyền quy luận như thế do chỗ tương tự các vận động sắp đặt mà chúng thực hiện sau những ấn giác gây ra ở những sự kiện cho ta xét đoán tự bên ngoài chứ không phải cho những thực thể mà ta nói đến. Do đó mà tất cả cái gì ta có thể quyết đoán, tin tưởng hay phỏng đoán về những hình thái hiện hữu của ta trong một tình trạng như mê sảng, giấc ngủ (khi ấy ý thức đã đình chỉ, mặc dầu cảm tính vật lý vẫn hoạt động), thì không thể thực sự gán cho chính mình ta như sự kiện hiện sinh của ta, và nó tuyệt đối ra khỏi giới hạn tri thức nội tâm. Do đó, ta có lý mà nói rằng: sự kiện nguyên thủy đối với ta, không phải là cảm giác một mình, nhưng là ý tưởng cảm giác, nó chỉ xảy ra khi nào ấn tượng khả cảm cộng tác với cá tính bản thân của bản ngã.

Tự đó, bây giờ ta có thể biểu thế nào là một sự kiện nguyên thủy hay một tri thức đầu tiên, nhưng ta chưa thấy làm sao phải phân biệt cái sự kiện của ý thức nội tâm với những sự kiện mà người ta thường gọi, trong ngôn ngữ tâm lý học, là cảm giác hay ý tượng. Chính cái tính

cách mà ta mới đặt cho sự kiện tâm thức hình như loại ngay sự phân biệt ấy. Vì rằng tri thức không dựa trên tuyệt đối, nên chỉ có thể căn bản trên một sự kiện nào. Nhưng một sự kiện nào cũng tất yếu đưa theo với nó một tương quan giữa hai hạn từ hay hai yếu tố được nhận thấy liên hệ với nhau như thế, không cái nào có thể được khái niệm riêng mình nó tách biệt với cái kia. Do đó, bản ngã, chỉ có thể được biết trong một tương quan trực tiếp với một ấn tượng nào biến đổi nó, và ngược lại, đối tượng hay hình thái nào chỉ có thể khái niệm dưới tương quan với chủ thể tri giác hay cảm giác.

Maine de Biran, *Khái luận về những nền tảng của tâm lý học.*

► Những cảm tình đơn

Bản diễn tả đời sống tâm linh "theo chiều sâu" ấy cho ta thấy dưới cái mặt ngoài của đời sống hoàn toàn ý thức của ta, còn sắp theo tầng lớp cả một đời sống vô ý thức hay hạ ý thức của tinh thần – LEIBNIZ đã thừa nhận là "Bất kỳ lúc nào cũng có ở ta vô số tri giác, nhưng không trực giác, và không suy tư, nghĩa là những sự thay đổi trong chính tâm hồn, mà ta không nhận thấy" và những tri giác hữu thức của ta, như tri giác tiếng động ở biển chẳng hạn, cũng gồm những tiểu tri giác vô cảm thức như thế. Theo chân ông, MAINE DE BIRAN sẽ nhấn mạnh về sự quan trọng của những "cảm tình đơn giản" hay những "tri giác mờ tối" như ông cũng gọi chúng nữa, mà ở đấy, cái "tôi" hay sự nhận thức còn khiếm diện.

Người ta có thể tìm cách định nghĩa cảm tình đơn, mà nói rằng: nó là cái gì còn lại ở một cảm giác đầy đủ, khi người ta tách ra cái cá tính bản thân hay cái "tôi", và với nó mọi hình thức thời gian và không gian, theo cách nói của các môn đồ của Kant mọi cảm thức nhân quả bên trong hay bên ngoài: hoặc theo ngôn ngữ của Locke; khi ý tưởng cảm giác được thu hẹp vào cái cảm giác đơn sơ, không ý tưởng một hạng nào; hoặc sau hết, theo quan điểm của Condillac khi pho tượng trở nên cảm giác, mà chưa là gì hơn.

Nhưng ở đây, không phải là một trừu tượng, một giả thuyết hão huyền mà chúng tôi muốn biểu thị dưới danh hiệu cảm tình; nó là một hình thái tích cực và hoàn bị trong loại nó, chính nó cấu thành tất cả hiện sinh của ta vào lúc nguyên thủy và hiện sinh của vô số sinh vật; ta lại gần tình trạng ấy mỗi khi trí tính của ta yếu đi hay suy đồi; tư tưởng ta mơ ngủ; ý chí ta tiêu tán; bản ngã bị thu hút vào những ấn giác cảm tính; nhân vị luân lý không còn nữa; rút cuộc, mỗi khi bản tính của ta, hỗn hợp và kép trong nhân tính, lại trở thành đơn trong sinh lực...

... Những vận động của bản năng vì thiết yếu lẫn lộn với cái cảm tình xác định của chúng, nên không thể được cảm thấy tự chính chúng nó. Chúng còn ở rất xa sự cố gắng bản thân, hay sự kiện tâm thức mà chúng đi trước trong thứ tự thời gian và hiệp lực mà đưa lại do một chuỗi tiến bộ liên tiếp. Hoặc chịu đau hay hưởng thú, hữu thể khả cảm tất yếu tự đồng hóa với những cảm tình mà nó chịu đựng: nó trở nên những cảm tình ấy, cũng như chính ta trở nên vui hay buồn, sung sướng hay khổ sở do hiệu quả của những cảm tình trực tiếp, đặc biệt của những cơ quan nội tại. Những cảm tình ấy, đối với ta, cũng lẫn vào cái cảm thức chung đời sống; ta không nhận thức chúng cũng không quy chúng vào trụ sở hay nguyên nhân cơ thể của chúng.

... Chính như thế mà ta trải qua liên tiếp và một cách vô thức tất cả các biến đổi tổng quát trong đời sống, tương đối với sự kế tiếp tuổi tác với những biến chuyển tư chất, với trạng thái sức khoẻ hay bệnh hoạn, với sự thay đổi khí hậu, thời tiết và ôn độ. Chính như thế mà ta chịu ảnh hưởng lần lượt của những cơ quan nội tạng nào, mà những ấn giác mặc dầu có thể ưu thắng đến đâu, vẫn hoàn toàn xa lạ đối với nhân vị, vì chúng lẫn lộn với hai chiều hướng tổng quát đời sống mà ta không thể quan sát được: do đó, cái căn bản tư cách tinh thần, vì tùy thuộc bản thể cảm tính nội tại của ta, nên cái thành phần hữu thể của ta mà ta bao giờ cũng bị mê hoặc ít biết hơn cả.

Đó cũng là nguyên do từ ngẫu cảm của tinh thần nó làm ta thấy thiên nhiên khi thì dưới một vẻ mặt tươi cười và duyên dáng, khi thì như bị bao phủ dưới một tấm màn tang tóc và nó làm ta thấy ở cùng những sự đồng nhất khi thì những đối tượng của hy vọng và tình yêu; khi thì những nguyên nhân sự thù ghét và kinh sợ. Cho nên sự hứng thú, hấp dẫn, chán ghét hay phiền muộn liên kết vào những khoảnh khắc khác nhau trong đời ta, hầu như bao giờ cũng lệ thuộc vào những khuynh hướng thầm kín, và hoàn toàn vô thức của cảm tình ta.

Maine de Biran, *Khái luận về những nền tảng của tâm lý học.*

MAINE DE BIRAN đã nhận thấy rất rõ là có sự khác biệt giữa các phản xạ đơn giản; cử chỉ hay phát âm, và ký hiệu chính thức, nó hàm ngụ một tác động của tinh thần, một ý muốn hữu thức chỉ nghĩa.

Chính do một tác động suy tư đầu tiên mà chủ thể cố gắng nhận thấy mình chưa là chủ thể, phân biệt hay phân tách rời ngoại vật nó chống lại. Cũng do một tác động suy tư như thế mà hữu thể phát động, khi phát ra những âm thanh thì phân biệt sự cố gắng phát thanh với những ấn giác là hiệu quả. Không có sự phân biệt ấy, thì không có ký hiệu cố ý; hay khi có nó, các ký hiệu ấy được thành lập...

... Việc sử dụng đầu tiên ký hiệu thành lập tiền ngụ cốt yếu sự kiện nguyên thủy ý thức, nghĩa là sự nhận thấy trực tiếp chủ thể cố gắng, như phân biệt ấy, là có nền tảng để dùng cái dấu hiệu trí thức đầu tiên *là* nó là động từ, là ngôn ngữ tối cao. Bởi vậy, thú vật không nói vì chúng không tư tưởng, và một cách chung, các hữu thể thuần túy cảm tính không có dấu hiệu định lập, vì trong bản tính chúng không có cái tác động nhận thấy nội tại đầu tiên mà ta nói trên, vì chúng không phải những tác nhân tinh thần, những nguyên nhân tự do vận chuyển hay hành động; vì chúng không chuyển động do nguyên tố, hay một lực lượng siêu cơ thể, nhưng chúng bị huy động do những ấn giác cảm tính hay theo tỷ lệ ấn giác ấy, mà không có khả năng thay đổi chúng hay tự đặt mình trên chúng. Cũng theo cách ấy mà ta bị huy động, khi ta cứ tuân theo bản năng cảm tính, tập quán hay những đam mê lôi cuốn, khi ta như ở ngoài mình, ngoài tình trạng ý thức hay tự chủ. Do đó, ở trạng thái thú vật, không cần tách biệt chủ thể với thuộc tính bởi vì trước hết không cần phân biệt nguyên nhân hay động lực, với kết quả khả cảm của nó. Đi ngược lên tới đó ta tìm ngôn ngữ thành lập: ta lại thấy là tính cách luân lý và ý thức nhân tính được đồng nhất hóa ở nguồn gốc chung của chúng.

Ở thực thể hữu cảm, những ấn giác được biểu diễn ra ngoài bằng những vận động hay những âm thanh đúng hạn định, nhưng không thể nói được là chính thực thể ấy dùng những ký hiệu như thế để xuất hiện cái gì mình cảm. Ở đâu không có ý tưởng và ý muốn thì không có dấu hiệu chính thức. Ta có thể gán cho một thán từ, cho một tiếng kêu mà sự đau khổ làm phát ra, cái ý nghĩa của một mệnh đề đầy đủ, chẳng hạn như: *Tôi thấy, tôi đoán, tôi muốn*, xuất diễn bằng một tiếng, nhưng đây là ta tự ý định lập cái dấu hiệu và sáng tạo cho nó một giá trị mà nó không có, và không thể có cho thực thể hữu cảm. Nếu một cử động, một tiếng kêu vô tình, một động đậy cơ giới đơn giản đã có trong ý nghĩa nội tại cái giá trị mà người ta gán cho nó, thì không cần phải tìm nguồn gốc sự thiết định các ký hiệu, cũng như nguồn gốc tư tưởng và cá tính bản thân. Mọi sự nỗ lực sẽ là bẩm sinh, và con người đã có tư tưởng và ngôn ngữ tự trong bụng mẹ.

Đứa trẻ chỉ thật bắt đầu có những dấu hiệu khi nó tự mình biến đổi những tiếng kêu hay thán từ của nó thành dấu hiệu đòi hỏi, hay nó dùng chúng để gọi lại với nó. Chỉ khi ấy nó mới có một ý hướng và xuất diễn ra ngoài bằng những cử động hay những âm thanh mà nó sử dụng và nó tự thấy mình là nguyên nhân. Ít lâu sau, nó nhận thấy là ý muốn ấy có một ảnh hưởng trên những ý muốn khác chúng tuân theo hay hợp tác với nó: đó là

cảm thức đầu tiên một năng lực tinh thần, liên hệ với tác động suy tư đầu tiên. Cũng tự mối liên kết đầu tiên một ký hiệu cố ý với một ý tưởng, mà cá nhân khởi sự để đặt lên cho sự vật, và tự đó về sau, thi hành trên chính ý tưởng của hắn cái quyền lực mà hắn có trên ngoại vật bằng tiếng nói hay cử động.

Maine de Biran, *Khái niệm về những nền tảng của tâm lý học.*

NHỮNG TIỂU LUẬN MỚI VỀ NHÂN LOẠI HỌC
(Nouveaux Essais D'anthropologie)

Tác phẩm này chỉ gồm những đoạn ngắn, nhưng là những đoạn quý giá cho việc tìm hiểu những suy niệm sau cùng của Maine de Biran, đặc biệt là về thiên ân (la grâce), sự kiện nguyên sơ thứ nhì, duy nhất có khả năng cung ứng một liên hệ với tuyệt đối.

► Chủ nghĩa khắc kỷ và Cơ Đốc giáo (Stoïcisme et Christianisme)

Cũng như nơi Pascal có ba giới (trois ordres)(*) nơi Maine de Biran có ba dạng đời sống: đời sống động vật, đời sống con người, đời sống tâm linh, trong tính bất liên tục triệt để (en discontinuité radicale), mà chúng ta đều tham dự vào. Sự cố gắng không kéo dài cảm giác, và ơn thiên triệu không kéo dài cố gắng. Con người, trung gian giữa thiên nhiên và Thượng đế, nhưng chủ động trong nguyên lý riêng của mình, có thể hiến mình cho bên này hay bên kia, trong một trạng thái tiếp thu thuần túy.

Những học thuyết - như chủ nghĩa khắc kỷ – chỉ nói lên sức mạnh của tinh thần chúng ta, thật đáng thất vọng. Hẳn là triết lý về sự cố gắng đã cho thấy bản ngã như là sức mạnh.

Tuy nhiên, Maine de Biran nhận xét rằng bản ngã của chúng ta không ngừng bị đè nặng. Nó cần một điểm tựa, và chỉ nơi điểm tựa này mà bản ngã lãnh hội tuyệt đối. Đối với ông, đó là sự phó thác cho thiên ân.

Triết gia khắc kỷ bảo: "Ta có thể giải thoát đời ta khỏi mọi đau khổ khi ta bị đè nặng bởi những sỉ nhục, bị giằng xé từ mọi phía. Bởi vì, trong mọi tình huống này, có gì ngăn cản trí tuệ ta rút về trong thành luỹ nội tâm của mình và giữ thái độ an nhiên tự tại?"

Ở đây triết gia khắc kỷ ứng dụng vào cuộc sống thứ nhì của con người, điều chỉ đúng thật đối với cuộc sống thứ ba vốn ở trên nhân loại và chỉ Cơ Đốc giáo mới biết rõ. Và quả là đúng khi nói rằng tâm hồn có thể vượt qua mọi khổ đau bám chặt vào thân xác hay trí tưởng tượng, không phải bằng sự thao luyện những quan năng chủ động của trí tuệ hay của lý trí nhưng bằng cách vươn lên bởi một đặc ân của tình cảm. Sức mạnh của nó được thay thế bởi một sức mạnh khác không có tương quan hay ràng buộc tất yếu nào với thân xác, trở thành xa lạ với đau khổ, đồng thời cao hơn tâm hồn đồng hóa với nó và tư duy hóa vào trong đó, trong một số trạng thái.

Maine de Biran,
Những tiểu luận mới về nhân loại học.

(*) Pascal phân biệt ba giới (trois ordres) là:

- *Nhục giới (ordre des corps, ordre de la chair)*
- *Trí giới (ordre de l'esprit)*
- *Từ ái giới/ minh trí giới (ordre de la charité/ ordre de la sagesse).*

RAVAISSON

(1813 - 1900)

Félix Ravaisson vừa đúng hai mươi lăm tuổi (năm 1838) khi ông bảo vệ luận án tiến sĩ *Về tập quán* (xuất bản năm 1894). Công trình này được đánh dấu bởi ảnh hưởng của Aristote và của Maine de Biran, và trong một mức độ nào đấy, của Schelling, và được hậu thuẫn bởi nguồn thông tin y học phong phú (hồn linh thuyết của Stahl và hoạt lực luận của trường phái Montpellier).

Trên thực tế, Ravaisson là người theo Aristote một cách sâu xa. Vả chăng ba năm trước đó ông đã trình một luận văn được lưu ý về triết học Aristote. Tác phẩm lớn của ông *Khảo luận về Siêu hình học của Aristote* ra đời trong khoảng từ 1837 đến 1846, rồi 1867 là quyển *Tường trình về triết học Pháp thế kỷ XIX*.

Thù ghét thói chuyên chế của Victor Cousin, Raivaisson không đi dạy triết mà đi làm công chức cao cấp về ngành quản trị thư viện, rồi bên ngành Mỹ thuật, trước khi được bổ nhiệm Quản thủ đồ cổ ở bảo tàng Louvre. Nhưng thiện hướng thứ nhì này của Raivaisson – ông còn là họa sĩ với cuộc đời dâng hiến cho khoa khảo cổ học, sư phạm và lịch sử mỹ thuật, những suy niệm về pho tượng *Vénus de Milo* và về thiên tài của Léonard de Vinci, không hề làm ông rời xa triết lý, như di tác *Chúc thư triết học* (1901) của ông chứng tỏ.

VỀ TẬP QUÁN (De l' habitude)

"Quyển sách nhỏ phi thường" này (lời Paul Ricoeur), một luận án tiến sĩ triết học có 35 trang, khải lộ cho chúng ta thấy trong tập quán, một phương pháp siêu hình học hơn là một vấn đề tâm lý học. Việc phân tích tập quán có mục đích soi sáng cho chúng ta trên cái gì khác hơn là chính nó: quyển sách này là một công trình về triết học thiên nhiên. Vấn đề là giúp chúng ta trợ lực vào, nhờ khả năng tâm lý này và bởi việc đi đến giới hạn, sự sáng tạo ra một thực thể không đạt tới được bằng nội quan và mang lại cho chúng ta ánh sáng trên chỗ thâm sâu của mọi vật.

► Từ tập quán đến nhân cách (De l'habittude à la personnalité)

Trong luận án về tập quán, Ravaisson cố gắng khám phá, trong cái hiện tượng tâm lý chủ chốt này, bản chất của sự sống. Vậy là ông phải, trước tiên, chứng minh rằng hiện tượng đó chỉ riêng thuộc về lãnh vực đời sống, như Aristote từng nghĩ như thế, chứ không phải về vũ trụ vật chất và cơ học.

Một sinh vật tạo thành một đơn vị thực sự, không thể được cắt nghĩa chỉ bằng tính ngẫu phát thuần túy, bằng yếu tính vô định. Nó phải có một trung tâm, một nguyên lý tinh thần chủ động, mà truyền thống gọi là linh hồn. Từ đó đưa đến hữu thể có ý thức và hành động.

Chính là với cố gắng, như Maine de Biran mô tả, mà ý thức rõ ràng về nhân cách sẽ hiện ra. Ý thức này tan biến trong đam mê, nơi nào mà chủ thể không phân biệt với chính nó, và cả trong hành động thuần túy, nơi nào mà không còn kháng lực. Vậy là ý thức rõ ràng về bản ngã ở nơi nào mà cố gắng được hoàn thành, nghĩa là ở mức độ của tiếp xúc – điểm gặp gỡ giữa tác nhân và thụ nhân.

Vậy là chỉ có cái gì có thể trở thành tập quán mới có thể thay đổi; nhưng tất cả những gì có thể thay đổi không phải chỉ vì thế mà có thể trở thành tập quán. Vật thể thay đổi nơi chốn; nhưng dầu người ta có phí công ném một vật thể liên tục cả trăm lần theo cùng một hướng, với cùng một tốc độ, cũng không vì thế mà vật thể đó cảm nhiễm được một tập quán: nó vẫn luôn luôn là chính cái vật thể từ trước đến giờ đối với sự vận động kia sau khi người ta đã in vận động đó vào nó cả hàng trăm lần. Tập quán không chỉ bao hàm tính biến thiên; nó không chỉ bao hàm bao hàm tính biến thiên thành vật gì tồn tục mà không thay đổi; nó giả thiết một sự thay đổi trong tư thế, trong tiềm thể, trong tính năng nội tại của cái gì mà trong đó sự biến đổi diễn ra nhưng chính nó không biến đổi.

Để tạo thành một tồn tại thực sự, nơi mà tập quán có thể bén rễ, phải có một nhất tính thực sự, vậy là phải có một cái gì – trong vô hạn tính của vật chất – tạo thành, dưới hình thức này, hay hình thức khác, nhất tính, đồng nhất tính.

Trong một toàn thể đồng chất có lẽ có hữu thể, nhưng không có một hữu thể.

Trong mọi tổng hợp đồng chất, chỉ có một tồn tại có thể phân chia hay bội nhân đến vô hạn, dưới ảnh hưởng của những lực tản mạn, ở đó sự kiện dường như lẫn lộn với định luật, và định luật với nguyên nhân trong đồng hình tính của một tất yếu tổng quát. Ở đó không hề có bản thể xác định và năng lượng cá nhân mà tiềm thể tàng ẩn, và ở đó một tập quán có thể được thiết lập và duy trì.

Vậy là tập quán không thể có trong cái vương quốc phi trung gian và đồng chất tính nó tạo nên giới vô cơ.(*)

Félix Ravaisson,
Về tập quán, t.10-12

(*) Câu này hơi tối nghĩa, xin ghi lại nguyên văn để tham khảo: "L'habitude n'est donc pas possible dans cet empire de l'immédiation et de l'homogénéité qui forme le règne inorganique".

Fernand Turlot, người biên soạn phần này, giải thích như sau: Tập quán chỉ có thể phát sinh nơi nào mà có khả tính cho một biến đổi lâu dài chứ không ở nơi nào mà có bước chuyển trực tiếp từ tiềm thể đến hiển thể (tức là phi trung gian). Còn nhất tính thực sự thì loại trừ tổng hợp đồng chất (synthèse homogène) nơi mà những dị biệt của các thành phần tan biến trong toàn thể, và kêu gọi đến tổng hợp dị chất (synthèse hétérogène) mới có thể tạo thành một sinh thể hữu cơ (un organisme).

► Tập quán - thiên nhiên và tự do

Với sự sống, bắt đầu cá tính. Do đó tính cách chung của sự sống là ở giữa thế giới nó lập một thế giới riêng biệt, duy nhất và bất phân ly. Những sự vật vô cơ, những chất thể, đều bị bỏ mặc vô hạn và phải chịu trực tiếp các ảnh hưởng bên ngoài cấu thành chính hiện hữu của chúng. Đó là những hiện hữu hoàn toàn ngoại thuộc, bị bó buộc vào những định luật tổng quát một sự tất yếu chung. Trái lại, mỗi sinh vật có vận mệnh riêng, có bản thể riêng, có bản tính hằng cửu giữa thay đổi. Tất nhiên mọi sự thay đổi là ở bản tính, cũng như mọi sự hiện hữu là ở thực thể. Nhưng chỉ có một mình sinh vật là một bản tính biệt lập, cũng như một mình nó là một thực thể. Do đó, chính ở nguyên tố sự sống mà có chính thức bản tính cũng như thực thể.

Cho nên các loại vô cơ có thể được coi theo nghĩa ấy, như giang sơn của định mệnh, và các loại hữu cơ như giang sơn của bản tính.

Như thế là tập quán chỉ có thể bắt đầu ở đâu mà chính bản tính bắt đầu. Mà, ngay tự trình độ đầu tiên của sự sống hình như sự liên tục hay lặp lại một thay đổi, làm biến thái, đối với chính sự thay đổi ấy, cái chiều hướng của thực thể, và ở chỗ đó nó biến đổi bản tính.

Sự sống đứng trên tồn tại vô cơ, nhưng chính bởi đó mà sự sống hàm ngụ nó như điều kiện của mình. Hình thức đơn sơ nhất của thực thể tất nhiên cũng là hình thức tổng quát nhất; cho nên nó là điều kiện của mọi hình thức khác. Do đó, sự tổ chức lấy ở thế giới vô cơ cái chất thể mà nó đưa vào hình thể. Cái tổng hợp di chất của cơ thể khi phân tích đến cùng được phân giải thành những nguyên tố đồng chất và bởi đó, vô cơ. Cho

nên sự sống, ở thế giới bên ngoài, không phải là một hình thái cô độc và biệt lập; nó bị xiềng xích vào đấy do các điều kiện, và phải tuân theo những định luật tổng quát. Nó luôn luôn chịu ảnh hưởng do bên ngoài; nhưng nó luôn luôn vượt lên và thắng được ảnh hưởng ấy. Như vậy, nó nhận sự thay đổi do tương quan với hình thức tồn tại hạ đẳng của nó, là, điều kiện hay chất liệu của nó; nó lại hình như bắt đầu sự thay đổi do năng lực thượng đẳng là chính bản tính nó. Sự sống hàm ngụ sự đối lập thụ-nhận-tính và tự-phát-tính.

Nhưng hiệu quả chung của sự liên tục tái diễn thay đổi mà sinh vật nhận được tự ngoài mình, là nếu sự thay đổi ấy không đi đến chỗ hủy hoại nó, thì nó bao giờ cũng lần lần ít bị biến đổi hơn. Trái lại sinh vật càng lặp đi lặp lại, hay kéo dài một thay đổi có nguồn gốc ở nó, thì nó lại càng thực hiện và càng có xu hướng tái diễn thay đổi ấy. Do đó, sự thay đổi đến với nó tự bên ngoài thì lần lần trở nên càng xa lạ; sự thay đổi đến cho nó tự chính nó thì trở nên lần lần càng riêng tư. Thụ-nhận-tính giảm bớt, tự-phát-tính gia tăng. Đó là luật chung của hướng chiều, của tập quán, mà sự liên tục hay tái diễn sự thay đổi có vẻ phát sinh ở mọi sinh vật. Do đó, nếu đặc tính của bản tính, làm ra sự sống, là sự ưu thắng của tự-phát-tính trên thụ-nhận-tính, thì tập quán không phải chỉ hàm ngụ bản tính mà thôi; nó tự phát triển, theo chính hướng của bản tính; nó hướng về cùng một chiều.

Ngay ở chính linh hồn, cũng như ở cái thế giới hạ đẳng của vận chuyển mà nó làm sống động và không phải là nó, cũng được khám phá ra, như cái giới hạn mà sự tiến bộ của tập quán đưa hoạt động xuống, tự-phát-tính vô tư của ước vọng, vô-ngã-tính của thiên nhiên, và ở đây nữa, chính tự-phát-tính tự nhiên của ước vọng nó là chính bản chất vừa đồng thời là nguồn suối và nguyên thủy của hoạt động.

Sau hết, ngay cả ở phạm vi của trí tuệ thuần túy và của lý trí trừu tượng, định luật của tập quán cũng còn được thấy nữa, và bởi đó cả cái nguyên tố của định luật ấy là tự_phát_tính tự nhiên... Cái trạng thái của bản tính ấy, mà tập quán đưa tư tưởng vào, cũng như nó quy ý chí và vận động về đó chính là điều kiện và nguồn gốc đầu tiên của mọi tư tưởng phân minh, cũng như của mọi ý muốn xuất phát và mọi vận động hạn định.

Trong mọi sự tính cách tất yếu của bản tính là đường chỉ dọc trên ấy tự do được dệt nên. Nhưng đó là những đường chỉ lưu chuyển và sống động, tất yếu tính của ước vọng, của tình yêu và của ân sủng.

Félix Ravaisson,
Về tập quán.

► Từ triết học thiên nhiên đến triết học tình yêu (Passage de la philosophie de la nature à la philosophie de l'amour)

Thiên nhiên là chìa khóa giải thích vạn vật, nhưng nó không phải là nguyên lý tối thượng của mọi tạo vật. Aristote, đã nhìn thấy chính xác rằng không phải trí tuệ, cũng không phải ý chí huy động tiềm lực tâm hồn nơi con người, mà là ước vọng, ước vọng về điều thiện và, tổng quát hơn, rằng mọi đời sống được giải thích bởi ước vọng nó chuyển dịch mọi hữu thể hướng về Thượng đế. Chỉ có điều là ông không thấy rằng chính Thượng đế mang lại tình yêu của Ngài cho họ, rằng nguyên lý hoàn hảo nơi các hữu thể không nằm trong một Thượng đế chỉ là trí thông minh thuần túy, tư tưởng của tư tưởng, mà trong Thượng đế tình yêu của Cơ Đốc giáo. Có một thánh sủng rất ân cần chu đáo đi trước ý chí con người và thêm sức cho con người quyết ý hướng về điều thiện.

Thế giới tinh thần là vương quốc ưu việt của tự do. Chính nó tự đề xuất cứu cánh, tự chỉ huy và thực hiện hành động. Nhưng cũng như trong chuyển động, nếu như chính ý chí đặt ra mục tiêu trong không gian, và xác định chiều hướng, song không phải ý chí phản tư nó hòa âm phối khí từ trước sự sản xuất ra chuyển động, và rằng sự chuyển động chỉ có thể ra khỏi cái nền của bản năng và dục vọng nơi ý tưởng về thiên nhiên tự làm thành hữu

thể và bản thể, cũng thế, trong thế giới tinh thần, trí tuệ phân biệt cứu cánh và ý chí tự đề xuất cứu cánh cho mình, nhưng không phải ý chí, không phải trí tuệ trừu tượng có thể lay động từ lúc đầu, từ trong suối nguồn của chúng, những tiềm lực của tâm hồn để thúc giục chúng hướng về điều thiện. Chính điều thiện, hay ít ra là ý tưởng về điều thiện, đã đi xuống nơi những miền sâu đó, sản sinh ra và nâng tình yêu lên cao với mình. Ý chí chỉ thực hiện hình thức của hành động; tự do không suy nghĩ[1] của Tình yêu làm thành mọi bản thể từ đó, và tình yêu không còn phân biệt với sự chiêm ngưỡng đối tượng mà nó yêu; đó là nền tảng và sự bắt đầu tất yếu, đó là tình trạng tự nhiên, mà tất cả ý chí bao bọc và tiền giả định tính ngẫu phát nguyên thủy. Thiên nhiên nằm cả trong ước muốn, ước muốn trong điều thiện lôi cuốn nó[2]. Như thế lời nói thâm trầm này của một nhà thần học sâu sắc đã được xác chứng: "Thiên nhiên là thánh sủng ân cần" (La nature est la grâce prévenante). Đó là Thượng đế nơi chúng ta, Thượng đế chỉ ẩn mình bởi vì Ngài ở quá sâu bên trong chúng ta, trong thâm cung mật nhiệm nơi mỗi chúng ta, nơi mà chúng ta không thăm dò cho tường tận.

Félix Ravaisson,
Về tập quán.

(1) Ngược lại với tự do có suy nghĩ, ý thức về sự sở hữu của tinh thần bởi chính mình.

(2) Chẳng những không phải là cơ giới; mà thiên nhiên là ước vọng. Vậy mà ước vọng chỉ có thể hiểu như là sự lôi cuốn về điều thiện.

CHÚC THƯ TRIẾT HỌC (Testament philosophique)
(DI TÁC, 1901)

Ravaisson dần dần từ bỏ những nghiên cứu chuyên ngành về triết học để cống hiến cho mỹ học và lịch sử nghệ thuật. Nhưng không vì thế mà ông từ bỏ tư biện siêu hình. Ông thuộc về, như người ta nói, những kẻ "triết lý trên đá hoa cương" (ceux qui philosophent sur les marbres).

► Vẻ đẹp và vẻ duyên dáng (La beauté et la grâce)

Dưới vẻ cứng nhắc của các hình thể, ta phải hội thông với một đời sống bên trong, cũng như trong tác phẩm đẹp và hài hòa, ta phải nhận ra vẻ duyên dáng, cái "bước đi rắn lượn" (le serpentement) mà Léonard de Vinci từng nói đến. Như thế, vẫn luôn có một tương quan mật thiết giữa mỹ học và triết học.

Bây giờ hành động sáng tạo được khải lộ không phải trong những hình thể mà trong những chuyển động mà vì chúng các hình thể được tạo ra, không phải bởi vẻ đẹp mà còn bởi vẻ duyên dáng mà một nhà thơ[1] đã nói: còn đẹp hơn cả vẻ đẹp[2]. Những người Hy Lạp nói điều mà Vitruve[3] từng ưa lặp lại khi áp dụng vào kiến trúc: vẻ đẹp có hai phần, sự đối xứng (la symétrie) và trạng thái điều hòa/ phối hợp đắc nghi (l'eurythmie), mà cái sau cao hơn cái trước.

Sự đối xứng là tính tương ứng giữa các phần khiến chúng thông ước (commensurables) với nhau, bởi vì đó là ý nghĩa của từ. Trong tất cả mọi sinh vật, con người **(a)** là sinh vật mà tính cân đối hoàn hảo nhất, những thành phần nơi cơ thể người theo tỷ lệ tốt nhất, giữa chúng với nhau và với toàn thể. Chẳng hạn chính nơi cơ thể người mà những chi khác nhau có kích thước và sức lực chúng đáp ứng tốt nhất với những kích thước và sức lực, với nhau và giữa thân mình với đầu. Nhưng tính cân đối chưa đủ để tạo nên vẻ đẹp; còn phải có cái gì hơn thế như Plotin đã nói[4]: tồn tại của cái đó do chuyển động làm chứng. Chuyển động được đánh giá bởi thời gian và số lượng. Đó là điều mà từ eurythmie (phối hợp đắc nghi) muốn nói. Tiết điệu là số lượng, và có nghĩa là một vật được đánh giá bởi tình cảm hơn là bởi phán đoán. Chuyển động thực hiện tốt và cảm năng đánh giá như thế, đó là vẻ duyên dáng. Sự sống, con số, vẻ duyên dáng, đó là cái thực sự tạo ra vẻ đẹp trong khi hoàn thiện nó (b). Và đó là điều

thiên nhiên chứng tỏ, hơn đâu hết, nơi khuôn mặt người.

Félix Ravaisson,
Chúc thư triết học.

(1) La Fontaine, Adonis.

(2) Chuyển động là chứng nhân của sự sống, nó biểu thị tâm hồn hơn là hình thức; còn chỉ riêng sự hài hòa không thôi nó có một cái gì đó khô cứng.

(3) Kiến trúc sư La Mã, thế kỷ I trước Công nguyên.

(4) Plotin trong Ennéades, VI-VII 22.

(a) Sự hoàn hảo của cơ thể người đặt vương miện cho công trình của thiên nhiên. Ở đó hiện ra rõ ràng nhất sự phối hợp đắc nghi những thành phần và toàn thể.

(b) Đối nghịch mặc nhiên với quan niệm của Victor Cousin về cái đẹp. Cái đẹp không được giải thích bằng Ý niệm kiểu Platon mà Ravaisson cho là đồng nghĩa với tính tổng quát và trừu tượng.

COMTE

(1798 - 1857)

Nguyên quán ở Montpellier, vào năm 1814 Auguste Comte thi đỗ vào trường Bách Khoa Paris. Từ 1817 đến 1824, ông làm thư ký riêng cho Saint Simon, trước khi đi dạy toán học. Năm 1826, ông bắt đầu trình bày những bài giảng trong *Giáo trình triết học thực chứng* sẽ được xuất bản từ 1830 đến 1842. Tuy nhiên sau vài kỳ giảng, giáo trình bị gián đoạn vì tình trạng tâm thần của triết gia.

Năm 1824, Auguste Comte trở lại giảng đường. Năm 1832, ông nhận chân trợ giảng về phân tích và cơ học ở trường Bách Khoa mà ông sẽ còn giữ cho đến năm 1844, năm xuất bản quyển *Diễn văn về Tinh thần thực chứng.*

Kể từ năm 1845, chủ nghĩa thực chứng của Comte sẽ in dấu, không còn trên triết lý khoa học nữa, mà trên chính trị và tôn giáo. Năm 1844 được đánh dấu bởi cuộc gặp gỡ với Clotilde de Vaux; lúc đó Comte ý thức về tầm quan trọng của người nữ và của đời sống tình cảm. Năm 1847, từ triết gia Comte trở thành một thứ ngôn sứ (nhà tiên tri) và tuyên bố thành lập tôn giáo thực chứng; từ đó ông sống nhờ sự chu cấp của các đệ tử. Chúng tôi xin nêu thêm trong số những công trình lớn cuối cùng của ông: *Diễn từ về toàn bộ chủ nghĩa thực chứng* (1848) và cuốn *Hệ thống chính trị thực chứng* (1851 - 1854).

GIÁO TRÌNH TRIẾT HỌC THỰC CHỨNG (Cours de philosophie positive)

Bộ *Giáo trình triết học thực chứng* (triết học chủ nghiệm) tạo thành công trình chính yếu của Auguste Comte, một công trình đồ sộ gồm 60 bài giảng (3975 trang) chia thành 6 quyển mà 3 quyển sau cùng được dành cho triết học xã hội. Hai bài học đầu tiên nhấn mạnh vào hai điểm cốt yếu: một đàng, từ thực chứng/ chủ nghiệm (positif) ở đây đồng nghĩa với khoa học, đối lập với thần học và siêu hình học; đàng khác, trong khi phân loại khoa học người ta sẽ có một khóa học thống nhất, tuy nhiên nó sẽ không là một khoa học duy nhất một cách khách quan; người ta sẽ tránh được sự phân tán duy nghiệm và thuyết nhất nguyên siêu hình.

► Quan niệm thực chứng/ chủ nghiệm về triết học

Descartes đã từng quan niệm tất cả triết học như một cái cây mà rễ là siêu hình học,

thân là vật lý học và các cành tự thân ấy đâm ra tất cả các môn học khác.

Đối với Auguste Comte, trái lại, triết học là cái gì khác hẳn siêu hình học, mà theo luật tam trạng (la loi des trois états), chỉ là một trạng thái tạm thời và nay đã lỗi thời của tư tưởng con người. Triết học phải trở thành thực chứng/ chủ nghiệm như khoa học và chỉ phân biệt với khoa học do tính cách tổng quát hơn mà thôi.

Tôi rất tiếc là bị bắt buộc, vì không có tiếng nào khác nên phải dùng một từ ngữ như *triết lý*, đã bị lạm dụng với vô số ý nghĩa khác nhau. Nhưng hình dung từ chủ nghiệm mà tôi dùng để biến đổi ý nghĩa, có thể đủ để đánh tan ngay tất cả những tính cách mập mờ cốt yếu, ít nữa là đối với những người biết rõ giá trị tiếng ấy. Vậy tôi chỉ cần tuyên bố là tôi dùng thành ngữ *triết lý* theo nghĩa mà cổ nhân đã gán cho nó, nhất là Aristote để chỉ cái hệ thống tổng quát các ý niệm của con người; và khi thêm thành ngữ chủ nghiệm, là tôi có ý chỉ một cách triết lý, đặc biệt, coi các lý thuyết bất kỳ trong phạm vi ý tưởng nào, như có đối tượng là việc sắp đặt thứ tự các sự kiện quan sát, và đó chính là trạng thái thứ ba, và cuối cùng của triết học tổng quát, trước tiên có tính cách thần học, rồi đến siêu hình học.

Tất nhiên có nhiều chỗ tương tự giữa triết học chủ nghiệm của tôi, với môn học mà các nhà bác học Anh, nhất là sau Newton, gọi là *triết lý tự nhiên*. Nhưng tôi đã không thể chọn danh từ ấy, cũng như thành ngữ *triết lý khoa học*, có lẽ còn xác định hơn nữa, vì rằng cả hai cũng chưa gồm tất cả môn bộ các hiện tượng; còn thành ngữ *triết học chủ nghiệm*, trong ấy tôi bao hàm việc khảo cứu các hiện tượng xã hội cũng như các hiện tượng khác, chỉ một cách thức lý luận nhất trí áp dụng được cho mọi đề tài, trên ấy trí thức con người có thể vận dụng. Lại nữa, thành ngữ *triết lý tự nhiên* được dùng bên nước Anh để chỉ toàn bộ các khoa học quan sát, cả đến những phần chuyên môn chi tiết nhất; trái lại với thành ngữ *triết học chủ nghiệm* so sánh với *khoa học chủ nghiệm*, tôi chỉ hiểu việc khảo cứu đặc biệt những quan niệm tổng quát của các khoa học khác nhau, coi như lệ thuộc một phương pháp độc nhất và là những thành phần khác nhau của một chương trình khảo cứu tổng quát...

Trong khi nghiên cứu cuộc khai triển toàn diện trí thức con người, trong các phạm vi hành động khác nhau của nó, từ bước đầu đơn sơ cho đến ngày nay, tôi tin tưởng đã khám phá ra một đại luật căn bản, mà sự khai triển ấy phải lệ thuộc vào do một sự tất yếu bất di dịch, và tôi thấy có thể thiết định chắc chắn định luật ấy hoặc bằng những chứng cớ duy lý do sự hiểu biết tổ chức của ta cung cấp, hoặc bằng những kiểm chứng lịch sử kết quả của việc chuyên chú khảo sát quá khứ. Định luật ấy có nghĩa là mỗi khái niệm chủ yếu mỗi ngành trí thức của ta, đều lần lượt trải qua ba trạng thái lý thuyết khác nhau: trạng thái thần học hay ảo tượng; trạng thái siêu hình hay trừu tượng; trạng thái khoa học hay chủ nghiệm. Nói cách khác, tinh thần con người, tự bản tính của nó, áp dụng lần lượt trong mỗi việc sưu tầm ba phương pháp triết lý có tính cách khác nhau và hoàn toàn đối lập nữa; trước hết là phương pháp thần học, rồi đến phương pháp siêu hình và sau hết phương pháp chủ nghiệm. Do đó, có ba thứ triết lý hay hệ thống tổng quát các khái niệm về toàn thể hiện tượng, loại trừ lẫn nhau; cái thứ nhất là khởi điểm tất yếu của trí thức nhân tính; cái thứ ba là trạng thái nhất định và hoàn tất của nó; cái thứ hai chỉ có công dụng tiếp liên mà thôi.

Trong trạng thái thần học, tinh thần con người thiết yếu hướng việc sưu tầm về bản tính nội tại của các hữu thể và các nguyên nhân tiên khởi và cứu cánh của mọi hậu quả thấy được, nói tóm lại về những tri thức tuyệt đối, nên mới coi các hiện tượng như được sản xuất do hoạt động trực tiếp và liên tục của những động lực siêu nhiên, mà việc can thiệp vô quy tắc giải thích mọi sự dị thường bề ngoài ở vũ trụ.

Trong trạng thái siêu hình, kỳ thực chỉ là một biến hình tổng quát đơn sơ của trạng thái trên, các động lực siêu nhiên được thay thế bằng các lực lượng trừu tượng, coi như những thực thể chân chính (trừu tượng nhân vị hóa), cố hữu ở các hữu thể trần gian, và có thể tự mình gây ra tất cả các hiện tượng được quan sát, mà muốn giải thích, chỉ cần gán cho mỗi hiện tượng một thực thể tương đương.

Sau hết, trong trạng thái chủ nghiệm, tinh thần con người biết rằng không thể tìm được những ý niệm tuyệt đối, nên bỏ không tìm kiếm nguồn gốc và cứu cánh của vũ trụ, không tìm biết các nguyên nhân thầm kín của các hiện tượng để chỉ còn do sự áp dụng khéo sắp đặt của lý luận và quan sát chuyên cần khám phá ra những định luật hữu hiệu của chúng, nghĩa là những tương quan bất di dịch của sự nối tiếp và tương tự. Việc giải thích các sự kiện, khi ấy chung quy vào những điều kiện thiết thực của nó, chỉ còn là mối liên quan thiết lập giữa các hiện tượng riêng biệt với một ít sự kiện tổng quát, mà sự tiến bộ của khoa học có xu hướng giảm số lần lần bớt đi.

Hệ thống thần học đã đạt tới bậc hoàn thiện tối cao nó có thể tới được, khi đem ảnh hưởng quan phòng của một hữu thể duy nhất, thay vào vận dụng đa số của nhiều thần linh độc lập đã được suy tưởng ra buổi sơ khai. Cũng vậy, giới hạn cuối cùng của hệ thống siêu hình là khái niệm để thay vào những thực thể riêng biệt khác nhau, một đại thực thể tổng quát duy nhất là thiên nhiên, coi như nguồn gốc độc nhất cho tất cả hiện tượng. Cũng thế, bậc toàn thiện của hệ thống chủ nghiệm, mà nó luôn luôn hướng tới, mặc dầu rất có thể không khi nào đạt tới được, là có thể tự tượng trưng tất cả các hiện tượng khác nhau quan sát được như những trường hợp riêng biệt của một sự kiện tổng quát duy nhất, như sự kiện dẫn lực chẳng hạn.

Auguste Comte, *Giáo trình triết học thực chứng*, Lời nói đầu và bắt đầu bài thứ nhất.

► Phê bình tâm lý học nội quan

Các triết gia hầu như đã luôn luôn tìm kiếm trong tâm lý học chủ quan hay tâm lý học nội quan (la psychologie subjective/ psychologie introspective) một thứ dự bị cho triết học. Vậy mà, không những cái phương pháp nội quan đó (la méthode introspective) - rất thân thiết với các nhà siêu hình học – nó tự lên án mình bởi tính tạp dị nơi những ý kiến mà nó đưa đến, mà còn bởi lý do này là, những người thực hành nó không nhận ra tính bất khả thi – cả về thực hành lẫn lý thuyết của nó – bởi chủ thể suy tư không thể tự quan sát, cũng giống như con mắt không thể tự nhìn thấy nó.

Ta thấy rằng: về bất kỳ phương diện nào, không thể có chỗ cho thứ tâm lý học hão huyền ấy, nó là cái biến trạng cuối cùng của thần học mà ngày nay người ta ra sức làm cho hồi sinh nhưng vô ích. Tâm lý học ấy chẳng đếm xỉa gì đến việc nghiên cứu các cơ quan trí thức của ta, hoặc việc quan sát các cách thức duy lý hướng dẫn thực thụ các công việc sưu tầm khoa học tự hào có thể khám phá các định luật căn bản của trí thức nhân tính bằng cách chiêm ngắm chính mình nó, nghĩa là loại trừ cả các nguyên nhân và hiệu quả của nó. Triết học chủ nghiệm, từ đời BACON đã trở nên quan trọng thế nào và ngày nay đã chiếm một thế lực to tát cả trên hạng trí thức vẫn còn rất xa lạ đối với cuộc phát triển vô biên của nó, đến nỗi các nhà siêu hình học chuyên nghiên cứu về trí thức, chỉ còn hy vọng hãm bớt cuộc suy tàn của các khoa học mạo nhận ấy bằng cách đem trình bày các học thuyết của họ như thể cũng được căn cứ trên việc quan sát sự kiện. Với mục đích ấy, gần đây họ đã bày đặt phân biệt một cách tỉ mỉ thật lạ lùng, là có hai cách quan sát cùng quan trọng, một bên ngoài và một bên trong và cái sau này chỉ có mục đích độc nhất là nghiên cứu các hiện tượng trí thức... Tôi chỉ cần đưa ra cái lý do chính để chứng minh rõ rệt là sự mạo nhận chiêm ngắm trực tiếp

tinh thần do chính mình nó, là một ảo tưởng thuần túy...

Quả vậy, một điều hiển nhiên là do một sự tất yếu không vượt khỏi được, tinh thần con người có thể quan sát trực tiếp mọi hiện tượng, trừ ra những hiện tượng của chính mình. Vì rằng: ai sẽ đứng ra quan sát? Đối với những hiện tượng tinh thần, người ta sẽ hiểu được rằng: con người có thể tự quan sát mình được về phương diện các cảm thụ làm xúc động trong mình, vì cái lý do giải phẫu học này là những cơ quan của chúng biệt lập với những cơ quan có phận sự quan sát. Mặc dầu là mỗi người đã có dịp nhận xét như thế ở mình, nhưng những nhận xét ấy tất nhiên không bao giờ có thể có tầm quan trọng khoa học gì lắm, và cái phương thế tối hảo để hiểu biết các cảm thụ vẫn là quan sát chúng bên ngoài; vì mọi trạng thái tình dục rất mạnh, nghĩa là chính trạng thái cốt yếu nhất được cứu xét, lại thiết yếu bất hợp với trạng thái quan sát, nhưng còn muốn quan sát theo cách ấy, các hiện tượng trí thức đang khi chúng thực hành thì có sự bất khả hiển nhiên. Cá nhân suy tư không thể tự phân làm hai, mà một bên thì lý luận, đang khi bên kia nhìn xem lý luận. Trong trường hợp ấy, cơ quan phải quan sát và cơ quan được quan sát là đồng nhất, thì làm sao có việc quan sát có thể thực hiện được? Do đó, cái phương pháp tâm lý học mạo nhận ấy là triệt để vô hiệu ngay tự nguyên tắc của nó.

Auguste Comte, *Giáo trình triết học thực chứng*, **Bài giảng thứ nhất.**

► Luật tam trạng (La loi des trois états)

Không phải những nhận định thuần túy tư biện mà là những lo toan về chính trị và xã hội đã dẫn dắt triết học của Auguste Comte. Vấn đề là tổ chức lại nước Pháp, không phải bằng bạo động nhưng bằng sự tạo ra một cơ cấu của những niềm tin cho phép sự hợp nhất những tinh thần. Comte sẽ tìm thấy những điều này trong khoa học.

Chủ nghĩa thực chứng (le positivisme) là một triết học mà trong đó khoa học và chính trị nối kết chặt chẽ với nhau. Nhưng chính là trong đà sinh thành lịch sử mà quan niệm đích thực về khoa học được khải lộ. Luật tam tạng, được thiết lập bởi tác giả vào năm 1822, mặc dầu từng được Turgot phát biểu trước đó, cho chúng ta thấy loại tri thức nào là ảo tưởng (tri thức thần học và siêu hình học) và loại nào là thực sự (tri thức thực chứng, nghĩa là khoa học). Như thế, một yếu tố mới, lịch sử, được thêm vào khoa học và chính trị. Cuối cùng, vấn đề đối với Auguste Comte là tiến đến hoàn thành khoa học trong lịch sử và tạo ra từ đó một cơ sở triết học cho tổ chức chính trị, đạo đức và tôn giáo của nhân loại.

Trong khi nghiên cứu sự phát triển toàn diện của trí thông minh nhân loại trong những lãnh vực hoạt động khác nhau, từ đà phát xuất đầu tiên đơn giản nhất của nó cho đến ngày nay, tôi tin rằng mình sẽ khám phá một định luật lớn rất cơ bản, mà sự phát triển này lệ thuộc vào bằng một tính tất yếu bất biến, và đối với tôi nó dường như có thể được thiết lập một cách chắc chắn, hoặc là trên những chứng cứ thuần lý được cung cấp bởi tri thức về tổ chức của chúng ta, hoặc trên những xác chứng lịch sử do từ một khảo sát chăm chú đối với quá khứ[1]. Định luật này hệ tại chỗ là mỗi một trong những quan niệm chính của chúng ta, mỗi ngành của tri thức chúng ta, đều lần lượt trải qua ba trạng thái lý thuyết khác nhau: trạng thái thần học hay giả tưởng (l'état théologique ou fictif), trạng thái siêu hình hay trừu tượng (l'état métaphysique ou abstrait); trạng thái khoa học hay thực chứng (l'état scientifique ou positif). Nói cách khác, tinh thần con người, từ bản chất, kế tiếp nhau sử dụng, trong mỗi một của những nghiên cứu của mình, ba phương pháp để triết lý, mà tính cách cốt yếu khác nhau và ngay cả là triệt để đối nghịch nhau: trước tiên là phương pháp thần học, tiếp đến là phương pháp siêu hình và cuối cùng là phương pháp thực chứng. Từ đó, có ba

loại triết học, hay hệ thống tổng quát những quan niệm về toàn bộ các hiện tượng, chúng loại trừ lẫn nhau[2]: loại thứ nhất là khởi điểm cần thiết của trí thông minh nhân loại; loại thứ ba là trạng thái ổn định và dứt khoát; còn loại thứ nhì chỉ để phục vụ cho sự quá độ[3].

Trong trạng thái thần học, tinh thần con người, cốt yếu hướng những nghiên cứu của mình về bản tính thâm sâu của các hữu thể[4], những nguyên nhân đầu tiên và những cứu cánh sau cùng, tắt một tiếng, về những tri thức tuyệt đối, tự biểu thị các hiện tượng như là những sản phẩm từ hành động trực tiếp và liên tục của những tác nhân siêu nhiên mà sự can thiệp một cách võ đoán tùy tiện, giải thích mọi điều bất thường xảy ra trong vũ trụ[5].

Trong trạng thái siêu hình, mà xét cho cùng chỉ là một sự cải biến tổng quát đơn giản của trạng thái đầu tiên, những tác nhân siêu nhiên được thay thế bằng những lực trừu tượng, những nguyên lý mơ hồ[6], được quan niệm như tự chúng có khả năng sản sinh ra mọi hiện tượng trong vũ trụ.

Cuối cùng trong trạng thái thực chứng, tinh thần con người nhìn nhận không thể đạt được những khái niệm tuyệt đối, từ chối việc tìm kiếm nguyên nhân và cùng đích của vũ trụ và việc khám phá những nguyên nhân sâu xa của các hiện tượng, để chỉ quan tâm tìm hiểu, bằng cách phối hợp nhuần nhuyễn giữa lý luận và quan sát những định luật nhân quả, nghĩa là những tương quan bất biến giữa chúng[7] trong tính kế tục và tính tương tự (leurs relations invariables de succession et de similitude). Sự giải thích những biến cố, lúc đó giản quy vào những hạn từ thực tại[8], từ nay chỉ còn là mối liên hệ được thiết lập giữa những hiện tượng đặc thù và vài sự kiện tổng quát, mà những tiến bộ của khoa học có khuynh hướng càng lúc càng giảm bớt số lượng.

Auguste Comte,
Giáo trình triết học thực chứng, **Bài 1.**

(1) Việc thiết lập luật tam trạng được đặt nền tảng cùng lúc trên tri thức về cơ cấu và lịch sử của chúng ta.

(2) Những quan niệm loại trừ nhau bởi nguyên lý của chúng, tuy không kế tục nhau một cách thô thiển.

(3) Trạng thái siêu hình là sự pha trộn những niềm tin thần học đã phai màu và những dự cảm khoa học (tham chiếu: ý niệm Thượng đế của các triết gia và khoa học trong thế kỷ XVIII).

(4) Hướng về ba vấn đề chính: yếu tính, nguyên nhân và cùng đích.

(5) Kẻ nào tùy tiện, theo ngẫu hứng, không chịu quan sát bất kỳ định luật nào, tất nhiên có thể nhận thấy những điều bất thường biểu kiến trong vũ trụ (les anomalies apparentes de l'univers).

(6) Chẳng hạn nguyên lý hoạt tính (le principe vital) trong sinh vật học.

(7) Xem thuyết tất định (le déterminisme).

(8) Không cần đến ý niệm về các thực thể (entité) rất mơ hồ của siêu hình học.

► Toán học trừu tượng và toán học cụ thể (Mathématique abstraite et mathématique concrète)

Auguste COMTE định nghĩa Toán học như là môn học mà đối tượng là "xác định những đại lượng chưa biết bằng các mối liên quan giữa những đại lượng ấy và những đại lượng đã biết". Ông phân biệt hai phần: một phần trừu tượng và dùng toàn khí cụ, một phần khác cụ thể và là một khoa học chân lý về thiên nhiên.

Trong hiện tình về sự phát triển kiến thức thực nghiệm của chúng ta, tôi tưởng nên coi, như từ thời Descartes và Newton, toán học là căn bản thực sự của khoa học quan sát hơn là một phần của khoa học ấy, dầu toán học, nói cho đúng, vừa là căn bản vừa là một phần của khoa học quan sát. Thực vậy, ngày nay, Toán học quan trọng, vì nó cấu thành khí cụ mạnh nhất mà tinh thần con người có thể sử dụng trong việc tìm định luật về hiện tượng thiên nhiên, hơn là vì nó gồm có trực tiếp những kiến thức rất thực và rất quý.

Để trình bày, vấn đề ấy, một quan niệm hoàn toàn rõ rệt, xác thực, phải chia Toán học thành hai khoa học trọng đại mà tính chất bản nhiên khác biệt: Toán học trừu tượng hay Toán pháp[1], dùng theo nghĩa rộng nhất, và toán học cụ thể gồm có, một mặt, hình học

tổng quát, mặt khác cơ học thuần lý. Phần cụ thể căn cứ tất yếu trên phần trừu tượng, trở nên nền tảng trực tiếp của triết học tự nhiên, bằng cách coi, được chừng nào hay chừng ấy, mọi hiện tượng trong vũ trụ như có tính chất hình học hay cơ học[2].

Phần trừu tượng là phần duy nhất sử dụng khí cụ vì chỉ là một sự khai triển rộng rãi, kỳ diệu để áp dụng lôgíc học tự nhiên vào một phạm trù diễn dịch nào đó. Trái lại, hình học và cơ học phải được coi như những môn vạn vật học chân chính, căn cứ vào sự quan sát, như mọi môn học thực nghiệm khác; tuy nhiên, vì nghiên cứu hiện tượng hết sức đơn giản, hai môn học ấy có một trình độ hệ thống hóa vô cùng hoàn toàn hơn, khiến đôi khi người ta có thể không biết tới những nguyên tắc đầu tiên[3] xây dựng hình học và cơ học. Nhưng hai khoa học ấy có đặc điểm ở chỗ, trong hiện trạng của tinh thần con người, hai môn ấy đã và sẽ được trọng dụng như phương pháp nhiều hơn như học thuyết trực tiếp và luôn luôn được trọng dụng như vậy, càng ngày càng nhiều hơn.

Auguste Comte,
***Giáo trình triết học thực chứng*, Bài hai.**

---

(1) Phần này gồm có số học hay phép tính trị số đại số hay phép tính hàm số.

(2) Đó là quan điểm, trong thuyết vũ trụ cơ giới của Descartes. Tuy nhiên, người ta nhận thấy A.Comte nói: "được chừng nào hay chừng ấy"; vì, theo ông, sự ước lượng cái "thượng đẳng" nghĩa là cái phức tạp, thành cái "hạ đẳng" không bao giờ có thể thực hiện một cách hoàn toàn.

(3) Những nguyên tắc này có tính chất thực nghiệm, nhưng người ta không nhờ tới tính chất ấy nữa.

DIỄN TỪ VỀ TINH THẦN THỰC CHỨNG (Discours sur L'esprit positiviste)

Diễn từ về tinh thần thực chứng gồm khoảng một trăm trang, được dùng làm dẫn luận cho giáo trình thiên văn học đại chúng do Auguste Comte giảng ở toà thị chính quận ba của Paris. Ông làm nổi bật lên không chỉ tính thượng đẳng trí thức của tinh thần thực chứng mà còn giá trị thực tiễn của nó như là giải pháp duy nhất cho khủng hoảng xã hội.

► Định luật (La loi)

Tinh thần thực chứng phải đứng cách xa, không chỉ là với tinh thần siêu hình nó viện đến những thực thể mơ hồ, trừu tượng (des entités abstraites), mà còn phải cách xa tinh thần thực chứng giả hiệu đó là chủ nghĩa kinh nghiệm (l'empirisme) nó chỉ làm cái việc góp nhặt những sự kiện không có liên lạc với nhau. Khoa học gồm những định luật, những định luật về đồng hóa hay kế tục (des lois d'assimilation ou de succession) nghĩa là những tương quan bất biến giữa các hiện tượng. Như thế định luật cho phép sự tiên liệu thuần lý (la prévision rationelle) có thể miễn trừ sự quan sát trực tiếp (l'observation directe).

Mặc dầu những nhu cầu thuần túy tinh thần có lẽ là ít gay gắt nhất trong tất cả những nhu cầu gắn liền với bản tính chúng ta [a], tuy vậy sự tồn tại trực tiếp và thường xuyên của nó là không thể chối bỏ nơi mọi trí thông minh: chúng tạo thành ở đó sự kích thích đầu tiên không thể thiếu cho những nỗ lực triết lý của chúng ta vẫn quá thường được gán cho những kích động thực tiễn, chúng làm cho những cố gắng này phát triển nhiều, đúng thế, nhưng không thể làm cho những cố gắng này nảy sinh (1). Những đòi hỏi trí tuệ này, tương đối, cũng như mọi đòi hỏi khác, với sự thao tác đều đặn những chức năng tương ứng, luôn cần một sự phối hợp nhịp nhàng giữa ổn định và hoạt động, từ đó sinh ra những nhu cầu đồng thời về trật tự và tiến bộ, hay liên kết và khuếch trương. Trong thời kỳ ấu thơ kéo dài của nhân loại, những quan niệm thần học-siêu hình có thể tạm thời thỏa mãn cái điều kiện kép cơ bản này, dầu rằng theo một cách rất là bất toàn. Nhưng khi lý trí con người cuối cùng khá chín muồi[2] để thẳng thắn từ chối những tìm tòi bất khả thi của mình trong lĩnh vực thực sự vừa tầm với các khả năng của chúng ta, triết học thực chứng chắc chắn đem lại cho

nó một sự thỏa mãn hoàn toàn hơn về mọi phương diện, cũng như thực tế hơn, cho hai nhu cầu sơ đẳng này.

Đó hiển nhiên là sứ mệnh trực tiếp của những định luật mà nó khám phá nơi những hiện tượng khác nhau và sự tiên liệu thuần lý vốn không tách rời với nó. Đối với mỗi loại biến cố, những định luật này phải được phân biệt thành hai loại cộng tồn hay kế tiếp nhau. Từ đó phát sinh, trong mọi khoa học thực sự, một khác biệt cơ bản giữa sự đánh giá tĩnh và sự đánh giá động của một chủ thể bất kỳ. Hai loại tương quan cũng góp phần để giải thích những hiện tượng và cùng dẫn dắt đến chỗ tiên đoán chúng, mặc dầu những định luật về hòa điệu (les lois d'harmonie)[3] hình như trước tiên dành cho việc giải thích và những định luật từ kế tục đến tiên liệu. Thật vậy, dầu cho vấn đề là giải thích hay tiên liệu, luôn luôn mọi sự giản quy về nối kết: mọi liên lạc thực sự, dầu tĩnh hay động, được khám phá giữa hai hiện tượng bất kỳ, cho phép đồng thời giải thích chúng và tiên liệu chúng lần lượt cái này đến cái kia; bởi vì sự tiên liệu khoa học hiển nhiên thích hợp cho hiện tại và cả cho quá khứ[4] cũng như cho tương lai, luôn luôn hệ tại chỗ biết một sự kiện độc lập với việc thăm dò trực tiếp nó, theo những tương quan của nó với những cái khác đã biết **(b)**.

Auguste COMTE,
Diễn từ về tinh thần thực chứng.

(1) Những nhu cầu trí tuệ của chúng ta thì yếu hơn những khích động thực tiễn, nhưng không vì thế mà kém là ở hàng đầu tiên.

(2) Chúng ta chỉ có thể đo lường những sức mạnh tinh thần của chúng ta sau khi đã vận dụng chúng.

(3) Nghĩa là những định luật của tương quan.

(4) Phải nghĩ mọi điều theo viễn tượng lịch sử.

(a) Con người được phú dữ một cấu tạo nền tảng bất biến và chỉ có thể là đối tượng của một quá trình tiến hóa mà không thay đổi bản chất.

(b) Ý thức phải vượt qua sự quan sát; nó chỉ bắt đầu khi chúng ta có thể không còn cần đến nó. Ý tưởng về tiên liệu khoa học nằm ở nền tảng của chủ nghĩ duy lý của Comte. Chủ nghĩa kinh nghiệm thuần túy chỉ có thể dẫn đến sự phân tán và tình trạng thiếu điều phối của những tri thức.

HỆ THỐNG CHÍNH TRỊ THỰC CHỨNG – 1851 – 1854 (Système de politique positive)

Tác phẩm đồ sộ này (4 quyển) giúp chúng ta chứng kiến bước chuyển biến từ khoa học về nhân loại đến Tôn giáo Nhân loại. Đối với người nào muốn phục hưng xã hội, làm cho hiểu biết là chưa đủ, còn phải làm cho yêu mến. Chính trị có nền tảng tất yếu trong tôn giáo. Nhà xã hội học sẽ là linh mục. Cuối cùng, nơi nào mà Thượng đế đích thực là Nhân loại, thì sự thờ phượng – được Comte mô tả tỉ mỉ – cốt yếu sẽ là việc thờ phượng những vĩ nhân đã làm nên Nhân loại.

► Tôn giáo Nhân loại (La Religion de L'Humanité)

Để đạt được sự hòa hợp tinh thần – mà sự thiếu vắng từ lâu vẫn là căn bệnh trầm kha của phương Tây, vấn đề không phải là tổ chức những quyền lợi, mà là những ý tưởng và những tình cảm. Vả chăng, yếu tố cốt tuỷ không phải là trí thông minh mà là tình cảm. Chỉ bởi con tim mà sự nhập thể hoàn toàn của cá nhân vào nhân loại mới có thể sẽ được thực hiện.

Đối tượng tối cao cho tình yêu của chúng ta phải là thực tại duy nhất: Nhân loại. Vậy là triết học của Comte cuối cùng trở thành tôn giáo, nếu như đúng là người ta có thể gọi như thế, sự phục tùng toàn diện đối với một đối tượng tín ngưỡng tối cao.

Mặc dầu cốt yếu được tạo nên bởi những tồn tại chủ quan, Nhân loại chỉ vận hành trực tiếp bởi những tác nhân khách quan. Là những cá thể cùng bản tính với nó nhưng không lỗi lạc và bền vững bằng. Vậy là mỗi một trong những cơ quan cá nhân này trở thành cá thể đại diện, về một số mặt nào đó cho Hữu thể Vĩ đại (Le Grand-Être) sau khi đã nhập thể một cách xứng đáng vào đó. Việc thờ phượng những con người thực sự thượng đẳng như vậy tạo thành một phần cốt yếu trong việc thờ phượng Nhân loại[1].

Cao hơn bởi tình yêu, được bẩm thụ tốt hơn để luôn luôn đem trí thông minh và hoạt động lệ thuộc vào tình cảm, người nữ hồn nhiên tạo thành những hữu thể trung gian giữa Nhân loại và người nam. Đó là sứ mệnh cao cả của họ, dưới mắt của tôn giáo mới này...

Được nối kết như thế vào ưu quyền tối thượng của tập thể, bởi những cá thể trung gian, khách quan cũng như chủ quan, chúng ta cảm thấy tốt hơn và chúng ta càng phát triển hơn sự đồng cảm cho một tình trạng đồng nhất như vậy. Niềm tin và tình yêu lúc đó càng được củng cố và phát triển. Trong tồn tại của chúng ta, dầu cá nhân hay tập thể, người ta phải luôn luôn áp dụng công thức thiêng liêng này của các môn đồ thực chứng: *Tình yêu là Nguyên lý*, *Trật tự là Nền tảng*, và *Tiến bộ là Mục đích* (L'Amour pour Principe, l'Ordre pour Base et le Progrès pour But). Vậy là cuối cùng, sự hợp nhất thật sự được tạo thành bởi Tôn giáo Nhân loại. Đó là tôn giáo của tình yêu, của trật tự và của tiến bộ. Tình yêu tìm kiếm trật tự và thúc đẩy đến tiến bộ; trật tự làm kiên cố tình yêu và định hướng đến tiến bộ; cuối cùng tiến bộ phát triển trật tự và dẫn dắt trở về tình yêu[2]...

Auguste Comte, *Hệ thống chính trị thực chứng*, Q.II, ch.I.

[1] Những người sống được dẫn dắt bởi nhóm ưu tú bất tử của nhân loại.

[2] Câu này bổ sung và đào sâu tiêu ngữ của chủ nghĩa thực chứng: "Trật tự và Tiến bộ".

BENTHAM

(1748 - 1832)

Là pháp gia (juriconsulte) ở Luân Đôn, nhà sáng lập và thủ lĩnh của chủ nghĩa cấp tiến triết lý (le radicalisme philosophique), Jeremy Bentham khai triển, trong những tác phẩm chính của ông, một thứ đạo đức vị lợi (une morale utilitariste). Vả chăng hình như Bemtham là người đầu tiên sử dụng từ *utilitarian* để nêu lên định hướng đạo đức của học thuyết mình.

Tính chất tốt hay xấu của một hành vi được đo lường theo tính lợi ích của nó, nghĩa là theo cái gì đem lại cho chúng ta tối đa *lạc thú* và tối thiểu *đau khổ*. Tác phẩm *Dẫn nhập vào các nguyên lý đạo đức và pháp lý* mở đầu bằng câu này: "Thiên nhiên đã đặt nhân loại dưới sự điều khiển của hai người chủ tối cao: *khoái lạc và đau khổ*. Chỉ có họ hướng dẫn cho chúng ta những gì chúng ta phải làm cũng như xác định những gì chúng ta sẽ làm". Trong khi chỉ để ý đến yếu tố số lượng, người ta sẽ thiết lập một thứ *số học khoái lạc*, *số học đạo đức*. Để lập ra bài tính này, các khoái lạc sẽ được cân đo đong đếm bằng bảy hệ số: thời gian, tính đa dạng, cường độ, tính thuần túy, tính xa gần, chắc chắn hay không và cuối cùng là quãng tính (extensité) nghĩa là số người liên can đến khoái lạc này. Thực hiện như thế rồi, phép tính này giúp ta lượng hóa (quantifier) giá trị tỷ giảo của những khoái lạc và khả tính lựa chọn có phương pháp.

Như người ta đã viết: "Các triết gia cấp tiến (les philosophes radicaux) bận tâm nhất là những cải cách xã hội và chính trị, nhưng không một quyển lịch sử triết học Anh quốc nào mà đầy đủ hay đúng nếu nó bỏ qua không nhắc đến các triết gia này" (Harry Burrows Acton). Vấn đề, đối với các triết gia này là khích lệ một cuộc cách tân hợp lý và triệt để luật lệ nước Anh bằng một nguyên lý vị lợi có thể đem lại *hạnh phúc lớn nhất cho nhiều người nhất*. Những đại biểu chính của phong trào này là Bentham, James Mill và con ông John Stuart Mill.

► Tiền: Công cụ đo lường số lượng khoái lạc hay đau khổ

Khi những khoái lạc hay đau khổ khác biệt nhau về tính chất người ta không còn có thể so sánh chúng với nhau một cách trực tiếp về phương diện số lượng nữa. Như vậy, để đo lường chúng ta phải tìm một trung gian, một đơn vị đo lường chung cho cả hai.

Việc sử dụng một đơn vị đo lường chung nhằm cho phép người nói truyền đạt cho tất cả mọi người mà anh ta nói với, cùng một ý tưởng mà chính anh ta quan niệm về số lượng sự vật mà anh ta nói[1]... Vậy là nếu, vừa nói đến những số lượng tương đối nhau của những đau khổ và những khoái lạc khác nhau và chúng ta nhất trí với nhau để đưa ra cùng những mệnh đề về chúng, chúng ta muốn gắn cùng những ý tưởng cho những mệnh đề này, nói cách khác, nếu chúng ta muốn hiểu nhau, thì chúng ta phải dùng một cách đo chung. Đơn vị đo lường duy nhất bao hàm được bản chất của mọi vật, là tiền tệ. Bạn sẽ chịu chi bao nhiêu tiền để mua được lạc thú này? Năm livres và không hơn. Bạn sẽ chịu chi bao nhiêu để mua khoái lạc kia? Năm livres và không hơn. Vậy hai lạc thú này, đối với bạn phải được coi là ngang nhau. Bạn sẽ chịu chi bao nhiêu tiền để có ngay được khoái lạc này? Năm livres và không hơn. Bạn sẽ chịu chi bao nhiêu để được miễn trừ ngay tức khắc nỗi khổ này? Năm livres và không hơn. Khoái lạc và đau khổ phải được coi là có giá tương đương nhau.

Giả sử tôi đang có một couronne trong túi và không khát nước, tôi lưỡng lự trong việc mua một chai Bordeaux để giải khát hay là dùng số tiền ấy giúp cho một gia đình mà tôi thấy là sắp chết đói đến nơi nếu không có ai cứu trợ, bất kể là sau đó tôi sẽ ra sao: nhưng rõ ràng là bao lâu mà tôi còn tiếp tục do dự, thì hai lạc thú, một đàng thuộc về nhục cảm, một đàng thuộc về tình cảm, đối với tôi đều có giá trị đúng 5 shillings, thì đều có giá trị ngang nhau đối với tôi. Ở đây tôi yêu cầu một thời gian tạm ngưng đối với con người tình cảm, thời gian mà, do cần thiết và chỉ do cần thiết mà thôi, tôi nói và tôi cổ vũ nhân loại hãy nói thứ ngôn ngữ vụ lợi (un langage mercenaire). Cái hàn thử biểu là dụng cụ để đo nhiệt độ của thời tiết; cái khí áp kế là dụng cụ để đo áp suất không khí. Những ai mà độ chính xác của những dụng cụ này chưa làm hai lòng thì họ phải tìm những dụng cụ khác chính xác hơn, hoặc là phải giã từ triết học Tự nhiên thôi[2]. Tiền bạc là công cụ dùng để đo lường số lượng khoái lạc hay đau khổ. Những ai mà sự chính xác của công cụ này chưa làm cho hài lòng thì sẽ phải tìm một công cụ khác chính xác hơn, hoặc là phải giã từ chính trị và đạo đức thôi.

Mong rằng đừng ai ngạc nhiên hay bị sốc, nếu người đó thấy tôi, suốt trong tác phẩm này, đánh giá mọi chuyện bằng tiền bạc. Chỉ bằng cách này mà chúng ta có thể nhận được những phần ước số[3] cho những đo lường của chúng ta. Nếu chúng ta có thể nói về một nỗi đau khổ hay một niềm lạc thú là nó đáng giá bao nhiêu tiền bạc, thì sẽ là vô ích khi không nói gì về điều đó, trên quan điểm số lượng, không có tương xứng hay bất tương xứng nào giữa những hình phạt và những tội ác.(*)

Bentham trong Elie Halévy,
***Sự thành lập chủ nghĩa cấp tiến triết học*, Q.I, Phụ lục II.**

---

[1] Sự tính toán số lượng đòi hỏi một đơn vị đo lường chung.

[2] Tức là Vật lý học.

[3] Phần ước số: Parties aliquotes. Ước số là số chia chẵn cho số khác. Chẳng hạn 2,3,4 và 6 là ước số của 12 hay 24 v.v...

(*) Câu này hơi tối nghĩa, mà trong nguyên tác lại không chú thích. Vậy xin ghi lại nguyên văn để tham khảo: "... il n'y a ni proportion ni disproportion entre les Peines et les Crimes".

MILL

(1806 - 1873)

Con trai của James Mill (1773 - 1836), lý thuyết gia của thuyết liên tưởng – "học thuyết theo đó những nguyên lý chủ đạo của tri thức không tạo thành tinh thần nói chung, mà được tạo thành bởi các liên tưởng" – (theo Lalande, *Vocabulare technique et critique de la philosophie*), John Stuart Mill khai triển những ý tưởng của bố mình.

Là lý thuyết gia tri thức luận (théoricien de la connaissance) ông thuộc vào truyền thống chủ nghĩa kinh nghiệm của Anh. Trong quyển *Hệ thống lôgíc học quy nạp và diễn dịch* (1843) ông bác bỏ – giống Bacon – tam đoạn luận của Aristote và muốn thay thế nó bằng một thứ lôgíc diễn dịch và quy nạp. Các bảng hiện diện (les tables de présence) trở thành phương pháp tương đồng (méthode de con cordance), các bảng khiếm diện (les tables de différence), các bảng cấp độ (les tables de degrés) trở thành phương pháp biến thiên tương trùng (méthode de variations concomitantes); thêm vào đó là phương pháp thặng dư (méthode des résidus).

Là nhà kinh tế học, ông xuất bản, năm 1848, quyển *Principles of Political Economy* (Những nguyên lý kinh tế chính trị học). Là lý thuyết gia về chính trị học, ông trình bày những *Considerations on Representative Government* (Nhận định về chính thể đại nghị - 1861). Là nhà luân lý, ông xuất bản, từ 1861 – 1863, "một trong những bản văn được đọc nhiều nhất trong tiếng Anh", quyển *Utilitarianism* (Thuyết công lợi).

Sự nghiệp của ông không hạn chế trong những bài viết của ông. Năm 1821, cùng với Bentham và bố mình, James Mill, ông lập ra "Hội công lợi" (Utilitarist Society) tồn tại được ba năm rồi được thay thế bởi "Hội tranh luận" (Debating Society)

Từ 1824 đến 1858, ông làm việc cho công ty Ấn Độ. Năm 1858 ông tậu được một tài sản nhà đất ở Saint_Véran, không xa nghĩa trang d'Avignon (một thị xã ở tây nam Paris), nơi chôn cất vợ ông. Xin nói thêm là ông thường liên lạc thư từ với Auguste Comte và rằng, khi được bầu làm nghị viên ở Westminter từ 1865 đến 1868, ông tự nguyện làm người bênh vực cho quyền đầu phiếu của phụ nữ, một sự cải cách về bầu cử có lợi cho người da đen ở Jamaïque và một đạo luật nông nghiệp có lợi cho nông dân Ái Nhĩ Lan v.v...

► Kinh nghiệm là tiêu chuẩn cho chính nó (L'expérience est à elle_même son propre critère)

Tính đồng dạng (l'uniformité) của thiên nhiên chỉ có thể được suy trắc (présumée) từ hiện tượng lặp lại những trường hợp đã có trong kinh nghiệm bằng một chuỗi liên tưởng đã trở thành tập quán. Cũng như nơi Hume, không có nhưng liên kết tất yếu mà chỉ là những kế tiếp thường hằng (Il n'y a pas de connexions nécessaires mais des successions constantes).

Trong khi để ý quan sát trật tự tổng quát của thiên nhiên và quan sát trật tự đặc thù của mỗi hiện tượng, phương thức khoa học nhất không thể nào khác hơn là một hình thức được làm cho hoàn hảo của cái phương thức đã được noi theo lúc đầu bởi trí tuệ chưa được khoa học hướng dẫn. Khi ý tưởng nghiên cứu

những hiện tượng bằng một phương pháp nghiêm xác hơn và chắc chắn hơn là phương pháp mà họ đã chấp nhận một cách hồn nhiên, đến với con người, con người không thể – để làm theo cái phương châm hay tuyệt nhưng lại bất khả thi của Descartes – khởi đi từ giả định rằng không có gì là đã chắc chắn cả[1]. Một số rất lớn những sự đồng dạng tồn tại nơi những hiện tượng thì thường hằng và dễ quan sát đến nỗi gần như chúng buộc ta phải công nhận. Có những sự kiện được đi kèm một cách vĩnh hằng, thường xuyên bởi một số sự kiện khác khiến con người học cách – giống như trẻ con học điều đó – chờ đợi những sự kiện này khi những sự kiện khác xuất hiện, rất lâu trước khi biết công thức hóa sự chờ đợi của họ bằng một mệnh đề xác nhận tồn tại của một sự liên kết giữa các hiện tượng. Không cần có kiến thức khoa học để biết rằng thịt cá nuôi dưỡng ta, rằng nước làm giảm cơn giải khát, rằng mặt trời đem lại ánh sáng và hơi nóng, rằng mọi vật nặng rơi xuống đất[2]. Những nhà nghiên cứu khoa học đầu tiên ngưỡng mộ những biến cố này và những biến cố tương tự như là những chân lý đã biết và khởi đi từ những chân lý này để khám phá ra những chân lý mới; và họ đã không lầm khi làm như thế, mặc dầu họ buộc phải – như về sau họ đã nhận ra điều đó – đặt những sự tổng quát hóa ngẫu phát này vào một sự tu chính về sau, khi một tri thức tiến bộ hơn khiến họ ấn định những giới hạn và cho thấy rằng chân lý của họ tùy thuộc vào một vài tình huống chưa được nhận ra lúc đầu.

[...] Chúng ta chấp nhận khẳng định là có những con thiên nga màu đen, trong khi chúng ta sẽ từ chối tin, dầu ai đưa ra bất kỳ chứng từ nào đi nữa, rằng có những người mà đầu lại ở dưới vai. Bởi vì khẳng định đầu tiên thì có thể tin được hơn là khẳng định sau. Nhưng tại sao lại là đáng tin hơn? Thiếu mọi quan sát thực tế về sự kiện này hay sự kiện kia, thì có lý do gì để thấy rằng cái này khó tin hơn cái kia? Hiển nhiên bởi vì là màu sắc nơi các động vật thì ít thường hằng hơn là cấu trúc giải phẫu cơ thể học của chúng. Nhưng làm thế nào chúng ta biết điều đó? Chắc hẳn là do kinh nghiệm. Vậy rõ ràng là chính kinh nghiệm dạy cho chúng ta ở mức độ nào, trong những trường hợp nào, người ta có thể qui về kinh nghiệm. Phải tham khảo kinh nghiệm để biết trong những tình huống nào thì những lập luận đặt nền tảng trên chứng từ của nó là vững chắc? Chúng ta không có tiêu chuẩn nào sau nữa cho kinh nghiệm; kinh nghiệm là tiêu chuẩn cho chính nó[3]. Kinh nghiệm xác chứng rằng trong số những sự đồng dạng mà nó khải lộ hay dường như khải lộ, một số là đáng được chấp nhận hơn là những cái khác; và, do vậy, tính đồng dạng có thể được suy trắc từ một số thí dụ với một mức độ bảo đảm càng lớn mà những biến cố thuộc về một lớp trong đó những sự đồng dạng đã được nhìn nhận là thường hằng hơn.

John Stuart Mill,
***Hệ thống lôgic quy nạp và diễn dịch*, III, §2.**

---

(1) Phê phán sự hoài nghi kiểu Descartes (le doute cartésien).

(2) Chỉ cần quan sát thôi cũng đủ nhận ra sự liên kết giữa những hiện tượng.

(3) Kinh nghiệm là cứu tinh duy nhất của chúng ta.

► Tính toán vị lợi về sướng và khổ

Chủ nghĩa vị lợi của J.S.Mill phải xét đến không chỉ số lượng những lạc thú, mà còn xem chất lượng của chúng, không chỉ hạnh phúc cá nhân, mà còn hạnh phúc chung cho mọi người.

Sung sướng – Nguyên tắc "Hạnh phúc nhiều nhất"

Tín điều chấp nhận nguyên tắc "lợi ích" hay "hạnh phúc lớn nhất" làm nền tảng đạo đức là tín điều cho rằng các hành động là đúng nếu chúng đem lại hạnh phúc, là sai nếu chúng đem lại điều đối nghịch với hạnh phúc. Hạnh phúc ở đây được hiểu là sự sung sướng và không có đau khổ; bất hạnh được hiểu là đau khổ, và không có sung sướng. Để có cái nhìn rõ hơn về tiêu chuẩn đạo đức do

lý thuyết này đề ra, còn nhiều điều cần nói nữa; đặc biệt, các ý niệm 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 ao ước và những điều đáng ao ước (cũng có nhiều trong lý thuyết vị lợi như trong mọi lý thuyết khác) thì đáng ao ước vì sung sướng nội tại trong chính những điều ấy, hay như là 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 ao ước và theo đuổi – bị họ coi như là một lý thuyết hoàn toàn thấp hèn và bần tiện; một lý thuyết bẩn thỉu chỉ đáng với loài heo, và ngay từ xưa những người theo phái Epicurus đã từng bị gọi là những con heo; và những người theo thuyết này ngày nay cũng thường bị so sánh như thế bởi các triết gia đối thủ người Đức, Pháp, và Anh.

Khi bị so sánh như thế, các triết gia theo phái Epicurus thường trả lời không phải họ, mà chính là những người tố cáo họ đã diễn tả bản chất 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 heo. Nếu giả thuyết này đúng thì không thể bác bỏ lời tố cáo này, nhưng nó sẽ không còn là một lời quy tội; bởi vì nếu nguồn gốc của lạc thú nơi loài người cũng chỉ là một với loài heo, thì quy tắc sống thích hợp với loài heo cũng thích hợp với loài người. Sự so sánh đời sống theo kiểu Epicurus với đời sống của loài heo được cảm thấy là thấp hèn, chính là vì các khoái lạc của loài heo không đủ thỏa mãn những quan niệm của con người về hạnh phúc. Con người có những khả năng cao hơn các dục vọng 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 thỏa mãn. Thực ra tôi 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 so 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 trội vượt của lạc thú tinh thần so với lạc thú thể xác chủ yếu 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 nhất quán. Nhìn nhận sự kiện rằng một số loại lạc thú thì đáng ao ước 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.

• Một số lạc thú tốt hơn một số khác

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 túy, ngoại trừ việc nó lớn hơn về 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 ao ước hơn. Nếu một trong hai lạc thú được những người thông thạo về cả hai lạc thú đánh giá nó rất cao khiến họ thích nó, mặc dù biết rằng nó có thể dẫn đến nhiều sự không hài lòng hơn, và sẽ không đánh đổi nó với bất cứ

lượng lạc thú nào khác ma khả năng của họ cho phép, thì chúng ta có lý khi đánh giá sự trội vượt của nó về chất trên lượng.

Ít người muốn chấp nhận trở thành các loài vật thấp hèn để đánh đổi lấy mọi lạc thú của loài vật; không con người có lý trí nào sẽ chấp nhận trở thành một kẻ ngốc, không người có học nào muốn là kẻ ngu dốt, không người có tình cảm và lương tâm nào muốn là một kẻ ích kỷ và đê tiện, cho dù họ được thuyết phục rằng những kẻ ngu đần hay những kẻ đê tiện hài lòng với số phận của chúng hơn họ hài lòng với số phận của họ.

Bất cứ ai giả thiết rằng sự ưa thích này làm thiệt hại cho hạnh phúc – rằng hiện hữu cao hơn không phải là hạnh phúc hơn những kẻ thấp hèn hơn – thì người đó đã lẫn lộn giữa hai ý niệm 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 thỏa 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. Và nếu người ngu có một ý kiến khác, đó là vì nó chỉ biết một phía của vấn đề. Còn người kia biết cả hai.

• Chất lượng đối lại số lượng của lạc thú

Theo nguyên tắc hạnh phúc lớn nhất, mục đích cuối cùng của các hoạt động là một đời sống thoát khỏi đau khổ càng tốt, và có càng nhiều lạc thú càng tốt, cả về chất lẫn lượng. Theo thuyết vị lợi, vì điều này là cái 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 là "các quy tắc và phương châm cho hành vi con người."

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 lý tính 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 nêu câu hỏi một cách khinh bỉ: 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 có 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 về đức quên mình; 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 đức hạnh.

• Lạc thú và hy sinh bản thân

Đạo đức học vị lợi cũng nhìn nhận rằng con người có khả năng hy sinh lợi ích lớn nhất của mình vì lợi ích của người khác. Nó chỉ từ chối chấp nhận rằng bản thân sự hy sinh là một điều tốt. Hy sinh mà không gia tăng hay giúp gia tăng tổng hạnh phúc thì bị coi là sự phí phạm. Sự quên mình duy nhất được đạo đức học vị lợi ca ngợi là sự dấn mình cho hạnh phúc của người khác, hay cho một số phương tiện tạo 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.

Tôi phải nhắc lại rằng những người công kích chủ nghĩa vị lợi ít khi có sự công bằng để công nhận rằng tiêu chuẩn hạnh phúc của thuyết vị lợi nêu lên cái gì là đúng trong hành vi không phải chỉ nói về hạnh phúc riêng của chủ thể mà nói tới hạnh phúc của riêng anh ta và hạnh phúc của những người khác, chủ nghĩa vị lợi đòi hỏi anh ta phải hết sức vô tư như một khán giả không thiên vị và nhân từ. Trong quy tắc vàng của chúa Giêsu xứ

Nazareth, chúng ta đọc thấy tinh thần đầy đủ của đạo đức học vị lợi "Hãy cư xử như chính bạn được cư xử" và "Hãy yêu thương người hàng xóm như yêu thương chính bản thân bạn" chính là lý tưởng hoàn thiện của đạo đức học vị lợi.

• Có đủ thời gian để cân nhắc giữa sướng và khổ không?

Những người bênh vực thuyết vị lợi thường cũng phải trả lời cho những phản bác như sau – đó là trước khi hành động, chúng ta không có đủ thời gian để tính toán và cân nhắc các hệ quả của bất cứ hành vi nào đối với hạnh phúc nói chung. Câu trả lời cho phản bác 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, họ phải lần đầu tiên suy xét xem giết người và trộm cắp có hại cho hạnh phúc của con người hay không.

• Chúng ta có sinh ra với tình cảm về bổn phận đạo đức không?

Vì mục đích này, không cần phải xác định rằng tình cảm về bổn phận đạo đức là bẩm sinh hay không. Giả sử nó là bẩm sinh, câu hỏi tiếp theo là tự bản chất nó gắn liền với những đối tượng nào; vì các triết gia bênh vực cho lý thuyết đó ngày nay nhất trí rằng chúng ta có nhận thức trực tiếp về các nguyên tắc của đạo đức chứ không về các chi tiết.

Theo tôi, các tình cảm đạo đức không bẩm sinh mà là đắc thủ, tuy không vì vậy mà chúng kém tự nhiên. Chúng ta coi là tự nhiên việc con người nói năng, lý luận, xây dựng các thành phố, canh tác đất đai, mặc dù đó là những khả năng đắc thủ. Thực ra, các tình cảm đạo đức không phải là một phần của bản tính tự nhiên của chúng ta, theo nghĩa là chúng hiện diện trong tất cả chúng ta ở bất cứ mức độ nào có thể nhận thấy được. Nhưng tiếc thay, đây lại là một sự kiện được nhìn nhận bởi những người tin mạnh mẽ nhất vào nguồn gốc tiên nghiệm của chúng. Giống như các khả năng đắc thủ khác được nhắc tới ở trên, khả năng đạo đức, nếu không phải là một phần của bản tính chúng ta, thì cũng được phát triển tự nhiên từ bản tính; nó có khả năng xuất hiện một cách tự nhiên với một mức độ nhỏ và chắc chắn; và có thể được đưa tới mức phát triển cao nhờ sự vun trồng nó. Không may, do việc sử dụng các sự cấm đoán bên ngoài và sức mạnh của các ấn tượng thuở nhỏ, chúng cũng dễ dàng được vun trồng theo mọi hướng, khiến cho hầu như không có gì hết sức vô lý và gian ác mà nó không thể bị ảnh hưởng để tác động trên tâm trí con người với tất cả uy quyền của lương tâm. Nghi ngờ rằng cùng với một tiềm năng ấy không có thể được tạo ra bởi nguyên tắc vị lợi, cho dù nó không có cơ sở trong bản tính con người, sẽ là trốn tránh đối diện với mọi kinh nghiệm.

John Stuart Mill,
Chủ nghĩa vị lợi.

► Cá nhân và các giới hạn của chính quyền

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 bạo lực thể xác dưới hình thức các hình phạt theo pháp luật, hay là sự cưỡng bức tinh thần của công 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, ngược với ý muốn của họ, là để ngăn cản 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, bởi vì nó sẽ làm cho họ sung sướng hơn, bởi vì, theo ý kiến của những người khác, làm thế sẽ là khôn ngoan 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 khách 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 bản thân 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 niệm 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 hiện hữu 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 lĩnh 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 vì nó hầu như cũng quan trọng như tự do tư tưởng và đưa 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, chừng 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 xuất phát từ 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 các 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 khoẻ 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 mọi người sống theo như người khác thấy là ích lợi.

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 thủ một số chuẩn mực cư xử đối với những người khác. Lối cư xử này trước tiên là ở 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 là việc mỗi người đảm nhận sự chia sẻ của mình (được ấn định theo một số nguyên tắc đồng đều) trong các lao động và hy 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 bằng mọi giá đối với những ai tìm cách trốn tránh thực hiện. Và đó không phải là 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 hợp pháp 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 khi phần nào đó trong hành vi của một cá nhân ảnh hưởng tai hại đến lợi ích của một 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 nó 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 gia tăng hành động một cách tích cực để giúp mang 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 là một cá nhân hay một tập thể cũng không được nói với một người khác đã trưởng thành rằng họ không được làm tùy ý họ những gì họ thấy là tốt cho đời sống họ...

Điều tôi muốn khẳng định là những phiền toái gắn liền một cách không thể tách rời với phán đoán không thuận lợi của người khác là những phiền toái duy nhất mà một người chịu đối với phần hành vi và tính cách có liên quan tới lợi ích riêng của họ nhưng không ảnh hưởng tới lợi ích của người khác, trong các mối quan hệ của người khác với họ. Các hành vi có hại cho người khác cần có cách xử lý hoàn toàn khác. Xâm phạm các quyền lợi của người khác; gây mất mát hay thiệt hại không chính đáng do các quyền lợi riêng của mình; giả dối hay lừa dối khi đối xử với người khác; sử dụng lợi thế một cách bất công hay ích kỷ đối với người khác; thậm chí sự ích kỷ từ chối bênh vực người khác chống lại sự thiệt hại – đây là những đối tượng thích hợp của sự trách móc đạo đức và, trong các trường hợp nghiêm trọng, của sự thưởng phạt luân lý...

John Stuart Mill,
***Về tự do*, ch.I, Lời nói đầu.**

KIERKEGAARD

(1813-1855)

Sören Kierkegaard sinh ở Copenhague ngày 5 tháng 5, 1813. Nhân cách rất mạnh của người cha đã đè nặng lên thời thơ ấu và thời niên thiếu của ông, cũng như nền giáo dục Cơ Đốc giáo rất khắc khổ mà ông đã nhận. Năm 1830, ông bắt đầu học thần học, nhưng nhất là ông sẽ trải qua mười năm sống đời phóng đãng hoang đàng của một chàng công tử điệu nghệ và đỏm dáng (un dandy) của thời đại, ít nhiều chịu ảnh hưởng bởi trào lưu lãng mạn đang thịnh hành. Kinh nghiệm sống đó, Kierkegaard đem chuyển cung vào cuộc đời của nhà mỹ học mà ông sẽ gọi là giai đoạn thẩm mỹ hay giai đoạn hiếu cảm (le stade esthétique). Cùng lúc chạm trán với triết học Hegel, ông sẽ nhìn thấy ở đó đối cực của chủ nghĩa lãng mạn, nhưng cũng là một tư tưởng nguy hiểm không kém, bởi đến lượt mình, nó lại làm tan rã hiện sinh không phải trong nỗi đau sinh tồn (le mal de vivre) mà trong hệ thống triết lý (le système philosophique).

Sau chương hồi đính hôn rồi đổ vỡ với nàng Régine Olsen năm 1841, Kierkegaard sẽ dành trọn phần còn lại của đời ông để viết những tác phẩm chống Hegel và chống nhà thờ của thời ông. Bởi vì tri thức tuyệt đối và tôn giáo dĩ định (la religion établie) đi đôi với nhau để làm cho con người quên đi cái thân phận một hữu thế bị giằng xé chỉ có thể suy nghĩ qua những mảnh vụn triết lý một tồn sinh mà tính lưỡng nan (l'alternative) chỉ nhường bước cho nghịch lý (le paradoxe). Như thế, mọi xác tín tuyệt đối là sự khép lại và chí có cá nhân, theo hình ảnh của Abraham, đi qua lộ trình cuộc đời trong sự sợ hãi và run rẩy, nghĩa là trong niềm tin, mới có thể trở thành người chứng cho chân lý. Kierkegaard mất năm 1855 sau khi đã viết hơn mười hai tác phẩm triết học và nhiều diễn từ xây dựng.

Triết lý của ông sẽ ghi dấu ấn sâu sắc lên những nhà tư tưởng của thế kỷ XX, những người phản tỉnh suy tư về tồn sinh: Chestov, Heidegger, Jaspers, Sartre và Camus.

► Tồn sinh trở thành vấn đề (L'existence en question)

Trong nhật ký của mình, Kierkegaard cho chúng ta chứng từ về cuộc khủng hoảng vốn nằm ở căn nguyên của thiên hướng ông: ý thức về sự bất cập của các hệ thống (la conscience de l'insuffisance des systèmes) - dầu là hệ thống của Kant hay của Hegel- và một thứ quốc giáo (une religion d' État) đối diện với những vấn đề nhức nhối của tồn sinh và hành động.

Suy nghĩ thật sâu xa, điều tôi thấy thiếu, đó là nhìn rõ nơi bản thân, để *biết tôi phải làm gì*, chứ không phải là tôi phải biết gì, ngoại trừ trong mức độ mà tri thức luôn phải đi trước hành động. Vấn đề là tìm hiểu sứ mệnh của tôi [...] vấn đề là tìm ra một chân lý đích thực là *chân lý cho tôi*, là tìm ra *một ý tưởng mà tôi muốn sống và chết với ý tưởng đó*. Và có ích gì cho tôi khi moi ra một ý tưởng gọi là khách quan hay nhồi nhét đầy ắp trong đầu những hệ thống của các triết gia và để có thể, nếu cần thì ôn tập lại chúng/ xét lại chúng;

để có thể chỉ ra từ đó những chỗ thiếu mạch lạc trong từng mỗi vấn đề; có ích gì cho tôi để có thể khai triển một lý thuyết về Nhà Nước và với những chi tiết rút ra từ mọi nẻo, phối hợp thành một toàn thể, xây dựng nên một thế giới mà ở đó, một lần nữa, tôi không sống, và tôi sẽ chỉ là kẻ chỉ cho người khác?- Có ích gì để có thể phát triển tầm quan trọng của Cơ Đốc giáo, có thể giải thích nhiều chi tiết đặc thù của nó, trong khi mà, *đối với tôi và với cuộc đời tôi* nó chỉ có ý nghĩa bề mặt hời hợt? Và tôi càng khéo léo trong thao tác đó và thấy nhiều người khác đồng hóa những sản phẩm tư tưởng của tôi, thì vị thế của tôi lại càng đáng buồn, cũng hơi giống vị thế của những bậc cha mẹ vì quá nghèo khó mà phải gửi con cái tứ tán khắp nơi, phó mặc cho lòng thương của thiên hạ, để chúng may nhờ rủi chịu. Có ích gì cho tôi một chân lý dựng đứng lên sừng sững, trần trụi và lạnh lùng, chẳng thèm bận tâm tôi có thừa nhận cô nàng hay không, một nàng chân lý sản sinh ra cơn rùng mình xao xuyến hơn là lòng tin cậy phó thác? Hẳn rồi, tôi không muốn phủ nhận điều đó, tôi còn chấp nhận một *mệnh lệnh của tri thức* (un impératif de la connaissance) và vì một mệnh lệnh như thế người ta có thể tác động lên những con người[1] *nhưng lúc đó tôi phải hấp thu sống nó*, và bây giờ, trong mắt tôi, chính điều đó mới là cái cốt yếu. Đó là cái mà tâm hồn tôi luôn khao khát, giống như sa mạc Phi châu chờ mong được hút nước vào. Đó là nỗi thiếu vắng lớn lao của tôi.

Sören Kierkegaard,
***Nhật ký*, ngày 1 tháng 8, 1835.**

(1) Ám chỉ đến triết học Kant.

► Don Juan, biểu tượng của giai đoạn hiếu cảm (Don Juan, symbole du stade de l'esthétique).

Quyển Ly tiếp đề *(L'Alternative) hay còn mang tựa* Hoặc là... hoặc là *(Ou bien... ou bien) là một trong những tác phẩm mà Kierkegaard dành cho lý thuyết về những giai đoạn trên con đường cuộc đời: thẩm mỹ (hay hiếu cảm), đạo đức và tôn giáo. Nhân vật Don Juan hiện thân cho mối cám dỗ của giai đoạn hiếu cảm, giai đoạn dành cho cuộc sống trong khoảnh khắc và khúc khải hoàn của nhục cảm, bởi vì con người hiếu cảm (l'esthète) vui đùa với mọi lạc thú được mời chào cho cá nhân. Don Juan đem đối lập cuộc phiêu lưu của xác thịt với thần Eros thời xưa- như Platon có thể quan niệm, luôn luôn tìm kiếm một cuộc chinh phục mới, chàng không thể dừng lại ở cuộc nào, tìm trong việc tích luỹ số nạn nhân của mình một "vô hạn của những sự vật hữu hạn".*

Don Juan luôn luôn lửng lơ giữa ý tưởng, nghĩa là sức mạnh, sự sống... và cá nhân. Những tình trạng dao động bập bênh đó, là hiệu ứng ngân rung của âm nhạc. Khi thần biển thoát xiềng, người ta thấy trong lớp bọt sóng đang cuồn cuộn trào dâng kia những hình ảnh tương tự như nhiều sinh vật được tạo thành; đó là những vật thể mà các lượn sóng nâng lên trong khi trái lại; chúng chỉ phát sinh từ hiện tượng ba động mà thôi. Cũng thế, Don Juan là một hình tượng không ngừng cung ứng cho mắt nhìn nhưng chẳng bao giờ định hình lâu bền; đó là một cá nhân trong đà sáng tạo thường hằng, nhưng không bao giờ hoàn tất và liên quan đến câu chuyên về cá nhân đó người ta không nhận thấy cái gì khác hơn mà những tiếng sóng đem lại. Khi người ta thấy hiện diện rõ nét trong đầu óc quan niệm này của Don Juan, lúc đó mọi sự sáng tỏ và mang một ý nghĩa sâu xa [...]

Trước Don Juan, chưa bao giờ nhục tính từng được quan niệm như nguyên lý; do vậy Eros được xác định với chàng ta bởi một thuộc từ mới: ở đây nó là *sự quyến rũ* (séduction). Điều lạ là, ý tưởng về kẻ quyến rũ hoàn toàn vắng mặt trong văn hóa Hy Lạp [...].

Thật vậy, nghĩ cho kỹ, người ta thấy rằng, đối với người Hy Lạp, tình yêu, theo chính khái niệm của nó, cốt yếu là trung thành bởi chính lý do là nó thuộc về tâm hồn; chuyện hoàn toàn ngẫu nhiên nếu xảy đến cho cá

nhân yêu nhiều người nữ mà đối với những người đó mỗi đam mê mới lại là hoàn toàn ngẫu nhiên; khi anh ta yêu một người, anh ta không nghĩ đến người kế tiếp. Don Juan trái lại, cốt yếu là một kẻ quyến rũ. Tình yêu của chàng ta không thuộc về tâm hồn, mà thuộc về các giác quan, và theo khái niệm về nó, tình yêu nhục cảm thì không trung thành, mà bất trung tuyệt đối; chàng ta không yêu riêng một người nào, mà là tất cả, nghĩa là chàng ta quyến rũ tất cả [...] Nhưng sự bất trung này còn được biểu lộ một cách khác; nó chỉ là một sự lặp lại. Tình yêu thuộc về tâm hồn bao hàm một biện chứng song trùng. Một đàng, nó bao hàm sự nghi ngờ và tâm trạng bất an, nó tự hỏi mình sẽ được hạnh phúc chăng, ước muốn của mình có được thỏa nguyện hay không, tình yêu của mình có được đền đáp hay không. Tình yêu nhục cảm không biết đến mối bận tâm này. Đối với Don Juan, tình hình không hề như thế; chàng luôn chinh phục và phải luôn luôn nghĩ rằng chàng tuyệt đối chiến thắng. Sự tự tin có thể hình như là một lợi thế cho chàng ta, nhưng nói thật ra nó chỉ chứng tỏ một tình trạng nghèo nàn. Đàng khác, tình yêu thuộc về tâm hồn còn có một biện chứng khác; thực tế, với từng mỗi cá nhân nó làm khác biệt đối tượng của đam mê. Đó chính là sự phong phú, sự viên mãn của nó. Song với Don Juan tình hình lại không như thế: chàng ta không có thời gian để phân biệt, tất cả đối với chàng ta chỉ là công việc của khoảnh khắc[1]. Thấy nàng và yêu nàng: đó chỉ là cùng một chuyện, người ta có thể nói trong một nghĩa nào đó về tình yêu trên bình diện tâm hồn, nhưng người ta chỉ làm như thế để chỉ một khởi đầu. Với Don Juan, từ ngữ này mang một ý nghĩa khác: thấy nàng và yêu nàng, đó chỉ là cùng một chuyện, nhưng trong khoảng khắc; cùng khoảnh khắc đó, tất cả đã xong và cuộc phiêu lưu lặp lại đến vô hạn.

Sören Kierkegaard,
***Ly tiếp để*, phần II**

[1] Thời gian đối với Don Juan được tạo thành bởi những khoảnh khắc bất liên tục.

► Agamemnon và Abraham

Trong Kinh sợ và run rẩy *(Crainte et Tremblement) -1843 – Kierkegaard đem đối lập Agamemnon, người anh hùng bi kịch hiện thân cho giai đoạn đạo đức, và Abraham, người hiệp sĩ của đức tin hiện thân cho giai đoạn tôn giáo.*

Người anh hùng bi kịch hoàn thành một sự hi sinh đáng cho ta ngưỡng mộ, nhưng ông ta vẫn còn là tù nhân của những giá trị được xã hội công nhận và được lí trí biện minh; Agamemnon hi tế con gái ruột của mình là Iphigénie, diễn tả cái phổ quát, luật lệ của thành bang mà ông phục tòng và nó hậu thuẫn ông.

Người hiệp sĩ của đức tin, như Abraham, chấp nhận hi tế Isaac cho Thiên Chúa, khi mà Ngài đã hứa với ông rằng mọi xứ sở trên mặt đất sẽ được ơn phước dồi dào, đã cùng lúc trải qua kinh nghiệm phi lý (của nghịch lý) và kinh nghiệm cô đơn. Nhưng sự treo lửng cái hợp lý trong và bởi đức tin cho phép ông làm một chứng nhân cho hành trình của cá nhân, vượt qua cái phổ quát, đạt đến chính mình khi tìm gặp Thiên Chúa.

Cái đạo đức tự thân là cái phổ quát, và vì là phổ quát nó áp dụng cho mọi thời. Nó nội tại thường hằng trong chính nó, nhưng nó là *telos* (mục đích) cho chính nó, nhưng nó là telos cho mọi cái ở ngoài nó, và khi cái đạo đức đã hấp thu cái mục đích này vào chính nó, nó không đi xa thêm nữa. Một cá thể biệt lập, có cảm giác trực tiếp và cảm xúc trực tiếp, là cá thể có *telos* trong cái phổ quát, và nhiệm vụ đạo đức của cá thể ấy luôn luôn là tự diễn tả mình trong điều này, hủy diệt tính riêng biệt của mình để trở thành cái phổ quát. Ngay khi cá thể tự khẳng định mình trong tính riêng biệt của nó trước cái phổ quát, nó phạm tội, và chỉ với việc nhìn nhận điều này, nó mới được hòa giải với cái phổ quát, cảm thấy một lực đẩy để tự khẳng định mình như là một cá thể biệt lập, thì nó ở trong một thử

thách tinh thần, mà nó chỉ có thể thoát khỏi đó bằng việc hối cải trao hiến mình như một cá thể trong cái phổ quát. Nếu đây là điều cao nhất có thể nói về con người, thì cái đạo đức cũng có cùng bản chất như sự cứu rỗi vĩnh hằng của một người, đó là *telos* vĩnh hằng của họ và của mọi thời, bởi vì sẽ là một mâu thuẫn nếu điều này có thể được từ bỏ (nghĩa là tạm treo lửng vì một mục đích), bởi vì ngay khi nó được tạm treo thì nó mất hẳn, trong khi cái được treo thì không bị mất nhưng được giữ lại trong cái cao hơn, đó là telos của nó.

Đức tin chính là cái nghịch lý này, đó là cá thể biệt lập cao hơn cái phổ quát – nhưng xin bạn lưu ý, theo nghĩa là chuyển động này tự lặp lại, để sau khi đã ở trong cái phổ quát, cái cá thể tự tách mình ra như là cao hơn cái phổ quát. Nếu đây không phải là đức tin, thì Abraham đã thua, và đức tin từng có mặt trên thế giới chính bởi vì nó luôn luôn có mặt. Bởi vì nếu cái đạo đức – nghĩa là đạo đức xã hội – là cao nhất và nếu trong một người không còn sót lại một sự không thể dò thấu theo nghĩa nó không phải là điều xấu (nghĩa là cá thể biệt lập, được diễn tả trong cái khái quát), thì không cần thêm phạm trù nào khác ngoài phạm trù triết học Hy Lạp đã có hay cái gì có thể diễn dịch từ chúng qua tư duy lôgíc. Lẽ ra Hegel đã không được che giấu điều này, bởi vì dù sao ông đã từng học triết học Hy Lạp.

Những người ít học và thích các kiểu nói sáo thường hay nói rằng ánh sáng chiếu dọi trên thế giới Kitô giáo, trong khi bóng tối bao trùm trên dân ngoại. Các kiểu nói này thường làm tôi sững sờ và lấy làm lạ, bởi vì mọi nhà tư tưởng sâu sắc và mọi nghệ sĩ nghiêm túc đều vẫn đang không ngừng tự tái tạo mình trong sức trẻ trung của người Hy Lạp. Cắt nghĩa cho khẳng định này là người ta không biết điều họ nên nói nhưng chỉ là vì họ phải nói một cái gì. Khá hợp lý khi nói rằng dân ngoại không có đức tin, nhưng nếu có gì được giả thiết là hàm ngụ bởi đức tin, thì người ta phải hiểu rõ hơn đức tin là gì, bằng không người ta rơi vào thói sáo ngữ. Có thể dễ dàng cắt nghĩa mọi hiện hữu, cùng với đức tin, mà không có khái niệm đức tin là gì, và người nào tin ở những lời ca ngợi thì cắt nghĩa như thế của mình thì cũng không phải là một cái máy tính tệ lắm, vì như Boileau từng nói, *Un sot trouve toujours un plus sot, qui l'admire* [Một thằng ngu luôn luôn tìm thấy một thằng ngu hơn mình ca ngợi mình].

Đức tin chính là cái nghịch lý rằng cá thể biệt lập tự thân cao hơn cái phổ quát, được biện minh trước nó, không phải thấp hơn nhưng cao hơn nó – tuy nhiên nên lưu ý ở đây theo nghĩa là cá thể, sau khi đặt mình lệ thuộc cái phổ quát, thì bây giờ nhờ cái phổ quát mà nó trở thành cá thể cao hơn, nghĩa là cá thể như là có tương quan tuyệt đối, địa vị này không thể có trung gian, bởi vì mọi sự trung gian đều thông qua cái phổ quát, nó là và mãi mãi là một nghịch lý, tư tưởng không thể suy luận được. Thế nhưng đức tin chính là cái nghịch lý này, nếu không thì đức tin đã chưa từng bao giờ tồn tại, nếu không Abraham đã thua.

Chắc chắn đúng là cá thể có thể dễ dàng lầm lẫn nghịch lý này với sự thử thách tinh thần, nhưng ta không được che giấu nó vì lý do này. Chắc chắn đúng là nhiều người có thể có bản chất xa tránh nó, nhưng không phải vì thế mà ta được biến đức tin thành một cái gì khác để người ta chấp nhận nó, nhưng đúng hơn ta phải chấp nhận là mình không có nó, trong khi những người có đức tin phải chuẩn bị để nêu ra một số tích chất đặc trưng để có thể phân biệt nghịch lý này với sự thử thách tinh thần.

Câu chuyện về Abraham chứa đựng một sự tạm treo lửng cái đạo đức như thế vì một mục đích cao hơn. Không có nhiều tư tưởng gia và nhà nghiên cứu sâu sắc từng tìm ra những kiểu tương tự như thế. Sự khôn ngoan của họ chỉ tạo ra được câu nói đẹp rằng mọi sự cơ bản đều như nhau. Nếu ta xem xét kỹ, tôi rất nghi ngờ rằng không có ai trên khắp thế giới này có thể tìm ra một sự tương tự duy nhất, trừ một sự tương tự sau này, mà không

chứng minh được gì nếu nó không chắc chắn rằng Abraham biểu thị đức tin và đó là quy tắc rõ ràng nơi ông, và đời sống nghịch lý nhất có thể nghĩ ra được mà còn là quá trình nghịch lý đến độ không thể nào nghĩ ra được. Ông hành động vì cái vô lý, bởi vì cái vô lý chính là việc ông trong tư cách cá thể loại cao hơn cái phổ quát. Nghịch lý này không thể có trung gian, vì ngay khi Abraham bắt đầu hành động như thế, ông đã thú nhận rằng ông ở trong một thử thách tinh thần, và nếu là như thế, ông sẽ không bao giờ hi sinh Isaac, hay nếu ông có hi sinh Isaac, thì khi hối lại ông sẽ trở về cái phổ quát. Ông được nhận lại Isaac bởi cái vô lý. Vì vậy, Abraham không bao giờ là một người hùng bi thảm nhưng là một cái gì hoàn toàn khác, hoặc là một kẻ sát nhân hay một con người của đức tin. Abraham không có biện pháp ở giữa để cứu người hùng bi thảm nhưng không thể hiểu được Abraham, mặc dù về một nghĩa nào đó tôi thán phục ông hơn mọi người khác.

Về phương diện đạo đức, quan hệ giữa Abraham với Isaac khá đơn giản như sau: người cha phải yêu thương con hơn chính bản thân mình. Nhưng trong ranh giới riêng của nó, cái đạo đức có những mức độ khác nhau. Chúng ta sẽ xem liệu câu chuyện này có chứa đựng sự diễn tả nào cao hơn cho cái đạo đức để có thể cắt nghĩa hành động của ông về mặt đạo đức, có thể biện minh về mặt đạo đức hành động tạm treo bổn phận đạo đức của ông đối với con trai ông, mà không vượt qua tính mục đích của cái đạo đức hay không.

Khi một công trình nào quan trọng đối với cả một nước bị cản trở, khi một kế hoạch như thế bị ngăn cản bởi sự không hài lòng của thần linh, khi các thần giận dữ gởi xuống trần gian một vẻ mặt lạnh lùng chế giễu mọi nỗ lực của loài người, khi nhà tiên tri thi hành nhiệm vụ và thông báo rằng thần linh đòi sự hi sinh của một cô gái trẻ – lúc ấy người cha phải anh hùng thực hiện việc hi sinh này. Ông phải che giấu cõi lòng tan nát của mình, thậm chí ông có thể ước gì ông là "*con người tầm thường dám khóc than*" chứ không là ông vua để phải cư xử ra vẻ một ông vua. Mặc dù cõi lòng ông tan nát và chỉ có ba người trong nước biết sự đau khổ của ông, chính là sự an toàn của mọi người mà ông sẽ hi sinh cô con gái yêu quý và dễ thương của ông. Ôi bộ ngực! Ôi đôi má xinh, mái tóc mượt! (câu 687). Và những giọt nước mắt của con gái ông sẽ làm ông nôn nao, và người cha sẽ quay mặt đi, nhưng người anh hùng phải giơ gươm lên. Và khi người ta mang tin lại nhà cô gái, các nàng hầu xinh đẹp Hy Lạp sẽ đỏ ửng mặt vì phấn khởi, và nếu cô gái đã đính hôn, người đính ước với cô gái sẽ không tức giận nhưng sẽ hãnh diện vì được chia phần hành vi dũng cảm của người cha, vì cô gái thuộc về chàng một cách dịu dàng hơn là thuộc về người cha.

Sự khác biệt giữa người anh hùng của bi kịch và Abraham rất rõ ràng. Người anh hùng bi kịch vẫn còn trong bình diện đạo đức. Ông cho phép cái đạo đức bộc lộ cái telos (mục đích) của nó bằng một biểu hiện đạo đức cao hơn; ông hạ thấp mức độ quan hệ đạo đức giữa cha với con trai hay con gái với cha xuống một tình cảm có biện chứng của nó trong quan hệ với ý niệm về thái độ đạo đức. Ở đây không thể có vấn đề tạm treo lửng chính cái đạo đức vì một mục đích cao hơn.

Nhưng trường hợp của Abraham thì khác. Bằng hành động của ông, ông đã vi phạm toàn bộ cái đạo đức và có một telos cao hơn và ở bên ngoài cái đạo đức vì mục đích cao hơn này. Bởi tôi muốn biết chắc chắn làm thế nào hành vi của Abraham có thể được liên hệ với cái phổ quát, liệu có thể tìm thấy điểm gặp gỡ nào giữa cái mà Abraham làm và cái phổ quát khác hơn là việc Abraham vi phạm nó? Không phải để cứu một dân tộc, không phải để duy trì ý niệm về nhà nước mà Abraham làm điều đó; không phải để làm các thần nguôi giận. Vì vậy, trong khi người anh hùng của bi kịch trở nên vĩ đại vì nhân đức đạo đức của ông, Abraham vĩ đại vì một nhân đức thuần túy cá nhân. Không có biểu hiện

đạo đức nào trong đời sống của Abraham cao hơn là biểu hiện rằng người cha phải yêu thương con mình. Cái đạo đức theo nghĩa luân lý thì hoàn toàn không đặt thành vấn đề. Xét về phương diện sự có mặt của cái phổ quát, thì nó được ăn sâu trong Isaac, và phải la to lên bằng miệng của Isaac: Cha đừng làm như thế, cha sẽ tiêu diệt tất cả.

Vậy thì tại sao Abraham lại làm điều này? Vì Thiên Chúa và vì chính bản thân ông – cả hai cũng là một. Ông làm thế vì Thiên Chúa bởi vì Thiên Chúa đòi hỏi bằng những đức tin này của ông; ông làm thế vì chính ông để ông có thể chứng tỏ nó. Sự thống nhất của hai điều này được diễn tả đúng đắn trong lời đã được dùng để mô tả mối quan hệ này. Đó là một thử thách, một cám dỗ. Một cám dỗ – nhưng có nghĩa là gì? Nói chung, cái cám dỗ một người là cái ngăn cản người ấy làm bổn phận của mình, nhưng ở đây cám dỗ là chính cái đạo đức, ngăn cản ông thi hành ý Thiên Chúa. Nhưng bổn phận là gì? Bổn phận là biểu hiện ý Thiên Chúa.

Ở đây rõ ràng có nhu cầu về một phạm trù mới cho sự hiểu biết của Abraham. Dân ngoại không biết quan hệ với thần linh. Người anh hùng của bi kịch không đi vào quan hệ riêng tư nào với thần linh, nhưng cái đạo đức là thần linh,và như thế nghịch lý ở đây có thể được trung gian bởi cái phổ quát.

Nhưng Abraham không thể có cái trung gian; nói cách khác đi, ông không thể nói. Ngay khi tôi nói, tôi diễn tả cái phổ quát, và nếu tôi không diễn tả nó, thì không ai có thể hiểu tôi. Ngay khi Abraham muốn bộc lộ mình trong cái phổ quát, ông phải tuyên bố rằng tình huống của ông là một thử thách tinh thần, vì ông không có cách diễn tả nào cao hơn về cái phổ quát vượt lên trên cái phổ quát mà ông vi phạm.

Vì vậy, mặc dù Abraham làm tôi thán phục, ông cũng làm tôi kinh sợ. Người mà phủ nhận chính mình và hi sinh mình vì bổn phận thì từ bỏ cái hữu hạn để nắm bắt cái vô hạn mà được chắc chắn an tâm; người anh hùng của bi kịch từ bỏ cái chắc chắn để lấy cái chắc chắn hơn, và con mắt người quan sát nhìn họ với sự tin tưởng. Nhưng người mà từ bỏ cái phổ quát để nắm bắt một cái gì còn cao hơn cái phổ quát mà không phải là cái phổ quát – người ấy làm gì? Có thể nào khác hơn là một thử thách tinh thần không? Và nếu có thể như thế, nhưng cá nhân người đó mắc một sai lầm, thì họ nhận được sự cứu rỗi nào? Họ phải chịu tất cả sự đau khổ của người hùng bi kịch, họ phân tán niềm vui của họ ra thế giới, họ từ bỏ mọi sự, và có lẽ họ đồng thời ngăn cản chính họ bởi niềm vui rất quý báu đối với họ mà họ sẽ mua với bất cứ giá nào. Người quan sát hoàn toàn không thể hiểu họ; và cũng không thể nhìn họ với con mắt tin tưởng. Có lẽ ý hướng của người có đức tin hoàn toàn không thể thực hiện, bởi vì nó không thể quan niệm nổi. Hoặc giả như nó có thể thực hiện, nhưng cá nhân đã hiểu sai thần linh – thì họ có thể nhận được sự cứu rỗi nào? Người anh hùng của bi kịch cần và đòi hỏi nước mắt, và ở đâu có con mắt ghen tị nào quá khô khiến nó không thể khóc với Agamemnon, nhưng ở đâu có linh hồn lạc loài nào dám bạo gan khóc cho Abraham? Người anh hùng của bi kịch hoàn thành nhiệm vụ mình ở một thời điểm nhất định, nhưng khi thời gian qua đi, họ làm điều không kém ý nghĩa: Họ đi thăm người đau khổ buồn phiền, người không thể thở vì những cái thở dài lo âu, người có những tư tưởng đè nặng họ, đầm đìa nước mắt, và người đau khổ quên đi sự đau khổ của mình trong những đau khổ của người anh hùng bi kịch. Người ta không thể khóc cho Abraham. Người ta đến gần ông với sự *kinh hãi tôn giáo*, giống như Israel đến gần núi Sinai.

Tôi phải quay trở lại với Abraham. Trong thời gian trước khi có kết quả, Abraham hoặc là một tên sát nhân từng giây từng phút, hay là chúng ta đứng trước một nghịch lý còn cao hơn mọi sự trung gian nào.

Vì vậy, câu chuyện của Abraham chứa đựng một sự tạm treo lửng cái đạo đức vì một mục đích cao hơn. Trong tư cách một cá thể,

ông trở thành cao hơn cái phổ quát. Đây chính là nghịch lý, là cái không thể có trung gian. Làm thế nào ông vào được nó thì cũng không thể cắt nghĩa giống như làm thế nào ông ở lại trong đó. Nếu đây không phải là một người hùng của bi kịch mà là một tên sát nhân. Sẽ là vô nghĩa khi tiếp tục gọi ông là cha của đức tin, để nói với những người chỉ biết quan tâm đến lời nói. Một người có thể trở thành một người hùng bi kịch nhờ sức mạnh riêng của mình – nhưng không phải là một hiệp sĩ của đức tin. Khi một người đi trên con đường gian khổ của người hùng bi kịch, có nhiều người có thể cho họ lời khuyên, nhưng người đi trên con đường đức tin nhỏ hẹp không có ai để khuyên bảo họ, không có ai hiểu họ. Đức tin là một điều kì diệu, thế nhưng không một con người nào bị loại khỏi nó; bởi vì cái thống nhất tất cả đời sống con người là đam mê, mà đức tin là một đam mê.

Sören Kierkegaard,
Kinh sợ và Run rẩy, Toàn tập, Q.5, tr.165-168.

► Chủ quan tính là chân lý (la subjectivité est la vérité)

Tại sao chủ quan tính lại là chân lý? Đây là một khẳng định gây sốc của Kierkegaard trong thời buổi mà triết học duy lý đang thịnh hành, nhất là triết học Hegel.

Ta hãy theo dõi sau đây lập luận của Kierkegaard để bênh vực khẳnh định có vẻ đầy nghịch lý trên.

Khi tính chủ quan là chân lý, định nghĩa chân lý cũng phải chứa trong nó một sự diễn tả phản đề của tính khách quan. Đây là một định nghĩa như thế về chân lý: *Một sự không chắc chắn khách quan, nắm chắc qua việc đưa nó vào nội tâm say mê nhất, là chân lý*, chân lý cao nhất có được cho một con người đang hiện hữu.

Những định nghĩa chân lý như trên là một cách diễn tả khác của đức tin. Không có đánh liều, thì không có đức tin. Đức tin là một sự mâu thuẫn giữa niềm đam mê vô tận của nội tâm với sự không chắc chắn khách quan. Nếu tôi có khả năng hiểu biết Thiên Chúa một cách khách quan, tôi không có đức tin, nhưng vì tôi không thể hiểu Thiên Chúa một cách khách quan, tôi phải có đức tin. Nếu tôi muốn giữ vững đức tin, tôi phải liên tục để ý để giữ vững sự không chắc chắc khách quan để dầu tôi đang "*ở xa 70 ngàn dặm dưới biển*" nhưng vẫn có đức tin.

Chính để rằng tính chủ quan, tính nội tâm, là chân lý, chứa đựng sự khôn ngoan của Socrates, giá trị vững bền của nó là chú ý tới ý nghĩa cơ bản của hiện hữu, của việc người biết là một người đang hiện hữu. Chính ví thế, trong sự ngu dốt của ông, Socrates ở trong chân lý theo nghĩa cao nhất trong dân ngoại. Để hiểu rằng cái bất hạnh của tư tưởng lý thuyết chỉ đơn giản là nó luôn luôn quên mất rằng người biết là một người đang hiện hữu, có thể đã là điều khá khó đối với thời đại khách quan của chúng ta. "*Nhưng đi vượt quá Socrates khi người ta đã thậm chí không lãnh hội được phương pháp Socrates – ít ra đó không phải là phương pháp Socrates*".

Từ điểm này chúng ta hãy thử một phạm trù tư tưởng thực sự vượt quá. Đúng hay sai không là điều quan hệ đối với tôi, vì tôi chỉ hư cấu trong tưởng tượng, nhưng điều này cần phải có, đó là phương pháp Socrates được giả thiết trong đó, khiến ít ra tôi không kết thúc sau Socrates một lần nữa.

Khi tính chủ quan, tính nội tâm là chân lý, thì chân lý, được định nghĩa khách quan, là một nghịch lý; và việc chân lý là một nghịch lý khách quan cho thấy chính xác rằng tính chủ quan là chân lý, vì tính khách quan thật sự đã rời xa, và sự xa tránh tính khách quan , hay biểu hiện của sự xa tránh tính khách quan, là sự kiên cường năng động của tính nội tâm. Nghịch lý và sự không chắc chắn khách quan là sự diễn tả đối với niềm đam mê nội tâm là chân lý. Nói như thế tạm đủ về phương pháp Socrates. Chân lý vĩnh hằng, cơ bản, nghĩa là, chân lý được liên kết cơ bản với con người

hiện hữu bằng cách thấm nhập cơ bản vào cái ý nghĩa của hiện hữu (theo quan điểm Socrates, mọi tri thức khác đều là phụ thuộc, mức độ và phạm vi của nó không quan trọng), là một nghịch lý. Tuy nhiên, chân lý vĩnh hằng, cơ bản tự bản chất hoàn toàn không phải một nghịch lý, nhưng có là một nghịch lý do sự liên hệ với một người đang hiện hữu. Sự ngu dốt kiểu Socrates là một biểu hiện của sự không chắc chắn khách quan; tính nội tâm của con người hiện hữu là chân lý.

Giá trị của phương pháp Socrates chính là ở chỗ nhấn mạnh rằng người biết là một người hiện hữu và hiện hữu là điều cơ bản. Vượt quá Socrates bằng cách không hiểu điều này và rồi xét xem liệu công thức có được thay đổi để người ta có thể vượt quá Socrates hay không.

Nhưng tính chủ quan, tính nội tâm là chân lý; nếu không, chúng ta đã quên mất giá trị của phương pháp Socrates. Nhưng khi việc rút lui khỏi hiện hữu để đi vào vĩnh hằng bằng cách nhớ lại đã trở thành không thể thực hiện, thì với chân lý đối diện với một người như một nghịch lý, trong sự lo âu về tội và đau khổ của tội, với sự liều lĩnh của tính khách quan, thì không có cách diễn tả nào về tính nội tâm mạnh hơn là – có đức tin. Nhưng không liều thì không có đức tin, thậm chí đức tin Socrates, đừng nói chi loại đức tin chúng ta đang bàn ở đây.

Khi Socrates tin rằng có Thiên Chúa, ông kiên trì trong sự không chắc chắn khách quan với tất cả sự đam mê của nội tâm, và đức tin chính là ở trong sự mâu thuẫn này, ở trong sự liều lĩnh này. Bây giờ thì khác. Thay vì sự không chắc chắn khách quan, ở đây có sự chắc chắn mà, nhìn một cách khách quan, nó là sự vô lý, và sự vô lý này, khi được kiên trì trong đam mê của nội tâm, chính là đức tin. Sánh với sự nghiêm túc của cái vô lý, sự ngu dốt kiểu Socrates chỉ là một trò đùa dí dỏm, còn sánh với sức mạnh của đức tin, tính nội tâm hiện sinh của Socrates cũng giống như sự lành đạm của người Hy Lạp.

Vậy cái vô lý là gì? Cái vô lý là sự thật vĩnh cửu đã trở thành hiện hữu trong thời gian, rằng Thiên Chúa đã trở thành hiện hữu, đã sinh ra, lớn lên, v.v..., đã trở thành hiện hữu giống như một con người, không phân biệt với mọi người khác. Khi Socrates tin rằng Thiên Chúa hiên hữu, hẳn ông nhận thấy rằng khi con đường không rõ rệt, thì có một sự phỏng chừng khách quan, ví dụ, sự quan sát thiên nhiên, lịch sử thế giới, v.v... Công lao của ông chính là ở chỗ tránh con đường này, nơi mà tiếng hát bí ẩn làm mê mẩn và ru ngủ con người hiện hữu. Sánh với cái vô lý, sự phỏng chừng khách quan cũng giống như sách vở hài kịch Misforstaaelse paa Misforstaalse [Ngộ nhận tiếp nối Ngộ nhận], thường được diễn bởi các phó giáo sư và các nhà tư tưởng lý thuyết

Søren Kierkegaard,
Tái bút cho những mảnh vụn Triết lí.

► Hiện sinh và hệ thống (existence et système)

Trong quyển Tái bút cho những mảnh vụn Triết lý *(Post Scriptum Aux MiEttes Philosophiques), sau khi từng là một "kẻ mê cuồng Hegel" – như tác giả tự thú – Kierkegaard xét lại triết gia của hệ thống. Thực vậy, Hegel hiện ra như con người của tổng hợp đề, người muốn vượt qua những mâu thuẫn, người của toàn thể tính đang ca vang khúc khải hoàn (l'homme de la totalité triomphante) trong khi con người hiện sinh (l'existant) nhìn thấy sự rách nát và sự chia lìa. Phải đem đối lập thực tại Những mảnh vụn Triết lý với sự trừu tượng của một diễn từ nó đồng hóa hữu thể với tư tưởng và sự qui chiếu đến cái gọi là tư tưởng khách quan chỉ là mặt nạ của một sự giản qui chủ thể tính (une réduction de la subjectivité) vốn phải là chân lý.*

Không thể có một hệ thống về hiện sinh. Vậy là không thể có sao? Không hề có. Mệnh đề không nói lên điều đó. Chính thực tại, chính hiện sinh là một hệ thống đối với Thượng đế, nhưng nó không thể là hệ thống cho một tinh thần đang hiện hữu. Ai nói hệ thống là nói đến một thế giới khép kín, nhưng hiện sinh chính là điều ngược hẳn lại. Một cách trừu

tượng, hệ thống và hiện sinh không có được suy tư cùng với nhau bởi vì, để suy tư về hiện sinh, tư tưởng hệ thống phải suy tư về nó như là đã bị loại trừ đi (comme supprimée), nghĩa là khác với tính cách là dữ kiện thực tại. Hiện sinh tách rời các sự vật và giữ chúng phân biệt; hệ thống điều phối chúng lại với nhau thành một toàn thể khép kín [...].

Ý tưởng thích hợp cho hệ thống là ý tưởng chủ thể – khách thể, ý tưởng về nhất tính của tư tưởng với hữu thể, hiện sinh, trái lại là cái phân ly chúng. Từ đó không hề sinh ra hiệu quả là hiện sinh nổi loạn với tư tưởng; nhưng nó đã tách rời và còn đang tách rời chủ thể với đối tượng, tư tưởng với hữu thể. Một cách khách quan, tư tưởng là tư tưởng thuần túy, nó tương ứng một cách trừu tượng và khách quan với đối tượng mà đối tượng này, tiếp đó, là chính tư tưởng, và lúc đó chân lý là sự hòa hợp giữa tư tưởng với chính tư tưởng. Tư tưởng khách quan đó không có liên hệ gì với chủ thể tính đang hiện hữu, và trong khi mà vẫn còn đấy cái nan đề là tìm hiểu xem bằng cách nào chủ thể hiện sinh lướt vào trong khách thể tính kia ở đó chủ thể tính là chủ thể thuần túy và trừu tượng, chắc chắn là chủ thể tính đang hiện hữu bốc hơi dần và nếu có thể mà một con người lại trở nên như thế và nếu tất cả điều đó không phải là chuyện mà hắn ta có thể ý thức được bởi tưởng tượng, cuối cùng nó trở nên thành một tri thức hoàn toàn trừu tượng về mối tương quan thuần túy giữa hữu thể và tư tưởng, cuối cùng nó trở nên đồng nhất tính thuần túy và một thứ trùng phức luận (tautologie) bởi vì bằng hạn từ hữu thể, người ta không nói rằng chủ thể suy tư hiện hữu mà chỉ nói rằng hắn ta đang suy tư.

Sören Kierkegaard,
Tái bút, Phần 11, đoạn 1.

► Tuyệt vọng là ưu tư xao xuyến về cái chết (Le désespoir, c'est l'angoisse de la mort)

• ***A Tuyệt vọng là niềm khắc khoải trong tinh thần, trong bản ngã, do đó có thể có một dạng với ba hình thức: sự thất vọng trong đó không ý thức việc có một bản ngã (sự thất vọng không được gọi theo đúng nghĩa); sự thất vọng trong đó không có ý chí về sự tồn tại của chính mình; sự thất vọng trong đó có ý chí của chính mình.***

Con người là giá trị tinh thần. Nhưng cái gì là tinh thần? Tinh thần là bản ngã. Nhưng thế thì bản ngã là cái gì? Bản ngã là một mối quan hệ mà trong đó tự nó quan hệ với chính nó, hay đó là mối quan hệ [nó chỉ nhằm cho chính nó] với chính nó trong chính tự thân của nó. Con người là một tổng hợp của cái vô hạn và cái hữu hạn, của cái thế tục và cái vĩnh cửu, của tự do và tất yếu, hay nói chung nó chính là một tổng đề. Một tổng đề lại là một mối quan hệ giữa hai yếu tố. Nhìn rõ được điều đó thì con người vẫn còn chưa phải là một bản ngã.

Trong mối quan hệ giữa cả hai, thì mối quan hệ đó là một yếu tố thứ ba, như một yếu tố đơn nhất phủ định, và cả hai có mối quan hệ giữa chính nó, và cả trong mối quan hệ với mối quan hệ; một mối quan hệ như thế, là một cái gì đó ở giữa linh hồn và thân xác, khi con người được nhìn nhận như là một linh hồn. Nếu ngược lại, thì mối quan hệ là sự việc tự nó quan hệ với chính nó, và sự quan hệ chính là cái yếu tố tích cực thứ ba. Và điều này cũng chính là bản ngã.

Mối quan hệ tự nó quan hệ với chính nó (tức là muốn nói tới một bản ngã) như thế, thì nó phải là, hoặc đã là có sự cấu tạo ra chính nó, hoặc là nó đã được cấu tạo ra chính nó, hay là nó đã được cấu tạo bởi một cái khác.

Nếu mối quan hệ này, tức mối quan hệ giữa chính nó với chính nó, được cấu tạo bởi một cái khác, thì mối quan hệ đó chắc chắn phải là yếu tố thứ ba, nhưng mối quan hệ này (yếu tố thứ ba) tới phiên nó, lại là mối quan hệ thuộc về chính nó với một cái gì đó mà tự nó đã cấu tạo nên toàn bộ các mối quan hệ đó.

Một mối quan hệ được phát sinh, được tạo thành trong tính chất là bản ngã của con người, một mối quan hệ mà tự bản thân nó

là một sự quan hệ với chính nó, với chính bản ngã của nó, và cũng trong mối quan hệ của chính nó với bản ngã của chính nó và cùng với cái khác. Vì thế, cho nên cũng có thể gọi được một cách đúng nghĩa là có cả hai dạng của sự thất vọng như thế. Nếu bản ngã của con người vốn đã thiết tạo nên chính nó, thì chỉ có thể có vấn đề về một dạng, nhưng không phải ý muốn là một bản ngã của chính nó, của sự mong muốn được tách ra khỏi chính nó. Công thức này [tức bản ngã đã được kiến tạo bởi một cái gì đó khác] là sự biểu hiện đối với sự phụ thuộc về tổng thể của mối quan hệ (hay nói đúng hơn là bản ngã), là sự biểu hiện đối với sự kiện bản ngã không thể từ là chính nó để đạt tới, hay duy trì được trong sự cân bằng cũng như là tự tại bởi chính nó, nhưng chỉ do mối quan hệ giữa chính nó với cái sức mạnh vốn đã tạo nên toàn bộ mối quan hệ đó. Thật thế, đến một mức độ nào đó mà thực sự dạng loại thứ hai của sự thất vọng (sự thất vọng mà không phải chính điều mong muốn như là bản ngã của một người nào) chỉ nói lên được một dạng đặc thù của thất vọng; và trái lại, mọi thất vọng có thể có được, khi được phân tích đến tận kỳ cùng, đều lại bị giản lược vào chính điều này. Nếu một người mà trong thất vọng, như thể anh ta suy nghĩ là chính mình có ý thức về sự thất vọng của mình, thì vẫn không thể nói về điều đó một cách vô nghĩa như thể nó thuộc về một cái gì đó mà chính nó lại thuộc về anh ta (thật là kỳ cục khi một người đang bị chóng mặt lại tự dối gạt mình bằng cách nói hệ thần kinh của mình như thể có một sức mạnh nào đó được đặt lên trên đầu mình, hay là nói giống như cái gì đó đã rơi xuống trên đầu mình v.v... Sức nặng này và áp lực của nó, trong thực tế không phải là cái gì đó ở bên ngoài, mà là sự phản ảnh từ kinh nghiệm hướng nội, vốn chính từ ngoài đi vào bên trong); và nếu bởi chính người ấy mà thôi, thì người ấy có thể hủy bỏ sự thất vọng; và rồi bởi tất cả sự lao động của người ấy, triển mở bản thân người ấy như là đang làm việc một cách sâu sắc hơn, đi vào trong một sự thất vọng sâu xa hơn. Sự biến động của một thất vọng không đơn thuần chỉ là một sự biến động, nhưng là một sự biến động trong một mối quan hệ mà tự nó quan hệ trong chính nó trong bản thân của nó, và cũng được tạo lập bởi một cái gì đó khác; cho nên sự biến động trong mối quan hệ với chính bản thân đó của nó vẫn luôn tự phản ánh chính nó một cách vô hạn trong chính mối quan hệ với quyền năng siêu việt đã đặt ra chính nó.

• B Khả thể tính và hiện đại tính của tuyệt vọng

Phải chăng tuyệt vọng là một lợi điểm hay chỉ là một sự tự rút lui? Nếu nhìn trong tính cách thuần túy biện chứng, thì là cả hai. Khi một người bị kích thích trong một ý niệm trừu tượng về sự thất vọng, mà không phải là sự ám chỉ về một người cụ thể đang bị thất vọng nào, thì người ta có thể nói rằng đó là một sự lợi điểm của con người so với con vật, và lợi điểm này giúp phân biệt người ấy trong tính cách thiết yếu hơn so với chính tư thế đứng thẳng, bởi vì nó bao hàm chính tính đứng thẳng vô hạn, hay là chính tính mềm mại của tinh thần đang tồn tại. Khả thể tính của sự yếu đuối này cũng lại là lợi điểm của con người so với con vật; nhằm quan sát một cách sắc bén sự yếu đuối này, chính là tính cách tạo thành lợi điểm của một người cơ đốc giáo so với một người bình thường; và nhằm chỉnh sửa sự yếu đuối này cũng chính là ân sủng đối với con người Cơ Đốc giáo đó.

Như thế đó chính là một ưu điểm vô hạn khi có thể bị thất vọng; và như thế; đó không chỉ là một sự bất hạnh hay như là sự khốn khổ lớn nhất khi phải bị thất vọng; nhưng đó lại là sự mất mát. Thông thường thì vẫn không có một mối quan hệ như thế giữa khả thể tính và hiện đại tính; nếu đó là một ưu điểm để nó có thể là cái này hay là cái kia, thì nó vẫn là một lợi điểm lớn hơn so với một sự vật như vậy. Tức muốn nói rằng có một mối quan hệ với tính khả thể để nó là một yếu tố hướng lên. Trong trường hợp của thất vọng, thì ngược

lại đó là một mối quan hệ với khả thể tính như là một sự rơi xuống. Ưu điểm như là tính vô hạn của khả thể tính, là ngay cả nó có lớn lao như thế nào, thì đó chính là việc đo lường sự sa ngã. Như thế trong trường hợp của sự thất vọng, thì sự hướng lên luôn chính yếu không phải bao gồm trong sự thất vọng. Cho nên chính trong sự khẳng định này lại dẫn đến một sự hiểu lầm. Sự việc không nằm trong sự thất vọng, vẫn luôn không giống với sự què quặt, đui mù v.v... Trong trường hợp không phải ở trong sự thất vọng, có nghĩa là vẫn không hơn hay kém đối với chính sách này, thế nên nói chính xác vẫn phải là chính nó. Sự việc về sự không tồn tại trong thất vọng, phải có nghĩa là sự tiêu hủy của chính tính khả thi của điều tồn tại này; nếu sự thật đúng là một người không ở trong sự thất vọng, thì người đó tất phải hủy hoại tính khả thể đó vào mọi lúc. Như thế, thông thường đó không phải là mối quan hệ giữa tính khả thể và tính hiện đại. Mặc dù những nhà tư tưởng vẫn nói rằng tính hiện đại và tính khả thể đã bị tiêu hủy, thế nhưng điều này không hoàn toàn là đúng; nó là tính khả thể đã có hiệu lực và đã được hoàn thành đầy đủ. Ở đây trái với tính khả thể (không phải ở trong sự thất vọng) mà nó nằm trong dạng đích thực của nó, lại là một sự phủ định, lại là tính khả thể đã bị hủy diệt, đã bị bất lực; thông thường thì tính hiện đại trong so sánh với tính khả thể là một sự xác nhận, và ở đây nó chính là một sự phủ định.

Tuyệt vọng chính là sự lộn xộn trong mối quan hệ tự nó được nối kết với chính nó. Nhưng tổng đề lại không phải là sự lộn xộn, mà đó chỉ là sự khả thể, hay là trong tổng đề thì lại có tiềm ẩn tính khả thể của chính sự hỗn độn. Nếu tổng đề là một sự phản quan hệ, thì cũng sẽ không có sự vật như thế trong tính chất là một sự thất vọng, bởi vì sự thất vọng khi đó sẽ là cái gì đó gắn liền với bản chất con người như thế, tức là nó không phải là một sự thất vọng, nhưng nó sẽ là một cái gì đó thuộc về một con người cụ thể, một cái gì đó mà anh ta phải chịu đựng một cách thụ động, cũng giống như sự đau yếu khi nó xâm nhập vào trong một con người bị sa ngã, hay giống như là cái chết mà đó là một định mệnh cho tất cả mọi người. Không phải thế, sự việc này của sự thất vọng vẫn được gắn liền với bản chất của chính anh ta; nhưng nếu anh ta chẳng phải là một tổng đề, thì anh ta không thể bị thất vọng, cũng không thể như thế, nếu tổng đề vốn không phải từ bàn tay của Thượng đế, đã cấu tạo nên mối quan hệ đúng đắn mà có thể con người phải thất vọng.

Vậy do đâu mà có tuyệt vọng? Từ mối quan hệ ở bên trong đó, mà tổng đề là mối quan hệ của chính nó, trong điều gì đó mà Thượng đế đã tạo nên trong con người chính mối quan hệ để làm cho điều này được diễn tiến trong tính chất là nó đã được tạo ra từ chính bàn tay của Ngài, và trong sự kiện mối quan hệ đó chính là tinh thần, là bản ngã, mà cốt yếu chính là trách nhiệm mà ở dưới nó có mọi sự thất vọng nằm ở đó, và nằm ở đó trong mọi lúc hiện hữu, dù rằng có nhiều và dù rằng một cách thông minh, mà người bị thất vọng đã phải tự lừa dối mình và lừa dối những người khác, để có thể nói về sự thất vọng của người ấy như là một sự không may, hay là nó đã tự nhiên rơi xuống trên đầu người ấy, trong sự xen lẫn cùng nhiều sự vật khác nhau, giống như trong trường hợp của cơn chóng mặt đã từng được nói trước đây, mà đối với nó, cho dù bản tính khác nhau, thì sự thất vọng vẫn có nhiều cái chung, bởi vì sự chóng mặt là dấu hiệu của linh hồn, là cái gì mà sự thất vọng nằm ở dưới nó là dấu hiệu của tinh thần, và đã được thai nghén với những điều tương tự cùng với tuyệt vọng.

Cho nên, khi sự lộn lạo đó – tức là sự thất vọng – đã có mặt, thì dĩ nhiên lại chẳng đưa tới chính vấn đề là nó tồn tục? Không phải thế, điều đó không thể đi tới hậu quả về một mối quan hệ trong chính nó với chính nó. Tức ý muốn nói là mọi lúc có sự mất đi mối quan hệ thể hiện trong chính nó, và trong mọi lúc mà nó tồn tại, thì nó là mối quan hệ làm cho

người ta phải chú trọng tới. Lấy ví dụ chúng ta đang nói về một người đã bị nhiễm một căn bệnh nào đó, thì đó có thể là do sự không thận trọng. Rồi thì có sự đau yếu hiện ra, và chính từ thời điểm này, mà nó tự khẳng định chính nó, và giờ đây đó là một điều hiện giờ đang có, là nguồn gốc của cái gì đó mà chính nó cứ càng lùi xa hơn vào trong quá khứ. Đó sẽ là một sự hung ác dã man, nếu một người cứ không ngừng tiếp tục nói "Lúc này đây chính mày là con người đau yếu đang bị nhiễm loại bệnh này"; tức là nếu trong mọi lúc, người ta phải cố giải quyết tính hiện đại của bệnh tật, áp đặt vào trong tính khả thể của chính nó. Điều thật sự là anh ta đã mắc bệnh thật, nhưng điều này anh ta lại chỉ đã mắc có một lần; còn sự tiếp tục của bệnh tật, thì đó chỉ là hậu quả đơn giản của sự kiện anh ta đã một lần mắc phải nó, là sự diễn tiến của nó đã không được nói tới, nên mọi lúc đối với anh ta nó như thể là nguyên nhân; anh ta đã bị nhiễm phải nó, nhưng người ta không thể nói rằng anh ta đang bị nhiễm nó. Cũng chẳng phải với một sự thất vọng như thế; mọi khoảnh khắc hiện tại của sự thất vọng là phải được nhắc trở lại với tính khả thể, mọi khoảnh khắc mà con người trong sự thất vọng là đã bị nhiễm phải nó, đó là tính thường xuyên trong thời gian hiện tại, không có cái gì đang đi tạt ngang qua đây, giống như một hậu quả của hiện tại và đã qua đi xong rồi; ở mọi lúc trong hiện tại của sự thất vọng giống như đang mang lấy trách nhiệm của mọi kinh nghiệm đã qua đi, trong chính tính khả thể như một điều hiện tại. Điều này vốn đi đến từ sự kiện sự thất vọng là một tính chất của tinh thần, là nó có liên quan đến sự vĩnh cửu ở trong chính con người. Nhưng tính vĩnh cửu mà người ấy không thể nào vất bỏ đi được đó, không thể nào, thì vẫn không phải đó là tất cả tính vĩnh cửu; người ấy không thể tách nó ra khỏi người ấy chỉ một lần rồi thôi, điều đó không thể nào khác hơn được như thế, mọi khoảnh khắc mà người ấy không có nó, là do người ấy phải tách nó đi, hay nó đã bị tách ra khỏi người ấy – nhưng nó lại quay trở lại, trong mọi thời khắc mà người ấy đang trong sự thất vọng, và người ấy phải bị thất vọng. Bởi vì sự thất vọng không phải là kết quả của sự mất quan hệ với chính nó. Và mối quan hệ với chính nó mà một người không thể tước bỏ ra khỏi người ấy, hơn nữa nó cũng chính là một, và cùng thuộc về một sự vật, chỉ bởi vì bản ngã vẫn luôn là mối quan hệ với chính nó.

• ***C Tuyệt vọng là "sự đau yếu, cho tới chết"***

Ý niệm về sự đau yếu dẫn tới cái chết, tuy nhiên, phải được hiểu theo một ý nghĩa riêng biệt, đặc thù của nó. Nói theo nghĩa đen, đó là một sự đau yếu mà cái tận cùng, và lối thoát của nó, chính là cái chết. Như vậy, người ta nói về một sự đau yếu đưa tới chết, được coi như đồng nghĩa với sự đau yếu làm chết người. Nhưng theo nghĩa này, sự đau yếu vẫn không thật sự được gọi là sự đau yếu dẫn tới cái chết. Bởi vì trong sự hiểu của người cơ đốc giáo, thì cái chết tự nó là một chuyển dịch sang một đời sống mới. Trong quan điểm này, tức quan điểm của người cơ đốc giáo, thì không có sự đau yếu trần tục của thân xác dẫn đến cái chết. Bởi vì cái chết đích thực, chỉ là giai đoạn sau cùng của sự đau yếu, nhưng chính cái chết lại không phải là sự vật sau cùng. Nếu trong ý nghĩa hẹp nhất mà chúng ta đang nói tới, là sự yếu dẫn tới chết, thì nó phải là một sự kiện mà trong đó sự vật sau cùng chính là cái chết, và cái chết mới chính là sự vật cuối cùng. Và điều này nói chính xác là sự thất vọng.

Thế nên, trong một ý nghĩa khác, và cũng còn mang tính xác định hơn, thì sự thất vọng chính là sự đau yếu đưa đến cái chết. Sự thật rất là sâu xa đối với chân lý mà nghĩa đen vẫn được hiểu, là vì người ta chết vì do sự yếu đuối này, hay muốn nói là sự yếu đuối này sẽ được chấm dứt với cái chết của thân xác, Trái lại, sự khổ ải của niềm thất vọng, mà chính xác là điều này, vẫn không là việc có thể chết. Do thế mà nó vẫn còn nhiều điều chung với tình trạng của sự hấp hối khi người ta đang nằm trên giường bệnh, và chống chọi

với cái chết, và vẫn không thể chết. Như vậy, việc bị đau yếu đưa đến cái chết vẫn không phải là có thể chết cho dù nó không phải là hy vọng dẫn tới sự sống; không đâu, sự không hy vọng trong trường hợp này, cho dù ngay cả sự hy vọng sau cùng, tức cái chết, vẫn là không có giá trị. Khi cái chết là sự nguy hiểm lớn nhất, thì người ta hy vọng vào đời sống; nhưng khi người ta trở nên quen thuộc với chính sự nguy hiểm, ngay cả là khủng khiếp hơn nhiều, thì người ta vẫn hy vọng vào cái chết. Như vậy, khi sự nguy hiểm là quá lớn, đến độ mà cái chết trở thành niềm hy vọng của chính con người ta, thì sự thất vọng chính là sự không thể an ủi được của việc không thể chết được.

Trong ý nghĩa sau cùng này, thì niềm tuyệt vọng đó, chính là sự đau yếu dẫn tới cái chết, và sự mâu thuẫn ghê gớm này, là sự đau yếu của chính bản thân của nó, chắc hẳn là luôn luôn dẫn tới sự chết. Bởi vì sự đang hấp hối, có nghĩa là nó đang vượt lên trên hết cả, nhưng việc đang chết cái chết có nghĩa là để được sống trong kinh nghiệm của chính cái chết; và nếu vì trong một thời khắc duy nhất mà kinh nghiệm này có thể có được, thì cầm bằng nó là kinh nghiệm mãi mãi. Nếu người ta có thể chết vì thất vọng, giống như khi người ta chết về một sự đau yếu, thế thì sự vĩnh cửu ở trong con người đó, cái bản ngã, là có chết trong cùng một ý nghĩa, cũng giống như thân xác chết vì do bệnh tật. Nhưng điều này là điều không thể có được; sự chết do sự thất vọng tự nó biến đổi thường xuyên thành ra sự sống. Con người đang thất vọng thì không thể chết, cũng chẳng phải "con dao lại giết chết được các ý nghĩ", có thể là sự thất vọng làm tiêu hủy được vật vĩnh cửu kia, là chính cái bản ngã, mà nó là nền tảng của sự thất vọng, nhưng bản chất của nó thì không chết, và ngọn lửa của nó thì không thể tắt được. Đúng là sự thất vọng nói chính xác là tự hủy hoại chính nó, nhưng đó là một sự tự hủy hoại vô ích, vì nó không thể nào làm được điều gì mà nó muốn; và sự vô ích này, chính là một dạng tự thức mới của sự tự hủy hoại, mà trong đó, tuy nhiên nó vẫn làm cho người thất vọng luôn không thể làm được điều gì mà mình muốn, hay nói đúng hơn không thể tự hủy hoại được chính mình. Điều này, có nghĩa là sự thất vọng được nâng lên một năng lực cao hơn, hay đó chính là luật của sự triển khai rộng ra. Điều này cũng chính là sự kích thích nóng bỏng, hay là ngọn lửa lạnh trong sự thất vọng, hay sự âu sầu cắn rứt, mà sự vận động của nó thường xuyên vẫn hướng vào bên trong, sâu xa hơn, và cũng là sự tự hủy hoại nó một cách thật vô ích. Sự kiện sự thất vọng không thể hủy hoại được anh ta, thì cũng chẳng hề đem lại điều gì phù hợp hơn cho con người bị thất vọng đó muốn làm hành động tự hủy hoại chính mình, mà thực tế nó chính là sự đi ngược lại, sự thích hợp này chính xác chỉ là sự dằn vặt, hay nó chính xác chỉ là việc giữ cho sự đau đớn triền miên thật là hết sức căng kéo, và khiến cho đời sống phải bị đau đớn. Điều này chính xác cũng là lý do mà tại sao anh ta thất vọng – bởi vì anh ta không thể tự hủy hoại chính mình, không thể bứt nó ra khỏi anh ta, không thể trở thành chẳng là cái gì cả. Điều này cũng chính là công thức căn cơ của sự thất vọng, là sự tăng sốt trong đau yếu của chính bản ngã...

Socrates đã chứng minh sự bất tử của linh hồn từ sự kiện rằng sự đau yếu của linh hồn (tội lỗi) không hủy hoại được nó giống như sự đau yếu của thể xác vẫn hủy hoại được thân thể. Cũng như thế, chúng ta có thể chứng minh được sự vĩnh cửu trong con người, từ sự kiện rằng sự thất vọng luôn không thể hủy hoại được chính bản ngã người ấy, và điều này chính xác cũng là sự giày vò trong sự mâu thuẫn của niềm thất vọng. Nếu chẳng có một điều gì là bất tử trong một con người, thì anh ta cũng không tuyệt vọng; nhưng nếu sự tuyệt vọng có thể hủy hoại được chính bản ngã của anh ta, thì tất cũng sẽ không thể có được sự tuyệt vọng.

Như vậy tức có nghĩa sự tuyệt vọng đó, cái đau yếu đó trong bản ngã, là cái đau yếu

dẫn tới cái chết. Con người đang thất vọng chính là sự đau yếu có thể dẫn đến cái chết được. Trong một ý nghĩa hoàn toàn khác hơn, thì điều đó có thể nói một cách phù hợp về bất cứ một tật bệnh nào, và chúng ta có thể nói rằng sự đau yếu đã tấn công vào chính phần cao quý nhất của người ấy; và như thế con người là không thể chết được. Sự chết vẫn không phải là giai đoạn sau cùng của sự đau yếu, nhưng sự chết là điều tiếp tục cái sau cùng. Để được giải phóng ra khỏi sự đau yếu này qua chính cái chết, đó là điều không thể có được, bởi vì cái chết và sự giày vò của nó... Và cái chết cốt yếu chính là ở sự có thể chết đi được.

Điều này cũng là tình trạng của tuyệt vọng. Tuy vậy và cũng xuyên suốt qua đó, mà nó tránh được sự chú ý của chính người đang thất vọng, tuy nhiên cũng xuyên suốt qua đó, mà người bị thất vọng có thể được thành công (như trong trường hợp cùng loại đó của tuyệt vọng, mà nó vẫn có đặc trưng bởi sự không có ý thức là mình cũng đang ở trong tuyệt vọng), trong sự đánh mất chính mình như thế, mà nó vốn đã được lưu ý ít nhất – tuy nhiên sự vĩnh cửu sẽ làm cho nó thể hiện ra tình trạng của người ấy là đã bị thất vọng, và nó sẽ vẫn cứ gắn chặt anh ta với chính mình, đến độ mà tuy thế sự giày vò vẫn cứ còn đó, khiến cho người ấy không thể nào bứt nó ra khỏi người ấy được, và nó đã trở thành hiển nhiên không thể nào suy nghĩ được là người ấy đã thành công. Và do thế, mà vĩnh cửu lại phải hành động, bởi vì vẫn có một bản ngã, mà một bản ngã lại là một diễn trình lớn nhất, được tạo ra cho chính con người, nhưng cùng trong một lúc, nó lại là yêu cầu của tính vĩnh cửu ở trên chính người ấy.

Sören Kierkegaard, *Khái niệm về Tuyệt vọng*,
Phần I: *Tuyệt vọng là ưu tư xao xuyến về cái chết.*

FEUERBACH

(1804 -1872)

Học thần học Tin lành và triết học ở Berlin, Ludwig Feuerbach theo những giảng khóa của Hegel từ 1824 đến 1826. Năm 1830, quyển *Những tư tưởng về cái chết và sự bất tử* của ông phát động một cuộc phê phán duy vật về tôn giáo. Quyển sách này sẽ ngăn cản việc dạy đại học của ông. Năm 1836, ông định cư ở Bavière gần cơ xưởng công nghiệp mà vợ ông là người thừa kế.

Mặc dầu sống ở miền quê, Feuerbach vẫn liên lạc thường xuyên với những môn đệ Hegel cánh tả như Ruge, Bauer, Stirner. Năm 1839, ông cho đăng trong tạp chí của nhóm luận văn mang tên "Góp phần phê phán triết học Hegel". Bài tham luận đầu tiên này muốn đoạn tuyệt với "tinh thần tuyệt đối" đó tạo cho ông thành ngọn đuốc của cả một thế hệ dứt khoát nói lời chia tay với hệ thống.

Từ 1839 đến 1845 là thời kỳ sáng tác sung mãn, "đầy chất cách mạng" (theo nhận định của Althusser). *Cốt tuỷ của cơ đốc giáo* (1841) là một phê phán về một hiện tượng vong thân tôn giáo; *Những nguyên lý của một nền triết học tương lai* (1843) là một chuyển cung từ thần học sang nhân loại học; *Cốt tuỷ của tôn giáo* (1845) trong đó chủ nghĩa nhân văn của Feuerbach ngả sang chủ nghĩa tự nhiên.

Những quyển khác sẽ tiếp theo, nhưng có phần lặp lại nhiều hơn. Mặc dù có cảm tình với phong trào xã hội mới phát sinh, Feuerbach vẫn xa cách với chính trị. Đám tang ông có hàng ngàn thợ thuyền theo sau quan tài tiễn ông về cõi... phi vĩnh hằng! (Vì ông không tin có cõi vĩnh hằng. Nhưng cái cõi "phi vĩnh hằng" này ở đâu nhỉ? Lại thêm một câu hỏi siêu hình thuộc dạng "bất khả tư nghị"!)

SUY TƯ VỀ CÁI CHẾT VÀ SỰ BẤT TỬ (Pensée sur la Mort et L' Ìmmortalité)

Bản văn này của Feuerbach thời trẻ phê phán niềm tin vào một Thượng đế ngôi vị và vào đời sống bất tử, tố cáo những hi sinh trong cuộc sống trần gian mà nó bao hàm. Đó là sự khai đoan / mồi thuốc súng của một thứ triết học duy vật về nội tại (C'est l'amorce d'une philosophie matérialiste de l'immanence).

► Khoảnh khắc, hạt minh châu của tồn sinh khả cảm (L'instant, perle de l'existence sensible)

Chống lại những thái quá của một tư tưởng thuần lý về chủ thể tính, ở đây cảm giác được đồng hóa vào cảm thức tự thân (sentiment de soi), sự đong đầy cụ thể của khoảnh khắc được phục hồi. Nó không phải là một điểm bất kì trong tồn tục đồng dạng và đời sống trần gian đối diện với ý tưởng tôn giáo đầy mâu thuẫn về tồn tại vĩnh hằng.

Cảm giác chẳng là gì khác ngoài ý thức cá nhân đồng nhất với chính cá nhân đó, nó không tùy tòng hữu thể, nó chính là hữu thể[1] và mệnh đề: "Tôi là một cá nhân được xác định", chỉ có sự biểu tả và ý nghĩa đích thực trong mệnh đề này: "Tôi là một hữu thể đang cảm thụ".- Vậy mà, thời gian là bất khả phân ly với cảm giác; nếu tôi cảm thụ, chỉ là cảm thụ trong cái bây giờ đang trôi qua, trong cái khoảnh khắc đang bay vèo. Người ta chỉ hình dung thời gian dưới kích thước của chiều dài, như một đường thẳng liên tục; nhưng người ta có thể tự biểu thị mỗi khoảnh khắc độc nhất như một viên ngọc trai, như một giọt nước khi tách rời khỏi dòng chất lỏng liên tục, mang dáng dấp một hình cầu. Tôi chỉ cảm nhận rằng khi, tách rời khỏi dòng sông luôn đều đặn và không dứt của thời gian, là viên ngọc này của khoảnh khắc, tôi tập trung toàn bộ hữu thể mình trong cái không gian hạn hẹp đó[2]. Tôi chỉ có những cảm giác xác định, được bao vòng; nhưng trong cảm thức xác định này cá nhân tôi được hàm chứa, toàn bộ hữu thể tôi, bởi vì mỗi cảm thức đặc thù cũng đồng thời là cảm thức của chính tôi. Giống như những tia nắng khi được tập trung trong một cái lò thì tạo ra ngọn lửa và bốc cháy, cũng vậy sự tập trung tất cả hữu thể tôi trong cái lò của khoảnh khắc đốt cháy lên nơi tôi ngọn lửa của cảm giác. Tại sao lại không có sự hưởng thụ liên tục nào[3]. Bởi vì một sự hưởng thụ liên tục sẽ không còn là hưởng thụ nữa, bởi vì cảm thức chỉ là cảm thức nếu nó thoáng qua. Chỉ ở nơi nào có những ngắt quãng, những chu kỳ, những thời kỳ, chỉ ở đó mới có cảm giác; nó tan biến trong sự đồng dạng; nơi nào thời gian ngừng trôi, cảm giác cũng thôi không còn nữa và cùng với cảm giác là cá nhân tính. Nếu như trong một cuộc đời khác mà người ta trừu xuất thời gian đi, và bạn hứa cho cá nhân một tồn tại riêng tư, cảm giác và nhất là hưởng thụ vĩnh hằng, bạn chỉ tuân theo phóng tưởng cho mọi sự đều có thể, chứ không theo lí trí

Ludwig Feuerbach,
Suy tư về cái chết và sự bất tử.

[1] Xem bản văn số 3 (của Feuerbach): "Ý thức về đối vật là tự ý thức của con người."

[2] Đối chiếu với Bergson,Bachelard.

[3] Tham khảo công thức kết ước của Faust của Goethe: "Hãy dừng lại, khoảnh khắc ơi, người đẹp lắm".

(Bản dịch của Gérard de Nerval).

GÓP PHẦN PHÊ PHÁN TRIẾT HỌC HEGEL (Contribution à la critique de la philosophie de Hegel)

Hệ thống của Hegel bị phản bác trên hai điểm then chốt:

1. Nó không thể đặt dấu chấm hết cho lý tính. Ngày mai nó sẽ là triết học giữa những triết học khác, bởi không có bất kì cá thể nào hiện thân cho cái phổ quát nơi mình. Lịch sử vẫn tiếp diễn.

2. Nó không phải trình bày cái thuần lý mà không có tiền giả định. Cứu cách của nó (ý tưởng tuyệt đối) định hướng trước bước phát triển của nó, đó là một cái vòng luẩn quẩn. Biện chứng pháp Hegel chỉ độc thoại thay vì đối thoại với kinh nghiệm. Sau Hegel, tồn sinh khả cảm lại trở thành đối tượng/ nguyên liệu thô cho suy tư.

► Nơi Hegel sự phóng thể chỉ là giả vờ (Chez Hegel, l'alénation n'est qu'une feinte)

Theo Hegel, ý tưởng tuyệt đối vượt qua và tập hợp nơi nó mọi giai đoạn, mọi đặc thù, mọi đối lập. Quá trình tự phát triển của nó không ngừng nghỉ ngay cả trong thời kỳ phân ly, phóng thể. Theo Feuerbach, Hegel trình bày những phóng thể đã được giải quyết trước trong tư tưởng. Ông chỉ còn viết ra cái gì đã được hòa giải trong tư tưởng. Sự phê phán này bẻ gãy – theo nghĩa nghiêm xác – hữu thể học.

Triết học Hegel trình bày cho chúng ta, ngay từ khởi điểm, một sự mâu thuẫn giữa chân lý và tính khoa học, giữa yếu tính và hình thức[1], giữa tư tưởng và chữ viết. Về hình thức, ý tưởng tuyệt đối có lẽ không được tiền giả định, nhưng trong nội dung thì có. Những giai đoạn trung gian mà Hegel cho đi trước nó, ông đã nghĩ chúng như là được xác định bởi ý tưởng tuyệt đối[2]. Hegel không bị vong thân (entaussert – aliéné), ông không quên ý tưởng tuyệt đối, nhưng ông đã nghĩ trong tiền giả định của ý tưởng điều đối nghịch từ đó ý tưởng được sản sinh. Nó đã được chứng minh trong thực tế trước khi được chứng minh một cách hình thức: đó là lý do tại sao nó luôn luôn là không thể chứng minh, luôn luôn là chủ quan đối với người khác[3], người ấy đã nhận ra trong đối thể của ý tưởng một tiền đề mà ý tưởng tự phóng ra trước nó. Sự phóng thể của ý niệm (l'aliénation de l'idée)[4] như vậy có thể nói là một sự giả vờ; nó làm bộ như thế, nhưng nó không coi là nghiêm chỉnh; nó chỉ đùa thế thôi.

Ludwig Feuerbach,
***Góp phần phê phán triết học Hegel* (1838-1845).**

---

(1) Yếu tính (nội hàm thực sự) và hình thức thích hợp nhất nơi lý tính theo Hegel

(2) Nó là cứu cánh của chúng ta mà chúng ta là sự tự phát triển

(3) Sự tự trình bày chân lý như thế lại trở thành xác tính đơn thuần của tác giả

(4) Thì tiêu cực (moment négatif), cũng là cốt yếu, của biện chứng Hegel. Ý niệm tự đánh mất trong cái khác với mình trước khi khám phá ra rằng nó là chân lý của cái khác đó và do vậy tự hòa giải với chính mình.

YẾU TÍNH CỦA CƠ ĐỐC GIÁO – 1841. (L'essence du Christianisme)

Ý thức phân biệt người chủ yếu khác với thú vật. Nhưng nó không để cho con người là một con vật không thay đổi. Từ nay chính tương quan với đối tượng là sự khẳng định tự thân. Tương quan với Thượng đế khải lộ yếu tính của con người, cá nhân và chủng loại, cá nhân trong chủng loại.

Mọi thuộc tính đặt vào nơi Thượng đế đều nói lên yếu tính của con người bị khách thể hóa, bị vong thân. Bí ẩn của siêu việt là nội tại (Le secret de la transcendance est immanent) – Vậy là bí ẩn của tôn giáo chính là chủ nghĩa vô thần. Cơ Đốc giáo cho Thượng đế có ngôi vị, nhưng thực tế bằng cách đó nó làm cho nhân vị (la personne humaine) trở thành siêu nhiên: nó vụt thoát khỏi những cưỡng chế tự nhiên để đạt đến cái chính yếu tính của mình.

► Không có đối tượng, con người chẳng là gì cả (Sans l'object, l'homme n'est rien)

"Đối tượng qua đó một chủ thể quy về bởi yếu tính và tất yếu, chẳng gì khác hơn là chính yếu tính của chủ thể đó, nhưng đã bị khách thể hóa". Tương quan đó với sự khẳng định tự thân. Suy tư về con người (nhân loại học – Herméneutique) của mối tương quan này giữa người với những đối vật và giữa người với người (chủng loại và cá nhân).

Vậy là chính nhờ tiếp xúc với đối tượng mà con người trở thành có ý thức với chính mình: ý thức về đối tượng cũng là tự ý của con người. Chính nơi đối tượng của nó mà bạn biết về con người; chính nơi đó mà yếu tính của nó hiện ra với bạn: đối tượng là yếu tính con người được khải lộ, là bản ngã đích thực và khách quan của nó. Và không chỉ đúng với những đối tượng tinh thần, điều này còn áp dụng với cả những đối tượng khả giác. Bởi chúng là những đối tượng của nó, và tùy theo ý nghĩa mà chúng là thế, những đối tượng xa nhất của con người cũng là những khải lộ về yếu tính con người. Cả mặt trăng và mặt trời, lẫn các vì sao, tất cả đều kêu vang lên với con người câu: "Ngươi hãy tự biết mình"[1]. Hắn thấy chúng và thấy chúng đúng như hắn thấy chúng, điều đó làm chứng cho yếu tính của con người. Con vật, chỉ cảm ứng với tia sáng cần thiết cho sự sống; con người đi xa hơn: nó còn quan tâm đến cả ánh sáng lãnh đạm của vì sao xa nhất. Chỉ con người mới có những niềm tin và những xúc động thuần khiết, trí tuệ và vô vị lợi – chỉ có con người ăn mừng những lễ hội của tầm nhìn lý thuyết (la vision théorique)[2]. Con mắt đắm mình vào sự chiêm ngưỡng bầu trời đầy sao, nhân thức ánh sáng này không để làm gì nhưng cũng không nguy hiểm, hoàn toàn xa lạ vơi Trái Đất và những nhu cầu của nó, nhìn thấy trong ánh sáng này, yếu tính và nguồn gốc của nó. Con mắt vốn bản chất tự trời. Đó là lý do tại sao con người chỉ vươn lên khỏi mặt đất bằng con mắt; đó là lý do tại sao lý thuyết chí bắt đầu khi tia nhìn hướng lên trời – Các triết gia đầu tiên là những nhà thiên văn[3]. Trời cao nhắc nhở con người sứ mệnh của nó là sinh ra không chỉ để hành động, mà còn để chiêm ngưỡng.

Ludwig Feuerbach,
Yếu tính của Cơ Đốc giáo

---

(1) Châm ngôn của Socrate (theo truyền thống đối tượng của triết học là con người chứ không còn là thiên nhiên nữa)

(2) Tiếng Hy Lạp theoria nghĩa là tầm nhìn, sự chiêm ngưỡng

(3) Tham khảo Aristote, siêu hình học, A1. (Đối với một kiểu giải thích khác, tham khảo Heidegger, thư về chủ nghĩa nhân bản).

► Thượng đế chính là con người bị phóng thể (Dieu, l'homme lui-même aliéné)

Bởi vì mối tương quan của chủ thể với khách thể cốt yếu là sự khẳng định yếu tính của chủ thể, Thượng đế ngôi vị, chủ động và đạo đức chẳng có gì khác hơn là yếu tính của con người được con người đặt lên bên trên chính mình, vì như thế nó vừa phóng lớn họ lên vừa làm họ khiếp sợ. Như vậy, tôn giáo chính là sự phóng thể. Con người càng tỏ ra khiêm cung tự hạ trước siêu việt mà chính nó đã tạo ra, thì nó càng khẳng định trong ảo tưởng điều mà chủng loại có khả năng làm (chủ nghĩa nhân văn).

Con người – và đó là huyền nhiệm của tôn giáo – khách thể hóa yếu tính của mình, sau đó tự tạo thành khách thể của hữu thể được khách thể hóa, được chuyển thành chủ thể[1] và một nhân vị; hắn suy tư về mình, hắn là đối tượng cho chính mình, nhưng như là đối tượng, một hữu thể khác hơn là nó. Đó là chuyện xảy ra ở đây. Con người là một khách thể của Thượng đế. Rằng con người tốt hay xấu chẳng phải là không can hệ chi đến Thượng đế. Không phải đâu! Thượng đế quan tâm sâu sắc, không lơi lỏng giây phút nào, sao cho con người phải tốt; ngài muốn hắn tốt và hạnh phúc – bởi vì không có lạc phúc nào mà lại không có lòng tốt. Vậy là con người tôn giáo lại nói ngược với hư vô trong hoạt động của con người khi cho những ý định và những hành động của mình thành

một đối tượng của Thượng đế; khi biến con người thành những mục đích của Thượng đế – bởi tất cả cái gì là đối tượng cho tinh thần đều là mục đích cho hành động – và biến hoạt động thiêng liêng thành phương tiện cứu rỗi cho con người. Thượng đế hoạt động để cho con người tốt và hạnh phúc. Chính như thế mà con người ngay trong thời kỳ mà nó có vẻ như bị hạ thấp sâu xa nhất, thì trong thực tế lại được xiển dương cùng cực[2]. Chính như thế mà nơi Thượng đế và thông qua Thượng đế con người không có mục đích nào khác hơn là chính mình. Có lẽ con người lấy Thượng đế làm mục đích, nhưng bởi vì Thượng đế không có mục đích nào khác hơn là sự cứu rỗi tinh thần vĩnh hằng cho con người; vậy là con người chỉ còn có mỗi mục đích là chính mình. Hoạt động thần thánh không phân biệt với hoạt động con người.

Và vả chăng làm thế nào mà hoạt động thần thánh lại có thể tác động trên tôi như là trên đối tượng của nó, nếu đó là một hoạt động khác, một hoạt động cơ bản là khác, và cũng thế làm thế nào mà nó tự đề ra một mục đích nhân văn, mục đích cải thiện con người và đem lại hạnh phúc cho nó, nếu chính nó không phải là một hoạt động nhân văn? Chẳng phải là mục đích quyết định hành động hay sao? Nếu con người tự gắn cho mục đích là sự cải thiện đạo đức của mình chính vì nó có những quyết định thiêng liêng và nuôi dưỡng những dự tính thiêng liêng; nhưng nếu Thượng đế có mục đích là sự cứu rỗi con người, chính vì Ngài có những mục đích nhân văn và một hoạt động nhân văn đáp ứng cho những mục đích đó. Đó là tình trạng con người chỉ có nơi Thượng đế chính hoạt động của mình làm đối tượng[3]. Nhưng bởi vì nó chỉ quan niệm hoạt động của chính nó dưới hình thức một hoạt động khách quan và tách biệt với nó, và chỉ quan niệm điều thiện dưới hình thức một đối tượng, sự khích động và thôi thúc sẽ tất yếu đến với nó, không phải từ chính nó mà từ đối tượng kia. Nó chiêm ngưỡng yếu tính của mình bên ngoài nó[4], và yếu tính đó như là điều thiện. Lúc đó, quá hiển nhiên, và đó chỉ là một kiểu trùng phức luận (tautologie), rằng sự thôi thúc về điều thiện cũng chỉ có thể đến với nó từ chính cái nơi mà nó đã chuyên chở điều thiện.

Thượng đế là cái chủ quan nhất và đặc thù nhất trong yếu tính của con người được trích li và trừu xuất từ con người: như vậy con người không thể hành động từ chính mình, bởi vì mọi điều thiện đến từ Thượng đế. Thượng đế càng có tính chủ quan và tính nhân văn và con người càng buông rơi chủ thể tính và nhân tính của mình, bởi vì Thượng đế chính là tự ngã bị phóng thể[5] của con người và rằng tuy thế con người lại vội vàng chiếm hữu trở lại.

Ludwig Feuerbach,
Yếu tính của Cơ Đốc giáo

---

(1) Lưu ý mọi xoay vòng/ phản phục này (retournements) theo dòng văn mạch – Đó là ngôn ngữ của quá trình phi phóng thể hóa (désaliénation).

(2) Như vậy ý tưởng về siêu việt tính thiêng liêng (la transcendance divine) được giải thích bởi và trong tính nội tại (l'immanence). "Thời hiện đại có nhiệm vụ thực hiện và nhân hóa Thượng đế – biến đổi và dung hóa thần học thành nhân học" (Những nguyên lí của một triết học cho tương lai).

(3) Thế tục hóa thần học

(4) Sự phóng thể (Aliénation)

(5) Tiếng Đức entäussertes là ngoại tại hóa (extériorisé). Nơi Hegel từ này thường được dùng theo nghĩa phóng thể (aliéné).

YẾU TÍNH CỦA TÔN GIÁO (L'essence de laReligion)

Trong khoảng 100 trang, sau quyển *Yếu tính của Cơ Đốc giáo*, sự phê phán của Feuerbach ngả sang hướng duy nhiên (naturaliste) và nói chung, lại không tân kỳ bằng: tôn giáo phát sinh từ cảm thức về sự lệ thuộc mà con người cảm thấy đối với thiên nhiên nó vượt qua con người từ mọi mặt. Thượng đế chính là thiên nhiên được nhân vị hóa (Dieu est la nature personnifiée).

► Sự hoàn hảo là sự thỏa mãn lẫn nhau những nhu cầu

Người ta không thể suy nghĩ về những phẩm chất của một hữu thể mà không nghĩ đến tương quan của chúng với những đối vật

hay một hữu thể khác. Những ý tưởng về hữu thể thiêng liêng duy nhất, tinh thần hoàn hảo, thân xác bất tử và bất hoại đều là sản phẩm của trí tưởng tượng và chúng thật mâu thuẫn. Tính tương hỗ (la réciprocité) của những nhu cầu và những hưởng thụ (được yêu/ yêu), đó là sự hoàn hảo nơi trần gian.

Cũng giống như thân xác thuộc trời[1] là một thân xác nhưng không có gì tạo thành một thân xác, cũng vậy hữu thể thiêng liêng là một hữu thể nhân vị mà không có tính nhân vị, thực mà không có thực tính, sống mà không có sự sống. Cũng giống như thân xác thuộc trời có tất cả mọi cơ quan, nhưng không mục đích, không nền tảng và không nhu cầu, cũng vậy hữu thể thiêng liêng có tất cả mọi phẩm tính của con người, tinh thần, trí thông minh, ý chí và tình yêu, nhưng không có chút nhu cầu nào về những thứ đó, bởi vì tinh thần giả thiết thân xác, ý chí giả thiết sự thiếu ý chí, tình yêu giả thiết sự thiếu vắng, ước muốn một cái gì[2]. Cũng giống như thân xác thuộc trời chỉ là một thứ xa xỉ thuần túy, cũng vậy hữu thể thiêng liêng trong thần học là hữu thể thừa thãi nhất đời, do vậy chỉ là một thứ hữu thể chỉ nhằm thỏa mãn những nhu cầu tưởng tượng, vô ích. Những nhu cầu thật sự chỉ có thể được thỏa mãn bởi một hữu thể cũng đầy nhu cầu. Nếu người đàn bà không cần đàn ông thì cũng không thể thỏa mãn đàn ông. Nếu nàng thành công trong việc thỏa mãn cho người đàn ông, đó là vì trong sự thỏa mãn đó của người đàn ông chính nàng cũng được khoái lạc[3]. Ai không có tình cảm cho mình thì cũng chẳng có tình cảm cho người khác. Tình yêu làm cho những hữu thể nó tác động đến trở nên hạnh phúc bởi vì mỗi người có ý thức khi hành động vì lợi ích của người mình yêu thì như thế là mình cũng hành động vì lợi ích của chính mình, khi làm điều tốt cho người mình yêu là mình cũng đem lại điều cực tốt cho mình. Sự hoàn hảo không phải là sự vắng mặt các nhu cầu mà là sự thỏa mãn tối đa các nhu cầu. Sự hoàn hảo của thế giới không có nền tảng trong tồn tại tưởng tượng của một hữu thể bên ngoài hay bên trên nó; mà có nền tảng trên điều này, là mọi hữu thể thực sự ở trong vũ trụ đều cần có nhau và bổ sung cho nhau.

Ludwig Feuerbach,
Yếu tính của tôn giáo.

(1) Theo thần học Cơ Đốc giáo, thân xác người phàm sẽ phục sinh thành thân xác thuộc trời, hoàn hảo, vinh quang, bất tử.

(2) Vậy mà Thượng đế không có thân xác, không lệ thuộc, không thiếu thốn gì. Một tinh thần không liên quan đến cái gì cả, thì là cái gì vậy?

(3) Sự hỗ tương khoái lạc tạo thành một sự kiện xã hội.

MARX

(1818 – 1883)

Từ một chàng trai trẻ con nhà tư sản ở Rhénanie, tiến sĩ triết học (1841), người trí thức tự do cấp tiến trong môi trường những môn đệ Hegel cánh tả, chỉ vì vài bài báo chống lại tính pháp lý của nước Phổ đã đủ làm trở thành, từ 1843, một kẻ lưu vong ở Paris, ở Bruxelles, rồi ở Luân Đôn. Trong những cuộc lưu đày đó, Karl Marx gặp gỡ nhiều trí thức khác cũng là nạn nhân của một vụ liên minh thần thánh, và ông cũng gặp những chiến sĩ công nhân, những người xã hội không tưởng.

Ông phê phán quan niệm của Hegel về nhà nước như người hòa giải các đương sự kinh tế. Tình trạng phóng thể (vong thân – l'aliénation) của những người sản xuất

trong những quan hệ lao động hiện đại chứng tỏ rằng mặc dù tham vọng của Hegel muốn kết thúc triết học, song thực tại vẫn còn để suy nghĩ.

Marx kết giao với Engels một tình bạn tuyệt vời rất hiếm có: hai người viết chung nhiều tác phẩm, sát cánh nhau trong đấu tranh cho lý tưởng, đồng cam cộng khổ suốt cả cuộc đời. Họ cùng nhau lìa xa những gì còn là trừu tượng trong sự phê phán tôn giáo của Feuerbach và những môn đệ Hegel cánh tả (quyển *Hệ tư tưởng Đức*) và Marx bác bỏ những giải pháp thuần ngôn từ về những mâu thuẫn với Proudhon. (Sự khốn cùng của triết học – Misère de la philosophie – chống lại quyển *Triết học về sự khốn cùng* – Philosophie de la misère của Proudhon).

Trước cảnh đời ngang trái vì sự đối kháng gay gắt giữa tình trạng khốn cùng của đại đa số người lao động và sự xa hoa phè phỡn của thiểu số quyền thế, giàu có, và trước sự áp bức, triết gia nhìn ra con đường tranh đấu. Hành động thực tiễn cần có lý thuyết nhưng không phải qui vào lý thuyết vì hành động không chỉ đơn thuần là áp dụng. Là người kích hoạt cho liên đoàn những người Cộng sản (1847) Marx đã thuyết phục được mọi người chấp nhận tiếng gọi xung trận của ông: "Vô sản tất cả các nước, hãy đoàn kết lại" – Ông soạn thảo Tuyên ngôn đảng Cộng sản (1848).

Hành động và tư tưởng của ông sẽ tìm thấy chất liệu để tự điều chỉnh trong thất bại của cách mạng từ 1848 đến 1851 (Những cuộc đấu tranh giai cấp ở Pháp, ngày 18 tháng sương mù của Louis Bonaparte) nhân tường trình về những cuộc đấu tranh kinh tế và chính trị.

Sau 1848, Marx khởi động cuộc tranh đấu lâu dài để thành lập đệ nhất quốc tế liên đoàn lao động (1864) nối kết nỗ lực thống nhất giai cấp thợ thuyền và yêu cầu sự sáng sủa mạch lạc trong phê phán lý thuyết mà Marx cho rằng có vẻ phòng thủ nơi những người theo Proudhon, chống nhà nước quá sớm nơi Bakunine hay quá hẹp hòi nơi Blanqui.

Trong cuộc sống lưu vong ở Luân Đôn, Marx rất nghèo, phải nhờ sự giúp đỡ của Engels và những khoản nhuận bút ít ỏi từ các bài báo.

Từ đầu những năm 1850, Marx lao vào nghiên cứu cấu trúc kinh tế của những xã hội, mà ông nhìn nhận là cơ sở vật chất của chúng: *Tư bản luận* trước tiên là một phân tích khoa học về chủ nghĩa tư bản Anh quốc; đó cũng là sự "phê phán kinh tế chính trị" bởi nó soi sáng tính cách lịch sử chứ không phải vĩnh hằng của những phạm trù của tư tưởng kinh tế; cuối cùng đó là sự hiệu chỉnh toàn bộ những tương quan giữa lý thuyết, thực tiễn và những cuộc đấu tranh cải cách.

Một công trình khổng lồ còn dang dở. Lẽ ra phải được tiếp theo bởi sự nghiên cứu không kém cụ thể về những tiến trình chính trị và ý thức hệ. Sự vắng mặt của cuộc nghiên cứu đó, mặc dầu có những chỉ dẫn rõ ràng, đã góp phần đưa đến một kiểu giải thích "duy kinh tế" đối với chủ nghĩa Marx, kiểu cường điệu quá đáng thuyết tất định kinh tế trên diễn tiến lịch sử, điều mà chính Marx và Engels về cuối đời, đều tố cáo.

Những bản văn được soạn thảo trong thời kỳ Công xã Paris (1871) và nhân Cương lĩnh Gotha (1875) của phe xã hội dân chủ Đức nhấn mạnh trên nhu cầu đối với giai cấp thợ thuyền là phải luôn luôn gắn liền những cuộc đấu tranh kinh tế với những viễn tượng chính trị, phải chiếm lấy nhà nước để bẻ gãy bộ máy đàn áp, thắt chặt những liên minh xã hội rộng lớn và thiết lập nền chuyên chính vô sản như là giai đoạn cách mạng để dân chủ hóa dần dần toàn thể xã hội.

ENGELS

(1820 -1895)

Friedrich Engels sinh ở Barmen vùng Rhénanie nơi bố ông lập nhà máy sợi. Ở Berlin, năm 1841-1842 ông tới đại học và giao du với những môn đệ trẻ của Hegel. Nhưng ông chỉ gặp Marx vào năm 1842 ở Cologne – Được bố phái qua chi nhánh ở Manchester, Anh quốc, ở đó ông nhìn thấy rõ sự khốn cùng của những người lao động (tình cảnh tầng lớp lao động Anh quốc ra đời năm 1845). Từ đó ông liên lạc với nhiều tổ chức cách mạng và xuất bản nhiều ấn phẩm. Ông gặp lại Marx ở Paris năm 1844. Từ sự đồng tâm nhất trí của họ về nhiều vấn đề quan trọng đã nảy sinh một tình bạn sâu sắc và lâu bền đến trọn đời và một sự hợp tác toàn diện, vĩnh viễn. Trở về nước Đức khi xảy ra cuộc cách mạng năm 1848 - 1849, Engels tham gia vào cuộc đấu tranh vũ trang. Năm 1850, ông ấn hành quyển Cuộc chiến nông dân ở Đức trong đó ông nghiên cứu những cuộc khởi nghĩa từ năm 1525 như là cách mạng tiền tư sản.

Quay về Anh quốc, ông tham gia vào những cuộc đấu tranh tổ chức của Quốc tế và biên soạn hay dịch nhiều bài báo về những tình huống xã hội và chính trị.

Những nghiên cứu của ông về biện chứng của thiên nhiên bị gián đoạn do cuộc luận chiến chống Duhring vào năm 1878, bị ngưng vì cái chết của Marx, cho những nhu cầu hoàn tất bộ *Tư bản luận*. Những công trình ở thời kỳ cuối đời ông (Nguồn gốc của gia đình, của quyền tư hữu và của nhà nước, 1884 và quyển *Ludwig Feuerbach và Sự cáo chung của triết học cổ điển Đức*, 1886) được đánh dấu bởi những cuộc tranh luận của Đệ nhị Quốc tế (những công đoàn cách mạng hay do ưu thế của đảng Dân chủ – Xã hội Đức, một liên minh đại nghị). Từ đó xuất phát những cố gắng của Engels chống lại ảnh hưởng Tân phái Kant trong triết học và cách ông trình bày quan niệm của Marx về lịch sử như là chủ nghĩa xã hội khoa học và như giai đoạn biện chứng mới của tư tưởng duy vật không phải là không có ảnh hưởng lâu dài lên các cuộc tranh luận của những người Mác-xít (Plekhanov, Jaurès, Labriola, George Lukacs, Henri Lefèbvre...)

⌘ "Thanh toán công nợ với ý thức triết lý xưa cũ của chúng ta".

Sự phê bình của Feuerbach về hệ thống của Hegel, tạo ra một lịch sử mở trong đó hành động có thể cách tân. Sự phê phán của ông về tình trạng phóng thể/ vong thân tôn giáo đem lại thị hiếu hướng về trần gian và ý hướng về cái cụ thể. Nhưng nơi Feuerbach sợi dây kết nối cá nhân với chủng loại còn bỏ qua hoạt động thực tiễn của chủng loại để sống còn. Cần phải xét lại triết học theo quan điểm thực hành.

Chẳng vì thế mà ta rơi trở lại trong Hegel dầu sức mạnh của biện chứng pháp để suy tư cái mới nó nổi lên – một cách mâu thuẫn – từ chính trong cái cũ. Vậy là phải tiến hành một cuộc phê phán cách mạng, lật đổ chủ nghĩa duy tâm và vượt qua tình trạng lực bất tòng tâm của chủ nghĩa duy vật trong phong trào Khai sáng để suy tư về đặc tính của hành động con người trong thiên nhiên và trong lịch sử.

PHÊ PHÁN TRIẾT HỌC PHÁP QUYỀN CỦA HEGEL
(Critique de la philosophie du droit de Hegel)

Đây là sự phê phán các đoạn văn từ 261-313 trong quyển *Triết học pháp quyền* của Hegel. Đối với chàng Marx trẻ, sự giải phóng tôn giáo và chính trị chưa đội vòng vương miện cho công cuộc giải phóng con người. Cuộc giải phóng này còn đòi hỏi giải phóng xã hội, đấu tranh cách mạng và sự thấu hiểu lý thuyết về các xã hội.

► Một chủ nghĩa chống giáo điều từ nguyên tắc (Un antidogmatisme de principe)

Lý thuyết về lịch sử không phải là một học thuyết và nó không kêu gọi cuộc cải giáo nào. Nó chỉ là tiến trình của ý thức về thực tiễn theo dòng những cuộc đấu tranh.

Tôn giáo là ảo tưởng. Nhưng đâu là cái thế giới cần đến ảo tưởng? Sự tuyên truyền vô thần còn nằm trên lãnh vực của chủ nghĩa giáo điều tôn giáo, khi đánh đổ ý tưởng về Thượng đế. Tiến trình phi phóng thể hóa (désaliénation) thực sự phải đi qua lí thuyết xã hội và chính trị của sự sản sinh ra những phóng thể.

Chúng tôi không tự giới thiệu với bàn dân thiên hạ rằng chúng tôi là những nhà lập thuyết với một nguyên lí mới: đây là chân lí, hãy quì gối trước nó! Chúng tôi chỉ mang lại cho thế giới những nguyên lí mà chính thế giới đã phát triển trong lòng nó. Chúng tôi không bảo nó: hãy để đấy, những cuộc đấu tranh của anh, đó là những chuyện vô vị, nhảm nhí; chúng tôi sẽ hét to cho anh nghe lệnh xung trận đích thực. Chúng tôi chỉ cho anh ta thấy tại sao anh ta chiến đấu đúng, và ý thức về chính mình là cái mà anh ta phải chinh phục, dầu muốn hay không[1].

Karl Marx,
***Thư gửi Arnold Ruge* (tháng 9, 1843)**

[1] Từ lâu thế giới có giấc mộng về một vật mà chỉ cần có ý thức rõ ràng để sở hữu nó thật sự.

► Phê phán tôn giáo

Nền tảng của sự phê phán là **con người tạo ra tôn giáo**, tôn giáo không tạo ra con người. Nói cách khác tôn giáo là tự ý thức và tự cảm nhận của con người, không tìm được bản thân hay lại đánh mất mình. Nhưng **con người**[1] không là một hữu thể trừu tượng sống bên ngoài thế giới. Con người là **thế giới của con người**, quốc gia, xã hội. Quốc gia này, xã hội này sản sinh ra tôn giáo, **một ý thức thế giới nghịch đảo**, vì chúng là một **thế giới đảo ngược**. Tôn giáo là ý thức chung về thế giới đó, bản tóm tắt mang tính bách khoa, tính lô-gic của nó ở dạng phổ thông, điểm danh dự (point d'honneur) về duy linh của nó, sự nhiệt tình, sự thưởng phạt về đạo đức, sự hoàn thành trang trọng, niềm an ủi và sự biện minh phổ quát của nó. Nó là **sự thực hiện hóa không tưởng** (la réalisation fantastique) về bản chất con người vì **bản chất của con người** không có thực. Do đó cuộc đấu tranh chống lại tôn giáo là cuộc chiến gián tiếp chống lại **thế giới khác**, mà tôn giáo là **hương vị** tinh thần của nó.

Nỗi cùng cực **tôn giáo** một đàng là **cách diễn đạt** về nỗi cùng cực thực và đàng khác là **sự phản kháng** chống lại nỗi cùng cực thực[2]. Tôn giáo là tiếng thở dài của thụ tạo bị áp bức, là trái tim của thế giới không có trái tim, cũng như nó là tinh thần của những điều kiện xã hội trong đó tinh thần đã bị loại trừ. Tôn giáo là **thuốc phiện ru ngủ quần chúng.**

Muốn hủy bỏ tôn giáo như là thứ hạnh phúc **hư ảo** của con người, cần phải có một hạnh phúc **thực**. Nhu cầu chấm dứt các ảo tưởng về thân phận của nó là **nhu cầu chấm dứt điều kiện cần các ảo tưởng**[3]. Do đó sự phê phán tôn giáo **ngay từ trong trứng nước là sự phê phán cái thung lũng nước mắt kia**, mà tôn giáo là vầng hào quang.

Sự phê phán nhổ đi các bông hoa tưởng tượng khỏi xiềng xích, ngõ hầu để con người khỏi phải mang xiềng xích tưởng tượng hay

để được ủi an, nhưng để con người tỉnh mộng để con người nghĩ, hành động, định hướng thực tại của mình giống như một con người được tỉnh mộng và đạt tới lí trí, để con người xoay quanh chính mình và quanh mặt trời thực của mình. Tôn giáo chỉ là mặt trời hư ảo xoay quanh con người bao lâu con người không còn xoay quanh chính mình nữa.

Do đó, **nhiệm vụ của lịch sử**, một khi **thế giới xa rời chân lý** biến mất, là để thiết lập **chân lý của thế giới**. Nhiệm vụ trực tiếp của triết học, thứ sẵn sàng giúp đỡ lịch sử, một khi **hình thức lành mạnh** của tình trạng tự tha hóa con người bị vạch mặt, là để vạch mặt tình trạng tự tha hóa trong **các hình thức không lành mạnh** của nó. Do đó, sự phê phán thiên đàng biến thành sự phê phán trái đất, sự phê phán tôn giáo thành sự **phê phán quyền lợi** và sự **phê phán thần học** thành **sự phê phán chính trị**(*). *Ở đây Marx đề cập tới bài phê phán tôn giáo của triết gia người Đức tên Ludwig Feuerbach (1804-1872) như là một dự phóng về bản chất con người bị tha hóa. Marx lí luận là việc phơi bày tôn giáo như sự tự tha hóa là không đủ mà chúng ta phải phơi bày thêm các điều kiện xã hội và chính trị tha hóa sinh ra nguyên cớ cho việc tự tha hóa tôn giáo.*

... Thế giới tôn giáo chỉ là sự phản ánh thế giới thực. Và đối với một xã hội đặt nền tảng trên việc sản xuất hàng hóa + *Hàng hóa không chỉ là những thứ tiêu dùng mà còn là những thứ để mua và bán. Một xã hội đặt nền tảng trên sự sản xuất hàng hóa là một xã hội tư bản chủ nghĩa*, trong đó các nhà sản xuất nói chung bước vào các mối quan hệ xã hội bằng cách xử lý các sản phẩm của họ là hàng hóa và các giá trị, nhờ đó họ giảm lao động riêng cá nhân của họ xuống tiêu chuẩn của lao động con người thuần nhất-đối với một xã hội như thế, Kito giáo với **việc thờ phụng** (cultus) con người trừu tượng của nó, đặc biệt hơn trong các sự phát triển giai cấp tư sản của nó, đạo Tin lành, Thần thánh v.v... là hình thức tôn giáo phù hợp nhất. Trong các phương thức sản xuất cổ xưa thuộc châu Á hay các nơi khác (+ *Phương thức sản xuất là cấu trúc kinh tế của một xã hội trong cả các chiều kích vật lý và xã hội của nó. Theo Marx, có một vài loại phương thức sản xuất khác nhau xuyên suốt lịch sử: cổ xưa [thuộc châu Á và nô lệ], phong kiến, và tư bản chủ nghĩa*). Chúng ta thấy rằng sự chuyển đổi các sản phẩm thành hàng hóa,và sự chuyển đổi con người thành người sản xuất hàng hóa, giữ một vị trí phụ thuộc, tuy nhiên nó gia tăng về tầm quan trọng khi hàng hóa thô sơ ngày càng tiến gần đến sự phân hủy. Các quốc gia thương mại , có thể gọi như thế, tồn tại trong thế giới cổ xưa chỉ nhờ các kẽ hở của nó, giống như các thần của Épicure, trong thế giới con người (Intermundia) hay dân Do Thái trong cách nhìn của xã hội Ba Lan (*Epicure (341-270 trước Công nguyên) là một triết gia Hy Lạp cổ đã suy luận rằng các thần là vật chất, là niềm vui tìm thấy các hữu thể tồn tại trong vương quốc tách biệt khỏi thế giới con người-Inetrmundia-và những ai theo đuổi công việc của riêng mình mà không màng đến con người).* Các tổ chức sản xuất của xã hội cổ đó là cực kỳ đơn giản và sáng sủa khi đem so sánh với xã hội tư bản. Nhưng chúng ta lại được tìm thấy, hoặc trên sự phát triển non nớt của con người xét theo từng người một, những con người chưa cắt đứt dây rốn đã ràng buộc họ với đồng loại của mình trong cộng đồng bộ lạc ban sơ, hoặc dựa vào các mối quan hệ trực tiếp của sự khuất phục. Họ có thể phát triển và tồn tại chỉ khi sự phát triển năng lực lao động sản xuất không nâng cao vượt xa giai đoạn thấp, và vì thế, khi các mối quan hệ xã hội trong lĩnh vực đời sống vật chất, giữa người với người, và giữa người với thiên nhiên, thu hẹp. Sự thu hẹp này được phản ánh trong việc tôn sùng thiên nhiên thời cổ xưa, và trong các yếu tố khác của các tôn giáo phổ thông. Trong bất kì trường hợp nào, sự phản ánh tôn giáo của thế giới thực cuối cùng chỉ có thể tiêu tan khi các mối quan hệ thực tiễn của đời sống hằng ngày không cung cấp cho con người điều gì ngoài các mối quan hệ hoàn

toàn chỉ có thể nhận thức được bằng trí óc và hợp lí với đồng loại và với thiên nhiên.

Qui trình đời sống của xã hội được dựa vào quá trình sản xuất vật chất, không cởi bỏ vẻ bề ngoài thần bí của nó cho tới khi nó được những con người tự nguyện hợp tác coi là sự sản xuất, và được điều chỉnh một cách có ý thức theo đúng với kế hoạch đã định(**) (*Đây là khái niệm của Marx về xã hội cộng sản).* Tuy nhiên, điều này đòi hỏi xã hội phải có một cơ sở vật chất vững chắc hay các điều kiện tồn tại khi đến lượt chúng là sản phẩm tự sinh của một quá trình phát triển lâu dài và khó nhọc.

Tuy nhiên toàn bộ tôn giáo chẳng là gì ngoài sự phản ánh tưởng tượng trong đầu óc con người về các sức mạnh bên ngoài chi phối cuộc sống hằng ngày của họ; một sự phản ánh mà trong đó những sức mạnh trần gian mang dáng dấp của các sức mạnh siêu nhiên. Trong các giai đoạn đầu của lịch sử, các sức mạnh tự nhiên được phản ánh đầu tiên và trong quá trình tiến hóa thêm nữa đã trải qua các cuộc hóa thân khác nhau và đa dạng nhất giữa những con người khác nhau. Quá trình ban đầu này đã được truy nguyên bằng khoa thần thoại so sánh (la mythologie comparée), ít nhất trong trường hợp những người thuộc ngôn ngữ Ấn-Âu, từ bản gốc nơi kinh Vedas của Ấn Độ, và khi những tiến hóa xa hơn, nó được giải thích chi tiết giữa những người Ấn Độ, Ba Tư, Hy Lạp, La Mã, Đức và khi mà vật chất còn có sẵn, cũng giữa những người Xen-tơ, Lat-vi-a,và Xla-vơ. Nhưng trước đó không lâu, sát cạnh các sức mạnh tự nhiên, các sức mạnh xã hội bắt đầu hoạt động-các sức mạnh đối đầu với con người cũng xa lạ và lúc đầu không thể giải thích được như nhau, chi phối họ với cùng một sự tất yếu tự nhiên rõ ràng như chính các sức mạnh thiên nhiên. Các vật tượng trưng tưởng tượng, mà lúc đầu chỉ phản ánh các sức mạnh thiên nhiên huyền bí, vào thời điểm này giành được các thuộc tính xã hội, trở thành các mẫu điển hình của các sức mạnh lịch sử. Ở giai đoạn tiến hóa còn xa hơn nữa, mọi thuộc tính của xã hội và thiên nhiên của vô vàn thần thánh được chuyển cho **một** thần có quyền tối cao, đấng chỉ là sự phản ánh một con người trừu tượng. Đây là nguồn gốc của thuyết độc thần (monothéisme), mà về lịch sử nó là sản phẩm cuối cùng của nền triết học được phổ biến của những người Hy Lạp sau này và tìm được hiện thân của mình trong thần dành riêng cho dân tộc Do Thái, Đấng Jéhovah. Trong hình thức thuận lợi, vừa tầm, dễ thích nghi phổ biến này, tôn giáo có thể tiếp tục tồn tại như một điều gần gũi, nghĩa là, hình thức tình cảm của các mối quan hệ của con người với các sức mạnh xã hội và thiên nhiên xa lạ có khả năng chi phối họ, khi mà con người còn chịu sự chi phối của các sức mạnh này. Tuy nhiên chúng ta phải nhiều lần nhìn thấy rằng trong xã hội của giai cấp tư sản hiện nay, con người bị chi phối bởi các điều kiện kinh tế do chính họ tạo ra, bằng các phương tiện sản xuất mà chính họ sản sinh ra, như thể bởi một sức mạnh xa lạ. Do vậy nền tảng thực sự của hoạt động phản ánh làm phát sinh ra tôn giáo, và vì thế nó vẫn tiếp tục tồn tại, và với nó chính là sự phản ánh tôn giáo.Và mặc dù kinh tế chính trị của giai cấp tư sản đã giúp nhìn thấu suốt mối quan hệ nhân quả của sức chi phối xa lạ này, song điều này không tạo ra một sự khác biệt chủ yếu nào. Nền kinh tế của giai cấp tư sản không thể ngăn ngừa các cơn khủng hoảng nói chung, không bảo vệ được cá nhân các nhà tư bản khỏi tổn thất, khỏi mắc những món nợ không thể trả được và sự phá sản, cũng không bảo đảm cho cá nhân các người lao động khỏi thất nghiệp và nghèo túng. Mưu sự tại nhân, thành sự tại thiên vẫn còn là chân lý (nghĩa là sức chi phối xa lạ của phương thức sản xuất theo chủ nghĩa tư bản). Chỉ mình tri thức, cho dù nó có tiến xa và sâu sắc hơn khoa học kinh tế tư bản chủ nghĩa đi chăng nữa, thì cũng không đủ làm cho các sức mạnh xã hội tuân theo sức chi phối của xã hội. Điều cần thiết nhất cho điều này,

là **hành động** của xã hội. Và khi hành động này được hoàn tất, khi xã hội, bằng cách chiếm lấy mọi tư liệu sản xuất và sử dụng chúng trên một nền tảng đã hoạch định, tự giải thoát chính mình và mọi thành viên của mình khỏi sự lệ thuộc mà trong đó họ bị giam giữ bởi các phương tiện sản xuất do chính họ sản xuất ra nhưng lại đối chọi với họ như một sức mạnh xa lạ bất khả kháng; khi con người không chỉ đề xuất mà còn quyết định nữa-chỉ khi sức mạnh xa lạ cuối cùng còn được phản ánh trong tôn giáo tiêu tan; và cùng với nó tự bản thân sự phản ánh tôn giáo cũng sẽ tiêu tan, vì một lý do đơn giản là không có gì còn lại để phản ánh.

Karl Marx,
Phê phán triết học pháp quyền của Hegel.

---

(1) Phê phán những gì còn mang tính trừu tượng nơi con người chủng loại của Feuerbach.

(2) Lưu ý sự mâu thuẫn nội tại trong chức năng của tôn giáo (Engels, Cuộc chiến của những nông dân ở nước Đức-1850)

(3) Vấn đề không còn là tuyên truyền vô thần mà là những đấu tranh xã hội.

CÁC BẢN THẢO KINH TẾ CHÍNH TRỊ (Manuscrits économico_philosophiques - 1844)

Đó là những khảo luận phê phán về những tương quan giữa người sản xuất hiện đại với những sản phẩm và những người khác. Sự vong thân/ phóng thể, sự tách rời khách thể và chủ thể, giữa cái riêng và cái chung đã xâm chiếm tất cả. Khi đặt hoạt động thực tiễn vào trung tâm của sự phân tích, dần dần Marx khám phá ra sự bất cập nơi những khái niệm vay mượn từ Hegel và Feuerbach. Lúc đó ông hướng về những tu chính triết học rộng lớn hơn.

• Lưu ý: Những bản thảo này được ấn hành lần đầu năm 1932 và được dịch sang tiếng Pháp năm 1962 đã tạo thành "vấn đề của Marx trẻ", một trọng tâm cho những cuộc tranh luận giữa các trường phái nhân bản và các trường phái hiện sinh, giữa những người Cơ Đốc giáo và những người vô thần (De Lubac, Calvez, Sartre, Althusser).

► Sự vong thân của người công nhân hiện đại (L'aliénation de l'ouvrier moderne)

Chúng ta hãy khởi đi từ con người-công nhân. Lao động nặng nhọc của họ, chẳng những không giúp họ giàu lên, trái lại còn đẩy họ vào cảnh khốn cùng. Họ bị tước đoạt mất những sản phẩm do chính lao động của họ làm ra và hoạt động của họ trở thành xa lạ. Thay vì là sự khẳng định bản thân, thì sự tương quan lao động của họ với đồ vật họ làm ra lại trở thành sự vong thân, sự tha hóa. Vậy là có sự bí ẩn trong sự chuyển đổi từ người sản xuất hàng hóa trở thành hàng hóa (xem thêm sau này phần về hàng hóa, tiền lương, sự bóc lột).

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 hóa hơn, họ càng trở thành một thứ hàng hóa 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 hóa. Nó cũng tự sản xuất ra chính nó và ra người lao động như những thứ hàng hóa, và trong thực tế, theo cùng một tỷ lệ như nó tạo ra hàng hóa 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 hóa thân và được biến thành cụ thể trong một sự vật. Nó là *sự vật hóa* 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 hóa, là ngoại thể hóa.

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 hóa 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 hóa 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 quy 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, thì họ càng bé nhỏ đi. Sự ngoại thể hóa 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 hóa, sự ngoại thể hóa 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 hóa được tỏ lộ không chỉ trong kết quả mà còn được tỏ lộ trong *quy trình sản xuất*, trong chính hoạt động sản xuất. Làm thế nào người lao động có thể 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 hóa, bản thân sự sản xuất phải là sự ngoại thể hóa chủ động, ngoại thể hóa của hoạt động, hoạt động ngoại thể hóa. Chỉ có sự tha hóa – và ngoại thể hóa trong hoạt động của chính lao động – được tóm tắt trong sự tha hóa của đối tượng của lao động.

Cái gì tạo thành sự ngoại thể hóa lao động?

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 thỏai mái. Lao động của họ vì vậy không phải là tự nguyện, mà bị cưỡng ép, lao động cưỡng bức. Nó không phải sự thỏa mãn của một nhu cầu mà chỉ là một phương tiện để thỏa 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 hóa) 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 xét đến lao động, hành vi tha hóa của hoạt động 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 hóa*, [đối chiếu với sự] tha hóa của *đồ vật*, đã nói ở trên.

Bây giờ chúng ta rút ra một khía cạnh thứ ba của lao động, tha hóa từ hai khía cạnh trước.

Con người là một hữu thể thuộc về loài, 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 quy 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 hóa(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 cũng bị *tha hóa* loài với con người; nó làm cho đời sống loài trở thành phương tiện của đời sống cá nhân. Thứ nhất, nó tha hóa 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 hóa 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 thỏa 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 hóa với đời sống của loài có nghĩa là

một người bị tha hóa với người khác cũng như mỗi người bị tha hóa với thiên nhiên.

Sự tha hóa 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 hóa, mỗi người nhìn người khác theo tiêu chuẩn và tương quan mà họ nhìn chính mình như là một người lao động...

Karl Marx,
Các bản thảo năm 1844.

HỆ TƯ TƯỞNG ĐỨC (l'Idéologie Allemande – 1845-1846)

Bản thảo dự tính sẽ xuất bản, nhưng rồi bỏ mặc cho "sự phê phán gặm nhấm của lũ chuột" do những khó khăn trong việc xuất bản, nhưng đồng thời cũng do đà hứng nghiên cứu mới nảy sinh từ chính việc biên tập bản thảo này. Là một phê phán đối với những bất cập về phê phán của những môn đệ Hegel cánh tả, bản văn này là một biến đổi hay một đổ vỡ (tùy theo những cách kiến giải) của chủ nghĩa nhân bản hãy còn trừu tượng trong tư tưởng về sự phóng thể (vong thân/ tha hóa). Nó cự khước chủ nghĩa duy tâm của mọi triết lý lịch sử và thiết lập những lực tuyến (lignes de force) của một chủ nghĩa duy vật mới để suy tư về xã hội và những thực tiễn của con người cụ thể.

► Những luận đề về Feuerbach (Thèses sur Feuerbach)

Là những ghi chú trong sổ tay (notes de carnet) đồng thời với quyển Hệ tư tưởng Đức, những ghi chú này chào đón chủ nghĩa duy vật của Feuerbach chống lại chủ nghĩa duy tâm của Hegel và chỉ ra những chỗ còn trừu tượng trong đó: nó không nghĩ đến "hoạt động khả cảm thực tiễn của con người" (luận đề 5). Nhà phê bình thực tiễn (luận đề 1) khước từ cùng lúc chủ nghĩa duy vật và chủ nghĩa duy tâm như hiện trạng của chúng.

1

Khuyết điểm chính của mọi chủ nghĩa duy vật cho đến nay (kể cả chủ nghĩa duy vật của Feuerbach) đó là đối vật bên ngoài, thực tại, cái khả giác chỉ được lãnh hội dưới hình thức đối tượng hay trực quan, chứ không phải với tính cách hoạt động nhân văn khả cảm, với tính cách thực tiễn, theo cách chủ quan[1]. Đó là lý do tại sao, đối lập với chủ nghĩa duy vật, chủ nghĩa duy tâm đã khai triển khía cạnh hoạt động của tinh thần theo cách trừu tượng[2] và dĩ nhiên nó không biết đến hoạt động thực sự, khả giác, như là thế. Feuerbach muốn những đối vật khả giác, thực sự tách biệt với những đối tượng của tư tưởng: nhưng ông chỉ nắm bắt chính hoạt động nhân văn như là hoạt động khách quan[3]. Đó là lý do tại sao trong *Yếu tính của Cơ Đốc giáo*, ông chỉ coi như là thực sự nhân văn thái độ lý thuyết, trong khi mà thực tiễn hành động chỉ được ông lãnh hội và định hình trong sự biểu hiện tồi tệ của Do Thái giáo[4]. Đó là lý do tại sao ông không hiểu tầm quan trọng của hoạt động cách mạng, của hoạt động phê phán thực tiễn.

2

Vấn đề gán cho tư tưởng con người một chân lý khách quan không phải là một vấn đề lý thuyết, mà là một vấn đề thực tiễn. Chính trong thực tiễn mà con người phải đưa ra bằng chứng về chân lý, nghĩa là về thực tính và sức mạnh của tư tưởng mình, bằng chứng rằng nó là của thế giới này. Cuộc tranh luận về thực tính hay phi thực tính của tư tưởng cách li khỏi thực tiễn – là một vấn đề thuần túy kinh viện[5].

3

Học thuyết duy vật về sự biến đổi những tình huống (la transformation des circonstances) và về giáo dục[6] quên rằng cần có những con người để biến đổi những tình huống và rằng bản thân nhà giáo dục cũng cần phải được giáo dục. Đó là lý do tại sao mà nó phải phân chia xã hội thành hai phần – mà một phần được nâng cao lên trên chính xã hội.

Sự trùng hợp giữa việc thay đổi những tình huống và hoạt động của con người hay quá trình tự biến đổi chỉ có thể được lãnh hội và thấu hiểu một cách thuần lý như là thực tiễn cách mạng (pratique révolutionaire)[7].

4

Feuerbach khởi đi từ sự kiện tự vong thân tôn giáo (l'aliénation religieuse de soi), từ hiện tượng nhị bội thế giới (le dédoublement du monde) thành một thế giới tôn giáo và một thế giới phàm tục. Công việc của ông gồm ở chỗ giải quyết thế giới tôn giáo thành cơ sở phàm tục. Nhưng sự kiện cơ sở phàm tục tự tách rời khỏi chính mình để đi lập ra một vương quốc tự trị trên mây chỉ có thể được cắt nghĩa bằng sự giằng xé và sự mâu thuẫn nội tại của chính cơ sở phàm tục đó[8]. Vậy là phải đồng thời hiểu cái cơ sở này trong sự mâu thuẫn của nó và cách mạng nó một cách thực tiễn. Như thế, một khi người ta đã khám phá ra, chẳng hạn là, gia đình trần gian là bí mật của gia đình thần thánh, thì lúc đó chính cái đầu tiên phải được giản quy về hư vô, cả trên lý thuyết lẫn trong thực tiễn.

5

Feuerbach, không thỏa mãn với tư tưởng trừu tượng, muốn trực quan (l'intuition)[9]; nhưng ông chỉ lãnh hội cái khả giác như là hoạt động khả cảm thực tiễn của con người.

6

Feuerbach giải quyết yếu tính tôn giáo trong yếu tính con người. Nhưng yếu tính con người không phải là một sự trừu tượng gắn liền với cá nhân xét cách riêng. Trong thực tế, đó là toàn bộ những tương quan xã hội[10].

Feuerbach, vì không phê phán yếu tính thực tế này, do vậy buộc phải:

1. Trừu xuất khỏi dòng lịch sử và khảo sát cảm thức tôn giáo như một thực tại tự thân, bằng cách tiền giả định một cá thể người trừu tượng cách biệt.

2. Từ đó yếu tính chỉ có thể lãnh hội như là chủng loại, phổ quát tính nội tại, câm nín, nối kết một cách tự nhiên nhiều cá thể với nhau.

7

Đó là lý do tại sao Feuerbach không thấy rằng cái cảm thức tôn giáo chính nó cũng lại là một sản phẩm xã hội và rằng cá nhân trừu tượng mà nó phân tích thuộc về một hình thái xã hội nhất định[12].

8

Mọi đời sống xã hội cốt yếu là thực tiễn. Mọi huyền nhiệm mang lý thuyết hướng về huyền học/ chủ nghĩa thần bí (le mysticisme), tìm thấy giải pháp thuần lý của chúng trong thực tiễn con người và trong sự thấu hiểu thực tiễn này.

9

Tuyệt điểm mà chủ nghĩa duy vật trực quan (le matérialisme intuitif)[13] đạt đến – nghĩa là chủ nghĩa duy vật không quan niệm cái khả giác (le sensible) như là hoạt động thực tiễn, đó là trực quan về những cá nhân xét riêng rẽ, và về xã hội dân sự[14].

10

Quan điểm của chủ nghĩa duy vật cũ là xã hội dân sự, quan điểm của chủ nghĩa duy vật mới là xã hội nhân loại (la socie´té humaine) hay nhân loại xã hội (l'humanité sociale)[15].

11

Cho đến nay các triết gia chỉ làm cái việc giải thích thế giới một cách khác nhau; bây giờ điều quan trọng là phải biến đổi thế giới[*].

Karl Marx, "*Những luận đề về Feuerbach*", trong *Études philosophiques*, t.47-51.

---

(1) Từ quan điểm của chủ thể tác động, cá nhân hay tập thể.

(2) Hoạt động của tinh thần, theo Hegel.

(3) Chính hoạt động này cũng thực sự tách biệt với tư tưởng.

(4) "Lợi ích là nguyên lý tối thượng của Do Thái giáo" (Feuerbach, Yếu tính của Cơ Đốc giáo, phần 1).

(5) Cầu kỳ và nan giải.

(6) Nhất là vào thế kỷ XVIII.

(7) Trong thư gửi A.Ruge, Marx viết: "pratique révolutionante".

(8) Xem Phê phán triết học pháp quyền Hegel "một tình huống cần có những ảo tưởng".

(9) Theo nghĩa tương quan khả giác với các đối vật.

(10) Không chỉ là những tương quan kinh tế.

(11) Xem bản văn của Feuerbach trước đây.

(12) Cũng như Hegel (trong Triết học pháp quyền) Marx nối kết sự cá nhân hóa với xã hội dân sự tư sản cạnh tranh.

(13) Đó là chủ nghĩa của Feuerbach.

(14) Nó là, như Hegel nói, "tình trạng của những nhu cầu của trí tuệ".

(15) Triệt để, là lãnh hội sự vật ở chỗ căn để của nó. Vậy mà đối với con người thì gốc rễ cũng chính là con người.(Marx: Phê phán triết học pháp quyền của Hegel).

(*) Tiếng Pháp: Jusqu'ici les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde, il s'agit maintenant de le transformer.

► Chính hữu thể xã hội quyết định ý thức (C'est l'être social qui détermine la conscience)

Tư biện (la spéculation) không nhận ra hay cố tình lờ đi cái tiền giả định vật chất của nó (son présupposé matériel) là thực tiễn. Ý thức không phải là cái có trước tiên mà phái sinh tử những điều kiện sống. Lập trường này bẻ gãy những tham vọng truyền thống về tính tự trị của tư tưởng triết lý. Tư tưởng cần trừu xuất (abstraire) để tổng quát hóa cái cụ thể. Nhưng không nên lấy những cái trừu tượng làm nền tảng cho thực tại.

Hoàn toàn trái với triết học Đức là triết học từ trên trời đi xuống đất[1], ở đây chúng ta từ dưới đất đi lên trời. Nói một cách khác là chúng ta không xuất phát từ những điều mà con người nói, tưởng tượng, hình dung, cũng không xuất phát từ những con người chỉ tồn tại trên lời nói, trong ý nghĩ, trong tưởng tượng, trong biểu tượng của người khác, để từ đó mà đi tới những con người bằng xương bằng thịt; không, chúng ta xuất phát từ những con người đang hành động[2], hiện thực và chính là cũng xuất phát từ quá trình đời sống hiện thực của họ mà chúng ta mô tả sự phát triển của những phản ánh tư tưởng và tiếng vang tư tưởng của quá trình đời sống ấy. Ngay cả những ảo tưởng hình thành trong đầu óc con người cũng là những vật thăng hoa[3] tất yếu của quá trình đời sống vật chất của họ, một quá trình có thể xác định được bằng kinh nghiệm và gắn liền với những tiền đề vật chất. Như vậy thì đạo đức, tôn giáo, siêu hình học và những dạng hệ tư tưởng khác cùng với những hình thái ý thức tương ứng với chúng, liền mất ngay mọi vẻ độc lập bề ngoài. Tất cả những cái đó không có lịch sử[4], không có sự phát triển: chính con người, khi phát triển sự sản xuất vật chất và sự giao tiếp vật chất của mình, đã làm biến đổi cùng với sự tồn tại hiện thực của mình, cả tư duy lẫn sản phẩm tư duy của mình. Không phải ý thức quyết định đời sống mà chính đời sống quyết định ý thức[5]. Theo cách xem xét thứ nhất, người ta xuất phát từ ý thức, coi đó là cá nhân sống; theo cách thứ hai, là cách phù hợp với đời sống hiện thực, người ta xuất phát từ chính ngay những cá nhân hiện thực và sống, và coi ý thức chỉ là ý thức của họ mà thôi.

Cách xem xét này không phải không có tiền đề[6]. Nó xuất phát từ những tiền đề hiện thực và không phút nào xa rời những tiền đề ấy. Những tiền đề ấy là những con người, không phải những con người ở trong một tình trạng biệt lập và cố định tưởng tượng mà là những con người trong quá trình phát triển – quá trình phát triển hiện thực có thể thấy được bằng kinh nghiệm – của họ dưới những điều kiện nhất định. Một khi người ta mô tả quá trình hoạt động sống ấy thì lịch sử không còn là một tập hợp những sự kiện chết như ở những người kinh nghiệm chủ nghĩa là những người vẫn còn là trừu tượng, hay cũng không còn là hoạt động tưởng tượng của những chủ thể tưởng tượng, như ở các nhà duy tâm chủ nghĩa nữa[7].

Chính nơi mà tư biện dừng lại, - chính trong đời sống hiện thực - là nơi bắt đầu khoa học thực chứng, thực sự, sự miêu tả hoạt động thực tiễn, quá trình thực tiễn của sự phát triển của con người. Những luận điệu trống rỗng về ý thức sẽ chấm dứt; thay cho những luận

điệu đó, phải là những tri thức thực sự. Hiện thực mà được mô tả thì triết học, với tư cách là một ngành độc lập của tri thức, sẽ mất môi trường tồn tại. Cùng lắm thì người ta cũng chỉ có thể thay thế nó bằng sự tổng hợp[8] những kết quả chung nhất mà người ta có thể trừu tượng hóa từ việc quan sát sự phát triển lịch sử của con người. Những sự trừu tượng này, tách rời khỏi lịch sử hiện thực thì tự bản thân chúng hoàn toàn chẳng có giá trị gì hết. Chúng chỉ có thể dùng để sắp xếp tư liệu lịch sử được dễ dàng hơn để chỉ ra thứ tự của cách sắp xếp thành tầng lớp riêng rẽ những tư liệu ấy. Nhưng khác với triết học, những sự trừu tượng ấy hoàn toàn không mang lại một phương pháp hay một sơ đồ theo đó người ta có thể sắp xếp các thời đại lịch sử cho ăn khớp. Ngược lại, khó khăn chỉ bắt đầu khi bắt tay xem xét và sắp xếp tư liệu ấy, dù đó là tư liệu của một thời đại đã qua hay của thời hiện tại và khi bắt tay vào việc thực sự miêu tả tư liệu ấy. Việc loại trừ những khó khăn đó là tùy thuộc vào những tiền đề mà chúng ta hoàn toàn không thể đề ra ở đây được mà là những tiền đề chỉ xuất hiện từ việc nghiên cứu quá trình của đời sống hiện thực và của hoạt động của những cá nhân trong từng thời đại một. Ở đây, chúng ta hãy lấy ra một vài sự trừu tượng ấy, mà chúng ta sử dụng để đối lập lại với hệ tư tưởng, và giải thích những sự trừu tượng ấy bằng những ví dụ lịch sử.

Karl Marx và Friedrich Engels,
Hệ tư tưởng Đức.

(1) Với tư cách là tư biện đi tìm sự nhập thể (son incarnation).

(2) Bởi vì người ta chỉ có thể trừu tượng hóa nó trong trí tưởng tượng.

(3) Theo nghĩa hóa học là bốc hơi lên / lưu xuất (émanation).

(4) Theo nghĩa của Hegel là tự phát triển với động cơ nội tại.

(5) Phát biểu cơ bản của chủ nghĩa duy vật lịch sử (tiếng Pháp: Ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, mais c'est la vie qui détermine la conscience).

(6) Không có một tư tưởng nào, dầu mang cao vọng đến đâu, lại có được một khởi đầu tuyệt đối.

(7) Những lời trách cứ đối xứng nhau, bởi vì những người này cũng như những người kia đều không quan niệm động cơ nào khác hơn là tinh thần.

(8) Tổng hợp (synthèse) ở đây là một từ hơi hàm hồ, nhưng trong mọi trường hợp đều đối lập với hệ thống và mọi triết học lịch sử.

► Giai cấp thống trị, tư tưởng thống trị (Classe dominante, pensées dominantes)

Bởi vì những ý tưởng không có sự phát triển riêng, chính trong chức năng xã hội của chúng mà người ta có thể truy nguyên sự sản sinh ra chúng. Những ý tưởng thống trị đồng quy đến sự tái sản xuất sự thống trị mà chúng vừa diễn tả lại vừa che mặt nạ. Điều này vốn là đặc trưng của tiến trình ý thức hệ. Nó làm cho người ta tưởng lầm rằng chính những tư tưởng nhập thể vào thực tại.

Chủ nghĩa Cộng sản không phải là một ý tưởng để nhập thể, mà là tiến trình lịch sử (processus historique) đã và đang diễn ra, nhằm lật đổ mọi sự thống trị.

Những tư tưởng của giai cấp thống trị là những tư tưởng thống trị trong mỗi thời đại, nói cách khác, giai cấp nào đang là lực lượng vật chất chiếm địa vị thống trị trong xã hội thì cũng là lực lượng tinh thần chiếm địa vị thống trị. Giai cấp nào chi phối những tư liệu sản xuất vật chất thì đồng thời cũng chi phối luôn cả tư liệu sản xuất tinh thần, thành thử tư tưởng của những người không có tư liệu sản xuất tinh thần nói chung bị giai cấp thống trị chi phối. Những tư tưởng thống trị không phải là gì khác hơn là biểu hiện trên quan niệm[1] của những quan hệ vật chất chiếm địa vị thống trị được biểu hiện dưới hình thức tư tưởng, do đó là biểu hiện của những quan hệ nó khiến cho chỉ một giai cấp đó trở thành giai cấp thống trị. Nói cách khác, đó là những tư tưởng về sự thống trị của nó. Những cá nhân họp thành giai cấp thống trị cũng có một ý thức và do đó họ đang tư duy; chừng nào họ còn thống trị với tư cách là một giai cấp và quyết định một thời đại lịch sử trong toàn thể bộ mặt của nó thì dĩ nhiên là họ cũng làm như thế trong tất cả các lĩnh vực của thời đại lịch sử đó, như thế nghĩa là họ cũng thống trị với tư cách là những người đang suy nghĩ, những người sản xuất tư tưởng, họ điều tiết sự sản xuất và sự phân phối tư tưởng của thời đại họ; như thế nghĩa là tư tưởng của họ như vậy là tư tưởng

thống trị của thời đại họ. Thí dụ trong một nước mà ở đó trong một thời đại nhất định thế lực vua chúa, giai cấp quý tộc, và giai cấp tư sản đang tranh nhau chính quyền và vì vậy chính quyền bị phân chia[2]; người ta thấy rằng tư tưởng chiếm địa vị thống trị ở đó là thuyết phân quyền, thuyết này lúc ấy được nói đến như là một "quy luật vĩnh viễn".

Ở đây, chúng ta lại thấy sự phân công lao động đã gặp ở trên kia là một thế lực chính của lịch sử. Sự phân công đó cũng biểu hiện trong giai cấp thống trị như là sự phân công giữa lao động tinh thần và lao động vật chất, thành thử chúng ta sẽ có hai hạng người trong nội bộ của chính giai cấp ấy. Những người này thì sẽ là những nhà tư tưởng của giai cấp đó, những nhà tư tưởng tích cực có khả năng đạt tới trình độ lý luận và bản chất chủ yếu của họ lấy việc xây dựng ảo tưởng của giai cấp đó về bản thân mình làm nguồn mưu sinh chủ yếu, còn những người khác thì sẽ có thái độ bị động và thụ động hơn trước những tư tưởng và ảo tưởng đó, bởi vì họ là những thành viên thực sự tích cực của giai cấp đó và họ có ít thời gian hơn để tự xây dựng cho mình những ảo tưởng và tư tưởng về bản thân họ. Sự phân chia ấy bên trong giai cấp đó thậm chí có thể đưa tới một sự đối lập nào đó và một sự chống đối nào giữa hai bộ phận đương đầu với nhau. Nhưng một khi xảy ra một cuộc xung đột thực tiễn khi toàn bộ giai cấp bị đe doạ thì sự đối lập ấy tự nó tiêu tan, trong khi đó thì người ta cũng thấy biến mất cái ảo tưởng cho rằng những tư tưởng chiếm địa vị thống trị không phải là tư tưởng của giai cấp thống trị, cho rằng những tư tưởng đó sẽ có một quyền lực khác với quyền lực của giai cấp đó. Sự tồn tại của những tư tưởng cách mạng trong một thời đại nhất định giả định là đã phải có một giai cấp cách mạng, và trên kia chúng ta đã nói đến những điều cần thiết về những điều kiện tiền đề để sinh ra giai cấp cách mạng đó.

Giả thử trong cách quan niệm tiến trình lịch sử, người ta tách rời những tư tưởng của giai cấp thống trị đó và làm cho chúng thành những tư tưởng độc lập. Hãy cho rằng người ta chỉ nắm lấy tình hình là những tư tưởng nào đó đã thống trị trong một thời đại nào đó mà không chú ý đến những điều kiện sản xuất và người sản xuất ra những tư tưởng đó và như vậy không kể đến những cá nhân và những hoàn cảnh thế giới làm cơ sở cho những tư tưởng đó. Bấy giờ, người ta có thể nói chẳng hạn rằng trong thời đại mà giai cấp quý tộc thống trị thì những khái niệm về danh dự, trung thành v.v... chiếm địa vị thống trị và trong thời đại mà giai cấp tư sản thống trị, thì những khái niệm bình đẳng, tự do v.v... chiếm địa vị thống trị. Đó là điều mà bản thân giai cấp thống trị nghĩ như thế. Quan niệm về lịch sử ấy chung cho mọi nhà sử học, đặc biệt là từ thế kỷ XVIII, về sau tất nhiên sẽ vấp phải hiện tượng là những tư tưởng thống trị ngày càng trừu tượng thêm, nghĩa là ngày càng mang hình thức phổ biến. Thật vậy, mỗi giai cấp mới nào thay thế giai cấp thống trị trước mình đều bắt buộc – dù chỉ là để đạt được mục đích của mình thôi – phải nêu quyền lợi của mình thành quyền lợi chung của mọi thành viên trong xã hội, hoặc diễn đạt một cách trừu tượng là: buộc phải làm cho tư tưởng của mình có một hình thức phổ biến, phải nêu nó lên thành những tư tưởng duy nhất hợp lý, duy nhất có giá trị một cách phổ biến. Vì cái lẽ giản đơn là giai cấp cách mạng phải đương đầu với một giai cấp, mà với tư cách là đại biểu cho toàn xã hội, nó đứng ra với tư cách là toàn thể quần chúng trong xã hội đương đầu với chỉ một giai cấp thống trị mà thôi. Nó có thể làm được như thế, vì rằng ban đầu lợi ích của giai cấp cách mạng đó còn thực sự gắn liền với lợi ích chung của tất cả các giai cấp khác không có địa vị thống trị và vì rằng dưới sức ép của những hoàn cảnh trước kia, lợi ích đó chưa thể phát triển thành lợi ích riêng của một giai cấp riêng biệt. Do đó, thắng lợi của giai cấp đó cũng ích lợi cho nhiều cá nhân thuộc các giai cấp khác không lên được địa vị thống trị; nhưng thắng lợi đó chỉ có ích

lợi như thế trong chừng mực nó làm cho những cá nhân đó lên được giai cấp thống trị. Khi giai cấp tư sản Pháp lật đổ nền thống trị của giai cấp quý tộc, do đó giúp cho nhiều người vô sản vượt lên trên giai cấp vô sản, nhưng chỉ với ý nghĩa là bản thân họ trở thành tư sản. Như vậy, mỗi giai cấp mới chỉ xây dựng được nền thống trị của nó trên một cơ sở rộng lớn hơn giai cấp thống trị trước kia, nhưng trái lại sau đó thì sự đối lập giữa giai cấp từ nay ở địa vị thống trị với những giai cấp không có địa vị thống trị chỉ càng phát triển thêm một cách sâu sắc và quyết liệt. Cả hai tình hình đó dẫn tới chỗ là: lần này cuộc đấu tranh mà các giai cấp không nắm quyền thống trị phải tiến hành chống lại giai cấp thống trị mới lại có mục đích phá hủy những điều kiện xã hội trước kia một cách quyết liệt hơn và triệt để hơn so với tất cả những giai cấp trước kia khi họ mưu đồ giành quyền thống trị.

Tất cả cái ảo tưởng cho rằng nền thống trị của một giai cấp nhất định chỉ vỏn vẹn là sự thống trị của một số tư tưởng nào đó dĩ nhiên là sẽ không còn nữa, một khi nền thống trị của giai cấp nói chung không còn là hình thức của chế độ xã hội nữa, nghĩa là một khi không còn cần thiết nêu một lợi ích riêng lên như là lợi ích chung nữa, hoặc không còn cần thiết nêu "cái Phổ biến" lên làm kẻ thống trị nữa.

Một khi những tư tưởng thống trị bị tách khỏi những cá nhân đang thống trị, nhất là tách khỏi những quan hệ sinh ra từ một giai đoạn nhất định của phương thức sản xuất thì người ta đi tới kết luận là: bao giờ những tư tưởng cũng thống trị trong lịch sử và bấy giờ thì rất dễ đi đến chỗ từ những tư tưởng khác nhau đó trừu tượng ra cái "Tư tưởng", nghĩa là cái Tư tưởng thuần túy v.v... coi như yếu tố thống trị trong lịch sử và bằng cách đó cũng rất dễ quan niệm tất cả những tư tưởng và khái niệm cô lập đó như những cái "tự quy định" của *Khái niệm* đang phát triển trong lịch sử. Cũng tất nhiên là sau đó người ta có thể đi tới chỗ suy tất cả các quan hệ của con người ra từ khái niệm của con người. Của con người tượng hình, của bản chất con người, nói tóm lại là của con *Người*: Triết học tư biện đã làm như thế đấy. Chính Hegel cũng thừa nhận ở cuốn triết học lịch sử rằng ông "chỉ nghiên cứu sự tiến triển của *Khái niệm* mà thôi" và ông đã tiêu biểu cho "*thần chính luận* thật sự" trong lịch sử. Và bây giờ thì người ta có thể trở về với những nhà lý luận, tư tưởng và triết học để đi tới kết quả là những nhà triết học, những nhà tư tưởng với tư cách là nhà tư tưởng đều đã thống trị trong lịch sử ở mọi thời đại – nghĩa là đi tới một kết quả mà Hegel đã trình bày như chúng ta vừa nghiên cứu. Thực ra cái trò ảo thuật hòng căn cứ vào tài liệu lịch sử để chứng minh rằng tinh thần là vô thượng (Stirner gọi là chế độ giáo quyền) không ngoài 3 thủ đoạn sau:

1. Cần tách những tư tưởng khỏi những con người – vì những lý do kinh nghiệm – đang thống trị với tư cách là những cá nhân vật chất và trong những điều kiện kinh nghiệm của bản thân những người đó, và do đó thừa nhận sự thống trị của những tư tưởng trong lịch sử.

2. Phải đem lại một trật tự vào trong sự thống trị đó của tư tưởng, chứng minh mối liên hệ thần bí giữa những tư tưởng thống trị kế tiếp nhau, và người ta đạt tới chỗ đó bằng cách quan niệm chúng là những "sự tự quy định của khái niệm". Việc những tư tưởng đó thực tế gắn liền với nhau bởi cơ sở kinh nghiệm của chúng làm cho việc đó có thể tiến hành được, và lại được hiểu như là những tư tưởng *thuần túy* và *giản đơn* thì những tư tưởng đó sẽ trở thành những sự tự phân hóa, những sự khác nhau mà bản thân Tư tưởng đẻ ra.

3. Để vứt bỏ cái vẻ thần bí của "khái niệm tự quy định" đó, người ta biến nó thành một nhân vật tức "tự ý thức", hoặc để làm ra vẻ hoàn toàn duy vật, người ta biến nó thành một loạt nhân vật tiêu biểu cho "khái niệm" trong lịch sử, tức là những "nhà tư tưởng", "nhà triết học" là những kẻ được coi như là những người làm ra lịch sử, như là "hội đồng

những người gác vọng tiêu" như là những người thống trị. Cùng một lúc người ta đã loại trừ tất cả những yếu tố duy vật của lịch sử và người ta có thể yên trí thả lỏng cương ngựa tư biện của mình:

Trong đời sống thường ngày, bất cứ anh chủ hiệu nào cũng biết phân biệt rành rọt cái mà mỗi người mạo xưng với chân tướng của người đó: nhưng lịch sử của chúng ta còn chưa đạt tới cái tri thức bình thường đó. Đối với mỗi thời kỳ, nó tin ngay điều mà thời đại đó nói về chính mình và những ảo tưởng của thời kỳ đó đối với chính mình.

Phải giải thích phương pháp lịch sử đó, phương pháp chiếm địa vị thống trị, nhất là ở Đức, và cả nguyên nhân vì sao nó chiếm địa vị thống trị ở đấy bằng cách xuất phát từ mối liên hệ của nó với ảo tưởng của các nhà tư tưởng nói chung, chẳng hạn với ảo tưởng của những nhà triết học, những chính khách (và cả những nhà cầm quyền đang hoạt động trong bọn họ), bằng cách xuất phát từ những kho tàng giáo điều và những tư tưởng kỳ quặc của những người đó, ảo tưởng được giải thích một cách giản đơn bằng địa vị thực tiễn của họ trong đời sống, nghề nghiệp của họ và phân công lao động.

Karl Marx và Friedrich Engels,
Hệ tư tưởng Đức.

Đối với chúng ta, chủ nghĩa cộng sản không phải là một trạng thái[3] cần phải sáng tạo ra, không phải là một lý tưởng mà hiện thực phải khuôn theo. Chúng ta gọi chủ nghĩa cộng sản là một phong trào hiện thực, nó xóa bỏ trạng thái hiện nay. Những điều kiện của phong trào ấy là kết quả của những tiền đề hiện đang tồn tại.

Ngoài ra, cái khối lớn gồm những người chỉ *đơn thuần* là sống bằng lao động của mình, tức là chỉ cái khối lớn sức lao động bị cắt rời khỏi tư bản hay khỏi mọi loại nhu cầu dù là nhu cầu hạn chế, và do đó, cả việc mất – do cạnh tranh – không phải chỉ tạm thời công ăn việc làm là nguồn sinh sống có bảo đảm, đều đòi hỏi phải có cái tiền đề là *thị trường thế giới*. Như vậy là giai cấp vô sản chỉ có thể tồn tại trên quy mô của *lịch sử thế giới*, cũng chỉ như chủ nghĩa cộng sản, tức là hoạt động của giai cấp vô sản, hoàn toàn chỉ có thể tồn tại được với tư cách là một tồn tại "có tính lịch sử thế giới"[5]. Sự tồn tại có tính lịch sử thế giới của các cá nhân là một sự tồn tại của những cá nhân trực tiếp gắn liền với lịch sử toàn thế giới.

Karl Marx và Friedrich Engels,
Hệ tư tưởng Đức.

---

[1] Tiếng Pháp: expression idéale/ idéelle.

[2] Chẳng hạn nước Pháp ở thế kỷ XVIII. Tham chiếu Montesquieu (xem Louis Althusser: Montefsquieu, chính trị và lịch sử).

[3] Theo nghĩa tình trạng thực tế hay một chế độ đã được chế định sẵn (Tham chiếu Thư gửi A.Ruge).

[4] Trong *Tư bản luận*, Marx chỉ ra những lý do kinh tế cho quá trình toàn cầu hóa của chủ nghĩa tư bản (mối lợi từ những thị trường mới)

[5] Vấn đề quốc gia dân tộc được đặt ra, không phải bên cạnh, mà bên trong quá trình này.

TƯ BẢN LUẬN (Le Capital) – 1867

"Phê phán kinh tế chính trị", đó là phụ đề của nó.

Tác phẩm dang dở, hãy còn mới chỉ là một khảo cứu nền tảng trong một dự án lý thuyết tổng quát về sự vận hành của các xã hội. Lý thuyết về chính trị và về Nhà nước mà người ta có thể lượm lặt ở đó lẽ ra phải được trình bày tiếp theo. Marx viết:

"Những nhà kinh tế giải thích cho chúng ta, người ta sản xuất như thế nào trong những quan hệ đã cho, những điều họ không giải thích cho chúng ta, đó là những tương quan này được tạo ra như thế nào, nghĩa là quá trình vận động lịch sử đã làm chúng sinh ra".

► Tính chất bái vật của hàng hóa và điều bí ẩn của nó (le caractère fétiche de la marchandise et son secret)

Những sản phẩm của lao động thỏa mãn những nhu cầu. Nhưng giá trị sử dụng của chúng (phẩm chất, tính tiện ích) không giải

thích giá trị hàng hóa của chúng (những số lượng rõ ràng). Chỉ trong sự trao đổi mới hiện ra tính chất chung của chúng, đó là sự tiêu hao công sức con người để làm ra sản phẩm. Hình thức giá trị hàng hóa là một tương quan xã hội. Tính chất bái vật/ thái độ bái vật (le fétichisme) hệ tại chỗ tìm giá trị trong sự vật biểu kiến (la chose apparente) chứ không tìm trong cái tương quan cốt yếu ẩn tàng kia.

Thoạt mới nhìn thì hàng hóa có vẻ là một vật rất đơn giản và tầm thường. Sự phân tích hàng hóa lại cho thấy rằng nó là một vật gây rắc rối, đầy những sự tế nhị siêu hình và những sự kỳ quái thần học. Là một giá trị sử dụng thì nó chẳng có gì là bí hiểm cả, dù cho ta có xét nó về mặt là nhờ các thuộc tính của nó, nó thỏa mãn được những nhu cầu của con người, hay là xét về mặt nó có được những thuộc tính đó chỉ vì nó là sản phẩm lao động của con người. Dĩ nhiên ai cũng hiểu rằng với hoạt động của mình, con người biến đổi hình thái của các thực thể của tự nhiên theo cách có ích cho nó. Ví dụ, hình thức của gỗ thay đổi nếu ta lấy gỗ làm một cái bàn[1]. Nhưng tuy vậy, cái bàn vẫn là gỗ, một vật thông thường mà người ta có thể thông qua giác quan mà biết được. Nhưng một khi nó trở thành hàng hóa, thì nó lại biến thành một vật vừa có thể biết được nhờ giác quan, lại vừa không có thể biết được qua giác quan. Không những nó đứng trên mặt đất bằng chân, mà còn đứng lộn ngược đầu xuống đất trước mặt tất cả các hàng hóa khác, và cái đầu gỗ đó của nó lại đẻ ra những ý kiến kỳ quái, còn lạ lùng hơn là khi nó tự động đứng lên nhảy múa nữa.

Như vậy là tính thần bí[2] của hàng hóa không phải do giá trị sử dụng của nó sinh ra. Tính thần bí đó cũng không phải do nội dung những tính quy định của giá trị sinh ra. Vì rằng, trước hết, những loại lao động có ích hay những loại hoạt động sản xuất dù có khác nhau đến đâu chăng nữa, thì về mặt sinh lý, đó cũng vẫn là những chức năng của cơ thể con người; và mỗi chức năng như thế, dù nội dung và hình thức của nó như thế nào chăng nữa, thì về thực chất nó cũng vẫn là một sự chi phí về óc, thần kinh, bắp thịt, các giác quan, v.v... của con người. Hai là, cái được dùng làm cơ sở để xác định đại lượng của giá trị, cụ thể là độ dài của những chi phí, hay lượng lao động, thì rõ ràng là nó khác hẳn với chất[3] của lao động. Trong bất kỳ trạng thái xã hội nào, người ta cũng đều phải quan tâm đến thời gian lao động dùng để sản xuất ra các tư liệu sinh hoạt, tuy rằng với một mức độ không giống nhau trong những giai đoạn phát triển khác nhau. Cuối cùng, từ khi người ta lao động cho nhau bằng cách này hay bằng cách khác thì lao động của họ cũng vì thế mà mang một hình thái xã hội.

Thế thì tính chất bí ẩn của sản phẩm lao động khi sản phẩm ấy bắt đầu mang hình thái hàng hóa, do đâu mà ra? Rõ ràng là do chính bản thân hình thái ấy.

Tính bình đẳng của các loại lao động khác nhau của con người lại mang hình thái tính vật thể giống nhau của giá trị **(a)** của những sản phẩm lao động, thước đo các chi phí về sức lao động của con người bằng độ dài của các chi phí ấy lại mang hình thái đại lượng giá trị của các sản phẩm lao động, cuối cùng, những mối quan hệ giữa những người sản xuất, trong đó những tính quy định xã hội của lao động của họ được thực hiện, lại mang hình thái một quan hệ xã hội giữa các sản phẩm lao động.

Do đó, tính chất bí ẩn của hình thái hàng hóa chỉ là ở chỗ: hình thái đó phản ánh cho người ta thấy tính chất xã hội của lao động của bản thân họ như là một tính chất vật thể của chính ngay những sản phẩm lao động, như là những thuộc tính xã hội của các vật đó, do tự nhiên đem lại; nhờ sự quid pro pro [lấy cái nọ thay cái kia] đó mà những sản phẩm lao động trở thành hàng hóa; thành những vật mà người ta vừa có thể biết được lại vừa không thể biết được nhờ giác quan hay là những vật xã hội[4]. Tác động quang học mà

một vật gây ra cho thần kinh thị giác thì cũng vậy: người ta không cảm xúc thấy đó là một sự kích thích chủ quan của bản thân thần kinh thị giác mà là một hình thù khách quan của một vật ở ngoài con mắt. Nhưng trong thị giác thì ánh sáng đã thực sự được một vật, một vật thể bên ngoài, chiếu vào một vật khác tức là con mắt. Đó là một quan hệ vật lý giữa các vật vật lý. Nhưng hình thái hàng hóa và quan hệ giá trị giữa các sản phẩm lao động trong đó nó được biểu hiện ra, thì tuyệt nhiên không có gì giống với bản chất vật lý của chúng và những quan hệ bắt nguồn từ bản chất vật lý đó của chúng cả[5]. Đó chỉ là một quan hệ xã hội nhất định của chính con người, nhưng dưới con mắt của họ thì quan hệ ấy lại mang cái hình thái kỳ ảo của mối quan hệ giữa các vật. Muốn tìm được một thí dụ tương tự với hiện tượng đó, chúng ta phải đi vào cõi mây mờ của thế giới tôn giáo. Trong cái cõi ấy, các sản phẩm của bộ óc con người, thể hiện ra thành những sinh vật độc lập, có cuộc sống riêng của chúng, có những mối quan hệ nhất định với con người và giữa chúng với nhau. Trong thế giới hàng hóa, các sản phẩm do bàn tay con người làm ra cũng thế[6]. Tôi gọi cái đó là tính chất bái vật (le fétichisme) gắn liền với các sản phẩm lao động khi những sản phẩm này được sản xuất với tư cách là hàng hóa, và do đó, tính bái vật ấy không thể tách rời khỏi phương thức sản xuất hàng hóa được[7].

Như sự phân tích trên đây đã chỉ rõ, tính chất bái vật ấy của thế giới hàng hóa là do tính chất xã hội độc đáo của thứ lao động sản xuất hàng hóa đẻ ra.

Nói chung, các sản phẩm tiêu dùng trở thành hàng hóa chỉ vì chúng là sản phẩm của những lao động tư nhân được tiến hành một cách độc lập với nhau. Tổng thể các lao động tư nhân ấy cấu thành toàn bộ lao động xã hội. Vì về mặt xã hội, những người sản xuất chỉ tiếp xúc với nhau qua việc trao đổi sản phẩm lao động của họ, cho nên tính chất xã hội đặc biệt của lao động tư nhân của họ chỉ thể hiện ra trong phạm vi sự trao đổi ấy mà thôi. Nói một cách khác, các lao động tư nhân chỉ thực tế biểu hiện thành những mắt xích của toàn bộ lao động xã hội là nhờ những mối quan hệ mà sự trao đổi đã xác lập giữa các sản phẩm lao động với nhau và thông qua các sản phẩm đó, là giữa những người sản xuất với nhau. Vì vậy, đối với những người này, những quan hệ xã hội giữa các lao động tư nhân của họ trên thực tế như thế nào thì chúng thể hiện ra như thế ấy, nghĩa là không phải thể hiện thành những quan hệ xã hội trực tiếp giữa bản thân những con người với nhau trong lao động của họ, mà trái lại, lại thể hiện thành những quan hệ vật thể giữa người ta với nhau, và thành những quan hệ xã hội giữa vật với vật ...

Karl Marx,
***Tư bản luận*, Q.I, tập 1 (1867)**

---

(1) Giá trị sử dụng.

(2) Cái bùa mê của nó (son sortilège).

(3) "Khoa kinh tế chính trị cổ điển không bao giờ phân biệt rõ ràng và hiển ngôn, lao động được biểu thị trong giá trị và cùng lao động đó được biểu thị trong giá trị sử dụng của sản phẩm" (Chú thích của Marx).

(4) Cốt yếu được tạo thành từ những tương quan xã hội.

(5) Bí ẩn của thị kiến không nằm trong hình ảnh. Cũng thế bí ẩn của hàng hóa không nằm trong đối vật-sản phẩm.

(6) Vì giá trị là một tương quan xã hội ẩn tàng dưới vỏ bọc của những đồ vật.

(7) "Hình thái hàng hóa của sản phẩm và hình thái tiền tệ của hàng hóa che giấu sự giao dịch", nghĩa là tương quan xã hội.

(8) Giá trị trao đổi, để phân biệt với giá trị sử dụng.

TUYÊN NGÔN ĐẢNG CỘNG SẢN (Manifeste du Parti Communiste - 1848)

Cuối năm 1847, liên đoàn những người Cộng sản uỷ thác cho Marx và Engels việc thảo ra bản tuyên ngôn nhằm mục đích "lật đổ giai cấp tư sản, đưa giai cấp vô sản lên nắm quyền, xóa bỏ xã hội tư sản cũ và thành lập một xã hội mới không giai cấp, không có quyền tư hữu".

Theo cách dùng của thời đó, từ "parti" dùng để chỉ một trào lưu chính kiến hơn là một tổ chức chính trị, một ý nghĩa thủ đắc vào cuối

những năm 1860. nhưng Marx cũng đã nhấn mạnh: "Việc giải phóng giai cấp công nhân phải là công trình của chính giai cấp công nhân".

Từ "chủ nghĩa Cộng sản" đã được chọn để phân định giới tuyến giữa chủ nghĩa Cộng sản với những chủ nghĩa xã hội không tưởng (les socialismes utopiques) như của Robert Owen, Charles Fourier... Sự xuất hiện của Tuyên ngôn báo bão, vang rền như sấm sét này vào tháng giêng năm 1848 đồng thời với những cuộc cách mạng nổ ra liên tiếp vào thời điểm đó ở châu Âu.

Lịch sử của mọi xã hội tồn tại cho đến nay là lịch sử của các cuộc đấu tranh giai cấp.

Người tự do và kẻ nô lệ, con nhà dòng dõi quý tộc và người bình dân, chủ đất và nông nô, chủ nhân phường hội và người làm thuê, nói tóm lại là người áp bức và kẻ bị áp bức, đại diện cho sự đối lập liên tục với nhau, xúc tiến một cuộc đấu tranh liên tục lúc ẩn giấu, lúc công khai, một cuộc đấu tranh mà mỗi lần kết thúc, hoặc trong sự cải tổ cách mạng xã hội nói chung, hoặc trong sự đổ nát chung của các tầng lớp đấu tranh.

Trong các kỷ nguyên ban đầu của lịch sử, chúng ta thấy rằng hầu hết mọi nơi sự sắp xếp phức tạp xã hội trong nhiều giai cấp khác nhau, sự thay đổi đa dạng từ từ tầng lớp xã hội. Trong La Mã cổ, chúng ta có dòng dõi quý tộc, giới hiệp sĩ, người bình dân, nô lệ; trong thời Trung cổ là vua chúa phong kiến, chư hầu, chủ nhân phường hội, người làm thuê, người học việc, nông nô; trong hầu hết mọi tầng lớp giai cấp này, một lần nữa, là các giai đoạn phụ thuộc.

Xã hội giai cấp tư bản hiện đại mọc lên từ tàn tích của xã hội phong kiến, đã không diệt được các sự đối kháng giai cấp. Nó chỉ thiết lập các giai cấp mới, các điều kiện đàn áp mới, các hình thức đấu tranh mới thay cho các hình thức cũ.

Tuy nhiên, kỷ nguyên của chúng ta, kỷ nguyên của giai cấp tư sản sở hữu nét đặc biệt này: Nó đã đơn giản hóa các sự đối kháng giai cấp. Xã hội như một tổng thể càng ngày càng tách ra thành hai phe phái thù địch lớn, thành hai giai cấp lớn trực tiếp đối mặt với nhau – giai cấp tư sản và giai cấp vô sản.

Từ các nông nô ở thời Trung cổ, xuất phát các người dân ở tỉnh được ban đặc quyền thuộc các thành phố xưa nhất. Từ các người dân thành thị này, các yếu tố đầu tiên của giai cấp tư bản được phát triển.

Việc khám phá ra châu Mỹ, vòng quanh mũi Hảo Vọng, mở ra vùng đất khai hoang mới dành cho giai cấp tư sản đang lên. Các thị trường Tây Ấn Độ và vùng đất Trung Quốc, sự chiếm thuộc địa của châu Mỹ, buôn bán với các thuộc địa, sự gia tăng các biện pháp trao đổi và các loại hàng hóa nói chung, cung cấp cho thương nghiệp, ngành hàng hải, công nghiệp, một sự thúc đẩy không hề được biết trước, và bằng cách ấy, cung cấp cho yếu tố cách mạng trong xã hội phong kiến lung lay một sự phát triển nhanh chóng.

Hệ thống công nghiệp phong kiến, trong đó sự sản xuất công nghiệp được giữ độc quyền bởi các phường hội khép kín, bây giờ không còn đáp ứng cho các nhu cầu đang lớn lên của các thị trường mới. Hệ thống sản xuất được tổ chức. Các chủ nhân phường hội bị giai cấp trung lưu sản xuất gạt sang một bên; sự phân chia lao động giữa các phường hội đoàn thể khác nhau đã tan biến mặc dù có sự phân chia lao động trong từng phân xưởng riêng lẻ.

Trong lúc ấy, các thị trường luôn luôn tiếp tục phát triển, như cầu luôn luôn gia tăng. Ngay cả việc sản xuất cũng không còn đáp ứng đủ nữa. Ngay sau đó, năng lượng hơi nước và máy móc đã cách mạng hóa sản xuất công nghiệp. Vị trí của sự sản xuất bị nền công nghiệp hiện đại, khổng lồ chiếm đoạt, vị trí của giai cấp công nghiệp trung lưu bị các triệu phú công nghiệp chiếm đoạt – các nhà lãnh đạo của toàn bộ đội ngũ công nghiệp là giai cấp tư sản hiện đại.

Công nghiệp hiện đại đã thiết lập một thị trường thế giới, và sự khám phá ra châu Mỹ đã mở đường cho nó. Thị trường này cung cấp sự phát triển mênh mông cho thương mại, ngành hàng hải, ngành giao thông đường bộ. Đến lượt mình, sự phát triển này phản ứng lại sự mở rộng nền công nghiệp; và tương xứng với công nghiệp, ngành hàng hải, đường xe lửa được mở rộng, theo cùng một tỷ lệ mà giai cấp tư sản phát triển, gia tăng tiền vốn, và đẩy lui vào hậu trường mọi giai cấp được truyền xuống từ thời Trung cổ.

Do đó, chúng ta biết làm thế nào giai cấp tư sản hiện đại tự nó là sản phẩm của một quá trình phát triển lâu dài, của một chuỗi các cuộc cách mạng theo hình thức sản xuất và hình thức trao đổi.

Từng bước trong sự phát triển giai cấp tư sản được đi kèm theo với sự tiến bộ chính trị tương ứng của giai cấp đó. Giai cấp bị áp bức dưới ách thống trị của tầng lớp quý tộc phong kiến, sẽ trở nên một đoàn thể vũ trang tự trị trong Công xã thời Trung cổ, ở đây là nền cộng hòa đô thị độc lập (như ở Ý và Đức), ở đó là "đẳng cấp thứ ba" có thể quy cho trách nhiệm của nền quân chủ (như ở Pháp); sau này, trong giai đoạn sản xuất riêng biệt, phục vụ hoặc chế độ quân chủ nửa phong kiến hoặc chế độ quân chủ tuyệt đối như lực lượng ngang hàng chống lại tầng lớp quý tộc, và trong thực tế, là nền tảng của các chế độ quân chủ lớn nói chung – cuối cùng, do sự thiết lập nền công nghiệp hiện đại và thị trường thế giới, giai cấp tư sản đã giành được cho chính mình sự thống trị độc quyền, trong quốc gia hiện đại tiêu biểu. Quyền hành pháp của đất nước hiện đại chỉ là uỷ ban quản lý các vấn đề chung cho toàn bộ giai cấp tư sản.

(*) ("Commune/ Công xã" là tên tiếng Pháp chỉ các thành phố mới mọc lên ngay trước *khi họ giành được từ các chủ đất phong kiến và chủ nhân quyền chính trị và tự trị địa phương như "Đẳng cấp thứ ba/ Le Tiers_État". Nói chung, vì sự phát triển kinh tế của giai cấp tư sản, ở đây, Anh được coi như một đất nước điển hình về sự phát triển kinh tế và Pháp được coi là điển hình vì sự phát triển chính trị.*

► Giai cấp tư sản đóng một vai trò cách mạng nhất trong lịch sử

Bất kỳ nơi nào giai cấp tư sản chiếm ưu thế, nó đều chấm dứt mọi quan hệ phong kiến, gia trưởng, thôn dã. Nó xé nhỏ thành từng mảnh không thương xót các mối ràng buộc phong kiến phức tạp đã trói buộc con người với các "cấp tự nhiên" của họ, và xóa bỏ bất kỳ mối ràng buộc nào khác giữa con người với con người ngoài tính tư lợi hiển nhiên, ngoài "việc trả tiền mặt" một cách nhẫn tâm. Nó nhận chìm các trạng thái xuất thần siêu phàm nhất của nhiệt tình tôn giáo, của nhiệt tình phong cách hiệp sĩ, của tính đa cảm trần tục, trong tính lãnh đạm của sự tính toán ích kỷ. Nó chuyển giá trị cá nhân thành giá trị trao đổi, và thay vì vô số sự tự do đặc quyền vĩnh viễn – Tự do Mậu dịch. Nói vắn tắt, sự bóc lột, bị che giấu bởi các ảo tưởng chính trị và tôn giáo, đã được thay thế bằng sự bóc lột tàn bạo, trực tiếp, trơ tráo và trơ trẽn.

Giai cấp tư sản đã tước đoạt vòng hào quang mỗi công việc đã được kính trọng cho đến nay và được tôn vinh bằng sự kính sợ. Nó biến thầy thuốc, luật sư, linh mục, thi sĩ, con người khoa học, thành các lao động làm thuê ăn lương.

Giai cấp tư sản đã xé vụn tình cảm gia đình, và làm cho quan hệ gia đình trở thành quan hệ tiền bạc đơn thuần.

Giai cấp tư sản phơi bày cách biểu lộ tàn bạo sức mạnh thể chất xảy ra trong thời Trung cổ, điều các kẻ phản động ca ngợi rất nhiều, đã tìm được phần bổ sung thích hợp với sự biếng nhác uể oải nhất. Nó là giai cấp đầu tiên trình bày cái mà khả năng con người có thể gây ra. Nó thực hiện các điều kỳ lạ phi thường hơn cả các kim tự tháp Ai Cập, các cống dẫn nước của người La Mã, và các nhà thờ theo kiến trúc Gô–tích; nó chỉ đạo các cuộc viễn chinh đặt dưới bóng tất cả các sự di trú trước kia của các quốc gia và các cuộc thập tự chinh.

Giai cấp tư sản không thể tồn tại nếu không liên tục cách mạng hóa các phương tiện sản

xuất và do đó có các mối quan hệ đến sản xuất, và cùng với chúng là toàn bộ các mối quan hệ của xã hội. Ngược lại, các cuộc đàm luận về các phương thức sản xuất cũ trong hình thức không thay đổi là điều kiện tồn tại đầu tiên đối với các giai cấp công nghiệp ban đầu. Việc liên tục cách mạng hóa sản xuất, sự liên tục xáo trộn mọi điều kiện xã hội, tình trạng không chắc chắn vĩnh viễn và sự kích động quần chúng phân biệt kỷ nguyên giai cấp tư sản với mọi kỷ nguyên ban đầu. Mọi mối quan hệ đông nhanh, cố định, với đội ngũ tổ tiên và các định kiến, các ý kiến đáng tôn trọng bị quét sạch, mọi mối quan hệ mới được hình thành trở nên không hợp thời trước khi chúng có thể trở nên cứng nhắc. Mọi điều là chắc chắn sẽ tan chảy thành không khí, mọi điều là thánh thiện sẽ bị làm ô uế, và con người cuối cùng bị buộc phải đối mặt với các điều kiện sống thực sự của chính mình và các mối quan hệ với đồng loại theo các ý nghĩa đúng đắn.

Nhu cầu liên tục mở rộng thị trường dành cho các sản phẩm của mình xua đuổi giai cấp tư sản trên toàn bộ bề mặt của trái địa cầu. Nó phải náu mình ở mọi nơi, định cư ở mọi chỗ, thiết lập quan hệ ở mọi nơi.

Giai cấp tư sản qua việc bóc lột thị trường thế giới đã cung cấp một đặc tính toàn thế giới cho sản xuất và tiêu dùng trong mỗi quốc gia. Đối với sự thất vọng lớn của các kẻ phản động, nó đã lôi kéo từ dưới chân của nền công nghiệp cái nền tảng quốc gia mà nó đứng trên đó. Mọi nền công nghiệp quốc gia xưa cũ đã bị phá hủy hay đang bị phá hủy hàng ngày. Chúng bị đánh bật ra bởi các nền công nghiệp mới mà sự giới thiệu các nền công nghiệp mới này trở thành câu hỏi sống còn đối với mọi quốc gia văn minh. Chúng bị đánh bật ra bởi các nền công nghiệp không còn gia công các vật liệu thô bản địa nữa; nhưng là các vật liệu thô được khai thác từ các khu vực xa xôi nhất. Các nền công nghiệp có các sản phẩm được tiêu thụ, không những trong nước mà còn trong mọi nơi trên trái đất. Thay vì các nhu cầu cũ, được thỏa mãn bởi sự sản xuất trong nước, chúng ta tìm được các nhu cầu mới, đòi hỏi được thỏa mãn bởi các sản phẩm của các vùng đất, miền đất xa xôi. Thay vì sự tách biệt của đất nước hay địa phương cũ và sự tự cung cấp, chúng ta có sự giao dịch với tất cả các quốc gia phụ thuộc lẫn nhau trong mọi sáng tạo trí tuệ của các quốc gia riêng biệt sẽ trở thành tài sản chung. Tính phiến diện và tính hẹp hòi quốc gia ngày càng trở nên không thể, và từ nhiều nền văn học địa phương và quốc gia phát sinh ra một nền văn học thế giới.

Bằng sự phát triển nhanh mọi phương tiện sản xuất, bằng các phương tiện truyền thông rất dễ dàng, giai cấp tư sản sẽ lôi kéo mọi quốc gia, kể cả quốc gia man rợ nhất, vào nền văn minh. Giá cả hàng hóa rẻ hơn là trọng pháo mà với chúng, nó phá đổ mọi bức tường thành dẫn vào Trung Quốc, với chúng nó ép buộc lòng căm thù mãnh liệt truyền kiếp người nước ngoài của người man rợ phải đầu hàng. Nó ép buộc mọi quốc gia có nguy cơ bị hủy diệt, phải làm theo phương thức sản xuất của giai cấp tư sản; nó ép buộc chúng giới thiệu cái mà nó gọi là nền văn minh nơi chúng, nghĩa là để chính chúng trở thành giai cấp tư sản. Tóm lại, nó tạo dựng một thế giới theo hình ảnh của riêng nó.

Giai cấp tư sản đưa nông thôn vào sự cai trị của các thành phố. Nó đã tạo dựng vô số thành phố, đã làm dân số thành thị gia tăng lên rất nhiều so với miền quê, và do đó giải thoát được một phần dân số đáng kể khỏi tình trạng ngu ngốc của cuộc sống thôn quê. Giống như nó đã làm cho nông thôn lệ thuộc vào các thành phố, nó cũng sẽ làm cho các quốc gia man rợ hay bán man rợ lệ thuộc vào các quốc gia văn minh, các quốc gia nông dân lệ thuộc vào các quốc gia giai cấp tư sản, phương Đông lệ thuộc phương Tây.

Càng ngày giai cấp tư sản càng tiếp tục hủy bỏ tình trạng phân tán dân số, tình trạng phân tán các phương tiện sản xuất, và tình trạng phân tán tài sản. Nó đã tích tụ lại dân số, tập trung

các phương tiện sản xuất, và tập trung tài sản trong tay một ít người. Hậu quả tất yếu của điều này là sự tập quyền chính trị trung ương. Các tỉnh thành độc lập hay chỉ quan hệ lỏng lẻo, có các quyền lợi, luật pháp, chính quyền, và hệ thống thuế má riêng biệt, sẽ gộp lại với nhau thành một quốc gia, có một chính quyền, một bộ luật, một quyền lợi giai cấp quốc gia, một đường biên giới, và một chính sách thuế quan.

Trong suốt một trăm năm thống trị it ỏi, giai cấp tư sản đã tạo dựng các lực lượng sản xuất có quy mô hơn và to lớn hơn tất cả các thế hệ trước gộp lại. Việc khuất phục các lực lượng thiên nhiên lệ thuộc vào con người, máy móc, việc ứng dụng ngành hóa học vào công nghiệp và nông nghiệp, tàu thủy chạy bằng hơi nước, ngành đường sắt, máy điện báo sử dụng điện, sự khai hoang toàn bộ các lục địa để trồng trọt, hệ thống sông đào, toàn bộ dân số làm trò ảo thuật từ mặt đất – có thế kỷ nào trước đó dám hình dung ra rằng các lực lượng sản xuất như thế đang ngủ yên trong lòng xã hội?

Chúng ta thấy rằng các phương tiện sản xuất và trao đổi, được sử dụng làm nền tảng cho sự phát triển giai cấp tư sản, được phát sinh trong xã hội phong kiến. Ở một giai đoạn nào đó trong việc phát triển các phương tiện sản xuất và trao đổi này, các hoàn cảnh mà trong đó xã hội phong kiến sản xuất và trao đổi, tổ chức nông nghiệp và công nghiệp sản xuất phong kiến, tóm lại là các mối quan hệ tài sản thời phong kiến không còn tương hợp nữa với các lực lượng sản xuất đã được phát triển, chúng có quá nhiều sự kiềm chế. Chúng phải nổ tung ra từng mảnh, chúng đã nổ tung ra từng mảnh.

Sự cạnh tranh tự do, được kết hợp với thể chế xã hội chính trị phù hợp với nó, với sự thống trị của tầng lớp giai cấp tư sản, đã từng bước đi vào vị trí của mình.

Một phong trào tương tự đang tiếp tục diễn ra trước mắt chúng ta. Xã hội tư sản hiện đại với các mối quan hệ sản xuất, trao đổi và tư hữu đã dựng lên các phương tiện sản xuất và trao đổi phi thường như thế sẽ giống như thầy phù thủy không còn khả năng kiểm soát các âm binh mà ông gọi lên bằng các câu thần chú nữa. Trong nhiều thập niên đã qua, lịch sử công nghiệp và thương mại chỉ là lịch sử khởi nghĩa của các lực lượng sản xuất hiện đại chống lại các quan hệ sản xuất hiện đại, chống lại các quan hệ tư hữu đã điều kiện hóa sự tồn tại của giai cấp tư sản và sự thống trị của nó. Chỉ cần kể ra các cuộc khủng hoảng thương mại với sự lặp lại có tính định kỳ đã đặt thành vấn đề và càng ngày càng đe doạ toàn bộ sự tồn tại của xã hội tư sản. Trong các cuộc khủng hoảng này, không những phần lớn các sản phẩm hiện nay, mà còn cả các lực lượng sản xuất được tạo ra trước kia, cũng bị phá hủy theo từng thời kỳ. Trong các cơn khủng hoảng này, bột phát một bệnh dịch mà trong mọi kỷ nguyên khác có vẻ là một điều vô lý – đó là bệnh dịch sản xuất dư thừa. Xã hội thình lình tự nhận thấy được đặt trở lại vào trạng thái man rợ nhất thời; nó có vẻ giống như nạn đói kém, chiến tranh phá hủy toàn thế giới đã cắt đứt nguồn cung cấp mọi phương tiện sinh sống; nền công nghiệp và thương mại có vẻ như bị phá hủy. Và tại sao? Vì có quá nhiều nền văn minh, quá nhiều phương tiện sinh sống, quá nhiều nền công nghiệp, quá nhiều nền thương mại. Các lực lượng sản xuất tùy ý xã hội sử dụng không còn có khuynh hướng đẩy mạnh sự phát triển các điều kiện tạo ra tài sản cho giai cấp tư sản nữa; ngược lại chúng có quá nhiều quyền lực đối với các điều kiện này, lúc đó đã trở thành chướng ngại cho nó, và khi chúng vừa khắc phục các chướng ngại này xong thì lại mang sự lộn xộn vào trong toàn bộ xã hội giai cấp tư sản gây nguy hiểm cho sự tồn tại của quyền tư hữu tư sản. Hệ thống tư sản trở nên quá hạn hẹp không thể bao gồm sự thịnh vượng được chúng tạo ra. Và giai cấp tư sản khắc phục các cuộc khủng hoảng này ra sao? Một mặt, bằng buộc hủy bỏ một số lớn các lực lượng sản xuất; mặt khác, bằng chiếm lĩnh các thị trường mới, và bằng cách chuẩn bị cho các cuộc khủng hoảng bao quát hơn, tàn

phá hơn, và bằng cách giảm bớt phương tiện để ngăn chặn khủng hoảng.

Các vũ khí được giai cấp tư sản sử dụng để đánh ngã chế độ phong kiến, nay lại trở mặt chống lại chính giai cấp tư sản.

Nhưng không những giai cấp tư sản tự rèn lấy những vũ khí chúng sẽ mang lại cái chết cho chính mình; mà nó còn tạo ra những người sử dụng các vũ khí đó - giai cấp công nhân hiện đại – những người vô sản.

Tương xứng với giai cấp tư sản, tức là tư bản, được phát triển, trong cùng một tỷ lệ, là giai cấp vô sản, giai cấp công nhân hiện đại, đã phát triển – một tầng lớp lao động chân tay, là những người chỉ sống được khi tìm được việc làm, và chỉ tìm được việc làm khi lao động của họ làm tăng thêm tiền vốn. Những người lao động chân tay này, những người phải tự bán mình dần dần, là một loại hàng hóa, giống như mọi loại hàng hóa mua bán khác, và do vậy được phô bày cho tất cả những nỗi thăng trầm của sự cạnh tranh, cho tất cả sự dao động của thị trường.

Nhờ vào sự sử dụng rộng rãi máy móc và sự phân bổ lao động, công việc của giai cấp vô sản mất đi mọi đặc tính riêng cá nhân, và do vậy cũng mất đi mọi sức hấp dẫn của một người công nhân. Công nhân trở thành phần phụ thuộc của máy móc, và là phần thông thạo đơn giản nhất, đơn điệu nhất, và dễ dàng đạt được nhất, được đòi hỏi. Do đó, giá trị sản xuất của người công nhân bị giới hạn, gần như toàn bộ, vào phương tiện sinh sống mà họ đòi hỏi để sống và để duy trì nòi giống. Giá cả của hàng hóa, cũng là giá cả của sức lao động, bằng với giá trị sản xuất. Tương xứng, khi sự ghê tởm công việc gia tăng, thì tiền công giảm sút. Hơn thế nữa, khi sự sử dụng máy móc và sự phân bổ lao động gia tăng, thì một tỷ lệ gánh nặng công việc như thế cũng gia tăng theo, cho dù bằng cách kéo dài các giờ làm việc, bằng cách tăng thêm công việc quy định cho giờ làm việc, hay bằng cách gia tăng tốc độ làm việc của máy móc, v.v...

Nền công nghiệp hiện đại đã biến đổi phân xưởng nhỏ của chủ nhân gia trưởng thành nhà máy lớn của nhà tư bản công nghiệp. Đa số lao động chân tay, tập trung nơi nhà máy, được tổ chức như các người lính. Như các người lính của đội quân công nghiệp, họ được đặt dưới quyền chỉ huy của hệ thống cấp bậc đầy đủ các sĩ quan và hạ sĩ quan. Không những họ là nô lệ của giai cấp tư sản và nhà nước tư sản, mà họ còn bị biến thành nô lệ từng giờ từng ngày bởi máy móc, bởi người giám sát, và trước tiên là bởi chính cá nhân nhà sản xuất thuộc giai cấp tư sản. Chế độ chuyên quyền này càng tuyên bố công khai lợi ích là mục đích và mục tiêu của nó, thì nó càng nhỏ mọn, càng đáng căm ghét và càng cay đắng hơn.

Nói cách khác, càng ít kỹ năng và sự sử dụng sức mạnh bao hàm trong lao động chân tay, thì công nghiệp hiện đại càng phát triển, lao động đàn ông càng được thay thế bằng lao động phụ nữ. Các khác biệt về tuổi tác và giới tính không còn có bất kỳ giá trị xã hội khác biệt nào nữa đối với giai cấp công nhân. Tất cả đều là các công cụ lao động, trị giá nhiều tiền hay ít tiền tùy theo tuổi tác và giới tính.

Người lao động chân tay vừa nhận được tiền lương của mình bằng tiền mặt, trong khoảnh khắc thoát khỏi sự bóc lột của chủ xí nghiệp, liền bị xúi giục tiếp tục làm việc bởi các phần khác của giai cấp tư sản, như chủ nhà, chủ hiệu tạp hóa, chủ hiệu cầm đồ, v.v...

Tầng lớp thấp hơn tầng lớp trung lưu – tầng lớp thương nhân, chủ hiệu, doanh nhân về hưu nói chung, thợ thủ công và công dân – tất cả những người này dần dần chìm vào trong giai cấp vô sản, một phần vì tiền vốn bé tẹo của họ không đủ cho cái tỷ lệ mà trên đó nền công nghiệp hiện đại tiếp tục, và bị nhận chìm trong sự cạnh tranh với các nhà tư bản lớn, một phần vì kỹ năng chuyên dụng của họ bị làm cho không có giá trị bởi các phương pháp sản xuất mới. Do đó, giai cấp vô sản được tuyển mộ từ mọi tầng lớp dân chúng.

Giai cấp vô sản đi qua nhiều giai đoạn phát triển khác nhau. Ngay từ khi ra đời, giai cấp vô sản đã bắt đầu chiến đấu với giai cấp tư sản. Ngay từ đầu, cuộc đấu tranh được thực hiện bởi các người lao động riêng lẻ, rồi sau đó bởi các công nhân nhà máy, bởi các công nhân của một ngành thương mại, trong một địa phương, chống lại cá nhân người tư sản trực tiếp bóc lột họ. Họ nhắm hướng các cuộc tấn công của họ không những chống lại các điều kiện sản xuất của giai cấp tư sản, mà còn chống lại chính các công cụ sản xuất nữa; họ phá hủy các món hàng nhập khẩu cạnh tranh với sức lao động của họ, họ đập tan máy móc thành từng mảnh vụn, họ thiêu hủy nhà máy, họ tìm cách phục hồi lại bằng bạo lực, tình trạng công nhân thời Trung cổ.

Ở giai đoạn này, các lao động chân tay vẫn còn hình thành một đoàn thể rời rạc phân tán trên toàn đất nước, và bị tan tác bởi sự cạnh tranh lẫn nhau. Nếu bất kỳ nơi nào họ liên kết để hình thành các đoàn thể chặt chẽ hơn, điều này sẽ chưa là kết quả của sự đoàn kết tích cực của riêng họ, nhưng là kết quả của sự đoàn kết của giai cấp tư sản, một giai cấp để đạt tới các mục đích chính trị của riêng mình, bị buộc phải đưa toàn bộ giai cấp vô sản vào hoạt động, và vẫn có thể làm như thế hơn nữa trong một giai đoạn. Do đó, ở giai đoạn này những người vô sản không chiến đấu với kẻ thù, nhưng với kẻ thù của kẻ thù của họ, các tàn dư của chế độ quân chủ tuyệt đối, các địa chủ, tư sản phi công nghiệp, giai cấp tư sản nhỏ. Do vậy, toàn bộ phong trào lịch sử được tập trung trong tay giai cấp tư sản; mỗi vinh quang dành được theo cách đó đều là vinh quang giành cho giai cấp tư sản.

Nhưng với sự phát triển nền công nghiệp, giai cấp vô sản không những gia tăng về số lượng; mà nó còn tập trung vào các khối lượng lớn hơn, sức mạnh của nó phát triển, và nó cảm thấy sức mạnh đó nhiều hơn nữa. Nhiều lợi ích và nhiều điều kiện sống khác nhau trong phạm vi tầng lớp giai cấp vô sản ngày càng ngang nhau, tương xứng khi máy móc bị xóa bỏ hoàn toàn mọi sự khác biệt lao động và gần như ở mọi nơi đều xảy ra việc cắt giảm các cuộc khủng hoảng thương mại do chúng gây ra, làm cho tiền lương của người công nhân càng dao động hơn nữa. Sự liên tục cải thiện máy móc, luôn luôn phát triển nhanh chóng, làm cho sinh kế của họ ngày càng bấp bênh hơn; các xung đột giữa cá nhân người thợ và cá nhân người tư sản càng ngày càng dẫn đến đặc tính của các xung đột giữa hai giai cấp. Ngay sau đó, các công nhân bắt đầu hình thành các tập đoàn (công đoàn; nghiệp đoàn/ trade unions) để chống lại giai cấp tư sản; họ họp nhau lại để duy trì mức lương; họ thành lập các hội liên hiệp cố định để chuẩn bị đầy đủ trước các cuộc nổi dậy không thường xuyên này. Đó đây cuộc đấu tranh bùng nổ trong các cuộc náo động.

Thỉnh thoảng các công nhân chiến thắng nhưng chỉ trong một giai đoạn. Thành quả thực sự của các cuộc chiến đấu của họ nằm ở, không phải trong kết quả tức thời, nhưng trong sự đoàn kết luôn luôn mở rộng của các công nhân, sự đoàn kết này được thúc đẩy bởi phương tiện truyền thông đã cải thiện được tạo dựng bởi nền công nghiệp hiện đại, và đặt các công nhân thuộc các địa phương khác nhau tiếp xúc được với nhau. Sự tiếp xúc này chỉ được yêu cầu để tập trung nhiều cuộc đấu tranh địa phương, mọi cuộc đấu tranh có cùng một đặc tính, thành một cuộc đấu tranh quốc gia giữa các giai cấp. Nhưng mỗi cuộc đấu tranh giai cấp là một cuộc đấu tranh chính trị. Và sự đoàn kết đó, để đạt được cái mà các người dân thành thị của thời Trung cổ, với các quốc lộ tồi tàn của họ, đòi hỏi các thế kỷ, các con người vô sản hiện đại, nhờ có ngành đường sắt, đã đạt được trong một ít năm.

Sự tổ chức các người vô sản thành một giai cấp, và do đó cũng thành một đảng phái chính trị, không ngớt bị đảo lộn một lần nữa bởi sự cạnh tranh giữa chính các công nhân. Nhưng nó lại nổi dậy, mạnh mẽ hơn, vững chắc hơn, hùng mạnh hơn. Nó bắt buộc pháp luật công nhận các quyền lợi đặc biệt của

công nhân, bằng cách lợi dụng các mối bất hòa giữa chính giai cấp tư sản. Do đó, Đạo luật 10 giờ (ten hour bill) ở Anh được thông qua (Đạo luật 10 giờ trở thành đạo luật vào năm 1847, sau ba mươi năm tranh đấu của giới công nhân).

Nói chung, các cuộc xung đột giữa các giai cấp của xã hội cũ đẩy mạnh tiến trình phát triển giai cấp vô sản theo nhiều cách. Giai cấp tư sản tự nhận thấy bị thu hút vào cuộc chiến đấu không dứt. Trước tiên với tầng lớp quý tộc; sau này, với sự phát triển công nghiệp; luôn luôn với giai cấp vô sản của các nước ngoài. Trong mọi cuộc đấu tranh này, nó thấy chính mình bị ép buộc phải kêu gọi giai cấp vô sản, phải đòi hỏi sự giúp đỡ, và do đó, phải lôi kéo giai cấp vô sản vào vũ đài chính trị. Chính giai cấp tư sản cung cấp cho giai cấp vô sản các yếu tố giáo dục chính trị và giáo dục chung của riêng nó, nói cách khác nó trang bị cho giai cấp vô sản các vũ khí để chiến đấu với giai cấp tư sản.

Hơn nữa, như chúng ta biết, toàn bộ các bộ phận của các giai cấp thống trị, do sự tiến bộ của nền công nghiệp, được xô đẩy xuống thành giai cấp vô sản, hay ít nhất bị đe doạ trong các điều kiện của sự tồn tại của họ. Các điều này cũng cung cấp cho giai cấp vô sản các yếu tố khai sáng và tiến bộ mới.

Sau cùng, trong những lần cuộc đấu tranh giai cấp tới gần giờ quyết định, quá trình tan rã tiếp tục trong phạm vi giai cấp thống trị, thực tế là trong toàn bộ phạm vi xã hội cũ, thừa nhận đặc tính bạo lực hiển nhiên đến nỗi một bộ phận nhỏ trong giai cấp thống trị tự tách biệt ra và gia nhập vào giai cấp cách mạng, một bộ phận giới quý tộc chuyển thành giai cấp tư sản, thì nay một bộ phận giai cấp tư sản chuyển thành giai cấp vô sản, và đặc biệt là một bộ phận các nhà lý thuyết giai cấp tư sản, những người tự mình nhận thức thấu đáo toàn bộ phong trào lịch sử về mặt lý thuyết.

Trong tất cả các giai cấp ngày nay công khai đối mặt với giai cấp tư sản, chỉ mình giai cấp vô sản thực sự là giai cấp cách mạng. Các giai cấp khác suy tàn và cuối cùng biến mất mặc dù có nền công nghiệp hiện đại; giai cấp vô sản là sản phẩm đặc biệt và tất yếu của nó.

Giai cấp trung lưu thấp hơn, người sản xuất nhỏ, chủ hiệu, thợ thủ công, nông dân, tất cả những người này đấu tranh chống giai cấp tư sản, để cứu sự sống của họ khỏi bị tiêu diệt như các phần nhỏ của giai cấp trung lưu. Do vậy, họ không phải là cách mạng mà là bảo thủ. Hơn thế nữa, họ còn là phần tử phản động, vì họ cố gắng lăn ngược bánh xe lịch sử. Nếu tình cờ họ là cách mạng, chỉ vì họ nhìn thấy sự biến chuyển thành giai cấp vô sản sắp xảy đến; do đó họ bảo vệ không phải cái hiện tại của họ nhưng là các lợi ích tương lai của họ; họ từ bỏ quan điểm của riêng họ để đi theo quan điểm của giai cấp vô sản.

"Giai cấp nguy hiểm", lớp cặn bã xã hội (vô sản lưu manh/ Lumpen-proletariat) nhóm người vô lại bị xếp vào tầng lớp thấp nhất của xã hội cũ, đó đây, có thể bị cuốn vào cuộc cách mạng vô sản; tuy nhiên các điều kiện sống của họ chuẩn bị nhiều hơn cho phần công cụ bị hối lộ của mưu đồ phản động.

Hoàn cảnh xã hội của xã hội cũ không còn tồn tại đối với giai cấp vô sản nữa. Người vô sản không có tài sản; mối quan hệ của họ với vợ và con cái không còn có bất kỳ điều gì chung với các mối quan hệ gia đình của giai cấp tư sản; lao động công nghiệp hiện đại, sự bị khuất phục hiện đại vào tư bản, ở Anh cũng giống như ở Pháp, ở Mỹ cũng như ở Đức, đã tước mất của họ mọi dấu vết đặc tính dân tộc. Luật pháp, đạo lý, tôn giáo, đối với họ là quá nhiều định kiến của giai cấp tư sản, giống như phía sau chúng ẩn núp quá nhiều lợi ích của giai cấp tư sản.

Mọi giai cấp có trước đã thắng thế, cố gắng củng cố địa vị xã hội cao đã giành được bằng cách đưa xã hội nói chung vào các điều kiện dành riêng của họ. Các người vô sản không thể trở thành các chủ nhân của các lực lượng sản xuất của xã hội, ngoại trừ bằng cách hủy bỏ phương thức dành riêng cho họ trước kia,

và cũng theo cách ấy với mọi phương thức dành riêng khác. Họ không có gì là của riêng mình để bảo vệ hay củng cố; nhiệm vụ của họ là phá hủy mọi sự an toàn trước kia, và sự bảo hiểm dành cho tài sản cá nhân.

Mọi phong trào lịch sử trước kia là các phong trào của các nhóm thiểu số, hay theo lợi ích của các nhóm thiểu số. Phong trào vô sản là một phong trào tự giác, độc lập của đa số, theo quyền lợi của đa số. Giai cấp vô sản, giai cấp thấp nhất trong xã hội hiện hành của chúng ta, không thể lay chuyển, không thể tự nâng mình lên, nếu toàn bộ các giai cấp xã hội chính thức bên trên không biến vào không khí.

Mặc dù không phải do bản chất, nhưng do hình thức, song cuộc chiến đấu của giai cấp vô sản chống lại giai cấp tư sản trước hết vẫn là cuộc chiến đấu tầm cỡ quốc gia. Dĩ nhiên, giai cấp vô sản của mỗi quốc gia trước tiên phải giải quyết các vấn đề với giai cấp vô sản của riêng mình.

Nhằm miêu tả giai đoạn tổng quát nhất của sự phát triển giai cấp vô sản, chúng ta lần theo cuộc nội chiến ít nhiều che giấu, nổi lên trong xã hội hiện nay, tới điểm mà chiến tranh bùng nổ thành cuộc cách mạng công khai và tới điểm mà sự phá đổ giai cấp tư sản bằng bạo lực đặt nền móng cho sự thống trị của giai cấp vô sản.

Cho đến nay, như chúng ta đã biết, mọi hình thức xã hội đều dựa trên sự đối lập giữa các giai cấp áp bức và giai cấp bị áp bức. Nhưng để áp bức một giai cấp, các điều kiện nào đó phải đảm bảo cho nó ít nhất là có thể tiếp tục sự tồn tại mang tính nô lệ của nó. Người nông nô trong thời kỳ giai cấp nông nô, tự nâng mình lên thành địa vị hội viên trong công xã, giống như người tiểu tư sản, dưới ách áp bức của chính thể phong kiến chuyên chế, cố gắng phát triển thành tư sản. Ngược lại, công nhân hiện đại, thay vì thăng tiến cùng với sự phát triển của nền công nghiệp, lại càng ngày càng lún chìm sâu hơn dưới các điều kiện tồn tại của tầng lớp riêng của họ. Họ trở thành người bần cùng, và tình trạng bần cùng phát triển nhanh hơn cả dân số và sự thịnh vượng. Ở đây, rõ ràng là giai cấp tư sản không còn thích hợp là giai cấp thống trị bất kỳ nào trong xã hội nữa, và việc áp đặt các điều kiện tồn tại của nó trên xã hội rõ ràng là một quy luật quan trọng hơn cả. Việc cai trị không thích hợp vì nó không đủ khả năng bảo đảm sự tồn tại cho nô lệ của nó trong phạm vi chiếm hữu nô lệ, vì nó không thể không lún chìm vào tình trạng như thế, để nó phải nuôi dưỡng họ thay vì được họ nuôi dưỡng. Xã hội có thể không còn sống dưới giai cấp tư sản này nữa, nói cách khác, sự tồn tại của nó không còn tương hợp với xã hội.

Điều kiện thiết yếu để tồn tại và để thống trị giai cấp tư sản, là hình thành và tăng thêm nguồn vốn; điều kiện dành cho nguồn vốn là người làm công ăn lương. Người làm công ăn lương hoàn toàn dựa trên sự cạnh tranh giữa các người lao động. Sự tiến bộ của công nghiệp, có người bảo trợ vô tình là giai cấp tư sản, thay thế sự cô lập của các người lao động, do cạnh tranh, bằng tập đoàn cách mạng của họ, do sự liên kết. Sự phát triển của nền công nghiệp hiện đại, do đó, sẽ nắm trước chính cái nền tảng mà dựa vào đó giai cấp tư sản sản xuất và chiếm đoạt các sản phẩm. Vì thế, cái mà giai cấp tư sản sản xuất trước tiên là các người đào huyệt của riêng họ. Sự sụp đổ của họ và chiến thắng của giai cấp vô sản là điều ắt phải xảy ra.

Marx và Engels,
Tuyên ngôn đảng Cộng sản, 1848.

GÓP PHẦN PHÊ PHÁN KINH TẾ CHÍNH TRỊ (Contribution à la critique de l'économie_politique - 1859)

► Lời tựa của tác giả

Trong việc sản xuất xã hội mà con người thực hiện, họ đi vào các quan hệ nhất định có tính chất thiết yếu và không tùy thuộc ý muốn của họ; các quan hệ sản xuất này tương ứng với một giai đoạn phát triển nhất định của sức mạnh vật chất của họ trong việc sản xuất.

Toàn thể các quan hệ này hợp lại tạo thành cơ cấu kinh tế của xã hội – nền tảng thực sự trên đó xuất hiện các thượng tầng kiến trúc pháp lý và chính trị và tương ứng với nó là các hình thức nhất định của ý thức xã hội. Phương thức sản xuất trong đời sống vật chất quyết định tính chất chung của các tiến trình xã hội, chính trị và tinh thần của đời sống. Không phải ý thức con người quyết định hiện hữu của họ, nhưng ngược lại, hiện hữu xã hội của họ quyết định ý thức của họ. Ở một giai đoạn phát triển nhất định của họ, các lực lượng sản xuất vật chất trong xã hội xung đột với các quan hệ sản xuất hiện hữu, hay với các quan hệ tư sản mà trước kia họ đã từng hoạt động trong đó. Từ những hình thức phát triển của các lực lượng sản xuất, các mối quan hệ này đổi thành xiềng xích của họ. Rồi đến thời kỳ cách mạng xã hội. Với sự thay đổi nền tảng kinh tế, toàn thể kiến trúc thượng tầng bao la được biến đổi một cách mau lẹ nhiều hay ít. Khi xem xét sự biến đổi này, cần luôn luôn phân biệt giữa sự biến đổi vật chất của các điều kiện kinh tế của sản xuất, là những cái có thể được quyết định với sự chính xác của khoa học tự nhiên, với sự biến đổi pháp lý, chính trị, tôn giáo, thẩm mỹ hay triết học – nói tóm là những hình thức ý thức về sự xung đột này và đấu tranh với nó. Cũng như ý kiến của chúng ta về một cá nhân không dựa trên những gì cá nhân ấy nghĩ về chính họ, thì cũng thế, chúng ta không thể phán đoán về một thời kỳ biến đổi như thế dựa trên ý thức của chính nó; ngược lại, ý thức này phải được cắt nghĩa từ những mâu thuẫn của đời sống vật chất, từ sự xung đột hiện hữu giữa các lực lượng xã hội của sản xuất và các quan hệ sản xuất. Không một trật tự xã hội nào biến mất trước khi mọi lực lượng sản xuất trong đó đã được phát triển; và những mối quan hệ sản xuất mới cao hơn không bao giờ xuất hiện trước khi các điều kiện vật chất của sự hiện hữu của chúng đã chín muồi trong lòng xã hội cũ. Vì vậy, loài người luôn luôn chỉ nêu lên những vấn đề mà nó có thể giải quyết; bởi vì, khi nhìn vấn đề kỹ hơn, chúng ta sẽ luôn luôn thấy rằng vấn đề tự nó chỉ xuất hiện khi các điều kiện vật chất cần thiết để giải quyết nó đã tồn tại hay ít là đang trong tiến trình hình thành. Một cách khái quát chúng ta có thể gọi các phương pháp sản xuất tư sản của châu Á, thời cổ, thời phong kiến, và thời cận đại như là rất nhiều thời kỳ khác nhau trong tiến trình hình thành kinh tế xã hội. Các quan hệ sản xuất tư sản là hình thức đối kháng cuối cùng của tiến trình sản xuất xã hội – đối kháng không chỉ theo nghĩa đối kháng cá nhân, nhưng theo nghĩa đối kháng phát sinh từ những điều kiện xung quanh đời sống của các cá nhân trong xã hội; đồng thời các lực lượng sản xuất phát triển trong lòng xã hội tư sản cũng tạo ra những điều kiện để giải quyết sự đối kháng ấy. Vì vậy sự hình thành xã hội này tạo thành chương kết thúc giai đoạn tiền sử của xã hội loài người.

Karl Marx,
Góp phần phê phán kinh tế chính trị.

► Chủ nghĩa duy vật lịch sử (Le Matérialisme historique)

Trong mọi năng lực thúc đẩy đời sống xã hội, phải chăng có một năng lực chủ yếu có thể hướng dẫn một cách tổng quát những lời giải thích xã hội học? Theo Karl Marx, đó là nhân tố kinh tế, nhất là tình trạng năng lực sản xuất và những tương quan sản xuất mà tình trạng ấy gây ra. Ở đây, ông trình bày ông đã tới kết luận ấy như thế nào, vào khoảng năm 1844, khi nghiên cứu Triết lý về pháp luật của Hegel.

Những cuộc tầm cứu của tôi đi đến kết quả: là những liên quan pháp lý, cũng như những chính thể của quốc gia, không thể giải thích hoặc tại thân, hoặc nhờ cái được mệnh danh là cuộc tiến hóa tổng quát của tinh thần con người;là những liên quan, những chính thể ấy bắt nguồn ở những điều kiện sinh hoạt vật chất mà Hegel, theo gương người Anh và người Pháp ở thế kỷ XVIII, bao hàm dưới danh hiệu "xã hội dân sự"; là muốn giải phẫu xã hội để nghiên

cứu, thì phải căn cứ vào kinh tế học. Kết quả tổng quát mà tôi đã thu hoạch và có thể dùng làm dẫn tuyến trong việc nghiên cứu của tôi, có thể tóm tắt như sau: Trong công cuộc sản xuất của đời sống xã hội, loài người gia nhập những mối liên quan xác định, tất yếu, ngoài ý muốn, những mối liên quan sản xuất ấy tương xứng với một mức độ phát triển nào đó của các năng lực sản xuất vật chất. Tất cả những mối liên quan ấy cấu thành cơ sở kinh tế của xã hội, nền tảng thực sự trên đó dựng lên một thượng tầng cơ cấu pháp lý và chính trị; ý thức xã hội có những hình thức xã hội rõ ràng tương xứng với nền tảng ấy. Cách sản xuất trong đời sống vật chất chi phối tất cả quá trình của cuộc sinh hoạt xã hội chính trị và trí thức. Không phải ý thức của loài người xác định thực tại; trái lại, chính thực tại xã hội xác định ý thức của nhân loại.

Karl Marx,
Góp phần phê phán kinh tế chính trị.

LỜI BẠT CHO LẦN XUẤT BẢN THỨ NHÌ QUYỂN TƯ BẢN LUẬN (1873)

► Hạt nhân thuần lý của biện chứng pháp Hegel (Le noyau rationel de la dialectique hégélienne)

Còn lại gì từ biện chứng pháp Hegel sau cuộc đảo lộn duy vật, khi quá trình tự phát triển của Ý niệm được quan niệm như chân lý hiện thực (vérité effective) của tất cả?

Còn một tuyến tư tưởng mà ở nơi mọi vật đều bao hàm đối thể của nó và nhận ra viễn tượng về sự vượt qua nó.

Tự trong nền tảng, phương pháp biện chứng của tôi không chỉ khác với phương pháp của Hegel mà còn là đối thể trực tiếp của nó. Đối với Hegel tiến trình của tư tưởng – mà ông đi đến chỗ làm thành một chủ thể tự trị dưới tên gọi Ý niệm – là Hóa công của thực tại (le Démiurge du réel), còn thực tại chỉ là sự biểu hiện bên ngoài. Nơi tôi trái lại, Ý niệm chẳng gì khác hơn là vật chất được chuyển cung và chuyển dịch vào trong đầu óc của con người.

Tôi đã phê bình khía cạnh huyễn diệu (le côté mystificateur)[1] của biện chứng pháp Hegel cách đây gần ba mươi năm[2], vào cái thời mà nó còn đang là một mốt trí thức được thiên hạ mê mẩn. Nhưng ngay vào thời kỳ tôi biên soạn quyển đầu của bộ Tư bản luận[3], thì bọn hậu sinh bẩn nhẩn, hợm hĩnh và tầm thường mà ngày nay đang làm mưa làm gió đặt ra luật lệ trong nước Đức học thức, thích thú coi Hegel – giống như Moise Mendelssohn[4] trước đây coi Spinoza – nghĩa là như... "đồ chó chết"! Trong khi tôi công khai tuyên bố rằng mình là môn đồ của nhà tư tưởng vĩ đại này và ngay cả trong chương về lý thuyết giá trị[5] tôi còn muốn làm dáng khi phỏng theo cách diễn tả của thầy mình, chỗ này hay chỗ khác. Sự huyễn diệu mà biện chứng pháp phải chịu phép trong tay Hegel không hề ngăn cản sự kiện ông đã là người đầu tiên trình bày, những hình thức tổng quát về vận động biện chứng theo cách toàn diện và đầy đủ ý thức. Nơi ông, nó đi ngược đầu. Phải quay đầu nó trở lại, cho nó đi bằng đôi chân để khám phá hạt nhân thuần lý bên trong cái vỏ huyền bí.

Trong hình thức huyễn diệu của nó, biện chứng pháp trở thành một mốt tư tưởng kiểu Đức bởi vì có vẻ như nó tôn vinh hiện trạng. Trong cấu hình thuần lý, nó lại là một thứ xì-căn-đan, một điều kinh tởm cho đám tư sản và những người phát ngôn của họ bởi vì trong trí tuệ tích cực của hiện trạng nó đồng thời bao hàm trí tuệ của hủy thể của nó, sự hủy hoại tất yếu của nó, vì nó nắm bắt mọi hình thức đã có trong dòng vận động và vậy là cũng dưới phương diện có hình có hoại của nó, vì biện chứng pháp trong yếu tính của nó, là phê phán và cách mạng[6].

Karl MARX, Lời bạt cho lần xuất bản thứ nhì quyển *Tư bản luận*.

---

[1] Khẳng định theo đó chỉ có hệ thống tư tưởng là thật và đó là sự tự phát triển của ý niệm.

[2] 1845 – 1846, Thánh Gia, Hệ tư tưởng Đức.

(3) Giữa 1863 và 1867.

(4) Triết gia của Do Thái giáo và trào lưu khai sáng (1729 - 1786)

(5) Tư bản luận, Q.I, ch.I –III.

(6) Xin xem những từ này trong "Những luận đề về Feuerbach".

CHỐNG DÜHRING (Anti- Dühring - 1878)

Chống lại những lý thuyết của Eugen Diihring mà ảnh hưởng trong Đảng xã hội-Dân chủ Đức làm ông lo ngại, Friedrich Engels phát biểu theo cách của mình những khám phá của Marx được tập hợp dưới tên gọi "quan niệm duy vật về lịch sử" (conception matérialiste de l'histoire) đoạn tuyệt với những triết học về lịch sử và lồng vào trong trào lưu hiện đại hóa của tư tưởng khoa học tiếp theo sau thời Khai sáng.

► Biện chứng pháp: sinh thành và tác động hỗ tương (La dialectique: devenir et action réciproque)

Yếu tính của một sự vật không phải là danh sách những đặc tính xác định hằng tính của vật ấy. Nó là mối mâu thuẫn thực sự, tương quan giữa đồng nhất tính và đối tính của nó, tạo nên động cơ vật chất của sinh thành. Như thế mọi vật không chỉ được nối kết với nhau từ bên ngoài mà thuộc về tác động hỗ tương phổ quát. Tính thống nhất của thế giới do ở tính vật chất của nó (l'unité du monde consiste en sa matérialité).

Đối với nhà siêu hình học[1] những sự vật và những phản ánh của chúng trong tư tưởng – những khái niệm – là những đối tượng nghiên cứu tách biệt, cần được xem xét cái này sau cái kia và cái này mà không cái kia, những khái niệm cố định, cứng nhắc, được tạo ra một lần là xong. Ông ta chỉ suy tư bằng những phản đề không có từ trung gian: ông ta nói phải, phải, sai, sai; còn cái gì vượt qua khuôn khổ đó thì không có giá trị gì. Đối với ông ta, thì hoặc là một vật tồn tại, hoặc là nó không tồn tại; một vật cũng không thể vừa là nó vừa là cái khác. Dương và âm (le positif et le négatif) tuyệt đối loại trừ nhau; nhân và quả đối chọi nhau chan chát. Nếu cái kiểu tư duy này thoạt đầu đối với chúng ta có vẻ như hoàn toàn chấp nhận được, ấy bởi vì nó là phương thức của cái được gọi là lương thức (le bon sens). Nhưng dầu người bạn đồng hành này đáng kính đến đâu bao lâu anh ta còn dừng chân trong bốn bức tường quen thuộc của mình, lương thức sẽ biết đến những cuộc phiêu lưu rất đáng ngạc nhiên ngay khi nó lao vào cái thế giới rộng lớn bao la của nghiên cứu, và quan điểm siêu hình, dầu cho có được biện minh và cần thiết đến đâu trong những lãnh vực rộng lớn mà trương độ biến thiên theo bản chất của đối tượng, vẫn luôn luôn đụng đầu sớm hay muộn, vào một rào cản mà qua đó, nó trở nên hẹp hòi, hạn chế, trừu tượng và rơi vào những mâu thuẫn nan giải[2]: lý do là, trước những sự vật cá biệt, nó quên mất sự nối kết của chúng; trước hữu thể, nó quên mất sinh thành và hoại diệt; trước yên nghỉ, nó quên mất vận động; quá nhiều cây sẽ ngăn nó thấy rừng. Chẳng hạn chúng ta biết, đối với những nhu cầu thường ngày, và chúng ta có thể nói chắc, là một động vật nào đó tồn tại hay không[3]; nhưng một cuộc nghiên cứu tinh xác hơn lại cho chúng ta thấy rằng vấn đề này đôi khi lại vô cùng rối rắm, và các pháp gia biết rõ điều đó lắm, những người đã hoài công để khám phá cái giới hạn hợp lý để kể từ đó có thể lên án việc giết một thai nhi trong bụng mẹ là một vụ sát nhân; và cũng hoàn toàn không thể nhận định thời điểm chết, vì sinh lý học chứng minh rằng cái chết không phải là một biến cố duy nhất và tức thời mà là một quá trình kéo dài, có khi rất dài. Cũng giống vậy, mọi thể hữu cơ, vào mỗi lúc, là cái đồng và không là cái đồng; vào mỗi lúc nó đồng hóa những vật chất lạ và loại trừ những chất khác, vào mỗi lúc những tế bào của cơ thể nó chết đi và nhiều tế bào khác lại sinh ra; đến một thời gian dài hay ngắn, bản chất của cơ thể này được đổi mới hoàn toàn, được thay thế bởi những nguyên tử khác, đến nỗi rằng mọi thể hữu cơ luôn luôn là cái đồng và trong khi đó vẫn là cái dị.

Xem xét mọi vật gần hơn chút nữa, chúng ta còn thấy rằng hai cực của một mâu thuẫn[4] như âm và dương, tiêu và tích v.v... thì vừa đối nghịch nhau mà cũng vừa bất khả phân ly và mặc dầu mang giá trị phản đề của nhau, nhưng chúng cũng tương nhập, tương dung; cũng giống thế, nguyên nhân và hiệu quả là những biểu thị chỉ có giá trị như thế khi áp dụng vào một trường hợp đặc thù, nhưng khi chúng ta nhận định trường hợp đặc thù này trong mối liên kết tổng quát với toàn bộ thế giới, thì chúng hòa tan vào nhau trong tầm nhìn về tác động hỗ tương phổ quát, ở đó các nguyên nhân và các hiệu quả liên tục hoán đổi cho nhau, ở đó cái gì hiện nay hay ở đây là hiệu quả, thì lại trở thành nguyên nhân ở nơi khác hay sau đó, và ngược lại.

Friedrich Engels,
Chống Dühring.

---

(1) Ở đây hãy hiểu là mọi nhà tư tưởng bám trụ vào lôgíc học đồng nhất.

(2) Theo lôgíc học đồng nhất, sự mâu thuẫn là một sai lầm tinh thần hay ngôn ngữ cần phải loại trừ.

(3) Giữa cái sống động và cái bất động.

(4) Ở đây theo nghĩa mâu thuẫn biện chứng, xung đột giữa những lực hay những mặt đối lập.

BIỆN CHỨNG CỦA THIÊN NHIÊN (Dialectique de la Nature - 1874-1886)

Những bản thảo của Engels được soạn ra khi gặp gỡ Marx và rồi lại bị bỏ dở sau khi Marx chết vì có nhiều việc khẩn cấp hơn. Đó là một cái nhìn tổng quan về những tiến bộ khoa học và lịch sử của những kết quả khoa học. Quan niệm duy vật và biện chứng về tri thức có thể đưa đến một hữu thể học (ontologie) hay không hay điều đó là bất tương dung (incompatible) với chính sự phê phán hệ tư tưởng của nó.

► Biện Chứng

Trình bày tính chất chung của phép biện chứng với tính cách là khoa học về sự liên hệ, đối lập với siêu hình học.

Vậy là từ trong lịch sử của giới tự nhiên và lịch sử của xã hội loài người mà người ta đã rút ra được các quy luật của biện chứng. Những quy luật không phải là cái gì khác hơn là những quy luật chung nhất của hai giai đoạn phát triển lịch sử ấy cũng như là của bản thân tư duy. Về thực chất, các quy luật ấy quy lại thành ba quy luật sau đây:

- Quy luật về sự chuyển hóa từ số lượng thành chất lượng và ngược lại;
- Quy luật về sự xâm nhập lẫn nhau của các đối lập;
- Quy luật về sự phủ định của phủ định.

Ngoài ra, phàm những ai đã đọc qua những tác phẩm của Hegel, đều thấy rằng ở hàng trăm chỗ, ông ta đã cố gắng rút từ giới tự nhiên và lịch sử ra những thí dụ thích hợp nhất để chứng minh cho những quy luật biện chứng.

Ở đây, chúng tôi không có ý định viết một cuốn sách phổ thông về phép biện chứng, mà chúng tôi chỉ muốn chứng minh rằng những quy luật biện chứng là những quy luật thật sự của sự phát triển của giới tự nhiên, tức là những quy luật đó cũng có giá trị đối với khoa học lý luận về giới tự nhiên. Vì thế cho nên chúng tôi không thể xem xét một cách chi tiết mối liên hệ bên trong giữa những quy luật ấy với nhau.

1. Quy luật về sự chuyển hóa từ số lượng thành chất lượng và ngược lại. Vì mục đích của chúng tôi, chúng tôi có thể diễn tả những quy luật ấy như sau: trong giới tự nhiên, thì những sự biến đổi về chất – xảy ra một cách xác định chặt chẽ đối với từng trường hợp cá biệt – chỉ có thể có được do thêm vào hay bớt đi một số lượng vật chất hay vận động (hay là năng lượng như người ta thường nói).

Tất cả những sự khác nhau về chất trong giới tự nhiên đều dựa hoặc là trên thành phần hóa học khác nhau, hoặc là trên những số lượng hay hình thức vận động (năng lượng) khác nhau, hoặc như trong hầu hết mọi trường hợp, đều dựa trên cả hai cái đó. Như thế là nếu không thêm vào hoặc bớt đi một số vật

chất hay vận động, nghĩa là nếu không thay đổi một vật thể về mặt số lượng, thì không thể thay đổi được chất lượng của vật thể ấy. Dưới hình thức ấy, luận đề thần bí của Hegel không những đã trở nên hoàn toàn hợp lý mà thậm chí còn khá hiển nhiên nữa.

Hầu như không cần phải nói rằng ngay cả những trạng thái đồng chất dị hình và kết tụ khác nhau của các vật thể, vì phụ thuộc vào những tụ tập phân tử khác nhau, cho nên đều dựa trên một số lượng vận động nhiều hay ít được truyền cho các vật thể đó.

Còn đối với sự biến đổi về hình thức vận động – hay về năng lượng như người ta thường nói – thì chúng ta sẽ nói như thế nào? Khi chúng ta biến đổi nhiệt thành vận động cơ giới hay ngược lại, thì chất lượng đã bị biến đổi mà số lượng thì phải chăng vẫn nguyên như cũ? Hoàn toàn đúng như thế. Nhưng về sự biến đổi về hình thức vận động, thì cũng có thể nói như Hai-nơ nói về tội lỗi: khi có một mình thì ai cũng có thể lương thiện nhưng phạm tội lỗi thì bao giờ cũng cần phải có hai người". Sự biến đổi về hình thức vận động bao giờ cũng là một quá trình diễn ra trong quan hệ ít nhất là giữa hai vật thể, một vật thể thì mất đi một số lượng vận động nhất định thuộc một loại chất lượng (ví dụ nhiệt lượng), còn vật thể kia thì nhận được một số lượng vận động tương đương thuộc chất khác (vận động cơ giới, điện, phân giải hóa học). Do đó, số lượng và chất lượng ở đây thích ứng lẫn nhau. Cho tới nay, người ta vẫn chưa có thể biến một hình thức vận động này thành một hình thức vận động khác trong nội bộ một vật thể riêng rẽ, đứng một mình.

Tới đây, chúng ta chỉ mới bàn đến những vật thể vô sinh: quy luật ấy cũng thích dụng đối với vật thể hữu sinh, nhưng quy luật ấy biểu hiện ra trong những điều kiện rất phức tạp, và hiện nay chúng ta thường vẫn không thể tiến hành được việc đo lường số lượng.

Nếu chúng ta hình dung một vật thể vô sinh nào đó bị chia cắt ra thành những phần nhỏ càng ngày càng nhỏ thì thoạt tiên chưa có sự biến đổi gì về chất lượng cả. Nhưng điều đó có một giới hạn: nếu chúng ta có thể giải phóng những phân tử cá biệt, như trong sự bốc hơi, thì mặc dù là trong đại đa số trường hợp, cố nhiên chúng ta vẫn còn có thể tiếp tục chia nhỏ những phân tử ấy, nhưng khi đó đã phải có sự biến đổi hoàn toàn về chất lượng. Phân tử sẽ phân ra thành những nguyên tử riêng biệt, có những tính chất hoàn toàn khác với tính chất của phân tử. Nếu chúng ta có những phân tử cấu thành bởi những nguyên tố hóa học khác nhau, thì phân tử ghép được thay thế bằng những phân tử hay những nguyên tử của bản thân những nguyên tố ấy; nếu ta có những phân tử cấu thành bởi những nguyên tố, thì những nguyên tử tự do sẽ xuất hiện và những nguyên tử đó sẽ có những tác dụng về chất hoàn toàn khác hẳn: những nguyên tử tự do của ôxy đang nảy sinh sẽ tạo ra một cách dễ dàng những tác dụng mà những nguyên tử ôxy của không khí, bị kết hợp trong phân tử, không bao giờ tạo ra được.

Nhưng về chất lượng, bản thân phân tử cũng khác với khối lượng vật thể mà nó là một bộ phận. Phân tử đó có thể vận động một cách độc lập với khối lượng, trong khi khối lượng ấy hình như lại ở trong trạng thái tĩnh; chẳng hạn phân tử có thể có những dao động nhiệt; nhờ vào sự biến đổi vị trí hay là sự biến đổi về quan hệ với những phân tử bên cạnh, mà phân tử đó có thể chuyển vật thể sang một trạng thái đồng chất dị tính, hoặc kết tụ khác, v.v...

Như thế là chúng ta thấy rằng việc chia cắt thuần túy về số lượng có một giới hạn nhất định, tới giới hạn đó thì nó biến thành một sự khác biệt về chất lượng: khối lượng chỉ gồm những phân tử, nhưng nó là một cái gì khác với phân tử về bản chất, cũng như phân tử khác với nguyên tử về bản chất vậy. Chính sự khác nhau ấy là cơ sở để tách cơ học, tức là khoa học về những khối lượng thiên thể và địa cầu, khỏi vật lý học tức là cơ học của phân tử và ra khỏi hóa học tức là vật lý học của các nguyên tử.

Trong cơ học, ta không hề thấy có chất lượng; nhiều lắm thì chúng ta cũng chỉ gặp những trạng thái như trạng thái cân bằng, vận động, thế năng; tất cả những trạng thái ấy đều dựa trên sự truyền dẫn của vận động, có thể đo được và chính những trạng thái đó có thể biểu thị bằng số lượng. Vì vậy, nếu có sự biến đổi nào về chất lượng thì sự biến đổi ấy phải do một sự biến đổi tương ứng về số lượng quyết định.

Trong vật lý học, người ta coi các vật thể là những cái gì không biến hóa hoặc không khác biệt về mặt hóa học; ở đây, chúng ta có những sự biến hóa của trạng thái phân tử của các vật thể, và có sự biến đổi hình thái của vận động, sự biến đổi này trong mọi trường hợp – ít nhất là ở một trong hai mặt – đều làm cho các phân tử hoạt động. Ở đây, mọi sự biến hóa đều là sự đổi lượng thành chất, là kết quả của sự biến đổi về lượng của số lượng vận động – vận động bất kỳ dưới hình thức nào – cố hữu của vật thể ấy hoặc được truyền cho vật thể ấy.

Ví dụ như nhiệt độ của nước, thoạt tiên không có ảnh hưởng gì mấy đến trạng thái lỏng của nó; nhưng nếu người ta tăng hoặc giảm nhiệt độ của chất nước lỏng, thì sẽ tới một điểm mà trạng thái kết hợp của nó sẽ biến đổi mà nước sẽ biến thành hơi hoặc nước đá (Hegel: Bách khoa tự điển, Toàn tập, quyển VI, tr.217).

Ví dụ nhu cầu phải có một cường độ dòng điện tối thiểu nhất định để đốt sáng dây bạch kim của đèn điện; ví dụ như mỗi kim loại có độ cháy sáng và nóng chảy của nó; ví dụ một chất lỏng có một điểm đông đặc và một điểm sôi nhất định ở một áp lực nhất định – chỉ cần chúng ta dùng những phương tiện của chúng ta để tạo ra những nhiệt độ tương đương; cuối cùng, ví dụ là mỗi chất khí cũng có một điểm tới hạn ở điểm này áp suất và sự làm lạnh sẽ biến thể khí thành thể lỏng. Nói tóm lại những cái mà người ta gọi là hằng số vật lý học thì phần nhiều là chỉ những điểm nút, ở những điểm ấy chỉ cần đem thêm vào hoặc bớt đi một số lượng vận động, thì biến đổi được trạng thái của vật thể về chất, cho nên ở những điểm ấy, lượng đổi thành chất.

Nhưng lĩnh vực mà trong đó quy luật tự nhiên do Hegel phát hiện ra đã thành công một cách kỳ diệu nhất, chính là lĩnh vực hóa học. Người ta có thể gọi hóa học là khoa học của sự biến đổi về chất của vật thể sinh ra do sự thay đổi về thành phần số lượng. Điều đó bản thân Hegel cũng đã biết (*Lôgíc học*, Toàn tập, III, tr.433). Hãy lấy ôxy chẳng hạn: nếu không phải là hai nguyên tử như thường lệ, mà ba nguyên tử kết hợp với nhau để thành một phân tử thì chúng ta có chất ôzôn, là một chất có mùi vị và tác dụng khác hẳn với chất ôxy thường. Ấy là chưa nói đến cái tỷ lệ khác nhau trong đó ôxy hóa hợp với ni-tơ hoặc với lưu huỳnh, mà mỗi tỷ lệ sẽ đem lại một chất khác với tất cả các chất khác về chất. Chất khí làm cười (Prô-ô-xyt ni-tric N_2O) khác với An-hy-đric ni-tơ (Pen-ô-xyt ni-tric N_2O_5) biết bao. Chất thứ nhất là một chất khí, chất thứ hai là một chất rắn, kết tinh trong điều kiện nhiệt độ thông thường. Nhưng tất cả sự khác nhau về thành phần, là ở chỗ chất thứ hai chứa ô-xy năm lần nhiều hơn chất thứ nhất. Và giữa hai chất đó còn có ba chất ô-xyt ni-tơ khác (NO, N_2O_3, NO_2), ba chất này khác hai chất trên về chất và cả ba đều khác nhau.

Trong các đồng đẳng của các hợp chất các-bon, nhất là trong các chất hy-đrô các-bon đơn giản nhất, điều đó lại càng thể hiện một cách rõ ràng hơn nữa. Trong các chất pa-ra-phin thường thì đơn giản nhất là mê-tan, CH_4; ở đây bốn đơn vị hóa trị của nguyên tử các-bon đã được bão hòa bởi 4 nguyên tử hy-đrô. Chất thứ hai là ê-tan C_2H_6, gồm hai nguyên tử các-bon, hai nguyên tử này đã trao đổi với nhau một giá trị, và sáu hóa trị tự do còn lại đã được bão hòa bởi sáu nguyên tử hy-đrô. Và cứ tiếp theo như thế, chúng ta có C_3H_8, C_4H_{10}, v.v..., theo cái công thức đại số C_nH_{2n+2}, và trong mỗi trường hợp, nếu ta cứ thêm CH_2 thì mỗi lần, chúng ta lại được một chất khác với chất trước về chất lượng. Ba chất đầu của dãy ấy là những chất khí. Chất cuối cùng mà

người ta biết, héc-ta đê-can, $C_{16}H_{34}$ là một chất rắn với điểm sôi là 270°C. Đối với các chất rượu bậc nhất có công thức $C_nH_{2n}+_2O$ (theo lý thuyết) là những chất lấy ra từ pa-ra-phin và các chất a-xít béo mô-nô ba-dic (công thức $C_nH_{2n}O_2$) cũng vậy. Về số lượng, cứ cộng thêm một C_3H_6 thì gây ra một sự khác nhau về chất như thế nào? Kinh nghiệm sẽ cho chúng ta biết điều đó, nếu chúng ta uống rượu ê-ty-lic, C_2H_6O, dưới một hình thức có thể tiêu hóa được mà không pha chế với những chất rượu khác và một lần khác, chúng ta cũng uống rượu ê-ty-lic đó, nhưng lại có pha thêm một chút rượu a-my-lic, $C_5H_{12}O$, là thành phần chủ yếu của chất rượu độc. Đến sáng hôm sau thì chúng ta sẽ thấm thía điều đó, ta cảm thấy tổn thương: thành thử người ta có thể nói rằng say và sự nôn nao tiếp đó cũng là sự chuyển hóa từ lượng thành chất ... một phần là của rượu ê-ty-lic và một phần khác là của C_3H_6 thêm vào ấy.

Trong các dãy ấy, chúng ta còn thấy quy luật của Hegel dưới một hình thức khác. Những hợp chất đầu dãy đòi hỏi một sự sắp xếp duy nhất của các nguyên tử với nhau. Nhưng nếu trong một dãy, số lượng nguyên tử kết hợp thành phân tử là một số lượng nhất định thì các nguyên tử trong phân tử có thể sắp xếp theo nhiều cách thức; vì thế cho nên chúng ta có thể thấy hai hoặc nhiều chất đồng phân có một số lượng C, H, O như nhau trong một phân tử, nhưng lại khác nhau về chất lượng. Chúng ta lại còn có bao nhiêu chất đồng phân. Ví dụ như trong dãy pa-ra-phin, C_4H_{10} có hai đồng phân, C_5H_{12} có ba, đối với các hợp chất cao cấp, số lượng các chất đồng phân tăng lên rất nhanh. Thế là ở đây cũng vậy, số lượng nguyên tử trong phân tử quy định khả năng tồn tại và, - trong chừng mực điều đó được thực nghiệm xác minh – sự tồn tại thực sự của những chất đồng phân khác nhau về chất.

Còn hơn thế nữa, từ tính chất giống nhau của các vật thể, mà chúng ta đã biết trong mỗi dãy, chúng ta còn có thể rút ra được những kết luận về thuộc tính vật lý của các hợp chất trong dãy mà chúng ta chưa biết, nhất là của các hợp chất tiếp theo ngay sau các hợp chất đã biết, chúng ta có thể đoán trước được các thuộc tính ấy, điểm sôi, v.v... với một mức độ khá chắc chắn.

Cuối cùng là quy luật của Hegel không những chỉ có giá trị đối với các hợp chất mà còn có giá trị ngay cả đối với các nguyên tố hóa học nữa. Bây giờ thì chúng ta đã biết rằng "những thuộc tính hóa học của các nguyên tố là một hàm số chu kỳ của trọng lượng nguyên tử của các nguyên tố đó" (Rô-xcô Soóc-lem-me: *Giáo trình đầy đủ về hóa học*, q.II, tr.823), do đó chất lượng của các chất ấy là do số nguyên tử lượng của các chất ấy quyết định. Điều đó đã được xác minh một cách huy hoàng, Men-đê-lê-ép đã chứng minh rằng trong các dãy nguyên tố đồng nhóm sắp xếp theo thứ tự nguyên tử lượng tăng dần, người ta thấy có nhiều chỗ trống, như vậy chứng tỏ rằng ở các nơi đó, có những nguyên tố mới còn phải tìm ra. Ông đã mô tả trước thuộc tính hóa học chung của một nguyên tố chưa biết đó mà ông gọi là Ê-ca-nhôm vì nguyên tố này tiếp theo nhôm trong nhóm mà nhôm là chất đứng đầu, và ông đã dự đoán tỷ trọng và trọng lượng nguyên tử cũng như thể tích nguyên tử của chất đó. Cách mấy năm sau, Lơ-cốc đờ Boa-bô-đơ-ran đã thực tế tìm ra nguyên tố đó và các lời tiên đoán của Men-đê-lê-ép đã được chứng thực là đúng, với một vài sự chênh lệch rất nhỏ. Chất Ê-ca-nhôm chính là chất ga-li. Nhờ áp dụng – một cách không có ý thức - quy luật của Hegel về sự sự chuyển hóa lượng thành chất, Men-đê-lê-ép đã hoàn thành một kỳ công khoa học có thể tự hào đứng ngang hàng với kỳ công của Lơ-ve-ri-ê khi ông tính ra quỹ đạo của hành tinh Hải vương mà người ta chưa biết[(*)].

Trong sinh vật học cũng như trong lịch sử của xã hội loài, quy luật ấy đều được xác nhận, nhưng ở đây chúng tôi muốn đóng khung trong các ví dụ rút từ các khoa học chính xác, vì trong các ngành khoa học này

người ta có thể đo được và theo dõi được số lượng một cách chính xác.

Lẽ tất nhiên là cũng chính những quý ngài từ trước tới nay vẫn cho rằng quy luật sự chuyển hóa của số lượng thành chất lượng là một chủ nghĩa thần bí, là thuyết tiên nghiệm khó hiểu, thì ngày nay sẽ lại nói rằng đó là một điều hiển nhiên, tầm thường và nhạt nhẽo mà họ đã dùng từ lâu và vì thế họ cũng chẳng học được gì mới lạ cả. Nhưng lần đầu tiên diễn đạt một quy luật phát triển chung của giới tự nhiên, của xã hội và của tư duy dưới một hình thức có giá trị phổ biến như thế, thì cái đó mãi mãi vẫn sẽ là một công lao có một ý nghĩa lịch sử to lớn. Và nếu trong bao nhiêu năm các quý ngài ấy đã để cho lượng và chất chuyển hóa từ cái nọ thành cái kia mà vẫn chẳng biết gì về việc mình vẫn làm thì các ngài ấy cũng nên cùng với ông Giuốc-đanh của Mô-li-e, tự an ủi rằng suốt đời mình cũng đã làm văn xuôi mà chẳng biết văn xuôi là cái gì cả

Friedrich Engels, *Biện chứng của tự nhiên*, Bản dịch của nhà xuất bản Sự thật, Hà Nội 1976.

(*) Từ đó, định luật của Hegel áp dụng cho các nguyên tố, đã nhiều lần được xác nhận một cách rực rỡ hơn, phát triển thêm phát hiện của Men-đê-lê-ép. Trước hết, chất lượng hóa học của nguyên tố được quy định bởi số lượng prô-tôn nằm trong hạt nhân; còn tính biến dạng đồng vị, tức là tính chất hạt nhân của nó (như các thuộc tính phóng xạ chẳng hạn) cũng như tính chất các thuộc tính vật lý của nó tùy thuộc vào khối lượng nguyên tử đều được quy định bởi số lượng những nơ-tơ-rôn trong hạt nhân. Ngoài ra, từ định luật do Pô-li phát hiện, - theo định luật này thì không thể có được, trong cùng một nguyên tử, hai điện tử cùng có những đặc trưng vận động như nhau – có thể xây dựng được một quy luật về số lượng để giải thích hợp lý. (mặc dầu chưa hoàn toàn) tính chất chu kỳ của việc xếp loại của Men-đê-lê-ép.

TƯ BẢN LUẬN QUYỂN III – 1894

► Tự do: sự phát triển con người như là mục đích (La liberté: le développement des hommes comme but)

Tự do không phải là sự độc lập được mơ tưởng đối với tính tất yếu tự nhiên. Đó là sự tự chủ xã hội (la maytrise sociale) có lý luận và luôn tăng trưởng trong những lực lượng vật chất và nhân văn của sản xuất. Thực hiện điều đó, con người biến sự phát triển của chính mình thành mục đích của hoạt động của mình. Đó mới là tự do thật sự. Điều kiện để đạt được tự do đó là một nền sản xuất phát triển và sự liên kết tự nguyện giữa những người sản xuất.

Trong thực tế, triều đại của tự do[1] chỉ bắt đầu nơi nào mà lao động hết còn bị quy định bởi tính tất yếu hay sự lợi ích bên ngoài; vậy là, từ bản chất nó định vị ở bên kia lãnh vực của sản xuất vật chất chính danh. Sự bó buộc mà người nguyên thủy phải tranh đấu chống lại thiên nhiên để cung ứng cho những nhu cầu của mình, để duy trì sự sống và để lưu truyền dòng giống thì cũng có giá trị đối với người văn minh và điều đó trong tất cả mọi hình thái xã hội trong tất cả các phương thức sản xuất khả hữu. Cùng lúc với việc nó phát triển thì lãnh vực của tất yếu tự nhiên cũng mở rộng, bởi vì điều đó cũng có giá trị đối với những nhu cầu; nhưng cùng lúc những lực lượng sản xuất để thỏa mãn chúng cùng mở rộng trên quy mô lớn hơn.

Trong lãnh vực này, tự do chỉ hệ tại một điều: rằng con người xã hội hóa, những nhà sản xuất tự nguyện liên kết[2] thu xếp một cách hợp lý những trao đổi của họ với thiên nhiên, rằng họ hoàn tất những việc đó bằng cách đặt nó dưới sự kiểm soát chung thay vì bị chế ngự bởi nó như bởi một sức mạnh mù quáng; và làm điều đó mà chỉ hao phí tối thiểu sức lực, trong những điều kiện thích hợp nhất và xứng đáng nhất đối với nhân tính. Nhưng luôn luôn vẫn sẽ có ở đó sự ngự trị của tất yếu. Vượt qua bên kia là bắt đầu sự phát triển của những lực lượng nhân văn tự coi mình như là mục đích cho chính mình[3], triều đại thực sự của tự do, nhưng nó chỉ có thể nở hoa trên cơ sở là triều đại của tất yếu. Điều kiện căn bản cho tình trạng đó là sự giảm bớt ngày giờ lao động.

Karl Marx, *Tư bản luận*, Q.III, tập 3.

(1) Ám chỉ đến dụng ngữ của Kant: "triều đại của những cứu cánh".

(2) Một trong những định nghĩa về chủ nghĩa Cộng sản.

(3) Chủ thể người không phải là khởi đầu cũng không phải là cùng đích của lịch sử. Nhưng sự phát triển của nó xuyên qua lịch sử như một khuynh hướng.

LACHELIER

(1832-1918)

Tư tưởng rất nghiêm xác nhưng cách diễn đạt rất mực thước, trung dung, Jules Lachelier một thời gian dài giữ chức Tổng Thanh tra Khoa triết học, đã suy niệm lâu dài và sâu sắc triết học Kant và nghiền ngẫm suy tư trở lại. Ông giảng dạy một thứ chủ nghĩa duy tâm riêng gắn liền với một phương pháp riêng: phương pháp phân tích phản tư (La méthode d' analyse réflexive). Tác phẩm của ông chủ yếu được khắc họa trong hai bản văn chính: Luận án tiến sĩ, *Về nền tảng của quy nạp pháp* (1871) và luận văn *Tâm lý học và Siêu hình học* ra mắt vào tháng năm 1885 trong *Tập san Triết học* (Revue Philosophique). Mặc dầu viết ít nhưng Lachelier đã để lại cho chúng ta nhiều suy nghĩ độc đáo sắc bén, đặc biệt là *Những nhận định về cuộc đánh cá của Pascal* (1901).

VỀ NỀN TẢNG CỦA QUI NẠP PHÁP. – 1871 (Du Fondement de L' Induction)

Vấn đề nền tảng của qui nạp pháp, đề tài trong luận án của Lachelier, là một vấn đề cổ điển. Dựa trên nguyên lý nào mà tinh thần tự cho phép rút ra từ một thí nghiệm tất yếu là manh mún, một kết luận tất yếu và phổ quát, một định luật chung? Và trước tiên làm thế nào nhận ra những nguyên lý này? Lachelier trả lời:

1. Những nguyên lý được lãnh hội bởi sự phản tư (Kant)

2. Những nguyên lý có tính song trùng, nguyên lý cứu cánh phải bổ sung cho nguyên lý nhân quả.

► Nhân quả và cứu cánh (Causalité et finalité)

Trong tác phẩm bàn về qui nạp pháp, Jules Lachelier quyết tâm chỉ ra rằng nguyên lý tất định (Le principe du déterminisme) không đủ để biện minh cho sự quá độ lên định luật. Thật ra là nguyên lý cứu cánh đã được hàm tàng trong đó. Nếu quả thật chỉ có tính cơ giới tồn tại, người ta sẽ không thể vượt quá giai đoạn phỏng đoán/ước chừng (Le stade de la conjecture) và người ta sẽ chỉ có thể tuyên bố rằng cùng những hiện tượng sẽ tất yếu diễn ra nếu cùng những điều kiện lại tái hợp. Nhưng trong thực tế, hiển nhiên chúng ta giả thiết rằng có một nguyên lý khác hơn là nguyên lý tất định và nó khiến cho tất cả những điều kiện này sẽ tập hợp lại (ít ra là trong đa số trường hợp). Giống như thể là thiên nhiên luôn luôn thu xếp để cho cùng một sự đồng qui phức hợp của những nguyên nhân (le même concours complexe de causes) được thực hiện và được đến cùng một hậu quả.

Như thế, qui nạp pháp dựa trên hai nguyên lý: nguyên lý tất định và nguyên lý cứu cánh.

Vậy là sự phân biệt của Kant đã thay đổi ý nghĩa, bởi vì cứu cánh ở đây là một nguyên lý thuần lý cấu tạo (un principe rationel constitutif) chứ không còn chỉ là một khái niệm điều hòa (un concept régulateur).

Ngày nay, một nhà bác học trứ danh đã phát biểu công lý căn bản về phép qui nạp khi nói rằng, ở sinh vật cũng như ở vật vô cơ, những điều kiện về sự hiện hữu của mọi hiện tượng đều tất định một cách tuyệt đối. Công lý phát biểu như vậy vừa đúng vừa chính xác và khiến chúng ta thấu triệt tinh thần của chúng ta có thể qua như thế nào từ sự kiện đến định luật: vì, nếu mỗi hiện tượng xảy ra trong những điều kiện tuyệt đối bất biến, điều rõ ràng là chỉ cần biết những điều kiện ấy trong một trường hợp để có thể do đó biết được nó phải thế nào trong mọi trường hợp. Tuy nhiên, có lẽ nên phân biệt trong thiên nhiên hai thứ định luật: một thứ áp dụng cho những sự kiện rất giản dị, như định luật ghi nhận rằng hai sức bằng nhau và đối nhau giữ thế quân bình; trái lại, một thứ khác phát biểu, giữa các hiện tượng, những mối tương quan khá phức tạp, như định luật ghi nhận rằng, trong giới sinh vật, vật đồng loại sinh ra vật đồng loại. Thực vậy, không gì phức tạp bằng cách truyền chủng, và chắc chắn việc tạo thành một sinh vật mới đòi hỏi sự tụ hợp của rất nhiều tác dụng lý hóa: một điều cũng chắc chắn là những tác dụng ấy không thể hiện một cách đồng nhất, vì thỉnh thoảng sinh những quái thai. Nếu chúng ta chỉ biết một cách tiên nghiệm rằng những hiện tượng đồng nhất xảy ra trong những điều kiện đồng nhất, chúng ta chỉ có thể quả quyết rằng sản phẩm của mỗi kỳ sinh thực giống những vật đã tạo thành ra nó, nếu tất cả những điều kiện cần thiết đều được tụ hợp. Trái lại, khi chúng ta nói một cách tuyệt đối rằng vật đồng loại sinh ra vật đồng loại, cố nhiên chúng ta giả thiết, theo một nguyên lý nào đó, rằng mọi điều kiện ấy quả thật được quy tụ, ít ra cũng trong nhiều trường hợp. Nguyên lý thứ nhì ấy, có thể nói rằng Claude Bernard đã nhân cách hóa nó, trong sinh lý học, dưới danh hiệu là *ý tưởng hướng dẫn* hay *ý tưởng cơ thể*: nhưng hình như đối với khoa học nghiên cứu các vật vô cơ, nó cần thiết cũng bằng đối với hóa học về các vật hữu cơ. Thực vậy, không có một định luật hóa học nào lại không giả thiết sự can thiệp của những hiện tượng bất khả giác mà chúng ta tuyệt nhiên không biết cơ cấu, vào những hiện tượng khả giác mà định luật ấy phát biểu mối tương quan; và tin tưởng rằng cơ cấu ấy luôn luôn có tác dụng gây ra những kết quả đồng nhất, tức là chấp nhận rằng trong thiên nhiên có một nguyên lý trật tự nhằm việc bảo tồn, có thể nói thế, những loài hóa vật cũng như những loài sinh vật. Vậy quan niệm về những định luật của thiên nhiên, từ một ít định luật đơn giản, hình như căn cứ vào hai nguyên lý khác biệt: một nguyên lý tạo thành các loạt sự kiện trong đó sự kiện trước tất gây ra sự kiện sau; một nguyên lý khác tạo thành các hệ thống trong đó ý tưởng về toàn thể quyết định sự hiện hữu của các phần. Thế mà một hiện tượng xảy ra trước và quyết định một hiện tượng khác thời nào cũng được người ta gọi là một hiệu nhân, và theo Kant[2], một toàn thể nào quyết định sự hiện hữu của các phần trong chính toàn thể ấy là định nghĩa chân chính của nguyên nhân cứu cánh: tóm lại, người ta có thể nói rằng phép quy nạp có thể thiết lập được là căn cứ vào hai nguyên lý, nguyên lý về những nguyên nhân hữu hiệu và nguyên lý về những nguyên nhân cứu cánh.

Jules Lachelier,
Về nền tảng của quy nạp pháp

---

(1) Chỉ Claude Bernard, trong quyển Nhập môn nghiên cứu y khoa thực nghiệm (Introduction à L' étude de la médecine expérimentale), phần 2, ch. 1, đoạn 5.

(2) Một sản phẩm của thiên nhiên, như Kant đã nói, là sản phẩm "Trong đó tất cả đều là phương tiện và cứu cánh một cánh hỗ tương". Vì thế, nơi đó, mỗi phần chỉ hiện hữu nhờ mọi phần khác, vậy cũng có thể được quan niệm "như hiện hữu cho các phần khác và cho toàn thể". Một sản phẩm như thế, với tư cách là vật hữu cơ và tự hữu cơ hóa, có thể "gọi là một cứu cánh của thiên nhiên". (Phê phán khả năng phán đoán, Phần thứ nhì, tiết I, *65&66).

TÂM LÝ HỌC VÀ SIÊU HÌNH HỌC (Psychologie et Métaphysique – 1885)

Luận văn này, với tầm cỡ khiêm tốn, không vì thế mà kém là sự diễn tả hoàn hảo cho chủ nghĩa duy tâm của Lachelier. Việc nghiên cứu

những tương quan giữa tâm lý học với siêu hình học tạo thành mối quan tâm chính của các triết gia duy linh (spiritualistes). Nhưng nếu Lachelier không cảm thấy hài lòng với thứ tâm lý học khách quan (La psychologie objective) của các nhà bác học, thì ông cũng chẳng thỏa mãn chút nào với loại tâm lý học chiết trung (La psychologie éclectique) của Victor Cousin mà họ bác bỏ.

Sự phân tích phản tư (L' analyse réflexive) cho phép chúng ta đạt tới đằng sau ý thức khả cảm, ý thức trí tuệ, tư tưởng thuần túy, ý tưởng tự sản sinh. "Lãnh vực của nhà tâm lý là ý thức khả cảm, ý thức này chỉ biết về tư tưởng qua ánh sáng mà nó chiếu dọi lên cảm giác; còn khoa học về tư tưởng nơi chính tư tưởng, về ánh sáng từ suối nguồn kia, là siêu hình học".

► Tri thức thực sự và tính ngẫu phát tuyệt đối của tinh thần (La connaissance vraie et la spontanéité absolue de L' esprit)

Có những ý tưởng hướng đạo điều phối những chuỗi nguyên nhân và chủ trì cuộc sáng hóa các hữu thể. Nhưng chủ nghĩa duy tâm thực sự thôi thúc chúng ta tiến thêm một bước nữa.

Chúng ta có ý chỉ cái gì khi chúng ta nói về một tình trạng hay về một sự vật rằng nó hiện hữu, tức là nó có thật? Rằng có một ý tưởng sự vật, về cái gì mà sự vật ấy phải là, không phải rằng chúng ta nắm bắt một sự vật nào đó; rằng chỉ ý tưởng là chủ thể của tri thức, chứ không phải đối tượng; rằng tri thức chỉ là ý thức rằng chân lý tự lãnh hội nó bằng cách nhận ra trong những sự vật chúng thực hiện nó. Ý tưởng nó cho phép phán đoán dữ kiện thì không thể được tặng dữ: nó phải được tạo ra trong chúng ta, tinh thần chúng ta phải là một "biện chứng pháp sống động". Phép lạ của thiên nhiên đó là sự sản xuất tự do các ý tưởng.

Tri thức không phải là một tác động bên ngoài máy móc mà một hữu thể có thể thực thi trên một chủ thể khác: để biết một vật, thì một cách nào đó, phải là chính vật đó, và để làm như thế, trước tiên chính mình phải không vì thế mà là vật khác. Vậy là tư tưởng, về phương diện số lượng (numériquement) là đồng nhất với ý thức khả cảm; nó chỉ khác ở chỗ nó hoán đổi những trạng thái chủ quan đơn giản thành những sự kiện và những hữu thể tồn tại nơi chính chúng và cho mọi tinh thần: nó là ý thức, không phải về những sự vật, mà về chân lý hay sự tồn tại của những sự vật. Đối với chúng tôi, không có tồn tại nào mà lại thiếu tác động của một tư tưởng biết nó và khẳng định nó; nơi chúng ta không có tư tưởng nào mà lại không phải là tri thức và sự khẳng định về một tồn tại[1]. Nhưng tồn tại của một vật là gì, trong tư cách tách biệt với chính vật đó? Chúng ta muốn nói gì khi chúng ta nói, về một trạng thái nội tâm hay một đối vật ở bên ngoài, rằng nó đang tồn tại và không chỉ đang tồn tại mà nó còn đã tồn tại và ngay cả rằng sẽ tồn tại...

Như thế cái mà chúng ta gọi là chân lý hay tồn tại, phân biệt với những dữ kiện của ý thức khả cảm (La conscience sensible)[2], không phải như một sự kiện phân biệt với một sự kiện khác, nhưng như là quyền, một cách thế tổng quát, phân biệt với sự kiện: cái đang tồn tại, đối với chúng ta, không phải là cái chúng ta cảm nhận và cái chúng ta tri giác, lại càng ít hơn là cái gì ở bên ngoài những cảm giác và những tri giác của chúng ta; đó là cái mà chúng ta phải – do vì những định luật của thiên nhiên và của ý thức - trí giác và cảm nhận. Nhưng làm thế nào mà chúng ta biết rằng chúng ta phải cảm nhận hay tri giác vật này hơn là vật kia? Tại sao một chuỗi kế tiếp những sự kiện nào đó đối với chúng ta có vẻ là chính đáng và, do vậy, là đúng, trong khi một chuỗi khác đối với chúng ta dường như là không chính đáng và, do vậy, là sai? Kinh nghiệm[3] rất có thể dạy cho chúng ta rằng một vài chuỗi sự kiện thường lặp lại hơn là một vài chuỗi khác và do đó thiết lập, giữa lúc thức tỉnh và lúc nằm mộng, một sự phân biệt thực tế; nhưng nó không thể trả lời cho chúng ta rằng lúc tỉnh thức lại chẳng phải là cơn mộng khác, có tính

liên tục hơn và bền vững hơn; kinh nghiệm không thể chuyển đổi điều cứ thực thành điều cứ lý, bởi nó chỉ được tạo thành bởi những sự kiện và không có bất kì cái nào trong những sự kiện này, nó mang nơi chính mình, hơn là mọi cái khác, tính chất cứ lý. Vậy là ý thức trí tuệ (La conscience intellectuelle) phải rút ra từ chính nó cái ánh sáng không thể vọt ra từ ý thức khả cảm (La conscience sensible); hẳn là phải có nơi chúng ta, trước mọi kinh nghiệm, một hữu thể nó đương nhiên tồn tại, một thứ linh tượng (esse idéal) nói như Platon, mà đối với chúng ta nó là kiểu mẫu và thước đo của hữu thể đang tồn tại. Chính ý tưởng này mới là, và chỉ duy nó mới có thể là chủ thể[4] của tri thức bởi nó chẳng phải là một sự vật, mà là chân lý *tiên nghiệm (*La vérité *a priori)* của một vật, và tri thức chỉ là ý thức mà chân lý lý tưởng này có về chính là khi tự nhận ra trong những sự vật chúng thực hiện nó.

Bây giờ, bằng cách nào ý niệm này tồn tại nơi chúng ta? Phải chăng nó là – như những ý tưởng bẩm sinh của chủ nghĩa duy linh dung tục (Le spiritualisme vulgaire) – một sự kiện thuần lý (Un fait rationel), một dữ kiện bất khả lý giải của ý thức trí tuệ? Nếu sự thể là như thế, nó sẽ chỉ là – dưới cái tên ý niệm – một sự vật loại mới: có lẽ là đối vật đầu tiên của tư tưởng, nhưng nó sẽ còn chưa phải là chủ thể, và nó phải biện minh cho chân tính của mình trước một ý niệm có trước, trước khi tự kiến lập mình thành tiêu chuẩn của chân lý đối với những vật khả giác.Ý niệm giúp cho chúng ta phán đoán về mọi thứ thì không thể được phú dữ cho chúng ta: vậy thì còn lại gì, nếu không phải là ý niệm đó, tự tạo ra nơi chúng ta[5], và rằng ý niệm đó là và chúng ta là – trong tư cách là chủ thể trí tuệ – một biện chứng sống động? Chúng ta đừng sợ treo lửng tư tưởng trong chân không: bởi nó chỉ có thể nằm trên chính nó[6] và mọi thứ còn lại chỉ có thể nằm trên nó: điểm tựa cuối cùng của mọi chân lý và mọi tồn tại là tính ngẫu phát tuyệt đối của tinh thần.

Jules Lachelier,
Tâm lý học và siêu hình học

(1) Chức năng của tư tưởng là khẳng định rằng một vật nào đó tồn tại.

(2) Ý thức cảm thụ hay tri giác.

(3) Phê phán thuyết duy nghiệm.

(4) Một chủ thể và không phải là một đối tượng coi như một dữ kiện và như bên ngoài tinh thần.

(5) Tư tưởng thuần túy là một ý niệm tự tạo; tư tưởng chỉ dựa trên chính nó: đó là chủ nghĩa duy tâm của Lachelier.

(6) Chủ nghĩa duy tâm khách quan (Idéalisme objectiviste)

LAGNEAU

(1851-1894)

Jules Lagneau là một giáo sư triết học ưu việt. Là môn đệ thân tín của Lachelier ở Trường Cao đẳng Sư Phạm (École Normale Supérieure)(*), ông hiến cả đời mình cho sứ mạng giáo dục. Những giảng khóa của ông, tiếp bước thầy mình, minh họa cho triết học phản tư, để lại dấu ấn mạnh mẽ nơi các môn sinh. Chính học trong đó có Alain, sẽ là những người truyền bá tốt nhất cho tư tưởng của ông.

Hoàn toàn bị công việc giảng dạy chiếm hết thời gian, Jules Lagneau hy sinh những công trình nghiên cứu của ông và còn từ chối cả việc xuất bản những suy niệm của ông về Spinoza. Mãi đến năm 1924 những bài giảng của ông mới được xuất bản do công khó của Alain.

(*) École Normale Supérieure là một trong những ngôi trường danh giá nhất của Pháp, nơi đào tạo ra rất nhiều những danh nhân văn hóa của nước Pháp.

NHỮNG BÀI GIẢNG DANH TIẾNG (Célèbres Leçons et Fragments) DI TÁC 1924 – 1926.

Jules Lagneau, giáo sư trung học Michelet, sinh thời chỉ in rất ít bài viết. *Những bài giảng danh tiếng* tạo thành một di tác gồm bốn giáo trình triết học cho học sinh trung học. Sự phân tích phản tư không chỉ tìm gặp hoạt động tâm linh chủ trì những vận hành tinh thần, như tri giác, mà nó còn đi ngược lên trong bản ngã đến cá nhân và tinh thần phổ quát; suy tư nhìn nhận sự bất cập của nó và sự cần thiết của một hoạt động tuyệt đối khởi đi từ bên trong để vươn đến Thượng đế.

► Giá trị (La valeur)

Phương pháp của Jules Lagneau là phân tích phản tư (L' analyse réflexive). Vấn đề là tìm lại trong mọi đối vật của biểu tượng những sản phẩm của tư tưởng, và chính trong những sản phẩm này cái hành vi cơ bản của tinh thần đã quyết định những sản phẩm đó, nghĩa là đi ngược lên từ những công trình của tư tưởng đến tư tưởng về công trình. Như thế, tinh thần phải – từ hoạt động của chủ thể suy tư hữu hạn - đi lên đến cái phổ quát, đến chính thuần lý tính (la rationalité). Sự phản tư khải lộ cho tôi tình trạng bất túc của mình. Thực vậy, khi suy tư tôi đem tư tưởng của mình phụ thuộc vào cái gì có giá trị hơn nó, bởi vì tôi tìm kiếm chân lý và rằng tôi phục tùng giá trị. Hành vi triết lý, theo nghĩa này, là hành vi đạo đức.

Nếu như các giá trị áp đặt vào tinh thần theo kiểu cưỡng chế, sẽ không còn giá trị ở đó nữa, sẽ chỉ còn là cái thực tại, hay đúng hơn là vẻ biểu kiến, bởi vì nó nói hữu thể, là nói rằng đúng là có hữu thể, vậy là đặt ra giá trị.(*)

Thực tại của những sự vật hay những tư tưởng mà chúng ta gọi là giá trị của chúng, là cái gì vậy? Đó là một thực tại mà chúng ta không bao giờ quyết tâm khẳng định bởi sự kiện đơn giản từ bản tính khả cảm của chúng ta. Như thế, tại sao chúng ta coi một hành vi xả kỷ vị tha như là một thực tại cao hơn là thực tại của một hành vi ích kỷ cái thực tại cao hơn này hệ tại ở cái gì? Hành vi ích kỷ tồn tại, nó rơi vào dưới các giác quan; thực tại này nó sở hữu ngang hàng với hành vi vị tha; cái này và cái kia đều ở trong thiên nhiên(1). Còn có một thực tại khác mà cả hai hành vi này đều sở hữu, đó là chúng đều khả niệm, đều hàm chứa một sự giải thích; và lý tưởng của tri thức về những hành vi này là chỉ ra rằng chúng xảy đến một cách tất yếu. Vậy là thực tại khả niệm(2), nó hệ tại ở chỗ hành vi này có một tương quan nào đó tự do mà hành vi vị tha có giá trị, hành vì ích kỷ không có giá trị; có giá trị là tồn tại, tồn tại thực sự cho tự do(3). Nếu người ta có thể chứng minh một cách tuyệt đối tính tất yếu của hành vi vị tha, với tư cách là hành vi vị tha, nó sẽ không còn là gì cả; tất cả giá trị của nó hệ tại trong một cái gì được thêm vào chỉ bởi tự do và no lẽ ra đã không có với tư cách là hành vi thuần túy khả niệm, cũng không phải, hẳn nhiên rồi, với tư cách là hành vi thuần túy khả giác.

Jules LAGNEAU,
Những bài giảng danh tiếng

(1) Biểu hiện khả giác của một hành vi vị tha được tri giác cũng như của một hành vi ích kỷ.

(2) Hành vi vị tha có thể được giải thích một cách thuần lý, hành vi ích kỷ cũng thế

(3) Vậy là tính cao hơn của hành vi vị tha là trong một tương quan với tự do mà đam mê ích kỷ không có thể tỏ lộ.

(*) Nguyên văn đoạn "bởi vì nói... đặt ra giá trị": puisque dire L' être, c'est dire qu'il est vrai qu'il ya de l' être, donc poser la valeur.

► Ý tưởng và tri giác (Idée et perception)

Không những có sự phát sinh các "hình thức". Nhưng trong "tác-động tổ-hợp" là tri giác ấy, như J. LAGNEAU nói, ta không thể không nhìn nhận phần tham dự của "trí tuệ" nghĩa là của một hoạt động trí thức.

Nhưng mặc dầu ý tưởng và tri giác liên kết mật thiết với nhau đến thế nào nữa, cũng vẫn cần phải phân biệt hai thứ ấy như hai thời suất luôn

luôn kế tiếp. Chẳng hạn một cử động đột ngột tay tôi vung qua mắt tôi, nếu tôi chỉ thấy cử động ấy thì tôi chỉ có một ý tưởng đơn giản. Nếu tôi biết là chính tay tôi vung qua mắt tôi, thì tôi có một tri giác, nghĩa là một ý tưởng hạn định. Sau hết nếu tôi tìm cách giải thích nguyên nhân cái ý tượng nguyên thủy của tôi, thì tôi tác thành một tri thức duy lý. Nhưng phải nhận xét rằng: ngay trong tác động do đó tôi giải thích cử động ấy như tay tôi vung qua mặt tôi, thì trí tuệ tôi đã can thiệp vào rồi. Nếu tôi là đứa trẻ sơ sinh, tôi sẽ không nhìn nhận trong cử động một cái tay vung qua mắt. Sự giải thích ấy rất hàm ngụ, một đàng là tôi biết rằng: tất cả cái gì xuất hiện cho tôi trong ý tượng là ở trong tôi, và đàng khác là tôi đã học biết thứ vật nào phải được khái niệm để giải nghĩa ý tượng ấy. Nói cách khác, tri giác hàm ngụ một điều này hơn ý tượng là ý niệm một hữu thể khách quan mà nó lệ thuộc vào, và một toàn thể những tập quán thụ nhận, nhờ đó tôi có thể gợi ra ở tôi chính ý tượng của đối vật có khả năng nhất để giải thích ý tượng của tôi. Sau hết, cuối cùng là nó hàm ngụ một phán đoán chắc chắn, nhất định và có vẻ trực tiếp, do đó tôi đem áp dụng cái kiến trúc bên trong một đối vật cho cái ý tượng bên ngoài của tôi, thế nào cho hai cái nhập làm một với nhau. Khi tôi thấy một đối vật bên ngoài thì hình như không phải tôi giải thích một ý tượng thụ động bằng một ý tượng hoạt động, những hình như tác động ấy thực hiện một cách trực tiếp, theo trực giác. Tri giác có vẻ một trực giác vô trung gian. Tinh thần có vẻ thụ động mà thật ra nó hoạt động. Nó thường không nhận thức ra cái khía cạnh hoạt động của tri giác.

Jules Lagneau,
Những bài giảng danh tiếng

► Sự nhìn nhận (La reconnaissance)

LAGNEAU giải thích sự nhìn nhận theo một ý nghĩa duy trí thức nhiều hơn. Đối với ông, nó có nguyên do tự một xung đột giữa cơ cấu hiện tại và cơ cấu quá khứ của tâm thức, và nó chỉ có thể được là nhờ sự tượng trưng thời gian, trong ấy tư tưởng phát hiện đồng nhất tính của nó qua những lúc kế tiếp.

Tại sao kỷ niệm lại bị đẩy vào quá khứ mà lẫn lộn với các hình ảnh khác hay những ý tưởng thuần túy? Là vì, mặc dầu không phải một tri giác mà ta điều khiển được, nó vẫn là một tri giác, và do đó tự phân biệt với cái gì là tưởng tượng hay lý tưởng. Quả thế, nó có xu hướng tự định đoạt không tùy thuộc ta, và hiển hiện cho tư tưởng ta như một đối tượng cũng như cái tri giác hiện tại. Thật ra, thì nó hướng đến đó, nhưng không đạt tới được thành ra khi ấy ta mới có hai tri giác cũng là thụ nhận, nhưng một cái thì được định đoạt hay có thể được định đoạt hoàn toàn nó thay đổi ngoài hoạt động của ta, hay cũng do hoạt động ấy; cái kia thì được định đoạt hay có thể được định đoạt trong toàn thể mà thôi, mà lại không thay đổi, ta không có ảnh hưởng gì trên nó, bất di dịch.

Nhớ lại nghĩa là nhìn nhận như đã qua, vậy là do một ý tượng hiện tại, hướng đến sự tái lập ở mình một bản khác hoàn toàn được định đoạt do cùng một tư tưởng và ý tưởng ấy, nhưng không được: cái gì chung cho cả hai là ý tưởng, cái gì phân biệt chúng là sự kiện. Nghĩa là, vì một trong hai là cái ý tưởng ấy đặt vào khuôn khổ toàn bộ hiện tại của cái ý tưởng của ta và cái trạng thái cảm tình tương quan, còn cái kia cũng là ý tưởng ấy nó có xu hướng tự đặt vào một khuôn khổ tượng trưng và cảm tính khác, cũng hạn định, nhưng không thành... Bởi thế sự nhìn nhận được gây ra do sự bất hợp giữa đối tượng của nó với sự kiện hiện tại, và do xu hướng mà nó muốn tái lập một sự kiện khác, mà chỉ có ý tưởng được hạn định. Do đó, sự nhìn nhận hàm ngụ sự tượng trưng quá khứ (và vì đó, tương lai) nghĩa là thời gian, và như thế là tượng trưng một trật tự thiết yếu theo đó những sự kiện tự loại bỏ lẫn nhau, được liên kết với nhau trong cùng một tư tưởng: cho nên nói hàm ngụ là tư tưởng liên hệ đều nhau với tất cả, nghĩa là nó tự chiếu dưới mỗi sự kiện và phát hiện đồng nhất tính của nó trong những lúc kế tiếp của nó.

Jules Lagneau,
Những bài giảng danh tiếng.

LEQUIER

(1814-1862)

Là dân Bách Khoa (Polytechnicien) giống ông bạn Renouvier, tín đồ Công giáo nhiệt thành, bị ám ảnh bởi những nan đề thần học lớn, Jules Lequier, sống trong cảnh nghèo nàn cùng cực, chết giữa biển khơi lúc mới 48 tuổi, chưa kịp cho chào đời tác phẩm nào dầu đã liên tục nghiền ngẫm trong hai mươi năm cho dự án: "Vấn đề của khoa học: làm thế nào để tìm thấy chân lý đầu tiên".

ĐI TÌM CHÂN LÍ ĐẦU TIÊN (La Recherche d'une premìere Vérité)– DI TÁC, 1865

Đi tìm chân lí đầu tiên, được xuất bản năm 1865 nhờ công sức của Renouvier, triết gia, bạn thân của Lequier.

Phải bắt đầu, theo Lequier nhận định, bằng hoài nghi, nhưng phải là một hoài nghi toàn diện và sống thực. Phải khước từ chủ nghĩa hiển nhiên (l'évidentisme) bởi một triết học hiển nhiên là một triết học tất yếu – tinh thần bị buộc phải khẳng định, như thế đó là một triết học có tiên kiến rằng chân lí đầu tiên không phải là tự do.

Chính cái *Tôi suy tư* (le Cogito) cũng chưa phải là chân lí đầu tiên, đã có một cái gì đó trước sự khẳng định; không phải với tư cách đặt ra mà với tư cách tìm kiếm mà bản ngã tự lãnh hội đầu tiên trong tính thuần túy của nó. Cái có trước không còn phải là hoài nghi triết lí, bởi ở đây người ta chỉ hoài nghi bởi vì trước tiên người ta tìm kiếm, bởi vì người ta hiện hữu như là người tra vấn. Vắn tắt, phải đi từ hoài nghi lên tìm kiếm và từ tìm kiếm đến một cái cho sự tìm kiếm trở thành khả thi, tức là tự do.

Như thế tất yếu và tự do tạo thành hai khái niệm cơ bản đối với triết gia. Không có tất yếu sẽ không có tri thức, bởi sẽ không có những lí do nhưng nếu không có tự do sẽ không tìm kiếm tri thức, vậy là sẽ không có tri thức.

► Chiếc lá từ lùm cây (La feuille de charmille)

Lequier đã cho luân lưu bạn bè một bản văn mang tựa đề "Chiếc lá từ lùm cây", trong đó ông kể lại một kinh nghiệm khó quên từ thời thơ ấu.

Trong khi một nguyên nhân chỉ có thể tạo ra một hiệu quả, tôi, tuy là một, lại có thể tạo ra hai (hiệu quả) tuyệt đối nghịch đảo nhau và giữa chúng tôi có thể lựa chọn, một cách tuyệt đối. Lúc đó, một điều gì đó xảy ra mà, bởi vì tôi đã muốn nó, nên nó không còn có thể không xảy ra, tôi đã đăng ký một cái gì không thể xóa đi; tôi mở máy cho cả một dòng thác vô tận những hậu quả xác định và nó vụt thoát khỏi tôi. Không có những hành vi vô nghĩa. Tôi quyết định cho cả thế giới; tôi quyết định cho cả cuộc đời tôi. Nhưng liệu tôi rằng tôi có thực sự khởi đầu một cái gì hay là chẳng qua tôi lại đang tiếp tục một cái gì mà tôi lệ thuộc vào? Niềm xao xuyến mới. Phải chăng bản ngã nguyên gốc của tôi giống như một hạt giống được vãi ra đó, chẳng được mong muốn, chẳng được ngó ngàng. Tôi có làm chủ những suy tư của tôi? Tôi có sức mạnh riêng nào không? Tôi có là tác giả của một hành vi nào, dầu nhỏ nhặt hay không?

Một hiệu quả sân khấu (coup de théâtre): xác tín tuyệt vời về tự do (la certitude superbe de la liberté). Tôi nắm bắt niềm tin vào tự do của tôi bằng chính tự do của tôi, không lí luận, không do dự".

Một ngày nọ, trong khu rừng nhà mình, vào lúc sắp ngắt một chiếc lá nơi lùm cây, bỗng nhiên tôi thích thú cảm thấy mình là chủ thể tuyệt đối của hành động này, dầu nó thật vô nghĩa. Làm hay không làm![1] Cả hai đều rất cân bằng trong tầm năng lực của tôi! Cùng một nguyên nhân, là tôi, có thể vào cùng một khoảnh khắc, làm như tôi được nhị bội, tạo ra hai hiệu quả hoàn toàn trái ngược nhau! Và, bằng hiệu quả này, hay hiệu quả kia, trở thành tác giả của một cái gì đó vĩnh hằng[2], bởi vì dầu sự lựa chọn của tôi là thế nào đi nữa, thì từ nay mãi mãi là đúng rằng ở nơi thời điểm này đã xảy ra điều mà tôi đã quyết định. Tôi không đủ sức để ngạc nhiên; tôi đi xa, tôi trở lại, trái tim tôi đập liên hồi theo những nhịp hối hả, rộn ràng...

Tôi sắp chạm tay vào cành cây và không biết rằng mình đang tạo ra, với chân tín (de bonne foi), một cách thế của hữu thể, lúc đó tôi ngước mắt nhìn lên trời và dừng lại vì một tiếng động nhẹ thoát ra từ tàn lá.

Một con chim hoảng sợ bay đi để trốn. Nhưng bay lên là chết: một con diều hâu xớt ngang qua quắp lấy nó giữa khoảng không.

Chính mình đã nộp mạng con chim bé bỏng kia cho con diều hâu rồi, tôi tự nhủ, lòng đầy buồn đau...

Nhưng nếu cái quyết định hiện tại này, thay vì mở đầu cho một chuỗi biến cố lại chỉ tiếp tục dãy biến cố đã qua bởi một biến cố đã từ lâu chắc chắn cho một hữu thể cao hơn tôi và xảy đến đúng thời khắc của nó trong cái trật tự tổng quát mà tôi chẳng hề làm gì? Nếu cảm thấy mình làm chủ trong thâm tâm tôi, chẳng qua, xét cho cùng, là do không cảm thấy sự lệ thuộc của mình? Nếu từng mỗi một ý chí của tôi đều là một hiệu quả trước khi là một nguyên nhân, đến nỗi rằng sự lựa chọn này, sự lựa chọn tự do này, sự lựa chọn mà thoạt nhìn cũng tự do như là ngẫu nhiên, thì thực ra đã là (đâu có gì ngẫu nhiên) hậu quả không tránh được của một lựa chọn trước đó, và lựa chọn này lại là một hậu quả một lựa chọn khác, và luôn luôn như thế, để đi ngược về những khoảng thời gian mà tôi chẳng còn kí ức nào? Điều đó diễn ra trong tâm trí tôi như buổi bình minh của ngày khải huyền [...]

Trong điểm này của cái thế giới rộng lớn được kích hoạt bởi một vận động liên tục và liên tục biến đổi, nơi mà từng mỗi khoảnh khắc không có gì xảy ra mà không có lí do hiện hữu trong trạng thái trước đó của sự vật, tôi thấy tôi bên kia những kỷ niệm của mình; tôi thấy tôi ở cõi nguồn của mình, tôi, đứa trẻ sơ sinh là tôi, cái tôi xa lạ nó bắt đầu hữu thể của tôi, tôi thấy nó được đặt vào, mà không biết gì, nơi một điểm của vũ trụ này: một hạt mầm huyền bí để trở thành qua năm tháng cái gì mà bản chất của nó và của môi trường phức hợp vây quanh nó[3]. Rồi trong những viễn tượng của những kí ức nơi chính tôi mà tôi kéo dài những viễn tượng giả định về cuộc sống tương lai của tôi, tôi hiện ra với tôi: bội nhân thành một chuỗi những nhân vật khác nhau, mà nhân vật cuối cùng, nếu hắn quay lại nhìn chúng, một ngày nào đó, vào một thời khắc tối thượng, và hỏi chúng: Tại sao chúng lại hành động như thế? Tại sao chúng dừng lại ở tư tưởng đó? Nghe từ chúng những lời trách móc gọi nhau hoài không dứt[4]. Tôi hiểu ảo ảnh thì thầm vào lúc những lời chế nhạo này tác động: Chúng ta hãy suy nghĩ, chúng ta hãy xem tôi sắp làm gì, và dầu tôi có hoài công suy nghĩ, tôi sẽ không còn đạt đến việc trở thành tác giả của những hành vi của chính mình nhờ phương tiện suy tư của tôi **(b)**; rằng nếu như tôi có cảm thức về sức mạnh của tôi, bởi vì tuy vậy tôi có cảm thức về chính sức mạnh của tôi, nếu như đôi khi tôi thấy tràn ngập bởi nó, bởi vì tôi cảm thấy nó nơi tôi. Khi nó đi ngang qua, bởi vì nó tràn ngập tôi bằng một trong những con sóng của nó, cái sức mạnh nhằm giữ lại con triều lên và triều xuống phổ quát đó[5]. Tôi biết rằng, vì không là nguyên lí của mình, tôi chẳng là nguyên lí của cái gì cả; rằng khuyết điểm và yếu đuối của tôi đã được tạo ra; rằng bất kì kẻ nào được tạo ra, thì được tạo ra nhưng không có cái khả năng cao quý để tạo ra; rằng cái thiêng liêng phép lạ và điều bất khả là hành

động: bất cứ nơi nào trong tôi và bất kì thế nào, nhưng phải hành động; rằng phải khởi chấn, phải muốn một ước muốn đầu tiên, phải bắt đầu chuyện gì đó bằng cách nào đó, hành động hoàn toàn theo ý mình, hành động và cảm nhận, bởi nỗi đau mất đi ảo tưởng về điều đó, niềm vui mà người ta lẽ ra đã có khi sở hữu một đặc quyền tuyệt hảo như thế, tôi thấy mình bị giản quy vào vai trò một khán giả, lúc vui lúc buồn, của một bức tranh vân cẩu đang vẽ ra trong tôi mà không có tôi; và bức tranh đó có khi trung thành có khi giả dối, cho tôi thấy, với những vẻ biểu kiến luôn đa diện và đa tầng ý nghĩa, bản thân tôi và thế giới, cho cái tôi luôn dễ tin và luôn bất lực để nghi ngờ sự sai lầm hiện nay của mình hay là giữ lại chân lí: dầu là cái chân lí, giờ đây đã rõ ràng trước mắt tôi về sự bất lực không bao giờ có thể giải trừ bất kì sai lầm nào, nếu, bởi một sai lầm khác, tôi mưu tính một cố gắng vô ích và không thể tránh. Một ý tưởng duy nhất, chiếu dọi khắp nơi, một mặt trời với những tia đồng dạng: Điều mà tôi đã làm là tất yếu. Điều này mà tôi suy nghĩ là tất yếu. Tính tất yếu tuyệt đối cho bất cứ cái gì để hiện hữu tại thời điểm và theo cách thế mà nó đang tồn tại với cái hậu quả kinh khủng này: thiện và ác trộn lẫn với nhau, đồng đẳng với nhau, những hoa trái sinh ra từ cùng một dòng nhựa trên cùng một thân cây. Nghĩa đến ý tưởng đó, toàn con người tôi phản kháng, tôi hét lên một tiếng kêu tuyệt vọng kinh hoàng: chiếc lá rơi khỏi tay tôi, và giống như tôi đã chạm tay vào cây tường tri thiện ác, tôi cúi đầu khóc.

Bỗng nhiên tôi ngẩng đầu lên. Lấy lại niềm tin vào tự do của mình bằng chính tự do của mình[6]. Không lí luận, không do dự, không có vật bảo đảm nào cho tính ưu việt của bản tính tôi ngoài chứng từ nội tâm mà tâm hồn tôi, được tạo ra theo hình ảnh của Chúa, đem lại, và có khả năng kháng cự lại Ngài, bởi vì nó phải phục tùng Ngài, tôi vừa tự nhủ, trong sự bảo đảm của một xác tín tuyệt vời: Không phải thế, tôi tự do.

Jules LEQUIER,
Đi tìm chân lí đầu tiên.

---

(1) Như thế, có một tương quan chặt chẽ giữa tự do và nguyên lí mâu thuẫn.

(2) Hành vi tự do ghi khắc vào vĩnh hằng

(3) Cái tôi nguyên thủy, bên trong lịch sử được ý thức của tôi, là một kẻ xa lạ.

(4) Tôi đồng hóa với một chuỗi những nhân vật tiếp liền nhau và đổ trách nhiệm lẫn nhau.

(5) Cái sức mạnh mà tôi cảm thấy nơi tôi chỉ là một sức mạnh nó chiếm lấy tôi

(6) Nếu tôi bị buộc phải khẳng định rằng tôi tự do, thì tôi sẽ không còn tự do.

RENOUVIER

(1815 - 1903)

Cuộc đời của Charles Renouvier, là tư tưởng của ông, là cái bàn làm việc của ông. Ông không dạy học, rất ít giao du, mà chỉ viết với sự phong phú đến mức khó tin. Ông khảo luận mọi vấn đề, triết lý, khoa học, kinh tế, chính trị, lịch sử, đạo đức, tôn giáo và cả mỹ học. Từ thời tuổi trẻ và thời sinh viên ở đại học Bách khoa, ông đã giữ lại những xác tín về nền cộng hòa và xã hội, sự đào tạo về toán học, tình bạn với Lequier và những cuộc đàm đạo giữa hai người về tự do.

Ông tự hứa với lòng là sẽ theo đuổi sự nghiệp của Kant; trong mắt ông, những người kế tục Kant đã phản bội thầy. Song trong thực tế chính ông cũng không

nhận gì nhiều lắm ở Kant. Có lúc ông còn nói rằng Kant là đối thủ lớn của mình. Hai mươi năm suy tư và làm việc sẽ cho ra đời tác phẩm bậc thầy: *Những khảo luận phê bình tổng quát* (1844 - 1864). Về cuối đời mình, Renouvier gắn bó với việc kiến tạo, trong quyển *Chủ thuyết Nhân vị* (Le Personnalisme); một lâu đài thần học. Từ sau 1870, thế hệ trẻ của các triết gia sẽ thấm nhuần tinh thần *Tân phê phán* (Néocriticisme).

NHỮNG KHẢO LUẬN PHÊ BÌNH TỔNG QUÁT
(Essais de Critique générale, 1844 - 1864)

Là bản văn trọng yếu của Tân phê phán, *Khảo luận đầu tiên* chủ yếu nhắm đến việc tái phối trí bảng phạm trù, bởi vì dưới mắt Renouvier, đó là chìa khóa cho tất cả, và trước tiên cho triết học về nhận thức.

► Thuyết duy hiện tượng (Phénoménisme)

Sự cách ly bạo liệt giữa vật tự nội với hiện tượng (la séparation violente du noumène et du phénomène), được Kant chuẩn nhận, nở hoa trong chính kết quả của bộ *Phê phán lý tính thuần lý*, bởi vì vật tự nội, như Kant hiểu, cuối cùng bị loại trừ khỏi tri thức. Về cái mà ta chẳng biết tí gì, thì cũng không thể nói cái mà ta chẳng biết tí gì hay quyết cái gì được, ngay cả việc nó có tồn tại hay không bởi vì ít ra ta phải có khái niệm lờ mờ rằng nó, là cái gì mà người ta nói tới và cho rằng tồn tại. Lập luận duy nhất mà tôi biết trong những tác phẩm của Kant đã bênh vực cho sự tồn tại của vật tự nội cách ly với mọi hiện tượng, đó là *ngay khi mà một vật gì xuất hiện* (hiện tượng), *thì phải có một cái gì* (vật tự nội) *nó xuất hiện*[1]. Nhưng đó chỉ là một lộng ngôn thuần túy (un pur jeu de mots). Ý nghĩa duy nhất mà tất cả sự chú ý của tôi phân biệt được ở đó là điều này: nếu những vật xuất hiện thì cũng phải có cái gì đó tồn tại độc lập với những tính chất và hành vi xuất hiện (xuất hiện cho chính mình cũng như cho tha thể). Tôi hiểu phát biểu này, thật thế, nhưng rồi cũng chỉ có thế; tôi không thấy có cái gì làm điểm tựa vững chắc cả.

Charles Renouvier,
Khảo luận thứ nhất trong phê phán tổng quát.

(1) Kant: Phê phán lý tính thuần túy, Lời tựa cho lần xuất bản thứ nhì.

► Thuyết hữu hạn (Finitisme)

Tất cả những gì hiện hữu tất yếu tạo thành một toàn thể xác định, vậy là tuân theo định luật về số lượng. Ý tưởng số vô hạn là mâu thuẫn. Không có vô hạn thực sự, không có thực tại nào vô biên. Cùng lúc, mọi kêu gọi đến vô hạn đều bị loại trừ, những phản đề trong các antinomies của Kant.

Với một toàn thể xác định, một con số là luôn luôn xác định. Từ những vật đang tồn tại, hay từ những thành phần nào đó của những vật này luôn luôn sẽ tạo thành những số lượng, nghĩa là những con số xác định, khác với mọi con số khác. Không có điều đó thì không có biểu tượng, dầu hiện thực, hay khả thi, về một toàn thể **(a)**.

Charles Renouvier,
***Tác phẩm đã dẫn*, t.29.**

(a) Phạm trù số lượng áp dụng cho mọi hiện tượng xác định, hiện tượng đó là một toàn thể, và bởi vì không có con số nào có thể là vô hạn trong hữu thể, điều đó là mâu thuẫn, tất cả cái gì hiện thực đều hữu hạn (Thuyết hữu hạn).

► Những hình thức hay phạm trù như là những định luật đầu tiên và bất khả giản quy của tri thức (Les formes ou catégories comme lois premières et irréductibles de la connaissance)

Có một liên hệ chặt chẽ giữa thuyết tương đối trong đó tuyệt đối bị loại trừ và tương quan (vật tự nội bị loại trừ). Nếu mọi sự đều tương đối, thì mọi sự chỉ được biết qua tương quan. Như vậy, tương quan là định luật phổ quát. Và do đó nhiệm vụ đầu tiên của triết gia là xác định những tương quan tổng quát, những hình thức hay phạm trù bất khả giản quy của tri thức, những định luật tiên nghiệm chúng điều kiện hóa kinh nghiệm, trước khi tìm hiểu nguồn gốc của chúng.

Bởi vì trong biểu tượng *tất cả đều tương đối*, mọi sự chỉ được biết là qua một tương quan nào đó, nên định luật tổng quát nhất chính là tương quan. Quy những hiện tượng này về những hiện tượng khác, nghĩa là gán cho, là *suy nghĩ*, là phán đoán, là xác định mô thể và chất thể của một tương quan. Ở đây tôi hiểu mô thể là cái gì mà một tương quan có tính tổng quát và bởi đó nó ôm choàng, một số lượng bất định những tương quan dị biệt: số lượng, trương độ v.v... là những mô thể, theo ngôn ngữ này; và tôi hiểu vật chất là cái gì là riêng cho một tương quan xác định trong một hiện tượng hoàn toàn cá thể và khác biệt với mọi hiện tượng khác: con số cụ thể này, cái quãng khả giác xác định này, cảm giác này, đối với vật đặc thù được biểu thị trong cảm giác này v.v... là những chất thể[1] chúng đi vào trong những tương quan ở đó chúng lệ thuộc vào những mô thể chung.

Charles Renouvier,
Tác phẩm đã dẫn.

(1) Vậy là chủ nghĩa duy tâm của Renouvier không phải là một chủ nghĩa duy tâm tuyệt đối.

► Bảng phạm trù (Table des catégories)

Renouvier lấy lại chuỗi từ của Kant: chính đề phản đề, tổng hợp đề, nguyên lý lôgíc cho phép thiết định mỗi phạm trù xét cách riêng.

CÁC PHẠM TRÙ	CHÍNH ĐỀ	PHẢN ĐỀ	TỔNG HỢP ĐỀ
TƯƠNG QUAN	PHÂN BIỆT	ĐỒNG NHẤT HÓA	XÁC ĐỊNH
Con số	Nhất tính	Phức tính	Toàn thể tính
Vị trí	Điểm (giới hạn)	Không gian (quãng)	Trương độ
Kế tục	Khoảnh khắc (giới hạn)	Thời gian (quãng)	Tồn tục
Phẩm tính	Dị biệt	Giống	Chủng loại
Sinh thành	Tương quan	Không tương quan	Thay đổi
Nhân quả	Hiển thể	Tiềm thể	Lực
Cứu cánh	Tình trạng	Khuynh hướng	Thụ cảm
Nhân cách	Ngã	Phi-ngã	Ý thức

Charles Renouvier, *Sách đã dẫn*, t.123

NHỮNG KHẢO LUẬN PHÊ BÌNH TỔNG QUÁT

Trong *Khảo luận thứ nhì* Renouvier thực hiện một cuộc chuyển cung nội tâm hóa (une transposition intériorisante) những phạm trù lôgíc thành các chức năng tâm lý. Như thế, ý chí, về phương diện tâm linh tương ứng với nguyên lý nhân quả.

► Cơn choáng tâm linh (le vertige mental)

Nếu như ý thức là phạm trù cao nhất của biểu tượng, thì ý chí là chức năng cao nhất của ý thức. Muốn, là chứng tỏ tính tự-khởi-nguyên (automotivité). Cái biểu tượng tối thượng về chính mình này hiện ra trong những trạng thái cao của bản ngã, trong những trạng thái phản tư, ngược lại với những trạng thái tuân theo quy luật của chúng nhưng không làm thành ý thức. Ý chí giống như một sức mạnh phá vỡ những chuỗi đã định để tạo ra những chuỗi mới.

Nhưng ý thức cũng có thể làm thoái hóa vào trong thụ cảm. Sự thoái vị là hoàn toàn trong trường hợp của "cơn choáng tâm linh" ở đó ý thức về những vật được biểu thị không còn bị đong đưa bởi ý thức về khả năng tự treo lửng trong khi kêu gọi đến

những biểu tượng khác chúng, khi được biểu tượng, sẽ thay đổi tất cả.

Những sự thuyết phục được thực hiện bởi tài hùng biện, sự lặp lại đến ám ảnh, những gợi ý tạo ra lầm lạc. Phương thuốc duy nhất là dạy cho con người biết hoài nghi.

Cơn choáng tâm linh **(a)** là bước quá độ từ tưởng tượng về cái khả hữu đến tưởng tượng về thực tại, hay từ một giả thuyết, lúc đầu được thú nhận là thế, đi đến một tri thức được cho là về thực tại. Bước quá độ này được thực hiện dưới ảnh hưởng của một cảm xúc mạnh mẽ, một đam mê cháy bỏng, một biểu tượng kéo dài, khi ý chí không ra lệnh cho cuộc chơi của tư tưởng để hướng đến những kết luận khác, trước khi mà tập quán thiết lập uy quyền của nó.

Charles Renouvier,
***Khảo luận thứ nhì về phê phán tổng quát*, t. 278.**

(a) Cơn choáng tâm linh là sự kiện chỉ có khả tính về khẳng định lại kéo theo sự khẳng định và sự tin tưởng và vận động.

► Tương biến pháp và sự xác định định luật (Les variations concomittantes et la détermination des lois)

Để phân biệt những mối tương quan giữa nguyên nhân các sự kiện, Bacon chủ trương thiết lập những "bảng xuất hiện về các sự kiện ấy". Sau Bacon, J.S. Mill đã trình bày bốn phương pháp của "phép lôgíc qui nạp", với những "công chuẩn" tương xứng, Renouvier công kích 3 phương pháp đầu tiên (phương pháp phù hợp, phương pháp khác biệt và phương pháp thặng dư) tuyệt đối không bao hàm - theo lời ông, - cách đo lường những mức độ về cái nhiên tính mà ba phương pháp ấy có thể đạt tới và "không phải, nói cho đúng, là phương pháp." Rồi ông đề cập đến phương pháp thứ tư.

Tôi không chỉ trích phương pháp thứ tư: tương biến pháp, phải gọi là phương pháp căn cứ vào những biến đổi liên hệ thì đúng hơn nói tóm lại, phương pháp căn cứ vào những hàm số tự nhiên. Tôi sẽ nói ngược lại. Đó là phương pháp phong phú và hoàn hảo hơn phương pháp quy nạp đơn giản, đó là phương pháp tổng quát để thiết lập những định luật về hiện tượng vật lý. Với phương pháp ấy, người ta vượt lên trên cuộc tầm cứu mờ tối dễ khiến hiểu lầm về mối tương quan nhân quả giữa những hiện tượng đồng thời kế tiếp. Dù sự kiện là nguyên nhân hay không, là kết quả hay không, vấn đề là xác định như thế nào và theo độ nào sự kiện này phụ thuộc sự kiện kia. Cách phụ thuộc tổng quát ấy là kiến thức xác thực của chúng ta về thiên nhiên, nhất là ở những lãnh vực trong đó tính chất của các vấn đề và trạng thái tiến bộ của sự sưu tầm khiến người ta có thể đo lường và tính toán. Sự thay thế ý niệm hàm số vào ý niệm nguyên nhân là tính chất của vật lý học hiện đại[1] mà các nhà lôgíc học còn ít nhìn nhận quá.

Mill phát biểu *công chuẩn về phương pháp thứ tư* như sau: "Một hiện tượng nào biến đổi mỗi lần một sự kiện khác biến đổi, là một nguyên nhân hay một kết quả của sự kiện thứ nhì hay liên hệ với sự kiện này bằng một tương quan nhân quả nào đó". Mối tương quan ấy bắt buộc phải ở trong tình trạng bất định mà Mill đã quan sát rất rõ ràng; đó là dấu hiệu hiển nhiên của một phương pháp không sưu tầm riêng biệt các nguyên nhân, nhưng nhằm những hình thức rất khác của kiến thức. Khi áp lực của khí biến đổi theo khối, khi tốc độ của một trọng lượng đang rơi biến đổi với thời gian kể từ hồi bắt đầu rơi... chúng ta không thể gán một ý nghĩa rõ ràng nào cho mối tương quan nhân quả giữa những hiện tượng được nghiên cứu trong cách phụ thuộc hỗ tương, và những điều quy nạp của chúng ta, nếu có, không suy luận về việc vạch rõ các nguyên nhân... Tương biến pháp thiết lập những định luật. Một mặt, những định luật này, khi được cứu xét và trừu tượng hóa một cách mong muốn, cấu thành một khoa học thực nghiệm thật sự; mặt khác, nó cung cấp tài liệu chắc chắn cho các giả thuyết xây dựng thuộc đủ

loại; sự chứng thực lâu dài các giả thuyết ấy bằng thí nghiệm mang lại trình độ cái nhiên tính cao nhất cho những điều quy nạp về thiên nhiên.

Charles Renouvier,
Những khảo luận phê bình tổng quát.

---

(1) Đối chiếu: Ernst Mach: Kiến thức và sai lầm, bản dịch bằng Pháp văn, Flammarion, 1908, tr.275: "Khi khoa học phát triển, thì càng ngày càng dùng ít những ý niệm về nguyên nhân và kết quả. Khái niệm hàm số khiến người ta biểu diễn rõ hơn nhiều những mối liên quan giữa các yếu tố".

NHỮNG LƯỠNG NAN LUẬN CỦA SIÊU HÌNH HỌC THUẦN TÚY (Les Dilemmes de la Métaphysique pure - 1901)

Trong lịch sử những học thuyết triết lý đã xuất hiện và không ngừng có mặt những chủ đề siêu hình không thể hòa giải (chẳng hạn khẳng định tự do và khẳng định tất yếu) mà giữa chúng người ta phải chọn hoặc cái này hoặc cái kia chứ không thể có một tổng hợp nào.

► Tự do: lưỡng nan luận nổi tiếng của Lequier (La liberté: le célèbre dilemne de Lequier)

Con người có tự do nhưng tự do không thể được tìm thấy bên ngoài thế giới hiện tượng. Đàng khác, tự do chẳng hề hiển nhiên mà cũng không thể chứng minh. Nhưng chúng ta biết là phải tin. Vậy thì hãy tin vào cái gì tốt đẹp hơn, hãy tin vào tự do. Đó là điều mà lưỡng nan luận nổi tiếng của Lequier muốn chỉ ra.

Nhà tư tưởng tất yếu không thiên vị (le penseur nécessitaire impartial)-nếu như tính không thiên vị có thể có một ý nghĩa nào khi, bởi giả thuyết, ý kiến là bắt buộc (1) - phải nghi ngờ nền tảng của ý kiến mình, bởi vì tại sao ông ta lại là một người được đặc quyền để tuyên bố về chân lý, trong khi điều mà ông ta cho là sự sai lầm của người kia cũng chẳng phải là một sự kiện kém tất yếu(2). Tất cả họ đều có ý kiến với tư cách ngang nhau. Nếu ý kiến của ông ta là đúng, thì bởi chính điều đó ông ta rơi vào tình huống bất khả để nhận ra chân lý của việc đó. Nếu ý kiến của ông ta là sai, thì sự sai lầm của ông ta là toàn diện và điều kiện lôgíc của ông ta là điều kiện tồi tệ nhất.

Còn nhà tư tưởng tin vào tự do, trong trường hợp mà sự tất yếu là thực, thì ông ta lầm, nhưng ông ta vẫn tìm thấy trong ý kiến của mình lợi thế của một sự phù hợp với niềm tin ngẫu phát hồn nhiên của mọi người, nó đưa ra những phán đoán đạo đức cho họ; và trong khi lầm lạc, ông ta vẫn còn có được lý do khoan miễn, mà người nói ngược với ông ta không thể từ chối, là đã quyết định, cũng như chính người nói với ông ta đã làm, để bênh vực cái phe phái mà sự tất yếu đã tuyên phán cho ông ta.

Nói dứt khoát, có hai giả thuyết: tự do hay tất yếu. Để lựa chọn *giữa cái này và cái kia, với cái này và cái kia*. Tôi chỉ có thể khẳng định hoặc phủ định cái này hay cái kia bằng phương tiện của cái này hay của cái kia **(a)**.

Nếu tôi khẳng định tất yếu một cách tất yếu tôi không thể bỏ lỡ bên ngoài tình trạng bảo đảm tính thực tại của nó, đàng khác, điều khẳng định mâu thuẫn cũng lại là tất yếu(3).

Nếu tôi khẳng định tự do một cách tất yếu, tôi phục tùng theo cùng định luật như kẻ phủ nhận nó **(b)**, và tôi nhất trí, trong sự sai lầm của mình, với cái sai lầm chung trong đó định luật này giữ con người trong thao tác thực tiễn của phán đoán.

Nếu tôi khẳng định tất yếu một cách tự do, thì xét kỹ, tôi ở trong sai lầm(4) và khẳng định của tôi không cứu tôi thoát khỏi mối hoài nghi siêu việt (le doute transcendant) bởi vì tất yếu, mà tôi tin, không loại trừ mối hoài nghi này(5).

Cuối cùng, nếu tôi khẳng định tự do một cách tự do thì tôi vừa ở trong cái đúng bởi giả thuyết và nhất trí với lý tính thực tiễn. Đó là vị thế thuận lợi nhất của tác nhân đạo đức, và

bởi vì đó là một lưỡng nan luận, mà niềm tin là không tránh khỏi theo hướng này hay theo hướng khác để giải quyết vấn đề, phía tốt nhất nên theo là phía tự do tự khẳng định lấy nó (la liberté s'affirmant elle même)(c).

Charles Renouvier,
***Những nan đề của siêu hình học thuần túy*, t.174-175.**

(1) Nếu tất yếu là đúng thực, thì "không thiên vị" chẳng có nghĩa gì.

(2) Nếu mọi sự là tất yếu, thì cái được coi là sai lầm của kẻ nghĩ khác cũng là tất yếu, vậy là đúng thực, bởi vì mọi cái tất yếu đều là đúng thực!

(3) Nếu mọi khẳng định đều tất yếu thì tất cả đều có giá trị ngang nhau. Không còn phân biệt đúng sai.

(4) Bởi vì tôi loại trừ tính tất yếu do chính sự kiện rằng hành vi nhờ đó tôi khẳng định là hành vi tự do.

(5) Nếu tất yếu là thực, nó sẽ đẩy chúng ta vào hoài nghi.

(a) Chúng ta đối mặt một lưỡng nan luận kép (un double dilemme): vấn đề là lựa chọn giữa hai giả thuyết, nhưng lại bằng cách dựa vào cái này hoặc cái kia trong hai giả thuyết đó.

(b) Tôi ở cùng trong tình huống của kẻ khẳng định tất yếu một cách tất yếu. Về phương diện lý thuyết, các luận đề giá trị ngang nhau, nhưng về phương diện thực hành ở đây có sự nhất trí về niềm tin của con người vào tự do mà nếu như không có niềm tin đó thì sẽ không có đời sống đạo đức (Kant).

(c) Bằng lựa chọn của mình con người tự tạo cho mình một kiến thức và như thế đồng thời cũng tự tạo chính mình. "Không phải là trở thành mà là hành động và trong khi hành động, thì tự tạo", nói như Lequier (Non pas devenir mais faire et en faisant se faire). Tri thức là công trình của tôi. Trước khi có tri thức đã có sự tìm hiểu mà tri thức không giải thích.

NHỮNG ĐÀM LUẬN SAU CÙNG (Les derniers entretiens) DI TÁC 1904.

► Tiến bộ và tự do (Progrès et liberté)

Renouvier muốn làm kẻ khinh thị không thương xót đối với niềm tin vào tiến bộ, điều ấy chỉ có thể nằm trong sự nở hoa của nhân vị và trong sự thiết lập của cái gì cho phép nó. Vậy mà, tiến bộ không thể nào là tất yếu – một triết lý về tự do và đòi hỏi đạo đức không thể nào chấp nhận điều đó; và thực tế chúng ta cũng không có thể quan niệm nó như là khả hữu.

Tiến bộ như định mệnh tất yếu.(Le Progrès fatal[1]) là một ảo tưởng và một sự ngu xuẩn. Thật điên rồ khi nghĩ rằng đời sống là tốt đẹp, thật điên rồ khi hy vọng rằng một ngày kia nó sẽ trở thành tốt đẹp. Lịch sử của con người trong thế giới cho đến giờ chỉ cho ta thấy những cảnh tượng thù hận và độc ác. Con người vẫn luôn luôn sống đời sống săn mồi và làm mồi săn.

Charles Renouvier,
***Những đàm luận sau cùng*, t.60.**

(1) Học thuyết về tiến bộ, tất yếu là sự phủ nhận tự do, hơn nữa đó là một luận đề bị các sự kiện thực tế khước từ và là một xác tín làm suy nhược tinh thần đối với con người trong hành động.

HAMELIN

(1856 - 1907)

Phần chính trong sự nghiệp đại học của Octave Hamelin diễn ra ở Đại học Văn khoa Bordeaux nơi ông giảng dạy gần hai mươi năm trước khi đến dạy ở trường Cao đẳng Sư phạm và ở Sorbonne cho đến khi mất. Nếu ông từng là một sử gia uyên bác khác thường, cũng như là triết gia chính hiệu, nhưng suốt đời ông chỉ viết một quyển sách duy nhất: *Khảo luận về những yếu tố chính của biểu tượng* (1907). Luận án này trên thực tế là một giáo trình cho các sinh viên của ông và được biên soạn, bổ sung, tu chính trong suốt mười ba năm.

Từ rất sớm ông tham gia vào trào lưu phê phán của Renouvier mà ông vẫn luôn gắn bó, cho dầu học thuyết riêng của ông rất độc đáo. Thực tế,

ông giảng dạy một thuyết duy tâm tuyệt đối và phục hồi danh giá cho biện chứng pháp.

Chỉ mấy tháng sau khi bảo vệ thành công luận án, Hamelin chết trên bãi biển Lande vì cố hết sức để cứu hai người bị chết chìm.

KHẢO LUẬN VỀ NHỮNG YẾU TỐ CHÍNH CỦA BIỂU TƯỢNG (Essai sur les éléments principaux de la représentation 1907)

► Chủ nghĩa duy tâm biện chứng (L'idéalisme dialectique)

Nếu một đối tượng của tư tưởng, sự vật, ảnh tượng hay ngay cả ý tưởng mà như "một khối" (un bloc), thì người ta sẽ không thể đặt nó vào tương quan với một vật khác; sẽ không có tư tưởng. Vậy phải nói là, không chỉ không có cái gì mà không được lồng vào trong một hệ thống những tương quan, mà còn không có cái gì mà không hoàn toàn được tạo thành bởi một hệ thống những tương quan.

Vậy là chúng ta sắp tạo ra những sự vật với những tương quan? Có lẽ. Những sự vật chúng sẽ ở nơi chính mình một cách nguyên thủy (des choses qui seraient en elles-même primitivement), những sự vật mà bản tính của chúng sẽ là suối nguồn của những định luật, thay vì phái sinh từ những định luật hay từ hữu thể đồng nhất của chúng, sẽ chỉ có thể đi vào trong một hệ thống nhờ một trò giả tạo của tư tưởng... Những vật tự thân chỉ là những cái trừu tượng và những bản thể, những ẩn tượng cũng thế [...]; người ta không đưa ra một ý tưởng sai về triết học khi nói rằng nó là sự loại trừ vật tự thân.

Octave Hamelin,
Khảo luận về những yếu tố chính của biểu tượng, t.14.

► Phương pháp tổng hợp (la méthode synthétique)

Vấn đề của Hamelin là vấn đề tổng hợp, một vấn đề từ Kant. Chủ nghĩa duy nghiệm là sự phủ nhận kiến thức, nhưng phương pháp phân tích còn bất túc, như Kant đã chỉ ra. Phải có một phương pháp tổng hợp.

Nhưng đối với một chủ nghĩa duy tâm tuyệt đối, thì chủ nghĩa hình thức của Kant là không thể chấp nhận. Nay muốn thay Renouvier, với khái niệm tương giao (notion de corrélation) và nhất là Aristote (các phạm trù, X và XI) mang lại một ánh sáng rạng rỡ. Thật thế, sự mâu thuẫn với tính cách là đối kháng tuyệt đối, không thể dùng làm nguyên lý xây dựng; nó chỉ có thể xuất hiện và chỉ phải xuất hiện một khi mà nguyên lý bổ sung (principe de complémentarité) đã mãn nhiệm kỳ, tất cả mọi điều cần thiết cho hữu thể, vậy là, đối với chủ nghĩa duy tâm, của biểu tượng về thế giới, được đạt đến.

Thời hạn quyết định của phương pháp này là sự đối kháng (l'opposition). Thực vậy, bằng phân tích người ta rút ra từ một khái niệm những khái niệm sơ đẳng mà nó chứa đựng. Nhưng nếu đúng là tư tưởng không hài lòng và không thể tự hài lòng để phát triển những khái niệm, nếu nó phải đi từ khái niệm này qua khái niệm khác và cuộc đi qua này là một vận trù được xác định cũng như sự phân tích, người ta chỉ có thể tìm thấy ở đây một nền tảng: đó là mỗi khái niệm đều có đối thể của nó. Đó là phương tiện duy nhất, và người ta đã cảm thấy, để hiểu rằng kiến thức, vốn tạp dị, song đồng thời cũng cốt yếu là có hệ thống.

Sự đối kháng, như chúng ta tìm kiếm, phải đồng thời là cốt yếu và phân biệt với mâu thuẫn. Nó phải phân biệt với mâu thuẫn bởi vì những đối thể của chúng ta hợp nhất trong một tổng đề[1].

Octave Hamelin,
Sách đã dẫn, t.9-10.

(1) Như vậy sự đối kháng nói ở đây là sự đối kháng giữa những cái trái ngược nhau chứ không phải là giữa những cái mâu thuẫn nhau, vốn là những đối thể tuyệt đối. Điểm và quãng là những đối thể tương đối, có tổng hợp đề trong đường thẳng (xem bảng phạm trù kế bên).

► Tương quan (La Relation)

Hiển nhiên là phạm trù đầu tiên[1] phải có tầm quan trọng ngoại lệ. Sẽ là sai lầm khi nghĩ rằng người ta buộc phải khởi đi từ hữu thể, mà thật ra người ta cũng không thể làm điều đó. Điều được thiết định từ khởi điểm (le posé initial) tất yếu phải là tương quan, bởi vì điều được thiết định dầu nó là gì cũng chỉ có nghĩa nhờ đối thể của nó (son opposé). Không ai có ý tưởng về "cao" nếu không có ý tưởng về "thấp", không ai có ý tưởng về hữu thể nếu không có ý tưởng về hư vô. Vậy là người ta không thể thiết định hữu thể từ khởi điểm của một kiến tạo biện chứng và ngay cả của một tư tưởng đơn giản. Vậy phạm trù đầu tiên là tương quan nghĩa là đối kháng tương đối chứ không phải bất kỳ kiểu tương quan nào. Phải là một tương quan lôgíc thực sự và phong phú. Tính độc đáo chính yếu nơi hệ thống Hamelin, là nó đến từ bên này của hữu thể, nó khởi đi từ tương quan, nguyên lý đơn giản nhất có thể quan niệm, và đi đến bên kia của hữu thể, đến tự do, không quan niệm được nếu không có một vài tương quan với hư vô.

Phương pháp phân tích khi từng bước loại trừ mọi phức tính của thế giới, cuối cùng hẳn phải đi đến một yếu tố đơn giản. Nhưng dầu người ta có coi là yếu tố cuối cùng, hữu thể hoàn toàn thuần túy và trống rỗng hay ngay cả, nếu người ta muốn, hư vô, thì cả cái này lẫn cái kia đều không cho thấy tính đơn giản tuyệt đối mà người ta phải đạt tới. Thực thế, hữu thể loại trừ hư vô và hư vô loại trừ hữu thể, nhưng không thể tìm thấy ý nghĩa nào cho cái này hay cái kia bên ngoài chức năng loại trừ đối thể của nó. Vậy phải quy nạp điều gì từ đó? Có lẽ là mỗi vật đều có đối thể của nó; bởi vì chúng ta vừa xem xét trường hợp thuận lợi nhất có thể cho việc khám phá một tuyệt đối đơn giản. Vậy là chúng ta sẽ chấp nhận như một sự kiện nguyên thủy, mà người ta có thể trình bày theo nhiều cách, nhưng hình như luôn luôn nó tự thiết định với một sức mạnh đặc thù: rằng mọi cái thiết định (posé) loại trừ một đối thể (opposé), rằng mọi chính đề để bên ngoài nó một phản đề và rằng cả hai đối thể chỉ có ý nghĩa với tư cách chúng loại trừ lẫn nhau. Nhưng sự kiện nguyên thủy đó được bổ túc bởi một sự kiện khác, cũng nguyên thủy không kém. Bởi vì hai đối thể chỉ có ý nghĩa cái này bởi cái kia, chúng phải được cho cùng lúc: đó là hai thành phần của một toàn thể [...]

Như thế với hai thời đoạn đầu tiên mà chúng ta đã tìm thấy trong mọi khái niệm, thì phải thêm vào một thời đoạn thứ ba, tổng hợp đề. Chính đề, phản đề, tổng hợp đề, đó là, trong ba thời đoạn của nó, định luật đơn giản nhất của vạn vật. Chúng tôi định danh nó bằng một từ thôi, Tương quan.

Octave Hamelin,
***Sách đã dẫn*, t.1-2.**

(1) Khái niệm tổng quát, yếu tố của biểu tượng.

(2) Chính ý tưởng đối kháng thực sự là đầu tiên, bởi nó không phải là một kiểu tương quan hay một sự xác định kỹ thuật về sau, nó là sự xác định nguyên thủy của tương quan.

► Những yếu tố chính của biểu tượng (les éléments principaux de la représentation)

Tương quan là sự kiện nguyên thủy, là định luật của trí thông minh, khái niệm đơn giản nhất, động cơ của biện chứng pháp. Khi tự cho mình tương quan, người ta tự cho mình một chuỗi phạm trù và trước tiên là số lượng. Bởi vì tương quan không thể tiến hành mà không có đối thể của nó, nó có nghĩa không thể là cái này mà không có cái kia, nó kêu gọi một tương quan đối nghịch là sự tất yếu để là cái này mà không cần đến cái kia, nhưng không phải theo cách như thể có một sự phân ly tuyệt đối. Đó là số lượng, mà những yếu tố vẫn còn là kín đáo/ gián đoạn ngay cả trong

sự hợp nhất. Tổng đề của tương quan và số lượng cho ra thời gian, bởi sự kiện này, vừa là nối kết lại vừa là phân biệt. Hamelin đã làm việc cật lực để thiết lập ra bản đầy đủ những yếu tố chính của biểu tượng, với điểm tựa là những kiến thức uyên bác của ông về sử học, tâm lý học, khoa học.

Tất cả có 11 phạm trù: tương quan, số lượng, thời gian, không gian, chuyển động, phẩm tính, biến đổi[1], loại biệt[2], nhân quả, cứu cánh, nhân vị tính. Mỗi một phạm trù không chỉ được cấu tạo một cách biện chứng nơi chính nó, như ở Renouvier mà còn tự đặt thành như là chính đề, phản đề và tổng hợp đề (như thế thời gian là tổng đề của tương quan và số lượng).

Bảng phạm trù theo Hamelin

1. TƯƠNG QUAN	**5.** CHUYỂN ĐỘNG	**9.** NHÂN QUẢ
Chính đề	Lưu trú	Nguyên nhân
Phản đề	Đổi chỗ	Hiệu quả
Tổng đề	Vận chuyển	Hành động
2. SỐ LƯỢNG	**6.** PHẨM TÍNH	**10.** CỨU CÁNH
Nhất tính	Dương / Tích cực	Cứu cánh
Phức tính	Âm / Tiêu cực	Phương tiện
Toàn thể tính	Xác định	Hệ thống
3. THỜI GIAN	**7.** BIẾN ĐỔI	**11.** NHÂN VỊ TÍNH
Khoảnh khắc	Duy trì	Ngã
Khoảng thời gian	Thoái hóa/ biến chất	Phi_ngã
Tồn tục	Thay đổi(phẩm tính)	Ý thức
4. KHÔNG GIAN	**8.** BIỆT LOẠI	
Điểm	Giống	
Cự ly	Khác biệt	
Đường thẳng	Chủng loại	

Lập thành bảng biểu bởi L.J.BECK,
Phương pháp tổng hợp của Hamelin.

► Yếu tính của suy luận (L' essence du raisonnement)

Dù suy luận có những hình thức khác nhau thế nào đi nữa phải chăng hình thức ấy có một yếu tố chung? Theo Hamelin, yếu tố chung ấy là cái mà người ta gọi trong tam đoạn luận là "trung từ", một danh hiệu mà ông cho là khá vụng về; là vì, nếu danh hiệu ấy làm sáng tỏ vai trò trung gian của yếu tố ấy, nó không làm cho thấy rõ ràng "trung luận" tức là tư tưởng nhờ một tương quan. Điều nhận xét này sẽ soi sáng nhiều hơn về bản tính của suy luận, và suy luận sẽ xuất hiện như một căn bản của tác động trí tuệ.

Trong mọi suy luận, có một bộ phận chủ yếu, một nguyên tắc phát sinh, đó là trung từ. Khi theo phép qui nạp và căn cứ vào những dữ kiện của sự quan sát, tôi quy kết rằng đường quĩ đạo của Hỏa tinh là một hình bầu dục, thì tôi đã suy luận qua từ cực - từ này đến cực – từ kia: từ những điểm đã quan sát ở đường quĩ đạo đến khái niệm hình bầu dục, và đó chính là trung từ. Trong thí dụ cổ truyền về "tam đoạn luận": Socrate là người, v.v... chính ngữ từ[1] "người" đã đưa từ Socrate đến tư tưởng "phải chết" và cấu thành trung từ. Sau hết khi từ ý tưởng đơn vị, tôi lên tới ý tưởng toàn phần qua ý tưởng phức số[2], chính là ý tưởng khiếm khuyết về toàn phần, khiếm khuyết dưới hai hình thức liên tiếp, đã hướng dẫn, phát sinh tư tưởng của tôi và như vậy đóng vai trò trung từ. Vả lại, một quá trình tổng quát như vậy, tuy gồm có hai giai đoạn, giai đoạn trung gian, thế mà rút cục lại, động lực của nó chỉ là một trung từ duy nhất. Tính chất bất túc của đơn vị thiết lập phức số: đó là giai đoạn trung gian thứ nhất giữa hai cực từ; nhưng rồi đơn vị và phức số còn bất túc ở chỗ tương phản nhau và vì vậy cách biệt nhau nên người ta hòa hợp đơn vị và phức số trong toàn phần: đó là giai đoạn trung gian thứ nhì. Tuy nhiên, trong cả hai giai đoạn, người ta đi đến cùng một toàn phần, cùng một yếu tính và cả hai trung từ đều là ý tưởng về toàn phần, nhưng một toàn phần khiếm khuyết: khiếm khuyết lần đầu tiên dưới hình thức phức số là yếu tố thứ nhì của toàn phần: rồi khiếm khuyết ở giai đoạn hòa hợp hai yếu tố của toàn phần[3]. Người ta nhận thấy sự quan trọng tột bậc của trung từ trong mọi suy luận...

Vì trung từ liên kết những cực từ và cấu thành lý lẽ chủ động đưa tới kết luận, nó xuất hiện như một bộ phận cốt yếu, chủ động của suy luận. Vậy tất cả vấn đề suy luận đặt ở

chỗ tự hỏi "Trung từ là gì?..." Trung từ, chính là mối tương quan... Được rút gọn như vậy thành một mối tương quan, sự trung gian xuất hiện ngay như định luật căn bản của trí tuệ; và, mặt khác, vì ý tưởng về sự trung gian bao hàm những khái niệm về bằng chứng, về giải thích, về lý trí, tức là những khái nhiệm đầy lý tính, hiện mối tương quan cũng có tất cả lý tính ấy, và xuất hiện như khái niệm một cách hoàn toàn, tuyệt đối. Mối tương quan chính là trí tuệ ở ngay nguyên lý sinh hoạt của nó.

Octave Hamelin, *Khảo luận về những yếu tố chính của biểu tượng*, t.395-396.

---

(1) Treme còn dịch là danh từ, đơn tố.

(2) Theo Kant, tam cấp đơn vị, phức số, toàn phần định nghĩa phạm trù lượng, mà số là lược đồ. Hamelin chấp nhận ý kiến ấy để định nghĩa số.

(3) *Hai yếu tố ấy là đơn vị và phức số.*

► Phép lý luận suy loại (L'Analogie)

Trong những cách suy luận, có một cách mà các nhà lôgíc học đã thảo luận nhiều: đó là phương sách suy loại (Có người nói là: phép lý luận suy loại). Hamelin giải thích phương sách ấy như một phép quy nạp riêng biệt: phép quy nạp đồng hoa (L'induction d'assimilation)

Hai tính chất rõ ràng của phép lý luận suy loại sẽ giúp chúng ta hiểu thấu bản tính của phép ấy. Kết luận của phép suy loại bao giờ cũng có tính chất cái nhiên theo nghĩa chắc chắn nhất của danh từ này và, mặt khác, phép suy loại căn cứ vào những điều giống nhau đã nhận thấy để suy lý [1] về những điều giống nhau sâu xa hơn, hay nếu cần, về tính đồng nhất.

Trước hết, một suy lý cái nhiên là gì? Nói cách khác, lý lẽ nào đã khiến một suy lý có tính chất ấy và không thể đạt đến sự xác thực tất nhiên? Chỉ có thể có một câu trả lời: một hậu kết thuộc loại ấy không căn cứ vào những yếu tố nhất định bên trong, nhưng vào những tính chất bề ngoài không phải là tính chất riêng biệt của sự vật, nói tóm lại, vào những yếu tố tất định bên trong, vượt qua cái nhiên tính, theo nghĩa hẹp, và không thể là một suy lý suy loại.

Tại sao, khi chúng ta đi từ một định luật đã khám phá và đã biết, từ điều kiện tất yếu và mãn túc của định luật ấy, chúng ta có thể đi đến một kết luận tất nhiên, xuất hiện ngay khác hẳn một kết luận suy loại và thuộc về một phạm trù khác? Là vì định luật có nhân quả tính hay một định luật thuộc một loại nào khác và xứng đáng với danh hiệu ấy), đều là những tính tất định bên trong. Nhân sinh ra quả, yếu tính sinh ra thuộc tính một cách tất yếu. Khi chúng ta có những đơn tố chủ yếu, chúng ta biết chắc chắn rằng những đơn tố ấy chi phối những đơn tố khác không thể nào không có được. Vì thế cho nên một hậu quả rút ở một suy lý suy loại. Nhưng chúng ta chỉ cần ra khỏi quan niệm bên trong là rơi ngay vào phép suy loại.

Mill (Lô-gíc học, bản dịch ra Pháp văn, II, tr. 84; đối chiếu: Bain, Lô-gíc học, bản dịch ra Pháp văn, tr. 212) chủ trương rằng suy lý suy loại đòi hỏi một điều kiện phủ định là tính cách tương tự, nguồn gốc của những tính cách tương tự khác, không liên kết với những tính cách bằng một định luật nhân quả hay cộng tồn. Nếu tưởng rằng, nhờ nhận xét ấy, có thể phân biệt phép suy loại và phép quy nạp, thì Mill lầm; ông còn lầm hơn nữa, vì hệ thống của ông qui bất cứ một suy luận nào về một đường lối đưa đến tính cách tương tự và ông không có phương tiện nào để phân biệt hai phép suy lý nói trên. Và ông càng lầm khi tưởng rằng sự phân biệt của ông bao hàm mọi trường hợp, vì phép suy loại lý luận về nhiều mối quan hệ khác những mối liên hệ nhân quả. Nhưng, dù Rabier [2] nghĩ sao mặc lòng, điều kiện phủ định của Mill có thể phân biệt phép suy loại với cách áp dụng diễn dịch rút ở một định luật. Tại sao? Vì nếu một điểm tương đồng có thể, nhưng không chắc chắn là nguyên nhân của những tính cách tất định đã suy lý ra, thì không còn ở hạng tính cách nội tại, chủ yếu, và rơi xuống hàng dấu

hiệu. Hỏa tinh giống Địa cầu ở khí quyển và nhiệt độ của nó: do đó, theo phép suy loại, tôi kết luận rằng Hỏa tinh có người ở như Địa cầu. Là vì điểm tương đồng ấy tuy không thuộc về những điều kiện chính xác của sự sống, - điều kiện không được nêu ra một cách khoa học bao bọc những điều kiện ấy. Vậy nó có thể đi đôi với những điều kiện này và, vì thế, với sự kiện tùy thuộc vào đó. Mặt khác, người ta thường nói, và nói như vậy thì phù hợp với ngôn ngữ, rằng phép lý luận suy loại luôn luôn có ý nghĩa là người ta suy lý ra, không phải một hữu thể đồng nhất ở những điều kiện đồng nhất nhưng một hữu thể nửa tương đồng nửa khác biệt ở những điểm tương đồng lẫn lộn với những điểm khác biệt. Ý kiến đúng và có thể giải thích được, vì những điều kiện đã thay đổi do những dữ kiện mới, không còn là những điều kiện thật sự và đáng là điều kiện, nhưng chỉ là dấu hiệu: nghĩa là, giả thiết có một hữu thể đồng nhất ở những điểm nào và những điểm ấy mà không với một hữu thể khác dùng làm mẫu để quan niệm hữu thể thứ nhất, thì người ta phải biết rằng đã suy lý trong những điều kiện đã được quan sát và chỉ tương đồng với những điều kiện mẫu một phần nào.

Nếu người ta biết ở nội tại những khác biệt về điều kiện khiến người ta có thể xác định phẩm và độ của ảnh hưởng do những khác biệt ấy gây ra, thì người ta ở trong phạm vi của diễn dịch đơn thuần và không có dấu vết của phép lý luận suy loại. Vậy khởi điểm của phép suy loại không phải là những tính cách tất định bên trong, nhưng những tính chất bên ngoài, đó là một điều mà chúng ta có thể coi là chắc chắn. Nhưng một phép suy luận căn cứ vào những tính chất bên ngoài, và dấu hiệu là phép gì? Nếu chúng ta không lầm, đó là một phép quy nạp không cốt yếu là một quá trình đồng hóa và tác dụng đồng hóa là một hoạt động riêng biệt phát sinh, nếu có vài điều kiện nào đó, ở yếu tính của phép suy luận quy nạp. Theo nguyên tắc, quy nạp là qua từ bề ngoài vào bên trong. Tri thức quy nạp giả thiết chúng ta ở ngoài sự vật và chỉ quan sát bề mặt; tri thức ấy cốt tìm thấy ở những bề ngoài có thể tri giác, khởi ý bằng chứng về các tính cách tất định sâu xa hơn, nghĩa là về các định luật.

Khi nói về quy nạp đồng hóa, những tính chất cốt yếu mà chúng tôi vừa mới nhắc lại xác định như sau:

Phép quy nạp riêng biệt ấy, cũng như mọi phép quy nạp có ý nghĩa tất yếu là những hiện tượng phải theo định luật để thành những bộ nhân quả hay những khách thể và, trong vài trường hợp chỉ có bề ngoài được tri giác thì cách cấu tạo bên trong, định luật vẫn đồng nhất. Nói một cách khác, phép quy nạp đồng hóa tìm thấy ở bề ngoài khởi ý và bằng chứng về giả thuyết này: sự đồng nhất toàn diện hay phân diện giữa hai toàn bộ hiện tượng (có bề ngoài đồng nhất) về tính chất tất định bên trong. Và phép quy nạp ấy bắt nguồn ở những tính cách bề ngoài nào, ở những dấu hiệu nào? Cố nhiên ở những điểm tương đồng. Vì, từ dấu hiệu, người ta suy đoán ra những tính cách bề ngoài như là những hậu quả của một giả thuyết nào đó và, từ giả thuyết về sự đồng nhất, những tính cách bề ngoài mà người ta suy đoán chính là những điểm tương đồng. Vì ai cũng tin rằng phép suy loại căn cứ vào điểm tương đồng để suy lý và những điểm tương đồng khác sâu xa hơn, nên hình như định nghĩa của chúng tôi được chứng minh là đúng và phép suy loại quả là một phép quy nạp đồng hóa.

HAMELIN, *Bàn về phép lý luận suy loại,*
đăng trong Triết học Niên san 1902, t. 21 – 24.

---

(1) Une inférence: suy lý; un raisonnement: suy luận.

(2) Trong cuốn "Lôgíc học"của ông, Elio Fabier chủ trương rằng "phép suy loại là một phép diễn dịch căn cứ vào một phép quy nạp tiên quyết", phép diễn dịch ấy cốt áp dụng những định luật nhân quả vào những trường hợp riêng biệt.

► Không gian khái niệm (L' espace notionnelle)

Mặc dầu không từ bỏ thuyết duy tưởng, Hamelin trái lại, không chịu công nhận không

gian chỉ là hình thức rỗng. Theo ông, không gian là một ý niệm, một phạm trù.

Chỗ sai của KANT, giống như chỗ sai mà ta đã trách ông khi nói về thời gian, là không đặt căn bản chắc chắn cho tính cách thực tế của không gian bằng cách đặt nó vào số các ý niệm lại đem loại nó ra ngoài trí tuệ. Không gian thực hiện bằng trực giác, một đằng thì quá tương tự với một vật tự nội, đàng khác lại có căn bản không được vững, vì nói cho cùng nó chỉ là một nhược điểm của hữu thể khả cảm. Leibniz cũng không đòi gì hơn nữa. Và nếu cuối cùng chỉ đi đến chỗ thỏa thuận với ông thì cần gì mất công đưa ra những tính cách đặc thù của ý niệm không gian mà phản đối ông. Đáng lẽ ra phải lấy nó làm một ý niệm thực thụ.

Những lý lẽ của Kant ở đây cũng là một như cho thời gian và cũng chẳng đáng giá gì hơn. Nói rằng không gian không có ngoại diện lý luận, rằng những thành phần của nó ở trong nó nhưng không sắp đặt dưới nó, tức là tự tạo một ý tượng bất cập ở đó khoảng cách tồn tại một mình sau khi đã loại bỏ các hạn giới. Nhưng không có khoảng cách nào mà lại không có giới hạn, cũng như không có giới hạn nào mà lại không có khoảng cách: vì rằng: cần thiết một khoảng không gian nào phải vươn từ đây đến đó, và trừ ra nó có một đơn vị đồng nhất tuyệt đối theo quan niệm của Parmenide, còn không thì phải có dấu phân chia nào, mặc dầu mập mờ đến đâu cũng được, để phát ra những thành phần ở đấy. Do đó không gian là một ý tượng tổng quát, dưới nó phải đặt những ý tượng sau, là những dị biệt đầu tiên của nơi chỗ theo cách nói của Aristote... Khi lấy không gian làm một nơi mơ hồ và bất định, Kant đã chia rẽ triệt để trong siêu hình của hình học, hình thể và độ lớn: điều ấy sẽ đưa đến chỗ nhận thấy ở lập luận hình học, là phạm vi của lượng tính, một cái gì bất hợp với tam đoạn luận, và nhất là đặt những vấn đề không thể giả được về sự đồng hợp những đặc tính của đồ hình. Nhưng một lần nữa, độ lớn một mình, khoảng cách không giới hạn, không là gì cả; và đằng khác, một đồ hình không có độ lớn, là cái gì? Người ta quả có thể nói là vẽ không phải là đo, và điều ấy chỉ đúng phân nửa: nhưng một điều đúng hơn nữa là hoàn toàn xác thực là hình vẽ là sự sắp đặt các khoảng cách. Cho nên không gian chẳng phải là một trống rỗng siêu hình tự nó tồn tại vô hạn định: đúng hơn đó là trừu tượng của khối lượng.

Có người nói rằng, không gian không có nội dung chăng? Nhưng ngoài nội dung đặc biệt của nó, nó còn bao hàm những ý tưởng liên quan, số lượng và thời gian dùng để dự bị nó. Do đó, cho tới bây giờ người ta không thể chứng minh bằng những nguyên tắc của Kant là không được coi không gian như một ý niệm...

Mục đích của chúng tôi là chứng tỏ không gian có tất cả tính cách một ý niệm, và nói theo ngôn ngữ của Kant, không gian không phải là một hình thức của cảm tính hay không phải chỉ là thế mà thôi nhưng như nhiều nhà tư tưởng khác đã công nhận nó là một phạm trù. Đề án ấy hợp với đề án tương tự về thời gian, có một tầm quan trọng chủ yếu. Những hậu quả của nó lan rộng đến nỗi chính ý niệm của thực tế sâu xa nhất, tôi muốn nói ý niệm chủ thể đối tượng; hay nếu ai thích hơn, ý niệm đơn nguyên cũng do đó mà biến đổi rất nhiều. Với không gian ý niệm lệ thuộc vào tư tưởng, không còn phải đòi cho Hữu thể thực tại có đặc quyền là hữu thể vô khoảng gian nữa.

OCTAVE HAMELIN, *Khảo luận về những yếu tố chính của biểu tượng*, t.75 – 81.

► Khoái lạc (Le plaisir)

Trên bình diện thuần túy triết học, Hamelin định nghĩa khoái lạc theo thuyết duy tâm tổng hợp của ông như một giai đoạn biện chứng pháp của tư tưởng, một giá trị ở "sau sự chiếm hữu đối vật do chủ thể" khoái lạc biểu diễn cảm hóa riêng của chính chủ thể,

cách đặc biệt nó mà nó tự cảm thấy sau sự đồng hóa ấy.

Mặc dầu giá trị như dấu hiệu của nó là thế nào khoái lạc vẫn đi sau xu hướng và hoạt động. Tuy điều ấy có tính cách quyết định, nhưng nó không đủ để hạn định bản tính của khoái lạc. Vì với tư cách nào mà khoái lạc đến nối tiếp vào xu hướng, vào hoạt động và vào tác động? Nếu tin vào Aristote, thì khoái lạc là sự bổ túc của tác động, cùng một phạm vi với tác động, mặc dầu hàm ngụ nó. Nó cũng còn là cái gì của hoạt động và có thể nói bằng ngôn ngữ tân thời, khi ta gọi nó là tình cảm, thì phải hiểu một tình cảm thâu nhập. Mà dĩ nhiên nhận xét khoái lạc tăng cường tác động là đúng chúng tôi không chối cãi ảnh hưởng phát lực của khoái lạc cũng như tính cách làm suy nhược của đau khổ. Như sự kiện có thể đóng vai trò một kích thích của hoạt động, vai trò một đối tượng của hoạt động, vai trò một tác động mà nó đi đến và kết thúc, không hàm ngụ khoái lạc là cốt yếu và nguyên thủy cho tất cả các cái ấy. Nó không phải, ở nguyên thủy, một bổ túc của tác động, mà ảnh hưởng của tác động trên chủ thể, một trạng thái quả thật phát xuất tự hoạt động, nhưng tự chính nó là thụ động, một tình cảm, nói cho đúng, một tình cảm thâm nhập. Tất nhiên đó không phải một lý do để đem tách nó ra với xu hướng, để trưng bày nó không những là phân biệt, mà lại như không liên lạc với xu hướng nữa... Tuy nhiên, dầu cảm động có liên hệ với xu hướng và hoạt động, điều ấy không có nghĩa là đồng tính với chúng. Một khi xu hướng được thỏa mãn, sự thỏa mãn ấy cảm hóa chủ thể với tính cách tiếp nhận và thụ động. Chính sự vang động ấy, tương tự như cảm giác là cảm thức khoái lạc. Ta lại phải thêm là kỳ thực cảm tính không đợi để khởi sự cho xu hướng đã hoàn tất được thỏa mãn, cho hoạt động đã đạt tới cùng đích. Là vì, dầu thụ động đến đâu cũng vẫn là tư tưởng tự cảm hóa chính mình nó, nên khoái lạc vẫn đi trước, cũng như mọi giai đoạn khác của sự quyết định tượng trưng. Khoái lạc đã được cảm thấy khi điều lành hay cái giống sự lành được lấy làm đối vật, và tất nhiên còn hơn nữa trong khi theo đuổi đối vật ấy. Hy vọng, và lo sợ là những tiêu thức được biết nhiều nhất trong những cảm động thấy trước ấy. Ta lại thêm rằng: nếu tính cách thụ động của nó không cản trở cảm động được thấy trước, thì tính cách chung là gì? Do đó, khoái lạc là một thẩm định của chủ thể về trạng thái của nó khi đã đồng hóa đối vật khoái lạc như thể nói lên chủ thể thấy mình thế nào do sự đồng hóa ấy.

Octave Hamelin, *Khảo luận về những yếu tố chính của biểu tượng*, t.474 – 475.

CLAUDE BERNARD VÀ Y KHOA THỰC NGHIỆM

Claude Bernard (1813 – 1878) làm việc ở Pháp quốc học viện (Collège de France) với Magendie, rồi kế nhiệm ông này vào năm 1855. Ông cũng là giáo sư ở Đại học Khoa học Paris rồi ở Bảo tàng Lịch sử Tự nhiên. Những phát minh của ông chủ yếu liên quan đến nội tiết tố - vai trò của đường trong bao tử, những chức năng của tuỵ tạng, của gan, hệ thần kinh và các huyết quản; những nghiên cứu quan trọng khác về những chất độc, về những chất gây mê, gây tê,v.v... Trong mọi công trình của mình, Claude Bernard tỏ ra rất quan tâm đến việc xác định phương pháp thực nghiệm và những quy luật của nó.

Tác phẩm rất nổi tiếng *Nhập môn nghiên cứu y khoa thực nghiệm* (Introduction à L' étude de la médecine expérimentale – 1865) là lời nói đầu cho một bộ Toàn tập nhưng còn dang dở. *Nguyên lý y khoa thực nghiệm* (Principe de médecine expérimentale).

❀ Hiện tượng gan sinh đường (La glycogenèse hépatique)

Thời ấy người ta tin rằng chỉ có thực vật mới tạo ra đường và rằng động vật phải nhận đường từ thực vật, qua việc dinh dưỡng. Vậy mà, Claude Bernard tìm thấy đường trong những động vật chỉ ăn thịt và khám phá ra rằng gan của động vật là "nhà sản xuất chất đường".

Như thế, người ta đẩy lùi, một đàng các suy nghĩ cũ về việc tách biệt hai giới thực vật và động vật, đàng khác, giữa động vật với nhau người ta giảm thiểu sự phân biệt, giữa loài ăn thịt và loài ăn cỏ, bởi vì loài ăn cỏ khi buộc phải nhịn đói, thì có thể nói theo một cách nào đó, chúng "tự ăn mình". Như thế, Bernard làm nổi bật **tính cộng đồng của những hiện tượng sống** (la communauté des phénomènes de la vie).

Khi nghiên cứu chức năng sinh đường của gan, Bernard cũng chỉ ra những công tác điều hòa do cơ quan này phụ trách. Trong quá trình dinh dưỡng, tế bào gan nhập kho những lượng dự trữ, mà nó phân phối theo nhu cầu. Vậy là sinh vật tự tạo thế cân bằng, cho những khí chất (humeurs) của nó và khá độc lập với những gì vây quanh nó; đó là "môi trường bên trong" (Le milieu intérieur) được coi là cốt yếu.

Quan niệm về bệnh tật cũng thay đổi. Từ trước giờ người ta nghĩ rằng, trong bệnh tiểu đường tạo ra khả năng sản xuất đường, vốn không có trong tình trạng bình thường. Vậy mà Bernard chỉ ra rằng căn bệnh chỉ là sự rối loạn của một vận động sinh lý tự nhiên.

Khám phá của Bernard cũng hiển lộ những giới hạn của cách tiếp cận thuần cơ thể giải phẫu học. Những mô tả các hình thái các cơ quan, mô, tế bào không có thể giúp nhận ra những tiến trình sinh lý phức tạp.

❀ Những nguyên lý phương pháp (Principes méthodiques)

Những nhà giải phẫu học và những nhà lâm sàng học chủ yếu kêu gọi đến quan sát. Claude Bernard thừa nhận tầm quan trọng và sự cần thiết của nó, nhưng sự quan

sát đơn thuần đối với ông dường như thuộc về một thứ chủ nghĩa kinh nghiệm có phần thụ động mà phương pháp thực nghiệm chủ động (La méthode expérimentale active) phải vượt qua. Trong mọi tìm kiếm, trước tiên phải có một giả thuyết. Thực nghiệm theo sau để xác nhận hay bác bỏ giả thuyết đó. Không có vấn đề chỉ xếp đống các sự kiện. Các giả thuyết cũng có giá trị tiêu cực khi thực nghiệm buộc phải bác bỏ chúng.

Sinh vật phải phục tùng các điều kiện lý hóa của môi trường, các hiện tượng sống, đối với nhà bác học này, được quản lý bởi một thứ tất định chặt chẽ. Như thế ông từ khước thuyết duy sinh (vitalisme) nó miễn trừ cho sinh vật những định luật nhân quả. Tuy nhiên ông cũng đối nghịch lại mọi giải thích máy móc nó không để ý đến những quy luật điều hòa và liên đới của tổ chức sống. Ông cũng bài xích việc dùng các con tính trong sinh vật học chúng chỉ mang lại, (theo lời ông) những sự chính xác giả tạo.

"Mọi khoa học thực nghiệm đều đòi hỏi một phòng thí nghiệm" Bernard suy nghĩ lại những tương quan giữa bệnh viện với thư viện và với phòng thí nghiệm, "thánh đường thực sự" của khoa học nơi mà nhà bác học thứ nhất phải được đào tạo. Ông cũng suy niệm về vai trò của công cụ; vả chăng ông cũng khuyên ta lưu ý tính phức tạp của chúng có thể đem lại những nguy cơ sai lầm rất lớn. Vừa nghiên cứu vừa giảng dạy, Bernard quan tâm thích ứng việc giảng dạy của mình sao cho phù hợp với những lớp công chúng khác nhau.

Nhà bác học này rất nghiêm khắc đối với những người mà ông gọi là các "siêu hình học gia", như những triết gia thực chứng, cái trường phái triết học hiện đại tự cho là được xây dựng trên những khoa học và ông coi cái nguyên lý "đem những điều tổng quát của khoa học làm chuyên môn của mình" như là "phản triết học và phản khoa học". Nói chung Bernard không đánh giá cao những ai tạo ra các lý thuyết về phương pháp một cao vọng thường thấy nơi các triết gia. Cuối cùng ngay cả khi đưa ra lời mời một "cuộc hôn phối bền vững giữa khoa học và triết lý" ông cũng thực hiện bằng những từ mặc khải: "hữu ích cho cả hai, dạy dỗ cái này và chứa đựng cái kia" nghĩa là sự phát triển của khoa học ấn định những giới hạn cho triết học.

Annie Petit

NIETZSCHE

(1844 - 1900)

Friedrich Nietzsche sinh năm 1844, gần Leipzig, từ một dòng dõi những mục sư Tin lành. Việc hấp thu giáo dục của ông hồi ở trung học rồi đại học hướng ông về việc nghiên cứu các ngôn ngữ và các nền văn minh thời Thượng cổ, khoa ngữ văn cổ điển. Ông rất xuất sắc trong lãnh vực này đến độ, lúc mới hai mươi lăm tuổi; ông đã được phong giáo sư ngữ văn Hy Lạp ở đại học Bâle. Chỉ sau đó ông tự hướng về triết học, dưới ảnh hưởng của Schopenhauer mà ông là một độc giả cuồng nhiệt, và bởi vì những mối bận tâm của ông liên quan đến ý nghĩa và tương lai của các nền văn minh, chúng sẽ còn là vấn đề lớn, và trọng tâm trong tác phẩm của ông. Điều đó giải thích những cuộc hội ngộ trí thức và những tranh luận của ông với trào lưu lãng mạn Đức, với trào lưu khai sáng khoa học, những học thuyết chính trị, nghệ thuật quá khứ và đương thời (Wagner), triết học từ trước Socrate cho đến đương thời và những vấn đề đạo đức, mỹ học, xã hội...

Tác phẩm quan trọng đầu tiên của ông, *Sự khai sinh bi kịch từ tinh thần Âm nhạc* (Đ: Die Geburt der Tragodie aus dem Geiste des Musik – P: La Naissance de la Tragédie), 1972 khánh thành công trình nó muốn là có tính biên tế và gây xì-căng-đan, phi thời (unzeitgemässe-intempestive) đó là cách đọc lại bi kịch qua ánh sáng của triết học Schopenhauer, kẻ húc đầu vào những truyền thống triết lý, và theo ý nghĩa một ưu quyền dành cho âm nhạc đối với Logos, khái niệm trừu tượng.

Còn bộ "*Những nhận định phản thời* (Unzeitgemässe Bretrachtunger – Considérations instempestives) là một loạt những công kích luận chiến và triết học chống lại những lý tưởng của thời đại mà Nietzsche cố gắng chỉ ra chỗ yếu, nguy cơ và tính đáng ngờ. Tác phẩm này cũng trùng hợp với việc Nietzsche bỏ sự nghiệp dạy đại học để sống đời một nhà văn triết gia lãng tử, một ẩn sĩ bệnh hoạn, không được ai biết, không được ai hiểu. Từ nay Nietzsche dành trọn tâm huyết cho việc phân tích "phổ hệ" văn hóa mà ông tìm cách khám phá những mục đích ý nghĩa và những nguồn gốc nhằm mở đường cho cuộc tái thẩm định sáng tạo. Từ quyển *Người, quá đỗi người* (Menschliches, Allzumenschliches – Humain, Trop humain) nhằm nghiên cứu ý nghĩa những phong tục, những học thuyết và những định chế trong cái thường ngày và cái cụ thể, cho đến những công trình lập thuyết lớn như *Lữ khách và bóng mình* (Der Wanderer und sein Schatten – Le Voyageur et Son ombre), *Bên kia Thiện Ác* (Jenseits von Gut und Bυse – Par de là Bien et Mal) và cuốn *Phổ hệ Luân lý* (Zur Genealogie der Morale – Généalogie de la Morale), chính là văn hóa (đạo đức, triết học, nghệ thuật, tôn giáo, những lý tưởng, những học thuyết) mà Nietzsche thăm dò, bắt mạch chẩn bệnh, tìm cách để chỉ ra cái ẩn ý nào giả trang nơi đó. Cuộc thẩm định này đi qua phê bình gây gắt: *Hoàng hôn các thần tượng* (Die Götzen Dämmerung- Le Crépuscule des Idoles), *Kẻ chống Cơ Đốc* (Der Antichrist – L' Antéchrist) và phúng văn, luận chiến tố cáo: *Nietzsche chống Wagner* và Trường hợp *Wagner*, và một bản tuyên sấm (L' annonce prophétique) không thiếu vẻ "đại hùng biện" nhuốm màu âm nhạc khoa trương của Wagner! Mà Nietzsche kết tinh trong tác phẩm mà ông long trọng mệnh danh là "bản phúc âm thứ

năm" của mình với giọng điệu nhại theo kinh thánh, quyển *Zarathoustra* đã nói như thế (Also sprach Zarathustra – Ainsi parlait Zarathoustra) với một quyển tự truyện đầy vẻ hài hước, bông lơn *Ecce Homo* (Tôi là ai). Những tác phẩm bản lề như *Bình minh* (Die Morgenrute- L' Aurore) và *Tri thức hân hoan* (Die Fruhliche Wissenschaft – Le Gai Savoir) có lẽ là những bản văn phong phú nhất và ít mang tính xúc phạm nhất của một tác giả giỏi vận dụng điêu luyện các loại tu từ văn thể như "đại cà sa khoa trương pháp" (hyperbole), công thức pháp (formule – đúc kết ý tưởng thành những câu súc tích, đối chọi nhau sắc nét – chẳng hạn câu này của Karl Marx: *không phải lời phán xét cuối cùng sẽ phán xét lịch sử mà chính lịch sử sẽ là lời phán xét cuối cùng...*) và tính ưa gây hấn tạo xì-căng-đan (L' agressivité scandaleuse) với kỳ tài diệu thủ của một văn hào rất tinh tế mà cũng rất ác liệt, thiện dụng "văn phong lớn" (au grand style).

Mặc dầu cô em gái của Nietzsche, bẩn tính và quan tâm đến tính khả kính, đã mạo tác nhiều công trình của ông, và "tinh tế hóa" những tư liệu y khoa liên quan đến cái kết cục vì bệnh tâm thần của anh mình, tuy vậy người ta có thể phỏng đoán rằng bệnh điên, từ mùa xuân năm 1889 đã làm cho Nietzsche trở thành một tàn vật trí tuệ và tâm lý là do sự tàn phá của một căn bệnh thân xác có nguồn gốc từ "nợ Vu sơn", kéo theo sự bại liệt toàn thân.

NHỮNG MẢNH DI TÁC (Fragments posthumes – 1888-1889)

► Triết lý theo Nietzsche: sự khẳng định (La philosophie selon Nietzsche: L' affirmation)

Được trình bày như là mới, quan niệm mà Nietzsche có về triết học làm cho nó thành một toan tính, một thử nghiệm/ thực nghiệm) mà cứu cánh là chấp nhận thực tại, khẳng định mọi mặt của đời sống, thay vì tách biệt thiện ác, chân nguỵ, thời gian và vĩnh cửu.

Nhờ đâu tôi nhận ra những người đồng đẳng của mình? - Triết học, thứ triết học mà cho đến giờ tôi vẫn hiểu và sống, đó là cuộc tìm kiếm không kiêng kị mọi mặt của đời sống ngay cả những mặt bị nguyền rủa nhất hay bị coi là ti tiện nhất. Bằng kinh nghiệm lâu dài mà tôi rút ra được từ cuộc phiêu du từ những vùng băng tuyết buốt giá đến những miền sa mạc nóng cháy, tôi đã học cách nhận định theo một cách khác tất cả những ai đó triết lý cho đến bây giờ – lịch sử bị che giấu của triết học, tâm lý của những tên tuổi lớn trong lịch sử triết học đã hiện ra với tôi trong ánh sáng tràn đầy. Liều lượng chân lý nào mà một tinh thần biết chịu đựng, liều lượng chân lý nào mà nó có thể chấp nhận nguy cơ? Đó là cái đối với tôi trở thành tiêu chuẩn đích thực của những giá trị. Sai lầm là một *sự hèn nhát* mọi thủ đắc tri thức là hậu quả của lòng can đảm, của sự cứng rắn đối với bản thân, của lòng chính trực đối với bản thân. Một triết học thực nghiệm như thứ triết học mà tôi đang sống, còn dự tưởng, với tính cách thử nghiệm, cả những khả tính của chủ nghĩa hư vô triệt để (La nithilisme radical): điều này không có nghĩa là nó dừng lại ở một tiếng không, ở sự phủ định, ở ý chí phủ nhận. Trái hẳn lại, nó muốn đạt tới điều ngược lại, - đến một sự chấp nhận kiểu Dionysos (*acquiescement dionysiaque*)[1] đối với thế giới; như nó vốn là, không loại bỏ cái gì, không ngoại trừ cái gì, không chọn lọc cái gì – nó muốn sự tuần hoàn vĩnh cửu (le cycle éternel) cùng những sự vật ấy, cùng thứ lôgíc và phi lôgíc của các nút thắt.

Tâm thế cao nhất mà một triết gia có thể đạt tới: có thái độ của Dionysos (attitude dionysiaque) trước cuộc đời: công thức của tôi cho thái độ đó là ***Amor Fati***[2]...

Để được thế, phải xem xét những mặt bị từ chối của đời sống[3] không chỉ như là cần thiết, mà còn như là đáng ao ước: và không chỉ như là đáng ao ước đối với những khía cạnh cho đến lúc đó vẫn được tán đồng (chẳng hạn với tư cách là những cái bổ sung hoặc là điều kiện đầu tiên) nhưng vì chính chúng, với tư cách là những khía cạnh mạnh mẽ hơn, phong phú hơn, thật hơn của đời sống, trong đó ý chỉ của nó được diễn tả một cách rõ nét nhất. Cũng thế, để làm điều đó ta phải lượng giá chính xác khía cạnh duy nhất cho đến lúc đó, được tán đồng, của đời sống: hiểu được cách đánh giá này đến từ đâu và nó lại chẳng có giá trị gì mấy đối với cách đánh giá theo Dionysos về đời sống: tôi biết cách ly và hiểu ở đây cái gì nói "vâng" (khi là bản năng của người đau khổ, khi là bản năng của bầy đàn, và cái thứ ba trứ danh, *bản năng của đa số* đối lập với *những ngoại lệ*). Tôi cũng đã đoán đến mức nào một chủng loại người khác mạnh mẽ hơn tất yếu phải tưởng tượng sự nâng cao về sự xiển dương con người theo một cách khác hẳn: *những sinh vật thượng đẳng đứng bên trên thiện ác* (des êtres supérieurs en tant qu' au delà de bien et mal), bên trên những giá trị chúng chỉ có thể phủ nhận vì chúng đến từ lãnh vực của đau khổ, của bầy đàn hay của đa số – tôi đã tìm kiếm trong lịch sử những tiền đề cho sự đào tạo lý tưởng nghịch đảo này[4], tôi đã khám phá lại và trình bày những khái niệm "ngoại đạo" (païen), "cổ điển" (classique), "quý tộc" (aristocratique).

Friedrich Nietzsche,
Những mảnh di tác

(1) Đó là điều Nietzsche định nghĩa ở đây.

(2) Tình yêu Định mệnh (Amour du Destin)

(3) Chính sự phủ định này định nghĩa sự yếu hèn, theo Nietzsche.

(4) Vấn đề là phải lật đổ thứ triết lý yếu hèn.

CHỐNG CƠ ĐỐC (L' Antéchrist)

Chống Cơ Đốc, viết năm 1888, là một phúng văn triết học dài chống lại Cơ Đốc giáo. Vấn đề đối với Nietzsche, trong tác phẩm bạo liệt và hào sảng này, không phải là khẳng định rằng mình là kẻ vô thần hay để chứng minh rằng Thượng đế không hề tồn tại (một vấn đề không nên lẫn lộn với "cái chết của Thượng đế" biểu tượng của hư vô chủ nghĩa), mà là tuyên chiến với những giá trị mà Cơ Đốc giáo đại diện, nhất là trong lãnh vực đạo đức và siêu hình: chê bai trần gian này, thứ luận lý ức chế những khuynh hướng nhục cảm, biến đau khổ nhẫn nhục thành giá trị, ý chí chế ngự sự yếu đuối bằng phương tiện những lý tưởng khổ hạnh. Về Đức Giêsu, Ngài đã bị chính những người Cơ Đốc giáo phản bội, họ đã biến thông điệp của ông thành sự phát minh ra những thực tại ảo tưởng (đức tin) và thực hành lòng hiềm ố chống lại đời sống (Cây thập giá, biểu tượng chết chóc).

► Những giá trị khẳng định chống lại sự thoái hóa của con người (Les valeurs affirmatives contre la dépravation de L' homme)

Nietzsche, trong khi phân tích sự thoái hóa của con người như hư vô chủ nghĩa và tình trạng suy đồi, định nghĩa sự yếu hèn là như thế: đâu là những giá trị trái lại? Đây là một bản văn đơn giản và sáng sủa về điều mà Nietzsche, sau Spinoza, hiểu về tiềm lực.

Cái gì là tốt? Tất cả những gì xiển dương cảm thức quyền lực nơi con người, ý chí quyền lực.

Cái gì là xấu? Tất cả những gì bẩm sinh là yếu đuối.

Hạnh phúc là gì? Cảm giác rằng quyền lực đang gia tăng rằng sự đối kháng bị khắc phục.

Không phải sự bằng lòng nhưng quyền lực hơn; không phải hòa bình nhưng là

chiến tranh; không phải nhân đức nhưng là giá trị.

Bọn yếu hèn và bọn hư hỏng hãy chết quách đi cho rồi! Đó là nguyên lý đầu tiên của tình yêu con người.

Cái gì có hại hơn mọi tật xấu? Lòng thương xót tích cực đối với mọi kẻ hư hỏng và mọi kẻ yếu hèn - Kitô giáo.

• Vấn đề tôi đặt ra không phải là cái gì sẽ tiếp theo sau nhân loại trong chuỗi các sinh vật (con người là một *mục đích*) con người nào sẽ được *sinh ra*, sẽ được *muốn có*, để có giá trị cao hơn, xứng đáng với sự sống hơn, chắc chắn cho tương lai hơn.

• Loài người *không* biểu thị một sự phát triển tiến về một cái gì cao hơn, mạnh hơn hay tốt hơn theo nghĩa ngày nay. "Tiến bộ" chỉ là một ý niệm của thời cận đại, nghĩa là một ý niệm sai. Người châu Âu ngày nay thua kém xa về giá trị so với người châu Âu thời Phục hưng: những phát triển thêm hoàn toàn không đi theo sự tất yếu nào có ý nghĩa nâng cao, tăng cường hay làm mạnh hơn.

• Kitô giáo được gọi là tôn giáo của *lòng thương xót*. Lòng thương xót thì đối lập những cảm xúc bổ ích làm nổi bật sức sống của chúng ta: nó có tác dụng đè nén chúng ta. Chúng ta không có sức mạnh khi chúng ta cảm thấy thương xót. Sự thiếu sức mạnh này mà đau khổ giáng trên đời sống chúng ta còn gia tăng và nhân lên bởi lòng thương xót. Lòng thương xót làm cho đau khổ lây lan. Trong một số hoàn cảnh, nó có thể làm cho chúng ta mất hoàn toàn đời sống và sinh lực vượt quá mức to lớn của nguyên nhân (như trong trường hợp cái chết của người Nazareth).

Trong toàn thể thế giới bệnh hoạn hiện đại, không có gì kém bệnh hoạn hơn lòng thương xót Kitô giáo. Là những thầy thuốc *ở đây*, có thái độ không khoan nhượng ở đây, cầm con dao mổ ở đây – đó chính là phận sự *của chúng ta*, đó chính là tình thương con người *của chúng ta*, đó chính là ý nghĩa chúng ta phải là những triết gia như thế nào...

Friedrich Nietzsche,
Chống cơ đốc, §§ 6 và 2.

---

(1) "Giúp họ đạt được điều đó" không phải bằng thuốc mê, hơi ngạt (như Đức quốc xã thi hành trong các thập kỷ 30, 40 của thế kỉ vừa qua, nhân danh thuyết Siêu nhân của Nietzsche, mà là sự triệt tiêu tinh thần hèn yếu bằng cách tái thẩm định các giá trị.

SỰ KHAI SINH BI KỊCH TỪ TINH THẦN ÂM NHẠC
(Die Geburt der Tragödie ausdem Geiste des Musik – La Naissance de la Tragédie de l'Esprit de la Musique)

Đây là một cách đọc lại bi kịch Hy Lạp qua ánh sáng của triết học Schopenhauer trong đó Nietzsche giải minh việc khai sinh bi kịch như là cuộc hôn phối giữa các nghệ thuật tạo hình (điêu khắc, hội họa, kiến trúc, trang trí) theo tinh thần Apollinien uy nghiêm hùng vĩ với nghệ thuật âm nhạc không qua hình ảnh được gợi hứng bởi thần Dionysos, thần của rượu nho, của những lễ hội cuồng hoan, và theo ý nghĩa dành ưu quyền cho âm nhạc đối với Logos như là khái niệm trừu tượng.

► Điều ước đồng minh giữa Apollon và Dionysos (Le traité d'alliance apollinien – dionysiaque)

I. Chúng ta sẽ làm lợi nhiều cho thẩm mỹ học nếu chúng ta thành công trong việc lãnh hội tực tiếp – hơn là chỉ *khẳng định* – rằng nghệ thuật tiến triển liên tục là nhờ tính nhị nguyên Apollonien – Dionysiaque, cho dù như là sự sản sinh giống nòi lệ thuộc vào lưỡng tính của giới tính, sự xung đột thường xuyên và những thời kì hòa giải của chúng. Tôi đã vay mượn hai tính từ này của người Hy Lạp. Vì họ đã triển khai học thuyết bí nhiệm của họ về nghệ thuật bằng sự *nhập thể* hợp lí, chứ không phải bằng những phương tiện thuần túy khái niệm. Apollon và Dionysos là hai vị thần bảo trợ nghệ thuật, chính nhờ họ chúng ta biết được sự phân cách kinh khủng

về nguồn gốc và mục tiêu giữa các nghệ thuật tạo hình Apollonien với nghệ thuật âm nhạc không qua hình ảnh được gợi hứng bởi Dionysos. Hai khuynh hướng sáng tạo này được phát triển cạnh nhau, thường đối chọi nhau mãnh liệt, mỗi khuynh hướng trêu chọc khuynh hướng kia để kích thích sáng tạo mạnh hơn, cả hai cùng duy trì cuộc xung đột lâu dài mà từ nghệ thuật chỉ nói lên được rất ít: cho tới khi cuối cùng, nhờ tài phù phép của một hành vi ý chí Hy Lạp, cặp kỳ phùng địch thủ này chấp nhận cái ách của cuộc hôn nhân, và trong tình trạng này đã sản sinh ra thể bi kịch Hy Lạp cổ, diễn tả những nét đặc trưng nổi bật của cả hai bố mẹ.

Để hiểu rõ hơn cả hai khuynh hướng này, chúng ta hãy bắt đầu bằng việc nhìn chúng như hai lãnh vực nghệ thuật riêng biệt của *mơ mộng* và *say sưa*, hai hiện tượng sinh lí có tương quan với nhau giống như tương quan giữa khuynh hướng Apollinien và Dionysiaque. Theo Lucrèce, chính trong một giấc mơ mà các thần tiên lần đầu tiên tự giới thiệu với đầu óc con người. Nhà điêu khắc vĩ đại Phidias đã nhìn thấy trong một giấc mơ các thân hình quyến rũ của những vật gì còn hơn con người và cũng thế, nếu ai đã từng hỏi các nhà thơ Hy Lạp về sự huyền bí của sáng tạo thi ca, thì các nhà thơ này cũng chỉ cho họ các giấc mơ và bảo họ giống như Hans Sach bảo chúng ta trong Die Meistersinger:

Bạn biết không, nhiệm vụ của nhà thơ
Là giải thích và làm nổi giấc mơ.
Tin tôi đi, tư tưởng thực của con người
Trong giấc mơ trở thành hoàn hảo:
Mọi bài thơ chúng ta từng đọc
Chỉ là những giấc mơ thực sự được cắt nghĩa.

Schopenhauer là người đã tìm hiểu khả năng tại sao có thời người ta coi mọi người và mọi vật như chỉ là những hình bóng hay giấc mơ là dấu chỉ đích thực của tài năng triết học. Ông cũng đã mô tả cho chúng ta nỗi kinh hoàng mà con người cảm thấy khi họ bất chợt bắt đầu hoài nghi các hình thái tri thức của kinh nghiệm, nói cách khác, khi mà trong một trường hợp nhất định nào đó luật nhân quả tự động dừng lại. Nếu chúng ta thêm vào với nỗi kinh hoàng này sự ngây ngất mãnh liệt phát sinh nơi con người, thậm chí tự đáy thẳm của tự nhiên, trước sự phân tán của *nguyên lý cá thể*, thì chúng ta có điều kiện để hiểu rõ bản chất của sự ngây ngất Dionysiaque tương tự như khi người ta say rượu. Sự ngây ngất Dionysiaque có thể phát sinh do ảnh hưởng của các chất uống gây mê mà mọi dân tộc thời sơ khai diễn tả trong các thánh thi của họ, hay do ảnh hưởng của một mùa xuân mãnh liệt đang đến gieo niềm vui vào toàn thể khung cảnh tự nhiên. Được khích động như thế, cá nhân hoàn toàn quên đi bản thân mình. Cũng chính sức mạnh Dionysiaque ấy tại nước Đức thời Trung cổ đã khơi dậy những đám đông ngày càng nhiều ca hát và nhảy múa từ nơi này sang nơi khác; chúng ta nhận ra nơi các vũ công của các nhà thờ thánh Jean và thành Vitus hình ảnh của các đoàn ca múa trong men rượu của người Hy Lạp, và trước họ là những người của Tiểu Á và trước nữa là của Babylone và Sacaea. Có những người vì thiếu kinh nghiệm hay đơn giản chỉ vì ngu dốt, đã quay lưng lại các hiện tượng như thế, và tự cho mình là lành mạnh, họ gọi chúng một cách khinh bỉ thương hại là *"các dịch bệnh địa phương"*. Những kẻ dốt nát này không thể nào hình dung ra được rằng sự "lành mạnh" của họ chẳng khác gì những xác chết và hồn ma trước cảnh đám người ngây ngất Dionysiaque băng ngang trước họ.

II. Tới đây chúng ta xem xét các trạng thái Apollinien và Dionysiaque như là sản phẩm của những sức mạnh sáng tạo phát sinh trực tiếp từ thiên nhiên mà không qua sự trung gian nào của con người nghệ sĩ. Ở giai đoạn này bản năng nghệ sĩ được thỏa mãn trực tiếp, một đàng nhờ hình ảnh của các giấc mơ, mà sự hoàn hảo của nó hoàn toàn không lệ thuộc địa vị tri thức, sự phát triển nghệ thuật của cá nhân, đàng khác, nhờ một tình trạng ngây ngất

mà một lần nữa không quan tâm gì đến cá nhân và thậm chí có thể hủy diệt cá nhân, hay cứu vãn họ nhờ một kinh nghiệm thần bí của tập thể. Liên quan tới các điều kiện sáng tạo trực tiếp này của tự nhiên, mọi nghệ sĩ phải là những "người bắt chước", như nghệ sĩ giấc mơ Apollinien hay như nghệ sĩ xuất thần Dionysiaque hay (chẳng hạn trong bi kịch Hy Lạp) như nghệ sĩ mơ mộng và xuất thần phối hợp. Chúng ta có thể tự hình dung ra cho mình cảnh người nghệ sĩ thuộc loại cuối cùng này, trong một trạng thái say sưa và đánh mất mình huyền bí kiểu Dionysiaque lạc ra khỏi đoàn người đang say sưa, té quị xuống đất như thế nào, và lúc ấy anh ta được bộc lộ tình trạng của chính anh như thế nào – hoàn toàn trở nên một với bản tính của vũ trụ – giống như trong mơ.

Sau khi đã nêu lên những tiền đề và phân biệt tổng quát này, bây giờ chúng ta quay trở về với những người Hy Lạp để xem các sức mạnh sáng tạo của thiên nhiên đã được phát triển thế nào nơi họ. Việc tìm hiểu này sẽ giúp chúng ta có thể khẳng định đúng đắn tương quan giữa người nghệ sĩ Hy Lạp với các nguyên mẫu của họ, hay nói theo kiểu của Aristote, "*sự bắt chước thiên nhiên*" của họ. Về các giấc mơ mà người Hy Lạp đã mơ, không thể nào nói chắc chắn được điều gì, mặc dù có rất nhiều tài liệu và rất nhiều giai thoại về giấc mơ của họ. Nhưng xét theo cái nhìn chính xác tuyệt đối của con mắt họ, sự sâu sắc và cảm hứng về màu sắc của họ, người ta khó có thể sai lầm khi giả thiết rằng các giấc mơ của họ cũng cho thấy một hệ quả chặt chẽ về các đường thẳng và đường vòng, các sắc thái và tập hợp, một sự tiệm tiến về khung cảnh tương tự như những bức phù điêu đẹp nhất. Sự hoàn hảo của các cảnh trong mơ này hầu như có thể làm chúng ta bị cám dỗ coi người Hy Lạp mơ mộng như một thi sĩ Homère và một Homère như một người Hy Lạp mơ mộng, nghĩa là như thế người hiện đại tự sánh mình trong mơ như là một Shakespeare.

Nhưng có một điểm chúng ta không cần suy đoán gì cả: đó là hố cách biệt sâu thẳm giữa người Hy Lạp Dionysiaque và người man rợ Dionysiaque. Trong khắp nền văn minh cổ, chúng ta thấy có những chứng cớ về các cuộc truy hoan kiểu Dionysiaque mà so với kiểu mẫu Hy Lạp thì chẳng khác gì lấy hình tượng của con *satyr* có râu, với tên gọi và các tính chất từ con dê đực, để đem so với thần Dionysos. Chủ yếu các cuộc truy hoan loại ấy hầu như tất cả đều là những cuộc truy hoan dâm loạn vượt quá mọi luật pháp bộ lạc; mọi bản năng man rợ của trí khôn được thả lỏng trong các dịp như thế cho tới khi đạt tới cực độ của khoái lạc và sự độc ác, là điều làm tôi ghệ sợ như đứng trước cái chảo sôi sùng sục của các phù thủy. Có vẻ như người Hy Lạp không bị lây nhiễm những hoạt động sôi nổi quá đáng như thế mà lẽ ra mọi miền đất hay đường biển phải đem đến cho họ. Cái giữ gìn người Hy Lạp được an toàn chính là hình ảnh kiêu hãnh, uy nghi của Apollon, vị thần đã giơ cao thủ cấp của Gorgone trước những sức mạnh tàn bạo và thô kệch và chế ngự chúng. Nghệ thuật uy nghi Dorique đã bất tử hóa việc chối bỏ mọi hành vi buông thả. Nhưng sự kháng cự thật là khó, thậm chí không thể, ngay khi những bản năng tương tự bắt đầu xâm nhập tầng sâu nhất của chính văn minh Hy Lạp. Không lâu sau, chức năng của thần Delphe phát triển thành một gì rất khác và giới hạn hơn nhiều: điều duy nhất nó có thể hy vọng thực hiện lúc này là chiến đấu chống lại khí giới hủy diệt, bằng một hành vi hòa giải đúng lúc, từ tay của đối thủ của nó. Hành vi hòa giải này biểu thị sự kiện quan trọng nhất trong nghi lễ Hy Lạp; mọi lãnh vực đời sống bây giờ cho thấy những triệu chứng của một cuộc thay đổi cách mạng. Hai kỳ phùng địch thủ đã được giảng hòa. Mỗi bên cảm thấy từ lúc đó buộc phải giữ giới hạn của mình, mỗi bên sẽ tôn trọng bên kia bằng cách thỉnh thoảng ban cho bên kia những quà tặng, trong khi hố ngăn cách vẫn giữ y nguyên. Thế nhưng, nếu chúng ta xem kỹ điều gì xảy ra

cho sức mạnh Dionysiaque dưới sức ép của thỏa ước ấy, chúng ta sẽ thấy một sự khác biệt to lớn: thay vì cảnh nghi lễ Saccaea của Babylone với những con người hóa thành những con vượn và hổ, bây giờ chúng ta thấy các nghi lễ hoàn toàn mới: nghi lễ cứu chuộc phổ quát, nghi lễ biến hình vinh hiển. Chỉ bây giờ chúng ta mới có thể nói đến việc thiên nhiên ăn mừng chiến thắng thẩm mỹ: chỉ bây giờ sự hủy bỏ *principium individuationis* ("nguyên lý cá thể") mới trở thành một sự kiện thẩm mỹ. Cái chảo sôi ghê sợ của phù thủy với hỗn hợp những sự dâm loạn và tàn bạo đã mất hết quyền lực trước những hoàn cảnh mới.

Bây giờ chắc chắn đã hiển nhiên rằng sự hài hòa với tự nhiên mà chúng ta, những người đến sau cảm thấy tiếc nuối, là cái mà Schiller đã gọi lóng là ngây thơ, hoàn toàn không phải là một tình trạng đơn giản và tất yếu chúng ta gặp được trước ngưỡng cửa của mỗi nền văn minh, một kiểu thiên đàng. Một niềm tin như thế đã chỉ có thể được chấp nhận bởi một thời kì mà Emile của Rousseau là một nghệ sĩ và Homère đúng là một nghệ sĩ được nuôi dưỡng từ trong lòng của thiên nhiên. Mỗi khi chúng ta gặp sự "ngây thơ" trong nghệ thuật, chúng ta đứng đối diện với trái chín nhất của nền văn hóa Apollinien – là nền văn hóa luôn luôn phải chiến thắng trước hết trên những người khổng lồ, giết chết những quái vật, và khắc phục sự chiêm ngưỡng thực tại tối tăm, sự nhạy cảm trước đau khổ, bằng những ảo tưởng được ôm ấp một cách mãnh liệt và hăng hái. Nhưng các trường hợp ngây thơ đích thực thì hiếm biết bao, sự ngây thơ của việc hoàn toàn đồng hóa với cái đẹp của vẻ bề ngoài! Đây chính là thành tựu rực rỡ của Homère – Homère, một cá nhân duy nhất, có vị trí sánh với nền văn hóa dân gian Apollinien giống như vị trí của cá nhân nghệ sĩ mơ mộng sánh với khả năng mơ mộng của một chủng tộc và của bản tính nói chung. Sự đơn sơ của Homère phải được coi là một chiến thắng hoàn toàn của ảo tưởng Apollinien. Thiên nhiên thường sử dụng những ảo tưởng loại này để hoàn thành mục đích bí mật của nó. Mục tiêu đích thực được bao quát bởi một hình tượng. Chúng ta dang tay ra cho hình tượng, trong khi thiên nhiên, được ảo tưởng của chúng ta trợ giúp, hoàn thành mục tiêu của nó. Trong trường hợp người Hy Lạp, đó là ý chí muốn tự nhìn ngắm mình trong công trình nghệ thuật, trong sự siêu việt của thiên tài; nhưng để tự ngắm mình như thế các tạo vật của nó trước hết phải tự nhìn mình như là những vật cao sang, tự chúng đưa mình lên một bình diện cao hơn, mà không có cái bình diện chiêm niệm thuần túy ấy hay thách thức chúng hay quở trách chúng là bất cập. Chính trong bình diện của cái đẹp mà người Hy Lạp nhìn các thần Olympia như là những tấm gương phản chiếu hình ảnh họ; chính bởi tấm gương thẩm mỹ này mà ý chí Hy Lạp đối kháng lại sự đau khổ và sự khôn ngoan tăm tối của đau khổ vốn luôn đi kèm với tài năng nghệ thuật. Nhà nghệ sĩ ngây thơ Homère đứng uy nghi như một tượng đài chiến thắng.

Friedrich Nietzsche,
Sự khai sinh của bi kịch.

HOÀNG HÔN CỦA CÁC THẦN TƯỢNG (Die Götzen Dämmerung – Le Crépuscule des Idoles) – – 1888

Hoàng hôn của các thần tượng còn mang phụ đề: Làm cách nào triết lí với cây búa (Wie Mann mit dem Hammer philosophiert). Với cái tựa đề nhại theo vở nhạc kịch danh tiếng của Richard Wagner, Hoàng hôn của các vị thần (Götterdämmerung – Le Crépuscule des Dieux), Nietzsche thẩm tra quyết liệt những thần tượng cũ và mới, nghĩa là xét lại những lí tưởng của đạo đức và văn minh từ Socrate cho đến thời đại mình, và đặc biệt hơn nữa là những lý tưởng và giá trị ảo hoặc của triết học nảy sinh từ Socrate và Platon, mà đôi khi ông mệnh danh là "siêu hình" hay "đạo đức". Vậy mà Nietzsche phê phán triết học Tây Phương mang ảnh hưởng Platon như ông tìm thấy nó nơi Schopenhauer – người mà ông tôn làm thầy – một thứ triết học nhị nguyên

đối đãi (dualiste), phủ định (négatrice), khổ hạnh (ascétique), thiến hoạn (castratrice); nhưng ông cũng xuất hiện như một kẻ tố cáo những thần tượng của thời đại mình, đặt tựa cho chương viết về thời sự những năm 1880, "Cuộc đột kích của một kẻ phản thời". Đó là điều mà một số tiểu tựa chương chứng tỏ, như "Những kẻ muốn cải thiện nhân loại", "Luân lí là điều phản tự nhiên", "Những gì mà người Đức đang đánh mất", "Bốn sai lầm lớn", v.v... đây là tác phẩm mà Nietzsche coi như tiền sảnh để bước vào toà lâu đài triết học của ông, như một bản toát yếu nhất trong số tất cả những quyển sách ông đã viết.

Thần thoại Bắc Âu kể rằng tất cả mọi thần thánh đều có ngày tàn mạt, ngày họ tan biến vào hư vô. Đó là buổi hoàng hôn của thần thánh. Richard Wagner đã mượn thần thoại này để dựng lên vở kịch thứ tư trong bộ tứ nhạc kịch (tétralogie) của ông. Nietzsche thay đổi tựa đề và cả ý nghĩa. "Thần tượng" là biểu tượng Nietzsche dùng để chỉ chân lí. "Buổi hoàng hôn của những thần tượng" có nghĩa là sự sụp đổ của mọi chân lý.

Không một thực tại, một ý tưởng, một lý tưởng, một chân lý, một "thần tượng" nào mà tác phẩm này không đụng chạm tới. Từ những chân lý vĩnh cửu đến những chân lý giá trị mới mẻ. "Một cơn gió lớn thổi qua rặng cây... và trái chín rụng rơi tơi tả: những chân lý" (Ecce Homo). Nhưng những cái người ta có thể lượm trong tay chẳng có gì ngọt ngào. Vì đó chỉ là những trái thối hư, thực phẩm vô vị đã hết dưỡng chất của hai ngàn năm qua cần phải liệng bỏ. Tất cả mọi chân lý đều nhạt phai và phải xóa đi, mọi thần tượng đều hết thiêng liêng và phải tiêu diệt. Duy chỉ có cuộc đời là vĩnh cửu. Tất cả mọi hiểu biết đều là sai lầm, mọi luân lý đều độc hại. Duy chỉ có bản năng là tốt lành.

Đây là cuộc tuyên chiến vĩ đại. Đây là cuộc mổ xẻ tàn nhẫn lý trí, luân lý, tâm lý ái quốc, vị tha, tình nhân loại... Đây là cuộc lột mặt nạ không tiếc thương những nhân vật, "những thần tượng" tượng trưng cho những chân lý, những giá trị cũ: Socrate Platon, thiện ác, đẹp xấu... và những "thần tượng" tượng trưng cho những chân lý giá trị mới: Renan, Rousseau, Sainte – Beuve, G. Eliot, George Sand, Schopenhauer, Comte, Kant, Schiller, Zola, Victor Hugo, Listz, Carlyle, nghệ thuật vị nghệ thuật, dân chủ, tiến bộ...

Trên tất cả, chúng ta tìm thấy trong tác phẩm này những tư tưởng hữu thể học quan trọng nhất của Nietzsche. Đúng hơn, chúng ta thấy những diễn dịch về những vấn đề cốt yếu từ quan điểm biến dịch siêu hình của ông dựa trên phương trình căn bản cũng là tiền đề của ông – là: hữu thể học truyền thống coi là "hữu thể chân thực" (Wahren – Sein) cái thực ra chỉ là một ảo tưởng, một ảo tưởng có tất cả đặc tính của phi thể (Nicht – Sein) và vô thể (Nichts) và chối bỏ, coi như "phi hữu" và phi thực cái thực ra là hữu thể đích thực và hữu thể duy nhất. Cái từ xưa tới nay, người ta coi là hiện thể đích thực, thực ra chỉ là mộng huyễn bào ảnh, trong khi cái từ xưa đến nay người ta coi là mộng huyễn bào ảnh lại chính là hiện thể chân thực. Cái từ xưa tới nay được coi là "hữu thể" (Sein) đối nghịch với biến dịch không có, trong khi chỉ có cái biến dịch hiện hữu mà thôi. Không có "hữu thể" siêu thời gian và không gian cũng như không có tâm linh giới, linh tượng giới (le monde des Idées) hay thế giới của những ý tưởng vĩnh cửu mà chỉ có thế giới khả giác (monde sensible), hiện hữu trong không gian thời gian. Không có thế giới tự nội (monde en-soi), mà chỉ có thế giới hiển lộ (monde des apparences). Không có thế giới "khác" mà chỉ có thế giới "này", thế giới chân thực, duy nhất, linh động mà nguyên động lực là ý chí hùng dũng. Không có thế giới nào "khác". Tất cả những ý nghĩ, khát vọng về một thế giới "khác" chỉ là cách trả thù cuộc đời "bằng sự lạm dụng ảo tưởng" về một cuộc đời "tốt đẹp hơn". Sự chia thế giới ra làm một thế giới "tự nội" và một thế giới "bề ngoài" là dấu hiệu của sự suy đồi – một triệu chứng của sa đoạ. "Sự kiện người nghệ sĩ đặt bề ngoài lên trên thực tại không phải là một vấn nạn

chống lại mệnh đề này. Bởi "bề ngoài" ở đây cũng có nghĩa là thực tại nữa, nhưng mà dưới một hình thức lựa chọn, kiên cường hóa, sửa sai... Người nghệ sĩ bi tráng không bi thảm, - hắn gật đầu nói ừ trước tất cả những gì còn có hồ nghi và khủng khiếp của cuộc đời, hắn là kẻ theo Dionysos".

Chương quan trọng nhất và cũng là trọng tâm của tác phẩm là chương "Lý trí trong triết học". Trước đó là "Vấn đề Socrate", sau đó là "Luân lý như một cái gì phản tự nhiên". Trước kia Nietzsche lên án khoa học, triết học vì chúng bị đầu độc bởi luân lý. Bây giờ Nietzsche lên án luân lý, triết học, khoa học bởi chúng bị đầu độc bởi lí trí, hay đúng hơn bởi sự lầm lẫn lớn lao của lý luận. Những triết gia lầm lẫn lấy hậu quả làm nguyên nhân, nguyên nhân làm hậu quả. Nietzche bài bác gắt gao phương trình quái gở và bệnh hoạn này của Socrate: lý trí = đức hạnh = hạnh phúc, Socrate, Platon là những triệu chứng suy đồi. Thế nào là suy đồi (décadence)? "Bị bắt buộc phải chiến đấu chống lại bản năng đó là định thức của suy đồi, khi cuộc đời hướng thượng, hạnh phúc và bản năng là một". Tất cả mọi sự tốt lành đều thuộc bản năng. Alles Gute ist Instinkt. Nietzsche coi như bổn phận chống lại quan niệm cho Thượng đế = thế giới khác của "hữu thể chân thực". Vì quan niệm như thế, người ta bắt buộc phải coi rẻ những thực tại trần gian mà giác quan chứng nghiệm, khi coi chúng là hiển thể (Schein) không thực thể, và đi đến chỗ khước từ cuộc sống nhục cảm, lành mạnh, coi như "tội lỗi". Theo Nietzsche, với Thượng đế, người ta đặt thành tuyệt đối thể một hữu thể tưởng tượng, phi thời gian bên trên những thực tại trần gian, những cái duy nhất có thể trong dòng biến dịch. Một Thượng đế, nếu được quan niệm như thế, sẽ làm nền tảng cho một thứ luân lý vô cùng nguy hại cho con người và cuộc đời. Đó là một hữu thể học luân lý hóa hay một luân lý hữu thể học hóa. Cần phải giải phóng hiện thể khỏi thứ hữu thể học hay luân lý này. Đó là một nhiệm vụ nặng nề mà Nietzsche gọi là cuộc "đảo hoán mọi giá trị". Đó là công việc của người nghệ sĩ bi tráng, kẻ nói "ừ" trước tất cả mọi hồ nghi và khủng khiếp. Người nghệ sĩ bi tráng chọc thủng hiển thể để đạt tới thực thể một cách can đảm. Hắn dám chấp nhận cái chết của Thượng đế và dám đập "bằng cây búa" tất cả những chân lý cắm rễ sâu xa nhất trong lòng đời và dám đốn ngã những thần tượng được tôn kính của truyền thống, và thừa can đảm để gây nên những "âm thanh trống rỗng" của buổi chiều tà. Đi vào "hoàng hôn của những thần tượng" và đương đầu với "đêm tối của Hư Vô chủ nghĩa" là những sứ mệnh lịch sử của nghệ sĩ bi tráng cũng như của tất cả những tinh thần tự do không chấp nhận làm rêu mốc bám trên những bậc thềm, những bờ tường nứt nẻ của những miếu đường hoang vắng nữa. Nếu "hoàng hôn của những thần tượng" có nghĩa là sự lạm phát của mọi chân lý, mọi giá trị thiết định lấy "thế giới chân thực" bên ngoài trần gian, bên kia đời sống làm bản vị, coi những kẻ bạc nhược sa đoạ là những kẻ làm bạc giả, coi đền thờ là những ngân hàng và Thượng đế là kẻ chế tài thì "đêm tối Hư Vô chủ nghĩa" chính là sự phá giá của tất cả những chân lý, những giá trị đó. Cả hai đều là những giai đoạn tất yếu và cần phải vượt qua của lịch sử. Chân lý, trần gian, cuộc đời sẽ và chỉ thuộc về những kẻ chân thực, dám đốt đi những bản di chúc hứa hẹn huy hoàng nhưng giả dối và giả tạo như tấm ngân phiếu không tiền bảo chứng, những kẻ sau khi buông rời cây búa phá hủy còn có đủ sức mạnh cầm tay cầy khai phá cánh đồng khả thể, khơi mở dòng đời, tạo dựng đời sống trong dòng hồn nhiên của biến dịch.

Nguyễn Hữu Hiệu, Lời giới thiệu cho bản dịch Việt ngữ quyển *Hoàng hôn của những thần tượng*.

(*) Chú thích của Người dịch – Ba trích văn sau đây từ quyển *Hoàng hôn của những thần tượng*, chúng tôi (P.Q.Đ.) mượn bản dịch từ nguyên tác Đức ngữ của Nguyễn Hữu Hiệu, chúng tôi chỉ dịch các tiểu tựa và tiểu dẫn ở đầu mỗi bài từ bản tiếng Pháp.

► Không có những sự kiện đạo đức (il n'y apas de faits moraux)

Nietzsche muốn chỉ ra rằng những phán đoán đạo đức chỉ là những giải thích sai lạc về một vài hiện tượng, và rằng những giá trị của chúng chỉ có một thực tại tưởng tượng, hoặc là, từ một quan điểm khác, chỉ là những triệu chứng của một căn bệnh: sự hèn yếu phủ nhận đời sống.

Người ta biết điều tôi đòi hỏi nơi những triết gia: họ phải đặt mình *bên kia* thiện ác[1] – họ phải đặt ảo tưởng về phán đoán luân lý *bên dưới* họ. Sự đòi hỏi này là kết quả của một cuộc khảo sát mà tôi phát biểu lần thứ nhất: tôi đi tới chỗ kết luận rằng: *không hề có những sự kiện luân lý*. Phán đoán luân lý đồng thời với phán đoán tôn giáo trong sự tin tưởng vào những thực tại không có. Luân lí chỉ là một sự diễn giải một số những hiện tượng nào đó, nhưng là một sự diễn giải sai lầm, Phán đoán luân lý, hệt như phán đoán tôn giáo, thuộc về một bình diện ngu dốt nơi ý niệm về thực tại, sự phân biệt giữa thực và mộng tưởng chưa có: đến nỗi rằng, trên một bình diện tương tự, "chân lí" chỉ biểu thị những sự vật mà ngày nay chúng ta gọi là "tưởng tượng". Đó là lý do tại sao phán đoán luân lí không bao giờ được coi là đứng đắn cả: như thế bao giờ nó cũng chỉ chứa đựng cái vô nghĩa[2]. Nhưng, như một *lý thuyết về kí hiệu*[3], nó có một giá trị vô cùng quý báu: nó phát hiện, ít nhất cho những người *hiểu biết*, những thự ctại quý giá nhất của những nền văn hóa và những thế giới bên trong chưa hiểu biết đủ để tự "hiểu" mình. Luân lí chỉ là ngôn ngữ của những dấu hiệu, một triệu chứng học, người ta phải biết trước nó chỉ *cái gì* để có thể rút lợi ích từ đó.

Friedrich Nietzsche, *Hoàng hôn những thần tượng*, chương *"Những kẻ muốn cải thiện nhân loại"*.

---

(1) Thiện và Ác chỉ là ngôn từ, không phải thực tại

(2) Bẫy ngôn từ, nó lừa người ta tin vào điều không có thực

(3) Sémiotique, nơi Nietzsche, để chỉ ngành y học khảo sát những dấu hiệu của bệnh tật.

► "Thế giới này..." (Ce monde-ci..)

Ở đây Nietzsche phân tích những hậu quả siêu hình (về thực tại hữu thể học của những khái niệm) của việc đảo hoán những giá trị (inversion des valeurs) của điều ông gọi là đạo đức trong "chủ thuyết Platon – Cơ Đốc giáo" của triết học cho đến thời ông.

Người ta sẽ cám ơn tôi nếu tôi cô đọng một sự sáng suốt vô cùng mới mẻ và quan trọng vào bốn luận đề: bằng cách này tôi sẽ khiến nó dễ hiểu hơn, bằng cách này tôi sẽ khơi ra sự mâu thuẫn.

Mệnh đề thứ nhất. Những lý do khiến thế giới "này" được coi như một thế giới của hiển thể, chính là những lí do chứng minh thực tại của nó, - một thực tại khác tuyệt đối không thể chứng minh được.

Mệnh đề thứ hai. Những đặc tính người ta gán cho "hữu thể chân thực" của sự vật thảy đếu là những đặc tính của vô thể** của hư thể*** - "thế giới chân thực" được xây dựng từ mâu thuẫn với thế giới đích thực: quả thực thế giới hiện lộ* nếu được nhìn như thế, thì nó chỉ là một ảo tưởng thị giác luân lí.

Mệnh đề thứ ba. Nói về một thế giới "khác" thế giới này là điều hoàn toàn vô nghĩa, miễn là chúng ta không có một bản năng mãnh liệt buộc chúng ta phỉ báng, gièm pha và lên án cuộc đời này: trong trường hợp sau chúng ta *trả thù* cuộc đời bằng sự lạm dụng ảo tưởng về một cuộc đời "khác", một cuộc đời "tốt đẹp hơn".

Mệnh đề thứ tư. Chia thế giới ra làm một thế giới "thực" và một thế giới "hiển lộ" hoặc theo lối của Kitô giáo hay lối của Kant (sau rốt, cũng chỉ là một tín đồ Kitô xảo quyệt) thì cũng chỉ là một dấu hiệu của sự *décadence* – một triệu chứng của cuộc sống sa đoạ. Sự kiện người nghệ sĩ đặt hiển thể lên thực tại không phải là một vấn nạn chống lại mệnh đề này. Bởi "hiển thể" ở đây cũng có nghĩa là thực tại *nữa* nhưng mà dưới một hình thức lựa chọn, kiên cường hóa, sửa sai... Người

nghệ sĩ bi tráng *không* bi thảm, - hắn chính là kẻ *khẳng định* tất cả những gì còn hồ nghi và khủng khiếp trong cuộc đời, hắn là một kẻ theo Dionysos.

Friedrich Nietzsche,
Hoàng hôn những thần tượng, Lí trí trong triết học

► Phê phán ý tưởng về một mục đích lí tưởng, một cứu cánh toàn diện của thế giới (Critique de l'idée d'un but ide'al, d'une finalité globale du monde)

Triết học, đối với Nietzsche, là sự chấp nhận thực tại như nó vốn là: như vậy người ta phủ nhận hay làm biến dạng thực tại khi gán cho nó một cứu cánh, một ý nghĩa, một mục đích đạo đức, một giá trị thiện ác. Chống lại viễn đích luận (la téléologie) bi quan hay lạc quan, Nietzsche nêu lên sự hồn nhiên của sinh thành (l'innocence du devenir).

Lý thuyết duy nhất của *chúng ta* có thể là gì? – Là không một ai có thể cho con người những đặc tính của nó, ngay cả Thượng đế, xã hội, cha mẹ và tổ tiên, ngay cả *chính hắn* nữa (- ý tưởng phi lý cuối cùng bị bác bỏ ở đây, đã được giảng dạy như "tự do minh nhiên" bởi Kant và có thể bởi Platon trước nữa[1]. *Không một ai* chịu trách nhiệm bởi sự kiện hắn hiện hữu, hay được cấu tạo như con người hiện tại của hắn, hoặc sống trong những hoàn cảnh và môi trường trong đó hắn đang sống cả. Định mệnh của bản chất hắn không thể tách khỏi định mệnh của tất cả những cái đã là và sẽ là. Hắn *không* phải là kết quả của một ý tưởng cá biệt, một ý chí, một mục đích nào, hắn *không* phải là một sự thí nghiệm để đạt tới một "con người lý tưởng" hay một "hạnh phúc lý tưởng" hoặc một "đạo đức lý tưởng" thật là phi lý khi muốn *lái* bản chất hắn về bất cứ một mục tiêu nào khác[2]. *Chúng ta* đã tạo ra ý tưởng về mục đích: trong thực tế không có "mục đích"... Con người vốn thiết yếu, con người là một mảnh định mệnh, con người thuộc về toàn thể – không có gì có thể phán đoán, đo lường, so sánh, lên án cuộc hiện hữu của chúng ta... *Nhưng không có gì bên ngoài toàn thể*[3]. Không một ai còn có trách nhiệm nữa, loại hạng của hữu thể không thể đưa về *causa prima*[4] được nữa, thế giới không phải như là khả giác[5], không như là "tinh thần", không phải là nhất thể, *duy có điều này là sự giải thoát tối thượng* – duy bởi đó sự hồn nhiên của biến dịch được khôi phục lại... Ý tưởng về "Thượng đế" cho tới bây giờ là một *vấn nạn* lớn lao nhất đối với cuộc đời... Chúng ta khước từ Thượng đế, chúng ta khước từ trách nhiệm nơi Thượng đế: chỉ *bằng cách đó* thôi chúng ta mới cứu vớt được thế giới.

Friedrich Nietzsche,
Hoàng hôn của những thần tượng, **Bốn sai lầm lớn.**

---

(1) Lòng hàm oán (le ressentiment) chính hệ tại chỗ tưởng tượng điều trái lại và cho một nguyên nhân nào đó chịu trách nhiệm.

(2) Những phê phán này nhắm đến siêu hình học (chẳng hạn của Hegel) và nhắm đến Schopenhauer, người thấy sầu khổ vì sự thiếu vắng mục đích cho ý chí.

(3) Ý tưởng này có thể cho tiếp cận với những ý tưởng của Spinoza.

(4) Causa prima: nguyên nhân đầu tiên.

(5) Sensorium: toàn bộ những gì do các giác quan đem lại.

(6) Thượng đế tượng trưng cho ý hướng siêu việt và tốt đẹp của thế giới và của lịch sử (ngay cả dưới hình thức vô thần của một ý hướng lịch sử).

BÊN KIA THIỆN ÁC (Jenseits von Gut und Böse – Par-delà Bien et Mal)

Bên kia thiện ác (1886) có lẽ là tác phẩm hoàn bị nhất của Nietzsche. Đầu đề có nghĩa: bên kia những tên gọi sai lạc của điều mà người ta đã tách biệt một cách lạm dụng như là "Thiện và Ác", trong khi chẳng có gì là đối kháng (rien n'est antinomique) và rằng "thiện" là, hay có thể là xuất thân từ "ác". Nietzsche, triết gia và nhà phân tích phả hệ của văn minh, đưa ra những chẩn đoán, đánh giá, dự cảm các giá trị và các hệ thống ý tưởng có ý nghĩa gì đối với sức khoẻ hay bệnh tật của chúng ta, tương lai của chúng ta và cả sự yếu hèn nơi chúng ta. Các chương quyển sách này mang những tiểu tựa: Những thành kiến của các triết gia, Tinh thần tự

do, Hiện tượng tôn giáo, Châm ngôn và phiên đoạn, Góp phần vào một lịch sử tự nhiên của đạo đức (nghĩa là Phổ hệ của đạo đức), Chúng tôi – những nhà thông thái, Những đức hạnh của chúng ta, Những dân tộc và xứ sở, Chế độ quý tộc là gì?

► Đạo đức ông chủ và đạo đức nô lệ (Morale des maitres et morale des esclaves)

Tôi hy vọng quý vị sẽ tha thứ khi tôi khám phá ra rằng mọi triết học đạo đức từ xưa đến nay đều tẻ nhạt và ru ngủ người ta – và "đức hạnh", theo thiển ý tôi, đã bị thiệt hại vì sự tẻ nhạt của những người bênh vực nó hơn bởi bất cứ điều gì khác; nhưng đồng thời tôi không muốn phủ nhận lợi ích chung của nó. Điều đáng ước ao là càng ít người phải suy nghĩ về đạo đức càng tốt, và do đó rất đáng ước ao rằng đạo đức một ngày nào đó sẽ không trở nên thú vị! Nhưng chúng ta đừng sợ! Sự vật ngày hôm nay vẫn giống như trước kia: tôi không thấy một ai ở châu Âu đã có (hay tiết lộ) một ý tưởng về sự kiện rằng việc làm triết học đạo đức có thể bị hướng dẫn theo một cách thức nguy hiểm, xảo trá và mưu mô – rằng tai họa có thể tiềm tàng trong đó. Hãy quan sát, chẳng hạn, các nhà triết học vị lợi người Anh không biết mỏi mệt; họ tỏ ra hiên ngang và uy nghi biết bao khi đi theo bước chân của Bentham, giống như ông này đã đi theo bước chân của Helvetius đáng kính! Không một tư tưởng mới, không có lối diễn tả gì tinh tế hơn hay tốt hơn về một tư tưởng cũ, thậm chí không có một lịch sử về những gì đã được tư duy xưa kia về đề tài: một mớ văn chương không thể chịu được, cái gì cũng lấy trừ khi người ta biết cách làm cho nó thêm mặn mà bằng một điều gì gian ác...

Trong một chuyến hành trình qua nhiều nền đạo đức tốt hơn và thô sơ hơn từng trội vượt hay còn đang trội vượt trên quả đất này, tôi thấy một số nét lặp đi lặp lại đều đặn cùng với nhau và nối kết 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 hòa 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 các người lệ thuộc đủ loại. 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 quý tộc tách mình ra khỏi những người có đức tính nghịch với đức tính tự tôn, kiêu ngạo, và họ khinh rẻ 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 "quý 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; hơn nữa, những kẻ hay nghi ngờ, với cái nhìn dáo dác, những kẻ bần tiện, loại người chó má để mình bị lợi dụng, những kẻ ăn mày nịnh hót, và trên hết là những kẻ nói láo: - mọi người quý tộc đều tin rằng giới bình dân là hạng người không đáng tin cậy. "Chúng ta, những con người chân thật" - Người Hy 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 quý 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 quý tộc tôn vinh nơi bản thân mình con người có sức mạnh, vì chính họ có sức mạnh trên chính 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 câu truyện còn thêm: "Ai không có một quả tim cứng rắn khi còn trẻ, sẽ chẳng bao giờ có một quả tim như thế". Những kẻ quý 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 tư (désintéressement), 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 quý 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 đức hạnh của kẻ mạnh; họ có sự hoài nghi và không tin cậy, một sự ngờ vực tinh tế về tất cả những gì là "tốt" đáng 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, cái 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 cái 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 nổi tiếng "thiện" và "ác": - quyền lực và sự nguy hiểm được coi là nằm trong cái 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 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 bị khinh bỉ. Sự tương phản đạt mức cao nhất khi mà, theo hậu quả lôgíc 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 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 quý tộc.

Friedrich Nietzsche,
Bên kia Thiện ác

SCHOPENHAUER, NHÀ GIÁO DỤC (Schopenhauer als Erzicher - SCHOPENHAUER, L' Éducateur)

Về tác phẩm này, chính Nietzsche viết: "... Ai cảm được điều mà ở loài người hỗn tạp ngày nay ta đã bắt gặp một cá nhân toàn diện, thông suốt từ trong ra ngoài, được trang bị bằng những kết cấu đặc biệt, không ngại ngùng, không vấp váp, kẻ đó sẽ hiểu được hạnh phúc và nỗi bàng hoàng của tôi khi khám phá ra Schopenhauer. Tôi có cảm giác mình

đã tìm thấy nhà triết học, nhà giáo dục học hằng bao lâu đã mỏi mòn con mắt đợi. Tôi gắng hết sức mình để lãnh hội những gì ở bên kia sách vở, để hình dung con người sinh động còn lưu lại cho tôi bản chúc thư vĩ đại, kẻ chỉ chọn lựa người thừa kế ở những ai muốn và có thể làm hơn một người đọc: là con và là học trò".

Niềm ghê tởm của các thế hệ tương lai sẽ ra sao khi họ phải lãnh phần gia tài thừa hưởng do thời đại này để lại, thời đại bị điều khiển, thống trị bởi những kẻ không phải là những con người sinh động, nhưng là những bọn người đồng nhất, giống nhau, người này y hệt người kia, những bọn nô lệ của công luận, bàng quan! Chính vì vậy thời đại của chúng ta sau này hẳn sẽ xuất hiện với các thế hệ tương lai như là một thế kỷ u tối nhất, xa lạ nhất, vì đó là thời đại phi nhân nhất trong lịch sử. Khi tôi đi rảo qua những con đường mới đắp ở mấy thành phố của chúng ta, tôi tự nhủ rằng tất cả những mái nhà kia do một thế hệ bọn thủ cựu xây dựng chừng một trăm năm nữa rồi sẽ chẳng còn gì, và lúc đó thứ tư tưởng của những người xây cất chúng cũng tiêu hủy theo thôi. Trái lại, niềm hy vọng chói loà làm đập rộn ràng trái tim, của những kẻ không cảm thấy mảy may nào mình là công dân của thời đại này sẽ ra sao, sẽ cao lớn đến đâu, vì nơi đâu họ bắt buộc phải cộng tác để giết thời đại của mình và cùng chết theo với nó, cho đến khi ngược lại họ đánh thức được triều đại mình nơi đời sống, để cùng sống sót lại với nó và trong nó.

Nhưng dù ngay khi tương lai không bảo đảm một hy vọng nào đi nữa, cuộc sống lạ lùng của ta trong thời hiện đại cũng là cái khích lệ mãnh liệt, bắt ta phải sống theo khuôn khổ của riêng ta, theo lề luật của riêng ta, tôi muốn nói cái sự kiện không thể giải thích nổi là chúng ta sống rõ ràng ở ngày nay, trong khi chúng ta sử dụng để khai sinh cái trương độ vô hạn của thời gian, chúng ta chỉ có một khoảng thời gian ngắn ngủi là ngày hiện tại đây thôi, và ta phải, trong cái phút giây khoảnh khắc có, chứng minh cho được với lý lẽ và mục đích nào mà ta xuất hiện vào ngày hôm nay đây. Chúng ta phải hoàn toàn gánh lấy trách nhiệm của cuộc sống riêng ta, và vì thế, ta phải cương quyết làm hoa tiêu thực sự cho đời mình, để không cho phép nó giống với một sự tình cờ đắng cay, nghiệt ngã nào. Phải xáp đến gần nó với gan góc, với bạo dạn chừng nào cũng được, vì rồi sao đi nữa chúng ta cũng sẽ mất nó. Tại sao phải bám vào mảnh đất này, vào nghề nghiệp kia, tại sao phải chõ tai vào lời lẽ thị phi của anh hàng xóm lắm điều? Thật là quê mùa quá đỗi khi nguyền phải vâng theo những ý tưởng chẳng giúp ích được gì, ở cách xa đây hàng trăm dặm đường dài. Phương Đông và phương Tây, đó là những đường ranh có người vạch ra để lừa bịp tính nhút nhát của mình. Cõi lòng người trẻ trung tự nhủ: "Ta sắp toan nắm được tự do". Vì cái tình cờ, cái số mệnh luôn mong hai nước thù nhau, giết nhau, luôn mong một cái biển ngăn cắt đôi hai lục địa, hay lại rao giảng ở đây một thứ tôn giáo chẳng hề có ở mấy ngàn năm trước. Chẳng có ai dựng được thay anh những nhịp cầu buộc anh phải vượt, chỉ có riêng anh mới bắt được cho mình để bước qua con sông biến dịch là cuộc đời. Không một ai cả, trừ anh. Hẳn là có trăm con đường mòn, cả vạn cây cầu, và bao nhiêu kẻ nửa thần nửa thánh sẽ sẵn sàng mang hộ anh qua sông, nhưng chính anh phải tiêu pha cuộc đời mình, phải cầm cố nó đi, dù cho anh phải đánh mất luôn nó. Trên đời chỉ có một con đường độc nhất cho anh đi. Nhưng nó sẽ dẫn đến đâu? Ô hay, sao lại hỏi chi kỳ lạ vậy, hãy đi đã? Ai là kẻ đã đưa ra nguyên tắc này. "Một kẻ chỉ đi cao lên được mãi khi y không biết con đường sẽ dẫn mình đến đâu".

Nhưng làm thế nào ta tìm lại được chính chúng ta? Làm sao con người có thể biết về mình? Đó là một việc tối tăm, mù mịt. Và thực ra, con thỏ rừng có đến bảy lớp da. Nên con người cũng phải tự lột bảy mươi lần da của mình mới nhủ được: Đây mới chính thực là cái ta, chứ không là lớp da bọc bên ngoài.

Một công việc khó nhọc và hiểm nghèo là đào sâu vào chính ta, là mạnh bạo đi thẳng xuống tận cùng hiện hữu ta bằng con đường ngắn nhất, phải làm sao suýt gây nên thương tích cho mình, nặng nề đến nỗi không vị thầy thuốc nào chữa khỏi, và hơn nữa, tất cả đều cần thiết phải mang chứng tích của những gì là ta, từ tình thân cũng như thù hận, cái nhìn lúc siết chặt bàn tay, trí nhớ và lãng quên, sách vở và nét chữ ta vạch xuống đầu ngọn bút. Nhưng ở đây làm sao phải thiết lập bảng câu hỏi cơ bản. Người trẻ tuổi kia ngắm nhìn đoạn đời đã đi qua của mình, tự bảo: "Có đúng là anh đã thực sự yêu thương cho đến ngày nay? Anh tự cảm thấy mình bị lôi cuốn về cái gì, cảm thấy trong cùng một lúc mình bị đè nén, được thỏa mãn bởi cái gì? Hãy nhìn rảo đi một lượt chuỗi dài các vật thể được sùng bái, từ bản chất và kế tục nhau, chúng sẽ phát hiện cho anh một quy luật, quy luật cơ bản của bản ngã anh, của con người anh. Hãy so sánh chúng với nhau, nhìn xem chúng cùng bồi đắp, cùng toả rộng, cùng vượt qua, cùng soi sáng lẫn nhau ra sao, bằng cách nào chúng hình thành một chân thang nhiều bậc dùng để đưa anh lên cao đến tận bản ngã mình. Bởi vì hiện hữu thực sự của anh nằm lồ lộ trong tận cùng con người anh; nó đặt ở cao vô cùng trên anh, hay ít nữa cũng ở trên những điều anh thường quen tự nhận cho mình. Những nhà giáo dục đích thực của anh, những người tác tạo nên anh, phát hiện cho anh thấy cái chi là ý nghĩa nguyên thủy và bản thể chủ yếu của hiện hữu anh, những cái chống lại mọi hình thái giáo dục, mọi sự tác thành, và trong tất cả trường hợp, là một thực tế khó đạt được, một chùm liên hệ chặt chẽ và nghiệt ngã; những nhà giáo dục của anh sẽ chẳng là gì hết nếu họ không phải là những người giải phóng anh. Đó chính là điều huyền bí của mọi sự tác thành, nó không nhằm mang lại cho ta tay chân bằng gỗ, mắt mũi bằng nhựa, tóc tai bằng tơ, vì nếu mang lại cho ta những món quà như thế, nó chỉ là một thứ giáo dục giả tạo; nhưng không, nó phải là một sự giải phóng hoàn toàn, nó nhổ tận gốc loài cỏ xấu, bứng tận chân cái đổ nát điêu tàn, nó là thuốc diệt trừ loài sâu bọ giết hại mầm cây, nó là ánh sáng và hơi ấm tuôn trào, là tiếng tí tách ngọt ngào của một trận mưa đêm, nó là sự bắt chước, là lối lập lại, là cách yêu chuộng khôn lường của thiên nhiên trong cái chi chứa đầy tình mẹ và đầy từ bi nhất, nó là phần bổ khuyết để ngăn ngừa những cơn trở mình dữ dội và tàn hại của thiên nhiên, và từ đấy nó đã biết biến đổi ra tốt lành, ra điều ích lợi khi phủ lên đó một khuôn màn mỗi lúc thiên nhiên tỏ ra cay nghiệt và biểu lộ nỗi buồn thảm không ai hiểu được.

Rõ ràng là cũng có những phương cách khác để thoát khỏi cơn hôn mê thường bao phủ quanh ta bóng đêm dày, để còn tìm lại chính ta, nhưng nói thật là tôi không rõ cách nào tốt đẹp hơn bằng cách nghĩ đến những kẻ sẽ là bậc thầy, là nhà giáo dục của ta. Do đó ngày nay tôi nhớ đến một vị thầy duy nhất, người khởi xướng độc tôn mà tôi có thể ca ngợi, Arthur Schophenhauer. Về phần những kẻ khác xin lần lượt nói đến sau.

Friedrich Nietzsche,
Schophenhauer nhà giáo dục.

ZARATHUSTRA ĐÃ NÓI NHƯ THẾ (Also sprach Zarathustra – Ainsi parlait Zarathoustra)

Đây là một tác phẩm thơ-văn xuôi triết học độc đáo mà chính tác giả của nó đã coi là cuốn *Phúc âm thứ năm*, chứa đựng những điều kỳ tuyệt vô song mà từ trước đến nay chưa có ai nói đến, chưa có ai làm được như thế. Hai đề tài trọng tâm của tác phẩm là: *Siêu nhân* (der Ubermensch - le Surhomme) và *Hồi quy vĩnh cửu* (die ewig Rückkehr – Le Retour éternel).

Coi mình có sứ mệnh của một nhà tiên tri (qua hình tượng Zarathustra) truyền bá những tư tưởng mới, tín ngưỡng mới cho chúng sinh, Nietzsche cũng hoàn toàn ý thức được vai trò sáng tạo của mình và khẳng định người sáng tạo trước hết phải là người hủy diệt và đập phá tan tành mọi giá trị.

Với Nietzsche các triết gia đích thực phải là người lập pháp và ra mệnh lệnh, phải giải quyết trước tiên vấn đề "Đi về đâu?" và "Vì mục đích gì?" cho con người bởi lẽ con người về bản chất là ý chí hùng dũng vươn tới quyền lực, vừa là sự suy tàn, vừa là sự chuyển tiếp. Sự vươn lên vượt qua chính mình phải nhằm hướng trở thành siêu nhân. Đó là ý nghĩa của trái đất.

Ba bài trích dưới đây từ *Zarathustra đã nói như thế* chúng tôi mượn bản dịch từ Đức ngữ của dịch giả **Trần Xuân Kiêm**, Nxb Văn học, 1999.

► Tự ngôn của zarathustra

1

Năm ba mươi tuổi, Zarathustra rời xứ và hồ lên núi. Trên núi cao Zarathustra hưởng thụ tinh thần và nỗi cô đơn của mình triền miên không hề mệt mỏi trong suốt mười năm. Nhưng sau cùng, tâm hồn Zarathustra biến đổi: một buổi sáng nọ, thức giấc cùng bình minh, Zarathustra tiến đến trước mặt trời và thốt ra những lời sau:

Hỡi thiên thể vĩ đại kia! Hạnh phúc của mi sẽ ra sao nếu không có những người mà mi soi chiếu?

Mười năm nay kể từ khi đến với hang đá của ta, mi sẽ chán nản mệt mỏi với ánh sáng và quỹ đạo của mi, nếu không có ta cùng con ó và con rắn của ta.

Nhưng chúng ta đợi chờ mi mỗi sáng mai, chúng ta đã dùng phần dư thừa của mi và đã cảm tạ mi.

Giờ đây ta đã chán ngán sự khôn ngoan của ta, như con ong đã hút quá nhiều mật ta cần có những bàn tay vươn về với ta.

Ta muốn ban cho và phân phát, mãi đến lúc những kẻ hiền minh giữa loài người lại trở nên hạnh phúc vì sự điên cuồng của họ, và những kẻ nghèo nàn được sung sướng vì sự giàu có của mình.

Chính vì thế ta phải đi xuống tận những chiều sâu tương tự như mi mỗi buổi chiều khi mi biến mình sau biển cả, mang theo ánh sáng rạng rỡ cho thế giới lòng đất, hỡi vì tinh tú giàu sang vô lượng kia!

Ta phải biến mất như mi, ta phải lặn tắt – nói theo những người mà ta khao khát xuống cùng họ.

Vậy thì, hỡi con mắt tĩnh lặng kia ơi, hãy chúc cho ta, mi, kẻ có thể ngắm nhìn mà không thèm thuồng đố kỵ một hạnh phúc dẫu có quá đà.

Mi hãy chúc cho chén rượu muốn tràn, cho chất nước óng vàng chảy tuôn từ đó và mang theo khắp nơi phản ánh hạnh phúc tối đại của mi.

Mi hãy nhìn đây! Chén rượu này lại muốn cạn không và Zarathustra muốn trở lại làm người.

Cuộc hạ san của Zarathustra bắt đầu như thế.

2

Zarathustra một mình xuống núi và không gặp một ai. Nhưng khi Zarathustra tiến vào rừng, thời trước mặt hắn bất ngờ hiện ra một lão trượng, ông lão đã rời chiếc chòi canh thánh thiện của mình để đi tìm rễ cây trong rừng. Và lão trượng đã nói với Zarathustra như vầy:

-Người lữ khách đó không xa lạ với ta; cách đây nhiều năm rồi hắn có lần qua đây. Hắn tên là Zarathustra, nhưng hắn đã biến đổi.

Lúc ấy ngươi đã mang tro tàn của ngươi về núi nay ngươi lại muốn mang lửa nồng về thung lũng hay sao? Ngươi há không sợ hình phạt dành cho kẻ đã gây ra hỏa hoạn?

Phải rồi, ta đã nhận ra Zarathustra. Mắt hắn trong suốt và miệng hắn chẳng biểu lộ nét nào chán ngán. Hắn chẳng bước đi như đang khiêu vũ đó sao?

Zarathustra đã biến đổi. Hắn đã tự hóa thân thành trẻ thơ, hắn đã giác ngộ: giờ đây ngươi

còn tìm chi bên những người đang mê ngủ?

Ngươi sống trong cô đơn như sống giữa lòng biển cả dạt dào, và biển cả mang ngươi đi. Khổ thân cho ngươi, vậy ra bây giờ ngươi lại muốn dạt tấp vào bờ? Khổ thân cho ngươi, giờ ngươi lại muốn tự mình kéo lôi theo thân xác?

Zarathustra trả lời "Tôi yêu loài người".

- Vậy thì, nhà hiền triết bảo, tại sao ta lại đi vào rừng và đi trong nỗi cô đơn? Không phải vì ta đã quá yêu thương loài người sao?

Giờ đây ta yêu Thượng đế; ta không yêu thương gì loài người. Dưới mắt ta, loài người là một cái gì quá đỗi bất toàn. "Tình yêu loài người sẽ giết chết ta".

Zarathustra đáp: "Nào tôi có nói đến tình yêu đâu! Tôi đến hiến cho loài người một tặng phẩm".

Vị thánh tiếp lời:

- Đừng ban cho loài người điều gì cả. Tốt hơn hết ngươi nên tháo gỡ họ ra khỏi một cái gì đó và giúp họ mang vác nó, chẳng gì quý hơn thế đối với họ; miễn là chính bản thân ngươi, điều đó cũng làm ngươi thỏa dạ!

Và nếu ngươi muốn ban cho, thì đừng ban cho họ cái gì vượt quá một của bố thí và hãy chờ họ đến ăn mày nơi ngươi!

Zarathustra đáp:

- Không, tôi không bố thí. Tôi không đủ nghèo để làm việc bố thí.

Vị thánh bật cười vì lời lẽ của Zarathustra và nói như vầy: "Vậy thời ngươi hãy cố gắng làm cho họ chấp nhận kho tàng của ngươi. Họ nghi ngờ những ẩn sĩ cô đơn và không tin rằng chúng ta đến để gia ơn ban phát cho họ.

Đối với họ, những bước chân của chúng ta vang lên trên đường phố mang một âm thanh quá đỗi tịch liêu. Họ lại còn sinh lòng lo ngại khi ban đêm nằm ngủ trên giường, họ nghe tiếng một ngươi lặng lẽ bước đi ngoài đường phố, rất lâu trước khi mặt trời ló dạng, có lẽ họ tự hỏi mình: "Kẻ trộm kia đang làm gì vậy?"

Ngươi đừng nên đến với loài người, hãy ở lại với con thú rừng cao! Tốt hơn ngươi nên đến với những con thú! Tại sao ngươi lại không muốn được như ta, một con gấu già giữa đàn gấu, một con chim giữa bầy chim?".

- "Và vị thánh làm gì trong rừng sâu?" Zarathustra lên tiếng hỏi.

Vị thánh trả lời: "Ta sáng tác những bản nhạc và hát vang lên, và khi sáng tác, ta cười, ta khóc, ta gầm gừ: đó là cách ta ca ngợi Thượng đế.

Bằng những bài ca, những tiếng khóc tiếng cười, tiếng gầm gừ, ta tạ ơn Thượng đế của ta. Nhưng còn ngươi, ngươi mang đến món quà gì cho chúng ta?"

Khi Zarathustra nghe hết những lời này, hắn cúi chào, vị thánh và bảo: "Tôi có thể cho ngài gì đây? Thôi, xin ngài hãy để tôi đi ngay, cốt cho tôi đừng lấy của ngài món gì cả!". Rồi hai người, ông lão và người đàn ông chia tay nhau như thế, tươi cười như hai đứa bé.

Nhưng khi Zarathustra một mình, hắn tự hỏi lòng: "Có thể như thế được chăng? Vị thánh già nua sống trong rừng thẳm ấy hãy còn chưa biết Thượng đế đã chết rồi sao?".

3

Khi Zarathustra đặt chân vào thành phố gần nhất ven rừng, hắn gặp một đám đông đang tụ họp trên công trường, vì người ta bảo rằng một người làm trò đi xiếc dây sắp biểu diễn. Và Zarathustra nói với dân chúng như vầy:

Ta rao giảng với các ngươi về Siêu Nhân. Con người là cái gì cần phải vượt qua. Các ngươi làm gì để vượt qua con người?

Cho đến nay tất cả những sinh vật đều đã sáng tạo nên một cái gì vượt quá chúng, các ngươi lại muốn mình là nghịch triều trong con sóng lớn ấy, muốn quay trở lại với con thú hơn là vượt qua con người sao?

Con khỉ đối với con người là gì? Một đối tượng cười nhạo hay một sự hổ thẹn đầy đớn đau. Và con người cũng phải như thế đối với

Siêu Nhân: một đối tượng để cười nhạo hay một hổ thẹn đớn đau.

Các ngươi đã vượt qua con đường dẫn từ loài sâu bọ đến loài người, nhưng về nhiều phương diện, các ngươi vẫn còn là loài sâu bọ. Xưa kia các ngươi đã là loài khỉ và cả bây giờ nữa, con người còn khỉ hơn bất luận con khỉ nào.

Ngay kẻ hiền triết nhất trong các ngươi cũng chỉ là một cái gì phân tán và hỗn tạp: nửa cây nửa ma. Thế mà, ta có mời gọi các ngươi trở thành cây cối hay ma quỷ không?

Này đây, ta rao dạy cho các ngươi Siêu Nhân!

Siêu Nhân là chiều hướng, là ý nghĩa của trái đất. Ý chí các ngươi phải bảo: Siêu Nhân *phải là* chiều hướng, ý nghĩa của trái đất.

Hỡi những người anh em, ta van xin các ngươi, *hãy trung thành với mặt đất* và chớ có tin những kẻ nói với các ngươi về hy vọng lững lờ bên trên bề mặt đất! Họ là những kẻ đầu độc, dẫu họ có ý thức điều đó hay không.

Họ là những kẻ khinh miệt đời sống, những kẻ hấp hối và cũng chính là những kẻ bị đầu độc, mặt đất đã quá mệt mỏi chán chê họ: họ hãy cút đi cho khuất mắt!

Xưa kia, báng bổ Thượng đế là lời báng bổ nặng nhất, nhưng Thượng đế đã chết và cùng chết theo Thượng đế là những kẻ báng bổ ấy. Giờ đây, điều đáng kinh khiếp hơn nhiều, là báng bổ mặt đất và coi trọng ruột rà của cõi bất khả thấu nhập hơn ý nghĩa, chiều hướng của mặt đất!

Xưa kia, linh hồn đưa mắt nhìn thân xác với vẻ khinh miệt, và lúc bấy giờ, chẳng có gì cao cả hơn sự khinh miệt ấy: linh hồn muốn cho thân xác ốm o, khả ố, đói khát! Làm thế, linh hồn tưởng là đã thoát được thân xác, thoát được thân xác và mặt đất!

Ôi! Tấm linh hồn ấy đã còn ốm o, khả ố, đói khát: và sự tàn bạo là nỗi khoái lạc của linh hồn này.

Nhưng các ngươi nữa, hỡi những người anh em của ta, hãy nói cho ta biết: thân xác các ngươi báo hiệu gì được cho linh hồn các ngươi? linh hồn các ngươi há chẳng phải là sự nghèo nàn, nhơ bẩn cùng sự tự mãn đáng thương sao?

Thật ra, con người là một dòng sông nhơ bẩn. Phải là biển cả bao la mới có thể dung thông tiếp nhận một dòng sông uế trược mà không bị ô nhiễm.

Này đây, ta rao giảng cho các ngươi về Siêu Nhân. Siêu Nhân là biển cả bao la, nơi cơn khinh bỉ... ngút ngàn của các ngươi có thể đến dìm mình vào đó.

Còn gì cao nhã trác việt có thể đến với các ngươi cho bằng giờ phút của sự khinh bỉ ngất trời? Giờ phút mà ngay cả hạnh phúc, lý trí cùng đức hạnh của các ngươi cũng biến thành kinh tởm.

Giờ phút mà các ngươi bảo rằng: "Sá gì hạnh phúc của ta! Hạnh phúc ấy là sự nghèo nàn, nhơ bẩn và sự tự mãn đáng thương. Thế mà, hạnh phúc của ta lẽ ra phải làm cho chính cuộc hiện sinh thành chính đáng!"

Giờ phút mà các ngươi bảo rằng: "Sá gì lý trí ta! Lý trí ấy có khát khao hiểu biết, như con sư tử khát khao miếng ăn không? Lý trí chỉ là sự nghèo nàn, nhơ bẩn và sự tự mãn đáng thương!"

Giờ phút mà các ngươi bảo rằng: "Sá gì sự công chính của ta! - Chẳng có lửa nồng nàn bao phủ trong ta. Thế mà, kẻ công chính giống như một thỏi than nóng bỏng!"

Giờ phút mà các ngươi bảo rằng: "Sá gì sự thương hại nơi ta! Lòng thương lại há chẳng phải là cây thập giá nơi thiên hạ đóng đinh kẻ yêu thương loài người sao? Nhưng lòng thương hại của ta không phải là một cuộc đóng đinh".

Các ngươi đã nói như vậy bao giờ chưa? Các ngươi đã từng thét lớn như vậy bao giờ chưa? Hỡi ôi! Chớ gì ta từng được nghe các ngươi thét to lên những lời như thế!

Không phải tội lỗi, nhưng chính sự tự mãn của các ngươi đang kêu gào chống lại trời xanh, chính sự bủn xỉn của các ngươi, ngay

cả trong tội lỗi, đang ra sức kêu gào với trời xanh!

Vậy thì đâu là làn chớp dữ liếm lưỡi vào các ngươi? Đâu là cơn điên cuồng phải thấm nhập vào các ngươi?

Này đây, ta rao giảng cho các ngươi về Siêu nhân: "Siêu nhân chính là làn chớp dữ đó!"

Khi Zarathustra đã nói như thế, có một kẻ trong đám đông kêu to lên: "Chúng tôi nghe nói khá nhiều về người đi dây làm xiếc rồi: hãy cho chúng tôi thấy mặt y mà thôi!". Và cả đám dân chúng rộ lên cười Zarathustra. Nhưng người đi dây làm xiếc lại tưởng thiên hạ nói đến mình, nên liền khởi đầu biểu diễn.

4

Trong khi đó Zarathustra lặng nhìn đám dân chúng lòng đầy kinh ngạc. Rồi Zarathustra lên tiếng:

Con người là một sợi dây căng thẳng giữa con thú và Siêu nhân – sợi dây căng ngang một hố thẳm.

Vượt qua hố thẳm: nguy hiểm; cất bước giữa đường đi: nguy hiểm, nhìn lại đằng sau: nguy hiểm – rùng mình sởn gai ốc và đứng dừng: nguy hiểm.

Điều cao đại nhất nơi con người nằm ở chỗ con người là một chiếc cầu chứ không phải là một mục tiêu; điều mà ta có thể yêu thương nơi con người là một sự *chuyển tiếp* và một sự *suy tàn*.

Ta yêu những kẻ nào chỉ biết sống bằng cách làm cho mình trầm một, diệt vong, vì họ đang bước qua bờ bến bên kia.

Ta yêu những kẻ khinh bỉ ngất trời, vì họ chính là những kẻ ngưỡng mộ mê cuồng, những mũi tên của khát vọng lao vút qua bến bờ bên kia.

Ta yêu những kẻ không để tâm tìm kiếm bên kia những vì sao một lý lẽ diệt vong hay để hy sinh, mà chỉ hy sinh dâng hiến cho mặt đất, để một ngày kia, thời đại của Siêu nhân ngự trị trên mặt đất.

Ta yêu những kẻ nào sống để hiểu biết và muốn hiểu biết để cho một ngày kia Siêu nhân được sống mãi. Như thế là họ cũng ước muốn chính sự suy tàn của mình.

Ta yêu kẻ nào làm việc và phát minh, để xây dựng nơi trú ngụ cho Siêu nhân, để sửa soạn đất đai, thú vật cùng cây cối cho Siêu nhân xuất hiện: vì như thế là ước muốn chính sự suy tàn của mình.

Ta yêu kẻ nào yêu mến chính đức hạnh của họ: bởi vì đức hạnh là một ý chí muốn sự suy tàn, và một mũi tên của khát vọng.

Ta yêu kẻ nào không dành lại cho mình một mảnh nhỏ nào của tinh thần, kẻ nào muốn hoàn toàn là tinh thần của đức hạnh mình: vì với tư cách là tinh thần như thế, họ vượt băng qua cầu.

Ta yêu kẻ nào biến đức hạnh mình thành xu hướng ưa thích và vận mệnh của chính mình: vì như thế, do tình yêu đức hạnh của chính mình, họ mới khát khao sống thêm và đừng sống thêm nữa.

Ta yêu kẻ nào không khát khao có quá nhiều đức hạnh. Có nhiều đức hạnh trong một đức hạnh duy nhất hơn là trong hai đức hạnh: đấy là một nút thắt nơi đan kết số mệnh.

Ta yêu kẻ nào có linh hồn phung phá, không muốn người khác cảm ơn mình và cũng chẳng muốn hồi trả: bởi vì họ luôn luôn ban bố và không muốn trì thủ lấy cho mình.

Ta yêu kẻ nào hổ thẹn khi vận hên ngã về với mình, và tự đặt câu hỏi: ta có gian lận chăng? – bởi vì họ muốn diệt vong.

Ta yêu kẻ nào ném ra những lời vàng ngọc đằng trước những hành vi của họ và luôn luôn giữ đúng hơn những gì mình hứa: bởi họ muốn chính sự suy tàn của mình.

Ta yêu kẻ nào biện chính cho những người trong quá khứ, vì họ muốn diệt vong bởi những người hiện tại.

Ta yêu kẻ trừng phạt Thượng đế của mình vì yêu Thượng đế đó: cần phải để cho cơn phẫn nộ của Thượng đế họ làm họ diệt vong.

Ta yêu kẻ nào tâm hồn tràn đầy sâu thẳm,

ngay cả trong vết thương, kẻ mà một tai ương nhỏ bé nhất cũng có thể làm họ diệt vong; vì họ sẽ hân hoan vượt qua cầu không hề do dự.

Ta yêu kẻ nào tâm hồn tràn đầy viên mãn đến độ tự quên chính mình, và tất cả mọi sự đều được cưu mang trong họ: như thế tất cả mọi sự sẽ trở thành sự suy tàn của chính họ.

Ta yêu kẻ nào tự do tự tại trong tâm hồn và trong tinh thần: như thế đầu óc của họ chỉ dùng làm ruột rà cho quả tim, nhưng quả tim họ kéo họ về sự suy tàn.

Ta yêu những kẻ nào tựa như những giọt nặng đáng kiên trì rơi từng giọt một từ tảng mây tối ám lơ lửng trên đầu loài người: họ báo trước lằn chớp dữ đang đến và diệt vong với tư thế là những người tiên báo.

Này đây, ta là một đấng tiên tri của sấm sét, một giọt nặng rơi từ mây xuống: sấm sét tên là Siêu nhân.

Friedrich Nietzsche,
Zarathustra đã nói như thế.

► Về ba cuộc hóa thân

Ta sẽ thuyết minh cho các ngươi nghe về ba cuộc hóa thân của tinh thần: làm thế nào tinh thần trở thành lạc đà, làm thế nào lạc đà trở thành sư tử, và sau cùng làm thế nào sư tử trở thành trẻ thơ.

Có rất nhiều gánh nặng đối với tinh thần dũng mãnh kiên trì được sự tôn kính khích động: dũng lực của tinh thần ấy đòi hỏi những gánh nặng nặng nề nhất.

Có cái gì nặng nề đâu? Tinh thần can đảm cất tiếng hỏi như thế; rồi nó quỳ gối như con lạc đà và muốn người ta chất thật nặng lên lưng mình.

Hỡi kẻ anh hùng, đâu là gánh nặng nặng nề nhất để cho tôi cất lên mình tôi và để cho sức mạnh của tôi được vui hưởng? - tinh thần can đảm lên tiếng nói như thế.

Há chẳng phải là điều xúc phạm đến lòng kiêu hãnh của mình? Làm biểu lộ cơn điên nơi mình để biến trí tuệ hiền minh thành trò cười thiên hạ?

Hoặc giả là điều này: Từ bỏ chính nghĩa mình đúng vào lúc nó đang xưng vinh sự chiến thắng? Leo lên những đỉnh núi cao để cám dỗ kẻ cám dỗ?

Hoặc giả là điều này: Sinh sống bằng những trái dẻ rừng cùng cỏ non của tri thức, và chịu đựng cơn đói cào nát tâm hồn, vì tình yêu chân lý?

Hoặc giả là điều này: ngã bệnh và xua đuổi hết những kẻ an ủi đi, để kết bạn với những người điếc, những người chẳng hề nghe được những gì ngươi muốn nói?

Hoặc giả là điều này: lặn sâu xuống dưới làn nước đục, nếu đó là nước chân lý, và không xua đuổi hết những con ếch lạnh cùng những con cóc nóng hôi hổi?

Hoặc giả là điều này: yêu thương kẻ khinh bỉ ta và đưa tay về phía ma quỷ muốn làm ta khiếp hãi?

Tinh thần dũng mãnh nhận lãnh tất cả những gánh nặng đó: như con lạc đà vừa được chất hàng xong, vội vã lên đường về sa mạc, tinh thần dũng mãnh cũng vội vàng về với sa mạc của mình như thế.

Nhưng giữa lòng sa mạc hoang liêu cô độc nhất, thành tựu cuộc hóa thân thứ nhì: ở đây tinh thần biến thành sư tử, tinh thần muốn chinh phục tự do và làm chủ sa mạc riêng của mình.

Ở đây tinh thần kiếm vị chủ cuối cùng của nó: tinh thần muốn làm kẻ thù của người chủ ấy, và làm kẻ thù của vị Thượng đế cuối cùng của mình; để đạt đến chiến thắng vinh quang, tinh thần muốn chiến đấu với con đại khủng long. Con đại khủng long ấy mà tinh thần thôi còn muốn gọi là Thượng đế hay Chủ Nhân nữa? Con đại khủng long ấy là "Mi phải". Nhưng tinh thần của con mãnh sư thì bảo rằng "Ta muốn".

Con đại khủng long "Mi phải" rình mò tinh thần dọc đường, lấp lánh ánh vàng dưới chiếc gộp có muôn ngàn vẩy và trên mỗi chiếc vẩy, loé sáng dòng chữ vàng: "Mi phải".

Tất cả giá trị đã được sáng tạo nên, cũng như tất cả những giá trị đang được sáng tạo, đều nằm trong ta. Thực ra, không nên có câu "Ta muốn" nữa! Con đại long ấy nói như thế.

Hỡi những anh em ta, tại sao lại cần đến con mãnh sư của tinh thần? Chúng ta há chẳng có khá đủ loài vật khoẻ mạnh vừa có tinh thần khước từ vừa tuân phục đó sao?

Sáng tạo nên những giá trị mới; - đó là điều mà ngay cả những con mãnh sư cũng chưa làm được: nhưng tự giải phóng mình để tiến đến những sáng tạo mới mẻ, - đấy là điều mà sức mạnh của con mãnh sư có thể làm được.

Tự giải phóng mình, thốt lên tiếng "không" linh thiêng ngay cả với bổn phận: đấy là nhiệm vụ dành cho con mãnh sư, hỡi những anh em của ta.

Chinh phục quyền sáng tạo những giá trị mới, - đấy là cuộc chinh phục khủng khiếp nhất đối với một tinh thần kiên khổ và đầy lòng tôn kính. Thực ra, đối với một tinh thần đấy là một sự đánh cướp và là hành vi của một con thú săn mồi.

Ngày xưa, tinh thần yêu mến câu: "Mi phải" như là điều thiện hảo linh thánh nhất của mình: giờ đây tinh thần phải thấy sự ảo tưởng và độc đoán ngay cả trong điều linh thánh nhất, cốt để tự do giải phóng khỏi yêu mến của mình: cần phải có một mãnh sư cho một cuộc đạo tặc như thế.

Nhưng hỡi các anh em, hãy nói ta nghe, đứa trẻ thơ có thể làm điều gì mà con mãnh sư đã không thể làm được? Tại sao con mãnh sư dữ tợn phải biến thành trẻ thơ?

Trẻ thơ là sự ngây thơ và quên lãng, một sự tái khởi miên viễn, một trò chơi, một bánh xe quay vòng quanh mình, một vận chuyển đầu tiên, một tiếng "Vâng" linh thánh.

Vâng, hỡi các anh em, đối với trò chơi sáng tạo, cần phải có một tiếng "Vâng" linh thánh. Ý chí riêng của chính mình, đấy chính là điều mà hiện giờ tinh thần mong muốn, thế giới riêng của chính mình, đấy là điều mà kẻ đánh mất thế giới muốn chiếm được.

Ta đã nêu ra với các anh em ba sự hóa thân của tinh thần: làm thế nào tinh thần trở thành lạc đà, làm thế nào lạc đà biến thành sư tử, và cuối cùng, làm thế nào sư tử trở thành trẻ thơ".

Zarathustra đã nói như thế. Và, vào lúc này, Zarathustra cư ngụ trong thành phố mà người ta gọi là thành phố Con Bò Tạp Sắc.

Friedrich Nietzsche,
Zarathustra đã nói như thế.

► Về những con đường của kẻ sáng tạo

Hỡi người anh em, mi có muốn bước vào trong nỗi cô đơn hiu hắt? Mi có muốn tìm kiếm con đường dẫn đến bản lai diện mục của mi? Hãy nấn ná và lắng nghe ta nói.

"Kẻ nào đi tìm thì dễ đánh mất chính mình. Mọi cô đơn đều là tội lỗi": đám đông nói như thế. Và mi đã là thành phần của đám đông trong một thời gian dai dẳng.

Giọng nói đám đông vẫn còn vang dội trong đáy sâu tâm hồn mi. Và khi mi bảo: "Ta không cùng chung ý thức với các ngươi nữa", thì đó chính là một lời than van đau đớn.

Bởi vì cũng chính ý thức chung ấy sinh ra nỗi đau này; tia sáng nhạt nhoè cuối cùng của ý thức ấy vẫn còn chiếu dọi trên nỗi buồn của mi.

Nhưng, mi có muốn bước đi trên con đường của nỗi buồn đó, con đường dẫn đến bản lai diện mục của mi? Mi hãy tỏ cho ta biết mi có quyền và lực để bước đi không?

Mi có là một sức mạnh và một quyền lực mới mẻ? Một vận chuyển đầu tiên? Một bánh xe tự xoay động? Mi có thể bắt các vì sao xoay vần quanh mi?

Hỡi ơi! Có quá nhiều nỗi tham lam thèm muốn hướng vọng đến những đỉnh cao! Có quá nhiều những kinh động của những kẻ tham vọng! Hãy tỏ cho ta biết mi không thèm khát cũng chẳng tham vọng!

Hỡi ôi! Có biết bao tư tưởng lớn lại hành động theo lối một chiếc bễ thợ rèn: khi căng phồng lên chúng chỉ làm tăng thêm sự trống rỗng.

Mi tự bảo là mình tự do! Ta muốn biết tư tưởng chủ yếu của mi chứ không muốn nghe rằng mi vừa thoát khỏi một chiếc ách.

Mi có phải là người có *quyền* thoát khỏi một chiếc ách? Nhiều kẻ đã đánh mất luôn giá trị cuối cùng của họ khi vất đi sự nô lệ của mình.

Tự do đối với cái gì? Điều ấy chẳng can hệ gì đến Zarathustra, nhưng con mắt mi phải nói rõ cho ta biết: tự do *để cho* cái gì?

Mi có thể tự chỉ định thiện, ác cho chính mình và treo ý chí trên đầu mi như một lề luật? Mi có thể làm cho vị quan toà tự phán xử chính mình và làm kẻ trả thù cho lệ luật do chính tay mi đặt ra?

Cô đơn đối diện với vị quan toà và kẻ trả thù cho lề luật do chính mình đặt ra, là một điều quá sức khủng khiếp. Tựa hồ một ngôi sao lao mình vào khoảng không trống rỗng, trong hơi thở giá lạnh của cô đơn.

Hiện nay mi còn đang đau khổ vì đám đông phức tạp, vì mi là kẻ đơn nhất, lẻ loi: hiện nay lòng can đảm cùng những hy vọng của mi hãy còn nguyên vẹn.

Nhưng sẽ đến cái ngày mà mi chán nản mệt mỏi cùng với nỗi cô đơn, lòng kiêu hãnh của mi khom lưng cúi mặt, lòng can đảm của mi nghiến răng sợ hãi. Sẽ có ngày mi hét lớn: "Ta cô đơn!".

Sẽ có ngày mi không còn nhìn thấy điều gì cao đại nơi mi, và điều gì thấp hèn sẽ quá gần gũi. Tư tưởng cao nhã trác tuyệt nhất của mi cũng làm mi kinh hãi như một bóng ma. Sẽ có ngày mi hét to: "Mọi sự đều giả mạo".

Có những tình cảm muốn giết chết kẻ cô thân độc ảnh; nếu thất bại, chúng phải bị con người cô đơn tận diệt. Nhưng còn mi, mi có khả năng làm chuyện đó không? Mi có dám làm một kẻ sát nhân?

Hỡi người anh em, mi đã biết đến chữ "khinh bỉ" rồi chứ? Và nỗi thông khổ nơi lòng công chính của mi bắt buộc mi phải công chính đối với những kẻ khinh bỉ mi, mi cũng biết rồi chứ?

Mi bắt buộc nhiều người phải thay đổi ý kiến của họ về mi, vì thế họ thù ghét mi khủng khiếp. Mi đã tiến lại gần nhưng rồi mi lại vượt bỏ họ, họ không bao giờ tha thứ cho mi chuyện ấy.

Mi vượt bỏ bọn họ: nhưng mi càng phóng lên cao, thì con mắt của những kẻ đố kỵ lại càng thấy mi nhỏ bé. Thế mà, chính kẻ bay vút lên cao tít là kẻ bị thù ghét nhiều nhất.

"Làm thế nào các ngươi có thể công chính với ta được" – Mi phải nói như thế "Ta đã chọn sự bất công của các ngươi như là phần số dành cho ta".

Bọn chúng ném vứt sự bất công cùng những đồ dơ bẩn vào con người cô đơn, tuy nhiên, hỡi người anh em của ta, nếu muốn làm một vì sao, thì mi vẫn cứ phải long lanh soi sáng cho bọn chúng.

Mi hãy coi chừng những kẻ thiện hảo và những con người công chính! Chúng thích đóng đinh lên thập giá những người nào đã sáng tạo ra đức hạnh của chúng, - chúng thù hận kẻ cô đơn.

Mi cũng phải đề phòng sự ngây thơ thánh thiện! Tất cả những gì không đơn giản, đều bị nó cho là bất kính, phạm thánh; nó cũng thích vui đùa với lửa – lửa của những dàn hỏa thiêu người.

Và hãy coi chừng sự biểu lộ tình cảm của mi! Kẻ cô đơn thường quá vội đưa tay ra cho người vừa mới gặp gỡ.

Có nhiều kẻ mi không nên quá vội đưa tay ra cho những người vừa mới gặp gỡ.

Có nhiều kẻ mi không nên đưa tay cho họ nắm, mà chỉ nên đưa chân: và ta muốn rằng chân mi cũng có móng vuốt sắc.

Những kẻ thù địch nguy hiểm nhất mi có thể gặp phải vẫn luôn luôn là chính bản thân mi, mi tự rình dò mình ở tận những hang sâu và rừng thẳm.

Hỡi kẻ cô đơn, mi đang theo con đường dẫn đến bản lai diện mục của mình! Và trên con đường này, mi sẽ gặp gỡ chính tự thân cùng bảy con quỷ của mình.

Mi sẽ cảm thấy mình là kẻ tà đạo, phù thủy, bốc sư, điên rồ, nghi hoặc, bất kính, bất lương đối với chính mình.

Mi phải ước ao thiêu hủy chính tự thân mình trong ngọn lửa của mi; làm sao mi muốn tái sinh dũng mãnh như phượng hoàng con, thì trước hết mi không tự thiêu hủy tan tành tro khói!

Hỡi kẻ cô đơn, mi đang bước đi trên con đường của kẻ sáng tạo: mi muốn sáng tạo nên một vị thần từ bảy con quỷ của mi!

Hỡi kẻ cô đơn, mi đang tự yêu thương, chính vì vậy mi tự khinh bỉ chính mình, như chỉ có những tình nhân mới biết khinh bỉ.

Kẻ tình nhân muốn sáng tạo, vì hắn khinh bỉ sâu sắc! Kẻ nào không biết khinh bỉ chính điều hắn yêu thương tha thiết, kẻ đó biết gì về tình yêu?

Hỡi anh em của ta, hãy bước vào nỗi cô đơn hiu hắt của mi cũng với tình yêu và ý chí sáng tạo, chỉ sau đó sự công chính mới bước theo mi trên đôi chân khập khiễng.

Hỡi anh em, hãy trở về cùng nỗi cô đơn mang theo những dòng nước mắt của ta. Ta yêu thương kẻ nào muốn sáng tạo bằng cách tự vượt bỏ chính mình và suy vi tàn tạ như vậy."

Zarathustra đã nói như thế.

Friedrich Nietzsche,
Zarathustra đã nói như thế.

TOÀN CẢNH TOÁN HỌC THẾ KỶ XIX

(PANORAMA DES MATHÉMATIQUES AU XIXe SIÈCLE)

Toán học vào thế kỷ XIX đã biết đến một cuộc cách mạng sâu xa và đa dạng. Sâu xa ở chỗ lần đầu tiên toán học trở thành một hoạt động của những nhà chuyên môn, được Nhà nước tổ chức, được giảng dạy trong những định chế chuyên biệt hóa, những đại học, những trường lớn v.v..., qua sự kiện đó, lôi cuốn số đông hơn những người theo học với những điều kiện xã hội khác nhau. Đa dạng ở chỗ do được định chế hóa, các bộ môn toán sẽ phát triển nhanh chóng hơn rất nhiều so với quá khứ, tăng cường sản xuất và đánh dấu sự đa biệt hóa thành những chuyên ngành mà mỗi ngành sẽ biết đến những đột biến nhận thức luận bất khả đảo (irréversibles mutations épistémologiques) gắn liền với tính kỹ thuật và tính phức tạp chưa từng có.

Ở Pháp, tổ chức theo định chế khởi đầu từ cách mạng đi đến việc tạo ra Trường Bách khoa (1794) và Trường Cao đẳng Sư phạm, những lò đào tạo ra nhiều nhân tài lỗi lạc của nước Pháp. Gaspard Monge (1746-1818) và Joseph Louis de Lagrange (1736-1813) là những giáo sư đầu tiên ở trường Bách Khoa. Ở Đức, Alexandre von Humbolldt thành lập Đại học Berlin (1810). Nhiều thành phố Đức khác noi theo tấm gương này, đến độ việc nghiên cứu toán học hết còn là sở hữu đặc quyền của Hàn Lâm viện Khoa học Berlin, mà gây sự quan tâm cho những hiệp hội càng ngày càng rộng lớn hơn. Anh quốc cũng gần gũi hơn với Châu Âu lục địa dưới ảnh hưởng của những nhà toán học như George Peacock (1791-1858), John Herschel (1792-1871), Charles Babbage (1792-1871) những người đã du nhập về quê nhà các phép tính vi phân (calcul différentiel) của Leibniz. Phần đóng góp của nước Ý, lúc đầu khiêm tốn, trở nên đáng kể vào cuối thế kỷ, nhất là về hình học đại số và hình học vi phân.

Để phổ biến những ý tưởng và công trình của mình các nhà toán học soạn thảo những thủ bản giáo trình và tạo ra những tạp chí mới chúng giữ vai trò những dây chuyền lực qua toàn thể châu Âu. Họ cũng thành lập những hội thông thái, mỗi hội xuất bản một tờ báo riêng và năm 1897, họ khánh thành cái thông lệ, vẫn còn được giữ cho đến nay, tổ chức hội nghị toán học thế giới cứ bốn năm một lần.

Trên quan điểm nhận thức luận, cuộc cách tân toán học lớn nhất của thế kỷ XIX, gắn liền với tên tuổi của Nicolas Lobatchevsky (1792-1856) và Janos Bolyai (1802-1860), chắc chắn là cuộc cách tân toán học phi – Euclide, nó bao hàm một cuộc xét lại triệt để quan niệm về bản chất các môn toán và tương quan của chúng với thế giới vật lý. Từ thời Euclide, người ta coi công lý như là những chân lý hiển nhiên tương đối với các hình thể của không gian vật lý. Thế mà giờ đây người ta khám phá ra rằng người ta có thể tạo nên những hệ thống mạch lạc lấy ra trong số các công lý sự phủ định chính công lý của Euclide về các đường song song (từ một điểm ngoài một đường thẳng chỉ có thể kẻ một và chỉ một đường song song với đường thẳng đó mà thôi) và rằng những hệ thống này có thể mô tả những đặc tính của không gian vật lý

cũng tốt như hệ thống Euclide. Khi đó những công lý hiện ra như là một toàn bộ những giả thuyết mà chức năng không phải là biểu thị thực tại, mà là dùng làm cơ sở để phát triển những xây dựng mà tương quan với thực tại chỉ có tính công cụ và gián tiếp. Ít ra đó cũng là kết luận mà David Hilbert (1862-1943) đạt tới; ông dứt khoát đặt vào trong dấu ngoặc vấn đề tương quan giữa hình học với thực tại. Trong quyển *Những nền tảng của hình học* (Grundlagen der Geometrie), 1899 không gian được coi như một khái niệm toán học và những công lý như là những phát biểu của một ngôn ngữ hình thức từ đó người ta diễn dịch ra những định lí Hình học không phải là một Khoa học ứng dụng vào những kinh nghiệm của chúng ta mà là một khoa học thuần túy, cùng hàng với đại số hay số học. Chính nơi bản thân nó, trong một tổ chức nghiêm xác của những mệnh đề mà nó tìm thấy nền tảng cho mình. Trái với những gì mà triết lý của Kant giảng dạy, việc xây dựng những không gian kỉ hà là một vấn đề hoàn toàn độc lập với sự nghiên cứu không gian vật lý.

Dầu là ý tưởng sáng chói nhất, song ý tưởng về hình học Euclide không phải vì thế mà không được chuẩn bị bởi những công trình hình học quan trọng khác. Lý thuyết về các mặt phẳng, được đề xướng bởi Leonhard Euler (1707-1783), được phát triển bởi Monge và nhất là bởi Carl Friedrich Gauss (1777-1855). Vị này mang lại một đóng góp quyết định cho hình học vi phân về những mặt phẳng trong một không gian ba chiều khi soi những mặt phẳng này theo cách nội tại (như là tự chúng tạo thành những không gian) và bằng cách định nghĩa nhất tính về chiều dài của một cung đường cong trên một mặt phẳng. Tổng quát hóa điều đó, Bernhard Riemann (1826-1866) phát triển hình học nội tại của một không gian bất kì, hay là phức hợp với n chiều, điều đặc biệt hợp thời, được chào đón nồng nhiệt vào lúc mà các nhà vật lý cần đến những hàm số có hơn hai biến số.

Về một phía khác, Jean Victor Poncelet (1788-1867) chỉ cho chúng ta phân biệt những đặc tính phóng chiếu của các hình với những đặc tính métriques của chúng và Christian von Standt (1798-1867) bắt đầu xây dựng môn hình học phóng chiếu (la géométrie projective) trên những khái niệm độc lập với những khái niệm về chiều dài và về đo lường. Về sau, Félix Klein (1849-1925) chỉ ra tính tổng quát của hình học phóng chiếu trong tương quan đồng thời với hình học Euclide và hình học phi – Euclide bao hàm cả những nhận định métriques. Và trong cương lĩnh Erlangen nổi tiếng đưa ra vào năm 1872, ông xác lập rằng mỗi môn hình học có thể được đặc trưng bởi một nhóm những biến đổi, hay là, chính xác hơn, bởi những cái bất biến (des invariants) trong tương quan với nhóm những biến đổi này. Klein thống nhất những môn hình học khác nhau chung quanh khái niệm nhóm và thiết lập một giao hỗ mạnh mẽ giữa đại số và hình học, vẫn không ngừng thống trị nhiều công trình nghiên cứu đương đại.

Trong đại số, chủ yếu là những công trình của Évariste Galois (1811-1832) đã khai đoan cái phong cách tư tưởng cơ cấu (le style de pensée structurale) mà Klein đã trực tiếp vận dụng trong bản phân loại các môn hình học. Như thế Galois là cỗi nguồn đầu tiên của một trào lưu, được minh họa xuất sắc bởi Leopold Kronecker (1823-1891), Richard Dedekind (1831-1916) hay Heinrich Weber (1842-1913), đưa đến toán học hiện đại.

Rất đặc trưng của thế kỷ XIX là đà tiến mạnh mẽ của vật lý toàn học với những

công trình của Joseph Fourier (1768-1830) về nhiệt, tiếp theo bởi các công trình của André Marie Ampère (1775-1836), Siméon Denis Poisson (1781-1840), Charles François Sturn (1803-1855).

Đà tiến này được đánh dấu bởi hai khuynh hướng, một hướng về thuật toán (algorithmique), lộ rõ trong phương pháp những xêri của Fourier, và khuynh hướng kia trừu tượng và định phẩm, đại diện bởi phương pháp giải những phương trình vi phân do Sturm và Liouville xác định. Sự đổi mới phương pháp phân tích toán học có phần gắn liền với đà tiến này. Người ta sẽ nêu ra trước hết hai đóng góp quan trọng của nam tước Augustin Louis Cauchy (1789-1857): các định nghĩa mới của ông về toàn số xác định (l'intégrale définie), sẽ được lấy lại và quảng diễn bởi Gustav Peter Lejeune Dirichlet (1805-1859) và bởi Riemann; việc ông tạo ra lý thuyết những hàm số của biến số phức.

Để chấm dứt, chúng tôi xin phép gợi ra hai sự kiện nhận thức luận có ý nghĩa:

- việc tạo thành lý thuyết những tập hợp vô hạn (théorie des ensembles infinis), công trình của Georg Cantor (1845-1918) và Richard Dedekind, sẽ mở ra những cuộc tranh luận còn tiếp diễn đến ngày nay giữa những người theo thuyết hữu hạn và những người theo thuyết vô hạn.

- Cuộc cách tân những nền tảng của phân tích pháp, dựa trên những khái niệm mới lý thuyết về tập hợp, từ những công trình của Bernhard Bolzano (1781-1848) và Cauchy đến Karl Weiertrass (1815-1897), Dedekind và Cantor có khuynh hướng lấy số học làm mẫu mực về tính nghiêm xác và thiết lập những khái niệm phân tích về giới hạn và liên tục trên một kiến tạo những số thực từ những số nguyên và những số hữu tỉ: một số thực tương ứng với một chuỗi vô hạn những số nguyên hay một phần của tập hợp vô hạn những số hữu tỉ. Công cuộc số học hóa này tạo ra, như Hilbert nói vào năm 1925, sự làm chủ vô hạn trên chính lãnh vực của hữu hạn.

Hourya Sinaceur

COURNOT
(1801-1877)

Augustin Cournot là một nhà toán học. Trước khi trở thành tổng thanh tra, rồi viện trưởng hàn lâm, ông là giáo sư phân tích và cơ học ở Đại học Lyon. Trong tư cách triết gia thì hầu như những người đương thời lại không biết đến ông. Tuy nhiên sự nghiệp sáng tạo độc đáo và quảng bác của ông dần dần khải lộ một công trình triết học xứng đáng với một nhà tư tưởng lớn. Suy tư của ông đa dạng, nhưng ông đặc biệt suy tư về khoa học và lịch sử.

NHẬN ĐỊNH VỀ BƯỚC TIẾN CỦA CÁC Ý TƯỞNG VÀ CÁC BIẾN CỐ TRONG THỜI HIỆN ĐẠI

Quyển sách quan trọng này khai triển những quan điểm của Cournot về lịch sử, ông khởi đi bằng cách lấy lại lý thuyết về ngẫu nhiên, bởi vì chính lý thuyết này cho ta chìa khóa về triết lý lịch sử, hay chính xác hơn cho việc giải thích những nguyên nhân đưa đến những biến cố.

► Ý tưởng ngẫu nhiên (L'idée hasard)

Lý thuyết nổi tiếng nhất của Cournot là lý thuyết về ngẫu nhiên. Những biến cố ngẫu nhiên là những sự kiện tự nhiên có thực. Có thể giải thích chúng mà không gây tổn hại gì đến nguyên lý tất định (le principe du déterminisme). Để làm điều ấy chỉ cần nhìn nhận rằng có một sự độc lập nào đấy của những chuỗi nhân quả quy định chúng. Như thế là có một trật tự trong đó bao hàm cả ngẫu nhiên.

Chúng tôi tin rằng đã làm sáng tỏ trong nhiều tác phẩm khác và đã định nghĩa, chính xác hơn là những bậc tiền bối đã làm, ý tưởng về ngẫu nhiên, bằng cách chỉ ra rằng đó không hề là – như người ta thường lặp đi lặp lại – một bóng ma được tạo ra để chúng ta nguỵ trang sự ngu dốt của chính mình, cũng chẳng phải là một ý tưởng tương đối với trạng thái hay thay đổi và luôn luôn bất toàn của kiến thức chúng ta, mà ngược hẳn lại, là khái niệm về một sự kiện đúng thật nơi chính nó mà chân lý trong một số trường hợp, có thể được thiết định bởi lý luận, hoặc thông thường hơn, được nhận xét bằng quan sát như chân lý của mọi sự kiện tự nhiên khác. Sự kiện tự nhiên được thiết lập hay nhận xét như thế hệ tại nơi tính độc lập đối với nhau của nhiều chuỗi nhân quả chúng cùng hướng đến, *một cách ngẫu nhiên*, việc tạo ra một hiện tượng nào đấy, hay dẫn dắt đến một gặp gỡ nào đấy, hay quy định một biến cố nào đấy, biến cố đó vì lý do này mà được cho là ngẫu nhiên; và sự độc lập giữa những mắt xích đặc thù không hề loại trừ ý tưởng về chuyện treo chung mọi mắt xích vào cùng một cái khoen nguyên thủy, bên kia những giới hạn, hay ngay cả bên này những giới hạn nơi những lý luận và những quan sát của chúng ta có thể đạt đến. Về điều thiên nhiên lay động không ngừng và khắp nơi cái bình đựng xúc xắc của ngẫu nhiên (le cornet du hasard)[1] và về sự giao nhau liên tục những chuỗi điều kiện và nguyên nhân phụ tùy, độc lập đối với nhau, luôn cho ra những cơ ngẫu (des chances) hay những phối hợp ngẫu nhiên, không vì thế mà Thượng đế không nắm trong tay người những cái này và những cái kia và người không có thể làm cho tất cả vọt ra bằng chỉ một sắc lệnh nguyên thủy. Người ta cũng không thiếu lòng kính mộ với Thượng đế khi nghiên cứu những qui luật của ngẫu

nhiên[2] (bởi chính những ngẫu nhiên cũng có quy luật của riêng nó mà nhiều bằng chứng cho thấy rõ), khi nghiên cứu những định luật của thiên văn học hay của vật lý học. Chính lí trí cũng ấn định cho chúng ta ý tưởng về ngẫu nhiên, và điều sai lầm để cho sự ngu dốt nơi chúng ta hệ tại chỗ không phải đã rèn đúc nên ý tưởng này, mà là đem áp dụng nó không đúng cách, điều chẳng hề thiếu quá nhiều thí dụ, ngay cả nơi những người khôn khéo nhất. Nó là nguyên lý của mọi loại phê bình, cho dầu đó là những tư biện triết lý cao kỳ nhất, hay là những nguyên cứu thông thái, hay là sự thực hành bình thường nhất trong đời sống. Nó là chìa khóa của khoa thống kê (la statistique) và đem lại một ý tưởng không thể bác bỏ cho triết lý lịch sử, mà chúng tôi thích gọi hơn bằng nhóm từ *nguyên nhân luận lịch sử* (l'étiologie historique), là sự phân tích và tranh luận về những nguyên nhân hay những mắt xích của các nguyên nhân chúng đã đồng qui để đưa đến những biến cố mà lịch sử cho ta một biểu đồ, những nguyên nhân mà vấn đề chính là nghiên cứu theo quan điểm của sự độc lập hay sự liên đới của chúng.

Augustin Cournot, *Nhận định về bước tiến của các ý tưởng và các biến cố trong thời đại, t.9-10.*

---

[1] Đó là cái bình đựng những con xúc xắc trong các trò chơi may rủi và được các triết gia phái Épicure nhắc đến khi họ phê phán thuyết cứu cánh.

[2] Những quy luật của ngẫu nhiên là những nhận định thống kê nhờ đó khoa học thấy phạm vi của nó được mở rộng.

KHẢO LUẬN VỀ SỰ NỐI KẾT NHỮNG Ý TƯỞNG CƠ BẢN TRONG CÁC KHOA HỌC VÀ TRONG LỊCH SỬ (Traité de l' enchaînement des ideés fondamentales dans les sciences et dans l'histoire) -1861

Tác phẩm lớn này khai triển một lý thuyết về các phạm trù (những ý tưởng cơ bản) mà các hiện tượng sắp hàng vào đó. Chúng được xác định một cách hậu nghiệm (a posteriori) và tùy theo bản chất của các khoa học được xét đến và được nối kết nhau một cách độc đáo theo một định luật riêng.

► Định luật về sự đối xứng

Một lí thuyết khác của Cournot, tuy ít được biết đến hơn nhưng cũng xứng đáng được biết đến, đó là định luật về cực đối xứng chi phối sự nối kết các ý tưởng cơ bản, từ những môn toán học cho đến xã hội hoặc ngang qua sinh học. Trong khi cái minh và biệt (le clair et le distinct) ngự trị nơi những vùng cực, thì sự sống nằm trong lãnh vực của tối sáng lờ mờ.

Hãy đặt nơi đây một lưu ý có tầm quan trọng đặc biệt với sự kế tiếp của những ý tưởng chúng ta. Những biểu hiện của đời sống thực vật hay hữu cơ, chung cho động vật và cho cây cối, trên đại thể hệ tại những vận động bên trong, thành những nhóm phân tử và những phối hợp hóa học; trong khi cũng trên đại thể, đời sống động vật biểu thị bằng những vận động bên ngoài và bằng những hiện tượng cơ giới. Nếu chúng ta sắp thành xê-ri, trong thứ tự mà dường như chúng xuất hiện theo tự nhiên và theo đó chúng ta đã thực sự khảo sát chúng, có xét đến sự phụ thuộc của những hiện tượng mà chúng sinh ra,

những lực cơ giới;

những lực phân tử và hóa học,

đời sống thực vật,

đời sống động vật,

người ta nhận thấy một thứ cân đối giữa cái thứ nhì và cái thứ ba của xê-ri, và giữa cái thứ nhất và cái thứ tư: người ta có thể thêm vào đó rằng khi kéo dài về phía trước và phía sau cùng dây chuyền hệ thống, sự nghiên cứu đời sống trí thức của con người tiếp theo sự nghiên cứu về đời sống động vật, trong khi mà sự nghiên cứu những nguyên tắc thuần lý của khoa lôgíc học của hình học đi trước môn cơ học vật lý; điều này đến để xác định cho tính đối xứng đã được quan sát[1]. Ngay cả ý tưởng về lực cơ giới, theo một lưu ý đã được nêu ra nhiều lần, đã được những hiện

tượng của đời sống thực vật cung cấp cho chúng ta: ý tưởng ấy sẽ tuyệt đối xa lạ với chúng ta và có lẽ đã không được chúng ta đưa vào trong quan niệm và trong việc giải thích những hiện tượng vật lý, nếu trước đó chúng ta chỉ biết, trong số những hiện tượng sống, những hiện tượng thuộc về đời sống thực vật, có lẽ người ta nói rằng vùng trung gian, mà ở chỗ này chỗ kia của nó diễn ra sự phân phối đối xứng, chính là cái vùng tối[2] mà những phương tiện trực quan và biểu thị vụt khỏi chúng ta.

Augustin Cournot, *Khảo luận về sự nối kết những ý tưởng cơ bản trong các khoa học và trong lịch sử*, **t.198-199.**

[1] Ở hai cực của xê-ri, nơi thượng lưu, là việc nghiên cứu những nguyên lý của lôgíc học và toán học và nơi hạ lưu, là sự nghiên cứu đời sống trí tuệ.

[2] Như vậy, các nhà sinh học vì lý do sự tối tăm của sự sống nên tiến chậm hơn các khoa học xã hội được hỗ trợ bởi khoa xác suất.

► Khoa học và lịch sử (Science et histore)

Với lịch sử, những đặc thù cá biệt (les particularités individuelles) không còn bị xóa mờ bởi định luật về những số lớn (la loi des grands nombres). Chúng ta không còn ở trên bình diện của khoa học nữa.

Những cá thể người ta không chỉ sống và chết nhưng còn những quần thể sống mà người ta gọi là những chủng tộc, với tất cả những cơ quan, cũng sống động, mà chúng có khả năng sản xuất và tạo ra những ngôn ngữ, nghệ thuật, thi ca đủ loại định chế, đã sinh ra, đã chết đi, đã trải qua mọi giai đoạn của đời sống trong một khoảng thời gian mà những mẫu sống khác đã thủ đắc một định thái ít ra là tương đối. Vậy là chúng ta không còn ở trong các trường hợp mà những đặc thù cá biệt bù trừ hay xóa mờ lẫn nhau, biến đi do số lớn những cá thể và do khoảng thời gian dài. Cá thể, sự kiện đặc thù, với những gì mà nó có đặc trưng riêng, là cái gì cố định và nó phải bắt lấy sự chú ý của chúng ta. Vậy là, chúng ta không còn ở trong những điều kiện bình thường của khoa học vốn thường trừu xuất và phải trừu xuất (Faire abstraction de...) những cá nhân: vậy là, chúng ta đang ở giữa dòng lịch sử, đối diện mọi đặc thù của định mệnh[1].

Augustin Cournot, *Sách đã dẫn*, **t.473.**

1. Lúc đó chúng ta sẽ đối diện một nguyên nhân luận lịch sử (une téléologie de l'histoire)

► Ưu thế của con người trên xã hội và nguy cơ của những khoa học xã hội (La supériorité de la personne sur la société et le danger des sciences sociales)

Đừng bao giờ để mất dấu điểm này: rằng những xã hội loài người sống một cuộc đời kém hướng thượng hơn, kém cao quý hơn là cuộc đời của một người xét trong tồn tại riêng tư, cá nhân của người đó; rằng những xã hội người có những hành động kém cao cả hơn, một định mệnh trần thế hơn, và chúng không thể tự quản hướng đến cùng một lý tưởng. Vậy là, đối với những gì thuộc về nhân vị và lý tưởng riêng của nó, thì người ta được nhiều hơn mất trong cái gì làm chậm lại sự lên ngôi của các khoa học xã hội[1], hay sự áp dụng tinh thần khoa học vào các sự kiện xã hội, nhưng tinh thần ấy được đào tạo từ sự nghiên cứu, phân tích và điều phối có hệ thống những sự kiện tự nhiên.

Augustin Cournot, *Sách đã dẫn*, **t.224.**

[1] Sự đối nghịch đặc thù với lập trường thực chứng. Tính hạ đẳng đức lý của cái xã hội và sự đe doạ tiến bộ của những khoa học xã hội.

BOUTROUX

(1845-1921)

Được nuôi dưỡng tinh thần với lịch sử triết học và là địch thủ triệt để của chủ nghĩa khoa học, Émile Boutroux gắn bó với sự phân tích công tác khoa học, nhờ đó đạt đến chỗ "nhu hóa" quan niệm mà chủ nghĩa duy lý tạo ra về lí trí.

Luận án tiến sĩ của ông *Về tính bất tất của những định luật thiên nhiên* (1874) và giáo trình của ông trong giảng khóa 1892-1893, xuất bản dưới tựa đề *Về ý tưởng định luật thiên nhiên* (1895) là những tác phẩm chính yếu.

VỀ TÍNH BẤT TẤT CỦA NHỮNG ĐỊNH LUẬT THIÊN NHIÊN (De la contingence des lois de la nature) – 1874

Nguyên lý tất định là nguyên lý phương pháp luận cơ bản của khoa học hiện đại. Nhưng phải chăng đó là một nguyên lý tuyệt đối. Với Boutroux, Khoa học không muốn chỉ là việc đọc đơn thuần thuyết tất định hiện tượng (le déterminisme phénoménal), nó còn muốn thấu hiểu hữu thể. Có một thực tính của sự vật nhưng tính thuần lý không hoàn toàn trùng khớp với nó. Khoa học không giải thích thiên nhiên với tính cách là thiên nhiên bao hàm khoa học. Vậy tất định chỉ là một nguyên lý tương đối. Trong thế giới này, vẫn có chỗ cho một sự bất tất nào đó.

► Đa nguyên và bất tất (Pluralisme et contingence)

Toán học không áp dụng hoàn toàn vào thực tại được: cơ học chỉ đáp ứng với thực tại nghèo nàn nhất, không thể bị giản qui vào sự xác định toán học đơn thuần. Nói cách chung, mỗi khoa học không thể giản qui vào khoa học nào đơn giản hơn nó.

Người ta có thể phân biệt trong vũ trụ nhiều thế giới[1], chúng tạo thành như là những tầng chồng lên nhau. Đó là, trên thế giới của tất yếu thuần túy, của lượng tính mà không có phẩm tính, gần như đồng tính với hư vô, thế giới của những nguyên nhân, thế giới của những khái niệm, thế giới toán học **(a)**, thế giới vật lý, thế giới sống động, và cuối cùng, thế giới tư duy.

Thoạt tiên một trong những thế giới này dường như phụ thuộc chặt chẽ vào những thế giới bên dưới, như một tất định từ bên ngoài và có được sự tồn tại và những định luật từ chúng. Vật chất sẽ tồn tại chăng nếu không có tính đồng nhất chủng loại (l'identité générique) và tính nhân quả, các cơ thể nếu không có vật chất, các sinh vật nếu không có tác nhân vật lý, con người nếu không có sự sống?

Trong khi đó, nếu người ta đặt những khái niệm của những hình thức chính của hữu thể vào một cuộc khảo sát tỉ giảo (un examen comparatif), người ta sẽ thấy là không thể ràng buộc những hình thức cao vào những hình thức thấp bằng một dây liên hệ tất yếu.

Người ta lý luận theo cách tiên nghiệm (a priori) **(b)** Người ta không thể rút những hình thức cao ra từ những hình thức thấp bằng con đường phân tích, bởi chúng chứa đựng những yếu tố không thể giản qui vào những yếu tố của các hình thức thấp hơn.

Những hình thức đầu chỉ tìm thấy trong những hình thức sau chất thể cho chúng chứ không phải mô thể. Mối liên hệ từ những cái

này sang những cái kia có vẻ như hoàn toàn mang tính tổng hợp.

Tuy nhiên đấy lại là một mối liên hệ tất yếu, nếu như nó được đặt ra bởi tinh thần[2], bên ngoài mọi kinh nghiệm, trong một phán đoán tổng hợp nhân quả *tiên nghiệm*. Nhưng những hình thức chúng giả định một nguồn gốc tiên nghiệm không phải là những hình thức áp dụng vào những sự vật nào đấy hay ngay cả tri thức về những sự vật này, trong khi mà những công thức giải thích thực sự bản chất của các sự vật nhất định lại phái sinh từ chính kinh nghiệm.

Vậy là sự tồn tại những cấp độ khác nhau của hữu thế không phải tất yếu theo cứ lý (en droit)

Lý luận theo cách hậu nghiệm (a posteriori) có chứng minh được rằng nó là tất yếu theo cứ thực (en fait)?

Ngay cả khi khoa học đã có thể mang hình thức diễn dịch, cũng không vì thế mà những kết luận của nó sẽ phải là tất yếu một cách khách quan. Giá trị của những kết luận chính là giá trị của những nguyên lý nền tảng; và, nếu như những nguyên lý này lại bất tất, thì tính bất tất sẽ tất yếu truyền đến mọi mệnh đề mà tam đoạn luận làm vọt ra từ đó. Vậy mà khoa học thuần túy diễn dịch đều có tính cách trừu tượng và chú quan. Những định nghĩa đúng chỉ khả thi với cái giá này. Đó là những tổng hợp giả tạo của những khái niệm đã bị nghèo đi để trở thành hoàn toàn khả niệm. Vậy là người ta không thể áp dụng vào chính sự vật sự xác định gắn liền với những định nghĩa của những khoa học diễn dịch.

Émile Boutroux, *Về tính bất tất của những định luật trong thiên nhiên*, t.132-133.

---

[1] Thuyết đa nguyên nhận thức luận (Pluralisme épistémologique) bao bọc tính bất tất trong sự nổi lên của những khái niệm hay những giả thuyết mới.

[2] Boutroux kết án những công trình như công trình của Hamelin, trong đó tính bất tất chỉ hiện lên trên đỉnh của biểu tượng và do yêu cầu biện chứng.

(a) Trong một vũ trụ có tôn ti trật tự, những thế giới bất tất hiện ra. Có một thế giới còn nghèo nàn hơn cả thế giới toán học với những định đề của nó, còn nghèo nàn hơn cả thế giới những phạm trù, đó là thế giới của lôgíc thuần túy, thế giới của đồng nhất tính (le monde de l'identité).

(b) Để chỉ ra rằng Khoa học không thể đặt nền tảng cho tính tất yếu của đối tượng của nó, Boutroux tự đặt mình vào ba quan điểm, quan điểm theo Kant, quan điểm của sự phân tích, quan điểm của sự tổng hợp tiên nghiệm, và quan điểm tổng hợp hậu nghiệm.

DURKHEIM

(1858-1917)

Émile Durkheim, nguyên quán ở Épinal, là giáo sư ở Bordeaux, rồi ở Paris năm 1902, ở đó ông trở thành thủ lĩnh trường phái Xã hội học Pháp. Ông không thuộc về trường phái thực chứng nhưng mục đích của ông cũng không vì thế mà kém là một sự theo đuổi công trình của Auguste Comte khi tạo ra một xã hội học thực chứng (une sociologie positive)

NHỮNG NGUYÊN TẮC CỦA PHƯƠNG PHÁP XÃ HỘI HỌC (Les Règles de la Méthode sociologique) - 1895.

► Phê phán học thuyết Comte (Critique du Comtisme)

Trước tiên Durkheim muốn loại bỏ những gì còn mang hơi hướng "hệ tư tưởng" nơi Comte, ý tưởng về nhân loại và sự tiến bộ để chỉ nắm chắc sự xác định những định luật giữa những dữ liệu xã hội (des data sociaux) "được coi như những sự vật". Đó là nguyên tắc đầu tiên trong những nguyên tắc của phương pháp xã hội học.

Cho đến hiện nay, xã hội học ít nhiều chỉ xử lý không phải những sự vật, mà là những khái niệm. Đúng là Comte từng tuyên bố rằng những hiện tượng xã hội là những hiện tượng tự nhiên, phục tùng những định luật tự nhiên. Qua đó, ông đã mặc nhiên thừa nhận tính chất sự vật của chúng; bởi vì chỉ có những sự vật trong thiên nhiên. Nhưng khi, ra khỏi những điều tổng quát triết lý này, ông toan tính áp dụng nguyên lý của mình và làm vọt ra từ đó cái khoa học được hàm tàng trong đó, đó là những ý tưởng mà ông coi là những đối tượng nghiên cứu. Thực vậy, cái làm nên chất liệu chính cho xã hội học của ông, đó là sự tiến bộ của nhân loại trong thời gian. Ông khởi đi từ ý tưởng này, đó là có một sự tiến hóa liên tục của nhân loại hệ tại nơi sự thực hiện càng ngày càng hoàn hảo hơn nhân tính và vấn đề mà ông xem xét là tìm kiếm thứ tự của cuộc tiến hóa này[1]. Vậy mà giả thiết rằng cuộc tiến hóa này thực sự tồn tại, thực tại của nó chỉ có thể được thiết định một khi khoa học đã được lập ra; vậy là người ta chỉ có thể lấy nó làm chính đối tượng của việc nghiên cứu nếu người ta đặt nó như một quan niệm của tinh thần, không phải như một sự vật. Và đó đúng là một biểu tượng hoàn toàn chủ quan **(a)** khiến cho, trong thực tế, cuộc tiến bộ này của nhân loại là... chưa bao giờ có thực!

Cái thực sự tồn tại, điều duy nhất ta có thể quan sát đó là những xã hội đặc thù chúng sinh thành, phát triển rồi lại diệt vong, độc lập với nhau **(b)**. Lại nữa, nếu những xã hội gần đây nhất tiếp tục những xã hội đi trước chúng thì mỗi kiểu mẫu cao hơn có thể được coi như sự lặp lại đơn thuần của kiểu mẫu thấp hơn sát nó với một chút gì đó thêm vào; vậy là người ta có thể đặt tất cả tiếp giáp với nhau và cái xê-ri được tạo thành như thế có thể được coi như đại diện cho nhân loại. Nhưng thực tế lại đâu có cực kỳ đơn giản như thế.

Émile Durkheim,
Những nguyên tắc của phương pháp xã hội học.

[1] Đó là một định luật tam trạng (la loi des trois états) theo Comte

(a) Ý tưởng về sự tiến bộ của nhân loại trong thời gian là một "tiền khái niệm" (pré-notion). Comte tự mâu thuẫn với nền tảng của học thuyết ông khi dành ưu quyền cho quan điểm nội tại trên quan sát ngoại tại.

(b) Comte đặt ra một cuộc tiến hóa xã hội duy nhất, đó là sự tiến bộ của nhân loại. Vậy mà, đó không chỉ là một ý tưởng chứ không phải là một sự kiện thực chứng, mà hơn nữa đó còn là một ý tưởng sai lầm.

► Coi như sự vật (Comme des choses)

Auguste COMTE đặt ra danh từ "xã hội học" và chủ trương dùng sự quan sát thay vào vị trí tưởng tượng trong việc nghiên cứu hiện tượng xã hội. DURKHEIM lấy lại ý tưởng ấy và nói rằng cần "coi những sự kiện xã hội như các sự vật". Câu ấy đã bị hiểu lầm, nên ông có mấy lời giải thích dưới đây.

Chúng tôi không nói rằng sự kiện xã hội là những sự vật vật chất song cũng là sự vật như các sự vật vật chất, tuy có khác.

Thực vậy, một sự vật là gì? Sự vật đối lại với ý tưởng như cái gì mà người ta biết từ bên ngoài, đối lại cái gì mà người ta biết từ bên trong. Được coi là sự vật bất cứ đối tượng tri thức nào không thể thâm nhập tự nhiên vào trí tuệ, bất cứ cái gì mà chúng ta không thể có một khái niệm tương xứng bằng một phương tiện giản dị là phân tích của tâm trí, bất cứ cái gì mà tinh thần chỉ có thể hiểu với điều kiện ra khỏi nội giới, theo con đường quan sát và thí nghiệm, qua dần dần từ những tính chất bên ngoài nhất, dễ nhận thấy trực tiếp nhất đến những tính chất lờ mờ nhất và sâu xa nhất. Vậy coi một loại sự kiện nào như sự vật không phải là xếp chúng vào phạm trù kia của thực tại; nhưng chính là có một thái độ tinh thần nào đó đối với những sự kiện ấy. Chính là mở đầu cuộc nghiên cứu bằng nguyên tắc cho rằng người ta tuyệt đối không biết những sự kiện ấy, và đặc tính cùng nguyên nhân của chúng mờ mịt không sao khám phá được bằng nội quan, dù nội quan hết sức chăm chú.

Émile Durkheim, *Những nguyên tắc của phương pháp xã hội học*, **Lời tựa.**

► Thuyết duy tâm xã hội (L'idéalisme social)

Ngược lại với quan niệm duy vật, AUGUSTE COMTE cho rằng chính ý tưởng mới thống trị và đảo lộn thế giới". Nói cách khác, "cả cơ cấu xã hội chung quy xây trên ý kiến". Theo thuyết duy tâm thực nghiệm ấy, DURKHEIM định nghĩa đời sống xã hội như "một cuộc sinh hoạt tinh thần siêu việt". Ông nhắc lại những "thời kỳ sôi nổi", "luôn luôn là những thời kỳ cấu tạo các lý tưởng trọng đại làm căn bản cho các nền văn minh".

Giữa những lúc ấy, người ta sống cuộc đời xã hội cao hơn, mãnh liệt hơn, độc chiếm đến nỗi nó tràn ngập hầu hết ý thức của mọi người, nó xua đuổi hầu hết thắc mắc ích kỷ, thông thường. Lý tưởng có khuynh hướng hợp nhất với thực tại; vì thế người ta có cảm tưởng là đã sắp tới thời kỳ mà các lý tưởng thành sự thực và Thiên quốc sắp được thực hiện trên địa cầu. Những ảo tưởng không bao giờ lâu bền, vì chính sự phấn khởi cũng không thể lâu bền được, bởi lẽ nó làm hao nhiều tinh lực. Một khi cơn nguy kịch đã qua, những dây liên lạc xã hội thành lỏng lẻo, những cuộc giao tiếp trí thức và tình cảm chậm lại, mọi người rơi xuống trình độ bình thường. Bấy giờ tất cả các lời nói, hành vi, tư tưởng, cảm tình trong thời kỳ biến loạn phong phú, chỉ còn là những kỷ niệm, cố nhiên còn uy thế đấy, như cái thực tại được ghi nhớ, nhưng không còn sống động như cái thực tại kia đã từng sống động.

Vậy nếu con người quan niệm lý tưởng, là vì con người là một sinh vật sống với xã hội thúc đẩy hay bó buộc con người vượt cao lên trên trình độ của mình, và chính xã hội cung cấp phương tiện cho con người. Nhờ thế, xã hội ý thức được tầm quan trọng của mình, bứt cá nhân ra khỏi đời sống vị kỷ và đưa con người vào vòng sinh hoạt thượng đẳng. Xã hội không thể tự cấu thành mà không sáng tạo ra lý tưởng. Lý tưởng, tức là những ý tưởng để tô điểm, kết tinh đời sống xã hội vào những điểm cao nhất trong cuộc tiến triển xã hội. Người ta giảm giá xã hội khi người ta coi nó như một cơ thể làm tròn cơ năng sinh tồn. Trong cơ thể ấy, một tâm hồn đang sống: đó là toàn bộ lý tưởng của xã hội.

Émile Durkheim,
Phán đoán giá trị và phán đoán thực tại.

XÃ HỘI HỌC VÀ TRIẾT HỌC (Sociologie et Philosophie) -1924

► Xã hội học và triết học (La Sociologie et La Philosophie)

Trong thực tế là Durkheim đã thành lập một triết học trong đó xã hội sẽ giữ vai trò của thể tiên thiên (l'a priori) khi cung cấp những phạm trù và những giá trị, khi đặt ra những nghĩa vụ và những lý tưởng.

Xã hội kéo cá nhân ra khỏi chính nó và hướng nó vào trong một vòng sống cao hơn **(a)**. Xã hội không thể được tạo thành mà không sáng tạo lý tưởng... Người ta giảm giá xã hội không chỉ thấy nơi nó một cơ thể có tổ chức nhắm đến một số chức năng sinh hoạt nào đấy **(b)**. Trong cái cơ thể này có một linh hồn đang sống: linh hồn đó là toàn bộ những lý tưởng tập thể **(c)**.

Émile Durkheim,
***Xã hội học và triết học*, t.136.**

(a) Những biểu tượng tập thể đối với chúng ta vừa là ở bên ngoài – do chỗ chúng được ấn định vào chúng ta – lại vừa là ở bên trong – do chỗ chúng tất yếu phải được nhập thể trong những ý thức cá nhân – nhưng chúng cũng là ở bên trên do chỗ chúng tạo ra những lý tưởng và những giá trị. Vậy là tất cả những hình thức cao nhất của đời sống riêng tư của chúng ta tìm thấy cỗi nguồn của chúng trong xã hội, tổ ấm của những giá trị.

(b) Xã hội không phải là một sinh thể tự vệ và tự khẳng định, như những người theo thuyết cơ quan (organicistes) nghĩ. Như thế Durkheim đã thành lập đặc tính của xã hội học; nó không thể được đồng hóa như tâm lý học hay sinh vật học.

(c) Trong số những lý tưởng thì lý tưởng đạo đức giữ vị trí trước tiên.

► Khoái lạc không phải là cứu cánh của hành động (Le plaisir n'est pas le but de l'action)

Durkheim phản bác chủ nghĩa khoái lạc coi khoái lạc là cứu cánh của hành động. Ông đưa ra đồng thời, tâm lý học chứng tỏ là xu hướng có tính cách căn bản hơn khoái lạc, và xã hội học nhắc ta rằng, trên hữu thể sinh vật nơi ta, còn có một hữu thể xã hội nữa.

Cũng như các xu hướng vị-tha không tất-nhiên có đối tượng là khoái lạc cho kẻ khác, thì những xu-hướng vị-kỷ cũng không tất nhiên có đối-tượng là khoái-lạc của ta. Bởi thế, người có tật nghiện rượu, người có tật ăn cắp khi buông theo nhu-cầu uống rượu hay ăn cắp, vẫn biết rõ rằng do hành động của họ, chỉ có thể xảy ra cho họ sự phiền-hà và đau đớn; tuy-nhiên họ không thể chống lại khuynh hướng lôi cuốn họ... Cũng không khó gì mà tìm ra những sự-kiện đồng loại ở con người bình thường. Người hà-tiện là kẻ ích-kỷ. Nhưng người hà-tiện thực-thụ hâm-mộ và tìm kiếm vàng bạc vì chính nó chứ không phải vì khoái-lạc mà nó cung-cấp. Bằng chứng là muốn lấy vàng của hắn, hắn sẽ kiêng nhịn tất cả các thỏa mãn; hắn sẽ để mình chết bên cạnh đống vàng chứ chẳng thà động đến nó. Nhưng có người nói rằng tại hắn cảm thấy khoái-lạc ở ý-thức của-cải hắn có, mặc dầu hắn không sử dụng của cải ấy. Dĩ nhiên, vì không có xu hướng nào, khi được thỏa mãn, mà không kèm theo khoái lạc. Nhưng về mặt ấy, các xu hướng vị tha không phân biệt với xu hướng vị kỷ. Người mẹ lấy làm vui vẻ mà hy sinh cho đứa con. Tuy nhiên, điều rõ ràng là cái gì người ấy tìm ở sự hy sinh, là sức khoẻ của con mình, chứ không phải sự vui sướng của hy sinh. Sự vui sướng ấy đến thêm vào, nó làm hy sinh nên dễ dàng, nên dịu ngọt; nhưng nó không phải là nguyên nhân định đoạt, hoặc là đối tượng của hy sinh ấy... Ta cũng thấy tính cách ở đấy ở những xu hướng sơ đẳng nhất. Trong sự đời, ta hướng đến thức ăn, chứ không phải đến khoái lạc kèm theo việc ăn. Chính thức ăn là đối tượng của xu hướng; khoái lạc có thể tự thêm vào đấy, nhưng nó chỉ là gia vị của hành động, chứ không phải là mục đích của nó... Bình thường cái gì ta tìm kiếm là chính những sự vật mà ta hướng đến. Dĩ nhiên, khi một xu hướng được thỏa mãn, thì ta cảm thấy sự thỏa thích. Nhưng sự thỏa thích ấy chỉ kèm theo xu hướng, chứ không phải là đối tượng hoặc lý do hiện hữu của nó.

... Vả lại có những xu hướng khác mà đối tượng ở bên ngoài cá tính của ta do bản tính chúng. Trước hết, còn rất gần ta, là những nơi sinh trưởng của ta, những sự vật đủ thứ mà ta quen thuộc; ngoài ra, là nhân vị những kẻ đồng loại của ta và mọi sự thuộc về đó, sau hết, xa hơn nữa, có những đoàn thể xã hội mà ta là nhân viên, gia đình, nghiệp đoàn, tổ chức, nhân loại, và tất cả cái gì được dùng để duy trì đời sống tập thể, khoa học, nghệ thuật, nghề nghiệp, luân lý v.v... Tất cả các sự vật ấy có tính cách chung này là chúng có một hiện hữu riêng, phân biệt với hiện hữu của ta, mặc dầu liên hệ với ta bằng một mối liên lạc nào. Khi ta yêu thích, tìm kiếm chúng, ta tìm kiếm và yêu thích cái gì khác ta. Ta có thể dính bén vào đấy bằng cách ra khỏi mình ta, vong thể ta không biết đến, một phần nào, cái gì cấu thành ta.

Émile Durkheim,
Giáo dục đạo đức, t.239-245

PLEKHANOV

(1856-1918)

George Plekhanov còn là sinh viên khi những hoạt động chính trị của ông bên cạnh những người dân túy cách mạng (des populistes révolutionnaires) khiến ông phải lưu vong sang Paris và rồi sang Genève, năm 1880. Trong khi dịch Marx, ông bị thuyết phục về vai trò cách mạng của giai cấp vô sản. Với Vera Zassoulitch, Deutch Axelrod, Ignatov, từ đó ông tận lực cho việc hòa hợp phong trào công nhân với lý thuyết Mác-xít.

Năm 1900, cùng với Martov và Lénine, ông thành lập tạp chí Iskra (L' Étincelle – Tia lửa) song đến năm 1903 ông đối nghịch ý kiến với Lénine, nhận định rằng cách mạng hãy còn chưa chín muồi ở Nga. Muốn là một người Mác-xít chính thống, ông tiếp cận với những người menchevicks. Cuộc cách mạng tháng mười, năm 1917, đối với ông dường như là một sai lầm. Ông mất vào tháng năm 1918.

KHẢO LUẬN VỀ SỰ PHÁT TRIỂN CỦA QUAN NIỆM NHẤT NGUYÊN VỀ LỊCH SỬ (Essai sur le développement de la conception moniste de l'histoire) – 1895

Tác phẩm này đã được xuất bản hợp pháp ở Nga nhưng dưới một biệt hiệu và một cái tựa lơ tơ mơ nhằm đánh lừa kiểm duyệt.

Ngược lại với nhà dân túy Mikhaïlovsky muốn tìm nền tảng đức lý của những thời đại lịch sử, Plekhanov nhấn mạnh trên nhất tính vật chất của lịch sử theo Marx, với nguy cơ cường điệu hóa thuyết tất định nơi Marx. Ông lồng thuyết duy vật biện chứng này vào trong một lịch sử của chủ nghĩa duy vật triết học để đem nó đối kháng với biện chứng Hegel thường bị định danh một cách khá hẹp hòi là duy tâm.

► Lịch sử nhân loại: từ tất yếu đến tự do (L'histoire humaine: de la nécessité à la liberté)

Từ sự tất yếu địa lý, rồi xã hội cho đến tự do như là tất yếu đã được hàng phục; đó là bức bích họa đối kháng định mệnh trong chương tự ngôn của lịch sử nhân loại (la fresque anti-fataliste du prologue de l'histoire humaine). Môi trường xã hội có những định luật riêng của nó khác với những định luật của thiên nhiên, nhưng với một sức mạnh tương đương, và cũng giống như những định luật kia ở chỗ có thể chinh phục nếu như ta ý thức được những nguyên nhân.

Quan niệm này về sự quyết đinh những tương quan xã hội bởi những lực lượng sản xuất phải chăng là quá một chiều?

Ở đây chủ nghĩa Cộng sản là bước vượt qua có ý thức từ tình trạng hỗn loạn tư bản bởi những nhà sản xuất: vậy thì đặt cái khía cạnh thuần túy chính trị của những cuộc đấu tranh giai cấp vào chỗ nào?

Cũng như mọi động vật khác, các vị tổ tiên nhân hình của chúng ta[1] hoàn toàn phải phục tùng thiên nhiên, cuộc tiến hóa của họ tuyệt đối vô ý thức, một sự thích nghi với môi trường bên ngoài, dưới hiệu ứng của cuộc tuyển trạch tự nhiên trong cuộc cạnh tranh sinh tồn[2]. Người ta không ra khỏi cái đế quốc mờ tối của tất yếu vật lý. Người ta còn chưa nhận ra ngay cả những ánh sáng lờ mờ đầu tiên của ý thức, và sau đó, của tự do. Tuy

nhiên tính tất yếu vật lý này đã đưa con người đến một trình độ tiến hóa ở đó anh ta đã bắt đầu tự phân biệt dần dần với giới động vật; nó đã trở thành một con vật biết chế tạo công cụ[3]. Công cụ là thứ cho phép con người tác động lên thiên nhiên để đạt đến những cứu cánh của mình, đặt tất yếu phục tùng ý thức, nhưng lúc đầu chỉ ở một trình độ tất yếu, từng chút từng chút một mà thôi. Trình độ phát triển những lực lượng sản xuất đo lường ảnh hưởng của con người trên thiên nhiên.

Và chính sự phát triển này bị qui định bởi những đặc tính của môi trường địa lý, đến độ rằng chính thiên nhiên cung cấp cho con người phương tiện để khuất phục nó.

Nhưng con người không đơn thân độc mã tuyên chiến với thiên nhiên: con người tranh đấu, theo công thức của Marx, là con người xã hội (der Gesellschaftsmensch) một tập thể với số lượng ít hay nhiều. Và những đặc tính của con người xã hội được định nghĩa vào mỗi lúc bởi mức độ phát triển những lực lượng sản xuất bởi vì chính trình độ phát triển của những lực lượng này mà mọi cơ cấu của tập thể phụ thuộc vào. Nhưng ngay khi một vài tương quan xã hội được thiết lập, bước tiếp theo của sự phát triển diễn ra theo những quy luật riêng mà tác động làm tăng lên hay làm chậm lại sự phát triển những lực lượng sản xuất[4], điều kiện của sinh thành lịch sử của nhân loại. Chính qua môi trường xã hội mà môi trường địa lý tác động lên con người. Và, do sự kiện này, tương quan giữa con người với môi trường trở nên cực kỳ biến động. Với mỗi trình độ phát triển mới của những lực lượng sản xuất, mối tương quan này hiện ra khác với giai đoạn trước đó. Do vậy ngày nay chủ nghĩa duy vật biện chứng giải quyết những mâu thuẫn và các triết gia của thế kỷ mười tám[5] không giải quyết được[6].

Sự tiến hóa của môi trường xã hội phục tùng những định luật riêng của nó. Điều đó có nghĩa là những đặc tính của nó ít lệ thuộc vào ý chí và ý thức của con người cũng như vào những đặc tính của môi trường địa lý. Hành động của con người trên thiên nhiên qua con đường xiên của sự sản xuất sinh ra một cách thức lệ thuộc mới của con người, một cách thức nô lệ mới: tính tất yếu kinh tế (la nécessité économique). Ảnh hưởng của con người trên thiên nhiên càng tăng thì tình trạng nô lệ mới này càng được củng cố: cùng lúc với những lực lượng sản xuất phát triển, những tương giao nhân loại bên trong tiến trình xã hội của sản xuất phức tạp lên thêm; đường đi của nó hoàn toàn thoát khỏi sự kiểm soát của con người: người sản xuất trở thành nô lệ cho chính sản phẩm của mình (thí dụ: sự hỗn loạn của nền sản xuất tư bản).

Nhưng, cũng như môi trường thiên nhiên đã hiến tặng[6] cho con người khả tính đầu tiên để phát triển lực lượng sản xuất của họ và tiếp đó, để dần dần thoát khỏi ảnh hưởng của thiên nhiên, cũng thế, những tương quan sản xuất, những tương quan xã hội, do chính tính lôgíc trong sự phát triển của chúng, đưa con người đến chỗ ý thức được những nguyên nhân sự lệ thuộc của mình vào tính tất yếu kinh tế. Bởi đó, khả tính của một chiến thắng mới được trao tặng, chiến thắng tối hậu, của ý thức trên tính tất yếu, của lý tính trên định luật mù quáng.

Trở nên ý thức rằng nguyên nhân sự lệ thuộc của mình với sản phẩm của chính mình nằm trong tình trạng hỗn loạn[7] của sản phẩm này, người sản xuất (tức con người xã hội) tổ chức sự sản xuất để bắt nó phục tùng ý chí của mình. Đế quốc của tính tất yếu cáo chung – để nhường bước cho cuộc đăng quang huy hoàng của tự do, một tự do tất yếu sẽ đến. Bức màn nhung buông xuống trên khúc tự ngôn của lịch sử nhân loại. Và lịch sử, chính danh, bắt đầu[8].

Chẳng hề kiếm cách – như các đối thủ của nó vẫn thường lớn tiếng kết án nó về chuyện đó – để thuyết phục con người rằng thật là phi lý khi phản kháng lại tính tất yếu kinh tế, chính chủ nghĩa duy vật biện chứng là người đầu tiên chỉ ra rằng bằng cách nào người ta có thể chế ngự nó. Như thế người ta

xóa sổ cái thuyết định mệnh không thể tránh (l'inéluctable fatalisme) của chủ nghĩa duy vật siêu hình (le matérialisme métaphysique)[9]

Georges Plekhanov, *Khảo luận quan niệm nhất nguyên về lịch sử*, t.222-224.

---

(1) Tiếng Pháp: nos ancêtres anthropoïdes, một từ tổng quát của khoa cổ sinh vật học về người, còn khá mơ hồ ở thời này.

(2) Thuyết của Darwin.

(3) Thành ngữ của Benjamin Franklin, đã được Marx nói tới trong Tư bản luận, quyển I, chương VIII, XIII.

(4) Những định luật về phát triển xã hội thay thế những định luật tiến hóa theo Darwin.

(5) Ở đây muốn chỉ Montesquieu và Voltaire khi bàn về ảnh hưởng của địa lý và khí hậu trên lịch sử loài người.

(6) Từ nay tối thiểu hóa vai trò chủ động của con người trên những điều kiện khách quan.

(7) Kể cả mọi lịch sử của việc phân chia con người thành những giai cấp.

(7) Ngay bây giờ, vào thời đại của Cách mạng xã hội ý thức về chính mình.

(9) Được gán cho Helvetius và d' Holbach một cách hơi vội vã.

QUAN NIỆM DUY VẬT VỀ LỊCH SỬ (La conception matérialiste de l'histoire) -1897

Trong Đệ nhị Quốc tế, "vấn đề Nga" qui tụ một vài vấn đề mới nảy sinh từ chính sự truyền bá tư tưởng Marx ở châu Âu.

- Có sự thích đáng nào của lý thuyết này đối với những quốc gia chậm tiến về kinh tế?

- Sự liên hệ nào của kinh tế với những lãnh vực khác của đời sống xã hội?

- Có sáng kiến nào của con người trong lịch sử nếu yếu tố kinh tế là quyết định?

Những bản văn của Plekhanov qua lại giữa những cuộc tranh luận đặc thù này, những hậu quả thực tiễn của chúng và việc đặt lại công thức (la reformulation) cho những quan điểm tổng quát của chủ nghĩa Marx.

► Yếu tố kinh tế và những yếu tố khác (Le facteur économmique et les autres facteurs)

Chống lại ý tưởng có nhiều yếu tố lịch sử, Plekhanov duy trì yếu tố quyết định là kinh tế xét cho rốt ráo. Nhưng đồng thời cũng e ngại tính sơ đồ sự giản lược của ý tưởng này, ông đặt phức tính vào trong tạp dị tính của những phản ảnh từ những tương quan xã hội vào trong ý thức. Như thế đã đủ chưa để nghĩ về tính đặc thù của những tạo thành xã hội của cùng một phương thức sản xuất? Con người xã hội chỉ là sản phẩm của các cơ cấu? Đâu là vai trò thực sự của nó trong lịch sử?

Một tình trạng nào đó của những lực lượng sản xuất điều kiện hóa một cơ cấu kinh tế nào đó của xã hội. Những tương quan pháp lý và chính trị phát triển từ cơ cấu này. Và toàn bộ những tương quan này phản ánh vào trong ý thức con người và điều kiện hóa hành vi của họ (1). Đôi khi kinh tế tác động lên những ứng xử của con người qua trung gian của chính trị; đôi khi nó tác động qua trung gian của triết học, của nghệ thuật, hay của một hệ tư tưởng khác; nhưng chỉ với thời gian, vào những giai đoạn về sau của tiến hóa xã hội, mà kinh tế, trong ý thức nhân loại, mới mang bộ mặt kinh tế đích danh. Thường khi là nó tác động lên con người bằng phương tiện của mọi yếu tố này cùng lúc, tác động hỗ tương của chúng cũng như là tính mãnh liệt của từng mỗi yếu tố đặc thù tùy thuộc vào những quan hệ xã hội nhất định, những tương quan đó có nguồn gốc từ một cơ sở kinh tế nào đấy, một hiện tượng đến lượt nó bị qui định bởi tính cách của cơ sở này.

Vào những giai đoạn khác nhau trong cuộc tiến hóa kinh tế của xã hội, mỗi hệ tư tưởng, trong một mức độ khác nhau, đều chịu tác động của những hệ tư tưởng khác. Ở căn nguyên, pháp quyền lệ thuộc vào tôn giáo. Rồi vào thế kỷ mười tám chẳng hạn, nó rơi vào ảnh hưởng của triết học. Để loại trừ ảnh hưởng của tôn giáo trên pháp quyền, triết học phải mở ra như cuộc đối đầu của những ý niệm trừu tượng[2]. Và hình như đối với chúng tôi mỗi yếu tố có

được hay mất đi tầm quan trọng bởi hiệu ứng từ chính sức mạnh của nó và từ những qui luật nội tại đối với tiến hóa của sức mạnh đó, trong khi thực ra số phận của nó hoàn toàn bị qui định bởi cuộc tiến hóa của những quan hệ xã hội.

Một đối chiếu song hành giữa cách mạng Pháp và cách mạng Anh cho thấy số phận của mọi yếu tố tùy thuộc vào những đặc tính, kể cả những đặc tính thứ yếu của những tương quan này, đến mức nào. Guizot, trong lời tựa bộ *Lịch sử cách mạng Anh*[3] của mình, đã nêu rõ ràng cuộc cách mạng này cũng như cuộc cách mạng kia đều phát sinh từ cùng những nguyên nhân và có cùng những mục đích. "Khuynh hướng cũng như nguồn gốc đều giống nhau. Những ước muốn, những cố gắng, những tiến bộ đều hướng về cùng một mục đích". Nhưng cùng những khuynh hướng lại biểu lộ cách khác ở Anh so với ở Pháp. Ở xứ sở sương mù nó mang sắc thái tôn giáo, còn ở xứ sở rượu vang nó mang sắc thái triết lý. Sự khác biệt này trong vai trò của những yếu tố do nơi một số khác biệt thứ yếu trong những quan hệ giai cấp[4] [...]

Khi những địch thủ của quan niệm duy vật lịch sử nói rằng tiến hóa của nhân loại được hoàn thành dưới ảnh hưởng của rất nhiều yếu tố và rất khác biệt nhau, thì đúng là họ đã phát biểu một chân lý lớn. Nhưng cái chân lý lớn này qui về chỗ là những tương quan thực tế giữa những con người trong xã hội và tiến hóa lịch sử của những quan hệ này phản ánh trong ý thức con người dưới vô vàn góc cạnh rất khác nhau, đặt trên những bình diện khác nhau [...]

Và bởi vì chúng ta đã biết rằng cái gì điều kiện hóa những quan hệ xã hội giữa những con người, nên sự đa dạng và tạp dị của những yếu tố sẽ không ngăn cản chúng ta nhận định lịch sử theo quan điểm nhất nguyên duy vật (le monisme matérialiste).

Georges Plekhanov,
***Quan niệm duy vật về lịch sử*, t. 295-297.**

(1) Xem Marx, Góp phần phê phán kinh tế chính trị, Dẫn luận 1859.

(2) Như "quyền tự nhiên", khái niệm "pháp nhân" (personne juridique) v.v...

(3) Xuất bản từ năm 1826

(4) Đối chiếu với Labriola.

LABRIOLA

(1843-1904)

Antonio Labriola là giáo sư triết học ở Rome. Việc ông gia nhập vào phong trào xã hội chủ nghĩa mới phát sinh ở Ý dẫn dắt ông tới việc nghiên cứu tư tưởng Marx. Đối lại với chủ nghĩa cải lương của Đảng lao động Ý, ông nêu lên sự cần thiết của một cương lĩnh hành động đặt cơ sở trên những phân tích Mác-xít. Những công trình truyền bá và bình giải của ông được đọc rộng rãi trên khắp châu Âu. Chúng tạo một ảnh hưởng mạnh mẽ ở Ý, nhất là trên Croce và trên Gramsci.

CHỦ NGHĨA DUY VẬT LỊCH SỬ (Le Matérialisme historique) – 1896

Chống lại chủ nghĩa xã hội không tưởng, chủ nghĩa Darwin xã hội và những cuộc trỗi dậy trở lại của siêu hình học cũ dưới những hình thức mới, Labriola khẳng định nội tại tính của những qui luật lịch sử (l'immanence des lois de l'histoire) – đấu tranh giai cấp – và khuynh hướng của chúng tiến về sự liên kết những người lao động và sự phát triển hợp tác và toàn diện mọi khả năng". Đó là sự tiên kiến duy nhất của chủ nghĩa cộng sản phê phán (le communisme critique).

Dữ kiện tồn tại sẵn (le donné préexistant) điều kiện hóa thành hành động con người, nhưng hành động con người loại trừ mọi thứ định mệnh, dầu là định mệnh của nguyên trạng (statu quo) hay định mệnh của sự vượt qua (la fatalité du dépassement)

► Phức tính của những quan hệ giữa hữu thể xã hội và ý thức (La complexité des rapports entre l'être social et la conscience)

"Không có sự kiện lịch sử nào lại không nhắc nhở lại, bởi nguồn gốc của nó, những điều kiện của cơ cấu kinh tế hạ tầng, nhưng cũng không có sự kiện lịch sử nào lại không được đi trước, được đi cùng và được theo sau bởi những hình thức xác định của ý thức, dầu là ý thức mê tín hay thực nghiệm, hồn nhiên hay phản tư, xung động hay tự chủ, huyền bí hay suy lý. Nhưng ý thức không phải là biểu tượng đơn và thuần của những điều kiện vật chất. Nắm bắt được phức tính trong những quan hệ của chúng, đó là tham vọng của khái niệm tâm lý học xã hội" (psychologie sociale) được nêu ra ở đây, với ít nhiều thận trọng.

Từ lý do lịch sử phải được lãnh hội trong tính toàn diện của nó, và rằng nơi nó, cái nhân và cái vỏ chỉ là một, như Goethe[1] đã nói điều ấy về mọi sự vật, ba hậu quả được diễn dịch ra.

Trước tiên, hiển nhiên rằng trong lãnh vực của tất định lịch sử xã hội, sự trung gian từ nguyên nhân đến hiệu quả, từ những điều kiện đến những vật được điều kiện hóa, từ những tiền kiện đến hậu quả[2] không bao giờ được thấy rõ ngay từ tia nhìn đầu tiên, theo cùng cách mà những quan hệ này không bao giờ là hiển nhiên từ tia nhìn đầu tiên trong tính tất định chủ quan của tâm lý học cá nhân. Trong lãnh vực sau này, từ lâu, đó là một điều tương đối dễ cho triết học trừu tượng và hình thức khám phá bằng cách đi qua bên trên mọi chuyện phù phiếm của thuyết định mệnh và thuyết tự do – bằng chứng của duyên cớ trong mỗi hành vi tự ý, bởi vì xét cho cùng, chỉ có ý muốn nơi nào có sự quyết định có duyên cớ. Nhưng bên dưới những duyên cớ và ý muốn, còn có sự sinh ra những cái kia và cái này, và để làm lại sự sinh thành này, chúng ta phải đi ra khỏi thế giới khép kín của ý thức để đi đến việc phân tích những nhu cầu đơn giản mà, một đàng, phái sinh từ những điều kiện xã hội, và đàng khác, rơi vào trong cái đáy tối tăm của những kết cấu hữu cơ, trong hậu duệ và trong cách thế di truyền (l'atavisme). Sự thể cũng không khác mấy đối với những thuyết tất định lịch sử, nơi mà, cùng cách ấy, người ta bắt đầu bằng những duyên cớ tôn giáo, chính trị, thẩm mỹ, đam mê v.v... nhưng rồi tiếp theo phải khám phá ở đó những nguyên nhân của những duyên cớ này trong những điều kiện thực tế hạ tầng. Vậy mà, sự nghiên cứu những điều kiện này phải thật chuyên biệt hóa khiến người ta phải nhận ra với sự hiển nhiên không chỉ đâu là những nguyên nhân, mà còn là những trung gian nào[3] chúng đi đến hình thức này, hình thức khải lộ chúng cho ý thức như là những duyên cớ mà nguồn gốc thường tiêu ma dần dần.

Và từ đó phái sinh, rất hiển nhiên, cái hậu quả thứ nhì này, đó là, trong học thuyết của chúng tôi, vấn đề là không phải dịch ra lại thành những phạm trù kinh tế mọi biểu thị phức tạp của lịch sử, mà chỉ là giải thích, xét cho rốt ráo (Engels)[4] mọi sự kiện lịch sử bằng

phương tiện của cơ cấu kinh tế hạ tầng (Marx). Điều này đòi hỏi phân tích và giản qui và rồi trung gian và kết hợp.

Thứ ba, hậu quả từ đó là để đi từ cơ cấu kinh tế hạ tầng đến toàn bộ cấu hình của một lịch sử xác định phải cần đến cái trợ lực của phức thể gồm những khái niệm và những tri thức mà người ta có thể gọi là – vì thiếu một từ khác – tâm lý học xã hội. Tôi không hề muốn, bằng cái từ đó, ám chỉ đến sự tồn tại huyền hoặc của một linh hồn xã hội" (une psyché sociale), cũng không ám chỉ đến cái được cho là "tinh thần tập thể" (un prétendu esprit collectif), tinh thần bằng những qui luật riêng của nó, độc lập với ý thức của những cá nhân và với những quan hệ vật chất có thể xác định, tự thực hiện và tự biểu hiện trong đời sống xã hội. Chuyện đó chẳng khác nào tuyên xưng một thứ chủ nghĩa thần bí huyền hoặc mơ hồ[7] [...]

Nhưng tôi muốn nói những điều khiêm tốn hơn, những chuyện đời thường hơn, nghĩa là những trạng thái tinh thần cụ thể và rõ ràng. Khoa tâm lý xã hội đó mà không ai có thể giản qui thành những điển lệ trừu tượng, bởi vì trong phần lớn trường hợp, nó chỉ có tính mô tả, đó là những gì mà các sử gia giỏi kể chuyện, các nhà hùng biện, các nghệ sĩ, các nhà tiểu thuyết và các nhà ý thức hệ đủ mọi kích cỡ đã nhìn thấy và cho đến nay, đã quan niệm như là đối tượng độc quyền cho những nghiên cứu của họ. Những tay phiến động, những nhà hùng biện, những chuyên gia tuyên truyền thường tham chiếu và kêu gọi đến thứ tâm lý học này, vốn là ý thức chuyên biệt của con người trong những điều kiện xã hội nhất định. Chúng ta biết nó là kết quả, là cái phái sinh (le dérivé) là hiệu ứng của những điều kiện xã hội nhất định trong thực tại[6] – một giai cấp nhất định nào đó, trong một tình huống nhất định, bằng những chức năng mà nó đảm nhận, bằng sự lệ thuộc mà nó bị gắn vào, bởi ảnh hưởng mà nó tác động; - và tiếp theo những giai cấp này, những chức năng này, sự lệ thuộc này và ảnh hưởng này giả thiết một hình thức nhất định nào đó của sản xuất và phân phối những phương tiện trực tiếp cho đời sống, nghĩa là một cơ cấu kinh tế nhất định. Khoa tâm lý xã hội này, do bản chất luôn tùy theo tình huống của nó không phải là sự biểu lộ của tiến trình trừu tượng và chủng loại của cái gọi là tinh thần nhân loại. Đó luôn luôn là sự tạo thành chuyên biệt của những điều kiện đặc biệt[7].

Antonio Labriola,
Chủ nghĩa duy vật lịch sử.

---

(1) Trong bài thơ "Về mọi cách" của tập Thượng đế và Thế giới (Hegel bình giảng trong Bách khoa thư các khoa học triết học)

(2) Xác nhận sự quyết định của hạ tầng kiến trúc vật chất và xã hội.

(3) Bác bỏ thuyết duy kinh tế nó đơn giản hóa những trung gian này (so sánh với Plekhanov)

(4) Thư cho Borgius (25 tháng Giêng, 1894)

(5) Vấn đề không phải là chuyển cung sang một cái mệnh danh là ý thức xã hội những gì người ta biết về tâm lý cá nhân.

(6) Nhưng bằng cách nào nó tác động trở lại trên những điều kiện này và như thế tạo thành những tiến trình lịch sử đặc thù.

(7) Đối chiếu với Lénine "phân tích cụ thể và tình huống cụ thể".

THỜI HIỆN ĐẠI CỦA TRIẾT HỌC

DUHEM – BERGSON – ALAIN
DILTHEY – FREGE
HUSSERL – SCHELER – JASPERS
HEIDEGGER – CASSIRER
WITTGENSTEIN
RUSSEL – CARNAP – MORRIS
DENNET – AUSTIN
QUINE – GOODMAN
FREUD
LÉNINE – LUKACS – GRAMSCI
POLITZER – BLOCH – ADORNO
ALTHUSSER – HABERMAS
BACHELARD – CANGUIHEM
CAVAILLÈS – MARCEL
POPPER – SERRES
SARTRE – MERLEAU PONTY – CAMUS
DE BEAUVOIR – RICOEUR – GADAMER
LEVINAS – ALQUIÉ
JANKÉLÉVITCH – SIMONDON
FOUCAULT – DESANTI
DERRIDA – LYOTARD – WEIL

DUHEM

(1861 - 1916)

Pierre Duhem sinh ở Paris ngày 10 tháng 6, năm 1861. Vào trường Cao đẳng Sư phạm năm 1882, ông chuẩn bị một luận án về thế năng nhiệt động (le potentiel thermodynamique). Luận văn này bị ban giám khảo, dưới ảnh hưởng của nhà khoa học đại danh Marcelin Berthelot, khước từ, bởi vì nguyên lý công tối đa (le principe du travail maximum) của Berthelot bị luận văn này của Duhem phê bình. Thế nhưng không vì thế mà luận văn này không khiến cho tác giả của nó trở thành người tiên phong của khoa hóa học vật lý. Năm 1888 ông bảo vệ một luận án khác về lý thuyết từ lực (la théorie du magnétisme), năm sau liền được phong giảng sư ở đại học Lille, nơi ông trải qua một sự nghiệp giảng dạy xuất sắc. Sau đó ông dạy ở đại học Rennes một năm rồi nhận ghế giáo sư thực thụ môn vật lý lý thuyết ở đại học Bordeaux, nơi ông giảng dạy cho đến khi mất vào năm 1916.

LÝ THUYẾT VẬT LÝ: ĐỐI TƯỢNG, CƠ CẤU (La théorie physique, son objet, sa structure) – 1914.

Quyển *Lý thuyết vật lý* này trình bày các quan niệm của Duhem về triết lý khoa học. Chúng được nối kết chặt chẽ với thực tiễn của bản thân ông trong tư cách nhà vật lý và với những nghiên cứu lịch sử. Đối tượng của khoa vật lý, theo ông, là thiết lập "một hệ thống trừu tượng có mục đích tóm lược và phân loại một cách hợp lý toàn bộ những định luật thực nghiệm mà không mang tham vọng giải thích những định luật này".

► Thuyết vật lý tiết kiệm tư tưởng (La théorie physique réalise une économie de la pensée)

Giả thuyết, suy luận, định luật tổng quát tạo thành một thuyết trong vật lý học. Thuyết ấy có ích lợi gì không? Theo Pierre Duhem, thuyết ấy tiết kiệm tư tưởng và giúp ký ức đỡ phải nhớ nhiều sự kiện vụn vặt.

Một thuyết vật lý có ích lợi gì không? Trong việc thay thế những định luật do phương pháp thực nghiệm cung cấp trực tiếp bằng một hệ thống mệnh đề toán học biểu diễn những định luật ấy, các nhà vật lý học có tìm thấy một điều tiện lợi nào không?

Trước hết, thay vì một số rất nhiều định luật có vẻ độc lập với nhau trong đó mỗi định luật phải học và phải nhớ riêng biệt, thuyết vật lý mang lại một số rất ít mệnh đề, những giả thuyết căn bản. Một khi đã biết những giả thuyết, người ta dùng một phép diễn dịch toán học hoàn toàn chắc chắn để tìm thấy mọi định luật vật lý, mà không quên cũng không nhắc lại một số ít những nguyên tắc giảm nhẹ rất nhiều nỗi cực nhọc cho lý trí con người không thể nào, nếu không có phương kế ấy, tích trữ những tài sản tinh thần mới mẻ thu hoạch được mỗi ngày.

Như vậy, sự rút gọn những định luật thành thuyết vật lý góp phần vào việc tiết kiệm tinh thần mà E.Mach coi như mục đích, nguyên tắc hướng dẫn khoa học.

Định luật khoa học đã là một sự tiết kiệm tinh thần đầu tiên rồi. Tinh thần con người ở trước vô số sự kiện cụ thể, mỗi sự kiện này đến sự kiện kia; không ai có thể ôm đồm, ghi nhớ tri thức về mọi sự kiện ấy; không ai có

thể truyền lại tri thức ấy cho đồng bào. Phép trừu tượng được áp dụng: phép ấy đã bỏ rơi tất cả những gì riêng biệt, cá biệt trong mỗi sự kiện; đã thay thế cái đống sự kiện kềnh càng ấy bằng một mệnh đề duy nhất, chiếm ít chỗ trong ký ức, để truyền lại bằng giáo huấn; phép trừu tượng đã phát biểu một định luật vật lý.

"Chẳng hạn đáng lẽ ghi mọi trường hợp khúc xạ của ánh sáng từng trường hợp một, chúng ta có thể miêu tả đúng và đoán trước tất cả trường hợp khi chúng ta biết rằng tia tới, tia khúc xạ và pháp tuyến đều ở trong một mặt phẳng và sin. I = n sin. r. Đáng lẽ phải để ý đến vô số trường hợp khúc xạ trong những môi trường và dưới những góc khác nhau, chúng ta chỉ cần quan sát để biết trị số của n và để ý đến những hệ thức trên đây, như vậy vô cùng dễ hơn. Ở đây, xu hướng tiết kiệm tư tưởng thật là hiển nhiên".

Sự tiết kiệm tư tưởng ấy nhờ việc thế định luật vào những sự kiện cụ thể lại được tinh thần con người tăng lên gấp đôi khi tinh thần đúc kết những định luật thực nghiệm thành lý thuyết toán học. Định luật về khúc xạ giản dị hóa vô số hiện tượng khúc xạ như thế nào, thì lý thuyết quang học giản dị hóa vô số định luật về hiện tượng ánh sáng cũng như vậy.

Trong những tác dụng của ánh sáng chỉ có một ít tác dụng đã được người xưa rút lại thành định luật; những định luật quang học duy nhất mà cổ nhân đã biết là định luật về sự truyền thẳng và sự phản chiếu ánh sáng; thời Descartes, số kiến thức nghèo nàn ấy tăng gia với định luật về khúc xạ. Môn quang học thu hẹp như vậy có thể không cần lý thuyết; nghiên cứu và giảng dạy từng định luật một là một việc dễ dàng.

Trái lại nhà vật lý học muốn nghiên cứu nền quang học hiện tại làm thế nào mà có thể, nếu không nhờ một lý thuyết, có một kiến thức, dù nông cạn đi nữa về lãnh vực mênh mông ấy? Biết bao tác dụng của khúc xạ đơn, của khúc xạ kép do những tinh thể đơn trục hay lưỡng trục gây ra, của ánh sáng phản chiếu qua những môi trường đẳng hướng hay kết tinh của giao thoa, của nhiễu xạ, của phân cực vì phản chiếu, vì khúc xạ đơn hay kép, của phân cực hiện sắc, của phân cực quay, v.v..., mỗi phạm trù hiện tượng khiến người ta phát biểu một mớ định luật thực nghiệm, nhiều quá, phức tạp quá đến nỗi một ký ức tài giỏi nhất, trung thành nhất cũng phải phát hãi.

Lý thuyết quang học phát xuất; nó thâu tóm tất cả những định luật và đúc kết thành một ít nguyên lý; từ những nguyên lý, người ta luôn luôn có thể, nhờ cách tính thường xuyên và chắc chắn, rút ra định luật mà người ta muốn sử dụng, vậy người ta không cần ghi nhớ kiến thức về mọi định luật ấy; chỉ cần biết những nguyên lý làm nền tảng cho lý thuyết là đủ.

Pierre Duhem,
***Lý thuyết vật lý*, đối tượng cơ cấu.**

THUYẾT TƯƠNG ĐỐI
(LA RELATIVITÉ)

Về thuyết tương đối, trước tiên cần xua tan đi những ý tưởng sai lầm. Trước nhất, không phải Einstein đã phát minh ra thuyết tương đối, mà là Galilée. Thứ nhì, không phải chỉ có *một* mà là *nhiều* thuyết tương đối.

Người ta sẽ tránh được sự lẫn lộn bằng cách phân biệt những nguyên lý tương đối (principes de relativité) - có hai nguyên lý: *nguyên lý tương đối giới hạn* và *nguyên lý tương đối nới rộng/ tổng quát* – với những thuyết tương đối (có ba thuyết chính: thuyết của Galilée và Newton, thuyết tương đối giới hạn của Einstein và thuyết tương đối nới rộng cũng của Einstein).

⌘ Nguyên lý tương đối giới hạn (Le principe de relativité restreinte)

Nguyên lý tương đối giới hạn, được Galilée phát biểu vào đầu thế kỷ XVII, đánh dấu sự bắt đầu của vật lý học hiện đại.

Trong những ngôn từ cụ thể mà Galilée dùng, nguyên lý này phát biểu rằng: những con bướm trên một chiếc tàu thủy bay chấp chới theo cùng một cách, dầu rằng chiếc tàu thủy đang neo đậu ở bến cảng hay đang lướt sóng với vận tốc tuần dương trên Địa Trung hải. Bằng ngôn từ thông thái hơn thì thế này: nguyên lý tương đối giới hạn phát biểu rằng những định luật của thiên nhiên – chẳng hạn những định luật chi phối sự bay của những con bướm – là như nhau trong một khung quy chiếu (un référentiel) – cái khung mà người ta định tiêu điểm những hiện tượng bằng tương quan với nó, ở đây là con tàu – và trong một khung quy chiếu khác đang di động theo chuyển dịch đồng dạng (en mouvement de translation uniforme) so với khung quy chiếu đầu (chuyển động theo đường thẳng, không gia tốc). Hay là thế này nữa: đối với việc mô tả những định luật thiên nhiên, thì những khung quy chiếu trong chuyển dịch đồng dạng đối với nhau là tương đương. Nguyên lý này định thái một nhận xét thường nghiệm quen thuộc: trong một chiếc máy bay đang đạt vận tốc tuần la (à vitesse de croisière) thì mọi việc xảy ra giống hệt như thể máy bay đang nằm yên trên mặt đất.

Nguyên lý này được gọi là "tương đối", bởi vì nó giới hạn sự tương đương của những khung quy chiếu vào cái nào đang di động theo chuyển dịch đồng dạng cái này so với cái kia. Người ta biết rằng nếu một chiếc máy bay đi qua ngang vùng cuồng phong hay nếu nó đổi hướng hoặc cất cánh bay lên thì mọi chuyện không diễn ra giống như lúc ngưng trên mặt đất: lúc đó ta không thể rót cà phê vào trong một cái tách mà không làm đổ ra một nửa sang một bên; nước cà phê không chịu ứng xử giống như khi máy bay nằm im trên mặt đất.

⌘ Nguyên lý tương đối mở rộng: những công trình Einstein (le principe de relativité étendu: les travaux d'Einstein)

Loại nhận xét thường nghiệm này trong một thời gian lâu đã làm cho ý tưởng mở rộng sự tương đương đối với những

định luật thiên nhiên với tất cả những khung quy chiếu bất kỳ chuyển động tương đối chúng là như thế nào, trở thành không thể nghĩ được. Tuy nhiên, đó lại là điều mà Einstein, bắt đầu từ 1907, hạ quyết tâm phải làm; đi gặp gỡ lương thức thông thường (le bon sens) nhưng được dẫn dắt bởi ý tưởng rằng không có lý do gì để cho những di động theo chuyển dịch đồng dạng được hưởng một quy chế ưu đãi trong thiên nhiên. Einstein phát biểu nguyên lý tương đương khu vực của mọi khung quy chiếu. Từ khu vực (local) ở đây rất quan trọng; Einstein không điên đến độ phát biểu một nguyên lý rõ ràng là sai ở nấc thang đại vũ trụ theo quan sát của chúng ta. Nguyên lý tương đối được mở rộng như thế mang tên *nguyên lý tương đối tổng quát* (principe de relativité générale).

Trên nguyên lý này, Einstein đã lập ra một lý thuyết, đó là *thuyết tương đối tổng quát* (la théorie de la relativité générale) mà, quay ngược lại, nó hiện ra như là điểm đến cuối cùng của một tiến trình tổng quát hóa khiến cho thuyết tương đối tổng quát (hoàn thành năm 1916) là một sự tổng quát hóa của lý thuyết Einstein về tương đối giới hạn (phát biểu năm 1905), tự thân nó là sự tổng quát hóa của thuyết tương đối giới hạn của Galilée và Newton (khởi thảo từ thế kỷ XVII).

Hãy ngược dòng lịch sử từ thuyết sau này, nó không gì khác hơn là môn cơ học được giảng dạy trong những giáo trình vật lý. Yếu tố trung tâm của nó là định luật nổi tiếng về chuyển động của Newton, theo đó gia tốc a (accélération) của chuyển động của một khối lượng m (masse) dưới hiệu ứng của một lực F (force) thì được gắn liền với F và m bằng phương trình F = ma. Định luật này (nó xây dựng nên cơ học) đáp ứng nguyên lý tương đối giới hạn. Định luật của Newton có cùng hình thái trong hai khung quy chiếu với chuyển dịch đồng dạng cái này đối với cái kia.

Cuộc tổng quát hóa lần đầu, vào năm 1905, đã đưa Einstein đến thuyết tương đối giới hạn – hệ tại chỗ nới rộng nguyên lý tương đối giới hạn được phát biểu nhân chuyển động của các vật thể (trong cơ học) đến những hiện tượng ánh sáng. Người ta có thể ngạc nhiên tại sao phải đợi đến năm 1905 mới phát biểu rằng những hiện tượng ánh sáng cũng tuân theo cùng một nguyên lý cơ bản như chuyển động của các vật thể. Đó là vì ánh sáng ứng xử, trong chuyển động của nó, một cách khá là đặc thù, có vẻ như mâu thuẫn với nguyên lý tương đối giới hạn. Thực vậy, khi có sự thay đổi khung quy chiếu trong chuyển dịch đồng dạng, vận tốc của ánh sáng (ở đây được gọi là c) không trở thành c+v mà nó vẫn là c. Tình huống này – kết quả bắt buộc của lý thuyết ánh sáng phát triển vào giữa thế kỷ XIX bởi Maxwell – trong một thời gian dài đã làm bối rối các nhà vật lý khiến họ phân vân lưỡng lự giữa hai mối cám dỗ: hoặc là bỏ nguyên lý tương đối giới hạn, hoặc là tuyên bố lý thuyết của Maxwell là không thể chấp nhận được.

Chính Einstein, lúc đó mới 26 tuổi, đã đưa vật lý thoát khỏi thành kiến cổ hủ khi khẳng định rằng không nên khước từ cái gì cả và rằng nguyên lý tương đối giới hạn và lý thuyết của Maxwell có thể trở nên tương dung đơn giản chỉ bằng cách thay đổi những khái niệm của chúng ta về không gian và thời gian. Đối với một nhát gươm thử nghiệm, thì người ta có thể nói rằng đó quả là một đường kiếm bậc thầy, một tuyệt chiêu!(coup d'essai, coup de maytre) nhất là nếu người ta nghĩ tới điều là cái phương trình nổi tiếng $E = mc^2$

là một hậu quả của công cuộc thống nhất và tổng quát hóa lý thuyết này.

Einstein chưa dừng lại ở đó. Được kích hoạt bởi cùng mối bận tâm tổng quát hóa đó nó đã khiến ông muốn lồng ánh sáng vào trong lòng những hiện tượng bị chi phối bởi nguyên lý tương đối giới hạn, ông còn muốn đưa vào trong thuyết của mình những hiện tượng hấp dẫn và nhất là giải thích sự kiện được Newton nhận xét nhưng từ đó đến nay chưa có lời giải thích: khối lượng trọng lực của một vật thể. Dựa trên nguyên lý tương đối mở rộng, Einstein, sau sáu năm làm việc miệt mài, đã đi đến *thuyết tương đối mở rộng (tương đối tổng quát)*. Trong thuyết này không gian, thay vì là chỗ dựa bất động mà người ta thường tưởng tượng theo kiểu ngẫu phát, được chuyển đổi bởi những đồ vật được đặt trong nó: một vật thể có trọng lượng tạo ra một chỗ sụt xuống trong "tấm màn của không gian"; đó là điều người ta gọi là đường cong của không gian – hay đúng hơn là đường cong không_thời gian (la courbure de l'espace-temps).

Tầm nhìn mới này về không gian đã tạo ra cuộc cách mạng khái niệm quan trọng nhất do thuyết tương đối tổng quát đem lại. Bởi vì đi đến tận cùng những tổng quát hóa liên tiếp do Einstein mở ra, hình như rằng không gian chỉ tồn tại trong mức độ mà nó chứa đựng vật chất. Nếu người ta rút hết mọi vật chất ra khỏi không gian, thì cuối cùng cái mà người ta nhận được, không phải là một không gian trống rỗng, mà đơn giản chỉ là *hư vô*, là *chẳng có gì cả*, là *nihil, rien, nada, nothing...*

Françoise Balibar.

BERGSON

(1859 - 1941)

Henri Bergson vào trường cao đẳng Sư phạm năm 1878. Ba năm sau, ông thành giáo sư trung học (1881). Ông dạy ở trường trung học Henri IV khi ông bảo vệ luận án *Những dữ kiện trực tiếp của Ý thức* (1889); rồi ông xuất bản *Vật chất và Ký ức* (1896). Sau ba năm làm giảng sư ở trường Cao đẳng Sư phạm (1898 - 1900) ông đạt đến đỉnh cao sự nghiệp giảng dạy đại học khi giữ ghế Giáo sư tại Pháp quốc Học viện (Collège de France). Chính vào năm 1907, ông cho ra mắt quyển sách chủ yếu của mình: *Tiến hóa sáng tạo*, trong đó ông đem đối lập với vũ trụ luận của Spencer – một vũ trụ luận đã từng lôi cuốn ông từ thời trẻ nhưng rồi cũng nhanh chóng làm ông thất vọng – bằng chính triết học về Đà sống của mình. Trong thời gian đó ông lại có cơ hội đào sâu triết học về vật chất, về sự sống và về tinh thần, nơi Plotin và nơi Ravaisson. Tuy nhiên, mãi đến năm 1932, tác phẩm từ lâu mong đợi mới được xuất bản, với tựa đề *Hai suối nguồn của đạo đức và Tôn giáo*. Nhưng trong khoảng thời gian đó Bergson cũng không hề nhàn rỗi: những cuộc hội thảo, những bài báo, và cả những công vụ chính thức cũng chiếm phần lớn thời gian của ông. Viện sĩ Hàn lâm của Pháp từ năm 1914, ông được giải Nobel Văn học năm 1928.

Triết học của Bergson, đi từ con người nội tâm và tồn tục/ kỳ gian thuần túy (la durée pure) sẽ tiến đến toàn thể tính tâm sinh lý của con người (la totalité psychoph siologique de l'homme) và nghiên cứu sự hợp nhất tâm hồn với thể xác; rồi từ toàn thể của con người đến toàn thể của sự sống, tồn tục/ kỳ gian được dùng làm chìa khóa cho một lý thuyết kết hợp sự sống và trí thông minh; để cuối cùng vươn lên đến tuyệt điểm nơi con người, đến con người biệt lệ, phi thường (l'homme exceptionnel), kẻ tiếp xúc với suối nguồn thiêng liêng.

► Kỳ gian/ tồn tục (La durée)

Bergson đã kể cho chúng ta nghe bằng cách nào, qua suy tư về triết lý tiến hóa, ông được dẫn dắt tới triết lý về tồn tục của ông.

Spencer vì quá gắn bó với chi tiết của sự vật, đã nhìn sự vật nơi con mắt của nhà cơ giới. Trong khi muốn giải thích sự tiến hóa bằng những vận động, bằng lượng tính thuần túy, đã để vụt mất tính lưu hoạt của sự sinh thành (le dynamisme de la genèse). Nền tảng của tiến hóa là thời gian cụ thể, vậy mà cái này lại không giữ vai trò nào trong cơ học. Và tuy thế chính kỳ gian sống thực này (cette durée vécue) mà ý thức chúng ta cảm nhận.

Như vậy phải quay về với việc mô tả đích thực đời sống nội tâm đã bị bỏ rơi cho sự khảo sát khoa học và bị biến dạng bởi những tập quán tinh thần mang tính không gian lây nhiễm từ việc thao tác những đồ vật. Lúc đó ý thức hiện ra như là tồn tục, nghĩa là như một biến đổi không ngừng, nhưng lại đồng thời vừa bảo lưu vừa sáng tạo.

Tồn tại mà chúng ta chắc chắn và chúng ta biết rõ nhất hẳn là tồn tại của chúng ta, không

còn gì phải tranh cãi, bởi vì từ mọi đối vật khác chúng ta có khái niệm mà người ta sẽ phán đoán là ở bên ngoài và nông cạn, trong khi chúng ta tự tri giác từ bên trong, một cách sâu xa. Chúng ta nhận thấy điều gì nào? Trong trường hợp ưu đãi này, thì ý nghĩa chính xác của từ tồn tại (exister) là gì? Xin nhắc lại nơi đây, bằng vài lời thôi, những kết luận của một công trình trước đây[1].

Trước tiên tôi nhận thấy rằng mình đi từ trạng thái này đến trạng thái kia. Tôi nóng hay tôi lạnh, tôi vui vẻ hay tôi buồn rầu, tôi làm việc hay tôi chẳng làm gì cả, tôi nhìn những gì vây quanh tôi hay tôi nghĩ đến cái gì khác. Những cảm giác, tình cảm, ý muốn, biểu tượng v.v... đó là những biến thái mà tồn tại của tôi đong đưa qua lại và chúng lần lượt nhuộm sắc màu cho cuộc sống. Vậy là tôi thay đổi không ngừng. Nhưng nói thế là chưa đủ. Sự thay đổi còn triệt để hơn là người ta thoạt nghĩ lúc đầu.

Thực tế tôi nói về từng tâm trạng của tôi như là nó tạo thành một khối. Tôi bảo rằng tôi thay đổi, nhưng sự thay đổi đối với tôi có vẻ như là nằm trong sự trải qua từ một trạng thái đến trạng thái kế tiếp: về mỗi trạng thái, xét cách riêng, tôi thích tin rằng nó vẫn là thế suốt trong thời gian nó diễn ra. Tuy nhiên, một cố gắng chú ý nhẹ nhàng sẽ cho tôi thấy rằng không có một tình cảm, biểu tượng hay ý muốn nào lại không thay đổi vào mọi lúc; nếu một tâm trạng ngưng thay đổi, thì tức khắc tồn tục của nó ngưng trôi chảy [...].

Tồn tục của chúng ta không phải là một khoảnh khắc thay thế một khoảnh khắc: nếu vậy lúc đó sẽ chỉ có mãi mãi một hiện tại, không có sự kéo dài của quá khứ trong hiện tại, không có tiến hóa, không có kỳ gian cụ thể. Kỳ gian là tiến bộ liên tục của quá khứ vươn đến tương lai và nó vừa tiến bước vừa căng phồng lên [...]

Như thế nhân cách của chúng ta mọc ra, lớn lên, trưởng thành không ngừng. Mỗi một trong những thời đoạn của nó là cái mới thêm vào cái có trước. Chúng ta hãy đi xa hơn nữa: đó không chỉ là cái mới, mà còn là cái bất khả tiên kiến...

Henri Bergson,
Tiến hóa sáng tạo, t.1-6.

---

[1] Ông muốn chỉ đến bộ Những dữ kiện trực tiếp của ý thức.

NHỮNG DỮ KIỆN TRỰC TIẾP CỦA Ý THỨC
(Données immédiates de la conscience) – 1889

Ba chương của *Những dữ kiện trực tiếp của ý thức* tạo thành một chuỗi gồm ba bài miêu tả: Về mỗi trạng thái ý thức như là phẩm tính thuần túy, về toàn bộ mọi trạng thái ý thức của chúng ta như là tồn tục, về hành vi tự do trong viễn tượng của tồn tục này.

► Thời gian sống thực hay kỳ gian cụ thể (Le temps vécu ou la durée concrète)

Pascal đã phân biệt thời gian đo lường và không gian sống thực. Ông viết trong bộ Tư tưởng: "Một người nói: "Đã hai giờ rồi"; người khác nói: "Mới có ba khắc đồng hồ"; Tôi xem đồng hồ và tôi nói với người thứ nhất: "Anh đang chán"; và với người kia: "Đối với anh, thời giờ không đi lâu mấy", đã một giờ rưỡi trôi qua, và tôi bất kể là ai bảo thời gian đi lâu cho tôi, và tôi xét đoán theo tưởng tượng: khi tôi không biết tôi phán đoán theo đồng hồ". Bergson còn đối chiếu triệt để hơn nữa kỳ gian cụ thể với thời gian đồng tính một khái niệm lai căng do sự truyền nhiễm không gian và kỳ gian.

Như thế ở đây Bergson tự đặt mình trong một vị thế song lập, đối đãi (une position dualiste). Có hai thực tế: bên trong tôi là một tồn tục - phẩm tính (une durée - qualité) bên ngoài tôi là một không gian - lượng tính (un espace-quantité). Nhưng chúng nối kết nhau. Thế là sẽ tạo ra một thời gian đồng tính (un temps homogène) mà xét cho cùng chúng chỉ là "chiều thứ tư của không gian".

Có thể có hai quan niệm về kỳ gian, một thuần túy không pha trộn, và một có ý tưởng

không gian kín đáo can thiệp vào. Kỳ gian thuần túy là hình thức của sự kế tiếp các trạng thái của tâm thức ta, khi bản ngã vô tư để mình sống, khi nó tránh không thiết lập sự chia rẽ giữa trạng thái hiện thời với các trạng thái về trước. Muốn thế, nó không cần phải chìm ngập hoàn toàn vào cảm giác trong ý tưởng đang qua, vì khi ấy trái lại, nó không tồn tại nữa. Nó cũng không phải quên đi các trạng thái về trước: chỉ cần là khi nhớ lại trạng thái ấy, nó không đặt chúng kế cận với trạng thái hiện tại như một chấm cạnh chấm khác, nhưng hòa hợp với nó, như khi ta nhớ lại các dấu của một nhạc điệu, như thể dung hợp cả lại với nhau.

Chả phải ta có thể nói là mặc dầu các dấu ấy nối tiếp nhau, nhưng ta vẫn thấy chúng lồng trong nhau, và toàn thể chúng có thể sánh với một sinh vật mà các thành phần mặc dầu phân biệt, vẫn thâm nhập lẫn nhau do chính tính cách liên đới của chúng? Bằng chứng cho điều ấy là nếu ta phá nhịp điệu bằng cách nhấn mạnh quá lâu một dấu trong nhạc khúc, thì không phải chỗ dài quá đáng, với tính cách dài quá đáng, nó báo cho ta biết cái lỗi của ta, nhưng là sự thay đổi phẩm tính tự nó đưa vào toàn thể khúc nhạc. Do đó, ta có khái niệm sự kế tiếp mà không có sự phân biệt, ví như một sự thâm nhập lẫn nhau, một liên đới, một tổ chức nội tâm những yếu tố, mà mỗi yếu tố tiêu biểu cho toàn bộ, chỉ có thể phân biệt và cô lập đối với một tư tưởng có thể trừu tượng mà thôi. Chắc chắn đó là cách tượng trưng về kỳ gian của một thực thể vừa đồng nhất vừa thay đổi, mà không có một ý tưởng gì về không gian. Nhưng vì quen thuộc với ý tưởng ấy, lại bị nó ám ảnh, nên ta vô tình đưa nó vào ý tưởng sự kế tiếp thuần túy của ta, ta đặt kế nhau các tâm trạng của ta để thấy chúng cả một lúc, không phải cái này trong cái kia, nhưng cái này cạnh cái kia; tóm lại ta phỏng chiếu thời gian vào không gian, ta diễn tả kỳ gian, bằng khoảng gian, và sự tiếp nối đối với ta có hình thức một đường liên tục hay một dây xích mà các phần đụng vào nhau, nhưng không thâm nhập với nhau... (Nói tóm lại), có một không gian thực sự không có kỳ gian, ở đó các hiện tượng xuất hiện và biến mất một lượt với các tâm trạng của ta. Có một kỳ gian thực sự, mà các lúc khác nhau thâm nhập lẫn nhau, nhưng mỗi lúc có thể liên hệ với một trạng thái ngoại giới, đồng thời với nó và do hậu quả của liên hệ ấy có thể chia rẽ với các lúc khác. Do sự so sánh hai thực tế ấy phát sinh một cách tượng trưng kỳ gian do không gian. Như vậy kỳ gian khoác cái hình thức huyền ảo, một trung gian đồng tính, và cái gạch nối giữa hai hạn từ không gian và kỳ gian ấy là sự đồng thời mà người ta có thể định nghĩa là giao điểm của không gian với thời gian.

Henri BERGSON, *Khảo luận về những dữ kiện trực tiếp của ý thức*, t.76 – 77.

► Nội tâm tính của bản ngã (L'intériorité du Moi)

Ngay tự quyển "Các dữ kiện trực tiếp của ý thức" (1888), Bergson đã phân biệt "hai phương diện của bản ngã". Dưới cái áo khoác bản ngã ngoại diện của trí thức thực hành, liên lạc với thế giới bên ngoài và với những tập tục xã hội, ông cố gắng vạch cho ta thấy một bản ngã thâm sâu hơn và linh động vô song, nhưng mà ngôn ngữ không thể diễn tả xác đáng được.

Vậy đây là ta đứng trước hình bóng của chính ta: ta đã tưởng phân tách tình cảm của ta, nhưng kỳ thực, ta đã thay thế vào nó một mớ kế cận những trạng thái bất động, có thể diễn tả bằng tiếng, và mỗi cái là yếu tố chung, cho nên là cặn bã vô ngã những ấn tượng đã được cả xã hội cảm thấy trong một trường hợp nào. Và vì đó ta lý luận trên các trạng thái ấy và ta áp dụng cho nó cái lôgíc đơn sơ của ta: sau khi đã sắp chúng thành loại, bằng cách biệt lập chúng với nhau, ta đã dự bị chúng để dùng vào một diễn dịch sau này. Bây giờ nếu một tiểu thuyết gia bạo dạn nào, đem xé

tấm vải thêu dệt khéo léo của bản ngã tập quán của ta bày tỏ cho ta dưới cái hình dáng lôgíc ấy một sự phi lý căn bản, dưới mớ kế cận những trạng thái đơn sơ, một thấu triệt vô cùng muôn vàn ấn tượng đa tạp, chúng đã biến mất ngay khi được nói đến, ta tất sẽ khen nhà văn ấy đã biết ta hơn là chính ta biết mình. Nhưng thật ra không phải thế, và nội cái việc ông ta bày tỏ tình cảm ta trong thời gian đồng tính, và đem xuất diễn các yếu tố bằng từ ngữ, thì người ta cũng chỉ trình bày cho ta một bóng dáng mà thôi: nhưng ông ta đã xếp đặt bóng dáng ấy cách nào cho ta nghi ngờ đến cái bản tính kỳ lạ và nghịch lý của đối vật chiếu ra nó; ông ta đã kêu gọi ta suy nghĩ bằng cách đặt vào biểu diễn lẫn nhau nó chính là bản thể của các yếu tố được xuất diễn. Nhờ ông ta khuyến khích, ta đã gạt ra trong chốc lát cái màn che mà ta đã đặt giữa tâm thức ta và ta. Ông ta đã đặt ta lại trước chính mình ta.

Ta cũng sẽ cảm thấy một sự ngạc nhiên như thế, nếu ta đập vỡ cái khuôn khổ của ngôn ngữ, mà cố gắng nắm được chính những ý tưởng của ta ở trạng thái tự nhiên, và như tâm thức ta, khi đã thoát khỏi sự ám ảnh của không gian, sẽ nhận thấy chúng... Những ý kiến mà ta nắm chắc nhất cũng là những ý kiến mà ta khó biện minh hơn cả, và chính những lý lẽ ta đưa ra để chứng minh chúng cũng không phải những lý lẽ đã xui khiến ta thừa nhận chúng vô cớ, vì cái gì đã làm chúng có giá trước mắt ta, là vì sắc thái của chúng thích ứng với màu sắc chung tất cả ý tưởng khác của ta, là vì ta đã nhận thấy ngay ở đấy cái gì của ta... Nhưng không phải tất cả ý tưởng của ta đều nhập thể như thế vào khối tâm trạng của ta. Nhiều ý tưởng chỉ lênh đênh trên mặt như những lá úa trên mặt hồ. Như thế có nghĩa là tinh thần ta khi nghĩ đến chúng, luôn luôn bắt gặp chúng ở tình thế bất động, như thể chúng ở ngoài nó. Vào số ấy có những ý tưởng mà ta nhận lấy sẵn sàng, và chúng ở trong ta nhưng không bao giờ đồng hóa với bản thể ta, hay nữa những ý tưởng mà ta đã bỏ rơi không săn sóc nên đã khô héo đi. Nếu cứ tùy theo trình độ mà ta rời xa những tầng lớp thâm sâu của bản ngã, thì những tâm trạng ta lại có xu hướng tăng gia, mặc lấy hình thức đa tính số lượng và tự khai triển trong một không gian đồng tính, là vì chính những tâm trạng ấy nhiễm lấy một bản tính càng ngày càng bất động và một hình thức càng ngày càng vô ngã. Cho nên không có gì ngạc nhiên là chỉ những ý tưởng ít thuộc về ta nhất mới có thể xuất diễn xác đáng bằng từ ngữ: thuyết liên tưởng chỉ áp dụng cho những ý tưởng ấy mà thôi. Ở ngoài nhau, chúng có những tương quan với nhau mà bản tính nội tại của chúng không can thiệp vào tí nào, những tương quan có thể được sắp loại: do đó người ta nói là chúng liên kết do kế cận hay bởi một lý do luận lý nào. Nhưng nếu đào sâu dưới bề mặt xúc tiếp giữa bản ngã và sự vật bên ngoài, ta nhập vào đến chỗ thâm sâu của trí thức tổ chức và sống động, ta sẽ chứng kiến sự chồng chất hay nói đúng hơn sự dung hợp mật thiết rất nhiều ý tưởng mà khi phân rẽ thì có vẻ tự loại nhau ra, dưới hình thức những hạn từ luận lý tương phản. Những mộng mị kỳ cục nhất, khi hai hình ảnh chồng lên nhau và trình bày cho ta đồng thời hai người khác nhau, mà lại chỉ là một, có thể cho ta thấy một ý tưởng yếu ớt về sự thâm nhập các ý niệm của ta trong lúc thức tỉnh. Trí tưởng tượng trong giấc mộng, biệt lập với thế giới bên ngoài, tái diễn trên những hình ảnh đơn sơ và nhái lại theo kiểu của nó, cái công việc luôn luôn tiếp diễn trên ý tưởng, ở những miền thâm sâu nhất của sinh hoạt trí thức.

Henri Bergson,
Những dữ kiện trực tiếp của ý thức, t.101 – 104.

► Vui vẻ và buồn sầu tăng gia như thế nào

Trong đoạn văn sau đây, Bergson cố gắng nhất là để chứng tỏ rằng cái cường độ mạo nhận mà người ta gán cho các trạng thái cảm tính chỉ là "một thứ phẩm tính hay sắc thái

nào, nó như tô màu cho một khối ít nhiều những trạng thái tâm linh". Đoạn văn này cũng là một bản diễn tả sự vui vẻ và buồn sầu rất hay.

Sự vui vẻ nội tâm, cũng như tính đam mê, không phải là một sự kiện tâm lý cô lập, đứng ở một góc nào của linh hồn, rồi dần dà chiếm chỗ thêm. Ở trình độ thấp nhất của nó, nó hơi giống một định hướng các trạng thái ý thức ta về chiều tương lai. Rồi, như thể sự hấp dẫn ấy giảm bớt trọng lực của chúng, những ý tưởng và cảm giác của ta nối tiếp nhau một cách mau lẹ hơn; những cử động của ta không đòi hỏi một sự cố gắng như trước. Sau hết trong niềm vui cực độ, các tri giác và hoài niệm của ta được thêm một tính cách khó tả, có thể so sánh với sự ấm áp, hay ánh sáng, và có vẻ mới mẻ, đến nỗi có lúc hồi tâm về mình, ta cảm thấy như một ngạc nhiên hiện hữu. Do đó có nhiều hình thức đặc biệt của vui thú thuần túy nội tâm, bao nhiêu giai đoạn nối tiếp, tương đương với những biến đổi phẩm tính cái khối những tâm trạng của ta. Nhưng số những trạng thái mà mỗi sự biến đổi ấy ảnh hưởng đến có thể nhiều hay ít, và mặc dầu ta không đếm rõ chúng, ta vẫn biết niềm vui của ta thấm nhiễm tất cả ấn giác trong ngày của ta, chẳng hạn, hay có cái nào thoát khỏi nó. như thế là ta thiết lập những điểm phân chia trong khoảng cách tách biệt hai hình thức nối tiếp của vui thú, và sự đi dần tới từ cái này sang cái kia làm ta thấy chúng như những cường độ của cùng một cảm tình, chỉ thay đổi độ lớn thôi. Ta cũng có thể trình bày dễ dàng là những trình độ khác nhau của buồn sầu, cũng tương đối với những thay đổi phẩm tính. Nó bắt đầu chỉ là một định hướng về quá khứ, một sự suy giảm các cảm giác và ý tưởng của ta, như thể mỗi cái chỉ còn tất cả trong chút ít nó đưa ra, và như thể tương lai dường như bị đóng lại cho ta. Và nó kết thúc bằng một ấn giác đè nén, làm ta hoài vọng đến hư vô và mỗi tai vạ mới, vì làm ta hiểu thêm chiến đấu là vô ích, đưa lại cho ta một lạc thú cay đắng.

Henri BERGSON,
***Những dữ kiện trực tiếp của ý thức*, t.8.**

VẬT CHẤT VÀ KÝ ỨC (Matière et Mémoire)-1896

Trong *Vật chất và ký ức*, Bergson muốn giải quyết bằng một triết học mới và những điểm tựa khoa học mới, vấn đề xưa cũ về sự hợp nhất giữa linh hồn với thể xác.

► Sự nhìn nhận

Không có ký ức mà không có sự nhìn nhận. Hình thức thứ nhất của nó là sự nhìn nhận cử động mà Bergson diễn tả trong đoạn văn sau đây, nhưng nói cho đúng nó có tính cách tập quán hơn là kỷ niệm. Bergson lại thêm một "sự nhìn nhận bằng hình ảnh", nhưng cũng chưa có gì là trí thức.

Nhận ra một đồ vật thông dụng có nghĩa trước nhất là biết cách dùng nó. Điều ấy thật đúng đến nỗi các nhà quan sát đầu tiên đã đặt tên là *vô hành* cho chứng bệnh của sự nhìn nhận mà ta gọi là đui mù tâm linh. Nhưng biết sử dụng, tức là đã phát ra những cử động thích ứng vào đó, là có một thái độ nào, hay ít nữa là hướng về đó do hiệu quả cái gì mà người Đức gọi là những "thúc đẩy phát động". Do đó, thói quen sử dụng đồ vật, cuối cùng đã tổ hợp cử động và tri giác, và ý thức những cử động chớm nở, chúng nối theo tri giác như một phản xạ, kỳ thực ở đây, là sự nhìn nhận... Như thế nghĩa là bình thường ta thi hành sự nhìn nhận trước khi suy tưởng nó. Sinh hoạt hằng ngày của ta xảy ra giữa các đồ vật mà chỉ sự hiện diện của chúng tất mời ta đóng một vai trò: chính tự đó mà chúng có vẻ quen thuộc. Do đó, những xu hướng cử động đã đủ cho ta cái cảm thức sự nhìn nhận. Nhưng ta phải vội nói rằng: thường có cái khác thêm vào đấy.

Vì thật ra, trong khi các bộ máy cử động được thành lập, do ảnh hưởng những tri giác được thân thể phân tách càng ngày càng rõ ràng hơn, thì đời sống tâm lý của ta về trước đã ở đấy rồi: nó tự tồn tại với tất cả chi tiết các biến cố của nó trong thời gian. Luôn luôn bị kiềm chế do tâm thức thực hành và thiết dụng của lúc hiện thời, nghĩa là do thế quân bình

giác động của một thần kinh hệ căng giữa tri giác và hành động, cái ký ức ấy chỉ đợi khi có một kẽ hở giữa ấn giác hiện thời và cử động kèm theo, để đưa những hình ảnh của nó vào... Nhưng nếu toàn thể các hình ảnh quá khứ của ta vẫn hiện diện với ta, thì cái ý tượng tương tự với tri giác hiện tại vẫn phải được chọn lựa giữa tất cả các ý tượng khả thể. Những cử động thực hành hay chỉ mới khởi sự, chuẩn bị sự lựa chọn ấy, hay ít nữa giới hạn khu vực các hình ảnh mà ta sẽ lấy. Do cơ cấu thần kinh hệ của ta, ta là những hữu thể mà các ấn giác hiện tại tự nối tiếp bằng những cử động thích hợp: nếu những hình ảnh cũ cũng có thể nối tiếp vào những cử động ấy, thì chúng lợi dụng cơ hội để nhập vào tri giác hiện tại và bắt nó thừa nhận. Lúc ấy chúng xuất hiện thực sự ở tâm thức ta, đang khi mà cứ theo lẽ, chúng hình như phải bị che phủ do tình trạng hiện thời. Cho nên có thể nói được rằng: những cử động gây ra sự nhìn nhận cơ giới, một đàng là ngăn cản, một đàng lại làm thuận tiện cho sự nhìn nhận bằng hình ảnh. Nhưng mặt khác, chính vì sự bác bỏ những hình ảnh cũ nguyên do ở sự chúng bị kềm chế bởi thái độ hiện thời, những hình ảnh có thể vào khuôn khổ thái độ ấy gặp ít cản trở hơn là cái khác; và khi ấy nếu cái nào có thể vượt trở lực, tức phải là cái hình ảnh giống tri giác hiện thời mới vượt được.

Henri Bergson,
Vật chất và ký ức, t.94 – 97.

► Từ tổng quát cảm thấy đến tổng quát suy tưởng

Chính những hành động của ta cũng đã hàm ngụ một cảm thức mập mờ về tính cách tổng quát. Nhưng tự cảm thức mập mờ ấy đến ý niệm chính thức, còn xa lắm. Trong đoạn trích sách "Vật chất và Ký ức" sau đây, Bergson đã đánh dấu rõ rệt những chặng đường khác nhau.

Tiên thiên, sự phân biệt rõ rệt các cá vật, thật có vẻ là một xa xỉ phẩm của tri giác, cũng như sự tượng trưng minh bạch những ý tưởng tổng quát là chỗ tinh vi của trí thức. Sự khái niệm hoàn hảo các loại dĩ nhiên là đặc biệt của tư tưởng nhân tính, nó đòi hỏi một cố gắng suy tư, nhờ đó ta xóa bỏ trong một ý tưởng những tính cách riêng biệt về thời gian và nơi chốn. Nhưng việc suy tư về các tính cách riêng biệt ấy, không có nó ta không thể nhận thấy cá tính của các đối vật, hàm ngụ một khả năng nhận thấy khác biệt, và do đó một ký ức các hình ảnh, chắc chắn là đặc cách của con người và thú vật thượng đẳng. Vậy rất có lẽ là ta không bắt đầu tự tri giác cá thể hoặc tự khái niệm chủng loại, nhưng tự một tri thức trung gian, một cảm thức mập mờ về *tính cách đánh dấu,* hay sự giống nhau: cảm thức ấy, ở cách xa bằng nhau cả sự tổng quát hoàn toàn khái niệm, cả cá tính nhận thấy rõ rệt, phát sinh ra cả hai bằng cách phân giải. Việc phân tách phản tỉnh thanh lọc nó thành ý tưởng tổng quát; ký ức phân biệt kết tinh nó thành tri giác cá thể.

Nhưng điều này sẽ hiển hiện tỏ tường nếu ta nhắc lại nguồn gốc hoàn toàn thực dụng của tri giác sự vật của ta. Cái gì lưu ý ta trong một tình trạng nào, cái gì ta phải nhận thấy trước hết ở đây, là cái khía cạnh; do đó, nó có thể đáp lại một xu hướng hay một nhu cầu: mà nhu cầu đi thẳng vào chỗ giống nhau hay vào phẩm tính, và chẳng sá kể gì đến chỗ dị biệt cá tính. Tri giác thú vật thường phải tự giới hạn vào sự phân biệt điều có ích ấy. Chính cỏ, cách chung hấp dẫn thú vật ăn cỏ: màu sắc và mùi vị của cỏ, cảm thấy và thụ nhận như những lực lượng (chúng tôi chẳng dám nói là: suy tưởng như những phẩm tính hay những chủng loại), đó là những bằng cứ trực tiếp độc nhất của tri giác ngoại giới của nó.

Quả thế, ta thử suy nghĩ về mục đích thần kinh hệ của ta, như mục đích ấy có vẻ là kết quả của cơ cấu của nó. Ta thấy những cơ quan tri giác rất đa tạp, tất cả đều liên lạc, do môi giới những trung tâm, với cùng những cơ quan phát động. Cảm giác không phải bền vững, nó có thể khoác nhiều sắc thái rất biến dị; trái lại cơ giới phát động, một khi đã lắp thành,

sẽ luôn luôn vận dụng đồng một cách. Vậy ta có thể ổn định những tri giác dị biệt đến đâu cũng được trong các chi tiết bề ngoài của chúng: nếu chúng tự tiếp tục bằng cùng những phản ứng động cơ, nếu cơ thể tự đó rút ra cùng những hiệu quả hữu dụng, nếu chúng đặt thân thể vào cùng một thái độ, thì có cái gì chung sẽ thoát ra ở đấy và như thế ý tưởng tổng quát sẽ được cảm thấy, thụ nhận trước khi được tượng trưng ra. – Vậy là cuối cùng ta đã thoát ra khỏi cái vòng luẩn quẩn mà trước kia ta có vẻ bị giam hãm vào. Ta đã nói: muốn khái quát, cần phải trừu tượng hóa chỗ giống nhau, nhưng muốn vạch ra chỗ giống nhau một cách hữu ích, lại cần phải biết khái quát đã. Sự thực là không có vòng luẩn quẩn, vì chỗ giống nhau làm khởi điểm cho tinh thần khi nó trừu tượng lúc đầu, không phải chỗ giống nhau mà tinh thần đi tới khi nó khái quát một cách hữu ý. Chỗ giống nhau tự đó nó khởi sự là sự giống cảm thấy, được sống, hay nếu ta thích hơn, tự động diễn tả. Chỗ giống mà nó trở lại là sự giống bằng trí thức hay được suy tưởng. Và chính trong cuộc diễn tiến ấy mà được kiến thiết, nhờ sự cùng cố gắng của trí tuệ và của ký ức, những tri giác cá thể và sự khái niệm các chủng loại, - ký ức thì ghép các chỗ phân biệt trên những chỗ giống nhau tự nhiên trừu tượng hóa, trí tuệ thì gỡ ra ở thói quen chỗ giống nhau cái ý tưởng rõ rệt về sự tổng quát. Cái ý tưởng sự tổng quát ấy, lúc đầu chỉ là ý thức một thái độ đồng nhất trong những tình thế đa tạp; lúc ấy nó chỉ là tập quán, đi từ phạm vi các vận động lên phạm vi tư tưởng. Nhưng tự những giống loại được phác họa một cách máy móc như thế do tập quán, ta đã bước sang ý tưởng tổng quát của giống loại, do một cố gắng suy tư về chính tác dụng ấy; và một khi ý tưởng ấy đã được cấu thành, ta đã xây dựng lần này một cách cố ý, một số vô hạn những ý niệm tổng quát. Đây không cần phải thêm trí thức vào chi tiết việc kiến thiết ấy. Ta chỉ cần nói rằng: trí tuệ, bắt chước công việc của thiên nhiên, cũng đã lắp thành những bộ máy động cơ, lần này bị tác tạo, để bắt chúng thích ứng, bằng một số có hạn cho một số đông vô hạn cá vật: toàn bộ những cơ cấu ấy là lời nói phát âm.

Henri Bergson,
Vật chất và Ký ức, t.172 – 176.

► Giấc mộng

Bergson, mặc dầu công nhận với Freud là giấc mộng mở cho ta thấy chỗ thâm sâu của bản ngã, nhưng lại gán cho nó một ý nghĩa khác hẳn. Theo ông, cái gì phân biệt giấc mộng với lúc tỉnh thức, không phải là cơ cấu của nó, - kỳ thực vẫn là một, - nhưng là sự cố gắng chú ý đến đời sống khiếm khuyết ở đây.

Đâu là chỗ khác biệt cốt yếu giữa giấc mộng và lúc tỉnh thức? Ta sẽ tóm tắt lại mà nói rằng: những khả năng hoạt động, hoặc khi tỉnh thức, hoặc trong giấc mộng vẫn là một, nhưng một đàng chúng được căng thẳng và đàng khác chúng bị thả lỏng. Giấc mộng là một sinh hoạt tâm linh, chỉ thiếu sự cố gắng tập trung, song vẫn nhận thấy, vẫn nhớ lại, vẫn lý luận: tri giác, kỷ niệm, và lập luận có thể rất phong phú ở người mơ mộng, vì phong phú trong phạm vi tinh thần, không có nghĩa là cố gắng. Cái gì đòi hỏi sự cố gắng là sự đích xác của việc quy chính. Muốn cho một tiếng chó sủa gợi ra ở ký ức ta, một cách thoáng qua, cái kỷ niệm một cuộc hội họp ồn ào, ta chả phải làm gì cả. Nhưng muốn cho nó tìm đến ở đấy, ngoài tất cả các kỷ niệm khác, cái kỷ niệm tiếng chó sủa, và do đó nó có thể được giải thích, nghĩa là được nhận thấy thực sự như tiếng sủa, thì phải một cố gắng tích cực. Người mơ mộng không còn sức cố gắng ấy nữa. Tự đó và chỉ tự đó mà thôi, người ấy tự phân biệt với kẻ thức tỉnh.

Đó là chỗ khác biệt. Nó tự xuất diễn dưới nhiều hình thức. Tôi sẽ không đi vào chi tiết, tôi chỉ xin lưu ý quý vị về hai hay ba điểm là tính cách bất định của giấc mộng, nó có thể xảy ra một cách mau chóng, nó dành ưu tiên cho những kỷ niệm vô nghĩa lý.

Tính cách bất định cắt nghĩa được dễ dàng. Vì giấc mộng có yếu tính là không lắp khít thật đúng cảm giác vào kỷ niệm, nhưng cứ để lỏng lẻo, nên cho cùng một cảm giác sẽ được áp dụng bất luận những kỷ niệm rất khác nhau. Chẳng hạn, trong trường sở thị quan, đây là một vết xanh có lốm đốm những chấm trắng. Nó có thể cụ thể hóa cái kỷ niệm một đám cỏ với những bông hoa, hay bàn bi-a với những hòn bi, - và nhiều cái khác nữa. Tất cả đều muốn hồi sinh trong cảm giác ấy. Tất cả đều đuổi theo nó. Đôi khi chúng lần lượt bắt được nó: đám cỏ trở nên bàn bi-a, và ta được chứng kiến những cuộc biến hóa lạ lùng. Có khi chúng bắt được nó cả một lượt, khi ấy đám cỏ là bàn bi-a, - một điều phi lý mà người mơ mộng có lẽ muốn giải quyết bằng một lập luận, nhưng lại làm nó càng nặng thêm hơn nữa.

Có những giấc mộng xảy ra một cách mau chóng; hình như cũng là một hiệu quả khác của cùng một nguyên nhân ấy. Trong vài giây, giấc mộng có thể trình bày cho ta một chuỗi biến cố có thể chiếm cả mấy ngày trong khi tỉnh thức... Nhưng sự dồn dập những hình ảnh như thế không có gì là huyền bí. Nên nhận xét là những hình ảnh mơ mộng phần lớn thuộc thị giác, những câu chuyện mà người mơ mộng tưởng đã nghe thấy, thường là đã được sắp lại, bổ túc, phóng đại khi thức dậy: lại có lẽ, trong vài trường hợp, chỉ có cái tư tưởng câu chuyện, ý nghĩa tổng quát của nó, kèm theo các hình ảnh. Nhưng một số muốn lớn bao nhiêu cũng được, những hình ảnh thị giác có thể được trình bày một lượt, như một toàn cảnh; nên nó rất có thể được chứa đựng trong sự kế tiếp một số rất ít khoảnh khắc. Do đó, không có gì lạ lùng là giấc mộng tụ tập vào vài giây đồng hồ, cái gì có thể kéo dài trong nhiều ngày khi thức tỉnh: nó nhìn tóm tắt rút cuộc nó tác động, cũng như ký ức...

Bây giờ còn phải tìm xem tại sao giấc mộng ưa thích kỷ niệm nọ kia hơn cái khác, cũng có thể đặt trên những cảm giác hiện tại... Những ngông tưởng của giấc mộng cũng không dễ giải thích hơn là của lúc thức tỉnh; nhưng ít nữa ta có thể vạch ra cái xu hướng rõ rệt nhất của nó. Trong giấc ngủ bình thường, những mộng mị hay đưa lại những tư tưởng đã qua đi như chớp nhóang, hay những sự vật mà ta đã nhận thấy nhưng không chú ý đến. Nếu ta mơ mộng ban đêm, về những biến cố ban ngày, thì thường những việc không nghĩa lý, chứ không phải những sự kiện quan trọng, sẽ có nhiều may mắn nhất để tái hiện. Tôi đang ở ngoài đường, tôi đợi xe điện; nó không thể đụng tôi vì tôi đứng trên lề đường: nếu lúc nó đi qua gần tôi, ý tưởng một sự nguy hiểm thoáng qua trí tôi, - hoặc thân thể tôi tự nhiên lùi lại mà tôi cũng chẳng có ý thức sợ hãi gì, - thì đến đêm tôi sẽ có thể mơ mộng là tôi bị xe cán. Ban ngày tôi coi sóc mọi người bệnh mà tình trạng đã thất vọng. Nếu một tia hy vọng xảy ra ở tôi một lúc, - chỉ thoáng qua, hầu như không được nhận thấy, -thì chỉ giấc mộng ban đêm có thể cho tôi thấy người bệnh ấy khỏi bệnh; dầu sao tôi sẽ mơ mộng sự bình phục hơn là bệnh tật hay chết chóc. Tóm lại cái gì có ưu tiên trở lại là cái gì ít được nhận thấy hơn cả. Không có gì lạ ở đó. Cái bản ngã mơ mộng là một bản ngã lơ đễnh, tự thả lỏng. Những kỷ niệm hòa hợp nhất với nó là những kỷ niệm khi đãng trí, không có dấu hiệu của sự cố gắng.

Henri Bergson, *Năng lượng tâm linh (L'Énergie spirituelle)*, t.104 – 108.

TIẾN HÓA SÁNG TẠO (L'Évolution créatrice)-1907

Tiến hóa sáng tạo là quyển sách nền tảng của Bergson. Chương III của nó là trung tâm: chương này bàn về ý nghĩa của sự sống. Quan tâm sâu sắc trước tiên của Bergson chẳng phải là, với thuyết tiến hóa, vấn đề về sự sống toàn diện đấy sao?

► Bản năng và trí thông minh

Chính dựa trên những miêu tả của Fabre mà Bergson đã kiến thiết lý thuyết về bản năng của ông. Theo ông, bản năng và trí thức, mặc dầu "cả hai không bao giờ được thấy ở trạng thái thuần túy" tiêu biểu hai phương hướng

phân tán và cốt yếu khác nhau của tâm linh. Trí thức, có mục đích tác động trên vật chất có đặc tính là "tự nhiên không am hiểu sự sống"; nó là phân tích và kế cận trong không gian, bản năng, trái lại, ở vào chiều dài trực tiếp của "hứng khởi sinh tạo" (l'élan vital), nó là trực giác và đồng cảm.

Trong khi trí thông minh đối phó với mọi vật cách máy móc, bản năng diễn tiến, nếu ta có thể nói thế, một cách hữu cơ. Nếu cái ý thức đang ngủ ở nó chợt tỉnh dậy, nếu nó nhập nội thành trí thức thay vì thoát ngoại thành hành động, nếu ta biết cách hỏi nó và nó có thể trả lời, nó sẽ tiết lộ cho ta những bí mật thầm kín nhất của sự sống. Vì nó chỉ tiếp tục công việc do đó sự sống tổ chức vật chất, đến nỗi ta không thể nói được, như người ta đã bao lần chứng tỏ điều ấy nơi đâu tổ chức kết liễu và nơi đâu bản năng bắt đầu. Khi con gà đập vỡ cái vỏ trứng bằng mỏ của nó, nó hành động do bản năng, tuy nhiên nó chỉ theo cái vận động đã đưa nó qua đời sống phôi thai. Ngược lại, trong thời kỳ đời sống phôi thai (nhất là khi thai nhi sống tự do với hình thức ấu trùng) nhiều vận động được hoàn thành mà ta phải lệ thuộc vào bản năng. Do đó, những bản năng cốt yếu nhất trong cái bản năng sơ khai, kỳ thực là những diễn tiến sinh hoạt. Cái ý thức năng thể kèm theo chúng, thường chỉ thực hiện ở giai đoạn đầu tiên của tác động, và để phần diễn tiến còn lại tự hoàn tất một mình. Nó chỉ cần nở nang rộng hơn, rồi ăn sâu xuống cho đủ, để phù hợp với lực lượng phát sinh sự sống.

Khi ta thấy trong một thân thể sống động, hàng nghìn những tế bào cộng tác vào một đích chung, tự phân công tác, mỗi cái sống cho mình và đồng thời cho cái khác, tự bảo tồn, nuôi dưỡng, sinh sản, đáp lại những đe dọa của nguy hiểm bằng những phản động tự vệ thích hợp, thì làm sao khỏi nghĩ đến từng ấy bản năng. Nhưng tuy vậy, đây là những tác dụng tự nhiên của tế bào, những yếu tố cấu thành sinh lực của nó.Ngược lại khi ta thấy những con ong ở một tổ lập thành một hệ thống được tổ chức chặt chẽ đến nỗi không thể một cá thể nào có thể sống cô lập ngoài một thời hạn nào, mặc dầu có cung cấp cho nó chỗ ở và thức ăn nữa, thì làm sao khỏi nhìn nhận là con ong, thực sự chứ không phải cách nói bóng, là một tế bào, kết hợp với các con khác bằng những dây liên lạc vô hình? Do đó, bản năng làm con ong sống động, lẫn với cái lực lượng làm tế bào sống động, hay chỉ tiếp nối nó. Ở những trường hợp cực đoan như ở đây, nó phù hợp với công việc tổ chức...

Mà trong cả hai trường hợp, hoặc là bản năng thú vật, hay là đặc tính sinh lực của tế bào, cũng biểu lộ cùng một tri thức và cùng một vô tri. Mọi sự xảy ra như thể mỗi tế bào biết cái gì quan hệ cho nó ở các tế bào khác, con vật ở các thú vật khác cái gì nó có thể lợi dụng, còn bao nhiêu ở trong bóng tối cả. Hình như sự sống, khi nó tự siết hẹp vào một chủng loại nào nhất định thì mất liên lạc với các phần khác của nó, chỉ trừ một hai điểm có quan hệ cho chủng loại mới sinh ra. Làm sao khỏi nhận thấy là sự sống xử trí ở đây như ý thức cách chung, hay như ký ức? Ta lôi theo sau ta toàn thể quá khứ ta mà vẫn không nhận thấy; nhưng ký ức của ta chỉ đưa vào hiện thời, hai, ba hoài niệm để bổ túc về một mặt nào tình thế hiện tại của ta. Vậy cái tri thức bản năng mà một loại nào có về một loại khác, trên một điểm riêng biệt nào, có gốc rễ của nó ở đồng nhất tính của sự sống, theo dụng ngữ của một triết gia thời cổ, nó là một toàn thể đồng cảm với chính mình. Ta không thể xét nhiều bản năng đặc biệt của thú vật hay cây cối, phát sinh hiển nhiên vào những trường hợp bất thường, mà không so sánh chúng với những hoài niệm có vẻ bị quên, nhưng bỗng vọt ra dưới áp lực của một nhu cầu khẩn cấp.

Tất nhiên, một số đông bản năng tùy thuộc, và nhiều hình thái của bản năng sơ khai, có thể được giải thích theo khoa học. Tuy nhiên ta có thể hoài nghi là khoa học, với những cách thức giải thích hiện thời của nó, có thể khi nào phân tách bản năng với trí thức là hai phát triển phân tán của cùng một nguyên tố, mà trong một trường hợp, vẫn ở nội tại trong

mình, và trong trường hợp kia thì phát ngoại và chuyên chú vào việc sử dụng vật chất thô sơ: sự phân tán liên tục ấy chứng tỏ mối bất hợp triệt để và sự bất lực của trí thức để đồng hóa bản năng. Cái gì cốt yếu ở bản năng, không thể xuất diễn bằng hạn từ trí thức, cho nên không phân tách được...

Nhưng mặc dầu không thuộc phạm vi trí thức, bản năng không phải ở ngoài giới hạn của tinh thần. Trong những hiện tượng tình cảm, trong những mối thiện cảm và ác cảm vô ý, ta thực nghiệm ở chính mình ta, dưới một hình thức mơ hồ hơn nhiều và cũng quá thâm nhiễm trí thức, một tí cái gì phải xảy ra trong ý thức một côn trùng hoạt động do bản năng. Cuộc tiến hóa chỉ làm xa cách cái này với cái kia để phát triển chúng đến cực điểm, những yếu tố mà lúc đầu thâm nhập lẫn nhau. Để nói cách đích xác hơn, trí thức trước hết là cái khả năng đem lệ thuộc một điểm của không gian vào một điểm khác của không gian, một đối tượng vật chất vào một đối tượng vật chất; nó áp dụng vào mọi sự nhưng vẫn đứng ngoài mọi sự và nó chỉ nhận thấy ở một nguyên nhân sâu xa sự phân tán của nó thành những hiệu quả kế cận. Các lực lượng đã xuất diễn trong sự phát sinh ra thần kinh hệ của con sâu là thế nào ta không biết, với đôi mắt và trí thức của ta, ta chỉ nhận thấy nó như sự kế cận những giây thần kinh và những trung tâm thần kinh. Thật ra, như thế ta nhận thấy tất cả hiệu quả bên ngoài của nó. con ong cày, chắc chắn là chỉ nhận thấy được rất ít, vừa đúng cái gì quan hệ cho nó; nhưng ít nữa nó nhận thấy tự bên trong, một cách khác hẳn với một diễn tiến của trí thức, do một trực giác (*sinh động* hơn là *tượng trưng*) chắc giống cái gì ở ta gọi là sự đồng cảm phỏng đoán.

Một sự kiện đáng lưu ý là sự qua lại của các thuyết khoa học về bản năng giữa cái *tri thức* với cái *khả tri* đơn giản, tôi muốn nói giữa sự đồng hóa bản năng với một trí thức "sa đọa", và sự giản lược bản năng vào một cơ thể thuần túy... Thế nghĩa là gì nếu không phải đó là hai cách tượng trưng cùng có thể chấp nhận về những khía cạnh nào, và về những khía cạnh khác đều bất cập với đối tượng của chúng? Giải thích cụ thể, không phải khoa học nữa, nhưng siêu hình phải được kiếm trong một đường lối khác hẳn, không phải hướng về trí thức nữa, nhưng hướng về mối "đồng cảm".

Henri Bergson,
Tiến hóa sáng tạo, t.190 – 191.

► Trí thức thực hành (Le savoir pratique)

Ta đặt sự xuất hiện con người trên địa cầu vào thời kỳ nào? Vào thời kỳ các vũ khí đầu tiên và các dụng cụ đầu tiên được chế tạo. Người ta chưa quên cuộc tranh luận đã nổi dậy quanh việc khám phá của Boucher de Perthes trong hầm đá ở Moulin Quignon. Vấn đề lúc ấy là phải biết quả thật là những lưỡi búa hay là những mảnh đá lửa ngẫu nhiên mà vỡ. Nhưng chẳng ai hồ nghi một phút là nếu quả thật đó là những lưỡi búa thì ta chắc chắn đứng trước một trí thức và đặc biệt hơn nữa một tri thức nhân tính. Đàng khác ta hãy mở một quyển truyện về trí thông minh thú vật. Ta sẽ thấy là bên cạnh nhiều hành động có thể cắt nghĩa do sự bắt chước hay do sự liên kết tự động các hình ảnh, có những hành động mà ta không ngần ngại gọi là thông minh, trên hàng đầu là những hành động chứng tỏ một tư tưởng chế tạo, hoặc con thú vật tự nó tạo được một khí cụ thô sơ; hoặc nó lợi dụng một đồ vật do người làm ra. Những thú vật mà người ta sắp liền sau con người về phương diện thông minh, con khỉ và con voi là những thú vật biết dùng khi gặp dịp một dụng cụ tác tạo. Dưới chúng và không xa lắm ta sẽ đặt những thú vật biết nhận ra một đồ vật chế tạo: ví dụ con chồn, nó biết rõ ràng cái bẫy là cái bẫy. Vẫn biết rằng đâu có quy kết tức có trí thức nhưng sự quy kết cốt uốn kinh nghiệm đã qua theo chiều của kinh nghiệm hiện thời đã là một khởi sự phát minh. Phát minh được hoàn tất khi nó nhập thể vào một dụng cụ chế tạo. Tri thức của thú vật hướng tới đó như tới một lý tưởng. Và nếu bình thường, nó chưa làm được những đồ vật

tác tạo và sử dụng chúng, nó vẫn tự chuẩn bị bằng chính những biến đổi mà nó thi hành trên các bản năng do thiên nhiên cung cấp. Về tri thức nhân tính, người ta chưa nhận xét đủ rằng phát minh cơ giới trước tiên là tác động cốt yếu của nó, cả ngày nay nữa, sinh hoạt xã hội của ta vận chuyển chung quanh việc chế tạo và sử dụng các khí cụ tác tạo, và phát minh đã điểm mốc con đường tiến bộ cũng đã vạch ra định hướng của nó. Ta khó mà nhận thấy điều ấy, vì các biến thái của nhân loại thường đi sau các biến hóa dụng cụ. Những tập quán cá nhân và cả xã hội của ta còn sống sót khá lâu sau những trường hợp đã gây ra chúng, thành ra những hiệu quả sâu xa của một phát minh chỉ được nhận thấy khi ta đã quên mất tính cách mới mẻ của nó. Một thế kỷ đã qua đi từ khi phát minh ra máy hơi nước mà ta chỉ mới bắt đầu cảm thấy cái chấn động sâu xa nó đã gây ra ở ta. Tuy nhiên cuộc biến chuyển nó đã thực hiện trong công nghiệp đã đảo lộn các mối liên lạc giữa người ta. Nhiều ý kiến mới nổi dậy. Nhiều tình cảm mới đang nẩy nở. Trong mấy ngàn năm nữa, khi sự xa xôi của quá khứ chỉ còn để cho thấy những nét đại cương, thì những cuộc chiến tranh và cách mạng của ta sẽ không được kể vào đâu, ấy là nếu người ta còn nhớ đến chúng, nhưng về máy móc chạy hơi với các thứ phát minh đi kèm với nó, có lẽ người ta sẽ nói đến như ta nói về đồng đen hay đá đẽo: nó sẽ được dùng để hạn định một thời đại. Nếu ta có thể loại bỏ mọi kiêu căng, nếu muốn định nghĩa nòi giống ta, ta chỉ dựa chặt chẽ vào cái gì mà lịch sử và tiền sử trình bày như đặc cách hằng cửu của con người và của trí thức, có lẽ ta không nói con người tri thức (homo sapiens) nhưng con người tác tạo (homo faber). Rốt cuộc, trí thức khi xét ở cái gì có vẻ là tác động nguyên thủy của nó, là khả năng chế tạo những đồ vật tác tạo, nhất là những dụng cụ để làm ra những dụng cụ; và biến đổi vô hạn việc chế tạo...

Vậy ta hãy khởi hành tự hoạt động và đặt nguyên tắc là trí thức trước tiên nhắm vào việc chế tạo. Việc chế tạo thi hành độc nhất trên vật chất thô sơ, nghĩa là cả khi nó dùng những vật liệu hữu cơ, nó cũng coi chúng như đồ vật bất động, không bận trí đến sự sống đã có trong chúng. Ngay cả ở những vật chất thô sơ; nó cũng chỉ giữ lấy chất đặc; cái gì còn lại thì lẩn mất do chính lưu động tính của nó. Vậy nếu trí thức hướng về chế tạo, ta có thể đoán trước là cái gì lỏng trong thực tại sẽ thoát khỏi nó một phần và cái gì chính thức là sinh khí trong sinh vật sẽ thoát khỏi hoàn toàn. Tri thức ta, cứ như nó tự tay thiên nhiên mà ra, có đối tượng chính là chất đặc vô cơ.

(*Tự đó Bergson suy diễn ra bốn tính cách khác nhau sau đây*):

... Trí thức ta chỉ ý tượng được rõ ràng cái gián đoạn.

... Trí thức ta chỉ ý tượng được rõ ràng cái bất động.

... Đặc tính của trí thức là cái năng lực vô hạn để phân giải theo bất kỳ định luật nào và tái hợp trong bất kỳ hệ thống nào.

... Đặc tính của trí thức là sự tự nhiên không am hiểu đời sống.

Henri Bergson, *Tiến hóa sáng tạo*, t.149 – 151, 166 – 167 và 179.

HAI SUỐI NGUỒN CỦA ĐẠO ĐỨC VÀ TÔN GIÁO
(Les deux sources de la morale et de la religion)

Dầu rằng Bergson đã minh nhiên muốn là mỗi một tác phẩm của mình đáp ứng cho một nghiên cứu độc lập, song không vì thế mà quyển sách cuối cùng này lại không là một tiếp nối tự nhiên của những tác phẩm trước. Kỳ gian như được mô tả trong *Những dữ kiện trực tiếp của ý thức*, rồi được đặt vào tương quan với vật chất tính trong *Vật chất và ký ức*, được tìm thấy lại như là đà sống hay hứng khởi sinh tạo (élan vital) trong *Tiến hóa sáng tạo* và sẽ được tìm thấy như thế ở suối nguồn kép của đạo đức và tôn giáo, hoặc là như thể áp lực xã hội kéo dài đà sống, hoặc là như xúc động sáng tạo (émotion créatrice).

► Tôn giáo tĩnh (la religion statique)

Sự sống đã muốn có tôn giáo. Thực tế là với trí thông minh cũng đồng thời xuất hiện lòng ích kỷ cá nhân, một đe dọa phân rã đối với xã hội, nhưng cũng là mối lo ngại gợi ra cho con người biểu tượng về cái chết hay cả cảm thức về nguy cơ. Do vậy, chính trí thông minh phải quyết tâm tạo ra những biểu tượng ảo hoặc (des représentations fantasmatiques) có thể bù trừ cho những gì mang tính phá hoại và gây chấn thương trong sự phát triển tối hậu của nó, mà nó phục vụ cho bản năng như là chức năng tạo thần thoại (fonction fabulatrice).

Quy về bản năng, như con ong hay cái kiến, cá nhân hướng đến một cứu cánh bên ngoài; nó làm việc cho chủng loại một cách tự động, như trong cơn mộng du. Được phú cho trí thông minh, được đánh thức để suy tư, nó sẽ hướng về chính mình và sẽ chỉ nghĩ sống sao cho thoải mái[1].

Nhưng thiên nhiên muốn rằng một vị thần hộ mệnh của đô thị xuất hiện, vị thần ấy sẽ bảo vệ, đe nẹt và khiển trách. Thực vậy, trí thông minh tự uốn mình theo những tri giác hiện tại hay theo những thặng phẩm ít nhiều có hình tượng của các tri giác mà người ta gọi là những kỷ niệm. Bởi vì bản năng chỉ còn tồn tại ở trạng thái vết tích hay tiềm tàng, bởi vì nó không đủ mạnh để gây ra những hành vi hay để ngăn chặn chúng, nó sẽ phải khêu gợi một tri giác ảo tưởng (une perception illusoire) **(a)** hay ít ra một thứ ngụy tạo của kỷ niệm khá chính xác, khá ấn tượng để cho trí thông minh được xác định bởi nó.

Xét theo quan điểm thứ nhất này, tôn giáo là một phản ứng phòng vệ của thiên nhiên chống lại khả năng làm tan rã của trí thông minh.

Henri Bergson, *Hai suối nguồn của đạo đức và tôn giáo*, t. 126 – 127.

(1) Không những trí thông minh không có thể là nguyên lý của hành động đạo đức, mà do phát triển thái quá nó lại tạo thành một nguy cơ cho con người và cho xã hội.

(a) *Chức năng tạo thần thoại (la fonction fabulatrice) là chức năng có mục đích tạo ra những huyền thoại cường điệu (des mythes vigoureux) có thể chữa trị những vọng động tinh thần tạo ra bởi tính siêu mẫn trí tuệ (hyperintellectualité) và để khắc phục mối nguy cơ ba mặt mà nó tạo ra cho con người. Từ đó, phát sinh ba biểu tượng về Thần hộ mệnh của thành bang, biểu tượng về đời sống bên kia và biểu tượng về sự Quan phòng.*

Nếu đà sống xoay chuyển mọi sinh vật khác khỏi biểu tượng về cái chết, tư tưởng về cái chết phải diên trì nơi con người vận động của sự sống[1]. Niềm xác tín rằng mình sẽ chết, nổi lên với suy tư, trong một thế giới sinh vật được tạo ra trên đường đi của mình. Nhưng nó đứng dậy ngay. Đối với ý tưởng cái chết là không thể tránh nó đem đối lập hình ảnh về sự tiếp tục của đời sống sau cái chết, hình ảnh này được nó phóng ra trong môi trường của trí thông minh ở đó ý tưởng vừa đến tự xác lập, sắp xếp lại mọi vật cho có trật tự; sự trung lập hóa ý tưởng bởi hình ảnh lúc đó biểu thị chính sự thăng bằng của thiên nhiên, tự gượng lại không thể trượt dài đi. Vậy là chúng ta tự tìm lại trước cái trò chơi rất đặc thù của những ảnh tượng và những ý tưởng dường như đặc trưng hóa tôn giáo từ nguồn gốc.

Xét theo quan điểm thứ nhì này, tôn giáo là một phản ứng phòng vệ của thiên nhiên, chống lại biểu tượng về cái chết không thể tránh, do trí thông minh tạo ra.

Henri Bergson,
Sách đã dẫn, t.136 – 137

(1) Trí thông minh không chỉ là chất men làm băng rã xã hội, nó còn là chất men gây nản lòng rủn chí. Con người là con vật duy nhất biết rằng mình sẽ chết.

Nhưng nếu cái chết là sự cố điển hình nhất, còn bao nhiêu những sự cố khác mà đời sống con người không bị phơi bày để hứng chịu! Ngay chính việc vận dụng trí thông minh vào đời sống chẳng mở ra cánh cửa đến cái bất khả tiên liệu[1] và chẳng đem lại cảm thức về nguy cơ[2] đấy sao? [...] đà hứng khởi sinh tạo thì đầy lạc quan. Mọi biểu tượng tôn giáo ở đây trực tiếp vọt ra từ nó vậy là có thể được

định nghĩa theo cùng một cách: *đó là những phản ứng phòng vệ của thiên nhiên chống lại cái biểu tượng do trí thông minh tạo ra, về một đường biên còn đầy những bất ngờ dễ gây nản lòng, giữa sáng kiến được vận dụng và hiệu quả mong ước.*

Henri BERGSON,
Sách đã dẫn, t.145 - 147

► Tôn giáo động (la religion dynamique)

Câu trả lời thứ nhì của đời sống là huyền học (la mystique). Trong khi bản năng có tính đặc chủng và bảo thủ, huyền học lại mang tính cá nhân và sáng tạo. Đó là một cố gắng quay về nguồn của đời sống của một cá nhân ngoại lệ tiếp xúc với nguyên lý sáng tạo. Một tình yêu tác động được trao gửi đến nhân vị sáng tạo.

[...] Tâm hồn huyền nhiệm [...] loại bỏ khỏi bản thể nó tất cả những gì không đủ thuần túy, đủ kháng lực và uyển chuyển, để Thượng đế sử dụng nó. Tâm hồn đó đã lại cảm thấy Thượng đế hiện diện, đã tin rằng mình nhận ra Ngài trong những thị kiến tượng trưng (visions symboliques) hợp nhất với Ngài trong trạng thái xuất thần; nhưng không có gì trong những điều kiện đó là lâu bền bởi vì tất cả những cái đó chỉ là sự chiêm ngưỡng: hành động kéo tâm hồn về với chính nó và như thế là tách rời nó khỏi Thượng đế **(a)**. bây giờ chính Thượng đế hành động bởi tâm hồn, trong tâm hồn: sự hợp nhất là hoàn toàn và do vậy là dứt khoát [...].

Từ đấy đối với tâm hồn, là cả một sự phong mãn dồi dào của đời sống. Đó là một cái đà vô tận, một hứng khởi sinh tạo không cưỡng lại được nó thúc đẩy đời sống vào những công trình vĩ đại.

Henri BERGSON,
Sách đã dẫn, t.247 – 248.

---

(1) Bergson nghĩ đến những nhà huyền học lớn của Cơ Đốc giáo, những nhân cách đầy chủ động và sáng tạo như Thérèse d'Avila.

(a) Chính ở đây mà Bergson tách rời khỏi Plotin. Plotin không biết đến giai đoạn tối hậu trong đời sống huyền nhiệm Cơ Đốc giáo, một đời sống trong sự chiêm nghiệm tan hòa vào trong hành động, ý chí con người hợp nhất với ý chí thiêng liêng.

Một cảm xúc ở cấp độ cao thì tự đầy đủ cho mình. Một khúc nhạc tuyệt vời nào đó diễn tả tình yêu. Tuy nhiên đó không phải là tình yêu của một người nào đó. Một khúc nhạc khác sẽ là một tình yêu khác. Ở đó sẽ có hai bầu khí tình cảm phân biệt, hai mùi hương khác nhau, và trong hai trường hợp tình yêu sẽ được định phẩm bằng yếu tính của nó, không phải bằng đối tượng của nó. Tuy nhiên thật khó quan niệm một tình yêu tác động lại không trao gởi đến cái gì cả. Qua thực nghiệm tâm linh, những nhà huyền học đồng tình làm chứng(2) rằng Thượng đế cần chúng ta, cũng như chúng ta cần Ngài. Tại sao Ngài lại cần chúng ta, nếu không phải là để yêu thương chúng ta? Đó sẽ là kết luận của triết gia gắn bó với kinh nghiệm huyền học. Sự sáng tạo hiện ra với ông dường như là một công cuộc của Thượng đế để tạo ra những người sáng tạo, để thêm vào với mình những hữu thể xứng đáng với tình yêu của Ngài.

Henri BERGSON,
Sách đã dẫn, t.273.

---

(2) Mối quan hệ giữa chứng từ lịch sử của nhà huyền học và ý tưởng rằng nguyên lý đầu tiên là một tinh thần sáng tạo.

ALAIN

(1868 - 1951)

Biến cố lớn trong cuộc đời của Alain (tên thật Émile Chartier) là cuộc hạnh ngộ với Jules Lagneau, khi, để chuẩn bị cho cuộc thi vào Cao đẳng Sư phạm (vốn rất khó) ông theo học lớp luyện thi của vị thầy danh tiếng này ở trường Trung học Vanves. "Lúc đó tôi thấy rằng tinh thần ngự trị..." Lagneau, đó là sự mặc khải rằng triết học là công việc của trí tuệ, nhưng không phải của một trí tuệ hướng về cõi trời khả niệm và chỉ biết chiêm nghiệm, mà là một trí tuệ hướng về thế giới và tự lãnh hội như là tinh thần trong hoạt động phối trí (l'activité ordonnatrice) mà nó thực thi. Bóng dáng của Kant ở đó. Alain được phong giáo sư năm 1902 ở Paris và ông sẽ dạy ở đó đến năm 1933 ở trường trung học Henri IV. Những *Mạn đàm* (Propos) đầu tiên của ông ra mắt năm 1906. Chỉ sau Thế chiến thứ nhất (mà ông tham gia với tư cách là lính trơn), trong vòng gần năm mươi năm, ông lần lượt cho xuất bản bốn công trình đồ sộ – mà chúng tôi trích đăng mấy bài tiêu biểu ở đây – chúng hàm chứa nội dung lập trường triết lý của ông. Đó là những quyển: *Hệ thống Mỹ thuật* (Système des Beaux_Arts - 1920), *Những ý tưởng và những thời đại* (les Idées et les Âges), *Những cuộc thanh đàm bên bờ biển* (Entretiens au bord de la mer - 1931), *Các vị thần* (les Dieux - 1934). Cũng nên kể thêm bộ *Tám mươi mốt chương về Tinh thần và những đam mê* (Quatre_ vingt-un Chapitres sur l'esprit et les passions) được viết trong thời gian chiến tranh (1917) rồi được tái biên và bổ sung, dưới tựa đề *Những yếu tố của triết học* (Éléments de philosophie - 1941), cũng như bộ *Những kỷ niệm với thầy Jules* Lagneau (Souvenirs concernant Jules Lagneau - 1925).

► Kant, một bậc thầy (Kant, un maître)

Alain tán đồng thuyết hiện thực của Kant. Tồn tại là không thể chứng minh. "Tồn tại không thể nảy sinh từ một lý luận".

Theo những đối luận (antinomies) danh tiếng của Kant, người ta chấp nhận rằng phản đề, thuộc về trí tuệ, (sau một giới hạn vẫn còn không gian, trước một nguyên nhân vẫn còn một nguyên nhân, chung quanh một tình huống vẫn còn một tình huống), rằng phản đề chỉ là một phản đề, nó không thể làm thỏa mãn, nó bỏ tinh thần trong dốt nát và căng thẳng, và nó khiến cho tồn tại không thể nảy sinh, vì thiếu một tiền nhân đầu tiên. Và, ngược lại, cái luận đề tự phụ, rằng tất cả đều hữu hạn, bởi vì có cái gì tồn tại, luận đề rất mạnh, mà cho đến ngày đó tôi còn coi là không thể đánh đổ, chỉ có luận đề đem lại lý do hiện hữu và cuối cùng biện minh cho tồn tại. Nhưng giờ đây đôi mắt tôi mở ra, và tôi nhận thấy rằng cái gì được biện minh như thế, khép kín và đầy đủ, cái đó không thể là tồn tại. Tôi nhận ra tại sao, bằng con đường này chúng ta lỡ hẹn với tồn tại, và rằng chúng ta đã không tìm kiếm tồn tại, mà là yếu tính. Và lấy lại một lập luận danh tiếng[2], tôi nói rằng chúng ta đổi chỗ món tiền của chúng ta, nhưng uổng công, bởi vì vẫn luôn là tiền và luôn là của chúng ta, và rằng những lý do hiện hữu chẳng hề đem chúng ta lại gần hơn với tồn tại. Tôi nói lấy lại, và nói thế là chưa chính xác lắm; bởi vì thực tế cuối cùng tôi chỉ hiểu sự phê phán đáng ngạc nhiên này, theo đó mọi chứng lý hữu thể học đều bị cắt từ gốc rễ. Tồn tại không thể sinh ra từ một lý luận. Bến bờ của tinh thần chúng ta, làn sóng

đập vào[3] điều đó chỉ có thể ban phát và đón nhận bằng một con đường khác, là chính kinh nghiệm. Kant cũng đã nói điều đó, một cách ngắn gọn, nhưng khá đủ.

Alain,
***Thanh đàm bên bờ biển*, t. 197 - 198**

(1) Kant, Phê phán lý tính thuần túy, Biện chứng pháp siêu nghiệm, II, ch.II

(2) Kant, sách đã dẫn, II, ch.III, đoạn 4: "Về tính bất khả thi của chứng lý hữu thể học".

(3) Tồn tại không phải là một vấn đề lý luận mà là của kinh nghiệm. Đó giống như một làm sóng đập vào tinh thần chúng ta.

► Hegel và Comte

Tinh thần không bắt đầu bằng ý tưởng đúng hay đầy đủ, về điều đó Hegel và Comte đã có lý. Như có sự khác biệt lớn giữa những nhà biện chứng và triết gia của luật tam trạng. Đàng kia ở nguồn gốc ý tưởng trừu tượng mà một chuỗi liên hệ làm phong phú cho đến tồn tại cụ thể;còn ở đây tại nguồn gốc của huyền thoại, hình thức bất túc, nhưng phong phú bởi nội hàm của nó, một thứ kho tàng nhân loại mà tiến bộ của thành bang sẽ phát triển.

Như thế, tất cả chúng ta đều bắt đầu bằng ý tưởng sai lầm nhất, hay, nếu người ta thích hơn, ý tưởng hão huyền nhất. Mọi người tìm kiếm, bằng đường vòng này hay đường quanh khác, cuối cùng đều đi đến chỗ nhận định rằng những ý tưởng đúng của chúng ta là những sai lầm được nhặt lên. Có người, như Hegel hay Hamelin, bằng biện chứng pháp trừu tượng, chỉ ra rằng ý tưởng đầu tiên, ý tưởng tự nhiên nhất, đơn giản nhất, hiển nhiên nhất, thì tự nó cũng vốn bất túc, từ yếu tính là bất túc, do đó mà tư tưởng bắt đầu bước đi khập khiễng, quan tâm đến việc vượt qua, trong khi vẫn giữ lại[1] hay là, nếu người ta muốn, để lại mọi kho tàng của nó trong túi tiền đầu tiên. Những người khác, sát mặt đất hơn, và trong số đó Comte ở hàng đầu, đã nhận ra huyền thoại[2] nằm ở cỗi nguồn của tư tưởng chúng ta, một hình thức cũng trừu tượng và cũng bất túc, nhưng đàng khác, lại đầy đủ và hơn là đầy đủ, bởi nội dung, trước tiên vượt qua thế giới và mọi sự phong phú của nó; điều khiến cho bài thơ là quyển sách đầu tiên, và vẻ đẹp là cô giáo cho mọi kiến thức. Chỉ có điều là, bởi vì ở đây ngay từ đầu mọi thứ đều được ban cho cùng một lúc, đấy không còn là biện chứng pháp có cánh nhưng là một thứ chính sách từ từ nó phát triển kho tàng nhân loại.

Alain,
***Những ý tưởng và những thời đại*, t.282 - 283**

(1) Xem lại Aufhebung của Hegel.

(2) Dùng theo nghĩa "chuyện hoang đường" (récit fabuleux).

► Những ảo tượng giác quan

Những "tác động của trí tuệ", chúng tự thêm vào cái khả cảm thuần túy trong tri giác, được vạch rõ trong những ảo tượng giác quan, như triết gia Alain trình bày bằng mấy thí dụ trong đoạn văn sau đây.

Tri thức bằng giác quan là dịp cho những sai lầm về khoảng cách, về độ lớn và hình thức các đối vật. Lắm khi phán đoán của ta đã minh bạch, nhưng ta đính chính nó theo kinh nghiệm; khi đó trí tuệ ta rất tỉnh thức. Ảo tượng khác với sai lầm do điều này là phán đoán ở đấy được bao hàm đến nỗi chính hình dáng sự vật có vẻ biến đổi với ta. Ví dụ, khi ta xem một phong cảnh khéo họa, ta tưởng thấy được khoảng cách chiều sâu như những đối vật; bức tranh như lõm vào trước mắt ta. Cho nên ta bao giờ cũng muốn cắt nghĩa những ảo tượng do một nhược điểm nào của giác quan ta, vì mắt ta hay tai ta như thế. Ta đã tiến được một bước dài trong tri thức triết lý, khi ta nhận thấy trong hầu hết các ảo tượng ấy, và đoán được trong các cái khác một tác động của trí tuệ, và sau hết một phán đoán nó khoác vào hình thức đối vật đối với ta. Tôi sẽ giải thích mấy ví dụ đơn sơ ấy ở đây, còn nhiều ví dụ khác xin xem *Thị quan sinh lý* của Heimholtz ở đấy có nhiều điểm cho ta suy nghĩ.

Chắc chắn là khi tôi cảm thấy một vật nặng trên bàn tay, là chính trọng lực của nó hoạt động, và hình như ý kiến của tôi không thay đổi gì ở đấy. Nhưng đây là một ảo tượng kỳ lạ. Nếu ta

bảo ai thử cân nhắc bằng tay nhiều vật khác nhau nhưng nặng bằng nhau, một viên đạn chì, một khối gỗ vuông, một hộp giấy to thì bao giờ người ấy cũng thấy những vật to hơn là nhẹ hơn... Hiệu quả còn rõ rệt hơn, khi ta dùng những vật đồng chất, chẳng hạn những ống bằng đồng to bé khác nhau, nhưng vẫn nặng bằng nhau. Ảo tượng vẫn tồn tại, nếu những vật ấy được nắm bằng một cái vòng và một cái móc; nhưng trong trường hợp ấy, nếu bịt mắt lại thì ảo tượng không còn nữa. Và tôi nói rõ là ảo tượng, vì những trọng lượng khác nhau tưởng tượng như thế được cảm thấy ở những ngón tay cũng rõ rệt như nóng hay lạnh. Nhưng cứ theo những trường hợp mà ta đã nhắc lại, thì hiển nhiên là sự sai lầm ước lượng ấy nguyên do tự cái bẫy đã gài cho trí tuệ; vì bình thường những vật to hơn thì cũng nặng hơn; và vì thế cứ theo thị giác ta trông đợi là vật lớn thì thật nặng hơn; mà vì ấn giác không tỏ ra điều gì như thế cả, ta bỏ cái phán đoán thứ nhất ấy, lại vì ta cảm thấy những vật ấy không nặng như ta tưởng trước, nên ta phán đoán và sau cùng cảm thấy chúng nhẹ hơn những vật kia. Ta thấy rõ trong thí dụ này, là ở đây nữa ta vẫn tri giác theo liên quan và so sánh, và cái tiên giác, lần này bị gạt, lại khoác lấy hình thức của đối vật.

Người ta cũng phân tách được dễ dàng như thế những ảo tượng có tiếng nhất về thị giác. Tôi muốn nói rõ nhất là các ảnh vẽ cố ý cho thấy một cột đèn và một người, cứ theo viễn thị thì đúng bằng nhau, nhưng ta vẫn không thể tin khi ta không có ý đo lường nữa. Ở đây nữa, cũng lại phán đoán làm cho đối vật lớn thêm...

Để chuẩn bị cho việc trình bày khó khăn này, xin mời độc giả suy nghĩ về thí dụ cái thực thể kính, sau khi đã nhớ lại lý thuyết và cách sử dụng ống kính ấy, ở đây nữa, cái hình như nổi bật lên; thường nó chỉ được kết luận do một hiện dáng không giống hình nổi tí nào, là do sự khác biệt giữa những hiện dáng của những sự vật đồng nhất cho mỗi mắt của ta. Như thế là nói rằng: những khoảng cách đối với ta ấy, nó làm hình nổi hẳn lên, không phải như những khoảng cách ở trong dữ kiện, nhưng chỉ được tư tưởng như là những khoảng cách, nên đặt mỗi vật vào chỗ của nó, theo câu nói trứ danh của Anaxagore: "Mọi sự lẫn với nhau, nhưng trí tuệ đến sắp thứ tự tất cả".

Độc giả có lẽ đã nhận thấy là tri thức bằng giác quan có ít nhiều tính cách khoa học; rồi đây lại cần hiểu rằng: mọi khoa học là một tri giác đích xác hơn về sự vật. Cái thí dụ lạ lùng nhất là khoa thiên văn, nó chỉ gần như là tri giác các vật trên trời ở đúng chỗ của chúng. Khoa học này thích hợp nhất để đem lại cho tri thức con người những quy tắc chân thật của nó, như thí dụ về nhật thực, sẽ cho ta thấy tỏ tường; vì rằng khi ấy phải nhìn thấy đích xác mặt trời và mặt trăng trong vị trí tự nhiên của chúng, và như thế là hàm ngụ tri thức những vận chuyển tương đối của chúng. Đó là phần của trí tuệ trong một tri thức bao nhiêu lâu vẫn mập mờ, và còn kinh khủng là khác nữa. Chỉ sự cố gắng để chờ đợi mặt trăng trên lối đi của mặt trời đã là nhiều lắm cho người tập sự. Và là bao nhiêu tiến bộ cho nhân loại. Thalès điềm nhiên báo trước vụ nhật thực sẽ làm cho cả quân đội hoảng sợ. Tất cả cái gì lạ lùng sẽ biến mất nếu người ta suy nghĩ cho đích đáng về trăng non tự nhiên hay qua con đường của mặt trời. Nếu không sự hiện diện của mặt trăng sẽ có cái gì làm người ta kinh hoảng. Ta nên nhớ để luôn luôn đối phó với các khoa học theo những thí dụ loại trên. Và vì ta đang nói đến Thalès, ta đừng quên câu công lý của ông: "Vào giờ mà bóng người bằng người, thì bóng kim tự tháp cũng bằng kim tự tháp". Lagneau có nói: "Tư tưởng đo lường". Đó là một câu nên nhớ. Ta cứ thẳng tiến trong cuộc phát triển ấy ta sẽ thấy phát sinh hình học của người Hy Lạp. Tất cả cố gắng của ta bây giờ là tìm ra trí tuệ ở giác quan, cũng như sẽ phải tìm ra giác quan trong trí tuệ, luôn luôn phân biệt chất thể với hình thể, nhưng không được chia rẽ chúng.

Alain, *Những yếu tố của triết học*, t.24 – 28.

► Từ không gian nhận thấy đến không gian của các nhà hình học

Vũ trụ "thực tại" không tách khỏi không gian. Nhưng triết gia Alain cho ta thấy những đặc tính của không gian là những hệ thống tương quan, mà chúng là kết quả không phải của một tri giác trực tiếp, nhưng của một dự đoán về tri giác.

Cái gì được nhận thấy trong một khoảng cách và trong mọi tương quan về nơi chỗ có hàm ngụ những khoảng cách, như những chỗ nổi, hình thức và độ lớn, thì bao giờ cũng là hiệu quả của một vận động có thể thực hiện mà thôi. Cần phải suy nghĩ lâu dài về chỗ ấy, vì chính tự đó mà phát sinh những tính cách nghịch lý của không gian các nhà hình học, nó là hình thức mọi sự vật nhưng nó lại chẳng có gì là sự vật cả. Chẳng hạn, cái gì tôi nhận thấy như chỗ nổi, thì không phải là chỗ nổi thực sự, nghĩa là được biết bằng xúc giác ngay lúc ấy; đó là những dấu hiệu mà tôi biết và làm tôi tiên đoán cái gì tôi sẽ nhận thấy bằng tay, nếu tôi không giơ tay ra. Điều ấy đúng cho mọi khoảng cách, bao giờ cũng chỉ là dự đoán thôi...

... Tôi thấy chân trời xa xăm kia. Nói cho đúng và cứ theo báo cáo của mắt tôi, thì nó hiện diện bằng màu sắc của nó cũng như các cái khác, hay là không xa cách nếu ta muốn hiểu thế; nhưng cái khoảng cách ấy lại đụng chạm đến tôi như một sự vật; nó lại còn là chính sự thật của sự vật, như tôi có thể suy luận tự màu xanh kia. Cái khoảng cách xuất hiện cho tôi một cách rõ rệt, và lại làm xuất hiện cả mọi sự khác, nó gán một ý nghĩa cho các độ lớn, các hình thức và các màu sắc, nhưng chính nó lại không phải là một sự vật, ta phải ý tứ lắm ở chỗ đó. Cái khoảng cách ấy không phải là một đặc tính của chân trời kia. Không, nhưng là mối tương quan của các vật ấy đối với các vật khác và đối với tôi. Nếu tôi muốn biết khoảng cách ấy bằng cách đi qua nó, tức tôi làm nó mất đi; thực ra khi ấy tôi có rút kinh nghiệm về nó, mặc dầu bao giờ cũng bằng ý tưởng; nhưng cứ như tôi trông thấy nó bây giờ, như tôi tưởng tôi cảm cảm thấy nó bây giờ, như tôi nghĩ về nó bây giờ, thì tôi biết nó, tôi có cả kinh nghiệm có thể có về nó.Vì là nó thuộc về tôi chứ không phải về sự vật; tôi đặt nó, tôi vạch nó ra, tôi hạn định nó. Thật hay giả, bao giờ nó cũng là khoảng cách, tương quan bất khả phân, không thực sự đi qua, mọi thành phần của nó được cộng lại với nhau, nhưng nó được đặt toàn bộ, rồi mới phân chia và đi qua, và ngay tự trước nó gán một ý nghĩa cho việc phân chia và trải qua ấy.

Một phương hướng còn đưa ra rõ rệt hơn nữa cũng những tính cách ấy vì nó sắp đặt các sự vật tương đối với những chiều xoay của thân thể tôi nhưng nó lại không phải là một sự vật; nó hạn định, nó là hình thức, được định đoạt hay thiết lập, nhưng không phải thụ nhận. Tất cả những tính cách nghịch lý của không gian được tụ tập lại đây, và tất cả những nỗi khó mà người ta thường bỏ qua nhanh quá, như chúng chỉ là điều bày đặt của tác giả. Khoảng cách và phương hướng đó là hai vũ khí của nhà hình học; và ta không phải ngạc nhiên mà thấy hắn biết chúng rõ ràng như thế, không phải không nhờ một sự gì khác, nhưng qua những sự vật được chọn một cách độc đoán, trắng trên đen, điểm, đường và góc. Nhưng ta đừng đi trước nhiều quá.

Tôi đã chọn trong các khoảng cách, thứ mà người ta gọi là chiều sâu vì những tính cách của không gian, nó không có thực nhưng được thiết định và nó hạn định kinh nghiệm, chúng xuất hiện ở đấy dễ dàng hơn. Bây giờ ta thử xem những khoảng cách khác, như bày ra trước mắt ta, hay những khoảng cách không trông thấy được, khoảng cách của người mù, chỉ hạn định sự cố gắng phải thực hiện, ta sẽ thấy rằng: những khoảng cách ấy cũng là những khoảng cách, nghĩa là những tương quan không thấy được, cùng một hạng với chiều sâu...

Để tóm tắt, ta phải nói là ta nhận thấy các sự vật trong không gian nhưng không gian không phải một đối tượng của giác quan chỉ được sắp đặt, phân biệt và nhận thấy bởi không gian.

ALAIN, *Những yếu tố của triết học*, t.41 – 44.

TRIẾT HỌC HIỆN ĐẠI BẰNG TIẾNG ĐỨC: Hiện tượng học, tường chú học, hữu thể học và ngữ pháp triết học

(LA PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE DE LANGUE ALLEMANDE: *PHÉNOMÉNOLOGIE, HERMÉNEUTIQUE, ONTOLOGIE ET GRAMMAIRE PHILOSOPHIQUE*)

Sự đóng góp của các tác giả viết bằng tiếng Đức vào triết học thời hiện đại là có tính quyết định, phần bởi *ý nghĩa* và *sức nặng* triết lý cũng như *tính đa dạng* và *độ rộng* khiến ta khó mà đánh giá được một cách thật xác đáng phần đóng góp ấy trong lịch sử triết học hiện đại và đương đại mà ở đây chỉ có thể nêu tên những trào lưu chính.

Những trào lưu tân phái Kant (Courants néo_Kantiens). Trường phái Marburg (Hermann Cohem, Natorp, Ernst Cassirer), Trường phái công lý học ở Bade (Windelband, Rickert, Troeltsch), "Chủ tương đối" của Georg Simmel v.v...

Những trào lưu Mác-xít: Georg Lukács (*Lịch sử và ý thức giai cấp*, 1923), Karl Korsch v.v... đưa đến những công trình của "lý thuyết phê phán" của trường phái Francfort (Max Horkheimer, Theodor.W.Adorno, Herbert Marcuse), đến sáng tác mạnh mẽ và độc đáo của một Ernst Bloch (*Tinh thần của không tưởng*, 1918; *Nguyên lý hy vọng*, 1954 - 59) cho đến việc "phê phán những hệ tư tưởng" và *Lý thuyết về tác động truyền thông* của Jiirgen Habermas.

Trào lưu đa biệt của tư tưởng Do thái giáo (Franz Rosenzweig, Martin Buber, Gerschom Scholem).

Truyền thống Áo-Đức về triết lý toán học, lôgíc học và khoa học: Bolzano (*Lý thuyết khoa học*, 1837), Franz Brentano (*Tâm lý học từ quan điểm thực nghiệm*, 1874), A.Meinong (*Lý thuyết về sự vật*, 1904), thuyết chủ hiện tượng của Ernst Mach, thuyết duy nghiệm và thực chứng lôgíc của Câu lạc bộ thành Vienne (Rudolph Carnap, Otto Hahn, Neurath, Schlick và Waismann), nhận thức luận của Karl Popper v.v...(Truyền thống "triết học như là khoa học nghiêm xác" này cũng đã gợi cảm hứng cho Edmund Husserl, người sáng lập ra "hiện tượng luận siêu nghiệm", mà còn, qua con đường xéo của những công trình lôgíc – ngữ học của G.Frege (1848–1925), những thám cứu lôgíc_triết học của Ludwig Wittgenstein).

Cuối cùng, phải nêu bật lên sự tiếp tục sâu sắc (có lẽ do tầm quan trọng của mối bận tâm chú giải và thần học, nhưng cũng là ngôn ngữ học, giữa lòng văn hóa Đức cho đến ngày nay) của một truyền thống tường chú học triết lý (herméneutique philosophique). Truyền thống này ngược về đến Schleiermacher (1768 - 1834), được kế tục trong tư tưởng triết học liên quan đến vấn đề thành lập những khoa học tinh thần (Geisteswissenschaften – Sciences de l'esprit) như là những môn học đặc chủng, có tính cách lãnh hội (comme disciplines spécifiques, de nature compréhensive) với những công trình của Wilhelm Dilthey (1833 - 1911), rồi, qua bộ *Tâm lý học về các thế giới quan* (1919) của Karl Jaspers và "triết học tồn sinh"của ông cũng như trong phong trào "triết lý về cuộc đời" (lebensphilosophie), tìm thấy một cuộc trỗi dậy ngoạn mục trong hiện tượng học của Husserl và nhất là trong tường chú học phổ sinh (herméneutique existentiale) của Heidegger (và, song song đó trong sự chú giải công cuộc giải huyền thoại – démythologisation – của Rudolph Bultmann) để cuối cùng nở hoa trong tường chú học triết lý của Hans Georg Gadamer (Chân lý và phương pháp, 1960).

Người ta không thể nắm bắt tinh thần của triết học Đức đương đại mà không tái đăng ký nó vào trong mối bận tâm sâu xa về tường chú học - vốn là đặc trưng của truyền thống Đức kể từ Hegel, Schelling và Schleiermacher – mối bận tâm định vị thời gian và nơi chốn của mọi suy niệm triết lý cơ bản trong chân trời của một *sử tính* và một *truyền thống ý nghĩa*, mà ý nghĩa tự nó mở ra một cách kiến giải triết học. Điều đó đúng đối với những vị "tiền hiền khai sáng" của chủ nghĩa duy tâm Đức cho đến những công trường triết học lớn của thời cận đại do Husserl và Heidegger mở ra, và Gadamer tự giới thiệu như người kế thừa minh nhiên nhất. Tất cả chiều kích này song hành với mối quan tâm hiển ngôn (le souci prononcé) của các triết gia Đức đó là trả lại, càng trung thực càng tốt, đặc tính bất khả giản quy của vận động đời sống của tinh thần và của tồn sinh con người mà đặc điểm là luôn truy cầu ý nghĩa. Nét cuối này cũng đúng với Dilthey, với Simmel, với Scheler, với Cassirer và với Jaspers cũng như với Lukács hay với Bloch, mặc dầu là trong những tư cách khác nhau, và, dĩ nhiên là, với Husserl và Heidegger, và những môn đồ của họ.

Một nét nổi bật khác của khung cảnh triết học Đức: ảnh hưởng quyết định của tư tưởng và trào lưu hiện tượng luận. Trào lưu tư tưởng đa phức này đã góp phần, hơn bất kỳ trào lưu nào khác, vào sự đổi mới sâu xa mọi nền triết học đương đại trong toàn bộ thế giới hiện đại.

Trong sự nghiệp đồ sộ của mình, Edmund Husserl (1859 – 1938) đưa ra, cùng với hiện tượng luận siêu nghiệm, một nền triết học bận tâm đến việc tự thiết lập mình một cách toàn triệt như là khoa học nghiêm xác về việc mô tả chính những hiện tượng. Đó là ý nghĩa của việc "quay về với chính sự vật" và của phương pháp hiện tượng luận. Chống lại thuyết chủ tâm lý (giản qui những định luật của chân lý lôgíc vào những định luật của tiến trình tâm lý), Husserl thiết lập, theo cách hiện tượng luận, môn lôgíc thuần túy về sự mô tả những yếu tính lý tưởng được lãnh hội bằng một trực quan ban tặng từ nguyên thủy, *a priori* (*Nghiên cứu lôgíc học*, 1901; *Triết học như khoa học nghiêm xác*, 1911). Sau đó, có thể kiến tạo một khoa học phổ quát về những yếu tính (mathesis universalis) nó sẽ cho ra một hữu thể học chất thể và một hữu thể học mô thể (khoa học về yếu tính của mọi vật nói chung, ngữ pháp thuần túy về những ý nghĩa và lôgíc thuần túy). Quay về từ sự mô tả những yếu tính đến những hành vi của đời sống siêu nghiệm của ý thức (ý_hướng_tính, được đưa ra ánh sáng bởi Franz Brentano), chính hiện tượng luận cũng trở thành siêu nghiệm khi nó bận tâm mang những hành vi ý hướng này, bằng vận trù của sự giản quy hiện tượng luận, về chủ thể tính của một chủ thể siêu nghiệm (Những ý tưởng dẫn đạo cho một hiện tượng luận thuần túy, và một triết lý hiện tượng luận, 1913; Lôgích hình thức và lôgíc siêu nghiệm và Những suy niệm về Descartes, 1929). Hiện tượng luận về tổng hợp thời gian, về tính liên chủ thể siêu nghiệm, về lãnh vực tiền thuộc từ của thế giới của đời sống, về lịch sử phê phán của lý trí (cuộc khủng hoảng của khoa học châu Âu và hiện tượng học siêu nghiệm, 1936) là chủ đề của nhiều bài giảng và nhiều bài văn chưa xuất bản của Husserl mà ngày nay vẫn còn tiếp tục ra mắt người đọc. Được vận dụng dưới nhiều hình thức đặc loại, *phương pháp hiện tượng luận* phát huy tác dụng nơi nhiều nhà tư tưởng, mà người lỗi lạc và độc đáo nhất là Martin Heidegger (ngoài ra, chúng ta nên kể thêm Max Scheler và Karl Jaspers, và ở Pháp, Sartre, Merleau Ponty, Emmanuel Levinas, và ở Tiệp, Jan Patocka).

Nét nổi bật thứ ba trong phong cảnh triết lý Đức là tầm mức *hữu thể học* của những tác phẩm lớn.

Quan tâm hữu thể học vẫn luôn hiện diện trong tư tưởng Đức. Nó đạt đến cao trào dưới sự bảo hộ của chủ nghĩa phê phán của Kant, trong một thứ hữu thể học về khách quan tính lôgíc khoa học hay khách quan tính siêu nghiệm (Meinong, Frege, Husserl, Cassirer, Nicolạ Hartmann v.v...).

Mọi công trình của Martin Heidegger (1889 - 1976) hệ tại ở đưa vấn đề hữu thể luận hiểu theo cách truyền thống (từ những nhà tư tưởng Hy Lạp đầu tiên) ra *ánh sáng mới* của vấn đề ý nghĩa của hữu thể. Nâng hiện tượng luận đến khả tính tối hậu của nó, *hữu thể và thời gian* (Sein und Zeit, 1927) làm cho nó, khác với Husserl, hướng về chính những tiền giả định của mình: những tiền giả định liên quan đến ý nghĩa của hữu thể và ý nghĩa của chân lý.

Như thế triết học Đức dường như hoàn tất trong ánh sáng của những con đường mở ra cho Heidegger, và nơi mà truyền thống siêu hình học (nhất là Đức, nhưng nguyên thủy từ Hy Lạp và cuối cùng là Tây phương) trở nên, một cách minh nhiên, là vấn đề cho chính nó. Đối với cuộc trưng cầu này của Heidegger về một khởi đầu mới, nó giúp cho tư tưởng có khả năng đối mặt với yếu tính của kỹ thuật, là cuộc trưng cầu – trong một truyền thống khác – của ngữ pháp triết học, một cuộc trưng cầu triết lý mà Ludwig Wittgenstein tự nhận sứ mệnh làm kẻ tiên phong đơn độc.

Trong một công trình rất khó tiếp cận và hầu như hoàn toàn là di tác, được viết theo một văn phong châm ngôn (style aphoristique) hay dưới hình thức những bút ký triết học đơn sơ (Bút ký triết học, Ngữ pháp triết học, Nhận xét về triết lý của tâm lý học, Nhận xét về những nền tảng của toán học v.v...). Tính giản ước nơi những công trình này, sau toan tính của bộ *Tractatus logico_philosophicus* (1921), đã phát một thệ nguyện tối hậu và bí hiểm về sự nghèo khó siêu hình (faire un ultime et énigmatique voeu de pauvreté métaphysique). Tính độc đáo của công trình này, nó nhắm đến không gì khác hơn là sự phân biệt yếu tính của mọi vật, trình bày trong ngữ pháp của những trò chơi ngôn ngữ khác nhau của chúng ta, hẳn là được gợi hứng từ truyền thống phân tích Anh quốc do Bertrand Russell và G.E.Moore thiết lập vào đầu thế kỷ XX; nhưng những cội rễ của nó vẫn là từ truyền thống Áo_Đức về triết lý của lôgíc và triết lý của ngữ pháp, nhất là qua công trình của Frege, ngay cả khi Wittgeinstein làm mới lại nó toàn bộ, đoạn tuyệt triệt để với những mục tiêu của chủ nghĩa duy tâm phương pháp luận và với chủ nghĩa duy lôgíc (logicisme) và cả với những mục tiêu của chủ nghĩa thực chứng lôgíc (positivisme logique) của Câu lạc bộ thành Vienne.

Vào cuối thế kỷ hai mươi, mọi sự diễn ra như thể ba công trình trọng điểm của Husserl, của Heidegger và của Wittgenstein mà trong đó triết học bằng Đức ngữ đạt đến đỉnh cao, vẫn còn sau sự chấn thương sâu sắc của Đệ nhị thế chiến, chờ đợi những tiếp nối.

Gérard Guest.

DILTHEY

(1833 - 1911)

Môn sinh của Kuno Fischer và của Friedrich Trendelenburg ở Heidelberg, rồi tiếp theo là giáo sư ở Bâle (1866), ở Kiel, ở Breslau, cuối cùng ở Berlin (từ 1882), Wilhelm Dilthey khước từ cả thần học Tin lành lẫn chủ nghĩa Hegel đang thắng thế ở thời ông, dành cả đời mình cho suy tư – bên ngoài mọi viễn tượng nó chỉ có ý nghĩa bên trong một "tri thức tuyệt đối" nào đấy – nội tại tính của đời sống tinh thần vào thời gian và sử tính (historicité). Từ đó cái tên gọi "thuyết duy lịch sử" (historisme/ historicisme) đôi khi được gán cho triết học của ông, với cái giá phải trả là những ngộ nhận trầm trọng. Chỉ có khách thể, có thế giới, đối với một ý thức và ở trong ý thức. Vậy mà ý thức lại gắn liền với chính vận động của đời sống, tâm lý cũng như lịch sử, đó là đời sống của tinh thần, và đời sống đó, do tính phản tư cốt yếu của nó, nên tự nó là kiến giải cho chính nó. Nhiệm vụ của triết học là "giải minh" (expliciter)_ chứ không chỉ là "giải thích" (expliquer) – tính phản tư nội tại này của đời sống, luôn ưu tư về ý nghĩa của chính mình.

Tránh mọi "khuếch trương lạm dụng những khái niệm thoát thai từ những khoa học vật lý vào phạm vi của đời sống tinh thần và của lịch sử", đó phải là sự quan tâm thường trực về một nền tảng triết lý của các khoa học lịch sử về tinh thần. Đó cũng là nhiệm vụ mà Dilthey dành cả công sức trong mọi tác phẩm của ông. Triết lý của ông dựa trên một siêu hình học về sự sống và về tinh thần: nó mặc hàm một tường chú học (herméneutique) về những biểu hiện cực kỳ đa biệt của chúng. Nó cũng mặc hàm một thứ tương đối luận, hay ít ra một thứ viễn tượng luận (perspectivisme) về những "tầm nhìn thế giới" (Weltanschauungen) mà bên ngoài chúng, yếu tính của triết học, theo Dilthey, không thể xảy ra, cũng không thể có ý nghĩa nào.

Tư tưởng của triết gia Wilhelm Dilthey, bên cạnh những tư tưởng của Jakob Burckhardt, của Max Weber, hay tâm lý học theo quan điểm thực nghiệm của Franz Brentano, sẽ có một ảnh hưởng sâu xa và quyết định, không chỉ trên nhân loại học, sử học, tâm lý học, và những khoa học nhân văn đặc trưng của Đức, mà còn trên tư tưởng triết lý Đức đương đại (E.Husserl, E.Cassirer, K.Jaspers, M.Heidegger, H.G.Gadamer v.v...)

THẾ GIỚI TINH THẦN (Le Monde de l'Esprit)_ 1911

Wilhelm Dilthey đã tập hợp dưới tựa đề này, vào năm cuối của đời mình, phần cốt yếu từ những khảo luận của ông liên quan đến triết lý về những khoa học của tinh thần (*Geisteswissenschaften*), được nhận định trong sự khác biệt cốt yếu mà chúng phải yêu sách đối với những môn học thuộc về những khoa học tự nhiên (*Natur-wissenschaften*). Trong số những khảo luận quan trọng nhất: những quyển liên quan đến nền tảng của các khoa học đạo đức và xã hội, như *Những ý tưởng về tâm lý học mô tả và phân tích* (1894) hay *Góp phần nghiên cứu cá nhân tính* (1895 - 1896), khảo luận về *Nguồn gốc và sự phát triển của tường chú học* (1900); cuối cùng là khảo luận về *Tinh yếu của triết lý* (1907) tự đề ra mục đích "nghiên cứu lịch sử về tinh yếu của triết lý", đưa nó vào bên trong một "tầm nhìn thế giới" nào đấy. Những khảo luận khác bàn về mỹ học, thi pháp, ngữ học, sư phạm v.v... Trong thế giới của tinh thần, vấn đề là lãnh hội một cách trung thành nhất có thể, chính vận động của sự sống trong tiến trình kiến giải nó.

► Lý hội, kiến giải và tường chú học (Compréhension, interprétation et herméneutique)

Đời sống tinh thần nói chung – ý nghĩa lịch sử và ngữ học cần thiết cho việc hiểu quá khứ và cả cho việc hiểu những trạng thái tâm hồn xa lạ với những tâm trạng của chính ta, hiểu cái đặc thù và kinh nghiệm nội tại dưới mọi hình thức – không thể thuộc về phương pháp giải thích hay những giả thuyết liên quan đến một tiến trình nhân quả nào. Mà nó chỉ thuộc về – như mọi sự vật của đời sống – sự lý hội mà thôi; nghĩa là cũng thuộc về sự kiến giải trong một hướng đi chỉ có thể là theo cách "thông hiểu", "tường chú" để sánh bước nhịp nhàng với vận động của đời sống.

Chúng tôi gọi là lý hội cái tiến trình qua đó chúng ta biết được một cái bên trong nhờ vào những dấu hiệu được các giác quan chúng ta tri giác từ bên ngoài. Đó là sự quen dùng của ngôn ngữ, và bộ từ vựng tâm lý học cố định mà chúng ta rất cần, chỉ có thể được xác lập nếu như mọi tác giả bảo lưu đều đặn tất cả những thành ngữ đã được xác lập một cách vững chắc, phân minh và thích đáng để phục vụ đúng yêu cầu. Việc lý hội thiên nhiên – *interpretatio naturae*[1] – là một thành ngữ bóng bẩy. Còn lý hội đúng nghĩa là tiến trình qua đó chúng ta biết được cái gì về tâm linh nhờ vào những dấu hiệu khả cảm chúng là sự biểu thị của tâm linh[2].

Sự lý hội này đi từ việc hiểu được những tiếng bập bẹ của trẻ con cho đến hiểu được vở kịch *Hamlet* của Shakeaspeare hay *bộ Phê phán lý tính thuần túy* của Kant. Qua những khối đá cẩm thạch hay hoa cẩm chướng, qua âm nhạc, những cử chỉ, lời nói và chữ viết, qua hành động, qua những cách quản lý kinh tế và những hiến chế, đó là một tinh thần nhân loại trao gửi đến chúng ta và đòi hỏi được kiến giải; và, trong mức độ mà nó tùy thuộc vào những điều kiện và những tài nguyên tổng quát của cách tri thức này, tiến trình lý hội phải trình bày khắp mọi nơi những tính cách chung. Nó phải là đồng nhất xét về những nét căn bản. Chẳng hạn nếu tôi muốn hiểu Léonard de Vinci, tôi phải kiến giải những hành động, những bức tranh, những hình ảnh và những tác phẩm viết, và làm điều này một cách đồng nhất và tổng hợp.

Sự lý hội có những cấp độ khác nhau, chúng tùy thuộc trước tiên vào sự hứng thú. Nếu sự hứng thú có giới hạn thì việc lý hội cũng bị hạn chế. Chúng ta từng nghe nhiều lời giải thích với sự thiếu nhẫn nại đến thế nào! Chúng ta chỉ giữ lại từ đấy một điểm mà chúng ta thấy có tầm quan trọng thực tiễn và chúng ta chẳng cần quan tâm tí nào đến đời sống nội tâm của người nói. Trái lại trong nhiều trường hợp khác, chúng ta lưu tâm quan sát từng biểu hiện nhỏ nhặt trên khuôn mặt hay nơi toàn thân người đối thoại, hay bất kỳ một lời nào cho phép ta đi vào bên trong tâm hồn họ. Nhưng ngay cả sự chú ý kiên trì nhất cũng chỉ có thể trở thành một phương thức bình thường bảo đảm một mức độ khách quan kiểm soát được[3] khi sự biểu hiện đời sống được xác định và luôn luôn chúng ta có thể quay về chỗ đó.

Chúng tôi gọi là kiến giải một nghệ thuật như thế để thấu hiểu những biểu hiện đời sống được xác định một cách lâu bền.

Wilhelm Dilthey, ***Những nguồn gốc và sự phát triển của tường chú học*** **(1900).**

---

[1] Thành ngữ này ngược về đến thời Trung cổ và còn được dùng ở thế kỷ XVII. Song song với việc kiến giải Kinh Thánh (interpretatio Sanctae Scripturae) thì phần kiến giải thiên nhiên (interpretatio naturae) giải thích những gì mà Galilée gọi là "quyển sách lớn của thiên nhiên".

[2] Như vậy chiều kích của dấu hiệu và của thành ngữ là cốt yếu cho việc lý hội.

[3] Sự đối lập mà Dilthey đưa ra giữa "lý hội" với "giải thích" không hề có nghĩa là bỏ lơ yêu cầu khách quan.

► "Chúng ta giải thích thiên nhiên, chúng ta lãnh hội đời sống tâm lý" (Nous expliquons la nature, nous comprenons la vie psychique)[*]

Bản văn này giải thích sự phân biệt nổi tiếng mà Dilthey đưa vào, giữa phương pháp mà những khoa học về thiên nhiên đòi hỏi, nghĩa là giải thích (Erklären) và phương pháp duy

nhất thích hợp cho các khoa học về tinh thần, cho vũ trụ của ý nghĩa là thế giới tinh thần – là phương pháp lý hội (Verstehen). Như vậy, tâm lý học phải cố tránh những giả thuyết giải thích, phải kiêng dè mọi khuếch trương lạm dụng những phương pháp của các khoa học vật lý vào lãnh vực đời sống tâm linh và lịch sử.

"Khoa học về tinh thần" có quyền xác định phương pháp của nó tùy theo đối tượng mang ra nghiên cứu. Những khoa học ấy phải đi từ các ý niệm phổ quát nhất trong phương pháp luận, rồi thử đem áp dụng các đối tượng riêng biệt và dần dần cấu tạo trong phạm vi cũng riêng biệt những phương pháp và nguyên tắc chính xác hơn, như trong trường hợp của khoa học về thiên nhiên. Không phải vì ta đưa vào phạm vi kia những phương pháp của các nhà bác học đại danh mà ta tỏ ra là môn đồ chính tông của họ, nhưng vì ta thích nghi hóa cuộc tầm cứu cùng đối tượng của nó và xử sự đối với khoa học của ta như các nhà bác học đối với khoa học của họ. Trước hết khoa học về tinh thần khác khoa học về thiên nhiên ở chỗ đối tượng của khoa học này là các sự kiện xuất hiện trước ý thức như những hiện tượng cô lập và ở ngoài, còn đối tượng của khoa học kia là các sự kiện trình diễn từ bên trong như một thực tại và một toàn bộ sống động độc sáng. Thành ra trong lý hóa và vạn vật học, sở dĩ có một hệ thống thiên nhiên, là nhờ những suy luận bổ túc các dữ kiện của kinh nghiệm bằng sự tổng hợp giả thuyết. Trái lại, trong khoa học về tinh thần, toàn bộ đời sống tâm lý đâu đâu cũng cấu tạo một dữ kiện nguyên thủy và căn bản. Về thiên nhiên, thì chúng ta giải thích; về đời sống tâm hồn, thì chúng ta hiểu biết. Vì những tác động thu hoạch, vì những cách biệt theo đó những cơ năng tâm lý, tức là những yếu tố riêng biệt của đời sống tâm thần, tổ hợp thành một toàn bộ, đều là những dữ kiện mà chúng ta biết được nhờ kinh nghiệm nội tâm. Ở đây, toàn bộ được sống cảm Là cái nguyên thủy; chỉ sau này, người ta mới phân biệt những phần cấu thành toàn bộ ấy. Thành thử những phương pháp theo đó chúng ta nghiên cứu đời sống tâm thần, lịch sử, và xã hội, rất khác những phương pháp đưa đến sự hiểu biết thiên nhiên. Do sự khác biệt mới trình bày, nhưng giả thuyết không đóng một vai trò đồng nhất trong tâm lý học và trong việc nghiên cứu thiên nhiên. Trong thiên nhiên, bất cứ mọi hệ thống nào cũng phát sinh ở giả thuyết; trong tâm lý học, chính hệ thống ấy là một dữ kiện nguyên thủy và bất biến của kinh nghiệm: đời sống chỉ xuất hiện như một toàn bộ[1]. Vậy tâm lý học không cần dựa trên những ý niệm của suy luận để thiết lập một liên hệ tổng quát giữa những nhóm sự kiện tâm thần chính yếu.

Có khi cả một loại hiệu quả[2] xuất hiện như được xác định bởi tác động của những nguyên nhân bên trong thoát khỏi tầm ý thức. Đó là trường hợp khi những quá trình ý thức bị tái tạo hay chịu ảnh hưởng của toàn bộ tâm thần đã thu hoạch được mà ý thức không biết tới. Ngay cả khi đó, tâm lý học vẫn có thể để việc miêu tả và việc phân tích những quá trình ấy tòng thuộc hệ thống nhân quả trọng đại, tổng quát, mà kinh nghiệm bên trong cho phép thiết lập. Thế cho nên khi đề xuất một giả thuyết về nguyên nhân của những sự kiện tương tự, tâm lý học cũng không cần phải sáp nhập giả thuyết ấy vào nền tảng của nó[3]. Phương pháp của tâm lý học hoàn toàn khác biệt phương pháp của các môn lý hóa.

Wilhelm Dilthey, *Ý tưởng về một tâm lý học mô tả và phân tích*, t.149 – 150.

(*) Đức ngữ: Die Natur erklären wir, das seelenleben verstehen wir.

(1) Ở đây nảy ra một câu hỏi: vậy tại sao sinh vật học lại không có thể theo cùng một quan niệm? Mặt khác, ngay trong lý học, phải chăng cái gì mà chúng ta được biết trước nhất, chính là một mớ hiện tượng đủ loại (cơ học, điện học, nhiệt học ...) tương chế lẫn nhau, mà chỉ sau này chúng ta mới cô lập hóa, bằng sự trừu tượng hóa? Đã thế, thì điều khác biệt cốt yếu ở chỗ nào?

(2) Effet có khi là tác dụng: ở đây dịch là hiệu quả cho chỉnh hơn.

(3) Ý nói: giả thuyết, suy luận, ý niệm không nên coi là nền tảng của tâm lý học. Một trong những nguyên tắc căn bản của tâm lý học, là trước hết sống và xét đời sống bên trong; đời sống này chỉ xuất hiện như một toàn bộ.

FREGE

(1848-1925)

Là nhà toán học, Lôgích học và triết gia Đức, Gottlob Frege sinh năm 1848 ở Wismar. Ông học toán ở Göttingen, và ông sẽ chỉ dạy ở đó đến năm 1896 mặc dầu tính độc đáo và phong phú nơi quan điểm và những công trình của ông sẽ còn không được biết đến trong thời gian dài. Công trình của ông về Lôgích toán học khiến ông trở thành một trong những tổ sư khai môn của Lôgích học và toán học hiện đại.

Tác phẩm triết học của Frege là phần bình luận, có tính phản tư và giải minh, đôi khi suy niệm, về công trình lôgíc toán học của ông. Nó là sự nối điêu và hình thành phác thảo những đường nét ý nghĩa, về thực tại và về chân lý.

NHỮNG BÀI VIẾT LÔGÍCH – TRIẾT HỌC (Écrits logico-philosophiques)

Những bài viết cơ bản nhất, trong đó Frege giải minh ý nghĩa những khái niệm trọng yếu của phép phân tích Lôgích về ngôn ngữ, luận về việc kiến giải mệnh đề và phán đoán bằng từ ngữ hàm số và luận chứng, và sự phân biệt dứt khoát giữa ý nghĩa của một dấu hiệu (nó có nghĩa là gì) và ám thị của nó (vật mà dấu hiệu chỉ và ý nghĩa quy về). Frege cũng phân biệt rất nghiêm xác, trong lòng mọi thành ngữ, giữa dấu hiệu, ý nghĩa và hàm thị. Cùng một sự vật, một đối tượng (thí dụ: sao Kim – Planète Vénus) có thể là hàm thị của hai chỉ danh khác nhau (sao Hôm hay sao Mai) chúng không diễn tả một cách hiển ngôn cùng một ý nghĩa. Còn về mệnh đề, nó được trình bày như thể diễn tả một hàm số f(x) mà những quỹ tích luận chứng – ở đây là (x) – đã bão hòa bởi những dấu hiệu có hàm thị là những đối vật, trị của hàm đối với trị nào dấy của x thì không gì khác hơn là "đúng" và "sai". Nơi nào mà dấu hiệu của hàm số chỉ thị một khái niệm, dấu hiệu luận chứng chỉ thị một đối vật. Giá trị chân lý của mệnh đề là hàm của mệnh đề đó: như vậy nó là một đối tượng duy nhất trong loại của nó. Cái công cụ mạnh mẽ của phép phân tích Lôgích này làm đảo lộn mọi hữu thể học mà từ thời Aristote vẫn song hành với phép phân tích thuộc từ của mệnh đề và của phán đoán.

► Chân lý là hàm thị , chứ không phải ý nghĩa của mệnh đề (Lavérité est la dénotation, et non pasle sens de la proposition)

Nếu như, trong mọi biểu tả của chúng ta, phải phân biệt chặt chẽ giữa dấu hiệu (Le signe), ý nghĩa (Le sens), và hàm thị (La dénotaion) hay sự vật: đối vật hay khái niệm mà ý nghĩa của biểu tả quy về, thì cũng phải làm điều đó đối với chuỗi những dấu hiệu là chính mệnh đề, nghĩa là sự phát biểu của một phán đoán, có thể đạt giá trị chân *lý (đúng/ sai).Như vậy Frege phân biệt giữa "biểu tả" (expression) là mệnh đề", ý nghĩa "mà mệnh đề này diễn tả (đó là một tư tưởng) với đối tượng hay sự vật mà tư tưởng – do mệnh đề này diễn tả – quy về. Như vậy, hình như là cái đối tượng lạ lùng kia, cái sự vật độc nhất trong loại của nó, mà mọi mệnh đề (và mọi tư tưởng) quy về – dầu ý nghĩa của nó là gì – Thì không gì khác hơn là điều đúng/ điều sai (le vrai ou le faux). Và đó là lý do tại sao, thuộc từ "đúng là..." luôn được hàm ngụ và hiểu ngầm trong mọi mệnh đề của chúng ta và trong mọi tư tưởng của chúng ta.*

Bây giờ chúng ta hãy tìm kiếm xem đâu là ý nghĩa và hàm thị của một mệnh đề khẳng định xét như một toàn thể. Nội dung của một mệnh đề như thế là một tư tưởng[1]. Tư tưởng

này phải chăng là ý nghĩa hay hàm thị của mệnh đề? Chúng ta hãy tạm chấp nhận rằng mệnh đề có một hàm thị. Nếu người ta thay thế trong mệnh đề một từ này bằng một từ khác có cũng hàm thị mặc dầu có một ý nghĩa khác, điều này sẽ không có ảnh hưởng gì trên hàm thị của mệnh đề. Nhưng người ta nhận thấy rằng tư tưởng chịu một sự sửa đổi; bởi vì tư tưởng chứa đựng trong mệnh đề: "sao Mai là thiên thể được chiếu sáng bởi Mặt trời" thì khác với tư tưởng được chứa đựng trong: "sao Hôm là thiên thể được chiếu sáng bởi Mặt trời". Nếu một người nào đó không biết rằng sao Hôm cũng là sao Mai, anh ta có thể coi một trong hai tư tưởng này là đúng và tư tương kia là sai". Như vậy tư tưởng không thể là hàm thị của mệnh đề; đúng hơn phải nhìn ở đó ý nghĩa của mệnh đề. Nhưng lúc đó số phận của hàm thị là gì? Mà có cần phải đặt câu hỏi này không? Có lẽ là mệnh đề này, trong tính cách nó tạo thành một toàn thể, có một ý nghĩa nhưng lại chẳng có một hàm thị nào. Dẫu sao, người ta vẫn có thể chờ đợi để gặp những mệnh đề thuộc loại này, hoàn toàn giống như có những thành phần của mệnh đề chứa những danh từ riêng không có hàm thị. Mệnh đề "Ulysse được đặt lên mảnh đất Ithaque trong trạng thái ngủ mê man" hiển nhiên là có một ý nghĩa, song rất đáng ngờ rằng cái tên Ulysse hiện diện ở đó song không chắc thực sự có một hàm thị hay không; từ đó cũng rất đáng ngờ rằng cả mệnh đề này có một hàm thị hay không.

Tuy nhiên có điều chắc chắn là nếu người ta nghiêm túc coi mệnh đề này là một mệnh đề đúng hay sai thì người ta gán, bằng động tác đó, một hàm thị cho danh từ Ulysse, thêm vào với ý nghĩa. Bởi vì thuộc từ được khẳng định hay phủ định từ hàm thị của danh từ này. Nếu người ta không thuận cho hàm thị, người ta cũng không thể gán cho nó hay tước đi khỏi nó một thuộc từ. Nhưng nếu người ta muốn gắn nó vào tư tưởng thì sẽ là thừa khi đẩy sự phân tích đến hàm thị của danh từ; người ta có thể bằng lòng với ý nghĩa thôi cũng đủ. Nếu vấn đề chỉ là ý nghĩa của mệnh đề hay của tư tương không thôi, thì sẽ là vô ích khi bận tâm đến hàm thị của một phần trong mệnh đề, bởi vì nếu như người ta muốn xác định ý nghĩa của mệnh đề thì chỉ có ý nghĩa của phần này là cần xét đến, chứ hàm thị của nó thì chẳng cần chút nào. Tư tưởng vẫn đồng nhất dầu cho danh từ Ulysse có hay không một hàm thị. Nếu người ta tìm kiếm hàm thị của một phần trong mệnh đề, đó là dấu hiệu người ta công nhận một hàm thị cho mệnh đề hoặc là người ta tìm kiếm cho nó một hàm thị. Tư tưởng không có cùng giá trị đối với chúng ta khi mà một trong những phần của nó tỏ ra là khiếm khuyết hàm thị. Như vậy, điều chính đáng là không chỉ hài lòng với ý nghĩa của một mệnh đề mà ngoài ra còn phải tìm kiếm hàm thị của nó. Nhưng tại sao chúng ta lại muốn rằng mọi danh từ riêng phải có một hàm thị, thêm vào với một ý nghĩa? Tại sao tư tưởng lại chưa đủ đối với chúng ta? Chính là trong mức độ mà chân lý của nó có tầm quan trọng đối với chúng ta. Và đó không phải luôn luôn là trường hợp. Nếu người ta nghe một khúc hùng ca sử thi (épopée) thì ngoài những âm thanh đẹp của ngôn ngữ, chỉ riêng ý nghĩa những mệnh đề và những biểu tượng hay những tình cảm mà ý nghĩa này gợi lên cũng đủ bắt lấy sự quan tâm. Nếu muốn tìm kiếm giá trị chân lý của nó, người ta sẽ đánh mất đi nhã thú nghệ thuật vì sự khảo sát khoa học...

Chúng ta đã thấy rằng người ta luôn luôn có thể tìm kiếm đâu là hàm thị của một mệnh đề nếu người ta có thể xác định hàm thị của các phần trong mệnh đề đó. Đó là trường hợp, và luôn luôn là trường hợp, khi người ta muốn xác định giá trị chân lý của mệnh đề.

Như vậy chúng ta có khuynh hướng đồng hóa giá trị chân lý của một mệnh đề với hàm thị của nó. Bằng nhóm từ "giá trị chân lý của một mệnh đề", tôi muốn nói đến sự kiện là nó đúng hay sai. Không có giá trị chân lý nào khác. Tôi sẽ gọi một cách ngắn gọn hơn cái này là đúng và cái kia là sai. Mọi mệnh đề

khẳng định, khi người ta xem xét hàm thị của những từ ngữ tạo ra nó, vậy là phải được coi như một danh từ riêng; hàm thị của nó, nếu có, là cái đúng hay cái sai. Hai đối tượng này sẽ được chấp nhận, dầu chỉ mặc nhiên bởi bất kỳ người nào tạo ra một phán đoán và coi cái gì là đúng ngay cả bởi một kẻ hoài nghi. Có thể dường như là quá tùy tiện hay võ đoán khi chỉ định giá trị chân lý đơn thuần chỉ là một trò lộng ngôn (un simple jeu verbal) mà không nên rút ra nhhững hậu quả sâu xa. [...] Nhưng người ta đã có thể coi là hiển nhiên ít ra là điều này: rằng trong mọi phán đoán[2] – ngay cả đó là một phán đoán đương nhiên - thì cái bước đã vượt qua nó khiến chúng ta đi từ mức độ những tư tưởng đến mức độ những hàm thị (của mục tiêu).

Gottlob Frege,
Những bài viết Lôgích _triết học, t.108 – 110.

---

[1] Tôi hiểu tư tưởng (Gedanke) không phải là hành vi, chủ quan suy tư mà là nội dung khách quan của nó nội dung đó có thể là sở hữu chung của nhiều chủ thể (chú thích của chính Frege)

[2] Tôi cho là phán đoán không phải là sự lãnh hội đơn giản một tư tưởng mà là sự thừa nhận giá trị chân lý của nó (chú thích của chính FREGE)

► Những đặc tính lạ lùng của chân lý (Étranges propriétés de la vérité)

Trong bản văn này, trích xuất từ những nghiên cứu Lôgích (Recherches Logiqnes) Frege nêu ra nghịch lý khi định nghĩa chân lý bằng những từ ngữ nói lên sự tương thích (en termes d' adéquation) giữa những biểu tượng và những sự vật. Trong những Bài viết di tác của ông, Frege đưa ra sự định thức sau đây về điều đó: "Hãy chấp nhận rằng người ta muốn nói: "Một biểu tượng là đúng khi nó tương thích với thực tại". Lúc đó người ta chẳng được gì. Bởi vì, để áp dụng tiêu chuẩn này, thì trong mỗi trường hợp nhất định, ta phải quyết định vấn đề là xét xem một biểu tương nào đó có đúng là tương thích với thực tại hay không. Nói các khác: có sẽ đúng là biểu tương tương thích với thực tại hay không. Như vậy ở đó có một cái vòng luẩn quẩn. Giải pháp cho nghịch lý này, theo Frege, hệ tại chỗ chấp nhận rằng chân lý của những hình ảnh và những biểu tượng đơn giản phải nhường bước cho chân lý theo nghĩa chặt chẽ: chân lý của những mệnh đề được phát biểu về chúng. Còn về các mệnh đề, lúc đó vấn đề chỉ là tìm hiểu xem ý nghĩa của chúng, có hay không cái đúng làm hàm thị (nó là một đối tượng duy nhất trong loại của nó.)

Từ "đúng" dưới góc cạnh ngữ học, là một từ định tính (qualificatif). Điều này mời gọi chúng ta hạn định sít sao hơn phạm vi của những gì người ta có thể phát biểu chân lý và ở đó, nói chung, có thể đặt vấn đề chân lý. Chân lý được nói lên bằng tranh ảnh, bằng biểu tượng, bằng những mệnh đề và tư tưởng. Điều đáng lưu ý là bảng liệt kê này tập hợp những sự vật nghe thấy được và cả những sự vật không thể được nhận ra bởi các giác quan. Và người ta dễ dàng kiểm chứng điều ấy. Một bức tranh trong tư cách nó là một vật được nhận ra bởi thị giác hay xúc giác nói cho chính xác nó có đúng hay không? Và một hòn đá, một chiếc lá, chúng chẳng đúng sao? Hiển nhiên người ta không gọi một bức tranh là đúng nếu không có một ý hướng ở đó. Bức tranh phải biểu thị một cái gì. Sự biểu thị cũng không được gọi là đúng nơi chính nó, nhưng nó phù hợp với một cái gì. Vậy người ta có thể phỏng chừng rằng chân lý hệ ở chỗ sự hòa hợp giữa bức tranh với đối tượng của nó. Một hòa hợp là một tương quan. Nhưng việc dùng từ "đúng" mâu thuẫn ở chỗ đó; đấy không phải là một từ tương quan[2] và nó không cho ta một dấu chỉ nào về vật nào khác mà một đối tượng nhất định phải hòa hợp với. Nếu tôi không biết rằng một bức tranh nào đó được coi là biểu thị cho nhà thờ lớn ở Cologne, tôi không biết phải so sánh nó với cái gì để quyết định tính chân lý của nó. Một sự hòa hợp chỉ có thể toàn diện nếu những sự vật phải hòa hợp lại tương trùng, vậy là không phải có bản chất khác nhau. Nhưng điều cốt yếu ta cần nhận ra là sự vật thực và biểu thị là

khác nhau về bản chất[3]. Xét như thế không thể có hòa hợp hoàn hảo, và làm sao có được chân lý hoàn hảo. Như vậy tuyệt đối sẽ không có cái gì đúng, bởi vì cái gì chỉ mới đúng một nửa thì chưa phải là đúng. Chân lý không chấp nhận hơn hay kém. Tuy nhiên người ta lại không có thể bảo là có chân lý khi sự hòa hợp diễn ra dưới một quan điểm nào đó, hay sao? Nhưng là quan điểm nào cơ chứ? Cần có cái gì để quyết định là một vật nào đó là đúng? Chẳng hạn phải tìm hiểu xem có đúng là một biểu tượng và một vật thực hòa hợp nhau dưới quan điểm đang được nói đến. Người ta sẽ lại chạm trán một lần nữa với một vấn đề cùng loại với vấn đề trước và trò chơi sẽ có thể tái diễn. Thế là người ta thất bại trong toan tính giải thích chân lý như là một sự hòa hợp. Nhưng mọi toan tính khác để định nghĩa hữu thể đúng (L' être vrai) thì cũng thất bại như vậy thôi. Một định nghĩa sẽ đề xuất vài nét đặc trưng của cái đúng và một một sự vận dụng đặc thù vấn đề luôn luôn là tìm xem liệu có đúng là những nét đặc thù kia có được khảo sát đúng mức[4]. Người ta lại quay vòng. Thế thì, dường như là nội hàm của từ "đúng" là duy nhất trong loại của nó và không thể định nghĩa.

Khi người ta bảo một bức tranh là đúng, người ta không phát biểu, nói cho chính xác, một đặc tính phù hợp với bức tranh này, tách riêng khỏi phần còn lại của sự vật. Trái hẳn lại, người ta luôn có một vật gì khác trong tầm nhìn, và người ta muốn nói rằng bức tranh này hòa hợp một cách nào đó, với vật đó. "Biểu thị của tôi hòa hợp với nhà thờ lớn ở Cologne" là một mệnh đề và vấn đề là chân lý của mệnh đề này[5]. Điều mà người ta gọi một cách thiếu chính xác là chân lý của những bức tranh và những biểu tượng, như thế được quy về chân lý của những mệnh đề. Nhưng mệnh đề là gì? Một chuỗi âm thanh với một chút dè dặt, đó là chuỗi âm thanh này có một ý nghĩa và tuy vậy không vì thế mà khẳng định là mọi chuỗi âm thanh có ý nghĩa đều là một mệnh đề[6]. Khi người ta định tính một mệnh đề là đúng chính là người ta nghĩ đến ý nghĩa của nó. Vậy dường như là cái mà người ta đòi hỏi là đúng hay sai, đó là ý nghĩa của mệnh đề. Ý nghĩa của một mệnh đề phải chăng là một biểu tượng?[7] Trong mọi trường hợp, đặc tính của chân lý không nằm trong sự hòa hợp của ý nghĩa với cái gì khác nếu không phải là vấn đề biệt tính (Le caractère distinctif) của hữu thể đúng được lặp lại đến vô tận[8].

Gottlob Frege,
Những bài viết Lôgích - triết học, t.171 – 173.

---

(1) Chính sự chuyển đổi ý nghĩa là điều cần phải phòng ngừa ở đây.

(2) Nghĩa là một hạn từ tương quan giữa hai hay nhiều đối tượng

(3) Platon nhấn mạnh trên đặc tính cốt yếu này của hình ảnh (chẳng hạn trong các đối thoại Cratyle hay Cộng hòa)

(4) Điều này lại tiền giả định sự khảo sát về một sự thích hợp tiên quyết.

(5) Đây là chân lý theo nghĩa chặt chẽ.

(6) Bởi vì còn phải có tham vọng muốn nói cái đúng.

(7) Frege cho rằng không!

(8) Như vậy chân lý phải có thể được đọc bất kể ý nghĩa của mệnh đề!

HUSSERL

(1859-1938)

Sinh tại Prossnitz, ở Moravie (thời đó thuộc đế quốc Áo – Hung), năm 1859, Edmund Husserl theo học tại các đại học Leipzig, rồi Berlin, nơi ông học các môn toán, vật lý, thiên văn và triết học. Tốt nghiệp Tiến sĩ triết học ở Vienne (1882) với một luận văn dành cho lý thuyết về phép tính các biến số, một thời làm phụ giảng cho nhà toán học Weierstrass ở Berlin ông quay lại Vienne từ 1883 để theo giảng khóa của Franz Brentano, rồi bảo vệ ở Halle, dưới sự hướng dẫn của Karl Stumpt, một luận văn công nhận năng lực dạy đại học, (mémoire d' habilitation): *Về khái niệm con số_ Những nghiên cứu tâm lý* (1887). Giảng sư rồi giáo sư chính thức (1894) ở đại học Halle rồi ở đại học Gottingen từ 1901 đến 1916, sau đó ông được mời đến, để kế tục Heinrich Rickert, ở đại học Fribourg_en_Brisgau, ở đó đó ông đã giảng dạy cho đến khi ông rút lui, năm 1928. Martin Heidegger sẽ kế tục ông. Bị xoá tên khỏi danh sách những giáo sư thực thụ vào tháng 3 năm 1933 vì tổ tiên là người Do Thái, ông được phục hồi công tác trong thời gian Heidegger là viện trưởng (tháng tư năm 1933 – tháng hai 1934) nhưng rồi lại bị xoá tên bởi những kẻ cầm quyền Quốc xã vào năm 1936. Vị tổ phụ của hiện tượng học siêu nghiệm mất ở Fribourg_en_Brisgau, năm 1938, giữa lòng một thời kỳ ảm đạm của lịch sử châu Âu mà ông đã góp công rất nhiều để giải minh cuộc khủng hoảng: như một "cuộc khủng hoảng của lý tính" chưa từng có trước đây.

Chính từ một toan tính nhằm mô tả chính xác những hoạt động của ý thức chúng nâng đỡ những vận trù trong ý nghĩa và những tương quan Lôgích – toán học, mà Husserl dấn bước trên đường của hiện tượng học trong *Nghiên cứu Lôgích như là Tổng luận sơ bộ về Lôgích thuần túy.* (Prolégo-mènes à la logique pure). Ở đó đã đặt vấn đề trở về với chính sự vật (revenir aux choses mêmes), nghĩa là với các hiện tượng, và trong trường hợp này là trở về với "những hiển nhiên nguyên thủy" (évidences originaires) của lôgíc như là đích thân chúng tự lạc hiến (telles que se donnant elles mêmes en personne). Chính như thế mà trở thành khả hữu, bởi việc giản quy yếu tính (réduction eidétique), một thị kiến về các yếu tính trong một trực quan (phù hợp với "nguyên lý của các nguyên lý" của hiện tượng học; rồi một sự phân tích tinh tế những "hoạt động noétiques" – không còn phải là tâm lý, nhưng là có "ý hướng tính" (intentionelles) và "ban tặng ý nghĩa" (donatrices de sens) – chúng nâng đỡ sự xuất diễn hiện tượng (l'apparition phénoménale) với tính cách là những "giao thể ý hướng" (corrélats intentionnels) – những noèmes – trong chính nội tại tính của ý thức. Sự khám phá ra ý hướng tính nội tại trong ý thức đến lượt nó lại mở ra khả tính cho sự giản quy hiện tượng học (réduction phénoménologique) như một cách "đặt vào trong dấu ngoặc" thế giới và "sự giản quy siêu nghiệm" (réduction transcendentale). Trong vận trù phương pháp này, Husserl đạt được khả tính làm xuất hiện trong tất cả trương độ của "cơ cấu ý hướng tính" toàn thể kinh nghiệm về thế giới khả hữu bên trong trường ý thức của "chủ thể siêu nghiệm" (sujet transcendental) được quan niệm như ngã tuyệt đối (ego absolu) có thể thành đối tượng của một khoa học về ngã (égologie) và một "hiện tượng học về sự tạo thành ý nghĩa" (phénoménologie de la constitution du sens) mà quyển *Những ý tưởng chủ đạo* bắt đầu phác thảo từ 1913. Hiện

tượng học, từ chỉ là một phương pháp, để tìm đường truy cập thế giới những yếu tính, trở thành một triết lý hiện tượng học, với cảm hứng siêu nghiệm (une philosophie phénoménologique d'inspiration transcendentale). Tiếp đó hiện tượng học siêu nghiệm nghiêng theo hướng một sự quay về với "thế giới của đời sống" ở đó dường như phải ngự trị một hoạt động tổng hợp và viễn đích luận (téléologique) còn trước mọi vận trù, chủ thể hay liên chủ thể, của một ý_thức_qui_ngã_tâm (conscience egologiquement centrée) mà chúng ta có thể ấn định cho nó.

Vào lúc lìa đời, Husserl để lại cả một "công trường rộng lớn", một "công xưởng khổng lồ" mà chưa một triết gia hiện đại nào, cho đến ngày nay, có khả năng dẫn dắt đi xa hơn.

NHỮNG NGHIÊN CỨU LÔGÍCH HỌC (Logische Untersuchungen – Recherches logiques) (1900 – 1901)

Những nghiên cứu lôgíc học, tạo thành, trong hành trình triết học của Husserl, tác phẩm xuyên thấu (l'oeuvre de percée) nhờ đó cuối cùng mở ra trước mắt ông một "trường thám cứu hiện tượng luận độc đáo vô tận" (un inépuisable champ d'investiga- tions phénoménologiques originales). Tác phẩm thực hiện một cuộc giải minh hiện tượng học (quan tâm đến múc tại suối nguồn trực quan nguyên thủy: những hiện tượng) về mọi khái niệm cơ bản được yêu sách theo cách là *Tổng luận sơ bộ về lôgíc thuần túy*. Vấn đề là "trở về với chính sự vật"(revenir aux choses mêmes), nghĩa là với những "hiển nhiên đầu tiên" (évidences premières) của lôgíc học với cái giá là một cuộc phê phán nghiêm khắc thuyết chủ tâm lý (psychologisme). Husserl bộc lộ rõ ràng ở điểm nào mà những chân lý lôgíc còn tuyệt đối độc lập với những tiến trình tâm lý phức tạp mặc hàm trong sự lãnh hội hay tác động của chúng. Ông phân biệt nghiêm xác với những tiến trình này, những sống trải có ý hướng (les vécus intentionnels), những hành vi ban tạo ý nghĩa (les actes conférant la signification) và chính những ý nghĩa vốn tương hệ chặt chẽ với chúng trong hoạt động có ý hướng của ý thức.

Trong bốn quyển nghiên cứu chuyên sâu, những cơ cấu phức tạp của "ý hướng tính của ý thức" (l'intentionnalité de la conscience) được thăm dò lần đầu tiên với sự nghiêm xác như thế này (một sự nghiêm xác loại trừ mọi hình thức chủ_tâm_lí).

► Ý hướng tính của ý thức (l'intentionnalité de la conscience)

Ở đây Husserl cung tiến lời tôn vinh rực rỡ cho Franz Brentano, người thầy mà ông vô cùng mến phục, vì ông này đã là người đầu tiên trong các triết gia cận đại, phân biệt rõ ràng giữa hiện tượng vật lý và hiện tượng tâm lý, và cũng nêu rõ nét yếu tính đặc trưng của những hiện tượng sau, đó là luôn vươn tới và hướng về một đối tượng nào đó, tuy rằng đối tượng đó lại nội tại (immanent) và tương hệ (corrélatif) chặt chẽ với chúng. Nét chung này cho mọi hiện tượng tâm lý, và những vị tiến sĩ thời Trung cổ đã gọi là "inexistentia intentionalis" tức là hiện hữu có ý hướng của một đối tượng nhất định ở bên trong tư tưởng (l'existence intentionnelle d'un objet donné à l'intérieur de la pensée), đó là ý hướng tính.

Việc nghiên cứu những mô thức khác nhau của hoạt động hay của đời sống có ý hướng của ý thức, của những cách thức khác nhau mà mọi ý thức đều có, với tính cách là thế, là "ý thức về một vật gì", mở ra cả một trường thám cứu cốt yếu (un champ essentiel d'investigations) cho hiện tượng học Husserl.

Đã đến lúc xác định yếu tính mà sự phân biệt được thực hiện bởi Brentano[1] đã thoáng thấy, giữa những tầng lớp khác nhau của những "trải nghiệm sống" (lesvécus), đó là yếu tính tương ứng với khái niệm ý thức, theo

nghĩa là hành vi tâm lý (acte psychique). Trong khi lấy sự quan tâm phân loại đó làm người hướng dẫn, Brentano về phần mình, đã thực hiện cuộc thám cứu liên quan đến đề tài đó trong hình thức một cuộc cắm mốc định giới đối chiếu (une délimitation comparative) của hai lớp chính của hiện tượng, đó là: những hiện tượng tâm lý và những hiện tượng vật lý. [...]

Từ hai xác định được đặt ra trước như thế, một cái chỉ định trực tiếp yếu tính của các hiện tượng hay là hành vi tâm lý. Sự xác định này thu hút sự chú ý nhân dịp bất kỳ ví dụ nào, và theo một cách không thể nhầm lẫn. Bởi vì trong tri giác, có cái gì đó được tri giác; trong biểu thị bằng hình ảnh, có cái gì đó được biểu thị bằng hình ảnh; trong phát biểu, có cái gì đó được phát biểu; trong tình yêu, có cái gì đó được yêu; trong thù hận, có cái gì đó bị thù hận; trong ham muốn, có cái gì đó được ham muốn; và cứ như thế... Đó chính là điều cần được lãnh hội như điểm chung cho mọi ví dụ nêu trên, mà Brentano đã nhìn thấy khi ông tuyên bố: "Mọi hiện tượng tâm lý đều được đặc trưng bởi điều mà các nhà kinh viện ở thời Trung cổ đã gọi là *nội hàm hiện hữu có ý hướng* (l'in-existence intentionnelle)[2] của một đối vật"; điều mà về phần mình, chúng tôi sẽ định danh là – mặc dầu phải nhờ đến những thành ngữ không hề được miễn trừ khỏi sự lập lờ đa nghĩa – sự liên quan đến một nội hàm (la relation à un contenu); sự hướng về một đối vật (l'orientation sur un objet) – nhưng ở đây không nội tại (l'objectivité immanente)[3]. Mọi hiện tượng tâm lý đều chứa đựng một cái gì như đối vật nơi chính nó, ngay cả nếu, trong vài trường hợp, không phải theo cùng một cách[4]. Cách thức này trong mối tương quan của ý thức với một nội dung (để lấy lại thành ngữ mà Brentano rất thường dùng ở nhiều nơi khác) đó chính là, trong biểu tượng: cách thức biểu tượng; trong phán đoán: cách thức phán đoán, v.v... Việc thử sắp những hiện tượng tâm lý thành những biểu tượng, những phán đoán và những vận động của tâm hồn (những hiện tượng liên quan đến tình yêu và lòng thù hận), Brentano xác lập nó, như ta biết, trên việc nghiên cứu cách thức này của tương quan mà ông phân ra làm ba loại cơ bản khác biệt nhau[5] (những loại, cuối cùng, tự biệt hóa bằng nhiều cách khác nhau).

Vấn đề ở đây không phải là tìm hiểu xem người ta có coi sự phân loại những hiện tượng tâm lý bởi Brentano là thích đáng hay không, cũng không cả chuyện là người ta có thừa nhận, để xét đến tâm lý học trong toàn bộ của nó, ý nghĩa cơ bản mà tác giả thiên tài của nó yêu sách cho nó. Ở đây chỉ có một điều mà chúng tôi coi là quan trọng trong mắt mình: đó là có những sự đa dạng, cốt yếu và biệt loại, của tương quan có ý hướng, nói vắn tắt: của ý hướng[6](một ý hướng tạo thành, nói theo cách mô tả, tính cách chủng loại của hành vi). Thực vậy, cách thức theo đó một biểu tượng đơn giản về tình trạng sự vật nhắm đến đối tượng của nó, là một cách thức khác hơn là cách thức của phán đoán – vốn coi tình trạng sự vật là đúng hay sai. Mọi cái khác, đến phiên nó, là cách thức phỏng đoán và nghi ngờ, cách thức của hy vọng và sợ hãi, của lạc thú và bất bình, của hấp dẫn và hiềm ố; những cái khác là những cách thức của quyết định về một hoài nghi thực hành (quyết định của ý chí trong trường hợp lựa chọn tùy ý); những cái khác nữa là những cách thức của sự xác nhận một ý hướng lý thuyết hay một ý hướng của ý chí. Và cứ thế tiếp diễn. Chắc chắn là, phần lớn những trải nghiệm sống phức tạp (des vécus complexes) và chính những ý hướng ở đó cũng thường rất phức tạp[7]. Những ý hướng thuộc về những xúc cảm của tâm hồn chồng lên trên những ý hướng của biểu tượng hay của phán đoán và những tổ hợp khác cùng loại. Tuy nhiên, không nghi ngờ gì là, nếu chúng ta phân tích những phức tạp này, luôn luôn chúng ta sẽ đi tới những tính cách ý hướng nguyên thủy (des caractères intentionnels primitifs) chúng không chịu để cho ta giản quy, theo yếu tính

mô tả của chúng, vào những trải nghiệm sống tâm lý loại khác; và cũng không nghi ngờ gì rằng nhất tính của loại miêu tả "ý hướng" (hay tính cách hành vi) trình bày những đa dạng đặc tính bắt nguồn từ trong yếu tính thuần túy của chủng loại, và chúng, do đó, được quyền ngồi chiếu trên, với tư cách của một *tiên thiên*(a priori), đối với kiện tính thường nghiệm (la facticité empirique). Vậy là có những loại và những tiểu loại, cốt yếu là đa tạp, của ý thức[8].

Edmund Husserl,
***Những nghiên cứu lôgic*, t.366 – 369.**

---

(1) Franz Brentano (1838 - 1917) triết gia Đức, tác giả quyển Tâm lý học từ quan điểm thường nghiệm. Husserl theo học vị thầy này ở Vienne từ 1883 đến 1886.

(2) Inexistenz (inexistentia): hiện hữu nội tại nơi ý thức của một cái gì đó được bao hàm ở đó.

(3) Nội tại nơi hoạt động của ý thức.

(4) Câu dẫn rút ra từ Tâm lý học theo quan điểm thường nghiệm của F.Brentano.

(5) Chính những cái vừa được nêu ra.

(6) Hành vi của ý thức hướng về cái mà nó là ý thức, theo nghĩa "mọi ý thức luôn luôn là ý thức về một cái gì". (toute conscience est toujours conscience de quelque chose).

(7) Nhiều cách thức ý hướng đan xen nhau ở đó.

(8) Husserl, trong tất cả tác phẩm của ông, không ngừng phân tích chúng.

NHỮNG Ý TƯỞNG DẪN ĐẠO CHO MỘT HIỆN TƯỢNG HỌC THUẦN TÚY VÀ MỘT TRIẾT LÝ HIỆN TƯỢNG HỌC (Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménolo- gique) – 1913

Từ một dự án tổng thể đồ sộ của *Những ý tưởng dẫn đạo cho một hiện tượng học thuần túy và một triết lý hiện tượng học*, đích thân Husserl chỉ xuất bản, vào năm 1913, quyển đầu tiên, gồm một "Dẫn luận tổng quát vào hiện tượng học thuần túy". Phần đầu cắm mốc hạn định trường nghiên cứu liên quan đến những yếu tính; nó định thức "nguyên lý của những nguyên lý" của hiện tượng học: nguyên lý "quay về với chính những sự vật" (le retour aux choses mêmes) trong một "trực quan ban tặng nguyên thủy" (intuition originairement donatrice). Phần thứ thì được dành cho việc chuyển từ "thái độ tự nhiên" (đối với sự vật và thế giới) đến việc "đặt nó ra ngoài vòng theo phương pháp" (mise hors circuit méthodique) trong những cách thức khác nhau của việc "giản quy hiện tượng luận" (la réduction phénoménologique). Phần thứ ba và phần thứ tư khảo sát những cơ cấu tổng quát nhất của ý_hướng_tính (l'intentionnalité) gắn liền với "trường ý thức thuần túy"- nhất là giao hỗ giữa hoạt động "nên thơ" của ý thức (l'activité poétique de la conscience) và những đối tượng có ý hướng (les objets intentionnels) – mà Husserl gọi là những *noèmes* – chúng đáp ứng trong nội tại tính của ý thức, nhưng cũng trong sự tương quan nó nối kết ý nghĩa "noématique" với đối tượng hay sự vật siêu việt khỏi phạm vi có ý hướng của ý thức (kể cả trong trường của lý tính lý thuyết: phân tích tính hiển nhiên trí tuệ). Như vậy quyển sách chứa đựng, theo cách lập trình, tất cả những phân tích nó xây dựng chính khả tính khai triển, từ phương pháp hiện tượng luận, một triết lý hiện tượng học mang tầm định vị nền tảng phổ quát (une philosophie phénoménologique de portée fondatrice universelle).

► Trực quán yếu tính (Wesensschau – l'intuition des essences)

Luôn luôn có thể đi từ một trực quán cá nhân (hay đặc thù: trực quan về sự vật này) đến một trực quán yếu tính (trực quán về yếu tính của vật đang được bàn đến), vả chăng trực quán đó có thể ít hay nhiều phù hợp (adéquate) hay bất phù hợp (inadéquate) (bởi vì yếu tính của sự vật vật chất, chẳng hạn, không tự hiến một cách phân biệt như yếu tính của hình tam giác hay yếu tính của con số). Vậy mà sự trực quán yếu tính này hay còn gọi là trực quán eidétique (từ tiếng Hy Lạp ẹdos, vừa có nghĩa là mô thể đặc trưng, yếu tính và ý niệm, cũng có nghĩa là thị kiến) cho phép ta tiếp cận một loại hình đối tượng ở một giới hạn khác hẳn những đối tượng thường nghiệm (đó là những đối tượng

eidétiques), nhưng chúng cũng có thể được coi như được tặng dữ đích thân cho một trực quán sui generis (biệt loại). Một "khoa học về các yếu tính" như vậy là rất khả thi, nó mở ra cả một trường "khách quan tính" cho hiện tượng luận.

Về bất kỳ loại nào mà trực quán cá nhân có thể là, dù phù hợp hay không, nó đều có thể được chuyển hoàn thành trực quán yếu tính; và cái sau, dầu phù hợp hay không, vẫn có tính cách của một hành vi ban tặng.

Điều đó có nội hàm thế này: yếu tính (eidos) là một đối tượng theo một kiểu mới. Y như dữ kiện của trực quán cá thể hay thực nghiệm là một đối tượng cá thể, cũng thế, dữ kiện của trực quán yếu tính là một yếu tính thuần túy.

Ở đây ta không chỉ có một sự tương đồng trên bề mặt, mà còn (có cả) một cộng đồng triệt để về tự tính. Trực quán yếu tính vẫn là một trực quán, y như cái đối tượng thâm áo vẫn là một đối tượng. Sự khái lược hóa những khái niệm tương liên, có gắn bó qua lại với nhau giữa trực quán và "đối tượng" không phải là một tùy hứng bất chợt, nhưng bị thúc bách một cách mãnh liệt bởi chính tự tính của các sự vật[1]. Trực quán thực nghiệm, và đặc biệt là kinh nghiệm – là ý thức về một đối tượng cá thể, và như một trung gian trực nghiệm "đưa nó đến tình trạng dữ kiện": như sự nhận thức, đến tình trạng dữ kiện nguyên sơ, đến sự ý thức về việc nắm bắt đối tượng đó theo "một lối nguyên sơ", trong sở ngã tính nhục thể của nó (en son ipséité charnelle)[2]. Vậy mà chính là theo cùng cách đó mà trực quán cốt yếu là ý thức về một cái gì đó, của một "đối tượng", một cái gì đó hướng tới cái mà vẻ thoáng hiện của nó được định hướng, một cái gì đó được ban tặng đích thân; nhưng cái mà sau đó có thể được "trình bày" trong những hành vi khác, được suy nghĩ một cách lờ mờ hay một cách minh bạch, được coi là chủ thể của những phán đoán đúng và sai – đúng theo cách mà mỗi "đối tượng" trong ý nghĩa tất yếu rộng mà từ này có trong lôgíc hình thức.. Mỗi đối tượng khả dĩ, hay nói theo cách nhà lôgíc học: mỗi chủ thể của những thuộc từ "khả dĩ đúng", quả thật có những phương cách riêng của chúng, chính do tư duy có tính tiên nghiệm trên hết, do chịu sự chi phối của tia nhìn nắm bắt nó dầu là trong những trình hiện của trực cảm, cuối cùng gặp nó trong "sở ngã tính nhục thể" của nó và "vin vào" nó. Theo đó trực quan yếu tính là sự trực nghiệm, và nếu nó là sự thấu suốt theo cảm nhận súc tích (nhất) của thuật ngữ đó, và không phải duy chỉ, và khả dĩ mơ hồ, một sự biểu trưng, nó là một trực quán ban tặng nguyên sơ, sự nắm bắt yếu tính trong sở ngã tính "nhục thể" của nó. Nhưng, mặt khác nó là một trực nghiệm về một loại độc nhất và tân kỳ một cách cơ bản nhất là nếu người ta so sánh nó với những loại trực quán khác tương liên với các đối vật của những chủng loại khác, và nhất là so sánh với sự trực nghiệm theo cách cảm nhận hẹp hòi thông thường, nghĩa là, sự trực giác cái cá thể.

Không nghi ngờ gì nữa nó nằm trong cái tự tính bẩm sinh của trực quán yếu tính rằng nó phải dựa trên cái gì là một nhân tố chủ đạo của trực nghiệm cá thể, tức là sự hiện diện trực quan của sự kiện cá thể, dẫu nó không được đặt ra như một thực tại. Cho nên nhất định rằng không trực quan yếu tính nào là khả dĩ mà không có tự do đối với việc định hướng vẻ thoáng hiện của một cái gì vào một phó bản và đối với việc định hình một minh họa; y như ngược lại, không trực nghiệm cá thể là sở dĩ mà không có cái sở năng tự do đối với việc thực hiện một hành vi tư tưởng và trong đó việc định hướng tia nhìn về một vật lên cái yếu tính tương ứng cái lấy chính nó làm ví dụ minh họa trong một cái gì đó trực quan một cách cá thể; nhưng điều đó không biến đổi sự kiện đó đến mức (thành) hai loại trực nghiệm khác biệt về nguyên lý, và theo những mệnh đề về cái loại ta vừa tạo nên, nó chỉ là các tương quan cốt yếu giữa chúng nhằm công bố bản

thân chúng. Theo đó, đối với các sự khác biệt cốt yếu của các trực nghiệm tương ứng với các tương quan cốt yếu giữa "tồn tại" (ở đây rõ ràng theo cách cảm nhận về bản thể cụ thể cá thể) và "yếu tính" giữa sự kiện và eïdos, khi truy đuổi những mối liên kết như thế, ta nắm bắt bằng trực quan cái yếu tính thuộc hiểu biết gắn liền với những thuật ngữ này, và từ đây đã được gắn liền một cách vững bền với chúng, và từ đó hết thảy mọi suy nghĩ có phần bí ẩn về bản chất và chủ yếu bám chặt vào các khái niệm eidos (Ý niệm) hay yếu tính vẫn còn được tách rời một cách nghiêm nhặt.

Edmund Husserl,
Ý tưởng dẫn đạo cho hiện tượng học thuần túy...

(1) Nghĩa là bởi "nguyên lý của những nguyên lý" của hiện tượng học: trực quán, sự hiển nhiên.

(2) Đặc tính của tri giác, đó là, trong tri giác sự vật tự ban tặng chính nó, nó thực sự hiện diện.

MỤC TỪ "HIỆN TƯỢNG HỌC" DO HUSSERL VIẾT CHO BỘ BÁCH KHOA THƯ ANH QUỐC

Vào đầu những năm ba mươi của thế kỷ XX, những người chủ biên bộ *Bách Khoa Thư Anh Quốc* (Encyclopaedia Britannica) đã mời Husserl viết mục từ Phenomenology cho bộ bách khoa thư uy tín này nhằm trình bày những điểm cốt yếu nhất của hiện tượng học, một cách khái quát, cho đông đảo công chúng độc giả không chuyên.

Nhận thấy đây là một bài dẫn luận uy tín nhất – vì do chính người khai sáng trường phái viết ra – và lại tương đối sáng sủa, dễ tiếp cận nhất so với những gì đã được viết ra bởi Husserl – vốn thường rất "bí hiểm", như các bạn đã thấy qua hai bài trích văn trên đây, chúng tôi trích lại ở đây để bạn đọc tiện tham khảo.

Husserl giải thích rằng người ta có thể áp dụng phương pháp hiện tượng học không chỉ đối với những *đối tượng* của ý thức, nhưng đối với chính ý thức. Khi chúng ta thực hiện *epochè* (treo lửng phán đoán) đối với ý thức, chúng ta phát hiện được một cấu trúc bất biến: siêu ngã. Chúng ta cảm thấy rõ cái "tôi" và "chúng ta", giả thử cái "tôi" và "chúng ta" bị che đậy đối với người nào mà chúng hiện diện.

Tư tưởng của Husserl tiếp tục gây ảnh hưởng, Martin Heidegger đã sử dụng phương pháp hiện tượng học để khai triển hữu thể học của ông, và Jean Paul Sartre còn sử dụng phương pháp này để khai triển lối giải thích mang tính cách "hiện sinh" riêng của ông về ý thức. Maurice Merleau-Ponty tiếp thu và vận dụng sáng tạo phương pháp hiện tượng học nhiều hơn nữa. Husserl vẫn còn sống mãi thông qua những người đi theo ông.

HIỆN TƯỢNG HỌC

Hiện tượng học là một phương pháp triết học mô tả mới, mà từ những năm cuối cùng của thế kỷ trước, nó đã thiết lập được(1) một bộ môn triết học *a priori* (tiên nghiệm), có khả năng cung cấp nền tảng chắc chắn duy nhất để có thể xây dựng trên đó một khoa tâm lý học thực nghiệm, và(2) một nền triết học phổ quát, có thể cung cấp một hệ thống để duyệt lại một cách có phương pháp mọi khoa học.

► 1. Tâm lý học hiện tượng luận

Với tư cách là khoa học về "tâm linh" trong mối tương quan cụ thể của nó với thực tại không gian – thời gian, tâm lý học ngày nay có nội dung là bất cứ cái gì hiện diện trong thế giới như là "vị ngã"; nghĩa là "sống", nhận thức, suy nghĩ, mong ước v.v... hiện thể, tiềm thể và tập quán. Và khi tâm linh được biết đến như một giai tầng nào đó của sự hiện hữu, phù hợp với con người và loài vật thì có thể coi tâm lí học như một ngành của nhân chủng học và động vật học. Nhưng loài vật trong thiên nhiên là một phần của thực tại vật chất, và khoa học tự nhiên lại liên quan đến thực tại vật chất. Do đó, phải chăng đã đủ rõ ràng khi phân cách tâm linh khỏi vật chất để thiết lập một một tâm lý học song song với

khoa học tự nhiên? Vậy để có được những khái niệm căn bản về tâm linh và hầu hết những khái niệm thuộc về tâm-sinh lý, chúng ta buộc phải thực hành nghiên cứu tâm lý thuần túy bên trong những giới hạn.

Nhưng trước khi xác định vấn đề thuộc về tâm lý học vô hạn, chúng ta phải biết chắc những đặc điểm của kinh nghiệm tâm lý và dữ kiện tâm linh mà kinh nghiệm đó cung cấp. Tự nhiên chúng ta chuyển sang những sự kiện ngay trước mắt mình. Nhưng chúng ta không thể khám phá được tâm linh trong bất cứ sự kiện nào, ngoại trừ một "suy tư", hoặc xuyên tạc về thái độ bình thường. Chúng ta có thói quen tập trung vào các vấn đề, tư tưởng và giá trị của tầm quan trọng, và không tập trung vào "*tác động của kinh nghiệm*" tâm linh mà qua đó, chúng ta thấu hiểu được những yếu tố đó. "Tác động" này được bộc lộ nhờ một "suy tư"; và chúng ta có thể thực hành suy tư dựa trên từng kinh nghiệm. Thay vì quan tâm đến tự thân các vấn đề, giá trị, mục đích, tính thiết thực v.v..., chúng ta quan tâm, đến những kinh nghiệm chủ quan mà trong đó chúng "xuất hiện". Những "sự xuất hiện" này chính là các hiện tượng, mà bản chất là "ý thức về" đối tượng của chúng, thật hoặc không thật. Ngôn ngữ chung nắm bắt ý nghĩa này của "thực tại", nghĩa là tôi *suy nghĩ* về điều gì đó, tôi sợ hãi điều gì đó v.v... Tâm lý học hiện tượng được lấy tên từ "hiện tượng", liên quan đến khía cạnh tâm lý, và người ta mượn chữ "cố ý" từ kinh viện để biểu thị đặc điểm của hiện tượng chủ yếu "có liên quan". Tất cả ý thức đều "cố ý"/ "có ý hướng".

Trong ý thức không suy tư, chúng ta "nhắm đến" các đối tượng, chúng ta "ý muốn nói" tới chúng, và suy tư bộc lộ đây là một quá trình đặc thù nội tại của mọi kinh nghiệm, mặc dù chúng biến đổi vô tận về hình thái. Ý thức về điều gì đó chính là có điều đó trong ý thức một cách có ý nghĩa. Mỗi hiện tượng đều có cấu trúc cố ý riêng của nó, sự phân tích tỏ ra là một hệ thống luôn luôn – mở rộng của những thành phần cố ý và vô tình có liên quan đến một cách riêng biệt. Chẳng hạn nhận thức về hình khối bộc lộ một khái niệm phức tạp và tổng hợp: một sự biến đổi liên tục trong "vẻ bên ngoài" của hình khối, tùy theo những sự khác biệt về quan điểm mà từ đó chúng ta nhìn thấy nó, và những khác biệt tương ứng trong "phối cảnh", và tất cả những khác biệt giữa "mặt trước" mà chúng ta thực sự nhìn thấy và "mặt sau" mà chúng ta không nhìn thấy, do đó, nó vẫn còn tương đối *"không xác định được"*, tuy nhiên, người ta cũng vẫn cho rằng nó hiện hữu. Việc quan sát "hướng chuyển động" của những *"khía cạnh bên ngoài"* này và cách thức tổng hợp của chúng chứng tỏ rằng tự thân mỗi giai đoạn và khoảng cách đã là một sự "ý thức về" điều gì đó, tuy nhiên, theo cách này, với những giai đoạn mới liên tục mở ra, vào bất cứ lúc nào, toàn bộ ý thức không bị thiếu đi tính đơn nhất tổng hợp, và trên thực tế, đó là sự ý thức về một và cùng một đối tượng. Cấu trúc cố ý của một chuỗi nhận thức phải phù hợp với một kiểu nào đó, nếu phải nhận thức bất cứ đối tượng vật chất nào như thể nó ở đó! Và, nếu chúng ta trực giác thấy cùng một đối tượng theo những dạng thức khác, nếu nó được tưởng tượng, ghi nhớ, hoặc sao chép, thì tất cả những hình thái cố ý của nó tái hiện, mặc dù đã được thay đổi đặc điểm từ những hình thái trong nhận thức cho phù hợp với những dạng thức mới của chúng. Sự thật tương tự như vậy đối với từng loại kinh nghiệm tâm linh. Phán đoán, đánh giá, theo đuổi, đây cũng là những kinh nghiệm có ý nghĩa trong ý thức về những phán đoán, giá trị, mục đích và ý nghĩa, nhưng cũng vậy, đây là những sự kiện hòa lẫn với mộ hướng chuyển động cố ý, mỗi sự kiện phù hợp với kiểu chuyển động nhanh của riêng nó.

Công việc tìm hiểu tâm lý học hiện tượng là sự quan sát có hệ thống với các kiểu cách và hình thái của kinh nghiệm cố ý, và biến đổi cấu trúc của chúng thành những ý định yếu tính, do đó chúng ta học hỏi được thế nào là bản chất của tâm linh, và hiểu biết được hữu thể của tâm hồn.

Rõ ràng giá trị của những nghiên cứu này sẽ mở rộng ra bên ngoài nét đặc thù nơi tâm hồn của nhà tâm lý. Bởi vì đời sống tâm linh có thể bộc lộ cho chúng ta không chỉ trong ý thức về bản ngã, nhưng cũng bộc lộ trong ý thức của chúng ta về những tha ngã, và chính nguồn kinh nghiệm sau này dành cho chúng ta còn nhiều hơn cả một sự lập lại về điều mà chúng ta tìm thấy trong ý thức của mình về bản ngã, bởi vì nó thiết lập được sự khác biệt giữa "bản ngã" và "tha ngã" mà chúng ta cảm nghiệm được, và bày tỏ cho chúng ta những đặc điểm của "cuộc sống - xã hội". Và hơn nữa, từ đó, nhiệm vụ đổ dồn vào tâm lý học trong việc bộc lộ những ý định bao gồm "cuộc sống - xã hội".

► Các cách giản lược hiện tượng luận về tâm lý và yếu tính

Tâm lý học hiện tượng phải quan sát kinh nghiệm của bản ngã về chính mình, và từ đó đưa đến kinh nghiệm về các hữu thể khác và xã hội; khi làm như vậy, bản ngã có thể được giải thoát khỏi mọi sự pha trộn tâm-sinh lý, nhưng dù sao điều này vẫn chưa rõ ràng. Liệu người ta có thể tiếp cận được một kinh nghiệm thực sự thuần túy cả bản ngã và những dữ kiện thuần túy tâm linh chăng? Điều này thật khó, ngay cả từ khi khám phá của Brentano về sự cố ý, với tư cách là đặc điểm cơ bản của tâm linh, đã làm cho các nhà tâm lý không nhận ra được những khả năng của tâm lý học hiện tượng. Nhà tâm lý nhận thấy rằng ở khắp mọi nơi, ý thức của mình về bản ngã hòa lẫn với kinh nghiệm "bên ngoài" và những thực tại không thuộc về tâm linh. Bởi vì điều mà chúng ta cảm nghiệm như là từ bên ngoài không thuộc về "nội tại" cố ý, mặc dù kinh nghiệm của chúng ta về nó lại tùy thuộc vào điều đó như là một kinh nghiệm từ bên ngoài. Nhà hiện tượng học sẽ chỉ ghi nhận những hiện tượng và thuần túy hiểu biết về "đời sống" của riêng mình, nên ông phải thực hành *epochè*. Ông phải ức chế từng "luận điểm" khách quan bình thường, và không cùng chia sẻ phán đoán nào liên quan đến thế giới khách quan. Tự thân kinh nghiệm sẽ giữ lại được điều gì là kinh nghiệm về một cái nhà, về cơ thể này, về thế giới này nói chung, trong dạng thức đặc trưng của nó. Bởi vì người ta không thể diễn tả được bất cứ kinh nghiệm cố ý nào, ngay cả mặc dù kinh nghiệm đó "viển vông", một phán đoán thuộc loại như vậy, mà không mô tả yếu tố có trong kinh nghiệm, theo đúng nghĩa đen của từ này, chính là đối tượng của ý thức.

Như chúng ta nói, sự treo lửng (*epochè*) toàn diện của chúng ta đặt thế giới vào trong ngoặc, loại trừ thế giới đang đơn giản ở đó khỏi phạm vi của chủ thể, bằng cách trình bày thay vào đó cái thế giới nào đó mà chúng ta đã cảm nghiệm, nhận thức, ghi nhớ, phán đoán, suy nghĩ, đánh giá v.v..., theo đúng nghĩa đen của từ này, cái thế giới được "đặt trong ngoặc". Không phải là thế giới hoặc bất cứ thành phần nào của thế giới xuất hiện, nhưng là "cảm thức" về thế giới. Để hưởng được kinh nghiệm thuộc về hiện tượng, chúng ta phải rút lui từ những đối tượng đã được thừa nhận trong trạng thái tự nhiên, đến nhiều dạng thức thuộc về "vẻ bên ngoài" của chúng, đến những đối tượng đã được "đặt trong ngoặc".

Sự biến đổi thuộc về hiện tượng học thành những hiện tượng, thành tâm linh thuần túy được thúc đẩy nhờ hai bước:[1] *epochè* mang tính cách hệ thống và căn bản của từng "luận điểm" được khách quan hóa trong một kinh nghiệm, đã thực hành cả hai dựa trên sự quan tâm đến những đối tượng đặc trưng và dựa trên toàn bộ não trạng,[2] sự nhận ra, hiểu biết và diễn tả thành thạo những "vẻ bên ngoài" đa dạng của đối tượng không còn là những "đối tượng", nhưng là những "tính đơn nhất" của "cảm thức". Sao cho cách diễn tả theo hiện tượng học sẽ bao gồm hai phần, diễn tả thuộc về "lý trí" (*noe*) hoặc "đang trải qua" và diễn tả thuộc về "noematic" (*noema*) hoặc "đã trải qua". Kinh nghiệm theo hiện tượng học là kinh nghiệm duy nhất có thể được gọi một cách

chính xác là "thuộc về nội tại" và không có giới hạn nào cho việc thực hành kinh nghiệm. Và như một sự "đóng ngoặc" cái khách quan tương tự, việc diễn tả điều này "xuất hiện" ("*noema*" trong "*noesis*"), chúng ta có thể thực hiện việc diễn tả đó dựa trên "cuộc sống" của tha ngã mà chúng ta cho là chính bản thân mình, phương pháp "biến đổi" có thể được mở rộng từ kinh nghiệm của con người về người khác. Hơn nữa, xã hội mà chúng ta cảm nghiệm trong ý thức nói chung có thể được biến đổi không chỉ thành những phạm vi cố ý của ý thức cá nhân, nhưng nhờ phương tiện là một sự biến đổi nhận thức nội tại, xã hội còn được biến đổi thành những phạm vi cố ý liên kết với những phương tiện này, nghĩa là tính đơn nhất thuộc về hiện tượng học của cuộc sống xã hội. Từ đó, khi đã mở rộng, khái niệm tâm lý về kinh nghiệm nội tại tiếp cận được phạm vi đầy đủ của nó.

Nhưng để tạo nên một "tâm hồn" người ta còn sử dụng nhiều hơn cả tính đơn nhất của "*cuộc sống có mục đích*" đa dạng, với phần bổ sung không thể tách rời thuộc về "cảm thức – những tính đơn nhất của cuộc sống. Bởi vì từ cuộc sống cá nhân, "bản ngã – chủ thể" không thể phân cách được, nó tồn tại với tư cách là bản ngã đồng nhất hoặc "điểm cực" đối với những mục đích đặc trưng, và những "thói quen" phát xuất từ những mục đích cụ thể, thì "*nhận thức nội tại*" được coi như một "xã hội" của "các bản vị", những người chia sẻ một cuộc sống có ý thức.

Tâm lý hiện tượng học có thể được thanh lọc khỏi từng yếu tố tâm-sinh lý và tâm lý theo từng kinh nghiệm, nhưng khi được thanh lọc như vậy, tâm lý hiện tượng học vẫn không thể giải quyết được "*những vấn đề của thực tế*". Bất cứ phạm vi gần gũi nào đều có thể được coi như có liên quan đến "yếu tính" (*eidos*) của tâm lý hiện tượng học, chúng ta có thể coi nhẹ mặt thực sự của các hiện tượng, và sử dụng chúng chỉ như là những "ví dụ". Chúng ta sẽ bỏ qua các tâm hồn cá thể và xã hội, để học hỏi *a priori* những hình thái "khả hữu" của chúng. Luận đề của chúng ta sẽ mang tính cách "lý thuyết", khi quan sát sự bất biến thông qua sự hay thay đổi, khi vạch trần lãnh vực tiêu biểu của cái *a priori*. Sẽ không có "kiểu" hiện hữu nào thuộc tâm linh mà chúng ta không biết. Hiện tượng học tâm lý phải dựa vào hiện tượng học yếu tính.

Chẳng hạn, hiện tượng học về tri giác các vật thể sẽ không giải thích về những nhận thức đang thực sự xảy ra, hoặc những nhận thức mà có thể chúng ta mong đợi xảy ra, những giải thích về "cấu trúc bất biến", từ đó, không một nhận thức nào đối với vật thể, một lần hoặc kéo dài, có thể thấu hiểu được. Sự giản quy hiện tượng học bộc lộ những hiện tượng của kinh nghiệm nội tại hiện thực; sự giản quy yếu tính bộc lộ những hiện tượng của các hình thái cơ bản đang chế ngự sự hiện hữu của tâm linh.

Ngày nay, con người đòi hỏi rằng tâm lý theo kinh nghiệm sẽ phải phù hợp với tính chính xác mà khoa học tự nhiên hiện đại yêu cầu. Do đã từng dựa trên kinh nghiệm mơ hồ, quy nạp, nên khoa học tự nhiên có được đặc tính hiện đại đối với hệ thống các hình thái *a priori*, người ta có thể "nhận thức" được tự nhiên, mà những bộ môn riêng biệt của nó, hình học thuần túy, những quy luật của sự chuyển động, thời gian v.v... đã đóng góp vào. Những phương pháp của khoa học tự nhiên và tâm lý học khá rõ ràng, nhưng giống như khoa học tự nhiên, tâm lý học chỉ có thể tiếp cận được "tính chính xác" nhờ sự hợp lý hóa đối với "yếu tính".

Với tính chất *a priori*, bất cứ tâm lý học đầy đủ nào đều phải nghiên cứu về tâm-sinh lý, tính cách *a priori* này không thuộc về hiện tượng học, bởi vì nó tùy thuộc không ít vào yếu tính của sinh lý, hoặc tùy thuộc nhiều hơn vào bản chất hữu cơ riêng biệt.

► 2. Hiện tượng học siêu nghiệm

Có thể nói hiện tượng học siêu nghiệm phát xuất từ Descartes, và tâm lý học hiện

tượng phát xuất từ Locke, Berkeley và Hume, mặc dù ban đầu, tâm lý học hiện tượng không phát triển như một phương pháp hoặc một bộ môn để phục vụ tâm lý học, nhưng để đóng góp vào việc giải quyết vấn đề tiên nghiệm mà Descartes đã đặt ra. Luận đề được lời xác nhận trong tác phẩm *Méditations* (*Các suy niệm*) vẫn còn thống trị nền triết học mà luận để đã khởi xướng. Có thể nói rằng tất cả thực tại, như đã tiếp diễn, và toàn thể thế giới mà chúng ta nhận thức là hiện hữu, chỉ hiện hữu như là nội dung những lời phản kháng của chúng ta, đã bị phê phán qua những lời phê phán của chúng ta, hoặc may mắn lắm, đã được chứng tỏ nhờ sự hiểu biết của chúng ta. Chúng ta biết rằng chúng đủ cung lực để kích động tất cả những vấn đề hợp lý hoặc bất hợp lý thuộc về sự siêu nghiệm. Trước hết, "Hoài Nghi" của Descartes vạch trần "chủ thể siêu nghiệm", và "*Ego Cogito*" (Tôi suy tư) của ông là cách trình bày đầu tiên của công trình này về nhận thức. Nhưng Mens (Tinh thần) siêu nghiệm của Descartes đã trở thành "*Tinh thần Con người*" mà Locke thực hiện để khai thác; và sự khai thác của Locke lại biến thành một tâm lý học thuộc về kinh nghiệm nội tại. Từ khi Locke nghĩ rằng tâm lý học của ông có thể bao quát được những vấn đề siêu nghiệm, ông đã bắt đầu công trình của mình với sự thích thú, ông trở thành người sáng lập ra một nền triết học tâm lý ngụy tạo vẫn còn tồn tại, bởi vì con người không phân tích được nhận thức của họ về "*tính cách chủ quan*" thành ý nghĩa hai mặt của tính cách này. Một khi vấn đề siêu nghiệm đã thực sự được nêu lên, thì lưỡng ý của sự "chủ quan" lại trở nên rõ ràng, và thiết lập được tâm lý học hiện tượng để giải quyết một nghĩa của từ này, và hiện tượng học siêu nghiệm giải quyết nghĩa kia.

Tâm lý học hiện tượng đã được a priori đưa ra trong mục này, bởi vì bộ môn này phần nào tạo ra một bàn đạp đối với triết học, và so với triết học siêu nghiệm, tâm lý học hiện tượng lại phần nào gần gũi hơn với thái độ chung. Ở cả hai lãnh vực yếu tính và kinh nghiệm của nó, tâm lý học là một khoa học "thực chứng" trong "thái độ tự nhiên" đối với thế giới và trước thế giới, tâm lý học đã cổ vũ vì nền tảng của tất cả những luận đề thuộc tâm lý học, trong khi kinh nghiệm siêu nghiệm lại khó nhận ra, bởi vì nó "siêu việt" và hoàn toàn "*không thuộc về thế giới*". Chúng ta vẫn có thể tiếp cận được tâm lý học hiện tượng từ bất cứ ngành khoa học xác thực nào, mặc dù bộ môn này tương đối mới, và hoàn toàn mới đến mức nó sử dụng phép phân tích ý niệm; và một khi đã tiếp cận được bộ môn này, nó chỉ đòi hỏi phải sử dụng lại cơ cấu chính thức của một dạng thức chặt chẽ hơn, để vạch trần những hiện tượng siêu việt.

Nhưng người ta không hoài nghi rằng có thể triển khai hiện tượng học siêu nghiệm một cách độc lập với toàn bộ tâm lý học. Sự phát hiện ra hai tính cách tương đối của ý thức về lời xác nhận việc thực hành cả hai sự biến đổi. Nơi những thực tại của sinh vật, sự biến đổi tâm lý không đạt tới mức vượt quá tâm linh, bởi vì tâm lý học phục vụ sự hiện hữu đích thực, và ngay cả lãnh vực yếu tính của tâm lý học vẫn bị hạn chế những khả năng đối với các thế giới đích thực. Nhưng vấn đề siêu nghiệm sẽ bao gồm toàn bộ thế giới và mọi khoa học của thế giới, để "hoài nghi" tất cả. Thế giới "phát xuất từ" chúng ta, và Descartes hướng dẫn con người nhận ra và đạt được tầm ảnh hưởng quen thuộc của nó. Ý nghĩa tổng quát của thế giới, và ý nghĩa rõ ràng của những sự kiện trong thế giới, là điều gì đó mà chúng ta ý thức được bên trong cuộc sống nhận thức, trình bày, suy nghĩ, đánh giá, và vì thế, đây là điều gì đó "được hình thành" trong một số nguồn gốc chủ quan.

Thế giới và thuộc tính của nó tồn tại như nó vẫn tồn tại, "*trong nó và vì chính nó*", cho dù xảy đến là tôi hoặc chúng ta ý thức được nó hay không. Nhưng bạn hãy một lần để cho thế giới tổng quát này bộc lộ "vẻ bề ngoài" của nó trong ý thức với tư cách là thế giới. Từ đó, một khi thế giới, sự hiện hữu của

nó và cách thức nó hiện hữu liên quan đến tính cách chủ quan, thì thế giới mang một chiều kích mới, nó trở nên hoàn toàn không thể thấu hiểu được, "có vấn đề". Vì thế, đây là vấn đề siêu nghiệm; sự kiện thế giới "tạo nên diện mạo của nó", sự kiện thế giới "*tồn tại vì chúng ta*" chỉ có thể đạt được ý nghĩa của nó một cách "chủ quan", đó là sự kiện gì? Chúng ta có thể gọi thế giới là "nội tại", bởi vì nó liên quan đến ý thức, nhưng làm thế nào mà cái thế giới khá "tổng quát" này, hữu thể "nội tại" của nó lại lờ mờ như thể ý thức trong đó nó "hiện hữu" được sắp xếp để xuất hiện trước mặt chúng ta trong sự đa dạng của những khía cạnh "đặc biệt", kinh nghiệm nào đảm bảo với chúng ta rằng đây là những khía cạnh của một thế giới độc lập, tự_hiện hữu? Vấn đề này cũng đụng chạm đến từng thế giới "lý tưởng", chẳng hạn như thế giới của con số thuần túy, và thế giới của "*tự thân những chân lý*"? Và không một sự hiện hữu, hoặc cách thức hiện hữu nào, lại ít có thể hoàn toàn nhận thức được so với sự hiện hữu của bản thân chúng ta. Tự thân mỗi người, trong ý thức của mỗi người, thế giới có giá trị, và chúng ta, với tư cách là con người trong xã hội, tự thân chúng ta tùy thuộc vào thế giới. Vậy thì phải chăng chúng ta phải tự đề cập đến bản thân mình, để đạt được một ý nghĩa thực tế, một hữu thể thực tế? Về mặt tâm lý học, để được gọi là con người, phải chăng chúng ta là chủ thể của cuộc sống tâm linh, và trở nên những chủ thể của một cuộc sống tạo nên một thế giới siêu việt, mặc dù chúng ta trở nên siêu việt đối với chính mình và đối với toàn thể thế giới? Khi có thể cảm nhận được tính cách chủ quan tâm linh như chính tự thân tính cách này dưới sự biến đổi theo tâm lý học – hiện tượng học, và được xử lý một cách thấu niệm, thì cái "tôi" và "chúng ta" thuộc về mục tiêu hằng ngày có thể thiết lập được một nền tâm lý học – hiện tượng. Vì thiếu từ ngữ, một lần nữa, chúng ta chỉ có thể gọi chủ thể tính siêu nghiệm là "bản thân tôi", "bản thân chúng ta", nên chúng ta không thể tìm thấy chủ thể tính siêu nghiệm này bằng thái độ tâm lý hoặc khoa học tự nhiên, vì chủ thể tính siêu nghiệm không hề góp phần vào thế giới khách quan, nhưng tự thân cuộc sống ý thức chủ quan này, mà trong đó có thế giới và tất cả những gì thuộc về thế giới, đều được tạo nên vì "chúng ta", vì "tôi". Thật vậy, vì là con người, nên chúng ta đang hiện hữu trong thế giới, do đó chúng ta là những "diện mạo" đối với chính mình, "chúng ta" đã tạo nên một phần diện mạo đó, "chúng ta" đã làm nên những bộ phận của ý nghĩa. "Tôi" và "chúng ta" mà chúng ta hiểu rõ hàm ý tiềm ẩn là "tôi" và "chúng ta" mà những diện mạo đó "hiện diện".

Đối với tính cách chủ quan siêu nghiệm này, kinh nghiệm siêu nghiệm đem lại cho chúng ta phương pháp trực tiếp. Giống như kinh nghiệm tâm linh cũng như kinh nghiệm siêu nghiệm đã được thanh lọc nhờ một sự biến đổi. Có thể coi sự biến đổi siêu nghiệm như là một sự thanh lọc nào đó thuộc về tầm quan trọng của tâm lý học. Vũ trụ được đưa đến một phạm vi xa hơn nữa. Do đó, "đóng ngoặc" không chỉ bao gồm thế giới, mà còn bao gồm cả những "tâm hồn" trong thế giới nữa. Nhà tâm lý học biến đổi thế giới có giá trị bình thường thành chủ thể tính của "các tâm hồn", đây là một phần của cái thế giới và các tâm hồn cư ngụ. Về mặt tâm lý, nhà hiện tượng học siêu nghiệm biến đổi thế giới đã được thanh lọc thành thế giới siêu nghiệm, mà hầu hết chủ thể tính thông thường đều tạo nên và củng cố thế giới và "các tâm hồn" của nó.

Tôi không còn nghiên cứu những kinh nghiệm nhận thức của mình nữa, đó là những kinh nghiệm – tưởng tượng, những dữ kiện tâm lý mà kinh nghiệm tâm lý của tôi bộc lộ; tôi học hỏi cách nghiên cứu kinh nghiệm. Tôi không còn quan tâm đến sự hiện hữu của mình nữa. Tôi quan tâm đến cuộc sống có mục đích, thuần túy, trong đó những kinh nghiệm thực sự về mặt tâm linh của tôi đã xảy ra. Bước này gây ra vấn đề siêu nghiệm

tới mức độ thực sự của nó (hữu thể siêu nghiệm được định nghĩa như là phẩm chất của ý thức). Chúng ta phải nhận ra rằng tương đối tính đối với ý thức không chỉ là một phẩm chất thực sự thuộc về thế giới của chúng ta, nhưng từ nhu cầu thấu niệm, đây còn là phẩm chất của từng thế giới mà chúng ta có thể nhận thức được. Với sự tự do tưởng tượng, chúng ta có thể biến đổi thế giới thực sự của mình và chuyển hóa nó thành bất cứ thế giới nào khác mà chúng ta có thể tưởng tượng, nhưng cùng với thế giới, chúng ta cũng buộc phải biến đổi chính mình nữa và chúng ta không thể biến đổi chính mình, trừ phi bên trong những giới hạn được mô tả cho chúng ta nhờ bản chất của chủ thể tính. Mỗi người phải mãi mãi trở nên một thế giới như chúng ta có thể cảm nghiệm được, hãy thay đổi thế giới khi chúng ta có thể chứng tỏ dựa trên bằng chứng thuộc về những lý thuyết của chúng ta và sống bằng thực tiễn của mình. Chúng ta có thể thấu niệm được vấn đề siêu nghiệm. Những kinh nghiệm tâm lý, những nhận thức, tưởng tượng của tôi và những thứ tương tự như vậy vẫn còn là như vậy về mặt hình thức và nội dung, nhưng bây giờ, tôi lại nhận thấy chúng như là những "cấu trúc" bởi vì cuối cùng, tôi đang đối diện với cấu trúc cơ bản của ý thức.

Giống như từng vấn đề khác có thể hiểu được, rõ ràng vấn đề siêu nghiệm phát xuất từ phương tiện là giải pháp của nó từ một giai tầng hiện hữu, bao hàm và ở bên ngoài phạm vi điều tra của nó. Lãnh vực này không là gì khác ngoài chủ thể tính trần trụi của ý thức nói chung, trong khi lãnh vực điều tra vẫn còn không ít hơn từng phạm vi có thể được gọi là "khách quan", mà chúng ta có thể xem xét trong tổng thể, và ở căn nguyên của nó, đó là lãnh vực cuộc sống ý thức. Vậy thì không ai có thể đưa ra cách giải quyết đúng đắn đối với vấn đề siêu nghiệm bằng tâm lý học hiện tượng – thấu niệm, mà không sa vào điệp nguyên luận (*petitio principiti*) bởi vì "chủ thể tính" và "ý thức" của tâm lý học không phải là chủ thể tính và ý thức mà chúng ta sẽ nghiên cứu. Sự biến đổi siêu nghiệm đã thay thế cho sự biến đổi theo tâm lý học. Trong vị trí của "tôi" và "chúng ta" siêu nghiệm bao hàm trong tính cách cụ thể thuộc ý thức siêu nghiệm. Nhưng mặc dù cái "tôi" siêu nghiệm không phải là cái "tôi" của tôi theo tâm lý học nhưng nó vẫn không được coi như một cái "tôi" thứ hai, bởi vì nó không tách rời khỏi cái "tôi" của tôi theo tâm lý học, theo ý nghĩa thông thường của sự phân cách, hơn là nó liên kết với cái tôi đó theo ý nghĩa thông thường của sự liên kết.

Nhờ sự thay đổi thái độ, bất cứ lúc nào kinh nghiệm siêu nghiệm về bản ngã đều có thể được chuyển thành kinh nghiệm về bản ngã theo tâm lý học. Do đó, khi chuyển từ thái độ này sang thái độ kia, chúng ta ghi nhận được một sự "đồng nhất" nào đó về bản ngã. Điều mà tôi nhìn thấy nhờ sự phản ánh tâm lý như là sự cụ thể hóa-bản ngã, hoặc chúng ta cũng có thể nói, như là được sụ thể hóa nhờ cái "tôi" siêu nghiệm. Chúng ta chỉ có thể nhận ra rằng điều làm cho các lãnh vực kinh nghiệm thuộc về siêu nghiệm và tâm lý trở nên song song chính là sự "đồng nhất" về mặt ý nghĩa của chúng, và điều giúp phân biệt được chúng chỉ là sự thay đổi thái độ, để nhận ra rằng hiện tượng học siêu nghiệm và tâm lý cũng sẽ song song với nhau. Dưới *epochè* chặt chẽ hơn, chủ thể tính tâm lý được biến đổi thành chủ thể tính siêu nghiệm, và chủ thể tính – nội tại tâm lý biến thành chủ thể tính – nội tại siêu nghiệm. Chính chủ thể tính – nội tại siêu nghiệm là nền tảng cụ thể, cuối cùng, từ đó, tất cả ý thức siêu nghiệm, bao gồm tất cả những gì thực tại trong thế giới, phát xuất từ ý nghĩa hiện hữu của nó. Bởi vì tất cả sự hiện hữu khách quan đều chủ yếu "tương đối", và có được bản chất của nó nhờ ở tính đơn nhất của mục tiêu, được thiết lập tùy thuộc vào những quy luật siêu nghiệm, tạo ra ý thức với thói quen thuộc về niềm tin và sức thuyết phục của nó.

Edmund Husserl, *Mục từ Phenomenology trong Encyclopaedia Britannica*, 1932.

CUỘC KHỦNG HOẢNG CỦA CÁC KHOA HỌC CHÂU ÂU VÀ HIỆN TƯỢNG HỌC SIÊU NGHIỆM (La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentable) – 1935-1937

Các bản thảo quyển Krisis. (Cuộc khủng hoảng) dựa trên những nghiên cứu bắt đầu từ 1923 và những Bài giảng có tựa đề *Triết học đệ nhất* cho chúng ta một ý tưởng; chúng cung cấp nguyên liệu cho cuộc hội thảo ở Vienne mà Husserl công bố vào các ngày 7 và ngày 10 tháng năm, 1935, dưới tựa đề: "Triết học trong cuộc khủng hoảng của nhân loại châu Âu" (La philosophie dans la crise de l'humanité européenne) và là một trong những phần bổ sung cho bộ Krisis. Chỉ có hai phần đầu của tác phẩm xuất hiện vào lúc sinh thời của Hussserl, trong tạp chí Philosophia (Belgrade, 1936).

Tác phẩm truy vấn về nguồn gốc của cuộc khủng hoảng trầm trọng mà ý tưởng triết học về lí tính, như là nền tảng của một cộng đồng phổ quát khả hữu (tức nhân loại), đang trải qua trong thời hiện đại, một ý tưởng từ buổi bình minh của triết học Hy Lạp cho đến chủ nghĩa nhân văn của thời Phục Hưng, từ thời cổ điển đến thời Khai sáng, đã từng là sợi chỉ dẫn đường cho văn minh châu Âu. Ông chỉ ra rằng nguồn gốc của "cuộc khủng hoảng của nhân loại châu Âu" ở thế kỉ XX phải được tìm kiếm trong chính những thành công của tính thuần lí khoa học, tính thuần lí ấy đã bị đưa đến chỗ rơi vào trong lập trường khách quan, không chịu nhìn ra chủ thể tính nguyên thủy của những suối nguồn ý nghĩa của chính mình. Những suối nguồn ý nghĩa này nằm trong nền tảng của một thế giới được sống trước mọi khoa học, và Husserl mời gọi ta suy tư lại dưới cái tên "thế giới của đời sống" (Lebenswelt – Le monde de la vie). Chỉ có như thế mà một thế giới nguyên thủy mới được lãnh hội – trong đó chỉ một nhân loại xứng đáng với tên gọi này mới có thể có ý nghĩa – và nơi đó tinh thần múc từ suối nguồn những tài nguyên tối hậu cho mình.

Vừa là chúc thư triết học (le testament philosophique) của một nhà tư tưởng đang nhìn thấy vừa ló ra ở châu Âu những dấu hiện đầu tiên của sự man rợ, tác phẩm cuối cùng của Husserl, còn tạo thành – như cái phụ đề của nó chỉ rõ, "một dẫn nhập vào triết học hiện tượng luận".

► Cuộc khủng hoảng của những khoa học châu Âu và tinh thần triết lí (La crise des sciences européennes et l'esprit de la philosophie)

Lí tưởng về khách quan tính của lí tính, đặc trưng nơi các khoa học về thiên nhiên, đã có khuynh hướng – cùng với đà tiến bộ của các khoa học này và việc làm chủ kỹ thuật mà chúng mang lại cho con người trên những sự vật – bắt lãnh vực của những khoa học tinh thần cũng phải phục tùng. Cái khuynh hướng xâm lăng này sẽ đưa đến chủ nghĩa tự nhiên khách quan (le naturalisme objectiviste) nó nằm ở trung tâm của cuộc khủng hoảng lí tính chưa từng có (une crise de la raison sans précédent) và nó tác động nặng nề đến ý tưởng – nổi lên từ tinh thần triết lí Hy Lạp – về "nhân loại châu Âu", mà sứ mệnh có tính phổ quát. Do đó mà ở đây Husserl phóng ra lời kêu gọi, thúc giục con người châu Âu bị đe dọa bởi sự man rợ, hãy nhận thức với dũng khí, trong cơn khốn khó của thời đại, về những nguy cơ mà việc khách quan hóa tinh thần khiến nó phải trải qua. Để làm điều đó phải ý thức lại, một cách sáng suốt hơn bao giờ hết, về những gì mà các khoa học về thiên nhiên, cũng như các khoa học tinh thần, tiền giả định một kinh nghiệm nguyên thủy hơn về thế giới kinh nghiệm về một "tầm nhìn thế giới theo tinh thần" (une vision du monde selon l'esprit), nó cũng là tầm nhìn về thế giới của sự sống. Đó có lẽ là sứ mệnh của hiện tượng học siêu nghiệm, người thừa kế chính đáng của tinh thần triết lí.

Khoa toán học về thiên nhiên hẳn là một kỹ thuật đáng khâm phục: trong đó người ta

thực hiện những phép qui nạp với một tính hiệu quả, một sự tương tự và xác suất, một sự chính xác và khả năng tiên liệu về phép tính mà người ta không có thể, ngay chỉ là nghi ngờ, trước đó. Với tính cách là thành tựu, thì đó là một khúc khải hoàn của tinh thần nhân loại. Tuy nhiên, xét về tính thuần lí nơi những phương pháp và những lí thuyết của nó, thì đó là một tính thuần lí hoàn toàn tương đối. Thực vậy, ngay từ đầu nó đã tiền giả định khởi điểm nền tảng và có tính nguyên tắc, mà chính bởi đó mọi tính thuần lí thực sự lại thiếu mất. Do chính sự kiện là trong việc xác lập chủ đề của khoa học (la thématique de la science) thì thế giới – chung quanh có tính trực quan (le monde – ambiant intuitif), cái yếu tố thuần chủ quan, đã bị lãng quên hoàn toàn, và chính chủ thể, kẻ đang thực hiện công trình, cũng bị lãng quên: và vậy là nhà bác học không bao giờ trở thành chủ đề ở đó. (Do vậy, từ quan điểm này, tính thuần lí của các khoa học chính xác chỉ hiện diện ở đó trong sự sắp hàng tính thuần lí nó là tính thuần lí của những Kim tự tháp Ai Cập)[2].

Đúng là từ Kant[3], chúng ta có sẵn một tri thức luận riêng của chúng ta, và, đàng khác, còn có tâm lí học ở đó, nó, trong những cao vọng của mình muốn đạt đến tính chính xác như những khoa học về thiên nhiên, đã rất muốn trở thành khoa học phổ quát và nền tảng của tinh thần. Tuy nhiên, hy vọng của chúng ta về một tính thuần lí thực sự, về một cuộc "vén mây mù để thấy trời xanh" trong lãnh vực này, tiếc thay, ở nơi này cũng như khắp mọi nơi khác, đều rơi vào tình trạng vỡ mộng thảm thương. Những nhà tâm lí học chỉ nhận thấy rằng, cả họ, với tư cách là những nhà bác học đang thực hiện công trình ở đó, lẫn thế giới của sự sống ở chung quanh họ, đều không vươn đến bình diện của cái vốn là chủ đề của họ. Họ không nhận ra rằng, ở đó, tất yếu họ đã tiền giả định ngay từ đầu trong tư cách con người, lập thành cộng đồng, từ thế giới chung quanh và từ thời gian lịch sử vốn là của họ, dầu chỉ là trong ý chí của họ muốn tự cho mình là chân lí tự thân (la vérité en soi), một chân lí có giá trị tuyệt đối cho tất cả và từng mỗi người. Từ lập trường khách quan của nó[4], tâm lí học không thể lấy tâm hồn là chủ đề, nghĩa là chính cái tôi, kẻ hành động và cảm thụ, trong tất cả ý nghĩa vốn riêng thuộc cốt yếu về nó. Tâm lí học rất có thể khách thể hóa kinh nghiệm sống về sự đánh giá, về ước muốn, bằng cách cho chúng thuộc về đời sống thân xác, và từ đó xử lí chúng theo phương pháp qui nạp; nhưng tâm lí học có thể làm như thế đối với những cứu cánh, những giá trị, những qui phạm, được chăng? Nó có thể lấy lí trí làm chủ đề, coi như đó chỉ là một năng hướng, được chăng? Đó sẽ là hoàn toàn mất tầm nhìn khi lập trường khách quan, với tính cách là đưa vào công trình phần của người tìm kiếm đang cố gắng tự khép mình vào những qui phạm thực sự, lại vẫn còn tiền giả định chính những qui phạm đó; và rằng lập trường khách quan vậy là không thể được diễn dịch từ những sự kiện, bởi vì khi làm như vậy, những sự kiện đã được nhắm đến như là những chân lí, chứ không phải như là những biểu tượng thuần túy tưởng tượng[5]. Vả chăng, người ta tiên cảm rõ tất cả những khó khăn mà người ta sẽ gặp phải; thế là nổ ra cuộc xung đột về chủ nghĩa tâm lí[6]. Tuy nhiên khi xô ngã công trình xây dựng nền tảng tâm lí cho các qui phạm, và trước tiên là những qui phạm liên quan đến chân lí tự thân, người ta vẫn chưa làm được gì đáng kể. Luôn luôn hơn nữa, người ta nhận thấy sự cần thiết của một cải cách đối với toàn bộ tâm lí học hiện đại. Nhưng cái mà người ta chưa hiểu ra tí gì ở đó, đó là, nếu nó thất bại, là do chính lập trường khách quan của nó và rằng đơn giản là nó chưa tiếp cận được hữu thể riêng biệt của tinh thần (l'être propre de l'esprit); nói vắn tắt: tách rời tâm hồn được quan niệm một cách khách quan, và kiến giải lại hữu-thể-trong-cộng-đồng (l'être-en-communauté) theo cách tâm sinh lí, là đi lạc đường. Tất nhiên là tâm lí học đã không phí công vô ích; nó đã đưa ra ánh sáng nhiều qui tắc thường nghiệm chúng vẫn có giá trị theo

quan điểm thực tiễn. Nhưng tuy nhiên nó vẫn chẳng mấy tí là một tâm lí học hiện thực, như là việc thống kê đạo đức, và những hiểu biết chẳng hề kém giá trị (so với những hiểu biết của tâm lí học) tuy vậy vẫn không vì thế mà trở thành một khoa học đạo đức[7] [...]

Tinh thần và duy chỉ tinh thần, là hiện hữu nơi tự thân và cho tự thân, chỉ có nó chủ trì chính mình và có thể, bằng sự chủ trì riêng đó, và chỉ trong đó, có thể được xem xét theo cách thực sự thuần lí, theo thể cách như chân lí và theo nội dung như hoàn toàn khoa học[8].

Trái lại, còn về cái gì chạm đến thiên nhiên trong chân lí vốn là chân lí của nó giữa lòng những khoa học về thiên nhiên thì nó chỉ chủ trì chính mình ở bề ngoài thôi, nó chỉ được mang đến tri thức thuần lí trong những khoa học về thiên nhiên. Bởi vì thiên nhiên thực sự, theo nghĩa những khoa học về thiên nhiên, đó vẫn còn là cái gì mà tinh thần tạo ra trong cuộc tìm kiếm thiên nhiên; điều này lại tiền giả định khoa học về tinh thần. Cũng lại chính tinh thần, phù hợp với yếu tính của nó, có khả năng vận dụng tri thức về chính mình, và, với tư cách là tinh thần khoa học, một tri thức khoa học về chính mình; và điều đó theo kiểu lặp lại nhiều lần. Vậy là chỉ giữa lòng tri thức nó có tính thuần túy của những khoa học tinh thần mà nhà khoa học thoát khỏi sự phản bác là che giấu với chính mình cái gì mà chính ông ta hoàn tất[9]. Đó là lí do tại sao, về phía những khoa học tinh thần, thật là sai lầm khi đi vào cạnh tranh với những khoa học thiên nhiên để đòi sự bình đẳng về quyền lợi. Khi chịu nhân nhượng những khoa học vế thiên nhiên rằng tính khách quan của chúng có giá trị như là có sự chủ trì riêng, thì chính các khoa học tinh thần đã rơi vào lập trường khách quan. Trong mọi trường hợp, như ngày nay chúng đã mang hình dáng đó, trong sự đa dạng của các bộ môn, chúng đã bị tước mất đi tính duy lí tối hậu, hiệu thực mà chỉ tầm nhìn về thế giới theo tinh thần có thể đem lại. Chính sự thiếu thốn này, ở mọi nơi, của một tính thuần lí đích thực[10], nó chính là cỗi nguồn của sự thiếu sáng sủa, đã trở thành không chịu đựng được, ở đó con người thấy mình thành chủ đề cho chính hiện hữu và những bổn phận vô tận của mình. Và những bổn phận này được kết hợp chặt chẽ thành một bổn phận duy nhất: *Chỉ khi nào tinh thần trở về từ cái cách ngây thơ mà nó hướng về ngoại giới để quay về với chính mình, và ở lại đó, bên mình và thuần túy bên mình, thì nó mới có thể tự đủ cho chính mình*[11] [...]

Hãy tập hợp những tư tưởng mà trong đó những nhận định của chúng ta đặt nền tảng. Cuộc khủng hoảng của tồn tại châu Âu (La crise de l'existence européenne) mà ngày nay người ta thường nói đến, cuộc khủng hoảng mà vô số triệu chứng suy đồi của đời sống đã nói lên, không phải là một định mệnh u ám cũng không phải là một thứ số mệnh khôn dò; trái lại cuộc khủng hoảng đó trở nên trong suốt và hoàn toàn hiểu được trên tấm màn phông của cái chỉ có thể được đưa ra ánh sáng theo cách triết lí: *viễn đích luận về lịch sử châu Âu* (la téléologie de l'histoire de l'Europe)[12]. Tuy nhiên cái mà cuộc hoài nghi này tiền giả định, đó là hiện tượng "châu Âu" trước đây đã được lãnh hội cho đến trung tâm của hạt nhân yếu tính của nó. Để có thể quan niệm cái gì đã làm nên mọi nghịch đảo yếu tính[13] của cuộc khủng hoảng trong thời hiện tại, ta phải làm việc để phác thảo nên *khái niệm châu Âu* như là hệ tại trong *viễn đích luận lịch sử về những mục đích vô hạn của lí tính* (la téléologie historique des buts infinis de la raison); phải chỉ ra thế giới Châu Âu đã được sinh ra từ những ý tưởng của lí tính, nghĩa là từ tinh thần triết học, như thế nào. Lúc đó, cuộc khủng hoảng có thể hiện ra rõ ràng như là *thất bại hiển nhiên của chủ nghĩa duy lí* (l'échec manifeste du rationlisme). Nhưng nền tảng của sự chao đảo này của một nền văn hóa thuần lí không nằm trong yếu tính của chủ nghĩa duy lí mà chỉ trong sự ngoại tại hóa của yếu tính này: trong cái cách mà

chủ nghĩa duy lí sa lầy vào chủ nghĩa tự nhiên và chủ nghĩa khách quan.

Cuộc khủng hoảng của tồn tại châu Âu chỉ có thể có hai lối thoát: Hoặc là sự suy tàn của châu Âu trong quá trình vong thân/ phóng thể (l'aliénation) khiến cho nó trở thành xa lạ với ý nghĩa thuần lí của đời sống vốn là của nó, sự rơi vào trong hận thù của tinh thần và tính trạng man rợ; hoặc là sự phục hưng của châu Âu từ tinh thần triết học, trong hùng tâm dũng chí của lí trí dứt khoát vượt qua chủ nghĩa tự nhiên. Nguy cơ lớn nhất đối với châu Âu là nỗi chán chường. Chúng ta hãy sát cánh để đánh bại cái nguy cơ của những nguy cơ này trong tư cách là "những người châu Âu tốt lành"[14]: với sự dũng cảm mà ngay cả một cuộc đấu tranh vô tận cũng không hề làm chùn bước; và lúc đó chúng ta sẽ thấy từ lò lửa hủy diệt mà sự thiếu niềm tin ném chúng ta vào, từ những hòn than hồng mà ngọn lửa tuyệt vọng phủ lên – sự tuyệt vọng về sứ mệnh mà phương Tây phải đảm đương đối với nhân loại, từ đống tro tàn của nỗi chán chường lớn lao kia, một con Phượng hoàng, sẽ phục sinh, con Phượng hoàng của đời sống tâm linh mới, của nguồn cảm hứng tinh thần mới, vật bảo đảm cho một tương lai xán lạn lâu dài cho nhân loại: bởi vì chỉ có tinh thần là bất tử.

Edmund Husserl, *"Cuộc khủng hoảng của nhân loại châu Âu và triết học"* **trong** *Cuộc khủng hoảng của các khoa học châu Âu và hiện tượng siêu nghiệm.*

---

(1) Do sự kiện là điều tiền giả định đó còn chưa được phản tư, chưa được tra vấn.

(2) Nguyên lí chủ quan (tâm hồn nhân loại, nội tại tính) bị lãng quên, ngay cả bị phủ nhận.

(3) Xem Kant: Phê phán lí tính thuần túy.

(4) Ở đây được hiểu là: thái độ coi những sự kiện nhân văn như là những đối vật khách quan.

(5) Vậy là chủ nghĩa khách quan phán đoán trước về chính bản tính của chân lí.

(6) Chủ nghĩa tâm lí mà Husserl đánh đổ, giản quy tư tưởng vào một tiến trình tâm lí thuần túy kiện tính (un processus psychique purement factuel)

(7) Việc nghiên cứu khách quan những phong tục không vì thế mà trở thành đạo đức học.

(8) Theo nghĩa một khoa học triết lí (chứ không phải khách quan) về tinh thần.

(9) Bởi vì công trình của tinh thần phản ánh chính nơi đó, một cách minh nhiên.

(10) Một thứ tính thuần lí nó đáp ứng trong một tinh thần triệt để triết lí (esprit de radicalité philosophique).

(11) So sánh quan niệm này về tinh thần với quan niệm của Hegel trong Hiện tượng học tinh thần (1807).

(12) Ý tưởng lí tính triết học, mà theo Husserl, điều hướng viễn đích luận lịch sử từ thời các triết gia Hy Lạp.

(13) Cũng có nghĩa là sự suy đồi của yếu tính Châu Âu.

(14) Thành ngữ này là của Nietzsche.

SCHELER

(1874-1928)

Sinh năm 1874 ở Munich, cha là tín đồ Tin lành và mẹ Do Thái, Max Scheler cải đạo sang Công giáo ở tuổi mười lăm. Ở Berlin, ông theo học Carl Stumpf (một trong những người thầy của Husserl) và của Georg Simmel (một trong những người thành lập xã hội học Đức; ông còn theo học Wilhelm Dilthey mà triết học về những thế giới quan (Weltanschaungen) sẽ gợi cảm hứng thường xuyên cho ông. Sau khi nhận học vị tiến sĩ, vào năm 1901, ở Halle rồi ở Göttingen, ông làm quen với Edmund Husserl mà ông học tập bộ *Những nghiên cứu lôgíc*. Trong khoảng từ 1910 đến 1919 ông xuất bản những công trình lớn, đặc biệt là quyển *Chủ nghĩa hình thức trong đạo đức học và đạo đức học thực chất về những giá trị* (1913). Những năm 1915-1917 xuất hiện những tiểu luận về ý nghĩa của chiến tranh (*Thần Chiến tranh, Chiến tranh*

và Tái thiết...) Vấn đề những giá trị, nằm ở trung tâm của tác phẩm, vào năm 1919, còn cho ra những khảo luận về *Sự đảo lộn những giá trị.*

Năm 1922, Max Scheler bỗng dưng có thái độ xa cách đối với Công giáo. Những bài viết của thời kì cuối được dành cho "xã hội học kiến thức" mà ông góp phần tạo dựng truyền thống, nhất là truyền thống Đức: *Những hình thức kiến thức và xã hội* (1926). Max Scheler chết sớm, năm 1928, khi ông vừa mới được bổ nhiệm ghế giáo sư triết học xã hội ở Đại học Francfort.

Tư tưởng của Max Scheler phóng tác tự do phương pháp của Husserl về "trực quán eidétique" và về trực quán yếu tính, đến một thứ trực quán biệt loại về các giá trị và về nhân vị. Ông biến sự giản quy hiện tượng luận thành một sự treo lửng ý chí, cùng những thành kiến, duy trí hay duy khoa học, chúng ngăn cản việc tiếp cận trực quán, cảm xúc và giá trị về nhân vị và về những giá trị, và đến vũ trụ của đồng cảm – giữa những nhân vị cũng như giữa những con người và Thượng đế (trong tình yêu Thiên Chúa), cuối cùng với những tương quan giữa nhân vị và cộng đồng trong đời sống xã hội (tất cả những phân tích của Scheler có nợ trong một số nét đối với Bergson, mà Scheler ngưỡng mộ).

Những công trình của Max Scheler mở ra một trường thám cứu đáng kể cho hiện tượng luận về kinh nghiệm đạo đức.

CHỦ NGHĨA HÌNH THỨC TRONG ĐỨC LÍ VÀ ĐỨC LÍ THỰC CHẤT VỀ CÁC GIÁ TRỊ (Le formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs)

Trong quyển sách cô đọng và khó đọc này, Max Scheler đối nghịch lại *chủ nghĩa hình thức trong đức lí*, được đưa đến cực điểm trong phân tích pháp của Kant về lí tính thực tiễn (học thuyết về "bổn phận"và về "khẳng quyết mệnh lệnh"), ý tưởng về một đức lí thực chất của những giá trị, đức lí này được xây dựng trên một chất liệu đầu tiên, trên một nội dung tiên thiên, có trước mọi hình thức "nghĩa vụ bắt buộc". Ngược lại với những tiền giả định của chủ nghĩa hình thức, một đức lí gồm những giá trị không vì thế mà chỉ là một thứ đạo đức thuần kinh nghiệm hay theo tha luật (hétéronome), thiếu tự chủ, đặt cơ sở trên một *hệ thống tiên thiên các giá trị* (une hiérarchie a priori des valeurs) – từ *cái đáng yêu thích* đến *cái hữu ích* và *cái cao thượng*, rồi đến *cái "chân", "thiện", "công chính"*, cuối cùng là cái "*thiêng liêng*" (le sacré) và trên giá trị riêng của nhân vị, nó cho phép việc đánh giá "về phương diện đức lí" những *hành vi*, theo *"trực quan cảm xúc"* (l'intuition émotionnelle) mà chúng chứng tỏ đối với cái tiên thiên có hệ thống của các giá trị.

► Mệnh lệnh đạo đức được xây dựng thành chân lí trên chính hữu thể của các giá trị (L'impératif moral se fonde en vérité sur l'être même des valeurs)

Nếu cái gì phải hiện hữu, hay phải được thực hiện lại chưa hiện hữu, làm thế nào một cái gì không hiện tồn lại có thể đặt nền tảng cho nghĩa vụ? Phải chăng lúc đó nghĩa vụ được tạo ra từ đó sẽ đặt nền tảng giá trị của cái gì được chỉ định bởi đó? Với câu hỏi ấy, Max Scheler trả lời rằng lập luận này chỉ đúng ở bề ngoài: những khái niệm giá trị (les concepts de valeurs/ les concepts axiologiques) không thể có được từ sự trừu tượng hóa thuần túy các sự vật hay từ những cách ứng xử thường nghiệm thực tế chúng tạo thành một

giới những hiện tượng không thể giản quy và biệt loại, chế định một tương quan giữa con người và mọi hữu thể thực sự khả hữu. Chỉ một tương quan như thế mới có thể "làm ra nghĩa vụ".

Chống lại nguyên lí cho rằng *mọi nghĩa vụ được xây dựng trên một giá trị* (chứ không phải là ngược lại)[1] người ta có thể nại ra sự tồn tại của cái "phải là", hay cái lẽ ra đã là" của những nội dung chúng không hề hiện hữu (hay chưa hiện hữu) và do đó, không thể có một giá trị nào. Lời phản bác này hình như giới hạn phát biểu giá trị học (l'énonciation axiologique)[2] vào lãnh vực hiện tồn (l'existant) mà không đặt lời-phát-biểu-về-cái-phải-là (l'énonciation-du-devoir-être) vào cùng chung một hạn định. Nhưng cái lí luận chỉ đúng bề ngoài này thật ra là vô giá trị. Bởi vì sẽ là sai khi cho rằng phát biểu giá trị học chỉ nhắm đến những đối tượng thật sự hiện tồn, mặc dầu nó *cũng* có thể nhắm đến những đối tượng như thế. Như chúng tôi đã chỉ ra trong chương đầu của sách này, những khái niệm giá trị học không hề được rút ra bằng cách trừu xuất từ những sự vật, những con người, những cách ứng xử có tính cụ thể và thường nghiệm, hay từ những yếu tố trừu tượng, không hiện tồn tự thân, của những sự vật này nhưng đó là những *hiện tượng có tồn tại riêng*[3] được lãnh hội độc lập một cách rộng rãi, so với tính đặc thù nơi nội dung của chúng, so với tính hiện thực hay lí tưởng của hiện hữu chúng và chúng hoàn toàn tương dung với tính không tồn tại (theo nghĩa kép của từ này, nghĩa là trên bình diện thực tế hay trên bình diện lí tưởng) của những cái nâng đỡ chúng. Đó là lí do tại sao người ta có thể gán ghép một giá trị vốn có một thực tính thực sự cho một nội dung không thực sự hiện tồn.

Rằng con người tài năng này, chứ không phải kẻ vô tài bất tướng kia, phải là bộ trưởng, đó là một cơ cấu - hiện thực (une structure - réale) nó có một giá trị, ngay dầu con người tài năng đó không làm bộ trưởng. Và chỉ theo tư cách của giá trị này mà con người này "phải là" bộ trưởng. Mọi nhiệm thể (devoir - être) được xây dựng trên một giá trị theo loại này, giá trị được coi là *khả thi,* so với một hữu thể – thực sự[4]. Chỉ trong viễn tượng này mà người ta có thể nói về "nhiệm thể lí tưởng" (devoir être idéal) và đem đối lập với nó cái nhiệm thể kia, được coi như, trong tương quan với một ý muốn khả hữu nhằm thực hiện nội dung của nó...

Trong khi mà giá trị không chỉ bao hàm cái hiện tồn và cái không hiện tồn, mà con gồm cả bước chuyển từ tình trạng không tồn tại (của giá trị) đến tồn tại (của giá trị đó) (giá trị của chính nghĩa vụ) nghĩa vụ lí tưởng giới hạn vào những nội dung hiện tồn và không hiện tồn và được xây dựng trên một bước chuyển như thế. Và từ đó tính chất phái sinh và hạn định của nhiệm thể càng hiển lộ. Hegel đã chỉ ra rằng một đức lí, chẳng hạn như của Kant, được xây dựng trên khái niệm nghĩa vụ và ông nhìn thấy ở đó hiện tượng nguyên thủy của đức lí, không bao giờ có thể nhận ra vũ trụ thực sự của những giá trị đạo đức, và rằng trong mức độ mà cái nội dung bắt buộc của một nghĩa vụ được thực hiện, nghĩa là trong mức độ mà một mệnh lệnh, một chỉ định, một quy phạm, chẳng hạn thế, được thực hiện trong một hành vi ứng xử, thì nội dung của chúng thôi còn là tình cảnh thực tế mang tính đạo đức[5].

Max Scheler, ***Chủ nghĩa hình thức trong đức lí và đức lí*** **thực chất về các giá trị, t.201-204.**

---

[1] Một nguyên lí mà đức lí thực chất lấy làm của mình.

[2] Nghĩa là liên quan đến các giá trị và sự đánh giá.

[3] Luận đề căn bản của "đức lí thực chất về các giá trị".

[4] Một cách đặt công thức khác cho cùng luận đề căn bản đó.

[5] Xem Hegel, Hiện tượng học tinh thần, và Những nguyên lí của triết học pháp quyền.

JASPERS
(1883-1969)

Đậu tiến sĩ y khoa, lúc đầu phụ giảng về tâm bệnh học ở Heidelberg, Karl Jaspers làm cho độc giả biết đến bởi công trình *Tâm liệu pháp tổng quát* (Allgemeïne Psychopathologie) xuất hiện năm 1913 đến 1921, thời kì trong đó ông xuất bản bộ *Tâm lí học về các thế giới quan* (Psychologie der Weltanschaungen – 1919). Ngay từ thời kì này tư tưởng ông đã chịu ảnh hưởng bởi tác phẩm của Wilhelm Dilthey, rồi bởi hiện tượng luận của Husserl.

Giáo sự triết học ở Heidelberg từ 1921, ông bị tước mất ghế Giáo sư vào năm 1937 cho đến khi chế độ quốc xã sụp đổ. Ông trở lại công việc giảng dạy năm 1945, nhưng rời Heidelberg (và nước Đức) từ 1948, để giảng dạy ở Bâle và mất ở đó năm 1969.

Những xác định lập trường của Karl Jaspers về những vấn đề chính trị của thời đại chúng ta (chế độ quốc xã, bom nguyên tử, việc thống nhất nước Đức) đăng kí vào trong lôgíc của một thứ triết học về tồn sinh, được nuôi dưỡng bởi tinh thần của Nietzsche và của Kierkegaard (mà ông mượn ý niệm tồn sinh), gợi hứng phóng khoáng từ Dilthey và từ Husserl - và có lẽ cả, hơn là ông nói ra, từ Heidegger, nơi phần *phân tích phổ sinh* (analytique existentiale) trong bộ *Hữu thể và Thời gian* của ông này. Triết lí của ông đi trước, khá xa, trào lưu được gọi là chủ nghĩa hiện sinh Pháp (nhưng với một giọng điệu rất khác).

Sự trình bày đầy đủ triết học của ông cốt yếu được chứa đựng trong bộ ba quyển xuất hiện năm 1932 dưới cái tựa đề đơn giản *Philosophie*, công trình trong đó Jaspers dành một chỗ rộng rãi cho khái niệm rất riêng của ông, khái niệm "niềm tin triết lí" (Der philosophische Glaube – La foi philosophique).

Phản tư về những giới hạn của kiến thức và của mọi ngành khoa học, chúng không cho phép bất kì một hữu thể học khách quan xác định nào, cũng như về sự bất lực của các ngành khoa học nhân văn để làm cho con người trở thành đối tượng của một thứ nhân loại học, triết học về tồn sinh phải thăm dò theo cách "hội thông" (compréhensive) chứ không phải theo cách "giải thích" (explicative) những khả tính đa phức của tồn sinh, chạm trán với kinh nghiệm về những hoàn cảnh – giới hạn – là những kinh nghiệm về tính hữu hạn, khi đó những hoàn cảnh giới hạn hiện ra như là bao nhiêu những dấu hiệu và những tượng số áo bí của Siêu việt thể (của Hữu thể, của Bao dung thể).

TRIẾT HỌC (Philosophie) -1932

Ba quyển sách của công trình quan trọng này khai triển toàn bộ triết học về tồn sinh của Karl Jaspers. Tính liên tiếp của chúng không hề có tham vọng làm thành hệ thống; nó vạch lại hành trình suy niệm như một khai tâm vào kinh nghiệm tinh thần.

Quyển I được dành cho Định hướng trong thế giới: phân tích hệ thống các khoa học, những giới hạn của chúng, nhằm đem lại cho thế giới một hình ảnh hợp nhất và bao dung, về cách mà các khoa học có thể hành xử việc định hướng trong thế giới và tự khép lại trên chính mình (trong chủ nghĩa thực chứng hay trong chủ nghĩ duy tâm), làm cớ cho sự xuất hiện của triết học và của thế giới quan.

Quyển II hoàn toàn dành cho việc Khai minh tồn sinh: nó nghiên cứu những nghịch luận (antinomies) của hữu thể – tự thân, những khó khăn gắn liền với sự cảm thông, sử tính như là biểu hiện không thể khách quan hóa của tồn sinh, ý chí và tự do, tồn sinh chạm trán với thử thách của những hoàn cảnh giới hạn (Grenzsituation) như cái chết, nỗi đau khổ, thất bại, tranh đấu, phạm tội, cũng như những bộ mặt của khách quan tính đó là Nhà nước và Xã hội.

Quyển cuối cùng trình bày về một Siêu hình học về những tương quan hiện sinh với Siêu việt thể, rồi toan tính một cuộc khai tâm vào việc kiến giải những dấu hiệu và những tượng số của Siêu việt thể, đọc ra ngay cả trong kinh nghiệm về những hoàn cảnh giới hạn (nhất là trong thất bại). Chính kinh nghiệm về tính hữu hạn và tính bất toàn – sự tiêu tán dần dà của thực tại thường nghiệm và của tồn sinh – hiện ra như là "tượng số quyết định của Siêu việt thể" (le chiffre décisif de la transcendance).

► Hiện sinh và những hoàn cảnh – giới hạn (L'Existence et les situations-limites)

Người ta không thể nào, trong một tia nhìn, ôm trọn toàn bộ hữu-thể-trong-hoàn-cảnh (l'être-en-sitiuation). Ngay cả con người có khả năng tự nâng lên cao (trong một vận động gợi nhớ đến "sự giản qui hiện tượng luận" của Husserl) đến vị thế của một thứ "khán giả vô tư" (un spectateur désintéressé) đối với chính cuộc đời mình và mọi hoàn cảnh, thì "bước nhảy" này (một khái niệm của Kierkegaard) cũng chỉ mới chuẩn bị cho con người một bước nhảy thứ nhì qua đó con người đối diện – trên cách thức của phản tư, của sự "khai minh tồn sinh" - với những hoàn cảnh-giới hạn (Grenzsituation) mà không một tồn sinh khả hữu nào có thể trừu xuất: nỗi đau khổ, sự thất bại, sự va chạm, thân phận tử vong v.v... Nhưng những hoàn cảnh – giới hạn chỉ thực sự được sống như thế với cái giá của một bước nhảy thứ ba sẽ cho phép chúng ta tiếp cận một tiến trình đặc dị sản sinh từ giữa lòng cuộc đời. Nằm trong tiến trình đó, tôi không còn một quan tâm cá nhân, thường nghiệm, hữu hạn nhưng là một quan tâm vô hạn: tồn sinh, từ tiềm thể mà nó là trước cuộc khai tâm vào ba bước nhảy này, trở thành tồn sinh hiển thể. Triết học về tồn sinh của Karl Jaspers là một lời mời gọi tham dự cuộc trải nghiệm khắt khe về những giới hạn (expérience des limites).

Mặc dầu ở trong thế giới, tôi có thể tự đặt mình đối diện với mọi vật. Nếu tôi không muốn hòa nhập vào thế cuộc đảo điên, tôi vẫn có khả năng vừa tại thế vừa ly thế (j' ai la possibilité d'être à la fois dans le monde et à l' extérieur de lui) bao lâu mà, không phải như một chủ thể hiện sinh, mà bởi tư tưởng, tôi vươn tới điểm Archimède[1] từ đó tôi thấy và biết cái gì đang hiện hữu. Với một sự độc lập đáng ngạc nhiên ngay dầu nếu nó trống rỗng, tôi tự đặt mình *đối diện với chính cuộc sống thường nghiệm của mình như một cái gì xa lạ.* Với tư cách là chính tôi, tôi lại như ở ngoài cuộc đời mình, và, từ đó, tôi thâm nhập vào thế giới để định hướng tôi trong đó, không chỉ như là hữu thể hiện sinh, nhắm đến những mục tiêu đặc thù trong những hoàn cảnh của riêng tôi, mà

với tính cách là chính tôi để biết tất cả và cái toàn thể, một hiểu biết tự đủ cho nó.

Như thế tôi chinh phục hữu thể riêng tư của mình trong cô đơn tuyệt đối. Tất cả mọi chuyện diễn ra trong thế giới đều có vấn đề, tất cả và kể cả đời sống thường nghiệm của tôi bị đắm tàu, và tuy thế tôi vẫn đứng bên ngoài thế giới, đối diện với chính mình, như một hòn đảo bé tí teo giữa đại dương mênh mông, từ đó tôi nhìn thấy thế giới không mục đích, như trong một không khí di động, rơi vào trong vô tận vô biên. Không có gì thực sự quan trọng với tôi, nhưng tôi nhìn tất cả với ý thức về kiến thức của tôi, là chỗ dựa chắc chắn cho tôi. Trong tính toàn cầu này của hữu thể tôi đóng kính trong chính nó, tôi là *ý chí muốn biết trong phổ quát tính của nó.* Tôi xem xét một cách kiên quyết cái gì có tính tích cực, cái gì mà tôi nhìn nhận như là có giá trị, tìm thấy trong kiến thức đó sự chắc chắn cho hữu thể tôi.

Sự cô đơn cốt yếu của kẻ, ở bên ngoài mọi hoàn cảnh, gắn bó với kiến thức phổ quát thì giống như tia nhìn thuần túy nhìn thấy khắp nơi trừ ra chính mình và chẳng hề gặp tia nhìn nào khác[2]. Nơi anh ta, trong niềm cô đơn của hữu thể tự thân, anh ta tồn tục như một hữu thể tự giản quy vào một điểm, không co nội dung nào khác hơn là sự bình an của tia nhìn mình. *Si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae*[3].

Niềm cô đơn này không dứt khoát; nó chứa đựng trong nó một khả tính khác. Nó là tia nhìn của một chủ thể thường nghiệm tìm trong khả tính kia một bước nhảy thứ nhất để ra khỏi chính mình. Nó không được thực sự tìm thấy ở một điểm bên ngoài, nó chỉ tìm con đường dẫn tới đó và trong khi dự tưởng bằng tư duy việc đi trọn con đường này, nó chuẩn bị cho một trở về lại trong lòng thế giới. Thực vậy, tiếp theo bước nhảy đầu tiên này ra khỏi thế giới, dẫu sao tôi vẫn còn là một chủ thể thường nghiệm[4] trong hoàn cảnh với tư cách là tồn sinh tiềm thể, mà không hững hờ vô cảm với thực tại. Hữu thể tự thân đơn độc trở thành một kiến thức mà trong đời sống thường nghiệm, thực sự mở tôi ra với những hoàn cảnh – giới hạn; nó chỉ có thể là tia nhìn thuần túy trong những khoảnh khắc thoáng qua. Với tư cách là tồn sinh tiềm thể ẩn mình trong sự đều đặn đơn độc của hữu thể vươn ra khỏi chính mình như trong một hạt mầm, nó thực hiện bước nhảy thứ nhì về hướng khai minh. Bởi tiến trình triết lí, những hoàn cảnh giới hạn mà nó đã bỏ rơi, định hình rõ đối với nó như là xa lạ; chúng là bao nhiêu những khả thể đạt tới nó trong yếu tính nơi hữu thể của nó. Đối với tôi, thế giới không chỉ là một đối tượng của kiến thức mà tôi có thể, hững hờ, vô cảm, để mặc nó như hiện trạng, nhưng nơi thế giới có hữu thể thân thuộc với tôi và tôi chịu tác động.

Sự vắng mặt của nỗi sợ phát sinh từ sự vượt qua tính trạng bất lực mù quáng trong đời sống thướng nghiệm[5] trở thành nguyên nhân của nỗi sợ đối với điều quan trọng trong đời sống và được đặt thành vấn đề trogn những hoàn cảnh giới hạn.

Sau toan tính chinh phục một kiến thức ở bên ngoài mọi hoàn cảnh, tôi lại coi hoàn cảnh của tôi là đối tượng và tôi khám phá rằng có những hoàn cảnh[6] *mà tôi không thể thực sự bước ra khỏi và chúng, trong toàn bộ, vẫn còn là không trong suốt đối với mắt tôi.* Chỉ khi mà những hoàn cảnh hoàn toàn trong suốt đối với tôi thì tri kiến đó mới giúp tôi thoát ra khỏi chúng. Khi tôi chưa chế ngự được chúng bằng tri thức của mình, tôi chỉ có thể lãnh hội chúng bằng hiện sinh mà thôi[7]. Lúc đó, hữu-thể-của-thế-giới mà tôi có thể tách rời ra nhờ tri kiến của tôi như một chiều kích đặc thù của hữu thể, được cách ly đối với tôi khỏi hiện sinh mà không một tia nhìn nào có thể đặt vào khoảng cách và tôi chỉ có thể hiện hữu hay không hiện hữu. Chúng ta đã thấy điều ấy khi tìm cách tự định hướng mình trong thế giới. Thế giới không khép kín; quá khứ lịch sử mà tôi xuất thân từ đó không trở thành một toàn thể; ta không thể tự kiến tạo một hình ảnh về vương

quốc những hiện sinh; tính đa phức của cái đúng chỉ có thể được nhìn nhận như là tính đa phức bởi tri kiến, nhưng chỉ trở nên khả cảm đối với tự thân của một hữu thể đúng[8]; cũng thế người ta không thể ôm trọn bằng một tia nhìn hữu-thể-trong-hoàn-cảnh (l'être-en-situation). Bước nhảy nhờ đó người ta vượt từ nỗi cô đơn của ngã chủ thể tri thức đến ý thức về tồn sinh tiềm thể của nó đưa đến, không phải là tính hiệu lực của tri kiến, mà là sự khai minh những hoàn cảnh giới hạn với tính mờ đục của chúng.

Tuy nhiên sự khai minh những hoàn cảnh – giới hạn bởi tư tưởng – với tính cách là *phản tư khai minh* (réflexion éclairante), chưa phải là *thực hiện tồn sinh* (réalisation existentielle). Khi chúng ta đối trị về phương diện lí thuyết những hoàn cảnh – giới hạn, chúng ta chỉ làm điều đó, với tư cách hiện sinh – vốn chỉ tồn tại trong hiện diện lịch sử của nó, chứ không phải từ khoảng cách, trong sự thanh thản của phản tư – nhưng với tư cách tồn sinh tiềm thể, sẵn sàng cho bước nhảy, nhưng chưa phải là đang nhảy. Đối với sự phản tư này hãy còn thiếu hoàn cảnh vừa thực vừa hữu hạn, đó là cơ thể cho sự biểu hiện của tồn sinh. Nó treo lửng thực tại tác động của chủ thể và chỉ là trạng thái tiềm thế (virtualité). Dầu chưa là tồn sinh, nhưng nó quan trọng cho tồn sinh bởi nó còn hơn là một phương cách hiện thể hóa một cách khách quan những hoàn cảnh nhất định. Điều gì mà nó làm cho tôi biết chuẩn bị cho điều gì mà tôi có thể là, và tôi chỉ đạt đến tri kiến này khi lãnh hội cái gì là tồn sinh tinh mật (l'existence ponctuelle); nhưng những gì tôi biết nhờ vào phản tư triết lí, không vì thế mà tôi đã là cái đó.

Những hoàn cảnh giới hạn tự phô bày một cách khách quan như là dữ kiện đối với con người; nhưng chúng chỉ thực sự trở thành những hoàn cảnh – giới hạn do bởi một *tiến trình khác thường được tạo ra giữa lòng sự sống* qua đó tồn sinh tự bảo đảm và nó đánh dấu hình thức sự biểu hiện của nó. Ngược lại với những gì người ta có thể thực hiện trong một hoàn cảnh hữu hạn, và nó vẫn là đặc thù, một trường hợp trong tình trạng tổng quát, sự hiện thể hóa trong hoàn cảnh – giới hạn liên quan đến toàn bộ tồn sinh, một cách độc nhất, bất khả tư nghị. Tôi không quan tâm nữa đến những hoàn cảnh đặc thù trong cõi hữu hạn với tư cách là sinh vật cá thể, tôi mang đến những hoàn cảnh – giới hạn của đời sống thường nghiệm, với tư cách là tồn sinh, một quan tâm vô hạn. Đó là *bước nhảy thứ ba, và là bước nhảy thực sự qua đó "tồn sinh tiềm thể trở thành tồn sinh hiện thể"* (l'existence virtuelle devient l'existence en acte).

Karl Jaspers,
***Triết học*, t.423-426.**

---

(1) Tham chiếu, điểm Archimède trong Cogito của Descartes.

(2) Ở đây người quan sát có thể nói là tự đặt mình vào quan điểm của Sirius.

(3) "Dầu thế giới có sụp đổ tan tành thành bao mảnh vụn thì tiếng động tận thế kia cũng chẳng hề làm cho ông xao xuyến chút nào" (Horace).

(4) Chủ thể của kinh nghiệm sống.

(5) Đời sống mà chúng ta trải nghiệm.

(6) Những hoàn cảnh giới hạn.

(7) Nghĩa là bằng cách sống trải chúng.

(8) Trong hoàn cảnh cụ thể này từ đó cái đúng được cảm nhận.

(9) Chính là một thứ "epochè" của Husserl nhưng trong tầm mức hiện sinh.

► Đâu là cốt yếu của triết lí (Quelle est l'essence de la philosophie?)

Theo nguyên ngữ Hy Lạp danh từ "philosophos" (triết gia) được đặt ra để đối lập với danh từ "sophos" (bác học) nghĩa là triết gia yêu mến hiểu biết, trái lại bác học sở hữu kiến thức. Nghĩa ấy ngày nay vẫn còn, nghĩa là bản chất triết lí là truy tầm chân lí, chứ không phải chiếm đoạt chân lí. Ngay cả những trường hợp triết lí biến thành giáo điều, thành kiến thức công thức, chung cục hoàn bị, có thể truyền bá bằng giáo khoa được.Vì triết lí là một *cuộc hành trình,* nên với triết lí, tra vấn thắc mắc thường quan trọng hơn giải đáp. Hơn nữa mỗi giải đáp còn đẻ ra nhiều thắc mắc mới.

Như thế, *hành trình là số kiếp con người trong trần gian*. Nhưng chính cuộc hành trình ấy lại đem đến cho con người nguồn an ủi vô tận. Hơn nữa, trong những giây phút thiêng liêng, nhờ đó con người còn được hoàn toàn toại nguyện. Nhưng toại nguyện ở đây không phải như khi thu lượm được một kiến thức đích xác hay như khi chấp nhận một tín lý, hoặc khi tuyên xưng đức tin. Trái lại, ở đây, toại nguyện là khi trong trần thế này con người thấy thực hiện được ý nghĩa của một con người đã nhận được ánh sáng của sự Hữu soi cho. Bắt gặp được ánh sáng sự Hữu ấy trong một cảnh ngộ đặc biệt nào đó trong cuộc sống, đó chính là ý hướng của mọi cố gắng triết lí.

Tóm lại, hành trình luôn mãi tìm tòi hay được an ủi toại nguyện trong những giây phút thiêng liêng cũng không phải những định nghĩa của triết lí. Vì triết lí không đứng trên hay ngang hàng với cái gì cả. Triết lí cũng không do cái khác phát sinh. Trái lại, triết lí chỉ là triết lí bằng thực hiện. Triết lí là cái gì có thể qua kinh nghiệm mới hiểu được. Nhờ kinh nghiệm người ta mới nhận thấy rằng: triết lí vừa là thể hiện tư tưởng linh động vừa là suy tư về tư tưởng linh động ấy hay triết lí vừa là hành động vừa là thái độ giải thích cho hành động.

Tóm lại, chỉ nhờ kinh nghiệm bản thân, mỗi con người mới nhận thức được đâu là bản chất triết lí ở đời.

Ngoài những điều trên còn cần tới những phương thức khác để diễn tả ý nghĩa của triết lí. Nhưng không một phương thức nào diễn tả nổi ý nghĩa ấy và cũng không một phương thức nào trội vượt cả. Ngày xưa, theo đối tượng, thì người ta định nghĩa triết lí là biết được vấn đề thầnminh và nhân loại, hay biết được sự hữu theo tính cách là sự hữu. Theo mục đích, thì triết lí được coi là học để biết sống và biết chết hay triết lí là biết dùng tư tưởng để tìm hạnh phúc hoặc để thành thần. Sau cùng theo nội dung, người ta định nghĩa triết lí là lối biết vượt lên trên mọi lối biết, là nghệ thuật vượt lên trên mọi nghệ thuật, hay đúng hơn, là môn học không bị hạn hẹp vào một địa hạt riêng biệt nào cả.

Ngày nay, muốn trình bày ý nghĩa triết lí, người ta có thể dùng những phương thức sau đây:

Triết lí là muốn nhìn thấy sự Hữu nguyên thủy, là muốn lí hội được sự Hữu ấy nhờ sự tự phản tỉnh của tôi với tôi mỗi khi tôi suy tư bằng phản tỉnh.

Hay triết lí là mở đường cho mỗi cá nhân tiến sâu vào *bao dung thể*, hay triết lí là dám đối thoại với người khác bằng một *tinh thần chiến đấu huynh đệ* về bất cứ vấn đề gì.

Hay triết lí là phải có tinh thần minh mẫn không biết mệt mỏi hay chán nản, cả những khi phải chạm trán với những con người vô cùng xa lạ chỉ muốn khép kín, chỉ muốn từ khước.

Tóm lại, triết lí là đường dẫn con người về trọng tâm, nơi đây họ mới nhận thức được chính họ trong khi dấn thân vào cuộc đời.

► Triết lí vĩnh cửu (Philosophia perennis)

Như thế đã rõ, dưới hình thức một vài tư tưởng đơn giản và hấp dẫn, triết lí xuất hiện với bất cứ ai, kể cả con nít. Tuy nhiên việc suy diễn triết lí đòi hỏi phải cố gắng liên lỉ, và phải bắt đầu lại luôn mãi mới hy vọng đạt tới hình thức một hệ thống hợp thời. Chính nhờ đó triết lí đã xuất hiện trong những sáng tác của những đại triết gia và dưới hình thức âm vọng trong các tác phẩm của triết gia trugn bình. Dưới hình thức nào cũng được, ý thức phải cố gắng triết lí ấy không thể nào mai một đi được, bao lâu con người còn là con người.

Nhưng không phải ngày nay triết lí mới bị công kích kịch liệt đến như thế. Từ ngàn xưa người ta đã lên án toàn diện triết lí như một đồ thừa thãi và nguy hại: Triết lí làm gì? Có cứu nguy được ai không?

Với những tín điều vô đoán, Giáo hội bài xích triết lí, cho rằng triết lí dẫn loài người xa Thiên Chúa, mê hoặc và ghì con người lại với trần gian, tác hại họ bằng những lí thuyết

không đâu. Chính trị độc tài cũng chỉ trích rằng: các triết gia không lo gì việc xây dựng, cải tạo xã hội, chỉ mải miết giải thích trần gian bằng những lí thuyết vẩn vơ. Tóm lại, cả hai tổ chức trên đều đồng thanh chửi triết lí là một nguy hại như: triết lí làm rối trật tự, cổ vũ tự do cá nhân và đề cao căm hờnbạo động. Triết lí lường gạt con người, làm cho họ xa lìa bổn phận sống của họ. Giáo hội với sức mạnh hấp dẫn của thế giới bên kia căn cứ vào Thiên Chúa mặc khải hay chính trị với quyền lực thế tục, cả hai đều muốn hủy diệt triết lí.

Ngoài ra triết lí còn tỏ ra bất lực trước những nhu cầu cấp bách và thực dụng hằng ngày. Thalès, nhà triết học cổ Hy Lạp bị cô đầy tớ mỉa mai khi ông sảy chân sa giếng vì nhìn mây gió. Cô gái tự hỏi: không hiểu ông hiền triết này lo chuyện gì xa xôi mà vụng về sống đến thế?

Nếu bị công kích như thế, đáng lí ra triết lí phải tự biện hộ. Nhưng không thể, vì triết lí không đề xướng ra được một chứng cứ vụ lợi nào để bảo đảm lí do tồn tại của mình cả. Trái lại, triết lí chỉ tồn tại là vì bao giờ trong con người cũng tiềm chứa những khả năng triết lí rất hồn nhiên. Những khả năng ấy lại chỉ bênh vực một lập trường vô vị lợi, không tính toán hơn thiệt, mà chỉ chú trọng tới con người là con người. Và nó cũng biết rằng: triết lí sẽ tồn tại mãi mãi bao lâu còn có con người trên mặt đất. Chính những chủ nghĩa thù địch với triết lí lại cũng biện hộ cho triết lí. Vì những chủ nghĩa ấy cũng phải được suy diễn thành hệ thống triết lí sao cho thích hợp với những chuẩn đích thực tiễn, tuy đó chỉ là những cặn bã của triết lí, nếu xét theo những kết quả họ nhằm. Vì thế chính những chủ nghĩa ấy lại biện hộ cho sự cần thiết bất khả kháng của triết lí. Nghĩa là luôn luôn con người cần triết lí.

Nhưng triết lí không thể đấu tranh, không thể tự biện minh mà triết lí chỉ có thể cảm thông. Triết lí không đề kháng khi bị phủ nhận, không tự đắc khi được tán dương. Nhưng trên một bình diện cộng đồng nơi sâu thẳm của lòng người, mỗi cá nhân đều cảm nghiệm được triết lí cả.

Đã từ hai ngàn rưỡi năm nay, một nền triết lí cao siêu, có hệ thống mạch lạc đã xuất hiện ở Tây phương, ở Trung Hoa cũng như ở Ấn Độ. Đó là một truyền thống vĩ đại được kí thác cho chúng ta như một di sản tinh thần. Tuy khác nhau về những môn phái triết lí cũng như về những mâu thuẫn, những tranh biện xung khắc, nhưng chúng ta vẫn nhận thấy rằng căn bản vốn có một cái gì độc nhất mà không ai có thể sở hữu được, nhưng bất cứ một suy tư triết lí chính đáng nào cũng đều phải quy hướng vào đấy: đó là triết lí nhất quán và *vĩnh cửu* (Philosophia perennis). Vậy, để suy tư triết lí của chúng ta được minh xác và đạt tới được cốt yếu, chúng ta luôn luôn phải quay về với căn bản truyền thống ấy.

Karl Jaspers, Triết học nhập môn (Einfu¨hrung in die Philosophie), bản dịch của Lê Tôn Nghiêm.

HEIDEGGER

(1889-1976)

Ở tuổi mười tám, khi còn là một chàng tú tài trẻ măng, Heidegger nhận được món quà là tác phẩm của Franz Brentano mang tựa đề *Ý nghĩa đa phức của tại thể nơi Aristote*. Từ đó cuộc đời Mrtin Heidegger hòa quyện khắng khít với cuộc vạn lí trường hành trên con đường tư tưởng, mang tên "con đường tư tưởng Heidegger", được cắm mốc, sau nhiều năm học hành (thần học và triết học ở Đại học Fribourg-en-Brisgau), bởi việc khởi thảo kiên trì và việc xuất bản những bài viết, khảo luận, hội thảo cũng như những giáo trình giảng dạy ở các đại học Fribourg-en-Brisgau (1919-1923), Marburg/ Lahn (1923-1928), rồi trở lại Fribourg (ở đó ông được mời về để kế nhiệm Husserl sau một thời gian ngắn làm trợ giảng cho ông này và ông dạy ở đó từ 1928 cho đến 1944). Tính độc đáo triết lí rất sắc sảo trong việc giảng dạy của ông, rồi việc xuất bản quyển *Hữu thể và Thời gian* (1927) tạo cho ông, ngay từ thời điểm đó, thành triết gia lừng danh nhất nước Đức. Quan tâm đến việc phục hưng – giữa lòng một thời kì đen tối của lịch sử nước Đức, và theo gương Fichte và Humboldt – một thứ Đại học thực sự, được xây dựng theo một nguyên lí định hướng triết học, trong tinh thần của *Hữu thể và Thời gian*, một định hướng sẽ đi múc ở suối nguồn Hy Lạp của truyền thống châu Âu và, bằng cách đó, có thể đối kháng lại làn gió chướng của một thứ tinh thần tàn phá và những cơn sóng dâng tràn của "chủ nghĩa hư vô châu Âu". Tháng 4 năm 1933 Heidegger chấp nhận chức Viện trưởng Đại học Fribourg do các đồng nghiệp bầu lên. Đây là thời kì đang lên của chủ nghĩa quốc xã, nhưng điều đó không ngăn cản Heidegger thường xuyên phản đối những khía cạnh ý thức hệ của thuyết chủ sinh học (biologisme) và thuyết phân biệt chủng tộc (racisme), cũng như phản đối, từng ngày, trong sức mình, mọi biện pháp chống Do Thái của các sinh viên và giới cầm quyền quốc xã. Nhưng rồi thấy không yên, mà dứt khoát không thể thỏa hiệp với bọn họ, Heidegger đành từ chức vào tháng Giêng năm 1934. Khúc đoạn đau buồn này sẽ đánh dấu suốt đời triết gia, mà nhiều tư liệu, thuộc về tiểu sử tự thuật và triết học, chỉ ra một cách hiển nhiên là ông đã tự trách mình về chuyện này một cách cay đắng; vả chăng ông đã công khai phê phán, ngay từ những năm 1934-1935, thuyết chủ sinh học, thuyết chủng tộc, và tính chất tội phạm của chủ nghĩa quốc xã. Nhưng năm 1945, khi chế độ quốc xã sụp đổ, ông vẫn bị cấm dạy (trong khi nhiều môn đệ của ông đã nhìn thấy trong việc giáo huấn của ông một hình thức "đề kháng tinh thần" thường trực đối với chế độ), Heidegger chỉ được gọi đi dạy lại vào năm 1951, với tư cách là giáo sư thực thụ, song hành với điều vẫn luôn luôn là chuyện cốt yếu đối với ông: đi đến tận cùng con đường tư tưởng, làm việc để chuẩn bị cho khả tính của một bắt đầu mới, đối với con người hiện đại, bị phơi bày cho thử thách "hư vô chủ nghĩa" đến cùng cực và những nguy cơ trầm trọng riêng của thời đại kỹ thuật toàn cầu.

Tư tưởng của Heidegger tiên báo một đột biến sâu sa trong lịch sử tư tưởng và và xuyên suốt chiều dài của truyền thống lịch sử siêu hình học, từ những người Hy Lạp cho đến ngày nay.

HỮU THỂ VÀ THỜI GIAN (Sein und Zeit – Être et Temps) - 1927.

Hữu thể và Thời gian (1927) là một trong những cuốn sách trọng yếu đánh dấu những thời đoạn kịch tính của lịch sử siêu hình học. Trong tác phẩm này Heidegger tự đề ra sứ mệnh là đánh thức dậy mối quan tâm đối với "vấn đề hữu thể" (la question de l'être) liên quan đến ý nghĩa của hữu thể, con đường phương pháp duy nhất có vẻ khả thi là phương pháp hiện tượng học (vấn đề là mô tả hữu thể xuất hiện như thế nào) và tường chú học (vấn đề là kiến giải cách mà hữu thể mang lấy ý nghĩa). Vậy mà, một hữu thể, trong tất cả những hữu thể, luôn luôn có một thuận ý và hội thông về ý nghĩa của hữu thể, một ý nghĩa ít nhiều mặc nhiên (implicite) và cần được "minh nhiên hóa" (expliciter). Hữu thể đặc thù đó chẳng gì khác hơn là *chính kẻ duy nhất* tự đặt vấn đề hữu thể: *hữu thể người*. Vậy là ta phải tự đặt nhiệm vụ mô tả và phân tích *cách thức hiện hữu* (le mode d'être) của hữu thể người, vốn nằm ở chính nền tảng của mọi thuận ý và kiến giải về ý nghĩa của hữu thể. Vậy mà, cách thức hiện hữu của hữu thể người không hề là thực tại của sự vật hay của đối tượng, mà là cách thức hiện hữu của khả tính: của tồn tại trong thời gian của một hiện thể (étant) nó cốt yếu là một tồn thể (existant), mà đặc tính là tự quy về (theo cách thức của "dự phóng", của hữu-hướng-đến" (l'être-à) và của "hữu-tại-đấy" (l'y-être) thế giới (như là hiện-hữu-trong-thế-giới) với chính mình, với người khác, với tự do, với chân lí, với sử tính và với hữu hạn của chính mình (xao xuyến và hữu-thể-hướng-tử); tất cả điều ấy trên cách thức của "ưu tư" và với yêu cầu trả lời trước chính mình về tính đích thực hay không đích thực của mình. Việc phân tích tồn thể người, trong *Hữu thể và Thời gian* chưa bao giờ là một cứu cánh tự thân, tầm mức của nó chẳng phải là tầm mức của một thứ nhân loại học, mà là của một hữu thể học nền tảng. Đó là lí do tại sao từ chủ chốt trong *Hữu thể và Thời gian*: das Dasein (l'être-le-là: tại thể) được Heidegger dùng chỉ, đối với tồn tại người, *tình trạng hữu thể học* (le statut ontologique) của chính con người: tình trạng của hữu thể, trong tất cả mọi tại thể khác, phải đảm đương và "hiện hữu tại đấy" – nghĩa là làm nơi chốn, làm "thời gian và nơi chốn hữu thể học" nơi duy nhất có thể xảy ra (về phương diện thời gian) sự biểu lộ (hiện tượng học) và kiến giải (tường chú học) của ý nghĩa và của chân lí của hữu thể.

• Chú thích của Người dịch.

Về Heidegger, chúng tôi (P.Q.Đ) dịch tiểu sử, những tiểu tựa, giới thiệu, tiểu dẫn và chú thích theo quyển Philosophes & Philosophie (của Morichère và nhóm tác giả). Còn những trích văn từ quyển Sein und Zeit thì chúng tôi mượn bản dịch (trực tiếp từ nguyên tác Đức ngữ) của dịch giả Trần Công Tiến (với lời giới thiệu của Giáo sư Lê Tôn Nghiêm, một trong những vị thầy cũ của chúng tôi ở Đại học Văn Khoa Sài Gòn)

► Dẫn nhập vào vấn đề ý nghĩa của hữu thể (Introduction à la question du sens de l'être)

Làm thế nào để khơi dậy, ngay giữa lòng thế kỉ XX, âm vang – có vẻ như bị át giọng, bị làm cho tắt tiếng suốt theo dòng lịch sử triết học – của câu hỏi tự ngàn xưa về ý nghĩa của hữu thể? Làm thế nào để đánh thức sự quan tâm của người hiện đại đối với điều từng làm cho Platon và Aristote thao thức băn khoăn, và có lẽ vẫn còn chưa được sáng tỏ chút nào, trong khi mà chúng ta lại chẳng còn chút ưu tư nào nữa: ý nghĩa của hữu thể? Ở đây, tự đặt mình vào bổn phận phải đạt tới điều đó, Heidegger phân tích những tiền giả định và những thành kiến chính liên quan đến hữu thể, chúng làm cho chúng ta bị cám dỗ không còn muốn đặt vấn đề một chút nào về đề tài này.

§1. Sự cần thiết của một lập lại minh nhiên câu hỏi về hữu thể.

Câu hỏi nên trên ngày nay đã rơi vào quên lãng, mặc dù thời đại chúng ta kể như là tiến bộ việc lại chấp nhận "siêu hình học". Tuy thế người ta tin tưởng rằng người ta thoát khỏi những cố gắng của một giganto-machia peri tês ousias[1] phải lại đốt sáng lên. Câu hỏi được nói ở trên tuy vậy không phải là một câu hỏi độc đoán. Nó đã đưa lại hơi thở cho việc khảo cứu của Platon và Aristotes[2], thực ra cũng để từ đó câm nín đi – xét như là câu hỏi chủ đề của khảo cứu thực sự. Cái mà hai người đã thủ đắc được còn được duy trì, xuyên qua nhiều lạc hướng và "tu chỉnh", cho tới "luận lí học" của Hegel[3]. Và cái mà trong trước kia, trong cố gắng cao nhất của tư tưởng, đã chinh phục được cho các hiện tượng, dù manh mún và sơ khởi, đã từ lâu trở thành tầm thường.

Nhưng không chỉ có thế. Một giáo điều đã được xây dựng trên căn bản của những khởi điểm Hy Lạp nhằm giải thích hữu thể: không những nó tuyên bố rằng câu hỏi về ý nghĩa của hữu thể là thừa mà hơn nữa còn chuẩn nhận việc bỏ câu hỏi đó đi. Người ta nói: "hữu thể" là ý niệm tổng quát nhất và trống rỗng nhất. Xét như thế nó chống lại mọi nỗ lực nhắm định nghĩa nó. Ý niệm tổng quát nhất và bởi đó bất khả định nghĩa này cũng không đòi hỏi một định nghĩa. Mỗi người dùng nó thường trực và đã hiểu nó có nghĩa gì. Vì thế cái, mà xét như là cái ẩn giấu đã đưa triết lí cổ điển vào trong bất an và giữ lại trong đó, trở thành một hiển nhiên sáng như ban ngày, thể nào mà kẻ nào còn tra vấn về nó nữa, kẻ đó bị kết án phạm một lỗi lầm nguyên tắc.

Để bắt đầu khảo cứu này chúng ta không thể đi vào một cuộc tranh luận chi tiết về những thiên kiến thường trực xây dựng và nuôi dưỡng sự dửng sưng đối với tra vấn về hữu thể. Chúng bắt rễ trong chính hữu thể học cổ điển. Rồi hữu thể học này – xét về căn bản từ đó nảy sinh các ý niệm hữu thể học[4] nền tảng, liên quan đến sự xứng đáng của việc chứng tỏ và hoàn thành các phạm trù[5] – đến lượt nó lại chỉ được giải thích cách đầy đủ dưới sự hướng dẫn của một câu hỏi về hữu thể đã được làm sáng tỏ và đã được trả lời trước. Vì thế chúng tôi muốn hướng dẫn cuộc tranh luận với những thiên kiến này chỉ đủ rộng để qua đó "sự cần thiết của một lập lại câu hỏi về ý nghĩa của hữu thể được nhìn thấy. Những thiên kiến này có ba:

1. "Hữu thể" là ý niệm "tổng quát nhất": to on esti katholou malistra pantôn[6]. Illud quod primo cadit sub apprehensione est ens, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit[7]. "Một sự am hiểu về hữu thể đã luôn hàm chứa trong tất cả những gì chúng ta lĩnh hội được nơi hiện vật". Nhưng "tổng quát tính" của "hữu thể" không phải là tổng quát tính của nhân loại. "Hữu thể" không bao gồm lãnh vực cao nhất cả hiện vật, trong phạm vi lãnh vực này được nối kết cách ý niệm theo loại và giống: oule to on genòs[8]. Tổng quát tính của hữu thể "vượt lên trên" tất cả tổng quát tính của loại. "Hữu thể", theo sự chỉ danh của hữu thể học trugn cổ, là một "siêu việt thể"[9]. Nhất tính của "cái tổng quát" siêu việt[10] này, đối nghịch với phức thể tính của các ý niệm thực thể cao nhất, đã được Aristoteles nhận biết như là nhất thể tính của tương tự[11]. Với khám phá này Aristoteles, khi hoàn toàn dựa vào sự đặt vấn đề hữu thể học của Plato, đã đặt một căn bản hoàn toàn mới cho vấn đề hữu thể. Cũng chắc chắn ông đã không làm sáng tỏ sự u tối của các tương quan phạm trù[12]. Hữu thể học trung cổ đã tranh luận rất nhiều về vấn đề này, nhất là trong trường phái Thomas và Scotus[13] mà đã không tiến đến một sáng tỏ nền tảng nào. Và cuối cùng khi Hegel xác định "hữu thể" như là "cái trực tiếp bất định" và đặt xác định này ở nền tảng của mọi cắt nghĩa phạm trù sau này của "luận lí học" của ông, ông vẫn ở cùng trong hướng nhìn với hữu thể học cổ điển, chỉ có điểm ông đã loại bỏ vấn đề nhất tính của hữu thể chống lại với phức tính của các phạm trù thực thể đã được Aristoteles đặt ra. Theo đó nếu người ta nói rằng "hữu thể là ý niệm tổng quát nhất, thì điều đó không có

nghĩa là nó rõ ràng nhất và không cần bàn luận thêm nữa. Ý niệm "hữu thể" đúng hơn là ý niệm tăm tối nhất.

2. Ý niệm "hữu thể" thì bất khả định nghĩa. Đó là điều người ta kết luận từ tổng quát tính cao nhất của nó. Và điều đó đúng, nếu definitio fil per genus proximum et differentiam specificam[14]. "Hữu thể" thực ra không được quan niệm như là hiện vật; enti non additur aliqua natura[15]. "Hữu thể" không thể được xác định thế nào mà hiện vật được gán làm thuộc tính cho nó. Hữu thể không được suy diễn cách định nghĩa từ các ý niệm cao hơn cũng không được quy nạp từ các ý niệm thấp hơn. Nhưng có phải vì thế hữu thể không đưa lại một vấn đề nào không? Không thể như thế; từ đó người ta chỉ có thể kết luận: "hữu thể" không là cái gì đó giống như hiện vật[16]. Chính vì thế dù chính đáng trong lĩnh vực nào đó, cách thế thông thường xác định hiện vật – "định nghĩa" của luận lý học cổ truyền, một luận lí học có nền tảng nơi hữu thể học cổ điển[17] – không thể áp dụng cho hữu thể được. Sự bất khả định nghĩa hữu thể không loại bỏ câu hỏi về ý nghĩa của nó, trái lại nó còn đòi hỏi chính câu hỏi này.

3. "Hữu thể" là một ý niệm hiển nhiên. "Hữu thể" được dùng trong mọi tri thức, phát biểu, trong mỗi thái độ đối với hiện vật, trong mỗi thái-độ-đối-với chính mình, và kiểu nói "hữu thể" được am hiểu ở đó "không hơn nữa", mỗi người đều hiểu những câu "trời thì xanh", "tôi thì vui vẻ" và những câu giống như thế. Tuy nhiên sự am hiểu trung bình này chỉ chứng tỏ một bất am hiểu. Nó biểu lộ rằng một bí nhiệm tiên thiên nằm trong mọi thái độ và hữu qui về hiện vật xét như là hiện vật. Việc chúng ta đã sống trong một am hiểu về hữu thể và đồng thời ý nghĩa của hữu thể bị che phủ trong tăm tối bày tỏ sự cần thiết tuyệt đối của việc lập lại câu hỏi về ý nghĩa của "hữu thể".

Sự kêu gọi tới hiển nhiên tính trong lĩnh vực các ý niệm nền tảng của triết học và nhất là khi xét đến ý niệm "hữu thể" là một việc làm đáng nghi ngờ, trừ khi "cái hiển nhiên" và chỉ nó, "những phán đoán bí mật của lý trí chung" (Kant) phải trở nên và phải ở lại làm đề tài minh nhiên của phân tách ("công việc của triết gia").

Nhưng sự khảo xét các thiên kiến này đồng thời làm sáng tỏ không những rằng thiếu câu trả lời cho câu hỏi về hữu thể mà còn làm sáng tỏ rằng chính câu hỏi thì tăm tối và vô chiều hướng, lập lại câu hỏi hữu thể như thế muốn nói: trước nhất một lần khai triển đầy đủ việc đặt câu hỏi.

Martin Heidegger,
***Hữu thể và Thời gian*, §1, tr.2-4.**

---

(1) "Cuộc luận chiến giữa những người khổng lồ về vấn đề yếu tính" mà Platon nói đến trong đối thoại Biện giả (Le Sophiste)

(2) Trong những đối thoại lớn về hữu thể học của Platon như: Biện giả, Parménide, Philèbe, Théétète, hay trong Siêu hình học của Aristote.

(3) Hegel: Khoa học lôgíc.

(4) Hữu thể học (ontologie) là ngành triết học nhằm nói lên "hữu thể" là gì hay cái gì thực sự hiện hữu.

(5) Những nghĩa chính của động từ "être" (là, thì, ở, bị...) trong những cách thức khác nhau của việc gán một thuộc từ cho một chủ từ.

(6) Hữu thể là ý niệm tổng quát nhất (Aristote, Siêu hình học)

(7) Một sự am hiểu về hữu thể đã luôn hàm chứa trong tất cả những gì chúng ta lãnh hội được nơi hiện vật (Thánh Thomas d' Aquin, Tổng luận thần học).

(8) "Hiện thể không phải một loại" (Aristote, Siêu hình học)

(9) Một hạn từ siêu việt mọi loại (transcendens) theo nghĩa từ thời trung cổ.

(10) Cái tổng quát siêu việt (un transcendental): theo nghĩa thời Trung cổ.

(11) Nhất tính của những ý nghĩa khác nhau của từ "hữu thể" do ở chỗ mọi nghĩa này được hiểu, bất chấp tính đa dạng, bằng "tương tự" (par analogie), bằng quy chiếu về một nghĩa trong số đó: yếu tính (cái làm cho một vật hiện hữu chính là yếu tính của vật đó).

(12) Những cái liên quan đến các phạm trù

(13) Những trường phái liên quan đến thánh Thomas d' Aquin (1225-1274) và Duns Scot (1270-1308).

(14) Định nghĩa tiến hành theo cách chỉ ra giống và sự khác biệt về loài (Đặc ngữ kinh viện, rút ra từ lôgíc học của Aristote).

(15) Đối với hiện thể (nói chung) không gán cho bản tính xác định (Đặc ngữ kinh viện)

(16) "Hữu thể" (Être) không phải là một vật gì, thế này hay thế kia: đó không phải là một "hiện thể" đặc thù (un étant particulier)

(17) Trong Siêu hình học của Aristote và biện chứng pháp của Platon.

(*) Trong "Hữu thể và Thời gian", bản dịch của Trần Công Tiến, từ Logique được dịch là Luận lí học (theo cách dịch chung của các giáo sư, các nhà nghiên cứu triết học miền Nam trước năm 1975) thay vì Lôgích học.

► Cơ cấu tường chú học của vấn đề hữu thể (La structure herméneutique de la question de l'être).

Trong bản văn này mọi vận động của tư tưởng đem lại sợi chỉ dẫn đường cho những thám cứu liên quan đến ý nghĩa của hữu thể, được phác họa ra. Những thám cứu này, được bộc lộ ở đó, phải có tính tường chú học, nghĩa lá chúng phải được đưa vào trong một viễn tượng, không hẳn là của tri thức, mà là của kiến giải (inter prétation; Hy Lạp: hermèneïa). Theo viễn tượng này, cái mà chúng ta cảm thấy nhu cầu kiến giải ý nghĩa phải đã được hiểu trong một mức độ nào đó. Tra vấn về ý nghĩa của hữu thể như vậy đã giả định rằng chúng ta đã có một sự thông hiểu nào đó: vậy là – dầu chỉ là để cho chúng ta có thể đặt vấn đề ý nghĩa của hữu thể, chúng ta đã phải hiểu về một vấn đề nào đấy, dầu chỉ là theo cách mặc nhiên, vấn đề là gì. Do vậy, kẻ mà phải tra vấn về đề tài này, vậy là chẳng ai khác hơn là "cái tại thể mà chúng ta đặt vấn đề, lại chính là chúng ta". Từ đó phát sinh sự cần thiết của một kiến giải toàn diện về hiện hữu người (une interprétation intégrale de l'existence humaine).

Câu hỏi về ý nghĩa của hữu thể phải được đặt ra. Nếu nó là một hay đúng hơn là câu hỏi nền tảng, thì chính tra vấn như thế đòi hỏi sự thông suốt thích hợp. Vì thế chúng ta phải bàn luận vắn tắt cơ cấu tổng quát của một câu hỏi để rồi từ đó có thể bày tỏ rõ ràng câu hỏi hữu thể như là một câu hỏi đặc biệt.

Mọi tra vấn là một tìm kiếm. Mọi tìm kiếm có được một hướng đi có trước từ cái được tìm kiếm. Tra vấn là một tìm kiếm nhằm tri thức hiện vật trong hiện hữu và yếu tính của nó. Tìm kiếm nhằm tri thức có thể trở thành khảo cứu như là xác định khi khai triển đối tượng của câu hỏi. Tra vấn xét như là tra vấn về... có cái được tra vấn về nó. Mọi tra vấn về... một cách nào đó là tra vấn nơi... Ngoài cái được tra vấn về một *cái được tra vấn* thuộc về tra vấn. Trong câu hỏi khảo cứu, nghĩa là đặc biệt lí thuyết, cái được tra vấn về phải được xác định và được nâng lên hàng ý niệm. Trong cái được tra vấn về xét như cái được nhắm tới đích thực hàm chứa cái được tra xét, cái tra vấn nhắm tới. Chính tra vấn, xét như là thái độ của một hiện vật, của kẻ tra vấn, cũng có đặc tính hữu riêng tư của nó. Một tra vấn có thể được hoàn thành như là "chỉ-tra-vấn-thế-thôi" hoặc như là đặt câu hỏi rõ ràng. Đặc tính riêng biệt của tra vấn này nằm trong việc tra vấn trước nhất trở nên trong suốt theo tất cả các đặc tính cấu tạo được đề cập ở trên của câu hỏi.

Câu hỏi về ý nghĩa của hữu thể phải được đặt ra. Để như thế chúng ta bắt buộc phải bàn luận câu hỏi này theo mỗi thành phần cơ cấu nêu trên.

Xét như là tìm kiếm, tra vấn đòi hỏi một hướng chiều đi trước từ cái được tìm kiếm. Như vậy một cách nào đó ý nghĩa của hữu thể phải có thể đạt tới đối với chúng ta. Chúng ta được chỉ cho biết rằng: chúng ta luôn luôn di động trong lòng một am hiểu hữu thể. Chính từ am hiểu nảy sinh câu hỏi minh nhiên về ý nghĩa của hữu thể và khuynh hướng tiến tới ý niệm hữu thể này. Chúng ta không biết "hữu thể" có nghĩa gì. Nhưng ngay khi chúng ta tra vấn "hữu thể là gì", chúng ta đã ở trong sự am hiểu nào đó về tiếng "là" mà chúng ta không thể xác định cách ý niệm tiếng "là" này có nghĩa là gì. Chúng ta lại cũng không biết chân trời[1] từ đó chúng ta phải lĩnh hội và xác định ý nghĩa. *Sự am hiểu hữu thể trung bình và mơ hồ là một sự kiện.*

Sự am hiểu hữu thể này có thể còn rất trôi nổi, lẫn lộn và di động rất gần với giới tuyến của một tri thức ba hoa đơn thuần – bất xác tính của am hiểu hữu thể luôn luôn đã sẵn có chính là một hiện tượng tích cực cần được soi sáng. Tuy nhiên soi sáng này không nên là khởi điểm cho mọi khảo cứu về ý nghĩa của hữu thể. Giải thích về hữu thể trung bình chỉ tìm được sợi dây hướng dẫn cần thiết trước nhất với ý niệm hữu thể đã được hình thành.

Từ sự sáng tỏ của ý niệm và cách thế am hiểu rõ ràng của ý niệm chúng ta sẽ xoá bỏ được cái gì nhắm chỉ sự am hiểu hữu thể tăm tối hay không được làm sáng tỏ, và những cách thế khả thể và thiết yếu của việc làm tăm tối hay ngăn cản việc làm sáng tỏ rõ ràng ý nghĩa hữu thể.

Hơn nữa các lí thuyết và các ý kiến cổ truyền có thể thâm nhiễm sự am hiểu hữu thể trung bình và mơ hồ, thể nào mà các lí thuyết này vẫn không khai mở ra như là các nguồn suối của sự am hiểu đang chế ngự. – Cái được tìm kiếm trong câu hỏi về hữu thể không hoàn toàn không được biết đến, mặc dù trước nhất tuyệt đối không được lãnh hội.

Cái được tra hỏi[2] về của câu hỏi đang khai triển là hữu thể, nghĩa là cái xác định hiện vật như là hiện vật, cái nhờ đó hiện vật, dù có thể được bàn luận tới như thế nào, đã luôn luôn được am hiểu. Chính hữu thể của hiện vật không "là" hiện vật. Bước đầu tiên của triết học trong sự am hiểu vấn đề hữu thể không nằm trong việc mython tina diêgeithai, "tường thuật một huyền thoại"[3] nghĩa là không xác định hiện vật như là hiện vật trong nguồn gốc của nó nhờ một hiện vật khác làm như là hữu thể có đặc tính của một hiện vật khả thể. Theo đó hữu thể, xét như là cái được tra vấn về, đòi hỏi một cách thái bày tỏ riêng chính yếu phân biệt với sự khám phá hiện vật. Cũng thế cái được tra xét[4] ý nghĩa của hữu thể, đòi hỏi một ý niệm tính riêng cũng chính yếu tách khỏi các ý niệm trong đó hiện vật đạt được xác định tính đầy ý nghĩa của nó.

Xét như là hữu thể là cái được tra vấn về và hữu thể là hữu thể của hiện vật, chính hiện vật trở thành cái được tra vấn[5] của câu hỏi hữu thể. Hiện vật này sẽ được tra vấn về hữu thể của nó. Nhưng để có thể bày tỏ một cách không sai lầm những đặc tính hữu thể của nó, hiện vật trước tiên về phía nó phải được đạt tới như là nó là trong chính nó[6]. Câu hỏi hữu thể, xét theo cái được tra vấn của nó, đòi hỏi sự thủ đắc và chắc chắn có trước về cách thế đạt tới hiện vật cách chính đáng. Nhưng chúng ta gọi là "hiện có" nhiều cái và theo nhiều ý nghĩa khác nhau. Hiện vật là tất cả cái chúng ta nói đến, tất cả cái chúng ta nghĩ đến, tất cả cái chúng ta tương giao với cách này hay cách khác, hiện có cũng là những cái và cách thế chúng ta là. Hữu thể nằm trong hiện hữu và trong yếu tính, trong thực thể tính, trong bản thể tính, trong tồn tại, trong giá trị, trong hiện thể, trong "có". Trong hiện vật nào cần phải đọc ý nghĩa của hữu thể, trong hiện vật nào sự khai lộ[7] của hữu thể khởi phát? Phải chăng khởi điểm có thể độc đoán, hay một hiện vật nào sẽ có ưu thế trong việc khai triển câu hỏi hữu thể? Hiện vật nào là hiện vật mẫu và trong ý nghĩa nào nó có ưu thế[8]?

Nếu câu hỏi về hữu thể phải được minh nhiên đặt ra và phải được hoàn thành trong tính trong suốt của nó, thì một khai triển câu hỏi này theo những giảng giải cho tới giờ, đòi hỏi một cắt nghĩa cách thái nhìn hữu thể, am hiểu và lãnh hội cách ý niệm ý nghĩa, đòi hỏi việc sửa soạn khả thể chọn lựa đúng đắn hiện vật mẫu, đòi hỏi khai triển cách thế đạt tới hiện vật này cách trung thực. Hay nhìn, hiểu và quan niệm, chọn lựa, đạt tới là những thái độ cấu tạo của câu hỏi và bởi đó là những cách thái hữu của một hiện vật xác định, của hiện vật mà chính chúng ta, những người tra vấn, luôn là. Sự khai triển câu hỏi hữu thể như vậy muốn nói: làm trong suốt một hiện vật – hiện vật đặt vấn đề – trong hữu thể của nó. Tra vấn của câu hỏi này, xét như là một cách thái hữu của một hiện vật, chính yếu được xác định từ cái được tra vấn về trong hiện vật – từ hữu thể. Hiện vật này, mà chính chúng ta luôn là và mà ở trong số các hiện vật khác có khả thể hữu của tra vấn, được chúng ta gọi là hiện thể[9]. Việc đặt câu hỏi minh nhiên và trong suốt về ý nghĩa của hữu thể đòi hỏi một cắt nghĩa đầy đủ đi trước về một hiện vật (hiện thể) xét về hữu thể của nó.

Martin Heidegger,
***Hữu thể và Thời gian*, §2, t.5-7.**

(1) Hữu thể và Thời gian sẽ chỉ ra rằng chân trời đó là thời gian.

(2) Chính đối tượng mà câu hỏi đặt ra.

(3) Không kể một câu chuyện/ một huyền thoại (như Hésiode ghi lại trong quyển Théogonie, một phổ hệ của chư thần).

(4) Đó là: nghĩa của cái từ đó là gì

(5) Đó là: hiện thể mà ta phải trao lời để tra vấn nó nhân ý nghĩa của hữu thể.

(6) Như phương pháp hiện tượng luận đòi hỏi chính điều đó.

(7) Xem chú thích số 1 nơi bài "Hiện thể và tiền giả định về chân lí" sau đây.

(8) Cái "hiện vật mẫu" (étant exemplaire) đó, sẽ là Dasein, là "l'être-le-là" (hiện thể).

(9) Về Dasein xin xem lại phần dẫn nhập và chú thích về Hữu thể và Thời gian.

► "Hiện thể", chủ đề của phân tích phổ sinh và điểm then chốt của hữu thể học trong Hữu thể và Thời gian (L'être-le-là, thème de l'analytique existentiale et clé de l'ontologie d' Être et Temps)

Ở đây Heidegger trình bày những nét cơ cấu đặc trưng nhất của hiện thể mà cách thực hiện hữu không gì khác hơn là xuất hiện (existence): cách thức hiện hữu của hữu thể người. Đó là một cách thức hiện hữu không thể giản quy vào những loại hiện hữu giống như của mọi hiện thể khác. Con người có một cách thức hiện hữu độc nhất trong thể loại của nó. Cách thức hiện hữu rất đặc thù đó là cách thức của Dasein, của hiện-hữu-ở-đó, được gọi thế bởi vì nó có cách thức hiện hữu là phải hiện hữu ở đó (Da) nơi duy nhất có thể xảy ra (trong thời gian) sự khải lộ những sự vật của thế giới, về tha nhân và về tự thân. Những chiều kích hiện hữu chính của hiện thể là:

1) hiện hữu, trong đó gồm cả, một cách nghịch lý, yếu tính của nó; và, bởi đó:

2) ngã tính thường trực (l'à-chaque-fois-mienneté) của một hiện hữu trong đó luôn luôn đến lượt tôi phải trả lời bằng chính khả tính của tôi, dầu đó là theo cách trung thực hay không trung thực. Cách thức hiện hữu lạ lùng đó, bất định và đặc thù, sẽ được khảo cứu trong toàn bộ quyển sách trong mọi hình thái cụ thể của nó,là cái làm cho hữu thể người, tự bao giờ và mãi mãi, đối với chính mình, vẫn vừa gần gũi nhất, lại vừa xa xôi nhất.

Chính chúng ta luôn là hiện vật được đặt ra cho công việc phân tích. Hữu thể của hiện vật này luôn là hữu thể của tôi. Chính hiện vật này trong hữu thể của nó tương giao với hữu thể của nó. Như là hiện vật của hữu thể này hiện vật này luôn được giao phó cho hữu thể riêng tư của nó. Chính hữu thể là cái mà chính hiện vật này luôn liên hệ tới. Đặc tính này của hiện thể đưa tới hai điểm:

1. "Yếu tính" của hiện thể này nằm trong phải-hữu của nó. Yếu tính (essentia) của hiện vật này phải, nếu cách tổng quát có thể nói như thế, được quan niệm từ hữu thể của nó (esxistentia)(1). Chính công việc của hữu thể học là bày tỏ rằng nếu chúng ta chọn tiếng hiện hữu để chỉ hữu thể của hiện vật này, tiếng này không có và không thể có ý nghĩ hữu thể học của từ ngữ cổ truyền existentia; existentia trên bình diện hữu thể học có nghĩa như là hữu-bản-hữu(2), một cách thế hữu chính yếu không xảy ra với hiện vật có tính cách hiện thể. Để tránh mọi lẫn lộn chúng ta luôn dùng kiểu nói có tính cách giải thích bản-vật-tính thay cho existentia và danh riêng tiếng hiện hữu chỉ xác định hữu thể của hiện thể.

"Yếu tính" của hiện thể nằm trong hiện hữu của nó(3). Theo đó những đặc tính có thể được trình bày nơi hiện vật này không phải là những "tính chất" bản hữu của một hiện vật bản hữu "xem ra" là thế, nhưng luôn là những cách thế phải hữu khả thể của hiện thể và chỉ như thế thôi(4). Như vậy nhan đề "hiện thể" mà chúng ta dùng chỉ hiện vật này, không diễn tả yếu tính của nó, như bàn, ghế, cây, nhưng diễn tả hữu thể của nó.

2. Hữu thể mà hiện vật này trong hữu thể của nó liên hệ với luôn là hữu thể của tôi. Như vậy hiện thể trên bình diện hữu thể học không bao giờ được lãnh hội như là trường hợp hay mẫu mực của một loại hiện vật như

là bản vật. Hữu thể của bản vật này[5] thì "dửng dưng" với nó, đúng hơn, bản vật "là" thể nào mà hữu thể của nó không thể dửng dưng hay không dửng dưng với nó. Phù hợp với của tôi tính của hiện thể việc bàn tới hiện vật này luôn hàm chứa nhân vật đại danh từ: "tôi là", "anh là".

Và hiện thể luôn là hiện thể của tôi trong cách thế phải là thế này hay là thế khác. Hiện vật, mà trong hữu thể của nó liên hệ tới hữu thể này, tương quan với hữu thể của nó như là với khả thể riêng tư nhất của nó. Hiện thể luôn là khả thể của nó và nó không "có" khả thể đó chỉ như là một bản vật có tính chất. Và vì hiện thể chính yếu luôn là khả thể của nó, hiện vật này trong hữu thể của nó có thể "chọn lựa" chính nó, chinh phục được chính nó, nó có thể đánh mất nó hay không bao giờ chinh phục được hay chỉ chinh phục được cách bề ngoài của nó. Nó chỉ có thể đánh mất hay không còn có thể chinh phục chính nó trong phạm vi theo yếu tính của nó có thể trung thực, nghĩa là thích nghi hóa yếu tính này. Hai cách thái hữu này, trung thực tính và bất trung thực tính – những kiểu nói này được chọn thuần túy vì lý do từ ngữ – đặt nền tảng trong việc hiện thể cách tổng quát được xác định bởi của-tôi-tính. Nhưng bất trung thực tính của hiện thể không hề có nghĩa ma hữu thể "ít hơn" hay một mức độ hữu thể "thấp hơn". Trái lại bất trung thực tính có thể xác định hiện thể theo cụ thể tính đầy đủ nhất của nó trong hoạt động bị kích thích, lý thú, thỏa mãn của nó.

Hai đặc tính vừa được phác họa của hiện thể: một đàng ưu thế của "existentia" trước essentia và rồi của-tôi-tính đã bày tỏ rằng một phân tách hiện vật này được đặt ra trước một lãnh vực hiện tượng riêng biệt. Hiện vật này không và không bao giờ có cách thế hữu của bản vật trong lòng thế giới. Như vậy nó cũng không được đặt ra làm chủ đề trong cách thế người ta tìm thấy bản vật. Con đường đúng đắn đạt tới hiện vật chủ đề thì ít hiển nhiên đến nỗi việc xác định con đường này là một thành phần chính yếu của phân tách hữu thể học về hiện vật này. Khả thể đưa tới am hiểu của hiện vật này thành công hay thất bại với việc hoàn thành con đường tiến tới hiện vật này. Dù phân tích có thể còn rất tạm thời, nó đã luôn luôn đòi hỏi một khởi điểm đúng đắn có bảo đảm.

Martin Heidegger,
***Hữu thể và Thời gian*, §9, t.41-44.**

---

(1) Nghĩa là từ hiện hữu của nó, nhưng không phải theo nghĩa của sự kiện hữu thể đơn thuần: theo nghĩa hiện hữu trong thời gian.

(2) Sự kiện đơn giản có mặt ở đó với tư cách đối vật.

(3) Từ đó phát sinh công thức của Sartre: Hiện hữu đi trước yếu tính (l'existence précède l'essence).

(4) Những cách thế hiện hữu của hiện thể không phải là những đặc tính mà nó có, mà là những khả tính mà nó "là"

(5) Đó là hiện-thể-đó-trước-mặt (l'étant-là-devant).

► "Hiện thể" và tiền giả định về chân lý (L'être-le-là et la présupposition de la vérité)

Hiện thể, mà cách thế hiện hữu hệ tại chỗ phải hiện hữu ở đó, nó cho ra một kinh nghiệm mang thời tính về sự xuất hiện, hay biểu hiện của các sự vật, thì bởi chính sự kiện đó (ipso facto) bị phơi bày, hay "khai mở" cho sự khải lộ của các sự vật. Theo nghĩa này, mọi hiện hữu người vận động, ít hay nhiều minh nhiên, trong một kinh nghiệm về chân lý mà nó có thể tự mở ra bằng tất cả "khai lộ tính" (Erschlossenheit – Ouverture) như là cho chính sự khải lộ của các sự vật (đó là "alètheïa" của các triết gia Hy Lạp). Chính theo nghĩa này mà hiện thể, trong tư cách đó và do từ chính yếu tính của nó (nghĩa là hiện hữu trong thời tính) vận động thoải mái trong "tiền giả định về chân lý": tiền giả định theo đó, dầu nó biết hay không, là "có chân lý"

Như là được cấu tạo bởi khai lộ tính[1], hiện thể chính yếu ở trong chân lý. Khai lộ tính là một cách thế hữu chính yếu của hiện thể. "Có" chân lý chỉ trong phạm vi và bao lâu hiện thể là. Hiện vật chỉ được khám phá khi

và chỉ khi khai lộ bao lâu hiện thể cách tổng quát là. Các định luật của Newton[2], nguyên tắc mâu thuẫn[3], chân lý tổng quát chỉ chân bao lâu hiện thể là. Trước khi hiện thể là và sau khi hiện thể không là nữa, không có chân lý, vì chân lý xét như là khai lộ tính, sự khám phá và sự được khám phá, khi đó không thể là. Trước khi những định luật của Newton được khám phá[4], chúng không "chân"; như thế không phải là chúng giả hay đúng hơn trở nên giả khi cách hiện vật học không một sự chúng được khám phá nào có thể có nữa[5]. "Sự giới hạn này" cũng không bao hàm một hạ giá chân hữu của "các chân lý".

Việc những định luật của Newton không đúng hay sai trước ông không có nghĩa là hiện vật[6] mà chúng bày tỏ đã không có trước đó. Nhờ Newton những định luật trở nên đúng, với chúng hiện vật trong chính nó có thể được đạt tới đối với hiện thể. Khi được khám phá hiện vật[7] bày tỏ ra như đã là trước đó. Cách thái hữu của "chân lý" là để khám phá như thế.

Việc có "những chân lý vĩnh cửu" chỉ có thể được minh chứng thỏa đáng nếu người ta thành công trong việc bày tỏ rằng hiện thể đã và sẽ là trong mọi vĩnh cửu. Bao lâu còn thiếu chứng cớ này, câu nói vẫn còn là một quyết đoán tưởng tượng mà hợp pháp tính của nó không có được bởi việc nó là "niềm tin" chung của các triết gia.

Mọi chân lý, phù hợp với cách thế hữu chính yếu thuộc loại hiện thể của nó, thuộc về hữu thể của hiện thể[8]. Phải chăng tính cách thuộc về này có nghĩa như: mọi chân lý đều chủ quan? Chắc chắn không, nếu người ta giải thích "chủ quan" như là "được đặt trong sở thích của chủ thể". Vì khám phá, theo ý nghĩa riêng tư nhất của nó, rút phát triển ra khỏi những sở thích "chủ quan" và mang hiện thể khám phá ra trước chính hiện vật. Và chỉ vì "chân lý", xét như là khám phá, là một cách thế hữu của hiện thể, nó có thể được rút ra khỏi sở thích của hiện thể. Cả "phổ quát tính" của chân lý thuần túy bắt rễ nơi việc hiện thể có thể khám phá và giải thoát hiện vật trong chính hiện vật. Chỉ như thế hiện vật này trong chính nó có thể bó buộc mọi phát biểu có thể có về nó, nghĩa là mọi bày tỏ nó ra. Phải chăng chân lý, được hiểu đúng đắn, bị đụng chạm ít nhất bởi việc nó cách hiện vật học chỉ có thể có trong "chủ thể" và nảy sinh và biến mất với hữu thể của chủ thể này.

Từ cách thế hữu được quan niệm cách hiện hữu của chân lý, ý nghĩa của sự giả thiết chân lý cũng có thể được am hiểu. Tại sao chúng ta phải giả thiết rằng có chân lý? "Giả thiết" có nghĩa là gì? "Phải" này và "chúng ta" muốn nói gì? "Có chân lý" muốn gì? "Chúng ta" giả thiết chân lý, vì "chúng ta", đang ở trong cách thế hữu của hiện thể, ở "trong chân lý". Chúng ta không giả thiết nó như một cái gì "ở ngoài" và "bên trên" chúng ta mà chúng ta giao hảo với bên cạnh "các giá trị" khác. Chúng ta không giả thiết "chân lý", nhưng chính chân lý cách hữu thể học tổng quát làm cho có thể có việc chúng ta có thể là như thể chúng ta "giả thiết" một cái gì đó. Chỉ chân lý làm cho cái gì đó như sự giả thiết có thể có[10].

"Giả thiết" muốn nói gì? Hiểu cái gì đó như là nền tảng của hữu thể của một hiện vật khác. Am hiểu như thế về hiện vật trong những tương quan hữu thể của nó chỉ có thể có trên nền tảng của khai lộ tính, nghĩa là của hữu-khám-phá của hiện thể. Giả thiết "chân lý" như vậy có nghĩa là hiện chân lý như là cái gì đó hiện thể là. Nhưng hiện thể – điều này nằm trong tổ chức hữu thể như là ưu tư – đã luôn luôn ở trước mặt mình. Nó là hiện vật mà trong hữu thể của nó liên hệ tới khả hữu riêng tư nhất. Khai lộ tính và khám phá chính yếu thuộc về hữu thể và khả hữu của hiện thể xét như là hữu-tại-thế. Hiện thể liên hệ tới khả-hữu-tại-thế và nơi đó liên hệ tới bận tâm dự phòng khám phá hiện vật nội thế. Giả thiết căn nguyên nhất nằm trong tổ chức hữu thể của hiện thể như là ưu tư, trong hữu-ở-trước-mình. Vì giả thiết mình như thế thuộc về hữu thể của hiện thể, "chúng ta" cũng

"phải", xét như là được xác định bởi khai lộ, giả thiết "chúng ta". "Giả thiết" nằm trong hữu thể này không tương giao với một hiện vật không thuộc loại hiện thể, một hiện vật được lãnh hội thêm vào, nhưng độc nhất với chính mình. Chân lý được giả thiết, hay "có", bởi đó hữu thể của chân lý phải được xác định có cách thế hữu hay ý nghĩa hữu của chính hiện thể. Chúng ta làm giả thiết chân lý. Vì nó đã "được làm" với hữu thể của "chúng ta" rồi.

Chúng ta phải giả thiết chân lý, chân lý phải là như là khai lộ tính của hiện thể, cũng như là chính hiện thể như là luôn là hiện thể của tôi phải là. Điều đó thuộc về tình trạng bị quăng ném chính yếu của hiện thể trong thế giới. Phải chăng hiện thể đã có lần tự do quyết định, và sẽ có lần quyết định xem nó muốn đi vào trong "hiện thể" hay không? "Tự tại" không thể thấy tại sao hiện vật phải được khám phá, tại sao chân lý và hiện thể phải là. Sự phi bác thông thường của hoài nghi thuyết và của sự chối bỏ hữu thể hay sự có thể được tri thức của "chân lý" vẫn đứng ở nửa đường. Cái gì nó bày tỏ trong lập luận hình thức chỉ là việc chân lý, nếu được phán đoán, đã được giả thiết. Điều đó dựa vào việc chân lý thuộc về phán đoán và sự bày tỏ, theo ý nghĩa của nó, là một khám phá. Như thế người ta vẫn không làm sáng tỏ tại sao phải như thế và đâu là nền tảng hữu thể học cho tương quan hữu thể học thiết yếu giữa phát biểu và chân lý. Cũng thế cách thế hữu của chân lý và ý nghĩa của giả thiết và những nền tảng hữu thể học của nó nơi chính hiện thể vẫn hoàn toàn tăm tối. Ngoài ra người ta không nhận biết rằng dù không có ai phán đoán, chân lý vẫn đã được giả thiết, trong phạm vi cách tổng quát hiện thể là.

Không thể phi bác một người hoài nghi, cũng như không thể "chứng tỏ" hữu thể của chân lý. Không cần phải phi bác người hoài nghi, nếu ông thực sự là, trong cách thế phủ định chân lý. Trong phạm vi ông là và đã am hiểu mình trong hữu thể này, ông đã thủ tiêu hiện thể và với chính chân lý trong niềm thất vọng của tự tử. Sự cần thiết của chân lý không thể được chứng tỏ, vì hiện thể đối với chính nó không thể bị đặt dưới chứng cớ. Sự có "chân lý vĩnh cửu" cũng ít được chứng minh như sự – điều này những phi bác của hoài nghi thuyết, mặc dù chúng được thực hiện, trong nền tảng vẫn tin tưởng – đã bao giờ "có" một người hoài nghi "thực sự". Có lẽ có nhiều người hoài nghi "thực sự" hơn là sự ngây thơ của những tìm kiếm hình thức – biện chứng, lừa đảo và chống lại "hoài nghi thuyết" muốn chấp nhận.

Martin HEIDEGGER,
***Hữu thể và Thời gian*, §44C, t.226-228.**

---

(1) Thành ngữ này của François Vezin. Khi dịch Sein und Zeit sang tiếng Pháp, Vezin dùng từ Ouverture để dịch Erschlossenheit: chiều kích hiện hữu theo đó hiện thể "mở phơi cho" sự xuất hiện của chính hữu thể.

(2) Những định luật về vạn vật hấp dẫn và cơ học thiên thể.

(3) Nguyên lý mâu thuẫn theo Leibniz (Đơn tử luận)

(4) Quyển *Philosophiae naturalis principia mathematica* của Newton xuất hiện năm 1687.

(5) Nghĩa là trong lòng một hiện thể (Hy Lạp: on, ontos).

(6) Thí dụ: Thái dương hệ.

(7) Chẳng hạn: Lực vạn vật hấp dẫn.

(8) Theo nghĩa chính trong lòng cái đó của hữu-thể-ở-đó mới có thể xảy ra sự xuất hiện của hữu thể.

(9) Nghĩa là bao lâu mà nó xảy ra trong lòng một hiện thể thật cụ thể.

(10) Chúng ta chỉ có thể tiếp thu chân lý với điều kiện tiền giả định rằng chính hữu thể tự biểu lộ ra cho chúng ta, tự bao giờ và mãi mãi, theo cách nào đó.

► Sự am hiểu ý nghĩa của hữu thể từ sự am hiểu thời gian (L'entente du sens de "être" à partir de celle du "temps")

Ý nghĩa tối hậu của tồn sinh người (của hiện thể) là niềm ưu tư (le souci) nó đến "nhập ngũ" vào trong cơ cấu hữu thể học của thời tính (la structure ontologique de la temporellité) – nói cách khác là trong cơ cấu thời tính (la structure temporelle) của một hữu thể không chỉ "trong thời gian" như một sự vật, nhưng như một hữu thể ưu tư về "thân phận tử vong" của mình (un être qui se soucie de sa condition mortelle). Cái thời tính này là sự kiện một

hữu thể, trong suốt cuộc hành trình tồn sinh, từ yếu tính, không ngừng bị dứt ra một cách bất khả quy hồi khỏi cuộc trùng phùng với tự thân (la coïncidence avec soi-même) trong khoảnh khắc. Hiện hữu của nó, theo nghĩa là "xuất-tồn" (ex-sistence) cũng là "thoát-tĩnh" (ex-statique), bị ám ảnh trong từng mỗi khoảnh khắc bởi quá khứ và tương lai, trên những cách thức khác nhau của "khả tính", của "tự do", của "lầm lỗi", của "xao xuyến" – chính giữa lòng chân trời thời hướng đó như là hữu-thể-hướng-tử (Sein-zum-Tode, être-envers-la-mort) nên luôn luôn nơi con người có sự hội thông, am hiểu về ý nghĩa của hữu thể. Đó là lý do tại sao hữu thể không bao giờ nên được giải minh bằng cách khác hơn là bằng những từ ngữ của thời gian. Đó là chủ đề trung tâm của tác phẩm Hữu thể và Thời gian. Từ đó phát sinh ý nghĩa, minh nhiên ở cuối bản văn, về một thời tính của hữu thể, theo đó ý nghĩa thời gian của hữu thể cuối cùng có thể đến từ chính hữu thể (chứ không phải từ con người!)

Chúng ta sẽ bày tỏ ý nghĩa của hữu thể của hiện vật được gọi là hiện thể là thời tính[1]. Sự bày tỏ này phải được xác nhận trong giải thích lại các cơ cấu đã được mô tả tạm thời của hiện thể xét như là chúng là những cách thái của thời tính. Tuy nhiên cắt nghĩa hiện thể như là thời tính này không đủ đưa lại một trả lời cho câu hỏi về ý nghĩa của hữu thể tổng quát. Nhưng dù sao nó cũng chuẩn bị căn bản cho việc thủ đắc câu trả lời này.

Chúng ta đã bày tỏ cách ám chỉ: một hữu thể tiền hữu thể học[2] như là tổ chức hiện vật học[3] thuộc về hiện thể. Hiện thể là trong cách thể phải am hiểu, khi đang là, một cái gì đó như hữu thể. Khi giữ vững tương quan này chúng ta sẽ bày tỏ rằng cái mà từ đó hiện thể tổng quát có thể am hiểu và cắt nghĩa một cái gì như hữu thể là thời gian. Thời gian phải được phơi bày ra ánh sáng và lãnh hội trung thực như là chân trời của mọi am hiểu và cắt nghĩa hữu thể. Để điều đó được rõ ràng cần phải có một *cắt nghĩa căn nguyên về thời gian như là chân trời của sự am hiểu hữu thể phát xuất từ thời tính như là hữu thể của hiện thể am hiểu hữu thể*[4]. Đồng thời trong toàn thể công việc này bao hàm đòi hỏi tách ý niệm thời gian đã thủ đắc được như thế khỏi am hiểu thông thường về thời gian, am hiểu này trở nên rõ ràng trong việc cắt nghĩa thời gian như được cô đọng trong ý niệm thời gian cổ truyền vẫn được duy trì từ Aristoteles cho tới Bergson. Ở đó cũng phải làm sáng tỏ việc ý niệm thời gian này mà am hiểu thông thường về thời gian nảy sinh từ thời tính như thế nào. Như thế ý niệm thông thường thời gian được trả lại quyền hạn độc lập của nó, trái với luận đề của Bergson, luận đề xem thời gian thông thường là không gian.

"Thời gian" từ xưa giữ nhiệm vụ làm tiêu chuẩn hữu thể học hay đúng hơn hiện vật học[3] cho sự phân biệt ngây ngô các lãnh vực khác nhau của hiện vật. Người ta tách hiện vật "thời gian" (các tiến trình thiên nhiên và các biến cố lịch sử) khỏi hiện vật "vô thời gian" (các tương quan không gian và số đếm). Người ta có thói quen phân biệt ý nghĩa "vô thời gian" của các mệnh đề khỏi diễn tiến "thời gian" của sự phát biểu chúng. Hơn nữa người ta tìm thấy một "vực thẳm", mà người ta cố gắng vượt qua, giữa hiện vật "thời gian" và vĩnh cửu "siêu thời gian". "Thời gian" ở đây luôn muốn nói cũng giống như đang là "trong thời gian", một sự xác định thực ra cũng khá là tăm tối. Sự kiện vẫn là: thời gian, trong ý nghĩa "trong thời gian", giữ nhiệm vụ tiêu chuẩn phân biệt các lãnh vực hữu thể. Cho tới giờ người ta không tra vấn và khảo cứu[6] xem làm thế nào thời gian tiến tới nhiệm vụ hữu thể học đặc biệt này và đồng thời có quyền hạn vào một cái gì đó như thời gian lại có thể giữ nhiệm vụ tiêu chuẩn như thế và hơn nữa việc sử dụng thời gian cách hữu thể học ấu trĩ có tương xứng với tầm quan trọng hữu thể học khả thể đích thực của nó không? Một cách nào đó "thời gian", đứng trong chân trời của sự am hiểu thời gian thông thường, đã "tự nó" đạt tới nhiệm vụ hữu thể học "hiển nhiên" và cho tới bây giờ vẫn duy trì nhiệm vụ đó.

Bởi thế trên căn bản của câu hỏi về ý nghĩa của hữu thể được khai triển đầy đủ cần bày tỏ việc *khả vấn trung tâm của tất cả hữu thể học ăn rễ như thế nào trong hiện tượng thời gian được nhìn đúng và cắt nghĩa đúng.*

Nếu hữu thể phải được hiểu từ thời gian và nếu các cách thái khác nhau và những phái sinh của hữu thể thực sự có thể được am hiểu trong những biến thái và những phái sinh của chúng theo thời gian, thì bởi đó chính hữu thể – không phải chỉ hiện vật như là hiện vật "trong thời gian" – phải được tìm thấy rõ ràng trong đặc tính "thời gian" của nó. Nhưng khi đó "thời gian" không còn chỉ muốn nói "đang là trong thời gian". Ngay cả "vô thời gian" và "siêu thời gian" cũng là "thời gian" xét theo hữu thể của chúng[8]. Và điều này lại không chỉ trong một cách thể của một khiếm khuyết so với một "cái có tính cách thời gian" xét như hiện vật "trong thời gian", nhưng trong một ý nghĩa tích cực chắc chắn còn phải được soi sáng. Vì kiểu nói "thời gian" trong sự sử dụng tiền triết học và triết học chất đầy ý nghĩa chúng ta vừa nói và vì kiểu nói đó trong những khảo cứu sau đây được dùng trong một ý nghĩa khác, chúng ta gọi là xác định tính thì gian[9] xác định tính ý nghĩa căn nguyên mà hữu thể và các đặc tính và các thái của nó nhận được từ thời gian. Theo đó công việc hữu thể học nền tảng của giải thích về hữu thể như là thế nào bao gồm, việc khai triển thì gian tính[10] của hữu thể. Chính việc trình bày khả vấn thì gian tính trước nhất đưa lại câu trả lời cụ thể cho câu hỏi về ý nghĩa của hữu thể.

Vì hữu thể chỉ có thể được lĩnh hội chiếu theo thời gian, câu trả lời cho câu hỏi hữu thể không thể nằm trong một mệnh đề đơn độc và mù quáng. Câu trả lời không bao hàm trong việc lập lại cái nó phát biểu theo mệnh đề, nhất là khi nó như là kết quả trôi nổi được truyền lại cho một nhận thức đơn thuần về một "quan điểm" có lẽ tách khỏi cách thế bàn luận vấn đề từ trước cho tới giờ. Việc câu trả lời có "mới" là một việc ngoài vấn đề và không có gì quan trọng cả. Cái tích cực nơi câu trả lời phải nằm trong việc nó đủ xưa để hiểu được những khả thể "người xưa" đã chuẩn bị. Câu trả lời, theo ý nghĩa riêng tư nhất của nó, đưa lại một chỉ dẫn cho việc khảo cứu hữu thể học cụ thể mới bắt đầu trong lòng chân trời được khai triển – và nó chỉ đưa lại điều đó...

Martin Heidegger,
***Hữu thể và Thời gian*, §5, tr.17-19.**

---

(1) Zeitlichkeit – La Temporalité: thân phận trong thời gian của hiện thể như là "xuất tồn thoát tĩnh" (ex-sistence ex-statique).

(2) Nó luôn luôn đã có một am hiểu mặc nhiên về ý nghĩa của hữu thể.

(3) Nghĩa là trong cơ cấu của hữu thể cụ thể.

(4) Ở đó hữu thể luôn luôn được hiểu theo những từ ngữ của thời gian (như là cái gì tồn tục, cái gì vĩnh cửu, cái gì diên trì trong thời gian v.v...): vậy là từ thời tính của hiện thể.

(5) Nó được dùng làm tiêu chuẩn phân biệt những vùng khác nhau của hiện thể.

(6) Cách thám cứu mới này, chính Hữu thể và Thời gian sẽ đưa vào áp dụng.

(7) Nhưng "thời gian" theo một ý nghĩa khác hẳn so với thời tính của tồn sinh.

(8) "Phi thời", thực vậy, chỉ có nghĩa là do đối chiếu với thời gian.

(9) Cái gì là "**thì gian**" (temporal) thuộc về ý nghĩa của chính hữu thể, cái gì là "**thời gian**" (temporel) thuộc về thời tính của tồn sinh.

(10) Vậy là "**thì tính của hữu thể**" (la temporalité de l'être) được phân biệt với **thời tính của hiện thể** (la temporellité de l'être-le-là)

NHỮNG TÁC PHẨM Ở KHÚC QUANH (Les oeuvres du tournant)

Sự cần thiết của khúc quanh (hay sự chuyển đảo trên lộ trình tư tưởng) được cảm nhận từ trên con đường của Hữu thể và Thời gian, nên không có gì ngạc nhiên là hầu như toàn bộ những tác phẩm khác của Heidegger được dành cho việc tạo nên khúc quanh đó và việc khởi công cho tư tưởng khác – hay trong một khởi đầu khác của tư tưởng, do điều mà Heidegger gọi là "tư tưởng về Hữu thể" tạo ra. Tư tưởng này không còn đi theo hướng phương pháp của "hữu thể học căn bản" (l'ontologie fondamentale) và của "phân tích pháp phổ sinh" (l'analytique existentiale) nữa, mà nó ngược dòng lịch sử

của hữu thể (Geschichte des Seyns – Histoire de l'estre) tự đề ra bổn phận phải quay về với điều mà các nhà tư tưởng lớn của lịch sử siêu hình học Tây phương còn bỏ rơi trong tình trạng "chưa suy tư đến" trong chân trời tư tưởng của họ, và tiến bước về một thứ "hình học vị tướng của hữu thể"(une topologie de l'estre) và một thứ "hiện tượng học về cái phi biểu kiến" (une phénoménologie de l'inapparent), đi đến cao điểm trong tư tưởng về Lai tính (Ereignis - Événement) từ đó phát sinh cuộc phối hợp tự nguyên sơ giữa con người và hữu thể. Ngay từ năm 1928, những giáo trình và những ấn phẩm của Heidegger, với tư cách này hay tư cách khác, được dành cho việc khởi công cho "tư tưởng về hữu thể" đó. Vấn đề không còn là suy tư về hữu thể từ "tồn thể thoát tĩnh" (existence ex-statique) mà là suy tư "từ chân lý của hữu thể", rồi "từ Lai thể", sự tương thuộc giữa con người và hữu thể ngay giữa lòng sự khác biệt giữa hữu thể và hiện thể (khác biệt hữu thể học). Ở đây không thể đưa ra một ý tưởng về độ rộng và độ phức tạp, ngay cả chỉ số lượng những bài khảo luận, diễn thuyết, bài giảng, tiểu luận v.v... tạo thành sườn bên kia của con đường tư tưởng Heidegger, khởi đi từ *Siêu hình học là gì*? (Was ist Metaphysik?) và *Kant và vấn đề Siêu hình học* (Kant und das Problem der Metaphysik) vào năm 1929. Chúng tôi cũng không thể giới thiệu phần giải minh thi ca của ông trong tương quan với tư tưởng, và nhất là, sự tinh tế nơi những kiến giải của Heidegger về những nhà tư tưởng lớn trong lịch sử siêu hình học theo quan điểm "lịch sử của hữu thể".

THƯ VỀ NHÂN BẢN CHỦ NGHĨA (Brief über den Humanismus _ Lettre sur l'humanisme)

(*) Trích đoạn dưới đây mượn từ bản dịch của **Trần Xuân Kiêm**, in lại trong Tác phẩm Triết học của Heidegger, Nxb Đại học Sư Phạm, 2004.

Thư về nhân bản chủ nghĩa là một lá thư dài của Heidegger gởi cho triết gia Pháp Jean Beaufret vào mùa thu năm 1946, nhằm giải minh một số những câu hỏi do Jean Beaufret đặt ra trong một lá thư trước. Đây là các câu hỏi:

1) Làm thế nào tái ban cho chủ nghĩa nhân bản một ý nghĩa?

2) Tương quan giữa một khoa tính thể học (Ontologie) với một khoa đức lý học (Ethik) khả hữu được quan niệm như thế nào?

3) Làm thế nào để cứu vãn yếu tố phiêu lưu vốn không được cưu mang trong một công cuộc sưu tầm, song không vì thế mà biến triết học thành một phiêu lưu lãng đãng?

Xét về niên biểu, thì bức thư nằm giữa cuốn *Erläuterungen zu Hoelderlins Dichtung* (giải minh thơ Hoelderlin) in năm 1944, và tập *Holwege* (Đường đi trong rừng) ấn hành năm 1950, nghĩa là nằm vào giai đoạn mà phần lớn những tác phẩm chủ yếu của tư tưởng Heidegger đã trở thành quen thuộc với độc giả. Vì lẽ đó, mặc dầu tiêu đề bức thư là vấn đề nhân bản chủ nghĩa, song tất cả nội dung bức thư đã dàn trải bao quát tất cả những chủ điểm suy tư căn bản của triết gia.

Có thể nói, theo một nghĩa nào đó, *Thư về nhân bản chủ nghĩa* là bản tóm lược cô đọng nhất của Heidegger về chính lộ trình tư tưởng của mình. Ta không thể lĩnh hội trọn vẹn những gì được bày tỏ trong bức thư, nếu như trước đó, đã không bước đi trên con đường tư tưởng của tác giả. Ngược lại, bức thư cùng với phần Nhập đề cuốn *Was ist Metaphysik*? (Siêu thể học là gì?) vẫn được xem là phần dẫn nhập thích hợp vào phương trời tư tưởng của *Sein und Zeit* (Tính thể và Thời thể).

Chúng ta vẫn còn chưa suy tư cho đủ rốt ráo quyết liệt về thể tính của động hành (*Handeln*). Ta chỉ biết động hành như là sự sản xuất ra một hậu quả. Thực tại tính của hậu quả đó được thẩm định tùy theo ích dụng nó mang đến. Nhưng thể tính của hành động là tựu thành. Tựu thành có nghĩa là: dàn trải

một sự vật trong sự viên mãn của thể tính của nó, đạt đến sự viên mãn này, producere. Vậy chỉ có thể được thành tựu đúng nghĩa, những gì đã hiện thể. Thế nhưng cái "hiện thể" trước nhất, chính là Tính thể. Tư tưởng thành tựu mối tương quan giữa Tính thể (*Sein*) và Thể tính (*Wesen*) của con người. Tư tưởng không tự mình kiến tạo hay sản xuất nên mối tương quan vừa nói. Tư tưởng chỉ diễn bày mối tương quan ấy với Tính thể, như cái được Tính thể quy hồi dâng tặng cho chính Tư tưởng. Quà tặng đó hệ tại ở chỗ: trong Tư tưởng, Tính thể đi đến với ngôn ngữ. Ngôn ngữ là Mái nhà an cư của Tính thể. Trong chốn an cư này, con người cư ngụ. Tư tưởng gia và thi nhân là những kẻ canh giữ nơi chốn an cư này. Sự canh giữ của họ là sự thành tựu tính chất khai mở (*Offenbarkeit*) của Tính thể, với tư cách là: do ngữ ngôn của họ, họ mang đến cho ngôn ngữ tính chất khai mở nói trên, và bảo trì tính chất đó trong ngôn ngữ. Thoạt tiên, Tư tưởng không được thăng cấp thành hành động chỉ do sự kiện là có một hậu quả phát sinh từ tư tưởng hoặc tư tưởng được áp dụng vào một cái gì đó. Tư tưởng hành động với tư cách là Tư tưởng tư tưởng. Hành động này có lẽ là hành động đơn giản nhất, đồng thời cũng cao tuyệt nhất, vì nó liên hệ đến tương quan giữa Tính thể với con người. Thế nhưng, mọi hiệu năng thiết thực đều nằm trong Tính thể, và từ Tính thể, đi đến Vật hiện thể (*das Seiende*). Trái lại, Tư tưởng tự để cho mình được triệu vời kêu gọi bởi Tính thể để nói lên chân lý của Tính thể. Tư tưởng thành tựu sự phóng tâm buông thả đó. Tư tưởng là *l'engagement par l'Être pour l'Être*. Tôi không biết ngôn ngữ có thể nào hợp nhất hai chữ *par* và *pour* nói trên trong một định thức duy nhất như sau đây hay chăng: *penser c'est l'engagement de l'Être*. Ở đây, hình thái sở-thuộc-cách "de l'..." phải biểu thị rằng sở-thuộc-cách đó vừa mang tính chất chủ quan vừa khách quan. Nhưng, do cơ duyên nghi ngẫu, "chủ thể" chủ quan và "khách thể" khách quan đều là những hạn từ không chỉnh của khoa siêu hình học – dưới những hình thái của "luận lý học"và"ngữ pháp học" Tây phương, khoa siêu hình học này đã sớm tràn ngập lối giải thích về ngôn ngữ. Những gì còn bị che đậy phong kín trong một biến cố như thế, hiện nay chúng ta mới chỉ có thể phảng phất linh cảm được một ít mà thôi. Sự giải phóng ngôn ngữ khỏi những trói buộc của ngữ pháp, nhằm đến một phối kết các tố chất có tính cách uyên nguyên hơn, được giao phó cho tư tưởng và thi ca. Tư tưởng không phải chỉ là *l'engagement dans l'action* vì và bởi vật hiện thể theo nghĩa thực thể của hoàn cảnh hiện tại. Tư tưởng là *l'engagement* bởi và vì chân lý của Tính thể, một Tính thể kinh qua một dòng lịch sử chẳng hề kết thúc, nhưng luôn nằm trong trạng thái đợi chờ. Lịch sử của Tính thể (*Die Geschichte der Seins*) nâng đỡ và quy định mọi *condition et situation humaine*. Nếu chúng ta chỉ muốn học thể nghiệm một cách thuần túy cái thể tính nói trên của Tư tưởng mà chúng ta vừa nhắc đến, nghĩa là muốn thành tựu thể tính ấy,thì chúng ta phải tự mình giải phóng khỏi lối giải thích có tính cách kỹ thuật về tư tưởng, bắt nguồn từ tận thời Platon và Aristote. Vào thời đại này, chính Tư tưởng mang giá trị của *Techne*, Tư tưởng là quá trình của sự phản tỉnh nhằm phục vụ cho tác hành (*Tun*) và sản hành (*Machen*). Nhưng lúc bấy giờ, sự phản tỉnh đã được khảo sát từ quan điểm của *praxis* và *poiesis*. Chính vì lý do đó, nếu xét trong tự thân, Tư tưởng không mang tính chất "thực hành". Như vậy, lối xác định đặc tính Tư tưởng như là *theoria* và sự quy định hành vi tri thức như là thái độ "lý thuyết", đã xuất hiện giữa lòng một lối giải thích nặng chất "kỹ thuật" về Tư tưởng. Lối giải thích này là một mưu định nhằm giữ cho Tư tưởng một sự tự lập đối diện với động hành (*Handeln*) và tác hành (*Tun*). Kể từ đó, triết học luôn thấy cần thiết phải tự biện chính cho mình trước những "khoa học". Triết học nghĩ rằng mình sẽ đạt đến mục tiêu ấy một cách chắc chắn hơn bằng cách tự nâng mình lên hàng một khoa học. Nhưng cố gắng này là sự bỏ rơi thể tính của Tư tưởng. Triết học bị vây đuổi trong

nỗi sợ hãi mình sẽ bị mất đi sự kính trọng và giá trị, nếu mình không phải là khoa học. Người ta thấy đó như một khiếm khuyết được đồng hóa với một tính-chất-phi-khoa-học. Tính thể với tư cách là tố chất (*das Element*) của Tư tưởng đã bị bỏ rơi vào quên lãng trong lối giải thích có tính chất kỹ thuật về Tư tưởng. Khoa "luận lý học" là sự chuẩn phong cho lối giải thích này, lối giải thích được thực hành mạnh mẽ ngay từ thời những ngụy luận gia và thời Platon. Người ta phán xét Tư tưởng theo một tiêu chuẩn không thích hợp với Tư tưởng. Lối phán đoán này tương tự phương sách nhằm thẩm định thể tính và tài lực của loài cá căn cứ vào khả năng sống trên đất liền của cá! Kể từ lâu, từ quá lâu rồi, Tư tưởng đã bị thảm bại trên đất liền. Giờ đây, có thể nào gọi nỗ lực nhằm đặt định lại Tư tưởng trong tố chất uyên nguyên của Tư tưởng là "chủ trương phi lý" hay chăng?

Những câu hỏi ông đã nêu ra trong bức thư sẽ được soi sáng dễ hơn trong một cuộc đàm đạo trực tiếp. Còn trong một bản văn, Tư tưởng dễ đánh mất tính chất uyển chuyển năng động của mình. Nhưng nhất là trong một bản văn, Tư tưởng phải hết sức khó khăn mới có thể động cập đến tính chất đa dạng của nhũng chiều hướng riêng cho lãnh vực của Tư tưởng. Khác biệt với các khoa học, tính chất nghiêm mật của tư tưởng chẳng phải chỉ nằm trong sự chính xác tiền chế của những ý niệm, nghĩa là trong cái kỹ-thuật-mang-chất-lý-thuyết của những ý niệm. Tính chất nghiêm mật của Tư tưởng nằm ở chỗ: ngữ ngôn chỉ lưu trì thuần túy trong tố chất của Tính thể và để cho ngự trị cái gì đơn giản trong những chiều hướng đa diện của Tính thể. Nhưng, đằng khác, sự việc được viết ra thành chữ lại cống hiến cho ta sự cưỡng chế thiện ích của một sự lĩnh hội tỉnh táo nhờ vào ngôn ngữ. Hôm nay, tôi chỉ muốn tách riêng ra một trong những câu hỏi của ông. Sự khảo sát câu hỏi này có thể sẽ chiếu rọi tia sáng lên những câu hỏi còn lại.

Ông hỏi tôi: *Comment redonner un sens au mot "Humanisme"*?: làm thế nào để tái ban cho danh từ "Nhân bản chủ nghĩa" một ý nghĩa? Tôi tự hỏi có cần phải như vậy chăng. Tai ương gây ra do những nhãn hiệu loại này chưa đủ rõ ràng lắm rồi sao? Cố nhiên, từ lâu rồi, người ta đã hồ nghi những thứ "chủ nghĩa". Nhưng thị trường công luận vẫn không ngớt kêu đòi những chủ nghĩa mới. Và bao giờ người ta cũng sẵn sàng thỏa mãn lời đòi hỏi đó. Những chữ như "luận lý học", "đạo đức học", "vật lý học" tự chúng chỉ xuất hiện vào lúc mà Tư tưởng uyên nguyên đã đến buổi suy tàn. Vào thời đại huy hoàng của họ, những người Hy Lạp đã tư tưởng mà không cần dùng đến những nhãn hiệu loại trên. Họ còn chẳng gọi Tư tưởng là "triết học" nữa. Tư tưởng bắt đầu suy đồi khi Tư tưởng tách xa tố chất của mình. Tố chất (*das Element*) là cái mà khởi từ đó, Tư tưởng mới có thể là Tư tưởng. Tố chất chính là cái-có-tiềm-năng: tố chất chính là tiềm năng khả thể. Tố chất kết liên với Tư tưởng và như thế, đưa dẫn Tư tưởng về với thể tính của Tư tưởng. Nói gọn lại, Tư tưởng là Tư tưởng về của Tính thể. Sở-thuộc-cách vừa dùng đó có hai nghĩa. Tư tưởng là *của* Tính thể với tư cách: được Tính thể triệu vời kêu gọi, Tư tưởng thuộc vào Tính thể. Đồng thời Tư tưởng là Tư tưởng về Tính thể với tư cách thuộc vào Tính thể, Tư tưởng lắng nghe Tính thể. Tư tưởng là cái mà nó là, tùy theo nguyên lai tính yếu của Tư tưởng: với tư cách thuộc vào Tính thể, Tư tưởng lắng nghe Tính thể. Tư tưởng là hay Tư tưởng *hiện thể*, có nghĩa: tùy theo định phận của mình, Tư tưởng đã luôn luôn kết liên và ôm siết tính thể của mình. Kết liên ôm siết một "sự vật" hoặc một "con người" trong thể tính của chúng, có nghĩa là yêu thương hay khao khát sự vật hoặc con người. Nếu suy tưởng sự khao khát ấy một cách uyên nguyên hơn, thì sự yêu thương khao khát ấy có nghĩa là: hiến tặng ban phát thể tính. Một sự khao khát như thế là bản chất riêng tư của tiềm năng (*Vermögen*) một tiềm năng chẳng những chỉ có thể thực hiện điều này hay điều nọ, mà còn có thể làm cho "dàn bày phơi mở" một cái gì đó trong nguyên lai chân thực của nó,

nghĩa là làm cho nó hiện thể. Khả năng của sự yêu thương khao khát là cái mà "nhờ" đó một cái gì có được tiềm năng riêng tư để hiện thể. Tiềm năng này chính là "khả thể", là cái mà thể tính của nó nằm trong sự khát khao. Do bởi sự khát khao ấy, Tính thể có khả năng Tư tưởng. Nó làm cho Tư tưởng thành khả hữu. Tính thể với tư cách là sự-khát-khao-tự-thành-tựu-mình-trong-tiềm-năng, là "khả thể". Với tư cách là tố chất, Tính thể là "sức mạnh trầm lặng" của tiềm năng yêu thương, nghĩa là của khả thể. Dưới sự xâm lăng thống ngự của "luận lý học" và "siêu hình học", những chữ "khả thể" và "khả thể tính" của chúnh ta thực ra chỉ được suy tưởng đến trong sự đối nghịch với "thực tại tính", nghĩa là khởi từ một lối giải thích nhất định – lối giải thích siêu hình – về Tính thể được quan niệm như *actus* và *potentia*, sự đối nghịch được người ta đem đồng hóa với sự đối nghịch giữa *existentia* và *essentia*. Khi nói đến "sức mạnh trầm lặng của khả thể", tôi không có ý muốn hiểu khả thể đó là *possibile* của một *possibilitas* chỉ được biểu tượng ra, cũng chẳng phải là *potentia* như là *essentia* của một *actus* của *existentia*, nhưng tôi muốn hiểu đấy là chính Tính thể; trong khao khát yêu thương của nó, Tính thể này có tiềm năng đối với Tư tưởng và do đó, đối với thể tính của con người, nghĩa là có tiềm năng đối với mối tương quan giữa con người và Tính thể. Có tiềm năng điều động một sự vật ở đây có nghĩa là: gìn giữ sự vật đó trong thể tính của nó, duy trì sự vật đó trong tố chất của nó.

Một khi Tư tưởng xa lìa tố chất của mình và do đó khởi sự suy đồi, thì Tư tưởng bù trừ sự mất mát ấy bằng cách tự phong cho mình một giá trị như là *techne*, như là khí cụ giáo dục, để rồi chẳng bao lâu, trở thành môn học của học đường và rốt cuộc, biến thành như là bộ môn văn hóa. Dần dà theo với thời gian, triết học trở thành một kỹ thuật giải thích bằng những nguyên nhân tối hậu. Người ta không tư tưởng nữa mà chỉ bận tâm tới "triết học". Trong trò cạnh tranh nhau, lúc bấy giờ những mối bận tâm như thế phụng hiến cho công chúng dưới hình thức những "chủ nghĩa..." và đều nhắm đến chỗ tăng giá để cạnh tranh lẫn nhau. Uy quyền tối thượng của những nhãn hiệu loại đó, chẳng phải bởi tình cờ mà có. Uy quyền ấy, đặc biệt là trong thời hiện đại, dựa trên sự chuyên chế của đám đông quần chúng. Tuy thế, cái mà người ta gọi là "hiện sinh riêng tư" vẫn chưa phải là: là-con-người một cách tính yếu và tự do. Nó chỉ là một quyết tâm nhất mực trong sự phủ nhận những gì thuộc về đám đông công chúng. "Hiện sinh riêng tư" chỉ là một nhánh chiết tùy thuộc vào cây hiện sinh công cộng và chỉ tự nuôi sống mình nhờ sự tháo lui trước đời sống công cộng.

Martin Heidegger,
Thư về nhân bản chủ nghĩa.

NHẬP MÔN SIÊU HÌNH HỌC - 1953 (Einführung in die Metaphysik _ Introduction à la Métaphysique) 1953

Đọc những trích văn từ *Hữu thể và Thời gian* có lẽ nhiều bạn đọc hơi bị "choáng" vì thấy ông Heidegger quả là "danh bất hư truyền" về sự bí hiểm! (Xin thú thật là, bản thân người dịch cũng mang tâm trạng đó...). Vậy để lấy lại tinh thần, mời bạn đọc trích đoạn sau đây từ quyển *Nhập môn Siêu hình học* để thấy rằng ông "Hay_dè-ghe" cũng có khi nói chuyện dễ nghe, khiến chúng ta, những "... triết gia tập sự", may ra cũng võ vạc được đôi điều.

Mong lắm thay!

► Câu hỏi cơ bản về Siêu hình học

Tại sao có những hiện thể thay vì không có gì? Đó là câu hỏi. Rõ ràng đây không phải là một câu hỏi bình thường. "*Tại sao có những hiện thể này, tại sao phải có cái gì đó thay vì không có gì cả?*" – rõ ràng đây là câu hỏi đầu tiên trong số tất cả các câu hỏi, tuy không phải đầu tiên tính theo thời gian. Các cá nhân và con người đặt ra rất nhiều câu hỏi trong quá trình lịch sử của họ thông qua thời gian. Họ quan sát, khám phá, và thử nghiệm rất nhiều điều trước khi đưa ra câu hỏi: "*Tại sao*

lại có những hiện thể này, thay vì không có gì cả?" Nhiều người không bao giờ bắt gặp câu hỏi này, nếu có bắt gặp, chúng ta không chỉ có ý muốn nghe hoặc đọc về nó như là một công thức đặt vấn đề, nhưng là đưa ra một câu hỏi, nghĩa là mang lại, đề xuất, cảm thấy tính cách chắc chắn của nó.

Mặc dù mỗi người chúng ta đều ít nhất một lần, có lẽ hơn một lần, bị sức mạnh tiềm ẩn của câu hỏi này lướt qua, ngay cả nếu người đó không ý thức được điều gì đang xảy đến với mình. Có những lúc câu hỏi lờ mờ hiện ra vẻ thất vọng nặng nề, khi các sự việc có khuynh hướng đánh mất tất cả sức nặng của chúng, và toàn bộ ý nghĩa đều trở nên tối tăm. Có thể câu hỏi này vẫn còn đánh động, nhưng nó đã từng giống như một tiếng chuông bị bóp nghẹt đang vang lên trong cuộc đời chúng ta và dần dần bị tắt ngấm. Có những lúc câu hỏi này hiện diện trong niềm vui, khi mọi sự việc chung quanh chúng ta đều được biến đổi và dường như lần đầu tiên tồn tại ở đó, như thể khi suy nghĩ rằng các sự việc không tồn tại thì có thể lại dễ dàng hơn khi chúng tồn tại. Câu hỏi này tác động trên chúng ta trong sự chán chường, khi chúng ta cũng chuyển từ nỗi thất vọng và niềm vui, và dường như mọi việc chung quanh chúng ta lại quá tầm thường một cách thất vọng, đến nỗi chúng ta không còn quan tâm xem bất cứ điều gì có tồn tại hay không – và với tình trạng này, câu hỏi: "*Tại sao có những hiện thể này thay vì không có gì cả*" lại được gợi lên dưới một hình thức đặc biệt.

Nhưng câu hỏi này có thể được đặt ra một cách rõ ràng, hoặc không được thừa nhận như là một câu hỏi, có thể nó chỉ đi qua cuộc đời chúng ta tựa như một cơn gió thoảng; có thể câu hỏi này lại đè nặng trên chúng ta, hoặc trong một bối cảnh này hay bối cảnh khác, có thể chúng ta đẩy lùi nó khỏi chúng ta và lãng quên nó. Trong bất cứ trường hợp nào, đây không bao giờ là câu hỏi mà chúng ta đặt ra trong một thời điểm đặc biệt.

Nhưng đây là một câu hỏi dẫn nhập theo một nghĩa khác - câu hỏi về mặt thứ loại. Thứ loại này có thể được giải thích theo ba cách. Câu hỏi "*Tại sao có những hiện thể này thay vì không có gì cả*" thuộc vào loại đầu tiên đối với chúng ta, trước hết, bởi vì nó ở xa tầm tay nhất, thứ hai, bởi vì nó sâu xa nhất, và cuối cùng, bởi vì nó là câu hỏi cơ bản nhất trong số tất cả các câu hỏi.

Đây là câu hỏi rộng lớn nhất trong số tất cả các câu hỏi. Nó không tự hạn chế trong hiện thể riêng biệt thuộc bất cứ loại nào. Câu hỏi này bao gồm tất cả mọi sự, và không chỉ có nghĩa là mọi sự đang tồn tại theo nghĩa rộng nhất, nhưng còn là mọi sự đã và sẽ tồn tại. Thứ loại của câu hỏi này chỉ tìm thấy giới hạn của nó nơi hư vô, ở điều gì đơn giản là không tồn tại và không bao giờ tồn tại. Câu hỏi này bao hàm mọi sự không phải là hư vô, và cuối cùng, ngay cả chính hư vô; không phải bởi vì đây là *điều gì đó*, từ khi chúng ta nói về nó sau hết, nhưng bởi vì đó là hư vô. Câu hỏi của chúng ta đạt tới mức độ quá xa mà không bao giờ chúng ta có thể đi xa hơn. Chúng ta không thẩm vấn điều này và điều kia, hoặc lần lượt thẩm vấn từng hiện thể, nhưng chính từ bước đầu, chúng ta thẩm vấn toàn bộ hiện thể, hoặc như chúng ta nói về những nguyên nhân cần được thảo luận dưới đây: chúng ta thẩm vấn hiện thể, hiểu theo nghĩa hẹp trong tính cách toàn bộ của nó.

Câu hỏi rộng lớn nhất này cũng là câu hỏi sâu xa nhất: Tại sao có hiện thể...? Tại sao nghĩa là nói rằng dựa trên nền tảng nào? Hiện thể phát xuất từ nguồn gốc nào? Nó đứng trên nền tảng nào? Câu hỏi này không liên quan đến các đặc thù, không liên quan đến các hiện thể là gì và thuộc loại nào, chỗ này hay chỗ kia, có thể thay đổi chúng bằng cách nào, và có thể sử dụng chúng để làm gì v.v... Câu hỏi này nhắm đến nền tảng của cái gì xa đến mức độ nó tồn tại. Tìm kiếm nền tảng là cố gắng đi đến cùng; như vậy, điều gì đặt thành vấn đề liên quan đến nền tảng. Tuy nhiên, bởi vì câu hỏi là một

câu hỏi, nên chúng ta vẫn phải xét xem nền tảng có đạt được điều gì thực sự là một nền tảng hay không, nghĩa là xét xem nó có cung cấp một cơ sở hay không; xét xem nó có phải là một nền tảng cơ bản (*Ur-grund*) hay không; hoặc xét xem nó có thất bại trong việc cung cấp một cơ sở và có phải là một vực thẳm (*Ab-grund*) hay không; hoặc xét xem có đúng nền tảng không phải là cơ sở này hoặc cơ sở khác hay không, nhưng nó chỉ bộc lộ một vẻ bề ngoài có lẽ cần thiết đối với cơ sở – nói cách khác, đây là một nền tảng không-nền tảng (*Ungrund*). Khi có thể được, nền tảng trong câu hỏi này phải giải thích cho hữu thể của hiện thể theo đúng nghĩa của từ này. Câu hỏi "tại sao" không tìm kiếm những nguyên nhân thuộc cùng một loại và cùng một mức độ như chính hiện thể. Câu hỏi "tại sao" này không chuyển sang bất cứ mức độ nào, nhưng thấm nhập vào tận những lãnh vực "bên dưới" ("*zu-grunde"liegend*) và quả thật thấm nhập vào đến tận cùng, đến giới hạn của những lãnh vực này; khi lật từ bề mặt, từ toàn bộ tính chất nông cạn, câu hỏi này cố gắng hướng đến những độ sâu; việc mở rộng tất cả các câu hỏi cũng chính là câu hỏi sâu xa nhất.

Cuối cùng, câu hỏi rộng và sâu nhất này cũng chính là câu hỏi cơ bản nhất. Chúng ta có ý muốn nói gì qua câu hỏi này? Nếu chúng ta đưa ra câu hỏi với đầy đủ tầm mức của nó, nghĩa là hiện thể theo đúng tính cách toàn bộ của nó thì điều dễ dàng xảy ra sau đó là khi đặt ra vấn đề này, chúng ta vẫn giữ lại khoảng cách của mình từ mỗi cá nhân và hiện thể thuộc về cá nhân, từ mỗi hiện thể này và hiện thể kia. Bởi vì chúng ta ý muốn nói hiện thể với tư cách như một toàn thể, không có bất cứ sự thiên vị đặc biệt nào. Tuy nhiên, điều đáng chú ý là trong câu hỏi này, *một loại* hiện thể vẫn tồn tại đến mức độ nổi bật, đó là người đặt ra vấn đề. Nhưng tự thân câu hỏi không nên liên quan đến bất cứ hiện thể đặc trưng nào. Trong tinh thần thuộc về những mục tiêu không hạn chế của nó, thì mọi hiện thể đều có cùng giá trị. Một con voi trong một khu rừng nhiệt đới Ấn Độ hoàn toàn đúng như "là" quá trình đốt cháy hóa học nào đó đang tiến hành trên sao Hoả, v.v...

Nếu câu hỏi của chúng ta: "*Tại sao lại có những hiện thể này, thay vì không có gì cả?*" được hiểu một cách phù hợp theo nghĩa đầy đủ nhất của nó, thì chúng ta phải chọn lựa bất cứ hiện thể đặc biệt, riêng tư nào, kể cả con người. Bởi vì cái gì thực sự là con người? Chúng ta hãy quan sát trái đất với cảnh tối tăm bất tận của không gian trong vũ trụ. Bằng cách so sánh, đây là một hạt cát; giữa hạt cát này và một hạt cát bên cạnh có cùng kích thước với nó, tính chất trống ở đó mở rộng cả dặm hoặc hơn nữa; trên bề mặt của hạt cát này, một đám súc vật được giả thiết là thông minh đang bò lổm ngổm, một lúc nào đó, lũ súc vật này đã khám phá ra tri thức.* Và sự mở rộng về thời gian của cuộc sống con người trong hàng triệu năm là gì? Chắc chắn không phải là sự chuyển động của hơi thở, nguồn gốc thứ hai. Bên trong hiện thể với tư cách là một toàn thể, không hề có nền tảng nào hợp lý để chọn lựa hiện thể này, vốn được gọi là nhân loại, và chuyện xảy đến là chính chúng ta lại lệ thuộc vào hiện thể đó.

Nhưng với tư cách là một toàn thể, bất cứ khi nào hiện thể đi vào câu hỏi này, thì một mối quan hệ duy nhất, bí mật xuất hiện giữa nó và hành động đặt ra vấn đề. Bởi vì thông qua câu hỏi này, lần đầu tiên hiện thể với tư cách là một toàn thể mở ra một tầm nhìn *theo đúng nghĩa của từ này*, cho đến nền tảng có thể được của nó, và trong hành động đặt vấn đề, nó vẫn giữ tư thế mở. Như vậy, trong mối quan hệ với hiện thể nơi tính cách toàn vẹn của nó, việc đặt vấn đề hoàn toàn không phải là bất cứ sự kiện nào bên trong phạm vi của hiện thể, chẳng hạn giống như những giọt nước mưa rơi xuống. Câu hỏi "tại sao" có thể được đặt ra để tương phản với hiện thể với tư cách là một toàn thể, để thoát

khỏi nó, mặc dù không bao giờ hoàn toàn. Nhưng chính xác đây là lý do khiến hành động đặt vấn đề được đặc quyền. Bởi vì nó tương phản với hiện thể như là một toàn thể, nhưng vẫn không thoát khỏi nó, nên nội dung của câu hỏi tác động trở lại trên chính câu hỏi. Tại sao lại là tại sao? Câu hỏi "tại sao" được cho là hỏi thăm về hiện thể với tư cách là một toàn thể, nền tảng của câu hỏi này là gì? Phải chăng nền tảng được hỏi trong từ tại sao này không chỉ là một nền tảng nổi bật – sẽ bao hàm rằng một lần nữa, nền tảng tìm kiếm lại là một hiện thể? Tuy nhiên, phải chăng câu hỏi "đầu tiên" không xảy đến trước hết vì thứ loại mang tính cách bản chất của câu hỏi về hữu thể và vì những sự biến đổi của nó?

Chắc chắn những hiện thể, các sự vật tồn tại trên thế giới, không có cách nào chịu ảnh hưởng từ việc chúng ta đặt ra vấn đề: "*Tại sao có những hiện thể này, thay vì không có gì cả?*" cho dù chúng ta có đặt vấn đề này hay không, thì các hành tinh vẫn quay chung quanh những quỹ đạo của chúng, nhựa sống vẫn tuôn chảy qua cây cối và sinh vật.

Nhưng *nếu* câu hỏi này được đặt ra và nếu quả thật hành động đặt vấn đề được thực hiện, thì không tránh được tình trạng nội dung và đối tượng của câu hỏi lại tác động trở lại trên chính hành động đặt vấn đề. Câu hỏi này không phải chỉ ra bất cứ sự kiện nào, nhưng là một sự kiện có đặc quyền mà chúng ta gọi là biến cố.

Câu hỏi này và tất cả những câu hỏi trực tiếp phát xuất từ nó, những câu hỏi mà trong đó nó bộc lộ – không thể so sánh câu hỏi "tại sao" với bất cứ câu hỏi nào khác. Câu hỏi này bắt gặp sự tìm kiếm câu hỏi tại sao của nó. Thoạt nhìn, câu hỏi "*Tại sao lại tại sao?*" có vẻ như một sự lập đi lập lại không đáng kể ad infinitum của cùng một công thức đặt vấn đề, tựa như một đám từ ngữ trống rỗng và không đảm bảo. Vâng, ngoài sự hoài nghi, câu hỏi này có vẻ như thế. Câu hỏi này chỉ hoặc là do chúng ta mong ước nắm bắt được nhờ nhìn vào bề ngoài và như vậy, coi như đã giải quyết toàn bộ vấn đề, hoặc là do chúng ta có thể tìm được một biến cố có ý nghĩa, trong việc câu hỏi "tại sao" này tác động trở lại trên chính nó.

Nhưng nếu chúng ta có khuynh hướng nắm bắt được nhờ những vẻ bề ngoài thì chúng ta sẽ nhận thấy rằng câu hỏi "tại sao" này vượt ra ngoài bất cứ lối chơi chữ nào, miễn là chúng ta có đủ năng lực tri thức, để làm cho câu hỏi thực sự tác động trở lại trên từ "tại sao" của nó – bởi vì câu hỏi này sẽ không làm như vậy bằng chính sự phù hợp riêng của nó, đây là câu hỏi về những hiện thể, theo đúng nghĩa của từ này, trong tính cách toàn vẹn của nó. Khi làm như vậy, chúng ta nhận thấy rằng câu hỏi "tại sao" được đặc quyền này có nền tảng của nó nhờ một sự biến đổi đột ngột mà qua đó, con người liên tục xô đẩy mọi trạng thái an toàn trước đây trong cuộc đời họ, cho dù đó là sự an toàn thật hay do tưởng tượng. Câu hỏi này được đặt ra chỉ nhờ sự biến đổi đột ngột này; đây là một sự biến đổi đột ngột; mà nếu không có nó, thì không có việc đặt ra vấn đề. Sau này, chúng ta sẽ giải thích rõ "*sự biến đổi đột ngột*" có nghĩa là gì. Việc chúng ta đặt ra vấn đề chưa phải là sự biến đổi đột ngột; vì vậy, câu hỏi phải trải qua một sự biến đổi; thật khó hiểu khi nó vẫn còn ở trên bề mặt của hiện thể. Ở đây, đủ để nói rằng sự biến đổi đột ngột trong việc đặt vấn đề mở ra nguồn gốc của nó – với sự biến đổi đột ngột này, câu hỏi đạt tới nền tảng riêng của nó. Chúng ta gọi sự biến đổi đột ngột mở ra nguồn gốc của nó là cơ bản hoặc nguồn gốc (*Ursprung*), đây là sự phát hiện ra nền tảng của mình. Chính vì câu hỏi *"Tại sao có những hiện thể này, thay vì không có gì cả?"* thoát khỏi nền tảng của tất cả các câu hỏi đích thực, do đó, câu hỏi này ở ngay chính nguồn gốc (*Ursprung*) của tất cả các câu hỏi, mà chúng ta phải nhận ra rằng đó là câu hỏi cơ bản nhất của mọi câu hỏi.

Martin Heiedegger,
Nhập môn Siêu hình học.

CASSIRER

(1874 - 1945)

Sinh ở Breslau (Wroclaw) ngày nay thuộc Ba Lan, sinh viên ở Berlin, rồi ở Leipzig, ở Heidelberg, Ernst Cassirer từ 1894, theo học những giảng khóa của Georg Simmel về Kant, ở Berlin, rồi ở Marburg từ 1896, sự giảng dạy của triết gia Tân thuyết Kant, Hermann Cohen. Sau một luận án về Descartes, ông xuất bản ở Berlin hai quyển đầu của một công trình lớn mang tựa đề *Vấn đề tri thức trong triết học* và *Khoa học thời hiện đại* (1906 - 1907).

Giữ khoảng cách một chút đối với cách kiến giải tân phê phán (l'interprétation néo-criticiste) của Kant, từ 1917 đến 1921 ông cho ra mắt nhiều công trình nghiên cứu đề cập cùng lúc lịch sử những ý tưởng và triết lý khoa học: những nghiên cứu về Hölderlin, Kant, Goethe, Kleist, Einstein, cũng như cuốn thứ ba của bộ *Vấn đề tri thức...* (1920). Giáo sư ở đại học Hambourg từ 1919, ông xuất bản từ 1923 đến 1929 ba quyển của kiệt tác: *Triết học về những mô thể tượng trưng* cũng như những tác phẩm thoát thai từ cùng mối bận tâm: *Ngôn ngữ và huyền thoại* (1925), *Triết học Hy Lạp từ khai nguyên đến Platon* (1925), *Cá nhân và vũ trụ trong triết học thời Phục hưng* (1927), kết hợp với rất nhiều bài báo, cho đến năm 1932.

Ông rời nước Đức năm 1933, từ khi chủ nghĩa quốc xã nắm quyền, lưu trú ở Anh rồi ở Thụy Điển, ở đó ông tiếp tục những nghiên cứu về nhận thức luận (épistémologie) với *Tất định và bất định trong vật lý học hiện đại* (1936) và những công trình về Descartes. Được mời dạy ở Yale năm 1941 rồi ở Columbia, ông sống những năm cuối đời ở Hoa Kỳ. Tại đó ông cho ra mắt, bằng tiếng Anh quyển *Khảo luận về con người* (*Dẫn nhập vào triết học về văn hóa nhân loại*) và hoàn tất bản thảo bằng tiếng Anh của quyển *Huyền thoại về Nhà nước*, xuất bản sau khi ông mất (1945) cũng như bản dịch ra tiếng Anh của quyển thứ tư trong bộ *Vấn đề tri thức* (1950).

Đầu óc hiếu kỳ ở nhiều bộ môn với kiến thức uyên bác, người kế tục thời hiện đại của Triết lý Khai sáng (la Philosophie des Lumières) Ernst Cassirer đã dành tác phẩm của mình để khởi thảo một khoa nhân học về những mô hình tượng trưng (une anthropologie des formes symboliques) quan tâm phát biểu thành một đại tổng đề những tiến bộ của toán học về thiên nhiên và những khám phá của các khoa học xã hội và của lịch sử những ý tưởng. Tác phẩm của ông mang lại, trong toàn bộ những công trình đưa đến triết học về những mô hình tượng trưng, một phần đóng góp đáng kể vào triết học văn hóa. Chức năng của biểu tượng – với sự tiến bộ của những khoahọc về thiên nhiên – là làm thành khả thi sự xây dựng thuần lý và hội nhập "khách quan tính của kinh nghiệm"(nằm trong trực tuyến của "biểu đồ siêu nghiệm"của triết học Kant), diễn tả tính thường hằng (la constance) và những yếu tố bất biến của kinh nghiệm. Nhưng đó cũng là chức năng của mọi mô hình tượng trưng khác, đang thực hiện công trình trong ngôn ngữ và trong nghệ thuật, trong những hình thức khác nhau của biểu tượng về thế giới, trong huyền thoại và trong tôn giáo. Dưới tất cả những hình thức đa dạng đó, đang "thi công" trong văn hóa nhân loại, trực quan trở thành có kỷ luật và "được tạo dáng" (mise en forme)

trong một cố gắng ở đó khả năng sáng tạo của ý thức và lý tính được bộc lộ, tạo nên một vũ trụ ý nghĩa và định cấu hình cho một thế giới nhân văn, không phải được ban sẵn, mà là được kiến tạo.

TRIẾT LÝ VỀ NHỮNG MÔ HÌNH TƯỢNG TRƯNG (La Philosophie des Formes symboliques) – 1923-1929

Tác phẩm trọng yếu của Ernst Cassirer kiến tạo nên những nền tảng của một "triết học về văn hóa nhân loại" nó nhận được tính nhất quán từ khái niệm – có tầm phổ quát – "những mô hình tượng trưng". Việc sử dụng công cụ, dấu hiệu và biểu trưng trong thế giới ngôn ngữ, việc đưa vào công trình những hình thức của ý thức thần thoại, những nghi lễ tôn giáo, cho đến những kết cấu tượng trưng phức tạp nhất của tri thức khoa học và của lôgíc tượng trưng, tất cả những hoạt động đặc biệt của văn hóa kiến tạo những công trình được xây dựng và thiết định bằng những mô hình và những phương thức tượng trưng đa dạng. Những hình thức chính được liên tiếp nghiên cứu trong ba quyển của tác phẩm: 1. *Ngôn ngữ (1923); 2. Tư tưởng thần thoại (1925); 3. Hiện tượng học về tri thức (1929).* Như thế, tòa lâu đài phức hợp của văn hóa nhân loại được kiến tạo từ chính yếu tố sản xuất của nó: tính sáng tạo và tính phát minh tượng trưng của ý thức và của lý tính con người mà những mô hình đạt đến đỉnh cao trong tính thuần lý (la rationalité) của tri thức khoa học về thiên nhiên.

► Trương độ của vương quốc những mô hình tượng trưng (L'étendue du royaume des formes symboliques)

Trong bản văn này, Ernst Cassirer xác định toàn bộ độ rộng của "trường mô hình tượng trưng". Nếu biểu tượng hình như có yếu tố được chọn của nó trong lãnh vực những tri thức khái niệm – thế giới của ý tưởng, của lôgíc tượng trưng và của những khoa học chính xác – nếu vương quốc của cái tượng trưng tách rời khỏi lãnh vực mà nó tiền giả định – lãnh vực của tri giác, của tính phi trung gian và của trực quan, song chẳng vì thế mà việc phân tích ngôn ngữ, nghệ thuật, huyền thoại không khải lộ rằng, dưới những hình thức rất đặc trưng, tính tượng trưng và việc làm của những mô hình đã luôn luôn tích cực thi công, trước mọi khái niệm.

Đề cập đến việc làm rõ vai trò của chức năng tổng quát của biểu tượng trong việc tạo thành ý thức lý thuyết, con đường ngắn nhất và chắc chắn nhất dường như là bàn trực tiếp về những thành tựu cao nhất và trừu tượng nhất của lý thuyết thuần túy[1]. Bởi chính ở đó mà sự nối kết toàn bộ (l'enchaynement d'ensemble) hiện ra trong suốt nhất. Mọi xác định và mọi sự làm chủ lý thuyết về hữu thể cho thấy là được gắn kết với sự kiện là tư tưởng, thay vì trực tiếp hướng đến thực tại, lại chế định một hệ thống những ký hiệu và học cách sử dụng những ký hiệu này như là những thứ thay thế cho các đối vật[2]. Chỉ trong mức độ đảm đương chức năng thay thế này mà hữu thể bắt đầu trở thành một toàn thể có trật tự, một sự bài liệt tươm tất giúp ta có được một tầm nhìn rõ ràng về toàn bộ. Hữu thể đặc thù và sự kiện đặc thù hiện ra càng thấm nhuần những xác định tổng quát thì người ta càng thành công hơn trong việc biểu thị nội dung của chúng. Khi tiến hành những xác định này, và khi mang lại cho từng mỗi xác định đó một hình hiệu tượng trưng (une figuration symbolique), hoàn hảo hơn về hữu thể và về cơ cấu lý thuyết toàn bộ của nó[3]. Lúc đó nó không còn cần gắn bó với đối vật đặc thù nữa. Thay vì sa đà vào những sự vật và những biến cố cá thể, nó tìm kiếm và đạt tới một toàn thể những tương quan và những nối kết; thay vì những cá thể vật chất, thì cả một thế giới những định luật mở ra cho nó.

Đấy là mô hình những dấu hiệu, khả tính vận trù và điều phối chúng theo những quy tắc cố định và phổ quát, từ đấy nó tạo ra cho tư tưởng mô hình riêng tương thích và tính cách chắc chắn lý thuyết. Tư tưởng, bằng cách tự gấp mình trong thế giới những dấu hiệu, sửa soạn cuộc đột phá quyết định bởi đó nó *chinh phục* thế giới của riêng mình, thế giới của Ý niệm (le monde de l'Idée)...

Nhưng nếu khái niệm tượng trưng phải được coi như có tính xây dựng cho khái niệm tri thức chính xác, thì do vậy nó có vẻ như được dành cho lãnh vực này. Uy quyền của nó mang lại sự tiếp cận cho lãnh vực của sự chính xác dường như cũng đóng khung nó vào nơi đó mà không được quyền nhìn nghiêng ngó ngược đi đâu khác. Rất có thể là chính đáng, ngay cả cần thiết nữa, đối với thế giới khái niệm trừu tượng phải tự ràng buộc với một thế giới ký hiệu. Nhưng người ta đã hoài công tự tạo một ý tưởng cao quý về sự hoàn tất thuần lý mà sự kết hợp này với những dấu hiệu tạo ra cho khái niệm, tuy vậy vẫn không thể thoát khỏi điều là loại hoàn tất này của tri thức chỉ thuộc về tình trạng thành tựu của nó. Phải chăng người ta có thể – khi khảo sát toàn bộ tri thức và những mô hình của nó – giới hạn tia nhìn vào tình trạng sau cùng, thay vì ôm choàng cùng lúc cả chỗ khởi đầu và đoạn giữa? Người ta có phải tìm kiếm hoạt động của chức năng tượng trưng trong những cấp bậc đầu của tư tưởng khái niệm mà tính độc đáo dường như chính là hệ tại chỗ chúng chứa một sự chắc chắn trực tiếp chứ không phải một kiến thức trung gian và suy lý? Chẳng phải là bạo hành với tính trực tiếp kia, trí tuệ hóa một cách hoàn toàn bất chính trực quan và tri giác khi muốn sáp nhập chúng vào vương quốc của cái tượng trưng? Nếu vấn đề biểu tượng tiếp đón chúng ta ngay khi người ta đi đến ngưỡng cửa của tri thức bằng những khái niệm thuần túy, thì đàng khác, dường như chúng ta cũng phải công nhận nó chỉ sinh ra trên ngưỡng cửa này. Điều gì dường như phân biệt, một lần cho tất cả, khái niệm tri giác với trực quan đó là nó có thể dừng lại nơi những dấu hiệu biểu thị đơn thuần và hài lòng với chúng trong khi chúng duy trì, với đối tượng của chúng, một tương quan hoàn toàn khác, ngay cả là đối nghịch, trong chừng mực mà chúng tự cho là đang tiếp xúc trực tiếp với đối tượng này, hướng đến chính sự vật, chứ không phải đến một dấu hiệu thuần túy biểu tượng của sự vật đó...

Ernst Cassirer,
***Triết học về những mô hình tượng trưng*, quyển III, t.59-62.**

---

(1) Những thực hiện của các khoa học lôgíc-toán học và các khoa học vật lý.

(2) Tham chiếu những nhận định của Frege trong những bài viết về văn tự tượng hình.

(3) Chẳng hạn trong khoa học "toán học về thiên nhiên" (Mathesis universalis của Descartes).

(4) Nhận định này thuộc về nguyên tắc trong *Phê phán lý tính thuần túy* của Kant.

► Tư tưởng huyền thoại (la pensée mythique)

Ý thức huyền thoại (la conscience mythique) chính nó đã tạo thành một hình thức khách quan biệt loại. Đó là tiền giả định cốt yếu của việc phân tích tư tưởng huyền thoại mà Ernst Cassirer tiến hành. Đối tượng của ý thức huyền thoại chẳng vì thế mà không có một tính khách quan, một hình thái và nhất là một cường độ hiện diện hoàn toàn đặc trưng: theo Cassirer nó thiếu sự phân biệt chặt chẽ, "nghiêm trọng" (la stricte démarcation critique) giữa đối tượng đơn thuần của biểu tượng và tri giác thực sự, giữa ước muốn và sự hoàn tất, vắn tắt là giữa hình ảnh và sự vật. Người ta để ý rằng sự xác định tổng quát đó về tư tưởng huyền thoại cốt yếu là có tính tiêu cực và khuyết phạp (négative et privative): chính bởi đó mà huyền thoại dường như trở thành một huyền nhiệm (un mystère) và cũng vì thế nó kêu gọi cố gắng "giải minh huyền thoại" (interprétation des mythes).

Huyền thoại cũng sống trong một thế giới của những hình thể thuần túy hiện ra trước nó

như một cái gì khách quan, như là chính cái khách quan. Nhưng tương quan với những hình thể này vẫn chưa biểu hiện điều gì về cuộc khủng hoảng quyết định từ đó bắt đầu kiến thức thường nghiệm và có tính khái niệm. Mặc dầu những nội dung được ban cho nó, theo cách khách quan như là những nội dung thực, thì hình thức thực tại này hãy còn hoàn toàn đồng chất và vị phân (homogène et indifférenciée)[1]. Các sắc thái ý nghĩa và giá trị mà tri thức diễn tả trong khái niệm về đối tượng và nhờ đó nó đạt đến việc tách biệt một cách chặt chẽ những lãnh vực khác nhau của các đối tượng và vạch ra một biên giới rõ ràng giữa thế giới của chân lý(le monde de la vérité) và thế giới của biểu kiến (le monde de l'apparence), những sắc thái này hoàn toàn vắng mặt ở đây. Huyền thoại chỉ đứng vững nhờ vào hiện diện của đối tượng mà nó bàn về, nhờ vào cường độ mà đối tượng đó tấn công ý thức vào một lúc xác định và chiếm hữu nó. Vậy là huyền thoại không có khả năng nới rộng khoảnh khắc này và biến nó thành một yếu tố đặc thù mà người ta quy về toàn bộ những yếu tố của thực tại. Chúng ta không còn cái vận động biện chứng của tư tưởng theo đó mỗi một dữ kiện đặc thù chỉ là để hợp nhất nó với một cái khác, quy tụ nó vào những xê-ri và cuối cùng lồng nó vào trong tính hợp lệ phổ quát của những hiện tượng: ý thức tự buông mình vào chính ấn tượng và vào sự hiện diện của nó đối với khoảnh khắc. Ý thức trở thành tù nhân của ấn tượng, của tính đơn giản nơi một hữu thể-tại-thế[2] nó không có ước muốn cũng không có khả năng phán đoán cái gì được ban cho *hic et nunc* (ở nơi đây và ngay bây giờ), khả năng phê phán và giới hạn cái đó trong tính khách quan của nó bằng cách đo lường nó với cái gì không được ban cho, với một hạn từ quá khứ hay tương lai. Nhưng nếu cái tiêu chuẩn gián tiếp này biến đi, nếu mọi hữu thể, mọi chân lý và mọi thực tại mất đi trong sự hiện diện đơn thuần của nội dung, tất cả những gì, một cách tổng quát xuất hiện, đều được tất yếu đưa về cùng một bình diện. Ở đây, không còn những mức độ thực tại khác nhau, những mức độ được hỗ tương định nghĩa bằng sự chắc chắn khách quan. Hình ảnh về thực tại phát sinh từ cách này có thể nói là bị tước mất chiều thứ ba: người ta không cách ly bình diện đàng trước với bình diện phía sau, ngược lại với cái gì được thực hiện trong khái niệm khoa học, khi người ta phân biệt, một cách rất đặc trưng, cái nền tảng và cái được dựng nền (le fondement et le fondé).

Ernst Cassirer,
***Triết học về những mô hình tượng trưng*, q.II, tr.55-59.**

(1) Điều mà Claude Lévi_Strauss minh nhiên phản bác trong bộ Khảo về huyền thoại (Les Mythologiques).

(2) Một tồn tại được định vị trong sự giới hạn của một "tầm nhìn về thế giới" (une vision du monde).

WITTGENSTEIN

(1889 - 1951)

Sinh ở Vienne, Ludwig Wittgenstein, con trai của một trong những nhà công nghiệp giàu nhất nước Áo và xuất thân từ một gia đình Do Thái thuộc thành phần đại tư sản học thức cao ở thành Vienne, song chẳng vì thế mà chàng Ludwig lại không sống một cuộc đời lãng tử lắm thăng trầm, bị cuốn vào vòng xoáy của một trong những cuộc phiêu lưu trí tuệ độc đáo nhất và cũng bị ngộ nhận nhiều nhất của tư tưởng hiện đại. Sau những năm theo học kỹ sư chế tạo máy ở Berlin (1906) rồi ở Manchester, năm 1912, ông ghi danh vào trường Trinity College ở Cambridge. Tại

đây, từ 1912 đến 1913 ông học với Bertrand Russell mà ông sẽ trở thành bạn. Về sau Russell nhớ lại một kỷ niệm gặp gỡ lần đầu với Wittgenstein như sau:

"Vào cuối học kỳ đầu tiên của anh tại Cambridge anh đến gặp tôi và nói, "Xin thầy cho em biết em có phải là một thằng dốt đặc hay không?" Tôi đáp, "Anh bạn yêu quý, tôi không biết. Sao anh lại hỏi tôi như thế?" Anh nói, "bởi vì nếu em là một thằng dốt đặc, em sẽ trở thành một nhà du hành vũ trụ; nhưng nếu không, em sẽ trở thành một triết gia." Tôi đề nghị anh, trong kỳ nghỉ, viết cho tôi một vài điều về một đề tài triết học nào đó rồi sau đó tôi có thể nói cho anh biết anh có phải là một thằng khờ hay không. Đầu học kỳ tiếp theo, anh mang đến cho tôi những gì anh đã viết theo gợi ý này. Sau khi chỉ đọc một câu đầu tiên, tôi đã bảo anh ta: "Không, anh không được làm một nhà du hành vũ trụ.""

Wittgenstein say mê học triết, viết rất nhiều ý nghĩ vào các sổ ghi chép (Carnets). Năm 1913 ông rút lui về trong cô đơn, nơi một vịnh biển hoang vắng xứ Na-Uy, ở Skjolden và ông bí mật phân phối nặc danh, phần lớn gia tài của cải mà ông là thừa kế chính, cho những nhà thơ bất hạnh, rồi trong thế chiến 1914 – 1918 ông phục vụ trong quân đội Áo với tư cách chí nguyện quân. Từ 1920 đến 1926 Wittgenstein lại tình nguyện làm một thầy giáo làng nơi nhiều vùng cao, vùng xa của nước Áo và dường như khước từ mọi hoạt động triết học. Trong thời gian đó, bản thảo cuốn *Tractatus logico-philosophicus* (*Khảo luận triết học lôgíc*) mà ông gửi cho Bertrand Russell khi còn làm tù binh ở Ý trong chiến tranh, đã được ông này lo xuất bản ở London. Đây là tác phẩm duy nhất trong sự nghiệp trước tác đồ sộ của ông, được xuất bản lúc sinh thời.

Quay về Cambridge năm 1929, ông được bổ nhiệm trợ giảng ở Trinity College (1930) rồi đến năm 1937 là giáo sư chính thức. Ông được vào quốc tịch Anh năm 1938. Bị động viên vào ngành quân y Anh quốc trong Đệ nhị Thế chiến, ông trở lại giảng dạy ở Cambridge năm 1944 nhưng rồi từ nhiệm năm 1947. Ông mất năm 1951.

Trong khi bộ *Tractatus* nhắm đến việc đưa ra ánh sáng – theo sợi chỉ dẫn đường của việc phân tích lôgíc về ngôn ngữ – "mô hình lôgíc của thế giới", nhằm đạt đến việc chia phần "cái gì có thể nói được" và cái gì "không nên nói" (mà chỉ có thể được "chỉ ra") – trong một công cuộc không phải là không liên quan tới việc xác định một "giới hạn" siêu nghiệm của kinh nghiệm khả hữu, nhưng với một bản chất khác hơn là bản chất mà công cuộc phê phán của Kant thực hiện -, cái mà đôi khi người ta gọi là "nền triết học thứ nhì" của Wittgenstein nhằm đạt đến cùng mục đích, nhưng theo những con đường khác. Như vậy vấn đề không còn là đưa ra ánh sáng một lần cho tất cả trong cơ cấu lôgíc của ngôn ngữ cái "mô hình lôgíc bất biến của thế giới", mà là mô tả, theo một cách không nên bằng định nghĩa vét cạn, tính phong phú vô hạn của những "ngữ pháp" thích hợp với tính đa dạng luôn thay đổi của những "trò chơi ngôn ngữ" mà những hình thức sống của hữu thể người dính líu vào; và chính bởi đó, chỉ ra những ai ngộ nhận về đề tài này khi không biết đến những quy tắc mặc nhiên của nó, sẽ gặp phải những ảo tưởng nào hay những khó khăn rắc rối nào mà những trò chơi ngôn ngữ đôi khi lôi kéo họ vào mà họ không biết.

Từ một nền tảng quan trọng của những bản thảo di tác, các nhà xuất bản đã cho ra mắt rất nhiều quyển "nhận định triết học" với một văn phong thường là theo kiểu châm ngôn, có khi theo kiểu nói ngược, mà Wittgenstein chuẩn bị để xuất bản, như *Những nhận định triết học* và bản thảo quan trọng được biết dưới cái tên *Big Typecript* hay *Những thám cứu triết học* mà Wittgenstein làm việc suốt cả đời.

Do chính sự kiện là tính mới mẻ và tính độc đoán của mình, và cũng do bởi sự kiện tính ngắn gọn, giống châm ngôn và giống kiểu đối thoại Socrate, tư tưởng của Wittgenstein đã làm nảy sinh nhiều ngộ nhận nghiêm trọng, mà tiêu biểu nhất là việc chủ nghĩa thực chứng lôgíc của câu lạc bộ thành Vienne tự cho là phát huy từ bộ *Tractatus* của Wittgenstein. Nhưng nhiều ngộ nhận cũng không vắng mặt từ cái cách mà một vài trào lưu của triết học phân tính Anh quốc kiến giải "triết học thứ nhì của Wittgenstein.

KHẢO LUẬN TRIẾT HỌC _ LÔGÍCH (Tractatus logico_philosophicus)

Chỉ riêng nó thôi, quyển sách mỏng này – đã làm nảy sinh những ý nghĩa trái ngược của thuyết "thực chứng lôgíc" (le positivisme logique) và thuyết "chủ nghiệm lôgíc" (l'empirisme logique) – là nguồn gốc của một cách triết lý hoàn toàn khác mà tính độc đáo chỉ riêng thuộc về Wittgenstein và nó đã dẫn dắt ông đến chỗ cách tân triệt để đường lối suy tư trong bộ *Những thám cứu triết học* sau này nhằm hướng đến một thứ "ngữ pháp triết học" loại mới. Nguồn gốc của những ngộ nhận, theo Wittgenstein, do ở chỗ tác phẩm gồm hai phần, phần thấy được và phần không thấy được và chính phần thứ hai mới là phần quan trọng nhất. Nơi nào mà độc giả chỉ thấy lôgíc học và tri thức luận, thì thực ra vấn đề là "định giới như từ bên trong" điều mà Wittgenstein gọi là "yếu tố đức lý" (das Ethische – l'élément éthique): chính yếu tố này không thể được nói ra mà chỉ "được chỉ ra trong yên lặng". Trong lời nói đầu, tác giả tóm tắt ý nghĩa tác phẩm của ông như thế này "Cái gì, một cách thật đơn giản, tự để được nói ra thì được nói ra cách rõ ràng; còn cái gì mà người ta không thể nói, thì phải yên lặng". Như thế, quyển sách này muốn, liền một vạch, vẽ ra giới tuyến cho tư tưởng, hay đúng hơn: _không phải cho tư tưởng, mà cho sự diễn đạt những tư tưởng. Bởi vì để vẽ ra giới tuyến cho tư tưởng, chúng ta phải có khả năng tư duy ở cả hai bên sườn của giới tuyến này, nghĩa là chúng ta phải có khả năng suy tư cả những gì không chịu để cho suy tư – nói cách khác, tư nghị cả những điều bất khả tư nghị (penser l'impensable). Như vậy giới tuyến sẽ chỉ có thể được vẽ ra trong ngôn ngữ, và cái gì đứng ở bên kia giới tuyến này sẽ đơn thuần là vô nghĩa. "Chia phần cái khả ngôn và cái bất khả ngôn (le dicible et l'indicible) như thế đẩy triết gia vào một nhiệm vụ nghịch lý là làm xuất hiện cùng với mô hình của ngôn ngữ những nét phác họa "mô hình lôgíc của thế giới".

► Cơ cấu lôgíc của thế giới: không gian của mọi trạng thái sự vật khả hữu (La structure logique du monde: l'espace de tous les états des choses possibles).

Những lời châm đầu tiên của quyển Tractatus, với một sự tiết độ giản ước, những từ chìa khóa cần thiết cho việc mô tả cơ cấu lôgíc của thế giới: "thế giới" – toàn bộ những "sự kiện" chứ không phải là những "sự vật" – sự kiện, sự vật (hay đối vật), những "trạng thái sự vật" và cả không gian lôgíc tạo thành hệ thống tiên thiên những khả tính của những tình trạng sự vật mà tồn tại kiên xác (tính kiên xác), ở mỗi điểm của hệ thống những khả hữu, "là vấn đề" hay không là vấn đề chính trên nền của "không gian lôgíc" của những khả thể mà các sự kiện và các trạng thái sự vật vào mỗi khoảnh khắc, là vấn đề hay không là vấn đề, vẽ ra một toàn thể những cấu hình thực sự, làm thành thế giới. Như vậy, thế giới không còn như trong biểu tượng thông thường – là toàn thể sự vật hay những đối vật mà đúng hơn là cấu hình luôn thay đổi của những biến cố thực sự trong đồ bản của không gian lôgíc (của những khả thể).

1.1 Thế giới là toàn thể các sự kiện, không phải là các sự vật.

1.11 Thế giới được xác định bởi sự kiện, và bởi việc chúng là tất cả các sự kiện.

1.12 Bởi vì toàn thể các sự kiện xác định vấn đề là gì, và cũng xác định cái gì không phải là vấn đề.

1.13 Các sự kiện trong không gian lôgíc là thế giới.

1.2 Thế giới chia thành những sự kiện.

1.21 Mỗi sự kiện có thể là hay không phải là chính vấn đề, trong khi mọi cái khác vẫn không thay đổi.

2. Cái là vấn đề – một sự kiện – là sự tồn tại của một tình trạng sự việc.

2.01 Một tình trạng sự việc (một tình trạng sự vật) là một kết hợp các đối tượng (sự vật).

2.011 Điều cơ bản đối với các sự vật là chúng phải có thể là thành phần cấu tạo các tình trạng sự việc.

2.012 Trong lôgíc, không có gì là ngẫu nhiên: nếu một sự vật có thể xảy ra trong một tình trạng sự việc, khả năng của tình trạng sự việc phải được viết vào trong chính sự vật ấy.

Thế giới là tất cả vấn đề phải nói tới.(*)

3. Một hình ảnh lôgíc của các sự kiện là một tư tưởng.

3.01 Toàn thể các tư tưởng đúng là một hình ảnh về thế giới.

3.02 Một tư tưởng chứa khả năng một tình huống của tư tưởng. Cái gì có thể nghĩ thì cũng có thể hiện thực.

3.03 Tư tưởng không bao giờ có thể là cái gì phi lôgíc, bởi vì nếu thế, chúng ta phải suy nghĩ phi lôgíc.

3.031 Người ta thường nói Thiên Chúa có thể tạo ra bất cứ cái gì ngoại trừ cái nghịch với các luật lôgíc. – Lý do là vì chúng ta không thể nói một thế giới phi lôgíc sẽ là như thế nào.

3.032 Biểu thị trong ngôn ngữ một điều gì "phản lôgíc" thì cũng giống như biểu thị trong hình học bằng các toạ độ một hình ảnh trái với các luật của không gian, hay cho các toạ độ một điều không hiện hữu.

6.4 Mọi mệnh đề đều có giá trị ngang nhau.

6.5 Khi câu trả lời không thể nói thành lời, thì câu hỏi cũng không thể nói thành lời.

Câu đố không tồn tại.

Nếu một câu hỏi có thể được nói thành lời, thì cũng *có thể* trả lời nó.

6.51 Thuyết hoài nghi *không phải là* không thể bác bỏ, nhưng rõ ràng nó vô nghĩa khi nó tìm cách nêu lên những hoài nghi ở chỗ mà không câu hỏi nào có thể được nêu lên.

6.52 Chúng ta cảm thấy rằng ngay cả khi *mọi* vấn đề khoa học đều đã được giải đáp, các vấn đề về cuộc đời vẫn chưa được trả lời hoàn toàn. Tất nhiên lúc ấy không còn câu hỏi nào, và đây tự nó là câu trả lời.

6.521 Giải đáp cho vấn đề cuộc đời được thấy trong sự biến mất của vấn đề. (Phải chăng đây là lý do tại sao những người sau một thời kỳ dài hoài nghi đã thấy rằng ý nghĩa cuộc đời đã trở nên rõ ràng đối với họ nhưng họ không thể nói ý nghĩa ấy là gì?)

6.522 Trên thực tế, có những cái không thể diễn tả bằng lời. Chúng *tự bộc lộ mình.* Đó là cái huyền nhiệm.(**)

6.53 Phương pháp đúng trong triết học có lẽ chính là phương pháp này: không nói gì, nếu không phải là những cái để cho nói, nghĩa là những mệnh đề của khoa học về thiên nhiên – vậy là những gì chẳng hề liên quan đến triết lý- và rồi mỗi lần mà một người khác muốn nói cái gì về siêu hình học, thì chỉ lại cho người đó thấy rằng với một vài dấu hiệu, bên trong những mệnh đề kia, anh ta chẳng có một hàm thị nào. Phương pháp này có lẽ sẽ là rất không làm đẹp lòng đối với người kia – anh ta sẽ không có cảm nghĩ là chúng ta dạy cho anh triết học – nhưng đấy chính là phương pháp duy nhất đúng đắn.

6.54 Những mệnh đề của tôi soi sáng qua con đường xéo này, đó là, ai nghe tôi, cuối cùng sẽ nhận ra rằng chúng chẳng có nghĩa gì, khi, băng ngang qua chúng hay trèo lên trên chúng, người ấy đã vượt qua sườn dốc. (Có thể nói là, nếu ném trả cái thang, sau khi đã dùng để trèo lên). Phải vượt lên khó khăn: chỉ lúc đó bạn mới thực sự tri kiến thế giới.

7. Cái gì chúng ta không thể nói, chúng ta phải giữ im lặng.

Ludwig Wittgenstein,
Khảo luận triết học-lôgíc.

(*) Các số thập phân gán cho các mệnh đề biểu thị tầm quan trọng của mệnh đề, nhấn mạnh vào chúng trong trình bày của tôi. Các mệnh đề p.1, p.2, p.3 v.v... là những cắt nghĩa về mệnh đề p; Các mệnh đề p.n.1, p.n.2, p.n.3 v.v...là những cắt nghĩa về mệnh đề p.n; v.v... (Chú thích của chính L.Wittgenstein).

(**) Cái huyền nhiệm: Le mystique (từ chữ Hy Lạp myein là đóng lại, khép kín, yên lặng, vô ngôn...). Đây có lẽ là chỗ mà Khổng Tử bảo là "dư dục vô ngôn" (ta muốn không lời) vậy.

► Thám cứu triết học (Investigations philosophiques)_ Di tác 1953

1. *"Khi họ (các bậc tiền bối của tôi) kể tên một vật gì, và đến gần một vật gì, tôi thấy vật ấy và hiểu rằng vật ấy được gọi tên bằng âm thanh họ nói ra khi họ có ý chỉ về nó. Ý của họ được tỏ ra bằng các điệu bộ cơ thể họ, như ngôn ngữ tự nhiên của mọi dân tộc: cách diễn tả của vẻ mặt, những cái nháy mắt, cử động của các phần khác của thân thể, và giọng nói diễn tả tâm trạng chúng ta khi tìm kiếm, có, từ chối, hay tránh điều gì. Như thế khi tôi nghe các từ được dùng đi dùng lại tại những chỗ thích hợp của chúng trong các câu khác nhau, tôi dần dần hiểu được chúng có nghĩa gì; và sau khi tôi đã luyện miệng tôi để làm các ký hiệu ấy, tôi sử dụng chúng để diễn tả các ước muốn của tôi".* (Thánh Augustin, *Confession*, 1, 8).

Theo tôi, các lời này cho chúng ta một hình ảnh đặc thù về bản chất của ngôn ngữ con người. Đó là: các từ riêng lẻ trong ngôn ngữ đặt tên cho các vật – các câu là tập hợp các tên gọi ấy. Trong hình ảnh này về ngôn ngữ chúng ta tìm thấy gốc rễ của ý niệm sau đây: Mọi từ đều có một ý nghĩa. Ý nghĩa này có tương quan với từ. Nó là vật mà từ ấy ám chỉ.

Augustin không nói rằng có một sự khác biệt nào giữa các loại từ. Nếu bạn mô tả việc học ngôn ngữ bằng cách này, tôi tin rằng bạn đang nghĩ chủ yếu về các từ như "bàn", "ghế", "bánh", và các tên người, còn về tên của các hành động và các thuộc tính thì bạn chỉ nghĩ như là những cái phụ; riêng các loại từ khác thì bạn không cần nghĩ tới.

Vậy bạn hãy nghĩ về cách dùng ngôn ngữ sau đây: Tôi nhờ một anh bạn đi chợ. Tôi đưa anh một mảnh giấy viết "năm quả táo đỏ". Anh cầm tờ giấy đưa cho cô bán hàng, cô mở ngăn hàng có viết chữ "táo"; rồi cô nhìn lên từ "đỏ" trong một tấm bảng và tìm một mẫu màu đối diện với nó; rồi cô nói chuỗi các con số đếm – tôi giả sử cô thuộc lòng các con số ấy – cho tới từ "năm" và cho mỗi con số cô lấy một quả táo có cùng màu với mẫu ra khỏi ngăn. Người ta hoạt động với các từ như thế đấy. *"Nhưng làm thế nào cô bán hàng biết tìm ở đâu và như thế nào từ "đỏ" và cô phải làm gì với từ "năm"?"* Được, tôi giả sử rằng cô hành động như tôi đã miêu tả. Các giải thích kết thúc ở một chỗ nào đó. –Nhưng ý nghĩa của từ "năm" là gì? – Không có vấn đề ấy ở đây, chỉ có vấn đề từ "năm" được dùng như thế nào mà thôi.

2. Khái niệm triết học ấy về ý nghĩa có chỗ đứng trong một ý niệm nguyên thủy về cách mà ngôn ngữ hoạt động. Nhưng ta cũng có thể nói rằng nó là ý niệm về một ngôn ngữ nguyên thủy hơn ý niệm của chúng ta.

Chúng ta hãy tưởng tượng một ngôn ngữ mà mô tả của Augustin là đúng. Ngôn ngữ có mục đích dùng làm phương tiện truyền thông giữa một người thợ xây A và một người phụ hồ B. A đang xây bằng đá xây: có các khối, cột, thanh và sà. B phải phụ chuyển đá, và làm theo thứ tự mà A cần. Để đạt mục đích này, họ sử dụng một ngôn ngữ gồm các từ "khối", "cột", "thanh" và "sà". A kêu các thứ ấy; - B đưa đá mà anh đã học để mang tới khi nghe gọi từng thứ. – Hãy quan niệm điều này như là một ngôn ngữ nguyên thủy đầy đủ.

3. Chúng ta có thể nói Augustin thực sự mô tả một hệ thống truyền thông; chỉ có điều là không phải mọi cái chúng ta gọi là ngôn ngữ đều là hệ thống này. Và chúng ta cũng phải nói điều này trong nhiều trường hợp mà câu hỏi được nêu lên, *"Đây có phải là một mô tả thích hợp không?"* Câu trả lời là, *"Có,*

nó thích hợp, nhưng chỉ thích hợp cho khu vực giới hạn này thôi, không phải cho toàn thể những gì mà anh nói rằng anh mô tả".

Có vẻ giống như ai muốn nói: "*Một trò chơi hệ tại di chuyển các quân cờ trên một bàn cờ theo một số quy luật nào đó...*"- và chúng ta trả lời: Có vẻ như bạn đang nghĩ đến các trò chơi bàn cờ, nhưng cũng có những trò chơi khác. Bạn có thể làm cho định nghĩa của bạn đúng bằng cách minh nhiên giới hạn vào những trò chơi ấy.

4. Hãy tưởng tượng một bản chữ viết trong đó các chữ được dùng để nói lên các thanh, và cũng như là những ký hiệu để nhấn mạnh và chấm câu. (Một bản văn có thể được quan niệm như một ngôn ngữ để mô tả các mẫu âm thanh).Bây giờ bạn hãy tưởng tượng có ai cắt nghĩa bản văn ấy như thể chỉ có một sự tương ứng của các chữ với các thanh và như thể các chữ đã không hoàn toàn có các chức năng khác nhau. Khái niệm của Augustin về ngôn ngữ giống như một khái niệm quá đơn giản ấy về bản văn.

5. Nếu chúng ta xem ví dụ ở §1, có lẽ chúng ta có thể có một gợi ý rằng khái niệm tổng quát này về ý nghĩa của một từ bao trùm hoạt động của ngôn ngữ với một sự mờ ảo như thế nào khiến ta không thể nhìn thấy rõ ràng. Nó làm tan sương mờ để nghiên cứu các hiện tượng ngôn ngữ trong các loại áp dụng nguyên thủy trong đó người ta có thể có một cái nhìn rõ ràng về mục đích và chức năng của một từ.

Một đứa bé sử dụng các hình thức nguyên thủy ấy của ngôn ngữ khi nó học nói. Ở đấy việc dạy ngôn ngữ không phải là giảng giải, mà là luyện tập.

9. Khi một đứa bé học ngôn ngữ nó phải học thuộc lòng chuỗi các "ký tự" a, b, c, v.v... Và nó phải học cách sử dụng chúng. Việc luyện tập này có bao gồm sự giảng dạy các từ bằng cách chỉ cho thấy không? – ví dụ người ta sẽ chỉ tay vào các phiến đá và đếm: "phiến đá a, b, c"- Có cái gì giống hơn với việc giảng dạy các từ bằng cách chỉ cho thấy "khối", "cột", v.v..., đó là cách dạy các ký tự không dùng để đếm nhưng chỉ về các nhóm đồ vật mà người ta có thể nhìn chung một lần với nhau. Trẻ em học cách dùng năm hay sáu con chữ đầu tiên bằng cách này.

Các từ "đây" và "kia" có được dạy bằng cách chỉ cho thấy như thế không? – Hãy tưởng tượng làm thế nào người ta có thể dạy cách sử dụng các từ ấy. Người ta sẽ chỉ về các chỗ và các vật – nhưng trong trường hợp này việc chỉ bằng tay xảy ra cũng trong việc sử dụng các từ chứ không chỉ trong việc học cách *sử dụng* mà thôi.

10. Vậy các từ của các ngôn ngữ này *có ý nghĩa gì*? – cái gì được giả thiết là chỉ cho thấy điều mà nó ám chỉ, nếu không phải là loại sử dụng chúng có? Và, chúng ta đã mô tả điều đó rồi. Vì vậy chúng ta đang xin thành ngữ "**Từ này có nghĩa này**" phải được trở thành một phần của mô tả. Nói cách khác, mô tả phải có dạng: "Từ ... có nghĩa là ..."

Tất nhiên người ta có thể giảm trừ sự mô tả về cách dùng từ "phiến đá" thành phát biểu rằng từ này có nghĩa là vật này. Điều này sẽ được làm khi đó chỉ là vấn đề loại bỏ cái ý niệm sai lầm rằng từ "phiến đá" chỉ về hình dáng của đá mà trên thực tế chúng ta gọi là "khối" – nhưng loại "*chỉ về*" điều này, nghĩa là việc sử dụng từ này cho mọi cái khác, thì đã được biết rồi.

Cũng thế người ta có thể nói rằng các ký hiệu "a", "b", "c", v.v... có nghĩa là các con số, chẳng hạn khi điều này loại bỏ ý niệm sai lầm rằng "a", "b", "c", đóng vai trò đang được đóng trong ngôn ngữ bởi "khối", "phiến", "cột". Và người ta cũng có thể nói rằng các chữ phải được dùng theo thứ tự a, b, c, d, v.v...chứ không theo thứ tự a, b, c, d.

Nhưng đồng hóa các mô tả về các việc sử dụng từ theo cách này không thể làm cho các việc sử dụng tự nó giống với nhau hơn chút nào. Vì như người ta đã thấy, chúng tuyệt đối không giống nhau.

65. Ở đây chúng ta gặp phải câu hỏi nằm phía sau mọi suy tư nói trên. –Bởi vì có người có thể vặn lại tôi: "Bạn tìm cách tránh vấn đề! Bạn nói về mọi loại trò chơi ngôn ngữ, nhưng không có chỗ nào bạn nói bản chất của một

trò chơi ngôn ngữ là gì, và của chính ngôn ngữ là gì; cái gì là chung trong mọi hoạt động này, và cái gì làm chúng thành ngôn ngữ hay các thành phần của ngôn ngữ. Vì vậy bạn hãy từ bỏ việc tìm kiếm chính cái phần đã từng khiến bạn đau đầu, cái phần về *hình thức tổng quát của các mệnh đề* và của ngôn ngữ".

Điều này đúng. – Thay vì đưa ra một cái gì chung cho tất cả cái mà ta gọi là ngôn ngữ, tôi đang nói rằng các hiện tượng này không có một điều gì chung với nhau khiến chúng ta có thể sử dụng cùng một từ cho tất cả, - nhưng chúng *có quan hệ* với nhau theo nhiều cách khác nhau. Và chính vì mối quan hệ này, hay các mối quan hệ này, mà chúng ta gọi tất cả là "ngôn ngữ". Tôi sẽ cố gắng cắt nghĩa điều này.

66. Hãy xét đến các thủ tục mà chúng ta gọi là "trò chơi" chẳng hạn. Tôi muốn nói đến chơi cờ, chơi bài, chơi banh, chơi Olympíc, v.v... Tất cả chúng có gì chung với nhau? Đừng nói: "*Phải* có cái gì chung với nhau, nếu không chúng không thể được gọi là "trò chơi" – nhưng hãy *nhìn xem* tất cả chúng có gì chung với nhau không. – Vì nếu bạn nhìn vào chúng bạn sẽ không thấy có gì chung cho tất cả các trò chơi, nhưng chỉ có các sự tương tự, quan hệ, và cả một chuỗi chúng ở đó. Tôi lặp lại: không nghĩ, nhưng hãy nhìn! – Chẳng hạn hãy nhìn vào một trò chơi cờ, với các tương quan đa dạng giữa chúng. Bây giờ chuyển qua trò chơi bài; ở đây bạn thấy có nhiều tương quan với nhóm thứ nhất, nhiều điểm chung còn giữ lại, nhưng cũng có nhiều điểm đã mất. Tất cả chúng đều "thú vị"? Hãy so sánh cờ tướng với bài cào. Hay có phải luôn luôn có thắng và thua, hay ganh đua giữa các người chơi? Hãy nghĩ đến sự kiên trì. Trong trò chơi banh có thắng thua; nhưng khi một đứa bé ném quả banh vào tường và bắt lại nó, tính chất thắng và thua này không còn nữa. Hãy nhìn các phần chơi bằng tài trí và may rủi; và nhìn vào sự khác biệt giữa tài trí trong cờ tướng và tài trí trong quần vợt. Và chúng ta có thể nêu lên rất nhiều ví dụ nữa, nhiều nhóm trò chơi khác nữa theo cùng cách ấy; chúng ta có thể thấy các điểm giống nhau xuất hiện và biến mất như thế nào.

Và kết quả của sự xem xét này là: chúng ta thấy một mạng lưới phức tạp các sự giống nhau trùng nhau và đan chằng nhau: đôi khi có những sự giống nhau tổng quát, đôi khi giống nhau về chi tiết.

71. Người ta có thể nói rằng khái niệm "trò chơi" là một khái niệm có những nét mờ nhạt. "*Nhưng một khái niệm mờ nhạt có thực sự là một khái niệm không*?" – Một bức ảnh chụp mờ có thực sự là hình của một người không? Thay thế một bức hình mờ với một bức hình rõ có luôn luôn là một điều bất lợi không? Phải chăng bức hình mờ thường lại chính là điều chúng ta cần?

Frege so sánh một khái niệm với một khu vực và nói rằng một khu vực với những ranh giới mơ hồ không thể được gọi là một khu vực. Có lẽ điều này có nghĩa là chúng ta không thể làm gì với nó. –Nhưng có là vô nghĩa khi nói: "*Hãy đứng đại khái chỗ đó*" không? Giả sử tôi đang đứng với một người ở một công viên thành phố và nói như thế. Khi tôi nói thế tôi không vẽ bất cứ loại ranh giới nào cả, nhưng có thể tôi lấy tay chỉ – như thể tôi đang chỉ về một điểm nhất định. Và đây chính là cách mà một người có thể giải thích cho một ai hiểu một trò chơi là gì. Người ta nêu các ví dụ và có ý hiểu chúng một cách nhất định. Tuy nhiên tôi không có ý nói rằng chúng ta giả thiết người ấy phải thấy trong các ví dụ ấy điểm chung mà tôi vì một lý do nào đó không thể diễn tả; nhưng giả thiết rằng người ấy bây giờ phải *sử dụng* các ví dụ ấy một cách nhất định. Vì mọi định nghĩa tổng quát cũng có thể bị hiểu sai. Điểm chính ở đây là cách chúng ta chơi trò chơi. (Tôi muốn nói trò chơi ngôn ngữ với từ "trò chơi".)

241. "*Có nghĩa là bạn đang nói rằng sự nhất trí của người ta quyết định điều gì là đúng và điều gì là sai ư?*" – Chính những gì người ta nói là đúng và sai; và họ nhất trí về ngôn ngữ mà họ sử dụng. Đó không phải là nhất trí về các ý kiến mà về các nếp sống.

309. Mục tiêu của bạn là gì trog triết học? – chỉ cho con ruồi lối bay ra khỏi cái lọ đựng ruồi.

Ludwig Wittgenstein,
Thám cứu triết học.

TRIẾT HỌC PHÂN TÍCH ANH MỸ

(LA PHILOSOPHIE ANALYTIQUE ANGLO-SAXONNE)

Người ta thường đặc trưng hóa sự lên ngôi của triết học phân tích như một "khúc quanh ngôn ngữ học" (un tournant linguistique) hệ tại chỗ coi ngôn ngữ là chủ đề trung tâm của suy tư triết lý. Ngoài sự kiện dành trọn vai trò trọng yếu cho ngôn ngữ vốn là một nét cấu tạo của mọi tri thức luận đương đại, người ta dễ đi đến chỗ giản quy triết học phân tích vào triết học về ngôn ngữ. Một sự nhắc lại về nguồn gốc và những bước phát triển của triết học phân tích sẽ nêu bật biệt tính của những tương quan mà nó tạo ra giữa ngôn ngữ và phân tích.

⌘ Lôgích và phân tích (Logique et analyse)

Khi gợi hứng từ khoa lôgíc học hoàn toàn mới mẻ về những tương quan để định nghĩa ý nghĩa, Pierce đã đồng thời khai trương một cách đặt vấn đề (nghiên cứu những hệ thống tượng trưng dưới khía cạnh cú pháp, ngữ nghĩa và thực dụng) và một phương pháp phân tích triết học. Từ 1879, Frege phát minh một loại văn tự tượng hình mô thể hóa và công lý hóa (une idéographie formalisée et axiomatisée) nó biểu lộ khả năng nhận thức những dấu hiệu, cùng lúc nó cung cấp những sơ đồ phân tích hoàn toàn mới mẻ. Thay cho ưu thế của ý tưởng đặc trưng hóa thời đại cổ điển là ưu thế của dấu hiệu xác định trong chiều hướng kép của ý nghĩa và tham chiếu và của câu trần thuật (phrase déclarative) mà ý nghĩa là một tư tưởng và sự tham chiếu là một giá trị chân lý. Thay cho tính độc quyền xưa cũ của sơ đồ thuộc từ (schéma prédicatif) là sự phân tích những mệnh đề thành khái niệm/ đối tượng nó cho phép việc thấu hiểu những câu thuộc từ (phrases prédicatives) F(x) như mẫu "Marie là một phụ nữ" cũng như việc nhận ra biệt tính của những phát biểu tương quan (énoncés relationnels) R(x,y) như mẫu "Georges yêu Marie". Tính phân tích của những mệnh đề lôgíc được định nghĩa, không còn như là sự nhị bội vô bổ của chủ từ bởi thuộc từ (như nơi Descartes, Kant), mà như khả tính diễn dịch có quy tắc – không cần đến sự trợ giúp của một trực quan nào – từ những công lý. Thay cho một triết học về chủ thể là một cách đặt vấn đề về khái niệm nó tránh mọi phái sinh duy tâm lý bằng cách đảm đương thực tại hữu thể học của những tư tưởng – ngược với những biểu tượng chủ quan tạo thành kiến thức khách quan chung. Nếu như biểu tượng của tôi về định lý Pythagore là của cá nhân tôi, song định lý này diễn tả một chân lý khách quan, phổ quát và vĩnh cửu.

Trong viễn tượng đó, lý thuyết những mô tả xác định (la théorie des descriptions définies) của Russell từ lâu vẫn được coi là "khuôn mẫu của phép phân tích". Sự phân tích tỏ ra là có tính giản quy ở chỗ thay vì tạo nên những chủ thể thực sự tham chiếu về những đối tượng mà ta phải đảm đương thực tại, thì những cách diễn tả kiểu như "Vua hiện nay của xứ Pháp" được giản quy thành những kiến tạo khái niệm phức tạp định tính một đối tượng của thế giới.

Từ đó, Wittgenstein trong *Tractatus*, coi lôgíc là một phương tiện nhận thức một thế giới được quan niệm như toàn bộ những sự kiện. Hơn nữa, những quy tắc cấu tạo của thuyết tượng trưng lôgíc cung cấp

những tiêu chuẩn của ý nghĩa: chỉ có những phát biểu có ý nghĩa về phương diện lôgíc mới có thể *nói lên* – nghĩa là biểu thị – một cái gì, điều này loại trừ những phát biểu triết học (kể cả những phát biểu trong quyển *Tractatus*!). Nếu điều cốt yếu – thuộc về ý thức mỹ học, đức lý và tôn giáo của đời sống – không còn có thể được nói lên, thì triết học, trong chiều kích biện luận của nó, từ nay vĩnh viễn thuộc về một loại hoạt động hàng thứ nhì của việc "thanh lọc lôgíc của tư tưởng".

Không mấy động lòng với những đức tính của sự im lặng huyền nhiệm (le silence mystique), các lý thuyết gia của câu lạc bộ thành Vienne phát triển một thứ thực chứng lôgíc được đặc trưng hóa, nhất là nơi Carnap, bằng một phê phán gay gắt đối với siêu hình học, và mối bận tâm trải rộng sự phân tích đến lãnh vực những kiến thức thường nghiệm bằng cách kiến tạo nên một phương pháp luận về các khoa học, nó khai thác mọi khả tính của các lôgíc học mới có thể được quan niệm, không còn như những lý thuyết, nhưng như những ngôn ngữ, những cú pháp thuận tiện. Dự án này được mở ra ở Anh bởi Ayer và ở Mỹ bởi Morris đưa vào một viễn tượng kí hiệu rộng lớn: lý thuyết tổng quát về những dấu hiệu hội nhập mọi phương pháp luận. Nhưng chẳng mấy chốc nó phải chịu những đòn tấn công của Quine, người phản bác các tiền giả định chủ nghiệm, nhất là thuyết quy ước (le conventionalisme), thuyết chủ hiện tượng (le phénoménalisme) và sự dai dẳng của những phân biệt nguyên tắc giữa cái phân tích/ cái tổng hợp và tiên thiên/ hậu thiên. Cùng cách ấy Quine lên án những tiền giả định lôgíc khi tố cáo "huyền thoại của ý nghĩa", khi hoàn tất việc giản quy những hạn từ đặc thù bằng một định nghĩa về những danh từ riêng trong lôgíc của Russell (nghĩa là những từ như "Tôi" hay "cái này" được cho là chỉ trực tiếp một đối tượng), và bằng cách kiến tạo nên một tiêu chuẩn về sự kết ước hữu thể học (critère d'engagement ontologique) và bảo vệ luận đề về sự bất định trong dịch thuật.

Như thế triết học phân tích lấy ngôn ngữ làm cơ sở lộ xuất (le lieu d' émergence) của ý nghĩa và của tri thức, khởi đầu là phương tiện để đặt ra và giải quyết, cuối cùng là làm tan biến mọi vấn đề triết học, bằng phương pháp phân tích. Chẳng hạn vấn đề hữu thể học không còn phải là cái gì hiện hữu mà là xác định những kết ước hiện sinh mà một lý thuyết đề ra.

⌘ Ngôn ngữ thông thường và sự mô tả (Langage ordinaire et description)

Tuy nhiên không nên tin rằng phương pháp phân tích duy nhất được sử dụng là thuộc về sự phân tích lôgíc. Ngay từ đầu thế kỷ Moore phát động việc phê phán chủ nghĩa duy tâm lúc đó vẫn còn đang thắng thế tại Cambridge, và về sau phát hiện một thứ "triết học của lương thức thông thường"(philosophie du sens commun), bằng cách thực thi một sự phân tích gọi là phi hình thể (analyse informelle), thuần khái niệm, không vay mượn chút gì từ những kỹ thuật lôgíc. Cũng thế, Frege phác thảo trong bộ *Tìm kiếm lôgíc* một sự phân tích thực dụng đưa ông đến chỗ định nghĩa phán đoán như một hành vi giả thiết một sự kết ước đối với sức mạnh khẳng định của mệnh đề được bàn tới. Như thế, phán đoán "Socrate phải chết" không chỉ diễn tả tư tưởng về cái chết của Socrate mà còn phát biểu một khẳng định của người đối thoại đảm nhận chân lý của điều anh ta diễn tả.

Công khai tố cáo ảo tưởng mô tả cho đến lúc ấy đã đưa đến việc dành ưu tiên một cách bất hợp lý cho chiều kích nhận định, thông tin và nhận thức của ngôn ngữ, Austin đề xuất một cuộc phân tích những

kiểu khác nhau của các hành vi ngôn ngữ (*actes de langage*), lấy lại một vài kiểu thực hành của Aristote, ông thực hiện một sự mô tả tỉ mỉ những cách sử dụng khác nhau của ngôn ngữ thông thường. Cách tiếp cận theo lối mô tả này đã được lập thuyết bởi Searle.

⌘ Những điểm hội tụ (Convergences)

Tuy nhiên phong cách phân tích mới này không hề làm xáo trộn những định hướng ban đầu. Nếu nơi Wittgenstein bản chất của ngữ pháp được sử dụng, thay đổi từ quyển *Tractatus* đến quyển *Investigations*, song quan niệm triết học như là sự thanh lọc, soi sáng những cạm bẫy của ngôn từ, vẫn tồn tại. Hơn nữa ngày nay khoảng cách giữa phân tích hình thức và mô tả phi hình thức có khuynh hướng giảm đi. Sự xuất hiện những loại lôgíc học tinh vi (nhận thức luận của Hintikka; thời tính của Prior; nhiệm vụ luận của Von Wright; ý hướng tính của Montague v.v...) và sự phát triển những tìm kiếm về Trí Thông minh Nhân tạo cho phép khảo sát việc tạo hình những phương cách hậu kết của ngôn ngữ thông thường. Như thế, Searle và Vanderveken đã đề xuất một thứ lôgíc mới định hình những thủ đắc của lý thuyết về các hành vi ngôn ngữ...

Bài viết này, không tránh khỏi là quá sơ sài, cho thấy rằng triết học phân tích không thể được định nghĩa bằng một sự nhất quán nào về chủ đề. Mặc dầu ở đó triết học ngôn ngữ giữ một vai trò lớn song những đối tượng của nó bao phủ toàn bộ lãnh vực của triết học. Tính nhất quán nằm nơi việc trình bày và xử lý ngôn ngữ những vấn đề này cũng như nơi niềm tin dành cho việc phân tích khái niệm, cự khước mọi lời kêu gọi đến bất kỳ kinh nghiệm thân thuộc nào (do đó có sự khinh thường đối với những hệ thống lớn đặt nền tảng trên một trực quan làm nguyên lý). Cách tiếp cận phân tích này huy động mọi tài nguyên của lôgíc học, ký hiệu học, lý thuyết ngôn ngữ, trí thông minh nhân tạo v.v... Trong một văn phong thường là chặt chẽ và sáng sủa, nó khai triển theo một phương thức cốt yếu là biện luận, bác bỏ mọi quyền uy thế giá. Nó được phong phú thêm nhờ sự cộng tác và sự phê bình lẫn nhau, bằng những phản biện và trả lời (từ đó có tầm quan trọng của những hội thảo, những tạp chí và việc nhờ đến những bài báo như là hình thức ưu tiên cho truyền thông triết học).

Denis Vernant

RUSSELL

(1872 - 1970)

Sinh thời, Lord Bertrand Russell nổi tiếng vì những sự bày tỏ lập trường tự do phóng khóang của mình (giải phóng phụ nữ, hôn nhân thử nghiệm, khoa sư phạm mới) việc ông dấn thân cho lý tưởng hòa bình (khiến ông phải ngồi tù sáu tháng vào năm 1918, hay trong chiến tranh Việt Nam với việc ông cùng triết gia Jean Paul Sartre mở tòa án quốc tế ở Thuỵ Điển để lên án cuộc chiến Việt Nam) và sau vụ Hiroshima, ông chống đối việc chế tạo và sử dụng bom nguyên tử. Nhưng sự đóng góp của ông cho triết học tìm thấy cỗi nguồn nơi những công trình của ông cống hiến cho việc phát minh ra lôgíc hình thức hiện đại (song song với Frege) và cho việc lôgíc hóa toán học với các tác phẩm *The Principles of Mathematics* (1903) và *Principia Mathematica* (viết chung với Alfred North Whitehead; 3 quyển, 1910, 1912, 1913). Ông khởi thảo một triết học để giải thích và biện minh những nguyên lý lôgíc của tri thức.

Qua những tu chính, những hối hận, những biến cách, triết học này không ngừng chuyển cung đổi điệu, tuy vậy vẫn không lạc hướng khỏi mục tiêu ban đầu - đó là xác định những điều kiện và giới hạn của kiến thức - và không xa rời phương pháp phân tích thoát thai từ lôgíc học. Cũng giống như người bạn đồng môn của ông ở Cambridge là G.E.Moore, Russell là người khởi xướng của phong trào phân tích Anh Mỹ qua các tác phẩm như *The Problems of Philosophy* (1912), *Our Knowledge of the External World* (1914), *Mysticism and logic* (1917), *The Conquest of Happiness* (1930), *An Irquiry into the Meaning and Truth* (1940), My *Philosophical Development* (1961).

HUYỀN HỌC VÀ LÔGÍCH HỌC (Mysticism and Logic) - 1917

Gợi hứng từ G.Peano, Russell phóng ra những nền tảng của lôgíc hình thức. Để giải quyết vấn đề nền tảng của những chân lý toán học, ông bèn tạo dựng cái dự phóng chủ lôgíc (le projet logiciste) về một sự giản quy mọi toán học (kể cả hình học) vào lôgíc học mới bởi việc định nghĩa mọi khái niệm và việc chứng minh mọi mệnh đề toán học. Những ý tưởng nguyên thủy và những công lý lôgíc phải tạo dựng những nguyên lý của một diễn từ lôgíc toán học hoàn toàn tổng quát (bằng cách dùng những biến số được lượng hóa một cách phổ quát) và có tính diễn dịch.

Toán học thuần túy hoàn toàn được tạo thành bằng những khẳng định theo đó nếu một mệnh đề nào đó là đúng *về một vật nào đó* thì một mệnh đề khác nào đó cũng sẽ là đúng về vật này. Điều cốt yếu là không được thắc mắc cái mệnh đề thứ nhất kia có thật sự là đúng hay không và không được nêu ra cái vật kia là gì mà nhân nói về nó người ta giả thiết một chân lý. Hai điểm này thuộc về toán học ứng dụng. Chúng ta khởi đi, nơi toán học thuần lý, từ một vài quy tắc hậu kết (règles d'inférence) bởi đó chúng ta có thể hậu kết rằng nếu một mệnh đề là đúng, thế thì một mệnh đề khác cũng là đúng. Những quy tắc hậu kết này lại tạo thành đa số các nguyên lý của lôgíc hình thức. Tiếp theo chúng ta đặt ra một giả thuyết nào đó có vẻ bông đùa và chúng ta diễn dịch ra những hệ quả. *Nếu giả thuyết của chúng ta nhắm đến một vật nào đó* chứ không phải đến một hay nhiều vật đặc thù, lúc đó những diễn dịch của chúng ta

tạo thành toán học. Như thế toán học có thể được định nghĩa như là lãnh vực trong đó chúng ta không biết chúng ta nói về cái gì, cũng không biết là điều chúng ta nói có đúng hay không.

Bertrand Russell,
"Recent Works on the Principles of Mathematics"
(1901)tái bản trong *Mysticism and Logic*, 1917, ch.V, tr. 59 – 60.

CÁC VẤN ĐỀ TRIẾT HỌC (Problems of Philosophy)

► Bề ngoài và thực tại

Có tri thức nào trong thế giới chắc chắn đến độ không một người có lý trí nào có thể nghi ngờ nó không? Câu hỏi này thoạt đầu xem ra không khó, nhưng trong thực tế lại là một trong những câu hỏi khó nhất có thể đặt ra. Khi chúng ta đã nhận ra những trở ngại trong một câu trả lời thẳng thắn và tự tin, chúng ta sẽ được đưa đúng vào việc nghiên cứu triết học – vì triết học chỉ là cố gắng để trả lời cho những câu hỏi cơ bản như thế, không phải trả lời một cách cẩu thả và giáo điều, như chúng ta thường làm trong đời sống thường ngày và thậm chí trong các khoa học, nhưng một cách có phê bình, sau khi đã phân tích tất cả những gì làm cho các câu hỏi như thế trở thành hóc búa, và sau khi nhận ra mọi sự mơ hồ lẫn lộn ẩn bên dưới các ý niệm của chúng ta.

Trong đời sống hằng ngày, có rất nhiều điều chúng ta tưởng là chắc chắn, nhưng khi suy xét kỹ, những điều ấy lại đầy những mâu thuẫn hiển nhiên mà chỉ có nhiều tư tưởng mới giúp chúng ta biết được điều gì thực sự đáng chúng ta tin. Trong việc tìm kiếm sự chắc chắn, điều tự nhiên là chúng ta bắt đầu với các kinh nghiệm hiện tại của chúng ta, và theo một nghĩa nào đó, tri thức phải được rút ra từ các kinh nghiệm này. Nhưng mọi phát biểu về những gì mà kinh nghiệm trực tiếp cho chúng ta biết thường là sai. Tôi thấy có vẻ như bây giờ tôi đang ngồi trên một chiếc ghế, ở một cái bàn có một hình thù nào đó, trên bàn tôi thấy các tờ giấy viết hay in. Khi quay đầu đi, tôi nhìn ra cửa sổ và trông thấy các ngôi nhà, các đám mây và mặt trời. Tôi tin rằng mặt trời ở cách xa trái đất 93 triệu dặm; nó là một quả cầu nóng bỏng lớn hơn trái đất nhiều lần, và do trái đất quay, mặt trời mọc lên mỗi buổi sáng, và sẽ tiếp tục mãi như thế một thời gian vô hạn trong tương lai. Tôi tin rằng nếu một người bình thường khác bước vào phòng của tôi, họ cũng sẽ thấy chiếc ghế ấy, cái bàn ấy và những cuốn sách ấy như tôi thấy, và cái bàn tôi thấy cũng là cái bàn tôi cảm thấy tôi đang tỳ tay lên. Tất cả những điều này có vẻ quá hiển nhiên đến độ không đáng nói ra, trừ khi tôi phải trả lời cho người hỏi tôi có biết gì không. Thế nhưng tất cả những điều này có thể bị nghi ngờ một cách chính đáng, và tất cả điều này đòi hỏi phải thảo luận rất kỹ lưỡng trước khi chúng ta có thể chắc chắn rằng chúng ta đã phát biểu nó một cách hoàn toàn đúng.

Để làm cho những khó khăn của chúng ta trở nên rõ ràng, chúng ta hãy tập trung chú ý vào cái bàn. Đối với con mắt, cái bàn thì dài, nâu và bóng; đối với xúc giác, nó nhẵn, mát và cứng; khi tôi đập tay lên mặt bàn, nó phát ra âm thanh của gỗ. Bất cứ ai khác nhìn thấy cái bàn cảm thấy và nghe tiếng của nó đều sẽ đồng ý với sự mô tả này, khiến cho có vẻ như không phát sinh khó khăn nào; nhưng vừa khi chúng ta muốn chính xác hơn, chúng ta bắt đầu gặp rắc rối. Mặc dù tôi tin rằng cả cái bàn "thực sự" có cùng một màu, các phần phản chiếu ánh sáng xem ra sáng hơn các phần khác, và một vài phần xem ra là trắng do ánh sáng phản chiếu. Tôi biết rằng, nếu tôi dời chỗ ngồi các phần phản chiếu ánh sáng sẽ khác đi, khiến cho sự phân phối rõ ràng về màu sắc cũng thay đổi. Kết quả là nếu nhiều người nhìn cái bàn cùng một lúc, thì không có hai người nào có thể nhìn thấy nó có cùng một sự phân phối màu sắc y hệt nhau, bởi vì không có hai người nào có thể nhìn thấy nó từ cùng một góc nhìn y như nhau, và mọi sự thay đổi góc nhìn đều tạo ra một sự thay đổi tùy theo cách phản chiếu của ánh sáng.

Đối với phần lớn các mục đích thực tiễn, các sự khác biệt này không quan trọng, nhưng

đối với người họa sỹ, chúng vô cùng quan trọng: người họa sĩ phải phá bỏ thói quen nghĩ rằng các sự vật có vẻ có màu sắc mà nhận thức thông thường nói là nó có "thực sự", để học thói quen nhìn các sự vật như chúng xuất hiện. Ở đây chúng ta đã bắt đầu một trong những sự phân biệt vốn gây ra nhiều rắc rối nhất trong triết học-sự phân biệt giữa "dáng vẻ" và "thực tại" giữa cái mà sự vật có vẻ là và cái mà chúng thực sự là. Người họa sĩ muốn biết các sự vật có vẻ là cái gì, người thực tiễn và nhà triết học muốn biết chúng thực sự là gì; nhưng ước muốn hiểu biết của các nhà triết học thì mạnh hơn của con người thực tiễn, và bị phiền toái hơn bởi sự hiểu biết về những khó khăn để trả lời câu hỏi này.

Trở lại cái bàn. Từ những điều chúng ta đã tìm ra, rõ ràng là không có một màu nào có ưu thế như là màu của cái bàn, hay thậm chí của một phần đặc thù nào của cái bàn – cái bàn xuất hiện với những màu khác nhau từ những góc nhìn khác nhau, và không có lý do nào để nói rằng một số những màu này thì thực hơn một số màu khác của nó. Và chúng ta biết rằng ngay cả từ một góc nhìn nhất định, màu của cái bàn hình như khác đi do ánh sáng nhân tạo, hay đối với một người loạn sắc, hay đối với một người đeo kính xanh, trong khi trong bóng tối, nó chẳng có màu nào cả, tuy rằng đối với xúc giác và thính giác của ta, cái bàn sẽ không thay đổi. Màu này của cái bàn không phải là cái gì nội tại trong cái bàn, nhưng là một cái gì tùy thuộc cái bàn và người quan sát nó, và cách thức mà ánh sáng chiếu trên nó. Trong đời sống hàng ngày, khi chúng ta nói đến màu của cái bàn, chúng ta chỉ hiểu nó như là một thứ màu mà nó có vẻ có đối với một người quan sát bình thường từ một góc nhìn bình thường và trong các điều kiện ánh sáng bình thường. Nhưng các màu khác xuất hiện trong các điều kiện khác cũng có thể coi một cách chính đáng là các màu thực sự; và vì thế, để tránh thiên vị, chúng ta buộc phải phủ nhận rằng, tự nó, cái bàn chẳng có một màu nhất định nào.

Điều này cũng được áp dụng tương tự đối với sự kết cấu của cái bàn. Với mắt thường, chúng ta có thể thấy có hạt, nhưng nhìn chung, cái bàn nhẵn và phẳng. Nếu chúng ta nhìn nó qua một kính hiển vi, chúng ta sẽ thấy những chỗ gồ ghề và lồi lõm, và mọi thứ khác biệt mà mắt thường không thấy được. Trong số những điều ấy, cái gì là cái bàn "thực"? Thường chúng ta có khuynh hướng cho rằng cái bàn nhìn dưới kính hiển vi là thực hơn, nhưng nếu nhìn qua một kính hiển vi mạnh hơn, thì điều đó lại thay đổi. Vậy, nếu chúng ta không thể tin tưởng cái chúng ta thấy bằng mắt thường, thì tại sao chúng ta lại phải tin tưởng cái chúng ta thấy qua kính hiển vi? Cho nên, một lần nữa, chúng ta không còn sự tin tưởng vào các giác quan mà chúng ta đã bắt đầu dùng để nhận thức.

Hình thù cái bàn cũng không khá gì hơn. Tất cả chúng ta có thói quen phán đoán về các hình thù "thực" của các sự vật, và chúng ta đang làm điều này mà không suy nghĩ, khiến chúng ta nghĩ rằng mình đang thấy các hình thù thực sự. Nhưng, trong thực tế, như tất cả chúng ta đều phải học nếu chúng ta muốn vẽ, một vật nhất định nào đó có hình thù khác nhau từ mỗi góc nhìn khác nhau. Nếu cái bàn là hình chữ nhật "thực sự" nó sẽ được nhìn thấy từ hầu hết các góc nhìn như là nó có hai góc nhọn và hai góc tù. Nếu các cạnh đối nhau song song, chúng sẽ trông như đồng quy tại một điểm xa dần người quan sát; nếu chúng có cùng chiều dài, cạnh ở gần người quan sát sẽ trông như dài hơn cạnh kia. Tất cả những điều này chúng ta thường không nhận ra khi nhìn cái bàn, vì kinh nghiệm đã dạy chúng ta xây dựng hình thù "thực" từ hình thù hiển hiện, và hình thù "thực" là hình thù mà con người thực tiễn quan tâm. Nhưng hình thù "thật" không phải cái chúng ta nhìn thấy; nó là một cái gì được chúng ta suy ra từ cái chúng ta nhìn thấy. Và cái chúng ta nhìn thấy thì thay đổi liên tục về hình thù khi chúng ta di chuyển quanh phòng; cho nên, ở đây cũng vậy, có vẻ như giác quan không cho

chúng ta chân lý về chính cái bàn, mà chỉ về dáng vẻ của cái bàn.

Các khó khăn tương tự cũng phát sinh khi chúng ta xét đến xúc giác. Đúng là cái bàn luôn luôn cho chúng ta cảm giác nó cứng, và chúng ta cảm thấy nó dội lại sức ép. Nhưng cảm giác mà chúng ta có thay đổi tùy theo chúng ta ấn vào cái bàn mạnh bao nhiêu và cũng tùy thuộc phần thân xác của chúng ta tỳ vào cái bàn; như thế các cảm giác khác nhau do các sức ép khác nhau hay các phần thân xác khác nhau của chúng ta không thể được coi là bộc lộ trực tiếp một thuộc tính nhất định nào của cái bàn, cùng lắm chúng chỉ là những dấu hiệu về một thuộc tính nào đó mà có lẽ đã gây ra mọi cảm giác, nhưng thuộc tính ấy không thực sự hiển hiện trong bất cứ cảm giác nào. Cùng điều này được áp dụng một cách hiển nhiên hơn đối với các âm thanh có thể được tạo ra khi chúng ta gõ vào cái bàn.

Như thế, ta thấy rõ rằng cái bàn thực, nếu có, thì không phải là cái bàn như chúng ta kinh nghiệm trực tiếp bằng thị giác hay xúc giác hay thính giác. Cái bàn thật, nếu có, hoàn toàn không được chúng ta biết cách trực tiếp, nhưng phải là điều chúng ta suy ra từ những cái biết trực tiếp. Do đó, phát sinh ngay lập tức hai câu hỏi rất khó: Có một cái bàn thực sự hay không? Nếu có, nó có thể là loại đồ vật gì?

Khi xem xét những câu hỏi này, dùng một ít thuật ngữ đơn sơ nhưng có nghĩa nhất định và rõ ràng sẽ giúp rất nhiều. Chúng ta hãy lấy tên "dữ kiện cảm giác" để gọi những sự vật được biết trực tiếp trong cảm giác; các sự vật như màu, âm thanh, cứng, gồ ghề, v.v... Chúng ta sẽ lấy tên "cảm giác" để gọi kinh nghiệm ý thức trực tiếp về những sự vật này. Như vậy, mỗi khi thấy một màu sắc, chúng ta có một cảm giác về màu, nhưng màu tự nó là một dữ kiện cảm giác, không phải là cảm giác. Màu là cái mà chúng ta ý thức trực tiếp về nó, và sự ý thức này là cảm giác. Rõ ràng là nếu chúng ta biết được điều gì về cái bàn, thì chúng ta phải nhờ các dữ kiện cảm giác, màu nâu, hình dài, mặt nhẵn, v.v... - mà chúng ta gán cho cái bàn; nhưng vì những lý do đã nói ở trên, chúng ta không thể nói cái bàn là các dữ kiện cảm giác, hay thậm chí không thể nói các dự kiện cảm giác là các thuộc tính trực tiếp của cái bàn. Như thế phát sinh một vấn đề về tương quan giữa các dữ kiện cảm giác với cái bàn thực, giả sử có một cái bàn thực.

Cái bàn thực, nếu có, chúng ta sẽ gọi là một "đồ vật". Như vậy, chúng ta phải xét đến tương quan giữa các dữ kiện cảm giác và các đồ vật. Tập hợp của mọi đồ vật được gọi là "vật chất". Như vậy hai câu hỏi của chúng ta có thể được phát biểu như sau: Có cái gì gọi là vật chất hay không? Nếu có, bản chất của nó là gì?

Giám mục Berkeley (1685 - 1753) là nhà triết học đầu tiên nêu lên một cách xuất sắc các lý do để coi các đối tượng trực tiếp của giác quan chúng ta như là không tồn tại độc lập với chúng ta. Tác phẩm *Ba đối thoại giữa Hylas và Philonous, đối lập với các Triết gia Hoài nghi và Vô thần*, cố gắng chứng minh rằng hoàn toàn không có cái gì gọi là vật chất, và thế giới chỉ là các trí khôn và các ý niệm của chúng. Trước đó, Hylas từng tin có vật chất, nhưng ông không đối lại được với Philonous khi ông này dứt khoát đẩy ông vào chỗ mâu thuẫn và nghịch lý, và rốt cuộc làm cho việc ông phủ nhận vật chất trở thành hầu như là nhận thức thông thường. Các lý luận mà Berkeley sử dụng có những giá trị rất khác nhau: một số là quan trọng và đúng đắn, số khác lẫn lộn hay nguỵ biện. Nhưng Berkeley vẫn có công lớn trong việc chứng minh rằng có thể phủ nhận vật chất mà không rơi vào vô lý, và nếu có cái gì tồn tại độc lập với chúng ta, chúng không thể là các đối tượng trực tiếp của cảm giác của chúng ta...

Ông nhìn nhận phải có cái gì đó tiếp tục tồn tại khi chúng ta ra khỏi căn phòng hay nhắm mắt lại, và cái chúng ta gọi là thấy cái bàn thực sự cho chúng ta lý do để tin là có một cái gì đó còn tồn tại cả khi chúng ta không

thấy cái bàn. Nhưng ông nghĩ rằng cái gì đó này cơ bản không thể khác về bản chất với cái chúng ta thấy, và không thể hoàn toàn độc lập với việc nhìn thấy, mặc dù nó phải độc lập với việc *chúng ta* nhìn thấy. Như vậy ông đi tới chỗ coi cái bàn "thật" như là một ý niệm trong trí khôn của Thượng đế.

Cũng nên suy nghĩ một lát xem chúng ta đã khám phá được gì cho tới lúc này. Có vẻ như là, nếu chúng ta xét về bất cứ một đồ vật thông thường nào được coi là biết được nhờ các giác quan, thì cái mà giác quan biết *trực tiếp* không phải là sự thật về đồ vật ấy như thể nó độc lập với chúng ta, mà chỉ là sự thật về một số dữ kiện cảm giác mà, như chúng ta có thể nhìn thấy, tùy thuộc vào các tương quan giữa chúng và đồ vật ấy. Như vậy cái chúng ta trực tiếp thấy và cảm giác thì chỉ là "dáng vẻ" mà chúng ta tin là dấu chỉ về một "thực tại" nào đó ẩn đằng sau.

Khi chúng ta hỏi không biết vật chất có hiện hữu hay không, thì câu hỏi này liên quan đến hai vấn nạn khác nhau, và điều quan trọng là giữ cho chúng được rõ ràng. Nói chung, chúng ta muốn nói "vật chất" là thứ tương phản với "trí tuệ", đó là điều gì đó mà chúng ta nghĩ là nó chiếm chỗ trong không gian, và cơ bản nó không có khả năng đối với bất cứ loại tư tưởng hoặc ý thức nào. Chủ yếu Berkeley phủ nhận vật chất theo nghĩa này; nghĩa là ông không phủ nhận dữ kiện – giác quan mà nói chung, chúng ta coi những dấu hiệu về sự hiện hữu của cái bàn như là những dấu hiệu thực sự về sự hiện hữu của điều gì đó độc lập đối với chúng ta, nhưng ông phủ nhận rằng thứ không thuộc về – tinh thần này không phải là trí tuệ cũng như ý niệm mà một số trí tuệ ấp ủ. Ông thừa nhận rằng chắc hẳn phải có điều gì đó vẫn tiếp tục hiện hữu khi chúng ta ra khỏi phòng hoặc nhắm mắt lại, và sự việc chúng ta gọi là nhìn vào cái bàn không đem đến cho chúng ta lý do để tin tưởng vào điều gì đó vẫn còn tồn tại, ngay cả khi chúng ta không nhìn thấy nó. Nhưng ông nghĩ rằng về bản chất, điều này không thể khác biệt một cách cơ bản với cái mà chúng ta nhìn thấy và không thể độc lập với việc cùng nhau nhìn thấy, mặc dù nó phải độc lập với cái nhìn *của chúng ta*. Từ đó, ông đưa đến việc coi cái bàn "thực sự" như là một ý niệm trong trí tuệ của Thiên Chúa. Một ý niệm như vậy có được sự bền vững như đòi hỏi, và độc lập đối với chính chúng ta, mà không là điều gì đó không thể nhận biết được – như vật chất sẽ như vậy theo cách khác -, trong ý nghĩa mà chúng ta chỉ có thể suy luận, và có thể không bao giờ chúng ta trực tiếp hoặc ngay tức khắc ý thức được nó.

Những triết gia khác từ thời Berkeley cũng cho rằng mặc dù cái bàn không tùy thuộc vào việc tôi nhìn thấy nó, nhưng nó vẫn tùy thuộc vào việc nó được trí tuệ *nào đó* nhìn thấy (hoặc được thấu hiểu trong cảm giác theo cách khác), không nhất thiết là trí tuệ của Thiên Chúa, nhưng thông thường hơn, đó là toàn thể trí tuệ của vũ trụ. Giống như Berkeley, họ cho là như vậy chủ yếu bởi vì họ nghĩ rằng không thể có điều gì đó thực sự – hoặc không gì được biết như là có thật – ngoại trừ trí tuệ, những tư tưởng và cảm giác của họ. Chúng ta có thể nêu lên những lý lẽ mà nhờ đó họ củng cố quan điểm của họ theo cách này, đó là: "*bất cứ điều gì có thể được nghĩ đến đều là một ý niệm trong trí tuệ của người đang nghĩ đến điều đó; như vậy, không gì có thể được nghĩ đến, ngoại trừ những ý niệm trong trí tuệ; do đó, bất cứ điều gì khác đều không thể nhận thức được, và điều gì không thể nhận thức được đều không thể hiện hữu*".

Theo ý tôi, thì lý luận như vậy là sai lầm; và tất nhiên những người đưa ra lý luận này đều không đưa ra nó một cách quá vắn tắt hoặc quá sơ sài. Nhưng cho dù lý luận này có giá trị hay không, thì nó vẫn được đưa ra một cách rộng rãi dưới hình thức này hay hình thức khác; và rất nhiều triết gia, có lẽ là đa số, đã cho rằng không gì có thật, ngoại trừ trí tuệ và những ý niệm của họ. Các triết gia như vậy đều được gọi là những người theo

"*chủ nghĩa duy tâm*". Khi họ giải thích về vật chất, giống như Berkeley, hoặc họ nói rằng vật chất thực sự không là gì cả, mà chỉ là một tập hợp những ý niệm, hoặc giống như Leibniz (1646 - 1716) họ nói rằng điều gì xuất hiện như là vật chất thực sự là một tập hợp những trí tuệ ít nhiều mang tính cách thô sơ.

Mặc dù các triết gia này phủ nhận vật chất như là đối kháng với trí tuệ, nhưng trong một nghĩa khác, họ vẫn thừa nhận vật chất. Chúng ta sẽ phải nhớ rằng mình đã đặt ra hai câu hỏi; đó là: Liệu có một cái bàn thực sự không? Nếu có, thì đó có thể là loại vật thể nào? Bây giờ, cả Berkeley lẫn Leibniz đều thừa nhận rằng có một cái bàn thực sự, nhưng Berkeley nói rằng đây là ý niệm nào đó trong trí tuệ của Thiên Chúa, còn Leibniz lại nói rằng đây là một nhóm những linh hồn. Như vậy, cả hai triết gia này đều trả lời câu hỏi đầu tiên trong sự xác định, và chỉ thay đổi từ quan điểm của những người bình thường trong câu trả lời của họ đối với câu hỏi thứ hai của chúng ta. Trên thực tế, dường như hầu hết tất cả các triết gia đều đồng ý rằng có một cái bàn thực sự: hầu hết họ đều đồng ý rằng bất chấp nhiều dữ kiện giác quan của chúng ta- màu sắc, hình dạng, sự nhẵn bóng v.v... - đều có thể tùy thuộc vào chúng ta, tuy nhiên, tư tưởng chợt loé lên của họ là một dấu hiệu của điều gì đó đang hiện hữu một cách độc lập đối với chúng ta, có lẽ đây là điều gì hoàn toàn khác với những dữ kiện – giác quan của chúng ta, tuy nhiên, điều này được coi như gây ra các dữ kiện – giác quan đó, bất cứ khi nào chúng ta đang ở trong mối quan hệ phù hợp với cái bàn thực sự.

Bây giờ, rõ ràng điều mà các triết gia đều đồng ý – quan điểm cho rằng có một cái bàn thực sự, với bất cứ bản chất nào mà nó có thể có – đây là điều cực kỳ quan trọng, và điều này sẽ có giá trị để thừa nhận rằng có lý do nào trong việc chấp nhận quan điểm này, trước khi chúng ta tiến sang một câu hỏi xa hơn như là hỏi về bản chất của cái bàn thực sự. Do đó, chương kế tiếp của chúng ta sẽ liên quan đến những nguyên nhân để giả thiết rằng có một cái bàn thực sự.

Trước khi chúng ta đi xa hơn, tốt hơn chúng ta nên xem xét đôi chút về điều mà chúng ta đã phát hiện được tới mức độ như vậy là gì. Đã xảy ra tình trạng nếu chúng ta lấy bất cứ đối tượng phổ biến nào thuộc loại mà người ta giả thiết là các giác quan của chúng ta đều biết, điều mà các giác quan *ngay tức khắc* nói với chúng ta không phải là sự thật về đối tượng như thể nó ở cách xa chúng ta, nhưng chỉ là sự thật về các dữ kiện-giác quan nào đó tùy thuộc vào những mối quan hệ giữa chúng ta và đối tượng, miễn là chúng ta có thể nhìn thấy. Như vậy, cái mà chúng ta trực tiếp nhìn được và cảm thấy chỉ là "vẻ bên ngoài", mà chúng ta tin rằng đó là một dấu hiệu của "thực tại" nào đó ở phía sau. Nhưng nếu thực tại không phải là cái xuất hiện, thì liệu chúng ta có bất cứ phương tiện nào để nhận biết rằng có bất cứ thực tại nào hay không? Và nếu vậy, liệu chúng ta có bất cứ phương tiện nào để khám phá thực tại đó giống như cái gì không?

Những câu hỏi như vậy gây bối rối và thật khó nhận biết rằng ngay cả những giả thiết kỳ lạ nhất vẫn có thể không đúng. Như vậy cho đến nay, cái bàn quen thuộc của chúng ta đã xuất hiện, nhưng chỉ là những ý niệm sơ sài nhất nơi chúng ta, cái bàn này đã trở thành một vấn đề đầy những khả năng gây ngạc nhiên. Điều mà chúng ta biết về nó không phải là điều mà dường như nó là. Đến mức độ như vậy, thì ngoài kết quả khiêm tốn nhất này, chúng ta vẫn có tự do đầy đủ nhất để phỏng đoán. Leibniz nói với chúng ta rằng đây là một tập hợp những linh hồn; còn Berkeley lại nói với chúng ta rằng đây là một ý niệm trong trí tuệ của Thiên Chúa; khoa học đúng đắn, hầu như không kém phần đáng ngạc nhiên, nói với chúng ta rằng đây là một tập hợp lớn điện tích được nạp trong sự chuyển động mạnh bạo.

Giữa những khả thể đáng ngạc nhiên này, sự hoài nghi lời xác nhận rằng có lẽ không

hề có cái bàn nào cả. Nếu triết học không thể *giải đáp* được quá nhiều câu hỏi như chúng ta có thể mong ước, thì ít nhất, triết học vẫn có quyền *giải đáp* những câu hỏi nào làm gia tăng sự quan tâm đến thế giới, và chứng tỏ được sự kỳ lạ và đáng ngạc nhiên chỉ nằm bên dưới lớp bề mặt, ngay cả trong những điều phổ biến nhất của cuộc sống hằng ngày.

Bertrand Russel,
Những vấn đề triết học, Ch.I

► Giá trị của triết học

Cho đến nay, chúng ta đã tiến tới phần cuối của bài phê bình ngắn gọn và rất không đầy đủ về những vấn đề triết học, trong phần kết luận, sẽ thật tốt đẹp khi chúng ta xem xét giá trị của triết học là gì và tại sao chúng ta phải nghiên cứu triết học. Điều cần thiết hơn là phải xem xét vấn nạn này, bởi vì dưới ảnh hưởng của các nền khoa học hoặc những chuyện thực tiễn, nhiều người có khuynh hướng nghi ngờ không biết triết học có phải là bộ môn nào đó hữu ích hơn là những chuyện vặt vãnh vô hại nhưng vô ích, với những cách phân biệt quá tỉ mỉ, và những cuộc tranh luận về các chủ đề liên quan đến tri thức nào không thể đạt được.

Nhận xét này về triết học có vẻ phần nào do một ý niệm sai lầm về kết thúc của cuộc sống, phần nào do một ý niệm sai lầm về loại ích lợi mà triết học phấn đấu đạt được. Thông qua trung gian của các phát minh, ngành khoa học vật lý thật ích lợi đối với vô số người hoàn toàn không biết gì về nó; vì thế, người ta khuyên nên nghiên cứu về khoa học vật lý, không chỉ, hoặc chủ yếu, vì ảnh hưởng của nó đối với sinh viên, nhưng đúng hơn vì ảnh hưởng của nó đối với nhân loại nói chung. Như vậy, tính thiết thực không lệ thuộc vào triết học. Nếu việc nghiên cứu triết học có bất cứ giá trị nào đối với những người khác cũng như các sinh viên triết, thì chắc hẳn giá trị đó chỉ mang tính cách gián tiếp, thông quan những ảnh hưởng của nó trên cuộc sống của những người nghiên cứu về nó. Do đó, chính nhờ những ảnh hưởng này, mà giá trị của triết học phải được tìm kiếm trước hết ở bất cứ nơi đâu. Nhưng hơn nữa, nếu chúng ta không được thất bại trong nỗ lực xác định giá trị của triết học, thì trước hết, chúng ta phải giải toả tâm trí mình khỏi những thành kiến của điều được gọi một cách sai lầm là người "thực tế". Như từ này vẫn thường được sử dụng, người "thực tế", là người chỉ nhận ra những nhu cầu vật chất, họ thấy rõ rằng con người phải có lương thực cho cơ thể, nhưng, họ lãng quên nhu cầu cung cấp dưỡng chất cho tâm hồn. Nếu mọi người đều giàu có, nếu sự nghèo nàn và bệnh tật bị đẩy lùi đến mức thấp nhất, thì sẽ vẫn còn lại nhiều điều cần phải thực hiện để tạo ra một xã hội có giá trị; và thậm chí trong cái thế giới đang hiện hữu này, ít nhất những ích lợi của tâm trí cũng quan trọng như những ích lợi của cơ thể. Con người phải tìm kiếm giá trị của triết học chỉ duy nhất trong số những ích lợi của tâm trí; và chỉ có những người không thờ ơ với những ích lợi này mới có thể tin rằng việc nghiên cứu triết học không phải là sự lãng phí thì giờ.

Giống như tất cả các ngành nghiên cứu khác, triết học chủ yếu nhắm đến tri thức. Tri thức mà triết học nhắm đến là loại tri thức đem lại tính nhất quán và tính hệ thống đối với khối lượng các ngành khoa học và loại tri thức ảnh hưởng từ sự quan sát phê bình những nền tảng thuộc về sức thuyết phục, thành kiến, và những niềm tin của chúng ta. Nhưng không thể duy trì ý kiến rằng triết học có những phương pháp thành công rất lớn trong nỗ lực cung cấp những lời giải đáp cho các vấn nạn của triết học. Nếu bạn hỏi một nhà toán học, nhà khoáng vật học, nhà sử học, hoặc bất cứ người nào có kiến thức rằng khối lượng sự thật nào rõ ràng đã được khoa học của họ xác định chắc chắn, thì câu trả lời của họ sẽ kéo dài bao lâu bạn còn muốn nghe. Nhưng khi bạn cũng đặt câu hỏi này cho một triết gia, nếu không thiên vị, thì người đó sẽ phải thú nhận rằng nghiên cứu của họ không đạt được những thành quả tích cực như các ngành

khoa học khác đã đạt được. Sự thật là ngay khi có thể đạt được tri thức rõ ràng liên quan đến bất cứ đề tài nào, thì câu hỏi này được giải thích phần nào nhờ sự kiện bộ môn này không còn được gọi là triết học, và hiện nay, nó trở thành một ngành khoa học riêng biệt. Toàn bộ việc nghiên cứu về bầu trời, mà ngày nay thuộc về thiên văn học, đã từng được bao gồm trong triết học; công trình vĩ đại của Newton được gọi là "*các nguyên tắc toán học thuộc về triết học tự nhiên*". Tương tự, hiện nay, ngành nghiên cứu về nhân loại, vốn là một phần của triết học, được tách rời khỏi triết học và trở thành ngành khoa học về tâm lý. Do đó, ở phạm vi lớn, tính cách bất định của triết học lại hiển hiện hơn thực tại; những câu hỏi đã từng khả hữu cho những lời giải đáp rõ ràng đều được đặt vào các ngành khoa học, trong khi hiện nay, chỉ đối với những câu hỏi nào không có thể đưa ra được những lời giải đáp rõ ràng, đều vẫn còn hình thành phần còn lại của cái được gọi là triết học.

Tuy nhiên, đây chỉ là một phần của sự thật liên quan đến tính cách bất định của triết học. Trong chừng mực mà chúng ta có thể nhận thấy, chắc hẳn có nhiều câu hỏi – và trong đó, những câu hỏi nào thuộc về ích lợi sâu xa nhất đối với cuộc sống tinh thần của chúng ta – vẫn còn không thể giải quyết được đối với trí năng của con người, trừ phi những khả năng của con người hoàn toàn trở thành một trật tự khác hẳn với tình trạng hiện nay của con người. Liệu vũ trụ có bất cứ sự nhất quán nào về kế hoạch hoặc mục đích, hoặc phải chăng đây là sự trùng hợp ngẫu nhiên của các nguyên tử? Có phải ý thức là một phần của vũ trụ, đem lại hy vọng phát triển rõ ràng về sự khôn ngoan, hoặc phải chăng đây là tai nạn lớn nhất thời tại một hành tinh nhỏ mà trên đó, chắc hẳn cuối cùng sự sống trở nên không thể có được? Điều thiện và cái ác có quan trọng đối với vũ trụ chăng, hay chỉ duy nhất quan trọng đối với con người? Triết học đặt ra những câu hỏi như vậy, và các triết gia khác nhau đã giải đáp chúng một cách khác nhau. Nhưng cho dù có thể khám phá được những lời giải đáp theo một cách khác hay không, dường như không một lời giải đáp nào mà triết học gợi ý là thực sự rõ ràng. Tuy nhiên, có thể niềm hy vọng khám phá ra lời giải đáp thật mong manh, nhưng một phần công việc của triết học vẫn là tiếp tục xem xét những vấn nạn như vậy, để giúp chúng ta ý thức được tầm quan trọng của chúng, để quan sát tất cả những cách tiếp cận với chúng, và để giữ cho sự quan tâm có tính cách suy đoán trong vũ trụ vẫn còn tồn tại, vì sự quan tâm này có thể bị mất đi do việc chúng ta tự giới hạn mình vào tri thức có thể xác định được một cách rõ ràng.

Quả thật là đối với những câu hỏi cơ bản như vậy, có nhiều triết gia theo đuổi nền triết học này vẫn có thể thiết lập được sự thật cho những lời giải đáp nào đó. Họ đặt giả thiết rằng người ta có thể chứng tỏ được tầm quan trọng nhất nơi những niềm tin tôn giáo, nhờ cách chứng minh chặt chẽ rằng những niềm tin đó xác thực. Để nhận định về những nỗ lực như vậy, điều cần thiết là xem xét tri thức của con người, và hình thành ý kiến đối với những phương pháp và giới hạn của tri thức. Đối với một đề tài như vậy, sẽ là thiếu khôn ngoan khi những nghiên cứu của chúng ta trong các chương trước không dẫn chúng ta đi lạc lối, thì chúng ta sẽ buộc phải khước từ niềm hy vọng tìm thấy những chứng cứ triết học thuộc về các niềm tin tôn giáo. Như vậy, chúng ta không thể bao gồm bất cứ tập hợp những lời giải đáp rõ ràng nào đối với những câu hỏi như vậy như là một phần của giá trị triết học. Do đó, một lần nữa, chắc hẳn giá trị của triết học không tùy thuộc vào bất cứ tập hợp tri thức nào có thể xác định một cách rõ ràng, mà những người nghiên cứu nó phải đạt được.

Trên thực tế, chúng ta có thể tìm kiếm giá trị của triết học một cách rộng rãi ngay trong tính cách bất định của nó. Người nào không có kiến thức sơ sài về triết học, thì suốt cuộc đời của họ bị giam hãm trong những thành

kiến phát xuất từ chiều hướng chung, từ những niềm tin quen thuộc do tuổi tác hoặc đất nước của họ, và từ những xác tín đã phát triển trong tâm trí họ, mà không có sự cộng tác hoặc tán thành thuộc về lý lẽ có chủ tâm của họ. Đối với người nào như vậy, thế giới có khuynh hướng trở nên xác định, hạn chế, rõ ràng; các đối tượng phổ biến không phát sinh những vấn đề, và những khả năng không quen thuộc đều bị khước từ một cách coi thường. Trái lại, như chúng ta đã thấy trong các chương mở đầu, ngay khi chúng ta bắt đầu suy đoán theo triết học, thì ngay cả những sự vật thông thường nhất đều đưa đến vấn đề mà chúng ta chỉ có thể đưa ra được những lời giải đáp rất không thỏa đáng. Mặc dù triết học không có khả năng nói với chúng ta một cách chắc chắn về cách giải đáp đích thực đối với những nghi ngờ phát sinh là gì, nhưng triết học vẫn có thể gợi lên nhiều khả năng mở rộng những tư tưởng của chúng ta, và giải thoát chúng ta khỏi tính chuyên chế của thế tục. Như vậy, trong khi triết học giảm bớt cảm giác chắc chắn của chúng ta về sự tồn tại của các sự vật, thì bộ môn này làm gia tăng tri thức của chúng ta rất nhiều về điều mà các sự vật có thể trở thành; triết học còn góp phần tiêu diệt chủ nghĩa giáo điều ngạo mạn của những người không bao giờ giải toả mối hoài nghi, và triết học còn giữ cho cảm giác thắc mắc của chúng ta tồn tại, bằng cách chỉ ra những sự vật quen thuộc trong một khía cạnh không quen thuộc.

Ngoài sự hữu dụng của triết học trong việc chỉ ra những khả năng không thể bị nghi ngờ, triết học còn có một giá trị – có lẽ đây là giá trị chủ yếu của bộ môn này – thông qua tính cách vĩ đại của các đối tượng mà triết học suy tư, và sự tự do phát xuất từ những mục tiêu chật hẹp và cá nhân do ảnh hưởng của sự suy tư này. Cuộc đời của người sống khép kín bên trong phạm vi thuộc về những quan tâm riêng tư của người đó: có thể bao gồm gia đình và bạn bè, nhưng người đó không quan tâm đến thế giới bên ngoài, trừ phi thế giới này có thể giúp đỡ hoặc gây cản trở điều gì xảy đến bên trong phạm vi của những ước muốn theo bản năng. Trong cuộc sống như vậy, có điều gì đó mang tính cách sôi nổi và giới hạn, so với cuộc sống này, cuộc sống theo triết học thật yên tĩnh và tự do. Thế giới riêng tư của những sở thích theo bản năng là một thế giới nhỏ bé, được đặt ở giữa một thế giới vĩ đại và mạnh mẽ mà dù sớm hay muộn, chắc hẳn thế giới này sẽ phá hủy cái thế giới riêng tư của chúng ta. Chúng ta vẫn còn giống như một đơn vị đồn trú trong một pháo đài bị bao vây, chúng ta biết rằng kẻ thù ngăn cản chúng ta trốn thoát, và không thể tránh khỏi cảnh cuối cùng phải đầu hàng, trừ phi chúng ta có thể mở rộng những sự quan tâm của mình về phía toàn thể thế giới bên ngoài. Trong một cuộc sống như vậy, không có bình an, nhưng có sự xung đột thường xuyên giữa việc khẳng định ước muốn và sự bất lực của ý chí. Bằng cách này hay cách khác, nếu cuộc sống của chúng ta cần trở nên vĩ đại và tự do, thì chúng ta phải thoát khỏi nhà tù này và cuộc xung đột này.

Một cách để thoát khỏi tình trạng này là suy tư theo triết học. Trong sự nghiên cứu rộng lớn nhất của triết học, lối suy tư theo triết học không phân chia vũ trụ thành hai phe thù địch nhau – bạn bè và kẻ thù, giúp đỡ và ghét bỏ, tốt và xấu – lối suy tư này nhìn vào toàn thể vũ trụ một cách không thiên vị. Khi thuần túy suy tư theo triết học, thì lối suy tư này không nhắm đến việc chứng tỏ rằng phần còn lại của vũ trụ đều thân thuộc đối với con người. Mọi cách thu nhận tri thức đều là sự mở rộng Bản Ngã, nhưng sự mở rộng này đạt được tốt nhất khi người ta không trực tiếp tìm kiếm bản ngã. Chúng ta đạt được sự mở rộng này khi lòng ước muốn đối với tri thức hoạt động một mình, nhờ việc nghiên cứu mà không mong muốn trước rằng những đối tượng nghiên cứu nên có đặc điểm này hay đặc điểm kia, nhưng thích nghi Bản Ngã với những đặc điểm mà bản ngã tìm thấy nơi các đối tượng của mình. Chúng ta không đạt

được sự mở rộng Bản Ngã, trong khi đưa ra tự thân Bản Ngã, chúng ta cố gắng chứng tỏ rằng thế giới quá giống với Bản Ngã, đến nỗi chúng ta có thể hiểu biết về Bản Ngã, mà không phải tiếp nhận bất cứ thứ gì có vẻ xa lạ. Ước muốn chứng tỏ điều này là một hình thức tự khẳng định – mình, và giống như tất cả những lối tự khẳng định-mình, đây là một trở ngại đối với sự phát triển của Bản Ngã mà bản ngã mong muốn, và Bản Ngã biết rằng mình có khả năng phát triển. Trong sự nghiên cứu theo triết học cũng như ở một nơi nào khác, cách tự khẳng định – mình nhìn thế giới như là một phương tiện đối với những mục đích của riêng mình; vì thế, cách này biến thế giới trở nên ít giá trị hơn Bản Ngã, và Bản Ngã đặt ra những ranh giới đối với tính cách lớn lao nơi những ích lợi của mình. Trái lại, trong lối suy tư theo triết học, chúng ta bắt đầu từ Tha Ngã, và thông qua tính cách vĩ đại của Tha Ngã, những ranh giới của Bản Ngã được mở rộng; thông qua vũ trụ vô biên, tâm trí suy tư về vũ trụ đạt được một số đóng góp vào sự vô biên.

Vì lý do này, tính cách vĩ đại của tâm hồn không được các triết lý nào đồng hóa vũ trụ với Con Người ấp ủ. Tri thức là một hình thái kết hợp của Bản Ngã và Tha Ngã; giống như tất cả những sự kết hợp, tri thức bị sự thống trị làm cho suy yếu đi, vì thế, bằng mọi nỗ lực, chúng ta thúc đẩy vũ trụ cho phù hợp với điều mà chúng ta nhận thấy nơi bản thân mình. Có một khuynh hướng triết học phổ biến nhắm đến quan điểm nói với chúng ta rằng Con Người, chính là tiêu chuẩn để đánh giá mọi sự, rằng chân lý do con người tạo ra, không gian, thời gian và thế giới đều là những thuộc tính của tâm trí, và nếu có bất cứ điều gì không do tâm trí con người tạo ra, thì điều đó không thể nhận biết được và vô giá trị đối với chúng ta. Nếu những nội dung thảo luận trước đây của chúng ta đều đúng, thì quan điểm này sai lầm; nhưng ngoài tính cách sai lầm, quan điểm này còn có tác dụng tước đoạt suy tư triết học khỏi tất cả những gì đem lại giá trị cho lối suy tư này, bởi vì quan điểm này ràng buộc suy tư với Bản Ngã. Yếu tố mà quan điểm này gọi là tri thức không phải là sự kết hợp với Tha Ngã, nhưng là một tập hợp những thành kiến, thói quen và ước muốn, tạo nên một bức màn không thể vượt qua giữa chúng ta và thế giới bên ngoài. Người nào nhận thấy mình ưa thích một lý thuyết như vậy về tri thức, thì giống như một người không bao giờ rời khỏi phạm vi gia đình, vì sợ rằng lời nói của mình có thể không đúng quy tắc.

Trái lại, lối suy tư thực sự theo triết học được thỏa mãn trong từng sự mở rộng của Tha Ngã (Alter-Ego) trong tất cả những điều mở rộng những đối tượng được suy tư, và nhờ đó, mở rộng những chủ thể được suy tư. Khi suy tư, tất cả mọi sự thuộc về cá nhân hoặc riêng tư, mọi điều tùy thuộc vào thói quen, sự quan tâm đến bản thân, hoặc ước muốn đều làm sai lệch đối tượng, từ đó, làm suy yếu trạng thái kết hợp mà trí năng tìm kiếm. Như vậy, khi tạo ra một hàng rào cản giữa chủ thể và đối tượng, thì những điều thuộc về cá nhân hoặc riêng tư trở thành một nhà tù đối với trí năng. Trí năng tự do nhìn thấy những gì mà Thiên Chúa có thể nhìn thấy, mà không phải ở đây và bây giờ, không có những niềm hy vọng và sợ hãi, không có những trở ngại của niềm tin theo phong tục và những thành kiến truyền thống, một cách bình tĩnh, thản nhiên, trong ước muốn duy nhất và riêng biệt đối với tri thức - tri thức khách quan, do suy tư thuần túy, bởi vì con người có thể đạt được tri thức này. Như vậy, trí năng tự do cũng sẽ đánh giá tri thức trừu tượng và phổ quát, mà những chuyện tình cờ trong tiểu sử không xâm nhập được, nhiều hơn so với tri thức mà các giác quan mang lại, và hiểu theo nghĩa hẹp của từ, chắc hẳn tri thức tùy thuộc vào một quan điểm riêng biệt, cá nhân và tùy thuộc vào một người mà các bộ phận – giác quan của người đó cũng lệch lạc nhiều như khi chúng biểu lộ. Tâm trí đã trở nên quen thuộc với tính cách tự do và không thiên vị của suy tư triết học sẽ duy trì được điều gì đó cũng

thuộc về tính cách tự do và không thiên vị trong thế giới hành động và cảm xúc. Tâm trí sẽ coi những mục đích và ước muốn của mình như là những phần tử thuộc về toàn thể, thiếu vắng sự khẳng định do ảnh hưởng từ việc coi chúng như là những mảnh đất nhỏ trong một thế giới mà tất cả các phần còn lại đều không chịu ảnh hưởng từ bất cứ hành động nào của con người. Trong lối suy tư triết học, tính cách không thiên vị là ước muốn thuần túy đối với chân lý, tính cách này cũng chính là phẩm chất của tâm trí, trong hành động, tâm trí là lẽ công bình, và trong cảm xúc, tâm trí là tình yêu phổ quát mà mọi người đều có thể nhận được, không chỉ những người được nhận định là hữu ích hoặc đáng kính nể. Do đó, suy tư triết học mở rộng không chỉ những đối tượng thuộc về tư tưởng của chúng ta, nhưng cũng mở rộng những đối tượng thuộc về hành động và tình cảm của chúng ta; lối suy tư này làm cho chúng ta trở nên những công dân của vũ trụ, không chỉ là những công dân của một thành phố có tường bao quanh khi chiến tranh. Quyền công dân này của vũ trụ hệ tại ở sự tự do đích thực của con người, và sự giải thoát của con người khỏi tình trạng nô lệ của những niềm hy vọng hẹp hòi và những nỗi sợ hãi.

Như vậy, để tóm tắt phần thảo luận của chúng ta về giá trị của triết học, chúng ta phải nghiên cứu triết học, không phải vì bất cứ lời giải đáp nào rõ ràng cho những vấn nạn của triết học, bởi vì như thế theo quy luật, không một lời giải đáp rõ ràng nào có thể được coi như xác thực, nhưng nói đúng hơn, chính vì tự thân những vấn nạn; bởi vì những vấn nạn này mở rộng ý thức của chúng ta về những điều có thể được phong phú hóa bởi trí tưởng tượng của trí óc, và giảm bớt sự quả quyết mang tính cách giáo điều làm cho tâm trí khép lại đối với sự suy đoán; nhưng hơn hết bởi vì, thông qua tính cách vĩ đại của vũ trụ mà triết học suy tư, tâm trí cũng được trở nên vĩ đại, và có khả năng kết hợp với vũ trụ, vì chính vũ trụ tạo nên ích lợi cao cả nhất của tinh thần.

Bertrand Russell,
Những vấn đề triết học, Ch.XV.

CARNAP

(1891 - 1970)

Học trò của Frege, Rudolf Carnap là một trong những người sáng lập Câu lạc bộ thành Vienne. Là người khởi xướng thuyết thực chứng lôgíc (le positivisme logique), trước tiên ông đề xuất một cơ cấu lôgíc của thế giới (une constitution logique du monde) khởi đi từ ý tưởng về sự tương tự có tính ký ức giữa những điều sống thực sơ đẳng. Rồi ông nhìn thấy trong lôgíc học, lúc đầu được lãnh hội dưới góc cạnh của một cú pháp thoát thai từ những chọn lựa quy ước, phương tiện để định nghĩa ngữ pháp của khoa học. Những thâm cứu ngữ nghĩa học về sau của ông gợi cảm hứng cho việc kiến tạo một ngữ nghĩa học hình thái (la sémantique modale). Hai tác phẩm chính yếu của ông là *Cơ cấu lôgíc của thế giới* (Der logische Aufbau der Welt), 1928; và *Cú pháp lôgíc của ngôn ngữ* (Der logische Syntax der Sprache), 1934.

► Mọi siêu hình học đều vô nghĩa (Toute métaphysique est dénuée de sens)

Khai thác sự phân biệt của Russell giữa những công thức có và không có nghĩa, Rudolf Carnap coi sự tương hợp với những quy tắc của cú pháp lôgíc như là tiêu chuẩn về ý nghĩa của mọi mệnh đề.

Chủ nghĩa thực chứng lôgíc thoát thai từ đó, có hai mục tiêu:

- một tích cực, giải thích những khái niệm và những mệnh đề của các khoa học.

- một, tiêu cực, loại ra coi những phát biểu siêu hình như là những giả mệnh đề (Scheinatze; simili_propositions).

Vi phạm những quy tắc của việc đào tạo lôgíc hợp cách, những định thức siêu hình học chẳng có ý nghĩa gì và phí công đi mô tả theo kiểu biện luận một cảm thức sống thực mà sự diễn tả duy nhất thích hợp chính là nghệ thuật: "các nhà siêu hình học là những nhạc sĩ thiếu năng khiếu âm nhạc".

Hình như là phần lớn những lỗi lôgíc phạm phải trong những phát biểu giả hiệu nằm trong những khuyết tật lôgíc gắn liền với việc dùng động từ "être" (là, thì, ở, bị, được, tồn tại, hiện hữu) trong tiếng Pháp (và những từ tương đương trong các ngôn ngữ khác, chí ít là trong đa số những ngôn ngữ châu Âu). Lỗi thứ nhất gắn liền với tính lập lờ (l'ambiguïté) của động từ "être" nó giữ vai trò khi là đối tiếp từ (copule) cho một thuộc từ (prédicat) thí dụ trong câu: "Je suis affamé" (tôi đang đói) khi là từ chỉ sự tồn tại (indicateur d'existence) thí dụ trong câu: Je suis (tôi tồn tại/ tôi hiện hữu). Lỗi này càng gia tăng thêm bởi sự kiện là, rất thường khi, các nhà siêu hình học không sáng tỏ, rõ ràng cho lắm đối với cái chuyện lập lờ này. Lỗi thứ nhì do bởi hình thức của động từ được dùng theo nghĩa thứ nhì – nghĩa "tồn tại". Hình thức này tạo ra ảo tưởng về một thuộc từ ở nơi mà thực ra không có. Vậy mà từ lâu người ta đã biết rằng sự tồn tại không phải là một tính cách thuộc từ (l'existence n'est pas un caractère attributif) – hãy tham khảo Kant và việc ông phản bác chứng lý hữu thể học về sự tồn tại của Thượng đế. Nhưng ở đây chỉ lôgíc học hiện đại là hoàn toàn mang lại hiệu quả. [...]

Người ta gặp một ví dụ về cái lỗi này trong câu *Cogito ergo sum* (Tôi suy tư vậy tôi hiện hữu) của Descartes. Ở đây chúng ta bỏ qua một bên những dè dặt mà nội dung của tiền đề gợi nên – nhất là: phát biểu "tôi suy tư" có diễn tả tương thích tình trạng của sự vật được bàn đến hay không hay đúng hơn nó chỉ là một hình thức bản vị (une forme d'hypostase?) – đó là chỉ mới xem xét hai phát biểu theo quan điểm của lôgíc hình thức. Ngay lập tức hai lỗi lôgíc cốt yếu đập vào mắt ta. Lỗi thứ nhất, trong kết luận "tôi hiện hữu": có lẽ ở đây động từ "être" được hiểu theo nghĩa tồn tại. Vả chăng, người ta chưa bao giờ hiểu câu *Jepense donc je suis* của Descartes theo cách nào khác hơn. Nhưng như thế phát biểu này xâm phạm quy tắc lôgíc được nêu ở trên theo đó tồn tại chỉ được khẳng định theo liên hệ với một thuộc từ, chứ không phải với một danh từ (danh từ riêng làm chủ từ). Một phát biểu về tồn tại không phải theo hình thức "a tồn tại" (như ở đây trong câu "tôi tồn tại", "tôi hiện hữu") nhưng là "có một sự vật mà bản chất là thế này hay thế kia". Lỗi thứ nhì nằm trong việc chuyển từ "tôi suy tư" sang "tôi hiện hữu". Nếu quả thực, từ phát biểu "P(a)"(a có đặc tính P), người ta phải diễn dịch một phát biểu tồn tại, lúc đó phát biểu này có thể khẳng định tồn tại tương đối với thuộc từ P và không tương đối với chủ từ của tiền thể. Từ câu "Tôi là một người Âu" không phải câu "Tôi hiện hữu" tiếp theo, mà chỉ là "có một người Âu". Từ câu "tôi suy tư" thì tiếp theo không phải là"tôi hiện hữu" mà chỉ là "có một cái gì đó đang suy tư".

Rudolf Carnap,
"Vượt qua siêu hình học bằng phân tích lôgíc ngôn ngữ"
đăng trong *Tuyên ngôn của câu lạc bộ thành Vienne*, 1885, t.170 – 171.

► Lôgích học cú pháp

Những mệnh đề của lôgíc học về khoa họ là những mệnh đề của cú pháp lôgíc trong ngôn ngữ, nghĩa là cách đặt câu, đặt chữ trong ngôn ngữ. Nhưng đây chỉ nói về hình thức thôi: nghĩa là ta bỏ ra ngoài những ý nghĩa của câu và các chữ hợp thành câu. Trái lại, những chữ của ngôn ngữ được phân chia ra thành nhiều loại cú pháp và trong khi nghiên cứu một mệnh đề chúng ta chỉ nghiên cứu loại từ đã dùng và cách xếp đặt loại từ. Và như vậy, lôgíc học cú pháp của ngôn ngữ chỉ là sự phát triển những kết quả phân tích các quy tắc cú pháp của ngôn ngữ mà thôi.

Những quy tắc đó thuộc hai loại:

- Những quy tắc thành lập chỉ rõ các câu được xây dựng như thế nào với các chữ và các ký hiệu khác. Ngữ pháp đã cho ta những quy tắc thành lập đó nhưng những quy tắc của lôgíc học cú pháp khác biệt ở chỗ chúng hoàn toàn hình thức trong khi ngữ pháp còn chú ý đến nghĩa từng chữ (ví dụ ngữ pháp xem xét một danh từ chỉ một người đàn bà, một xứ sở hay một chiếc tàu).

- Những quy tắc loại thứ hai là quy tắc biến đổi trong ngôn ngữ. Nhờ những quy tắc này, một câu có thể suy diễn ra từ một hay nhiều câu khác, nếu những câu này, thỏa mãn được một số điều kiện nhất định chỉ liên hệ đến hình thức mà thôi. Thành ra những quy tắc biến đổi cũng tương đương với những quy tắc lý luận của lôgíc học, chỉ khác ở chỗ, trong lôgíc học cú pháp, những quy tắc không chú ý đến những phán đoán bị coi như những hành vi ý thức, đến nội dung của những hành vi đó (đấy là học thuyết của các nhà lôgíc học thuộc phái tâm lý) mà chỉ chú ý đến những mệnh đề được coi như những sản phẩm của ngôn ngữ. Và những quy tắc biến đổi phải hoàn toàn hình thức. Trong lôgíc học cổ điển, điều kiện đó có khi không được thỏa mãn đầy đủ; tuy nhiên sự tiến triển của nó chứng tỏ rằng nó có xu hướng đi tới tính cách hình thức tuyệt đối, nghĩa là tỏ hết mọi liên hệ với ý nghĩa. Lôgích học mới đã bắt chước phương pháp ký hiệu của toán pháp để diễn tả quy tắc của nó theo hình thức hoàn toàn.

Rudolf Carnap,
Cú pháp lôgíc của ngôn ngữ.

MORRIS

(1901 - 1979)

Triết gia Mỹ Charles William Morris thành lập dự án về một lý thuyết tổng quát về những dấu hiệu – gọi tắt là ký hiệu học (sémiotique) – vừa là khoa học vừa là công cụ (organon) cho mọi khoa học, và với tư cách này, tham gia vào dự án thực chứng về một sự hợp nhất các khoa học. Để làm điều đó, ông lấy lại và hệ thống hóa những phân tích khởi đầu của triết gia và nhà lôgíc học Mỹ Charles Sanders Pierce (1839 - 1914).

► Bản chất của dấu hiệu (La nature du signe)

Trước tiên Moris mượn ở Peirce định nghĩa về ý nghĩa bằng những hạn từ của một tiến trình liên quan – phù hiệu học – nối kết cho một chủ thể (người thông diễn), một dấu hiệu đến một đối tượng bằng phương tiện những dấu hiệu khác (những cái thông diễn nó). Phân tích tiến trình phức tạp này thành ba

tương quan nhị tố: - cú pháp về sự mặc hàm của những dấu hiệu giữa chúng với nhau, ngữ nghĩa về sự chỉ danh những đối tượng bằng những dấu hiệu và thực dụng về sự diễn tả của những người thông diễn bằng phương tiện những dấu hiệu, ông phác thảo một chương trình nó gợi hứng cho những nghiên cứu đương đại.

Chúng ta có thể gọi là "sự sinh thành phù hiệu" (sémiosis)(*) quá trình bởi đó một cái gì đó vận hành như một dấu hiệu. Theo một truyền thống ngược về đến người Hy Lạp cổ đại, người ta thường nhận định rằng tiến trình này gồm ba (hay bốn) yếu tố: cái gì hành động như dấu hiệu, cái mà dấu hiệu quy chiếu đến, và hiệu ứng tạo ra trên một người thông diễn nào đó, hiệu ứng bởi đó vật đang được bàn tới là một dấu hiệu cho người thông diễn này. Ba thành tố này của sémiosis có thể lần lượt được gọi là *chuyển cụ của dấu hiệu* (le véhicule du signe), *cái chỉ định* (le designatum) và *cái thông diễn* (l'interprétant); người ta có thể thêm *người thông diễn* (l'inteprète) như là yếu tố thứ tư. Những hạn từ này làm thành minh nhiên những yếu tố mà người ta không gọi tên ra khi người ta nói một cách đơn giản là một dấu hiệu quy chiếu về một cái gì cho một ai đó.

Một con chó đáp ứng lại một âm thanh nào đó (S) bằng một loại hành vi (I) mà một cuộc đi săn chồn đòi hỏi (D); một kẻ lữ hành chuẩn bị để ứng xử một cách thích hợp (I) với một vùng địa lý nào đó (D) theo như bức thư (S) mà anh ta đã nhận được trước đó từ một người bạn. Trong những trường hợp tương tự, S là chuyển cụ của dấu hiệu (S = signe), D là cái chỉ định (D = designaum), và I là cái thông diễn (I = Interprétant) của người thông diễn. Cách thức chắc chắn nhất để đặc trưng hóa một dấu hiệu là bằng cách này: S là một dấu hiệu D cho I trong mức độ mà I biết được về D nhờ sự hiện diện của S. Như thế, trong sémiosis, một cái gì đó biết được về một cái khác, theo cách trung gian, nghĩa là nhờ một cái thứ ba. Như vậy, sémiosis là một nhận thức trung gian (une prise-de-connaissance-médiatisée). Những cái trung gian là các chuyển cụ của dấu hiệu; những lần nhận thức là những cái thông diễn; những tác nhân của tiến trình là những người thông diễn; cái mà người ta nhận thức, đó là những cái chỉ định (designata). Định thức này mời gọi nhiều lời bình luận.

Hẳn đã, rõ rằng những từ "dấu hiệu", "cái chỉ định", "cái thông diễn" và "người thông diễn" giả định lẫn nhau, bởi vì chúng chỉ là những phương tiện để tham chiếu về những khía cạnh trong tiến trình của sémiosis. Các đối tượng không cần người ta quy chiếu về chúng bằng phương tiện những dấu hiệu, nhưng không có *cái chỉ định* nào mà lại không có một sự quy chiếu như thế; một vật chỉ là dấu hiệu bởi vì nó được kiến giải như là dấu hiệu của cái gì đó bởi một *người thông diễn*; một sự nhận thức về cái gì đó chỉ là một cái thông diễn nếu như nó được gọi ra bởi cái gì đó nó vận hành như một dấu hiệu; một đối tượng chỉ là một người thông diễn vào lúc mà nó nhận thức về cái gì đó theo cách trung gian. Những đặc tính này (là một dấu hiệu, một cái chỉ định, một cái thông diễn hay một người thông diễn) là những đặc tính tương quan (des propriétés relationnelles) mà các sự vật thủ đắc khi tham dự vào tiến trình chức năng của sémiosis.

Charles W. Morris, *"Foundations of the Theory of Signs"*, §2, pp.81 – 82.

(*) Vì "Sémiosis" là một từ mới, cả trong những từ điển thông dụng lẫn từ điển triết học Anh, Pháp chúng tôi cũng chưa tìm thấy. Còn trong các tự điển Anh, Việt, Pháp Việt – lại càng chẳng thấy bóng dáng đâu. Chúng tôi, theo mức độ hiểu của mình, tạm dịch là "sự sinh thành phù hiệu" trong khi chờ đợi một cách dịch chuẩn hơn (Chú thích của người dịch).

DENNETT

(Sinh Năm 1942)

Daniel C.Dennett là một đại diện của triết học "tinh thần" (philosophie de l'esprit) hiện nay đang phát triển gắn liền với những nghiên cứu đương đại trong các khoa học nhận thức và trí thông minh nhân tạo.

► Ý hướng tính và thuần lý tính của hành vi (Intentionalité et rationalité du comportement)

Bác bỏ tâm lý học hành vi (la psy_chologie behavioriste) thừa hưởng từ Watson và Skinner, Dennett nhận định rằng phản ứng của một động vật, cho dầu là phản ứng đơn giản nhất, luôn luôn tạo thành một hành động có cứu cánh, chỉ có thể giải thích bằng những từ ngữ của niềm tin và ước muốn. Khác với Brentano, ý hướng tính không tạo thành những hành vi, nhưng tổng quản việc kiến giải chúng; hơn nữa, nó không tất yếu gắn liền với ý thức (bởi nó vẫn có giá trị nơi động vật) và có thể nới rộng đến những hệ thống vật lý phức tạp (trường hợp các máy tính huy động những thông tin theo một lập trình có chủ đích). Mọi động vật, con người và máy móc được gọi là "thông minh" khi có thể giải thích chúng như là những hệ thống có ý hướng với thuần lý tính ít hay nhiều hạn chế.

Khi chúng ta quan sát một con chuột trong tình huống mà nó có thể thấy một con mèo đang đợi nó nơi một trong những lối ra của cái hang đồng thời nó lại thấy miếng phô-mai ở lối kia, chúng ta biết rằng nó sẽ đi theo hướng nào nếu như không có tác nhân nào khiến cho nó hoảng loạn; sự tiên đoán của chúng ta không đặt cơ sở trên sự thân thuộc với những kinh nghiệm về mê cung (labyrinthe) cũng không trên những giả thuyết liên quan đến khóa huấn luyện đặc biệt mà con chuột có thể thấy con mèo và miếng phô-mai, vậy là nó có những tin tưởng (những cái tương tự như niềm tin, hay những gì có ý hướng) theo đó có một con mèo ở bên trái và miếng phômai ở bên phải, và chúng ta gán cho chú chuột ước muốn nhấm nháp miếng phô-mai và ước muốn tránh "hội kiến" bác mèo! (những ước muốn được sắp loại khá chính xác dưới những ước muốn tổng quát hơn, là ước muốn ăn uống và ước muốn tránh nguy hiểm). Như thế chúng ta tiên đoán rằng con chuột sẽ làm điều gì đáp ứng với những niềm tin và những ước muốn này kia nọ của nó: trong trường hợp này là đi qua bên phải để xoáy miếng phô-mai và tránh phải hiến thân cho bác chuột! Dầu cho sự phục tòng uy quyền hàn lâm của chúng ta hay những ưu ái lý thuyết của chúng ta đến như thế nào, chúng ta cũng sẽ ngạc nhiên nếu, theo qui tắc chung, hành vi của những con chuột và những động vật khác đánh lừa những tiên đoán có ý hướng như thế. Thực thế, và dầu thuộc trường phái nào, các nhà tâm lý thực nghiệm cũng rất lúng túng khi quan niệm những tình huống thực nghiệm nhằm xác nhận các lý thuyết khác nhau của họ mà không nhờ đến những tiên liệu có ý hướng liên quan đến những phản ứng đối với các tình huống của những con vật được trắc nghiệm.

Giả thiết rằng một vật là một hệ thống có ý hướng là giả thiết rằng nó thuần lý, nói cách khác, người ta không đi đến đâu từ giả định rằng thực thể x có những niềm tin p, q, r... nếu người ta không giả thiết rằng x tin vào cái gì phái sinh từ p, q, r..., mà thiếu cái đó thì không cách nào để tránh sự tiên đoán rằng x

sẽ hành động, bất chấp những tin tưởng p, q, r của nó, theo cách hoàn toàn ngu xuẩn. Và nếu chúng ta không thể tránh sự tiên đoán này, chúng ta sẽ tuyệt đối không thủ đắc bất kỳ năng lực tiên đoán nào. Do vậy, dầu người ta có nói rằng con vật *tin* vào những *chân lý* của lôgíc hay không, cũng phải giả định rằng nó tuân theo những quy tắc lôgíc.

Chắc hẳn rồi, chú chuột của chúng ta theo hay tin vào những quy tắc thuộc *modus ponens*[1], bởi vì chúng ta gán cho nó những niềm tin sau đây: a) *có một con mèo ở bên trái*, và b) *nếu có con mèo ở bên trái, tốt hơn ta không nên đi qua bên trái,* và sự tiên đoán của chúng ta dựa vào khả năng đạt đến kết luận của chú chuột.

Daniel C.Dennett, "Intentional Systems", *Journal of Philosophy*, 8, 1971.

[1] Modus ponens là một sơ đồ hậu kết: r (p->q) và r_p vậy là r_q.

AUSTIN

(1911 - 1960)

Tài năng yểu mệnh, vị giáo sư này của đại học Oxford là cỗi nguồn của nền "triết học về ngôn ngữ thường ngày" (la philosophie du langage ordinaire) như người ta vẫn gọi. Thực hiện một mô tả tỉ mỉ về những cách sử dụng hiệu quả ngôn ngữ, John Langshaw Austin xác định rằng những phát biểu tạo thành những hành vi thực sự của diễn từ (speech acts) được khuôn định theo chuẩn tắc xã hội và phụ thuộc vào những điều kiện thành công. Cùng với Searle, những phân tích được hệ thống hóa của ông chấm dứt bá quyền của cách tiếp cận hình thức chỉ quan tâm đến chân lý của các mệnh đề.

► Những giá trị illocutoires (Valeurs illocutoires)(*)

Khởi đi từ sự p*hân biệt tầm kiện học (distinction heuristique) giữa những câu nhận xét (constatifs) – chẳng hạn "trời mưa" – và những câu hoàn thành (performatifs) – chẳng hạn "Tôi tuyên chiến" – sau đó Austin đi đến chỗ phân biệt nội dung thành ngữ (le contenu locutoire) của một phát biểu mang ý nghĩa (được kiến giải bằng những hạn từ của Frege về ý nghĩa và tham chiếu) với giá trị "illocutoire" của hành vi diễn từ và những hiệu ứng "perlocutoirers" trên thính giả. Khi nói: "Mày không được làm điều đó" (theo cách "locutoire") tôi khuyên răn hoặc ra lệnh (theo cách "illocutoire") và can ngăn – hay cản trở – người khác (theo cách "perlocutoire").*

Người ta có thể nói rằng thực thi một hành vi "locutoire" nói chung là cũng tạo ra *eo ipso* một hành vi "illocutoire" – như cách tôi đề xuất gọi tên nó. Để định nghĩa loại hành vi sau này, điều quan trọng là phải định nghĩa chúng ta sử dụng thành ngữ như thế nào:

- Chúng ta đặt một câu hỏi hay chúng ta trả lời.

- Chúng ta cho một lời chỉ dẫn, một lời bảo đảm hay một khuyến cáo.

- Chúng ta thông báo một phán quyết hay một ý định.

- Chúng ta công bố lời tuyên án.

- Chúng ta thực hiện việc phong chức danh, một lời kêu gọi hay một sự phê phán.

-Chúng ta định dạng hay cung cấp một mô tả v.v...

Chính hành vi được thực thi ở nghĩa thứ nhì (và là nghĩa mới) này mà tôi gọi là: hành vi "illocutoire": đó là một hành vi được thực thi khi nói lên một cái gì, đối lập với hành vi nói cái gì[1]. Và tôi sẽ gọi lý thuyết về những chức năng ngữ học khác nhau được bàn tới ở đây, là lý thuyết về những giá trị "illocutoires".

Người ta có thể khẳng định rằng các triết gia từ lâu đã bỏ quên việc nghiên cứu này, giản quy mọi vấn đề vào các vấn đề "sử dụng thành ngữ". Ngay cả người ta còn có thể nói rằng "ảo tưởng mô tả", được nêu ra trong cuộc hội thảo lần đầu của chúng tôi, do ở chỗ là những vấn đề của phạm trù đầu tiên đã được coi, một cách sai lầm, như là những vấn đề của phạm trù thứ nhì. Đúng là giờ đây chúng ta rút ra được kết luận này: quả thực, từ vài năm nay chúng ta thấy càng ngày càng rõ hơn rằng những tình huống của một phát biểu giữ một vai trò rất quan trọng và rằng những từ phải được giải thích, một phần lớn, bởi "ngữ cảnh"/ "văn mạch" (contexte), mà chúng được đưa vào, hoặc trong đó chúng được phát biểu, cứ thực, theo dòng trao đổi ngôn ngữ. Trong khi đó, có lẽ chúng ta vẫn còn quá nghiêng về việc cho ra những giải thích này bằng những hạn từ "ý nghĩa của các từ". Đồng ý rằng chúng ta cũng có thể dùng từ "ý nghĩa" với một giá trị "illocutoire" – "Điều đó có nghĩa như một mệnh lệnh" v.v...; nhưng tôi muốn phân biệt giá trị và ý nghĩa, cũng như điều đã trở thành cốt yếu, là phân biệt nghĩa và quy chiếu (sens et référence) chính bên trong ý nghĩa (la signification).

John Austin, *How to do things with words*, 1962, bản dịch Pháp ngữ của G.Lane, *Quand dire, c'est faire*, 1970.

[1] Câu này hơi tối nghĩa, người dịch không dám chắc mình đã dịch đúng ý tác giả hay không. Vậy xin ghi lại câu tiếng Pháp để tham chiếu: "Il s'agit d'un acte effectúe en disant quelque chose, par opposition à l'acte de dire quelque chose".

(*) Về các từ "locutoire", "illocutoire", "perlocutoire" ngay cả trong tự điển của Pháp – cả tự điển thông dụng cũng như tự điển triết học – cũng đều không có; tự điển Pháp-Việt lại càng không. Người dịch rất bối rối và tạm thời xin để y nguyên văn tiếng Pháp vậy, trong khi chờ đợi sự giải cứu từ quý vị cao minh (Ghi chú của người dịch)

QUINE

(Sinh năm 1908)

Có lẽ là triết gia danh tiếng nhất của Mỹ, Willard van Orman Quine lúc đầu xuất bản những tác phẩm về lôgíc học theo nguồn cảm hứng từ Russell và Carnap. Rồi sử dụng những công cụ phân tích do phép tính những thuộc từ/ vị ngữ (le calcul des prédicats) cung cấp, ông đề cập đến mọi vấn đề triết học. Ông bác bỏ những tín điều của chủ nghĩa duy nghiệm lôgíc (sự phân biệt giữa phân tích/ tổng hợp và luận đề theo đó mọi phát biểu có ý nghĩa đều có thể quy về một cấu trúc lôgíc từ những dữ kiện kinh nghiệm), và bảo vệ quan điểm là một lý thuyết, được chuyển tả theo hình thức lôgíc, thì về phương diện hữu thể học chỉ liên quan đến giá trị của những biến tố được lượng hóa (des variables quantifiées). Nói cách khác, sau sự giản quy lôgíc những danh từ riêng, những mô tả xác định và những biểu từ, việc lượng hóa là kênh quy chiếu duy nhất (le seul canal de la référence). Cùng với Goodman ông đề xuất một "chiến lược giản quy duy danh những thực thể" (une stratégie de réduction nominaliste des entités), tổng quát hóa luận đề của Duhem bằng cách phát triển một thuyết "toàn bộ nhận thức luận" (holisme épistémologique) theo đó những lý thuyết đương đầu nguyên cả khối (en bloc) với tòa án của kinh nghiệm.

► Sự bất định của dịch thuật (l'indétermination de la traduction)

Tình trạng ý nghĩa tùy thuộc vào tính đồng nghĩa nội ngôn ngữ (la synonymie intralinguistique) và việc dịch thuật liên ngôn ngữ (la traduction interlinguistique). Quine tưởng tượng một tình huống dịch thuật triệt để (une situation de traduction radicale) trong đó một nhà ngữ học phải giải thích thành ngữ "Gavagai" do một thổ dân phát âm ra mà ngôn ngữ của bộ lạc này thì hoàn toàn xa lạ với ông ta – khi người này thấy một con vật mà chúng ta gọi là con thỏ. Trên thí dụ đơn giản này về ý nghĩa – vật kích thích, ông thiết định rằng việc dịch thuật vẫn còn bất định và rằng những phương thức quy chiếu thì tương đối với một hệ thống quy chiếu có trước: "Dịch thuật bắt đầu ở nhà" (La traduction commence "at home").

Nếu bạn dùng ngón tay chỉ con thỏ, thì đồng thời bạn đã chỉ một biến tượng của thỏ, một thành phần bất khả phân của thỏ, sự dung hóa mọi con thỏ và một nơi mà "thỏ tính" (la léporité) được biểu thị. Nếu bạn dùng ngón tay chỉ vào một thành phần bất khả phân của thỏ, lại một lần nữa, bạn chỉ bốn loại sự vật khác; và tiếp tục như thế. Không có cái gì được phân biệt trong ý nghĩa – vật kích thích[1] mà không thể được phân biệt khi người ta tự cho mình nguồn tài nguyên bổ sung là dùng ngón tay chỉ đối vật, trừ phi là phương pháp điểm tựa này không được đi kèm bởi những câu hỏi về tính đồng nhất và tính dị biệt của đối vật: "Phải chăng cái này cũng là một với cái gavagai kia?" "Chúng ta đang đứng trước một hay hai gavagai đây?"

Nhưng những câu hỏi đại loại như thế đòi hỏi nơi nhà ngữ học sự nắm vững ngôn ngữ bản địa – thật vững mới được. Phải biết rõ những rắc rối trong cách diễn đạt của ngôn ngữ này, và ta phải biết thay đổi thích đáng, mutatis mutandis, khi chuyển dịch qua ngôn ngữ khác.

Mọi thành phần của bộ máy quy chiếu này đều có tính liên lập/ tương thuộc (interdépendantes) và chính khái niệm hạn từ cũng được khoanh vùng trong nền văn hóa của chúng ta cũng giống như mọi phụ kiện của việc tham chiếu (les auxiliaires de la référence). Người thổ dân có thể nhận được cùng những hiệu quả bởi những cấu trúc ngữ học khác xa đến độ mọi sự xây dựng lại bằng những phương pháp của chúng ta trong ngôn ngữ bản địa hay ngược lại có thể tỏ ra là giả tạo và xét cho cùng đều là tùy tiện, võ đoán.

Willard Quine, ***Word and Object***,
bản tiếng Pháp *Le Mot et la Chose* của J.Dopp và P.Gochet.

---

[1] Ý nghĩa – vật kích thích: La signification –stimulus.

► Hữu thể học, triết học và khoa học (Ontologie, philosophie et science)

Triết học thường cầu viện đến cuộc vượt cấp ngữ nghĩa (semantic ascent; l'escalade sémantique) vốn hệ ở chỗ lướt từ diễn từ về các đối vật đến diễn từ về các từ ngữ. Quine cho rằng chiến lược này cũng có giá trị trong lôgíc học, trong toán học cũng như trong khoa học (chẳng hạn thuyết tương đối của Einstein là một suy nghĩ về lý thuyết thời gian, ánh sáng) v.v... Biệt tính của triết gia, chỉ nằm trong tính tổng quát rộng lớn hơn của những vấn đề hữu thể học mà ông nêu ra chứ không phải trong tính đặc thù nơi những phương pháp của ông hay tính độc lập của ông đối với thực tại. Nơi trung tâm của mạng lưới phức tạp của những kiến thức, triết gia chỉ ở xa hơn chu vi của nó, ở nơi mà tương quan giữa những từ ngữ với sự vật được đặt ra.

Điều gì biệt hóa mối ưu tư hữu thể học (le souci ontologique) của triết gia với mọi cái đó, chỉ là tầm cỡ của các phạm trù. Nếu xét về những đối tượng vật lý nói chung, thì người đại diện cho khoa học tự nhiên là kẻ quyết định về đề tài những con phụ thử (opossums) và những con kỳ lân (licornes). Nếu xét về những thứ lớp, hay một lãnh vực nào khác rộng

hơn, những đối tượng mà nhà toán học quan tâm, thì chính nhà toán học sẽ lên tiếng, với tư cách một người có thẩm quyền nhất, là có những số nguyên chẵn hay không, hay những số lập phương lại là tổng của hai số lập phương. Đàng khác, việc sát hạch sự chấp nhận không phê phán cái vương quốc những đối tượng vật lý, hay những thứ lớp v.v... là thuộc về hữu thể học. Ở đây nhiệm vụ là làm thành minh nhiên những gì trước giờ vẫn bị bỏ rơi trong mặc nhiên, và biến những nghịch lý thành rõ ràng(*), là bào nhẵn, trau chuốt những chỗ gồ ghề thô nhám, là làm biến đi những vết tích của những thời kỳ quá độ để tăng trưởng, là tẩy rửa và sắp xếp lại cho ngăn nắp tinh tươm những căn nhà ổ chuột hữu thể học.(**)

Như thế, nhiệm vụ của triết gia khác với nhiệm vụ của các lý thuyết gia khác, trong chi tiết; nhưng không phải một cách triệt để như những ai tưởng tượng rằng triết gia hưởng một điểm quan sát ưu đãi ở bên ngoài hệ thống khái niệm mà ông đảm đương, giả định như vậy. Không hề có cái vị trí đặc biệt nào giống như thế, bên ngoài vũ trụ. Triết gia không thể nghiên cứu và tu chính hệ thống khái niệm cơ bản của khoa học và của lương thức thông thường mà không có sẵn một hệ thống khái niệm, dầu cũng là hệ thống đó hay một hệ thống khác, nó cũng không thoát khỏi nghĩa vụ của một cuộc khảo sát triết lý. Nó có thể khảo sát và cải thiện hệ thống từ bên trong, bằng cách kêu gọi đến tính mạch lạc và tính đơn giản; nhưng đó là phương pháp của lý thuyết gia nói chung. Nó có thể cầu viện cuộc vượt cấp ngữ nghĩa, nhưng nhà khoa học cũng có thể làm điều đó. Và nếu người đại diện của khoa học lý thuyết trong những bước đi rất xa với những dữ kiện, phải dành những liên kết cuối cùng với sự kích thích giác quan, thì triết gia trong những bước đi càng xa hơn với những dữ kiện, cũng buộc phải làm như thế. Có lẽ người ta không nên chờ đợi một thí nghiệm nào có thể cắt đứt một cuộc tranh luận hữu thể học; nhưng chỉ vì những vấn đề này gắn liền với những kích ứng bề mặt bằng những con đường rất đa dạng, qua cả một mạng lưới những giả thuyết dùng làm trung gian.

Willard Quine,
***Sách đã dẫn*, tr.377 – 378.**

(*) Bản tiếng Pháp: "rendre précis les paradoxes"

(**) Bản tiếng Pháp: "nettoyer les bidonvilles ontologiques". Vì tác giả dùng cách diễn tả đầy hình tượng, nên có lẽ đối với nhiều người nghe, câu này không khỏi chói tai.

GOODMAN

(Sinh 1906)

Lấy lại dự phóng của Carnap, Nelson Goodman mưu đồ một cấu trúc lôgíc mới về thế giới từ những *qualia* (như màu sắc, thời đoạn, nơi chốn...) và gợi hứng từ phép tính toàn thể và thành phần (calcul méréologique) của Lesniewski mà ông chấp nhận thuyết duy danh. Bên cạnh những công trình nhận thức luận, Goodman sử dụng những phương pháp phân tích để mở ra một cuộc tái thẩm định độc đáo những hiện tượng nghệ thuật.

► Chủ nghĩa hiện thực trong nghệ thuật (Le réalisme en art)

Sự giống nhau là chưa đủ và cũng không cần thiết để thể hiện biểu thị nghệ thuật (la représentation artistique). Goodman định nghĩa biểu thị nghệ thuật như một phương thức hàm thị. Như thế chủ nghĩa hiện thực danh tiếng trong biểu thị nghệ thuật không thuộc về sự bắt chước mà là việc "ghi tâm khắc cốt"

(l'inculcation): nó tạo ra một quá trình quy chiếu liên quan đến một hệ thống những chuẩn mực văn hóa (un système de normes culturelles).

Chủ nghĩa hiện thực có liên quan và được xác định bởi hệ thống những biểu tượng được dùng làm chuẩn tắc cho một nền văn hóa hay cho một nhân vật nào đó, vào một lúc nào đó. Người ta dễ có khuynh hướng coi những hệ thống gần đây hơn, hay xa xưa hơn, hay của người nước ngoài, như là giả tạo hay quá sơ sài. Đối với người Ai Cập của triều đại thứ năm, cái cách biểu thị một vật gì đó là đương nhiên, thì cũng cách đó, lại chẳng là đương nhiên chút nào đối với một người Nhật ở thế kỷ XVIII, và không cái nào trong hai cách lại là đương nhiên đối với một người Anh ở thế kỷ XX. Vậy mỗi người sẽ phải ở một mức độ nào đó, học cách "đọc" một hình ảnh theo phong cách này hay phong cách kia. Tính tương đối này bị ngụy trang bởi khuynh hướng của chúng ta muốn bỏ qua không xác định khung quy chiếu (le cadre de référence), khi đó là của chúng ta. Thế là người ta thường đi đến chỗ dùng từ "chủ nghĩa hiện thực" như là cái tên của một phong cách hay một hệ thống biểu thị đặc thù. Mọi việc diễn ra giống như, trên hành tinh này chúng ta thường coi là đứng yên những vật ở trong một vị trí cố định so với Trái Đất, cũng thế, vào thời đại này và ở nơi chốn này, chúng ta thường coi như là hiện thực những bức tranh theo phong cách biểu thị truyền thống châu Âu. Nhưng một kiểu giản lược "dĩ ngã vi trung" (une ellipe égocentrique) như thế không nên đưa chúng ta đến chỗ kết luận rằng những đối vật này là cố định theo một nghĩa tuyệt đối, hoặc là những bức tranh đó là hiện thực theo nghĩa tuyệt đối.

Những thay đổi về chuẩn mực có thể diễn ra khá nhanh. Cái gì đáng để ý nơi những hiệu quả có thể đi kèm theo một sự vi phạm có hại đến một hệ thống truyền thống để biểu thị, thường khiến chúng ta, ít ra là tạm thời, coi mốt gần đây nhất như là chuẩn mực. Lúc đó chúng ta nói về một nghệ sĩ là anh ta đã vượt qua một trình độ hiện thực mới, hay anh ta đã khám phá những phương tiện mới để thể hiện ánh sáng hay chuyển động, chẳng hạn thế, một cách hiện thực hơn sống động hơn. Ở đấy xảy ra một điều gì đó giống với sự khám phá rằng không phải Trái Đất mà chính Mặt Trời mới thực sự đứng yên. Những lợi thế của một khung quy chiếu mới, một phần vì tính mới mẻ của nó, khuyến khích việc chính thức hóa nó, trong một số cơ hội, đem thay thế nó cho cái khung quen thuộc.

Nelson Goodman,
***Languages of Art*, 1968.**

FREUD

(1856 - 1939)

Sau những năm học y khoa và những nghiên cứu chuyên sâu trong ngành tổ chức học (histologie) của hệ thần kinh, Sigmund Freud quan tâm đến các bệnh thần kinh từ 1880. Năm 1885, ông từ Vienne đến Paris để theo học danh sư Charcot ở bệnh viện La Salpétrière, nơi ông khám phá việc điều trị bệnh tâm thần bằng phép thôi miên. Năm 1895, ông xuất bản, với sự cộng tác của Breuer, quyển *Nghiên cứu bệnh tâm thần*. Phương pháp gây mê – bằng thôi miên (la méthode cathartique) – nhanh chóng được thay thế bằng phân tâm học, với việc phân tích các giấc mộng, "con đường vương giả" để thăm dò tiềm thức. *Giải mã các giấc mộng* ra mắt năm 1900,

tiếp theo, giữa 1900 và 1915, là nhiều ấn phẩm trong đó Freud xây dựng lý thuyết của ông về vô thức tâm linh với những nội dung tình dục và hiếu chiến, được cơ cấu bởi "mặc cảm Oedipe" mà ông sẽ không ngừng khẳng định tính phổ quát.

Năm 1910, Hiệp hội Phân tâm học Quốc tế ra đời. Đó là khởi đầu của lịch sử phong trào phân tâm học với những cuộc khủng hoảng và những phân hóa lập trường của nó. Cũng vào thời điểm này mà Freud, áp dụng những khái niệm phân tâm học vào những hiện tượng văn hóa (văn học, nghệ thuật, tôn giáo). *Vật tổ và cấm kỵ* (Totem et Tabou), 1912, có lẽ là tác phẩm có ý nghĩa nhất trong việc mở rộng học thuyết.

Freud vẫn luôn kêu đòi một thứ duy lý khoa học. Ông tự ngăn cấm mình thành triết gia và đấu tranh với chính những khuynh hướng của mình nghiêng về "tư biện" (la spéculation) song cuối cùng thì ông cũng nhân nhượng trong *Bên kia nguyên lý khoái lạc* (Au de là du principe de plaisir - 1919) và hơn nữa trong *Bất ổn của văn minh* (Malaise dans la civilisation _ 1930). Ông biết đôi chút về đối thoại *Bữa tiệc* của Platon, có đọc Schopenhauer khá muộn và cố kiêng cữ không đọc Nietzsche vì ông sợ bị ảnh hưởng. Ông cũng thích thú với *nhân chủng học* của thời đại mình (J.G.Frazer).

Trong suốt mười lăm năm cuối đời Freud bị bệnh ung thư hàm và cuối cùng ông chết sau nhiều lần chịu phẫu thuật. Sự bạo hành của quốc xã, sau khi đã đốt sách của ông vào năm 1933, buộc ông phải rời Vienne để tị nạn sang Luân Đôn chỉ mấy tháng trước khi mất.

DẪN NHẬP VÀO PHÂN TÂM HỌC (Introduction à la Psychanalyse) – 1917

Dẫn nhập vào phân tâm học thuộc về trong số những tác phẩm có tính đại chúng nhất của Freud, qua đó ông tỏ ra là một người quảng bá xuất sắc cho chính học thuyết của mình. Đây là một loạt những bài giảng của ông trong năm 1916 về những "hành động hớ hênh" (les actes manqués), về giấc mộng và những bệnh tâm thần. Vào thời đoạn này, những khái niệm và những chủ đề chính của phân tâm học (sự dồn nén, vô thức, lý thuyết những xung động, sự chuyển hóan v.v...) đã hình thành và cuộc tổng chỉnh lý năm 1919 đưa vào ý niệm xung động của cái chết còn chưa xảy ra.

► Những giấc mộng trẻ thơ

Ta biết Freud đã gán cho giấc mộng một tầm quan trọng như thế nào trong việc do thám vô thức. Đối với ông, những giấc mộng trẻ thơ có giá trị đặc biệt về ý nghĩa giấc mộng, vì rằng tác dụng kiểm duyệt không hoạt động ở đấy, và cái nội dung hiển hiện ở đấy hợp lẫn với cái nội dung ẩn kín. Chính trong trường hợp ấy mà giấc mộng, một cách ngây thơ nhất, là sự thực hiện một ước muốn bị đẩy lùi.

Ta hãy đưa ra vài thí dụ để hậu thuẫn những kết luận của ta sau này:

a) Một đứa con trai 22 tháng, được sai đưa biếu để mừng chúc một người, một giỏ anh đào. Nó làm việc ấy một cách rõ rệt là bất đắc dĩ lắm, mặc dầu người ta đã hứa, chính nó sẽ được mấy trái anh đào làm phần thưởng. Sáng hôm sau nó thuật lại là đã nằm mơ thấy: "Hermann (tên nó) đã ăn hết cả anh đào".

b) Một đứa con gái nhỏ ba tuổi và ba tháng được đi tàu biển lần thứ nhất. Lúc lên bờ nó không muốn rời khỏi tàu và khóc thảm thiết. Nó cho là đi ít quá. Sáng hôm sau nó kể lại: "Đêm qua tôi đã đi biển". Ta phải nói cho đúng là chuyến du lịch đã lâu hơn đứa trẻ nói ra.

c) Một đứa con trai 5 tuổi rưỡi, được dẫn đi chơi *Escherntal*, gần *Hallstatt* ở dưới chân

núi *Dachstein* mà nó thích lắm. Tự nhà nó ở *Aussee* người ta thấy rõ núi *Dachstein* và có thể phân biệt qua kính viễn vọng *Simonyhülle*. Đứa trẻ đã nhiều lần dòm ống viễn vọng để cố thấy chỗ ấy, nhưng không biết với kết quả nào. Cuộc đi chơi bắt đầu trong sự vui vẻ, vì trí tò mò của nó bị kích thích lắm. Mỗi lần thấy một trái núi là nó hỏi: "Có phải núi *Dachstein* đó không?". Sau nhiều lần được trả lời là không thì nó ít nói dần đi sau hết nó không thèm nói một tiếng nào nữa và từ chối không chịu theo mấy người khác leo núi để đi xem một khe nước. Ai nấy tưởng nó mệt, nhưng sáng hôm sau nó mừng rỡ thuật lại: "Tôi đã mơ đêm qua là chúng ta đã đi *Simonyhülle*". Thế nghĩa là nó đã đi chơi với sự mong đợi đi xem chỗ ấy.

Ta thấy đó, những giấc mơ của trẻ con không phải vô ý nghĩa: đó là những tác động *tâm linh khả tri*, đầy đủ... Vì không bị làm sai lệch đi, chúng không đòi hỏi một công trình giải thích nào. Mơ mộng hiển hiện và mơ mộng ẩn kín lẫn lộn và đồng hợp với nhau, ở đây. Cho nên sự sai lệch không phải là một tính cách tự nhiên của giấc mộng. Giấc mơ trẻ con là phản ứng cho một sự việc trong ngày đã để lại sau nó một ân hận, một buồn phiền, một hoài vọng bất mãn. Giấc mơ đem lại sự thực hiện trực tiếp, không che đậy, của hoài vọng ấy...

Khởi hành tự đó, ta đi qua con đường ngắn nhất để đến những kết luận về công dụng của giấc mộng. Coi như phản ứng cho kích thích tâm linh, giấc mộng phải có công dụng gạt bỏ kích thích ấy, để cho giấc ngủ có thể tiếp tục. Bằng phương tiện kích động nào mà giấc mộng hoàn tất công dụng ấy? Đó là điều ta chưa biết được; nhưng ta có thể nói ngay tự bây giờ, là chẳng những không phá giấc ngủ như người ta trách nó, mơ mộng lại canh gác giấc ngủ mà nó bảo vệ chống với mọi cái gì có thể làm rối loạn.

Sigmund Freud,
***Dẫn nhập vào phân tâm học*, t.129 – 131.**

SIÊU TÂM LÝ – VÔ THỨC (Métapsychologie _ L'Inconscient) 1915

Quyển *Siêu tâm lý* tập hợp năm bản văn, mà ba bản được viết vào năm, 1915, có tầm quan trọng rất lớn *Những xung động và định mệnh những xung động, sự ức chế, Vô thức.* Vấn đề đối với Freud là khởi công xây dựng những nền tảng lý thuyết cho sự thực hành của mình.

► Vô thức, giả thuyết cần thiết (L'inconscient, Hypothèse nécessaire)

Vô thức tâm lý có lẽ là khái niệm chính của phân tâm học bởi vì nó khoanh vùng trường khảo sát. Theo nghĩa của Freud, cũng là nghĩa tiêu biểu, vô thức (das Unbewusste) chỉ một "trường" khác hơn là ý thức (un autre "lieu" que la conscience). Lý thuyết về vô thức đánh dấu sự đứt đoạn với quan niệm cổ điển, nhất là của Descartes, về chủ thể đồng hóa với ý thức phản tư (le sujet identifié à la conscience réflexive).

\Chủ thể của Freud từ nguyên thủy bị tha hóa bởi sự dồn nén nguyên thủy (le refoulement originaire), bị chia cắt thành hai màn cảnh cách ly: màn cảnh của một ý thức khiếm khuyết và màn cảnh của một vô thức lệch tâm, được hình thành từ những cái biểu nghĩa (les signifiants) vắng mặt mà công việc phân tích phải cho phép tái hội nhập vào những lỗ hổng của ý thức để tái lập liên tục tính. Vô thức hay cái ấy (das Es – le çà) ở nơi mỗi người chúng ta giống như một "con người khác"- nó là Tha thể (l'Autre, theo Lacan).

Ý thức, theo Freud, ít là một dữ kiện trực tiếp cho bằng là một cuộc chinh phục bởi vì cái "Tôi" phải học cách tự nhận ra trong "con người khác" này để xoá bỏ tình trạng tha hóa của mình. Mục đích là hướng đến tính đồng nhất (l'identité), khó bao giờ được thực hiện trọn vẹn, của bản ngã (ta = ta) và Tha thể.

Người ta phản bác chúng tôi từ mọi phía, cái quyền chấp nhận một thuyết chủ tâm lý vô thức và làm việc một cách khoa học với giả thuyết này. Chúng tôi có thể trả lời điều ấy rằng giả thuyết về vô thức là *cần thiết và chính đáng* và rằng chúng tôi có rất nhiều chứng lý về sự tồn tại của vô thức. Giả thuyết ấy rất cần thiết bởi vì những dữ kiện của ý thức thì cực kỳ thiếu sót[1], nơi người lành mạnh cũng như người bệnh, vẫn thường xảy ra những hành vi tâm lý mà, để có thể được giải thích, tiền giả định những hành vi khác, chúng không được hưởng sự làm chứng của ý thức. Những hành vi này không chỉ là những hành động hớ hênh và những giấc mộng, nơi người lành mạnh và những gì người ta gọi là triệu chứng tâm lý và hiện tượng cộng xung (phénomènes compulsionnels) nơi người bệnh, kinh nghiệm riêng tư hàng ngày của chúng ta đặt chúng ta đối mặt với những ý tưởng chúng đến trong đầu óc mà chúng ta không hề biết gốc tích chúng đâu, và những hậu quả tư tưởng mà sự khởi thảo vẫn còn tàng ẩn đối với chúng ta. Tất cả những hành vi ý thức này vẫn còn rời rạc và không thể hiểu được nếu chúng ta cứ khẳng định với cao vọng phải tri giác bằng ý thức tất cả những gì diễn ra nơi chúng ta về chuyện hành vi tâm lý[2]; nhưng chúng được tổ chức trong một toàn bộ mà người ta có thể chỉ ra sự mạch lạc (la cohérence). Vậy mà chúng ta tìm thấy trong sự thu được ý nghĩa và sự mạch lạc một lý do, được biện minh đầy đủ, để vượt qua kinh nghiệm trực tiếp[3]. Và nếu hơn nữa nó tỏ ra rằng chúng ta có thể xây dựng trên giả thuyết về vô thức một sự thực hành đầy thành công nhờ đó chúng ta gây ảnh hưởng, phù hợp với một mục đích đã định, đến dòng chảy của những tiến trình hữu thức[4] thì chúng ta đã thủ đắc, cùng với thành công đó, một bằng chứng không thể bác bỏ về sự tồn tại của cái mà chúng ta đã nêu làm giả thuyết. Vậy là người ta phải chấp nhận ý kiến là chỉ với cái giá của một cao vọng khó đạt mà người ta có thể đòi hỏi rằng tất cả những gì diễn ra trong lãnh vực tâm lý phải được biết bởi ý thức.

Sigmund Freud,
Siêu tâm lý_Vô thức, tr.66 – 67.

---

(1) Phân tâm học đặc biệt quan tâm đến những hiện tượng khiếm khuyết.

(2) Đó là luận đề của Descartes.

(3) Điều đó khiến giả thuyết về vô thức tâm lý là cần thiết.

(4) Tính cách vận trù (opératoire) của giả thuyết.

BẤT ỔN TRONG NỀN VĂN MINH (Malaise dans la civilisation) 1930

Bất ổn trong nền văn minh là một suy niệm với giọng điệu bi quan về văn minh nhân loại. Nền văn minh được trình bày như là chiến thắng, luôn khó khăn và tạm bợ, của xung động sự sống, tượng trưng bởi Éros trên xung động sự chết mà Freud gán cho một vai trò càng ngày càng quan trọng trong lý thuyết và trong thực hành của ông kể từ quyển *Bên kia nguyên lý khoái lạc* (1919). Trong đó ông rèn đúc giả thuyết này. Với *Bất ổn trong văn minh*, thì dục tính (la libido) và xung động sự chết trở thành những sức mạnh vũ trụ và gần như huyền thoại. Lúc đó, phân tâm học mang tầm, vóc của một thế giới quan (*Weltangschauung*) được đánh dấu bởi tính nhị nguyên của những nguyên lý đối kháng này.

► Văn minh, cuộc đối đầu giữa Eros và xung động chết chóc (La civilisation, conflit entre Eros et la pulsion de mort)

Eros ở đây chỉ những xung động dục tính theo nghĩa rộng nhất (kể cả tính luyến ngã - narcissisme) được Freud kiến giải phù hợp với một truyền thống triết học ngược lên đến tận Platon, như một sức mạnh liên kết mà đối lại là sức mạnh "giải kết" (la puissance de dé_liaison) của sự chết.

Trong tất cả những gì sắp tiếp theo sau đây, tôi sẽ kiên trì với quan điểm là tính hiếu chiến/ ưa gây hấn (l'agressivité) tạo thành một

tư thế bản năng nguyên thủy và tự trị của hữu thể người[1] và tôi sẽ còn quay lại trên sự kiện này là nền văn minh gặp ở đó sự cản trở đáng ngại nhất. Trong quá trình nghiên cứu này, có lúc trực giác (l'intuition) đã cho chúng tôi biết rằng văn minh là một tiến trình tách riêng diễn ra bên trên nhân loại[2] và chúng tôi vẫn còn luôn chịu ảnh hưởng của quan niệm này. Chúng tôi muốn, với tư cách này, tập hợp những cá nhân riêng lẻ, sau đó là những gia đình, rồi những bộ lạc, những dân tộc và những quốc gia thành một đơn vị rộng lớn: chính là nhân loại[3]. Tại sao có sự cần thiết đó? Chúng tôi chẳng biết gì cả; đó chính là công trình của Eros. Những khối người này phải hợp nhất với nhau về phương diện dục tính; nếu chỉ có sự cần thiết, và những lợi ích của việc làm chung, sẽ không đem lại cho họ sự kết dính mong muốn. Nhưng xung động hiếu chiến tự nhiên nơi con người; sự thù địch của một người chống lại tất cả và tất cả chống lại một người, đối lập với chương trình này của văn minh. Xung động hiếu chiến này là hậu duệ và là biểu tượng chính[4] của bản năng chết chóc mà chúng ta thấy vẫn đang "thi công" bên cạnh và chia sẻ quyền lợi thống trị thế giới, với Eros. Từ nay ý nghĩa của cuộc tiến hóa văn minh, theo ý tôi, hết còn tối tăm nữa: nó phải chỉ cho chúng ta cuộc đấu tranh giữa Eros và sự chết giữa bản năng sống và bản năng hủy diệt, như nó vẫn luôn diễn ra trong lòng nhân loại. Cuộc đấu tranh này, nói cho cùng, chính là nội dung cốt yếu của đời sống. Đó là lý do tại sao ta phải định nghĩa cuộc tiến hóa này bằng cái công thức ngắn gọn: cuộc đấu tranh của loài người vì sự sống. Và chính cuộc đấu tranh này giữa những người khổng lồ mà các bà vú nuôi của chúng ta kêu cầu, hầu mong xoa dịu: "Eiapopeia vom Himmel!"[5].

Sigmund Freud,
Bất ổn trong nền văn minh, ch.6.

[1] Tính hiếu chiến là xung động chết chóc hướng về bên ngoài.
[2] Bởi vì nó là "tiền cược" trong cuộc đối kháng vũ trụ.
[3] Eros là sức mạnh kết nối của vũ trụ.
[4] Xung động sự chết cũng âm thầm làm việc bên trong cá nhân. Nó là hình thái tâm lý của tính phủ định (la négativité).
[5] "Xin trời cao rủ lòng thương" một thành ngữ mượn từ bài thơ nổi tiếng của Heine.

TƯƠNG LAI CỦA MỘT ẢO TƯỞNG (l'Avenir d'une illusion). PARIS, PUF, 1971

Trong *Tương lai của một Ảo tưởng*, 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, 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" 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 một 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 (l'origine psychique). 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 sáng 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, 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 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 Aristote cho rằng sâu bọ tự động phát 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 Christophe Columb 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 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.

... Nếu chúng ta hướng sự chú ý sang cội nguồn tâm thần (origine psychique) 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 nguy hiểm 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 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(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 Aristote (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 Colombo cho rằng mình đã khám phá 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 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. Nhưng chúng cũng khác với ảo tưởng, 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 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, những 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 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 vạch 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 cứ 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 (déistes), những 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 của 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.

Sigmund Freud,
***Tương lai của một ảo tưởng*, Paris, PUF, 1971.**

VÔ THỨC VÀ SÁNG TẠO NGHỆ THUẬT

Về văn học nghệ thuật, Freud ít có những công trình riêng, hoàn chỉnh. Tuy nhiên, ông có ít nhiều nghiên cứu, phát biểu, nhận xét rải rác ở nhiều tác phẩm phân tâm học. Nếu tập hợp chúng lại với nhau, sắp xếp theo hệ thống thì có thể được một quan niệm sâu sắc, nhất quán của ông. Chúng tôi xin trích dịch và giới thiệu một chùm các trích đoạn đó từ tuyển tập Sigmund Freud, Choix de textes, của Laveysière, Paris, 1984.

► Quan niệm của Freud về tác phẩm nghệ thuật

Tác phẩm nghệ thuật có một nghĩa cần được giải thích. Phải tra cứu nội dung, hình thức là biểu hiện những ý đồ của người nghệ sĩ. Điều này cho phép "tìm thấy" nhà nghệ sĩ căn cứ vào tác phẩm của mình (chứ không phải cái ngược lại) và hiểu biết cảm xúc thẩm mỹ. Đó là phương pháp áp dụng cho mọi sản phẩm của con người: đọc cái bị che giấu từ cái "nói lên". Freud đã cho nhiều ví dụ. Khi phân tích cẩn thận bức tranh Moise của Michel Ange, ông đi từ hình dáng, được tra cứu tỉ mỉ, đến những chiều sâu nơi nó bắt nguồn. Song ở đó (chứ không phải ở chỗ khác) sự phân tích không mang lại một kết quả toàn diện. Khi nghiên cứu xong, Freud tự hỏi: "Michel Ange nhà nghệ sĩ, trong tác phẩm của mình, một kho tàng ý kiến rất lớn đấu tranh để được thể hiện, nhiều lần trong những sáng tạo của mình đã đạt đến giới hạn cuối cùng mà nghệ thuật có thể diễn đạt được chưa?". Song có lẽ vẫn chưa diễn đạt được đầy đủ. Khi đó nhà nghệ sĩ chia sẻ với nhà phê bình "trách nhiệm về sự bấp bênh". Ở đây cũng như ở chỗ khác, chiều sâu không thể thu gọn vào trong một "phân tích kết thúc".

"Tôi bắt đầu bằng tuyên bố: Tôi không thực sự hiểu nghệ thuật, mà chỉ đơn giản là một người ham thích nghệ thuật. Tôi thường nhận xét về bề sâu của một tác phẩm hấp dẫn tôi nhiều hơn là những tính chất hình thức hoặc kỹ thuật, những cái mà nhà nghệ sĩ gán cho giá trị hàng đầu. Tóm lại, trong nghệ thuật, tôi hiểu biết đúng với nhiều cách biểu đạt và với một số tác dụng. Tôi nói như thế để người phê phán bao dung đối với tiểu luận của tôi. Song các tác phẩm nghệ thuật gây cho tôi một ấn tượng mạnh, đặc biệt là các tác phẩm văn học và điêu khắc, còn hội họa thì ít hơn. Trong những dịp thuận lợi, tôi thường đứng ngắm rất lâu để hiểu theo cách của tôi, nghĩa là nắm bắt chỗ nào chúng gây tác dụng. Khi không làm được như thế, chẳng hạn đối với âm nhạc, tôi hầu như không thể thưởng thức. Một thiên hướng duy lý hoặc có thể là sự phân tích trong tôi chống lại cảm xúc khi tôi không thể biết tại sao tôi rung cảm, cũng không biết cái gì ghì chặt lấy tôi."

Do đó, tôi chú ý đến sự kiện nghịch lý: đúng là tôi không hiểu một số tác phẩm nghệ thuật vĩ đại nhất, đồ sộ nhất. Người ta ngắm nghía, cảm thấy ngợp song không thể nói chúng biểu tượng cái gì đối với ta. Tôi đọc không nhiều nên không biết có ai nhận xét như thế này không: một nhà mỹ học nào đó có coi trí óc chúng tôi hư hỏng như thể là một điều kiện cần thiết của những tác động lớn mà một tác phẩm nghệ thuật có thể làm nảy sinh? Nhưng tôi đau khổ khi tin vào một điều kiện như vậy.

Không phải những người hiểu biết và người đầy nhiệt tình thiếu chữ khi họ ca tụng những tác phẩm nghệ thuật đó đối với chúng tôi. Theo tôi họ có quá nhiều, nói chung, mỗi người diễn đạt một ý kiến khác nhau đối với một kiệt tác, không ai nói đến việc giải quyết những chỗ bí hiểm đối với một người hâm mộ bình thường. Tuy vậy, theo tôi, cái làm ta rung động mạnh như thế chỉ là ý đồ của nhà nghệ sĩ, chí ít, chừng nào họ diễn đạt được trong tác phẩm của mình và làm cho ta nắm bắt được. Tôi biết ở đây không thành vấn đề trí tuệ toàn diện một cách đầy đủ. Trong ta cái cần tái hiện trạng thái ham mê, cảm xúc tâm trí đã gây cho nhà nghệ sĩ nhiệt tình sáng tạo. Nhưng tại sao ý đồ của nhà nghệ sĩ không thể nói rõ và dịch ra thành lời như mọi biểu hiện của đời sống tâm trí? Có thể điều này không thể làm được đối với những kiệt tác nếu không áp dụng phân tích. Chính tác phẩm phải được phân tích nếu nó biểu đạt, hữu hiệu đối với chúng ta, những ý đồ đó, trước hết tôi phải khám phá ý nghĩa và nội dung cái được biểu đạt trong tác phẩm, sau đó tôi mới giải thích. Như vậy, một tác phẩm nghệ thuật cần được giải thích; chỉ sau khi giải thích xong tôi mới

biết được tại sao tôi bị xúc động mạnh đến thế. Tôi cũng hy vọng một ấn tượng như vậy không giảm đi do phân tích theo cách đó.

Sigmund Freud,
Choix de textes, của Laveysière, Paris, 1984.

SÁNG TẠO VÀ HIỂU BIẾT TÂM LÝ

► Người sáng tạo có một hiểu biết vô thức các quá trình tâm lý

"Nếu trí tuệ đưa nhà văn đến sáng tạo ra một tiểu thuyết tương đương khiến có thể tự phân tích theo cách một quan sát y học thực sự, nếu trí tuệ đó thuộc về một tri thức, thì chúng ta tò mò muốn biết những nguồn gốc của nó. Một thành viên nhóm đó, như chúng tôi đã nói từ đầu, quan tâm đến những giấc mộng của Gradiva, khả dĩ giải thích chúng, tìm đến nhà văn để hỏi xem ông có hiểu biết nào về những lý thuyết khoa học đó rất gần với những khoa học riêng của ông. Nhà văn trả lời, như ta có thể dự đoán, âm tính và có phần khó chịu. Chính tưởng tượng của ông đã sáng tạo ra Gradiva. Ông tìm thấy khoái cảm trong đó, đối với những ai nó không làm hài lòng thì chỉ việc để lại. Ông không quan tâm nó làm độc giả hài lòng đến mức nào. Rất có thể việc nhà văn không thừa nhận không dừng lại ở đó. Có lẽ ông phủ nhận đơn giản việc hiểu biết các quy tắc, theo chúng ta, ông tuân theo rất tốt và có lẽ sẽ phủ nhận mọi ý đồ mà chúng ta tìm ra trong tác phẩm của ông: rốt cuộc, không phải không đúng. Thế thì, trong hai cái chọn một, hoặc là chúng ta đã giải thích biếm họa bằng cách gán cho một tác phẩm nghệ thuật vô hại những ý đồ mà tác giả không nghi hoặc gì: như vậy ta đã một lần nữa chứng tỏ tìm thấy cái mà ta đã đi tìm dễ biết bao, và cái mà chính mình đầy tự tin một khả năng mà lịch sử văn học đem lại những ví dụ thích thú nhất. Mỗi một độc giả tự quyết định có thể chấp nhận hay không quan điểm này: bằng lòng, tất nhiên với ta, với người khác, còn phải trình bày với ai. Chúng ta tin điều đó, nhà văn có thể hoàn toàn không biết các quy tắc và ý đồ này đến mức phủ nhận thực lòng là mình đã biết và tuy vậy ta không tìm thấy trong tác phẩm của họ có cái gì như thế. Chắc chắn chúng ta rút ra từ chung một người, nhào cùng một thứ bột, mỗi người đều dùng riêng một phương pháp chung của chúng tôi, kết quả giống như dường như chứng tỏ cả hai chúng ta đã làm việc rất tốt. Cách làm của chúng tôi là quan sát có ý thức những quá trình tâm lý không bình thường ở người khác để có thể đoán và phát biểu những quy luật. Chắc chắn nhà văn làm cách khác: ông tập trung chú ý vào vô thức của tâm hồn mình, lắng nghe tất cả những khả năng tiềm tàng đó, diễn tả chúng bằng nghệ thuật thay vì dồn nén chúng bằng phê phán hữu thức. Ông tìm biết theo cái bên trong của bản thân cái mà chúng ta biết được qua người khác; những quy luật nào chi phối đời sống của vô thức; đối với ông, không cần diễn đạt chúng, cũng không cần biết rõ, nhờ sự bao dung của trí tuệ, chúng được sáp nhập vào những sáng tạo của mình. Chúng ta rút ra những quy luật đó qua phân tích các tác phẩm của ông theo cách giống như chúng ta gỡ rối trong những trường hợp bệnh tật cho nên chúng ta là tù nhân của thế nước đôi này; hoặc là cả nhà văn và thầy thuốc không hiểu vô thức, hoặc cả hai cùng hiểu rõ?".

► Bản chất của thiên tài sáng tạo

Nghiên cứu phân tâm học có giải thích được thiên tài sáng tạo chăng? Nó có thể giải thích tác phẩm như là biểu đạt một cá tính, có thể xác định nguồn gốc và những yếu tố của nó. Nó có thể mô tả các quá trình tâm lý của sáng tạo là những quá trình chung của tâm trí trong mọi biểu hiện bình thường hoặc bệnh lý (vai trò của nhục dục, các huyễn tưởng và ký ức, dồn nén), nó có thể chỉ rõ sự hiện diện của thăng hoa. Song nó dừng lại ở đó. Mô tả, giải thích, chỉ rõ không phải là cung cấp lý do cuối cùng.

"Dù sự thật về cuộc đời của Léonard ra sao, ta không thể toan tính cắt nghĩa nó về mặt phân tâm học mà không hoàn thành một nghĩa vụ nữa. Ta phải vạch ra những ranh giới chung đặt ra cho phân tâm học trong lĩnh vực của tiểu sử, và cái này, để cho tất cả những gì ở đây không giải thích được, ta đừng coi là thất bại. Nghiên cứu phân tâm học dùng làm tư liệu các dữ liệu tiểu sử sau đây: một mặt, các sự kiện ngẫu nhiên và ảnh hưởng của môi trường; mặt khác, những phản ứng của một cá thể cho biết. Dựa trên hiểu biết những cơ chế tâm trí, nó tìm cách xây dựng một cách chủ động nhân cách của cá thể theo những phản ứng của y, khám phá ra những lực tâm trí nguyên thủy cũng như những biến đổi và phát triển về sau. Điều này có thể đạt được không trong khi thái độ trong cuộc sống của một cá nhân cho biết được cắt nghĩa bằng sự đóng góp của thể tạng và số phận, những lực bên trong và sức mạnh bên ngoài. Và khi một toan tính như vậy, có lẽ như trường hợp của Léonard, không mang lại kết quả chắc chắn, thì lỗi không phải là phương pháp của phân tâm học, ở những thiếu sót, những kém cỏi của nó, mà là do tư liệu không đúng và những lỗ hổng trong tư liệu mà ta có về cá nhân đó. Khi đó, người duy nhất chịu trách nhiệm về thất bại là người muốn thúc ép phân tâm học phải phát biểu xét đoán về những mẫu thiếu sót như vậy. Song dù có tư liệu lịch sử phong phú và điều kiện chắc chắn tất cả những cơ chế tâm trí đó, nghiên cứu phân tâm học vẫn còn bất lực với hai điểm quan trọng để giải thích điều làm cho một người trở thành cái chính mình và không trở thành cái gì khác. Ta phải chấp nhận rằng ở Léonard, ngẫu nhiên ông sinh ra ngoài giá thú và sự âu yếm quá mức của mẹ ông có ảnh hưởng quyết định nhất đến sự hình thành tính cách của ông, đến số phận của ông, sự dồn nén xuất hiện sau giai đoạn tuổi thơ đó và sự thăng hoa nhục dục thành khao khát hiểu biết và không hoạt động tình dục suốt đời. Có thể nó không diễn ra ở một cá thể khác hoặc có với một biên độ ít hơn rất nhiều. *Ta phải thừa nhận ở đây một giới hạn tự do mà phân tâm học bất lực không thể triệt tiêu.* Cũng như kết quả của cơn dồn nén đó không thể coi là cái khả thi duy nhất. Một người khác không thể rút đi phần lớn nhục dục của mình khỏi bị dồn nén bằng thăng hoa thành khao khát hiểu biết. Cũng chịu những ảnh hưởng như Léonard, họ sẽ bị một thiệt hại lâu dài cho công việc của tư duy, hoặc một thiên hướng tới những nhiễu tâm ám ảnh không chống lại được. Vậy phân tâm học bất lực để cắt nghĩa hai đặc điểm này của Léonard: khuynh hướng cực kỳ tới dồn nén các bản năng và khả năng phi thường thăng hoa những bản năng nguyên thủy.

Bản năng và những biến thái của chúng là điều cuối cùng mà phân tâm học có thể biết. Từ ranh giới đó trở đi nó phải nhường chỗ cho nghiên cứu sinh học. Khuynh hướng dồn nén và khả năng thăng hoa phải quy vào các cơ sở hữu cơ của tính cách, những cơ sở trên đó về sau xây dựng nên lâu đài tâm trí. Tố chất bẩm sinh của nghệ thuật và khả năng làm việc liên quan mật thiết đến thăng hoa, chúng tôi phải thú nhận bản chất của chức năng phân tâm học là gì thì phân tâm học chưa đạt đến được".

► Thiên tài và sáng tạo

Vậy thiên tài, theo Freud, có là một tố chất bẩm sinh bí mật, một bí hiểm không thể nghiên cứu khoa học được? Câu trả lời định vị trí cho phân tâm học so với – nghiên cứu sinh học mà Freud đặt ít nhiều hy vọng. "Nghiên cứu sinh học cận đại có chiều hướng cắt nghĩa những nét chủ yếu của thể tạng hữu cơ của người bằng hỗn hợp những thiên hướng đực và cái, theo nghĩa vật chất..." – *So với một triết học về tính tất yếu tự nhiên.*

"Trong cuộc sống của ta, đúng là mọi cái đều ngẫu nhiên từ khi đẻ ra tinh trùng và trứng gặp nhau: một ngẫu nhiên tuy vậy nằm trong toàn bộ những quy luật và tất yếu của tự nhiên và chỉ thiếu quan hệ với những ham muốn và ngộ giác của chúng ta. Đường phân cách giữa

những quyết định cuộc sống cá nhân của ta với những "tất yếu" của thể tạng chúng ta, hoặc với những tất yếu trong tuổi thơ của chúng ta, chưa được vạch ra chắc chắn ta không được phép nghi ngờ tầm quan trọng của những năm đầu thời thơ ấu của ta. Ta còn quá ít tôn trọng tự nhiên, theo những lời khó hiểu của Léonard, những lời đã báo trước của Hamlet "nó đầy những lý do vô tận không bao giờ có trong thực nghiệm"... Mỗi ngày, mỗi chúng ta đáp ứng một trong những lần làm thử nhiều không kể xiết theo đó "những lý do của tự nhiên chen chúc nhằm để đi tới tồn tại".

Sigmund Freud,
***Choix de textes của Laveysière*, Paris, 1984.**

LÉNINE

(1870 - 1924)

Chiến sĩ cách mạng Nga, bị đày sang Sibérie từ 1897 đến 1900, lưu vong nước ngoài mãi đến năm 1917, Vladimir Ilitch Oulianov là người lãnh đạo theo khuynh hướng bolchévique của đảng Xã hội Dân chủ Nga (1904) rồi Đảng Bonchevik (1912). Là lý thuyết gia của cách mạng vô sản, nhưng ông không loại trừ khả tính của con đường hòa bình. Nhưng tháng mười năm 1917 chính ông đã tác động lên Ủy ban trung ương đảng để họ chấp nhận quyết định khởi nghĩa vũ trang. Là chính khách cầm quyền từ 1917, ông không phải lúc nào cũng thành công trong việc thuyết phục Ban Thường vụ trung ương đảng về những xoay chiều chiến lược mà, theo ông, từng tình huống lịch sử đang đòi hỏi.

CHỦ NGHĨA DUY VẬT VÀ CHỦ NGHĨA KINH NGHIỆM PHÊ PHÁN (Matérialisme et Empirico - criticisme) – 1909

Chủ nghĩa kinh nghiệm phê phán của Mach, không phải là không có âm vang từ Berkeley, giản quy thực tại vào cái được tri giác. Trào lưu triết học này lôi cuốn cả những môn đồ Mác-xít-Lénine phê phán với tư cách chiến sĩ: khởi thảo một chiến lược gắn liền với thực tế của đất nước và thời đại, đưa đến vấn đề về thực tại khách quan, nghĩa là vật chất, một đáp ứng bên ngoài không thể phủ nhận đối với những cảm giác, của tri thức và thực hành. Chủ nghĩa duy tâm hay chủ nghĩa duy vật? Cuộc đấu tranh này về những khuynh hướng trong triết học là vô tận.

► Khái niệm và phạm trù vật chất (Concept et catégorie de matière)

Một khái niệm vật chất được khởi thảo vào một thời đoạn của lịch sử khoa học (chẳng hạn hằng tính của khối lượng theo Newton) không phải là một chân lý tuyệt đối mà là một chân lý tương đối. Phạm trù triết học về vật chất không hề già cỗi bởi nó chỉ định "thực tại khách quan tồn tại độc lập với ý thức con người suy tư về nó"

Những chân lý khoa học thì gần đúng, tương đối với những điều kiện của thời đại chúng. Điều này không dẫn đến chủ nghĩa tương đối. Luôn luôn là thực tại khách quan mà tri thức được đào sâu nhờ thực hành, nhờ kiểm nghiệm, sự biến đổi hòa hợp của đối tượng. Tiêu chuẩn thực hành không chỉ

một chân lý đặc thù nào, mà nó là chân lý tuyệt đối duy nhất của tri thức luận.

Những người Ma-sít (les machistes)[1] nhún vai một cách kiêu kỳ khi nghe ai nhắc đến những ý tưởng "cũ xì" của những kẻ "giáo điều" là những người duy vật cứ bám vào khái niệm vật chất hình như đã bị "khoa học hiện tại" và "chủ nghĩa thực chứng hiện đại" bác bỏ. Chúng ta sẽ đặc biệt bàn lại những lý thuyết vật lý mới luận về cơ cấu của vật chất. Nhưng tuyệt đối không được phép lẫn lộn, như những người Ma-sít đã làm một học thuyết về một cấu trúc thế này hay thế kia của vật chất và một phạm trù tri thức luận[2]; không được lẫn lộn vấn đề những đặc tính mới nơi những khía cạnh mới của vật chất (chẳng hạn những électrons) và vấn đề cũ về tri thức luận, vấn đề những nguồn gốc của kiến thức chúng ta, vấn đề sự tồn tại của một chân lý khách quan[3] v.v... Người ta bảo chúng ta là Mach đã "khám phá những yếu tố của thế giới": đỏ, xanh, cứng, mềm, dài, ngắn v.v... Chúng tôi đặt câu hỏi này: thực tại khách quan có được ban cho con người hay không khi nó thấy màu đỏ hay cảm nhận một vật là cứng ... v.v? [...]

Nếu chân lý khách quan được ban cho chúng ta, cần có một khái niệm triết học và khái niệm này được khởi thảo từ lâu, chính là khái niệm vật chất. Vật chất là một phạm trù triết học dùng để chỉ thực tại khách quan được ban cho con người trong những cảm giác, được sao chép, chụp hình, tái tạo bởi những cảm giác của chúng ta, trong khi vẫn tồn tại độc lập với chúng[4]. Bởi vậy, nói rằng một khái niệm nào đó có thể "già cỗi" hay "cũ xì", là nói lảm nhảm, là lặp đi lặp lại một cách ngu xuẩn những lập luận của thứ triết học phản động hiện đang là mốt trí thức. Cuộc đấu tranh giữa chủ nghĩa duy tâm và chủ nghĩa duy vật có thể nào trở thành cũ xì trong hơn hai ngàn năm phát triển của triết lý chăng? Và cuộc đấu tranh giữa những khuynh hướng hay hệ phái của Platon và của Démocrite trong triết học? Và cuộc đấu tranh giữa những kẻ khước từ và những người thừa nhận chân lý khách quan? Và cuộc đấu tranh giữa những môn đệ và những địch thủ của một tri thức vượt qua cảm giác?

Vấn đề cần biết là nên chấp nhận hay bác bỏ ý niệm vật chất đối với con người là vấn đề niềm tin vào những chỉ dẫn của các giác quan, vấn đề nguồn gốc của tri thức chúng ta, vấn đề đã được đặt ra và tranh luận ngay từ khởi thủy của triết học, vấn đề có thể bị ngụy trang bằng muôn ngàn cách bởi những giáo sư – anh hề, nhưng nó không hề xưa cũ, cũng như vấn đề tìm xem thị giác và xúc giác, thính giác và khứu giác có phải là nguồn gốc của tri thức nhân loại hay không, vẫn không bao giờ xưa cũ.

Lénine, *Chủ nghĩa duy vật và chủ nghĩa kinh nghiệm phê phán*, **Toàn tập, tập 14, tr.132 – 133.**

Quan điểm đời sống và trọng thực tiễn phải là quan điểm đầu tiên và cơ bản của tri thức luận. Và tất yếu nó dẫn đến chủ nghĩa duy vật đồng thời xô dạt khỏi con đường đi của mình những lời lảm nhảm bất tận từ trường phái kinh viện của quý vị giáo sư. Dĩ nhiên là không nên vì thế mà quên rằng tiêu chuẩn thực hành, xét cho kỹ, không bao giờ có thể xác nhận hay bác bỏ hoàn toàn[6] một biểu tượng nhân văn, bất kỳ là biểu tượng nào. Tiêu chuẩn này cũng khá "thiếu chính xác" để không cho phép những tri thức của con người tự biến thành tuyệt đối, và đồng thời cũng khá chính xác để cho phép mở một cuộc đấu tranh, không khoan nhượng chống lại mọi biến hình của chủ nghĩa duy tâm và thuyết bất khả tri[7]. Nếu những gì thực tiễn xác nhận là một chân lý khách quan duy nhất và tối hậu vậy thì phải thừa nhận rằng con đường duy nhất dẫn đến chân lý đó là con đường của khoa học[8] đặt trên một quan niệm duy vật.

Lénine, *Sách đã dẫn*, **t.147**

(1) Những môn đệ của Ernst Mach (1838 - 1916) mà theo họ, thực tại tối hậu của thế giới chỉ được tạo thành bởi những cảm giác của chúng ta.

(2) Nó hướng đến tương quan nhận thức giữa tư tưởng và thực tại.

(3) Theo nghĩa đối tượng của nó là thực tại bên ngoài.

(4) Một trả lời đối với quan điểm của Mach.

(5) Xem Marx, Những luận đề về Feuerbach.

(6) Đối lại thuyết thực dụng (Pragmatisme).

(7) Thuyết bất khả tri (Agnoticisme): lập trường triết học theo đó cuộc tranh luận này là không thể giải quyết.

(8) Theo nghĩa tri thức khoa học nói chung.

LUKÀCS

(1885 - 1971)

Là người Hung-ga-ri được đào tạo theo văn hóa Đức, Georg Lukàcs, triết gia và nhà chính trị, tham gia vào những cuộc tranh đấu gay go quyết liệt của chủ nghĩa Marx trong thế kỷ XX. Ông từng là thành viên của công xã Bela Kun ở Budapest năm 1919. Cuộc khủng bố trắng rồi sự lan tràn chủ nghĩa phát xít buộc ông phải rút vào cuộc chiến đấu bí mật và phải sống lưu vong ở Moscou từ 1933. Năm 1944 ông trở về Hung-ga-ri. Phái chính thống theo Staline thường xuyên công kích ông. Ông là bộ trưởng trong chính quyền Imre Nagy khi xảy ra cuộc cách mạng năm 1956 và chỉ được phục hồi đảng tịch năm 1967.

Tác phẩm đồ sộ của ông, luôn luôn tiến hóa, xét lại không ngừng chủ nghĩa Marx, mỹ học và triết học.

LỊCH SỬ VÀ Ý THỨC GIAI CẤP (Histoire et Conscience de Classe) – 1923

Cơ cấu xã hội tư sản ngăn cách những cá nhân, biến họ thành những sự vật (hiện tượng vật hóa - réification), phục tùng những quy luật của việc trao đổi hàng hóa theo kiểu tư bản chủ nghĩa, cũng như những quy luật tự nhiên. Chủ nghĩa Marx suy tư về họ trong những tương quan và ngược lại những chuyên biệt hóa khoa học nghiên cứu xã hội như là toàn thể. Biện chứng những yếu tố của toàn thể cho phép lãnh hội sự nổi lên của ý thức vô sản, vừa là hậu quả của tất định kinh tế và theo quan điểm sự biến hóa của nó, nghĩa là cơ sở đức lý mới của chủ nghĩa xã hội. Quyển sách này đã gây ra những cuộc tranh luận sôi nổi và quảng bá tên tuổi của Lukàcs trong tư tưởng giới châu Âu.

► Chủ thể/ khách thể và sự biến đổi thực tại (Sujet/ Objet et transformation de la réalité)

Biện chứng pháp không phải chỉ là một tư tưởng về chuyển động giữa những mặt của thực tại, nhưng nhất là nó hướng về sự biến đổi thực tại. Nó soi sáng tương quan giữa chủ thể và khách thể bởi đó đối tương không còn là bất biến. Cần luôn luôn canh thức để giữ cho nó cái chiều kích cách mạng này (cette dimension révolutionnaire).

Việc làm sáng tỏ chức năng này[1] của lý thuyết vừa đồng thời mở ra con đường tìm hiểu yếu tính lý thuyết của nó: nghĩa là đến phương pháp biện chứng. Sự kiện đã bỏ qua điểm quyết định quá đơn giản này đem đến nhiều lẫn lộn trong những cuộc tranh luận về phương pháp biện chứng; bởi vì, cho dầu

người ta có phê bình những triển khai của Engels trong quyển *Chống-Dĩhring* (có tính quyết định đối với tiến hóa về sau của lý thuyết)[2], dầu là người ta coi chúng như là còn bất cập đi nữa, hay là người ta coi chúng như là cổ điển, dầu sao phải thừa nhận là chúng còn thiếu chính chiều kích này. Quả thật, Engels mô tả việc khái niệm hóa của phương pháp biện chứng khi đem đối lập nó với khái niệm hóa "siêu hình"; ông nêu lên, với sự am hiểu sâu sắc, sự kiện là trong phương pháp biện chứng, tính cứng nhắc của những khái niệm (la rigidité des concepts) – và của những đối tượng tương ứng với chúng – tan hòa đi, rằng biện chứng là một tiến trình thường hằng của chuyển hóa lưu hoạt[3] từ một xác định này vào trong một xác định khác, một vượt qua thường trực của những đối thể, rằng biện chứng là sự chuyển hóa của chúng từ cái này thành cái kia (và ngược lại); rằng, bởi vậy, tính nhân quả đơn phương và cứng nhắc (la causalité unilatérale et rigide) phải được thay thế bởi tác động hỗ tương. Nhưng khía cạnh cốt yếu nhất của tác động hỗ tương này, tương quan biện chứng giữa chủ thể và khách thể trong tiến trình lịch sử (la relation dialectique du sujet et de l'objet dans le processus de l'histoire) chẳng hề được nhắc đến, lại càng ít được đặt vào trung tâm (như lẽ ra nó đáng được như thế) của những nhận định phương pháp luận. Vậy mà, bị tước đi sự xác định này, phương pháp biện chứng (cho dầu có còn giữ lại, một cách thuần túy biểu kiến, thực thể, những khái niệm "lưu hoạt") hết còn là một phương pháp cách mạng. Lúc đó sự khác biệt với siêu hình học không còn được tìm kiếm trong sự kiện là nơi mọi nghiên cứu siêu hình, đối tượng của việc nghiên cứu phải vẫn là không chạm đến và không thay đổi và rằng, do vậy, việc nghiên cứu vẫn còn trong một viễn tượng thuần túy trực quan[4] và không trở thành thực tiễn trong khi mà đối với phương pháp biện chứng việc biến đổi thực tại (la transformation de la réalité) trở thành vấn đề trung tâm. Nếu người ta bỏ qua chức năng trọng tâm đó của lý thuyết, thì lợi thế của việc khái niệm hóa lưu hoạt trở thành vô cùng mong manh. Điều đó trở thành một công việc thuần túy "khoa học". Phương pháp có thể bị bác bỏ hay chấp nhận, tùy theo tình trạng của khoa học, mà thái độ căn bản đối với thực tại và với tính cách có thể chuyển đổi hay bất biến của nó không chịu một tí thay đổi nào. Tính bất khả thám cứu (l'impénétrabilité), tính cách định mệnh và bất biến của thực tại, sự phù hợp của nó với những định luật theo nghĩa của chủ nghĩa duy vật tư sản và trực quan và của kinh tế học cổ điển rất gần gũi thân thiết với nó, còn có thể được tăng cường, như điều đó đã xảy ra nơi những môn đồ của chủ nghĩa Marx, nhưng rồi lại chạy theo làm học trò của Mach[5].

Georg Lukàcs,
***Lịch sử và ý thức giai cấp*, t.20 – 21.**

---

(1) Chức năng là sự biểu tả có tư duy về chính quá trình cách mạng.

(2) Ở chương I, phần Tổng quát. Quyển sách này đã trở thành một thứ "kinh bổn triết học" đối với những người Mác-xít.

(3) Hạn từ thông dụng của biện chứng pháp kể từ Hegel (Xem Lời nói đầu quyển Hiện tượng học tinh thần) chống lại những phân biệt cứng nhắc.

(4) Theo nghĩa trực quan cảm giác (l'intuition sensible).

(5) Xem phần phê bình của Lénine đối với đám "phản đồ" này trong "Chủ nghĩa duy vật và chủ nghĩa kinh nghiệm phê phán".

GRAMSCI

(1891 - 1937)

Năm 1919 ở Turin, Antonio Gramsci cùng với Palniro Togliatti thành lập tạp chí Ordine Nuovo (Trật tự mới), một tờ báo khoa học và hành động gắn liền với kinh nghiệm các đoàn thể công nhân/ Trở thành Bí thư của Đảng Cộng sản Ý (P.C.I) năm 1924, ông bị bắt năm 1926 theo lệnh của Mussolini và bị kết án 20 năm tù. Tránh né kiểm duyệt bằng cách dùng nhiều biệt hiệu khác nhau và lối nói úp mở quanh co, trong tù ông soạn nhiều bút ký từ năm 1929. Năm1931 ông cho biết mình bất đồng ý kiến với Quốc tế khi tổ chức này đồng hóa nền dân chủ xã hội với chủ nghĩa phát xít xã hội. Một trận tuyến dư luận cuối cùng đã thắng thế khiến ông được trả tự do. Ông mất năm 1937, khi mới ra tù.

BÚT KÝ TRONG TÙ (Cahiers de Prison), 1929 – 1935

Trong những bản thảo này, lý thuyết Mác-xít, lịch sử nước Ý, kinh nghiệm cách mạng, ý thức luận chiến (chống lại Croce, chống lại Boukharine) đồng quy thành từng mảng để đúc lại cuộc cách mạng, mà sau sự thất bại của cuộc xáp lá cà năm 1918 – 1920, đã trở thành "cuộc chiến lập trường".

Chủ nghĩa tư bản trong "cơn khủng hoảng hữu cơ", một đàng biến hình thành chủ nghĩa phát xít ở Ý, đàng khác thành chủ nghĩa công nghiệp Mỹ. Giai cấp thợ thuyền phải có chiến lược đánh trả bằng cách tạo ra những liên minh thành một "khối lịch sử", bằng cách mài sắc sự phê phán vai trò của Nhà nước, bằng cách tái thẩm định mối tương quan giữa trí thức với quần chúng.

Cuộc thăm dò chính trị này bao hàm một cuộc "tái định thức" (reformulation) hậu Lénine về chủ nghĩa Marx thành "triết học hành động" (philosophie de la praxis).

► Những cuộc chiến giành bá quyền và ý thức phê phán về thực tại (Luttes d'hégémonie et conscience critique du réel)

"Bá quyền" (Hégémonie) ở đây chỉ sự lãnh đạo trí thức và đạo đức của một giai cấp đối với xã hội. Nó khiến cho việc thống lãnh chính trị của giai cấp đó thành hiện thực. Giai cấp thợ thuyền phải chinh phục bá quyền từ tay giai cấp tư sản để cho chuyên chính vô sản không chỉ là sự cưỡng chế mà còn là tiến trình giải phóng xã hội.

Điều đó thay đổi những dữ kiện triết học về tương quan giữa lý thuyết và thực tiễn. Người ta không còn gọi là lý thuyết nữa nền văn hóa của một nhánh hạn chế những nhà trí thức. Từ nay vấn đề là tính trí thức (l'intellectualité) của quần chúng và vai trò xã hội của nó.

Con người của đám đông[1] chủ động hành động một cách thực tiễn, nhưng không có ý thức lý thuyết rõ ràng về hành động của mình, tuy vậy vốn là một hiểu biết về thế giới, trong mức độ mà nó biến đổi thế giới[2]. Ngay cả ý thức lý thuyết của anh ta, về phương diện lịch sử, có thể còn đối lập với hành động của anh ta. Người ta có thể nói là có hai ý thức lý thuyết (hoặc một ý thức mâu thuẫn): một được mặc nhiên hàm ẩn trong hành động của anh ta và nó thực sự hợp nhất anh ta với mọi người cộng sự với mình trong lời nói, ở mặt ngoài, mà anh ta đã thừa hưởng từ quá khứ và đón nhận không phê phán. Cái quan niệm thuần ngôn từ này, tuy vậy lại không phải là không

có hậu quả: nó nối kết lại những sợi dây ràng buộc với một nhóm xã hội nhất định gây ảnh hưởng trên hành vi đạo đức, trên định hướng của ý chí[3], một cách ít hay nhiều quả quyết có thể đạt đến một điểm mà những mâu thuẫn của ý thức không còn cho phép một hành động nào, một quyết định nào, một chọn lựa nào, và tạo ra một tình trạng thụ động về đạo đức và chính trị. Sự lãnh hội có phê phán về chính mình vậy là được thực hiện qua một cuộc đấu tranh giành bá quyền chính trị, theo những hướng đối nghịch nhau, lúc đầu trong lãnh vực đức lý, tiếp theo trong lãnh vực chính trị[4] để đạt đến một khởi thảo cao hơn cho ý thức của chính mình về thực tại. Ý thức là yếu tố của một sức mạnh bá quyền nào đó (nghĩa là ý thức chính trị) là giai đoạn đầu tiên để đi đến một tự-ý-thức tiên tiến ở đó lý thuyết[5] và thực tiễn cuối cùng hợp nhất với nhau. Ngay cả sự hợp nhất lý thuyết và thực tiễn không phải là một dữ kiện thực tế máy móc, mà là một sinh thành lịch sử nó có giai đoạn sơ đẳng nguyên thủy trong cảm thức gần như có tính bản năng về sự phân biệt, sự tách rời, sự độc lập và nó tiến hóa đến chỗ chiếm hữu thực sự và hoàn toàn một thế giới quan mạch lạc và nhất quán. Đấy là lý do tại sao phải làm nổi bật điểm bằng cách nào sự phát triển chính trị của khái niệm bá quyền biểu thị một tiến bộ triết học lớn, thêm vào với khía cạnh chính trị thực tiễn của nó, bởi vì nó kéo theo và tất yếu giả thiết một sự hợp nhất trí thức và một đức lý phù hợp với một quan niệm về thực tại, nó vượt qua lương thức thông thường và đã trở thành có tính phê phán, dầu rằng ở bên trong những giới hạn còn chật hẹp.

Antonio GRAMSCI,
***Chống Boukharine (Bút ký trong tù, 11)* t. 146 – 147.**

(1) Những người bình thường.

(2) Qua việc đọc Benedetto Croce, đây là một tiếng vọng từ Vico: "cái gì là đúng và cái gì đã được thực hiện, trùng hợp nhau".

(3) Hãy so sánh với những gì Marx nói về những chức năng tái sản xuất xã hội của hệ tư tưởng thống trị (Tham khảo: Hệ tư tưởng Đức).

(4) Quá trình này có tính quyết định đối với tương lai của cuộc đấu tranh.

(5) Mà người ta đã nhận định rất sai lầm như là phụ tùy vào thực tiễn.

POLITZER

(1903 - 1942)

Sinh ở Hung-ga-ri năm 1903, Georges Politzer đến Paris năm 1921 để tránh sự đàn áp. Là triết gia trẻ tuổi ông tạo danh tiếng bằng một phúng văn chống Bergson năm 1929. Cùng với Henri Lefèbvre, Georges Friedman, ông kích hoạt nhiều tạp chí, trong đó có tờ *Revue de psychologie concrète* (1928), một dự án trong đó ông tranh luận về phân tâm học và qua đó ông khám phá chủ nghĩa duy vật lịch sử. Trở thành người Cộng sản, ông tham gia hoạt động bình dân học vụ, làm ký giả kinh tế và lý thuyết gia chống phát xít. Cùng với Paul Langevin, M.Prenant, Henri Wallon, năm 1939 ông thành lập tạp chí La Pensée (Tư tưởng) "tờ báo của chủ nghĩa duy lý hiện đại" trong trận tuyến chính trị văn hóa của đảng Cộng sản Pháp do Maurice Thorez lãnh đạo. Ông tham gia kháng chiến vào tháng bảy 1940 và viết quyển *Cách mạng và phản Cách mạng trong thế kỷ XX*. Bị bắt, ông bị xử bắn vào tháng năm, 1942.

NHỮNG NỀN TẢNG CỦA TÂM LÝ HỌC (Les Fondements de la Psychologie) – 1924 – 1939

Freud đã chỉ ra sự phá sản của nội quan như là phương pháp tâm lý học. Nhưng cái khung sườn lý thuyết của giả thuyết về vô thức vẫn còn trừu tượng. Nó không cho phép quan niệm đời sống cá nhân của một con người cụ thể, nắm bắt lấy đời sống đó như là tấn kịch, một chuỗi duy nhất những biến cố tâm lý. Giả thuyết của tâm lý học cụ thể phải đạt đến điểm đó trong khi không cách ly những hành vi, mô thể và ý nghĩa của chúng. Người ta tìm thấy một bước đi tương tự trong những công trình thực nghiệm của Henri Wallon.

► Vì một tâm lý học cụ thể (Pour une psychologie concrète)

Việc giải thích các sự kiện xã hội không mang tính tâm lý mà mang tính kinh tế. Nhưng điều này không hủy bỏ lối giải thích tâm lý những hành vi cá nhân. Trong lúc tước đi ưu quyền lý thuyết của nó, chủ nghĩa duy vật hiện đại mang lại cho tâm lý học một cơ sở khoa học cụ thể hơn.

Tất định tâm lý tự nó chưa phải là thứ tất định bá chủ, nó chỉ tác động và chỉ có thể tác động bên trong và có thể nói trong những chiếc vảy áo giáp của tất định kinh tế. Tầm mức và những giới hạn của nó được định đoạt bởi tầm mức và những giới hạn của chính cá nhân. Tâm lý học có tầm quan trọng bao lâu mà những biến cố nhân văn còn được xem xét trong tương quan của chúng với cá nhân, nó không còn chút quan trọng nào khi vấn đề là chính những sự kiện nhân văn[1]. Có thể có vấn đề về tâm lý học lao động trong mức độ mà lao động được xem xét trong tương quan với những cá nhân. Ngay khi không còn vấn đề lồng những cá nhân vào trong lao động, lao động không còn là một vấn đề tâm lý. Cũng vậy, hôn nhân là một sự kiện tâm lý trong mức độ mà vấn đề là giải thích tại sao một cá nhân nào đó đã kết hôn với một cá nhân nào đó, nhưng không xa hơn. Và như thế tâm lý học sẽ luôn luôn phải thích nghi với sự xác định cơ bản của những sự kiện mà nó quan tâm, đó là sự xác định những yếu tố rất vật chất. Nếu người ta muốn một sự so sánh, người ta có thể nói là tâm lý học đối với kinh tế học thì cũng giống như sinh lý học đối với vật lý và hóa học, nếu như thực sự có thể giản lược hoàn toàn những sự kiện sinh lý học vào những quá trình lý_hóa, vấn tắt là một khoa học nó chỉ là một giai đoạn trong công cuộc nghiên cứu hoàn bị những sự kiện mà nó đảm trách; một khoa học dành cho những sự kiện mà một mình nó không có khả năng vét cạn sự nghiên cứu. Vậy là tâm lý học không hề nắm giữ "huyền cơ" của những sự kiện nhân văn, đơn giản chỉ bởi vì, cái "huyền cơ" đó không nằm trong lãnh vực tâm lý. Những sự kiện nhân văn phục tùng sự quyết định vật chất[2], dầu rằng nó không đơn giản chỉ là sự quyết định của vật chất. Chính vì lý do đó mà chúng tôi nói rằng tâm lý học thực chứng chỉ có đất đứng trên chủ nghĩa duy vật hiện đại như mảnh đất này thoát thai từ những cuộc nghiên cứu Mác-xít.

George POLITZER, "Tâm lý học cụ thể đi về đâu?" trong *Những nền tảng tâm lý học*, tr. 169 – 170.

[1] Sự phân biệt "chặt đứt bức rời" này tự thân nó không hẳn là không có vấn đề.

[2] Theo nghĩa kinh tế là một thực tại khách quan.

BLOCH

(1885 - 1977)

Triết gia trẻ chống chủ nghĩa quân phiệt, Ernst Bloch ghi dấu ấn bằng việc làm mới những huyền nhiệm Do Thái giáo và Tin lành với *Tinh thần* của *Không tưởng* (Esprit de l'Utopie, 1918). Sự quyến luyến của ông với những ý tưởng của Rosa Luxembourg rồi lập trường chống quốc xã kéo ông gần với chủ nghĩa Marx trong những năm 1920. Lúc đó ông kề cận Adorno, Benjamin, Brecht. Lưu vong sang Mỹ từ 1933, ông biên soạn quyển *Nguyên lý Hy vọng* (Le Principe Espérance) từ 1938 đến 1947, trong đó, xa rời những giáo điều, ông kết hợp kiến thức thông thái về thần học với sự suy niệm về chủ nghĩa Marx thành những "Đồ thức của một thế giới tốt đẹp hơn" (des épures d'un monde meilleur) thành "thuần lý tính của không tưởng cụ thể "(rationalité de l'utopie concrète). Năm 1948, ông sang sống ở Cộng hòa Dân chủ Đức (tức Đông Đức, theo Liên Xô) nhưng ông rời nơi này năm 1961 khi chính quyền Đông Đức dựng lên bức tường Berlin.

EXPERIMENTUM MUNDI (1975)

Băng qua bao nhiêu ảo tưởng cưu mang những hy vọng của nhân loại, *Nguyên lý Hy vọng* đưa ra ánh sáng cái lôgíc hành động của không tưởng cụ thể *Experiment-um mundi* theo đuổi nhiệm vụ phân tích những phạm trù đang thi công trong thời đại này: hữu thể học về cái-chưa-là-hữu-thể (l'ontologie du non_encore_être), khả tính khách quan hiện thực (la possibilité objective réelle) và ước vọng về mục đích cuối cùng vẽ ra một hiện tượng học của ý thức khai phóng, cách mạng.

► Mục đích, khả thể, không tưởng cụ thể (Le but, le possible, l'utopie concrète)

"Trong những thời kỳ cưu mang cách mạng, chính hệ tư tưởng tiến bộ nó kích hoạt hạ tầng cơ sở kinh tế và xã hội, dầu rằng cái hạ tầng có trước theo thời gian. Giai cấp thống trị không phải luôn luôn có thể áp đặt bước đi của con ốc sên với người nào, được truyền khí thế bởi cách mạng, muốn bước đi mà ngẩng cao đầu".

Ernst Bloch

Đà cách mạng (l'impétus/ l'élan révolutionnaire), quá khích nhất[1] mà cái tiền-biểu-kiến-không tưởng của nó (son pré-apparaitre utopique) biểu lộ, đã nội tại sẵn trong lịch sử. Cũng đúng là tất cả những gì phóng ra qua bên kia những sự kiện đều hàm chứa nguy cơ, và nguy cơ đó ta chớ nên xem thường; nhưng đồng thời cũng phải cự khước những vu cáo và những ngộ nhận cố tình chúng gán tầm quan trọng quá mức cho sự trình bày tầm thường không tưởng như là một thứ lâu đài ở Tây Ban Nha; cũng phải cự khước một quan niệm, vì muốn quá thực tiễn, nên gán cho những mục tiêu trước mắt một tầm quan trọng cách tân quá lớn khiến nó đi đến chỗ tuyên bố rằng những mục tiêu xa vời là phỉnh phờ và ta nên ngoảnh mặt làm ngơ.

Trái lại chỉ nên để cho thái độ hoài nghi[2] mà Marx và Engels đã phát triển thành một lập trường phê phán, có tính duy vật, gắn liền với lòng tôn trọng những nhà không tưởng trước đây mà dưới mắt họ (Marx, Engels) đại diện cho những lý thuyết gia cách mạng đầu tiên của xã hội. Vậy là người ta sẽ chỉ giữ lại lời khuyến cáo chống lại sự vượt qua quá

nhanh, bay vù qua những sự kiện, chống lại những ai không thèm biết đến những giai đoạn trung gian trong quá trình thực hiện, nhưng không phải vì thế mà một lời cảnh báo như vậy lại đưa đến việc phủ nhận một chút nào ý thức về mục đích hướng đến tương lai – trái hẳn lại... Đó chính là lý do tại sao công thức của *Nguyên lý Hy vọng* ấn định: Chủ nghĩa Marx không phải là đối thể của ảo tưởng mà trái lại là *tân thức* của một không tưởng cụ thể (Le Marxisme n'est pas le contraire d'une utopie mais au contraire le novum d'une utopie concrète)[4]. Con người làm nên lịch sử của mình, nhưng cho đến bây giờ nó đã làm tệ hơn là tốt; nhưng một định mệnh chỉ đến với chúng ta từ tương lai. Thay vì một định mệnh như vậy, lịch sử trở thành một cấu tạo mà chúng ta có phận sự khải lộ và biến cách những hình thái, một toàn bộ mà tri thức không làm biến đi trong sản phẩm những người tạo ra sản phẩm và điều được gọi, theo phương diện chủ quan, là hạnh phúc và theo phương diện khách quan, là chấm dứt tình trạng tha hóa (fin de l'aliénation).

Ernst Bloch,
***Experimentum mundi*, t.180.**

(1) Tiếng Pháp "le plus ultra" có nghĩa vượt qua những giới hạn của tình huống hiện tại.

(2) Ở đây theo nghĩa từ khước công nhận hiện trạng như là chân lý bất biến trong trật tự sự vật.

(3) Xem Nguyên lý Hy vọng, chương 36.

ADORNO

(1903 - 1969)

Triết gia, lý thuyết gia nghệ thuật và âm nhạc, Theodor W.Adorno góp phần, với Max Workheimer, định hướng, từ 1931, Viện nghiên cứu Xã hội Francfort về một lý thuyết phê phán thời hiện tại, tố cáo tất cả những hiệu quả của việc hội nhập xã hội và văn hóa của xã hội chú trọng việc sinh lợi (la société de rentabilité).

Trường phái Francfort nơi người ta còn thấy Walter Benjamin, Herbert Marcuse, Karl Wittfogel và vài người khác nữa, họ tự xưng là môn đệ của Karl Marx nhưng vẫn giữ khoảng cách với những đảng Cộng sản và chủ nghĩa Mác-Lê. Trường phái này tự ly hương trước khi Quốc xã lên nắm quyền vào năm 1933. Từ đó Adorno bắt đầu cuộc lưu vong dài hạn ở Luân Đôn, rồi ở Berkeley (Hoa Kỳ) được đánh dấu bởi việc xuất bản những công trình tập thể (*Biện chứng pháp của lý trí*, 1947, *Nhân cách quyền lực*, 1950). Adorno trở về Cộng hòa liên bang Đức năm 1949.

Những công trình phong phú của ông về triết học, xã hội học, âm nhạc học tiếp dưỡng chất cho một cuộc tranh luận lâu dài, nhất là với Karl Popper năm 1961, về chủ nghĩa thực chứng trong những khoa học xã hội. Adorno, mà đối với ông, "cái gì có thể khác vẫn chưa bắt đầu", phản bác lại Popper rằng "việc khước từ một lý thuyết phê phán xã hội là một sự đào nhiệm: người ta không còn dám nghĩ đến cái toàn bộ bởi vì người ta tuyệt vọng trong việc thay đổi nó".

MINIMA MORALIA (1951)

Đây là những suy tư về đời sống "bị cắt xén" (la vie mutilée). Tất cả những gì làm nên đời sống đã trở thành một vấn đề riêng tư, chỉ còn thuộc về sự tiêu thụ, theo sau quá trình sản xuất vật chất. Sự phê phán biện chứng ở đây khởi đi từ tồn tại cá nhân và thâm nhập nội dung của văn hóa hiện đại khi nhìn trực diện cái tiêu cực ở nơi mà tính tích cực của hệ thống đang ngự trị.

► Tiến thoái lưỡng nan của người trí thức hiện đại (le dilemne de l'intellectuel contemporain)

Các hoạt động trí thức được định vị trong sự phân chia lao động. Chúng có kinh tế học làm nền tảng. Tuy nhiên vai trò của chúng là sự phê phán lý thuyết những lời nói dối hiện đại. Cao vọng vươn đến một đời sống thuần túy của tinh thần cũng đầy ảo tưởng như việc bắt văn hóa phục tùng những quy luật của hàng hóa là phá hoại. Ngày nay, đứng trước lưỡng nan luận này làm thế nào, duy trì con đường phê phán vẫn được rộng mở?

Người trí thức, nhất là người mà triết học lôi cuốn, thường xa rời đời sống thực tiễn và đắm mình vào đời sống tinh thần. Nhưng đời sống thực tiễn không chỉ điều kiện hóa tồn tại của ông ta, nó còn là nền tảng của thế giới mà ông ta phải phê phán. Nếu ông không biết gì về cơ bản, ông nói giữa thinh không. Ông thấy buộc phải chọn giữa việc tìm kiếm thông tin hay quay lưng lại với cái gì mình ghét. Người trí thức bị lôi cuốn đem suy tư thay thế sự vật – một toan tính uổng công chẳng nối kết ông ta với cái gì cả. Tầm quan trọng ngây thơ và dối trá gán cho những sản phẩm trí tuệ bởi nền công nghiệp văn hóa chính thức chất thêm những tảng đá mới vào bức tường ngăn cách tri thức về kinh tế học với tính bạo tàn của nó. Sự cách ly của tinh thần đối với việc kinh doanh (business) giúp cho việc kinh doanh trí tuệ trở thành một hệ tư tưởng thuận lợi. Tình trạng lưỡng nan lan truyền đến những phản ứng tinh tế nhất của hành vi trí tuệ. Chỉ kẻ nào giữ mình thuần khiết, một cách nào đó, mới có khá đủ thù hận, khá đủ cân não, khá đủ tự do và hoạt tính để đối lập lại thế giới, nhưng chính cái tính thuần khiết ảo tưởng này – bởi vì anh ta sống ở "ngôi thứ ba"[1] – đưa anh ta đến chỗ để cho thế giới thắng thế, ở bên ngoài cũng như trong nơi sâu thẳm nhất của tư duy mình. Nhưng kẻ nào biết quá rõ mọi thứ cơ giới thì quên xem xét tại sao chúng tồn tại; anh ta không còn khả năng phân biệt và, trong khi mà những kẻ khác có nguy cơ rơi vào thái độ bái vật[2] đối với văn hóa, thì anh ta lại có nguy cơ vừa đồng thời là những kẻ lợi dụng cái xã hội tầm thường đó vừa là những người mà việc làm vô ích, tuy nhiên lại sẽ quyết định sự thành công của một xã hội được giải thoát khỏi chủ nghĩa vị lợi (l'utilitarisme) – đó là một mâu thuẫn không thể chấp nhận mà ta nên dứt khoát vượt qua, một lần cho tất cả. Mâu thuẫn này không ngừng làm tiêu hao tính khách quan nơi công việc của họ. Dầu làm chuyện gì thì người trí thức cũng làm cách vụng về. Anh ta phải nhìn thấy cái ly tiếp đề khả ố mà chủ nghĩa tư bản tiên tiến mặc nhiên đặt tất cả những ai sống phụ thuộc vào nó phải đối diện – và nó đặt thành vấn đề ngay cả sự tồn tại của người trí thức: trở nên người trưởng thành hay vẫn cứ mãi là trẻ thơ[3].

Théodor W. Adorno,
***Minima moralia*, t. 126 – 127.**

(1) Như là tinh thần tự thân (esprit en soi) chứ không phải như "Tôi" hay "bạn" giữa "chúng ta".

(2) Bái vật hóa (fétichiser): nhận định văn hóa nơi tự thân nó, cắt đứt với những yếu tố quyết định và với vai trò xã hội của nó.

(3) Kẻ thì kham nhẫn (résigné), kẻ kia lại mơ mộng, chứ không ai chủ động phê phán.

ALTHUSSER

(1918 - 1990)

Triết gia và là giáo sư ở trường Cao đẳng Sư phạm từ 1948, gia nhập đảng Cộng sản Pháp cùng năm đó, Louis Althusser đã thực hiện nhiều công trình nghiên cứu chủ nghĩa Marx mà tính chặt chẽ triết lý đối chọi với những uẩn khúc lý thuyết quanh co lắt léo (les zigzags théoriques) của thời kỳ phi-Staline-hóa (la période de déstalinisa-tion). Cách đọc mới này – phi giáo điều hóa một cách quyết liệt – và những lập trường thường có tính phê phán của ông đã kích nổ những cuộc tranh cãi gay gắt. Ông đã đem lại đà hứng khởi cho cả một thế hệ những người Mác-xít cởi mở, tiến bộ.

NHỮNG LẬP TRƯỜNG (Positions) – 1976

Hợp tập những bài báo này cho phép theo dõi những luận đề của Althusser như những mệnh đề có ghi dấu thời gian bởi những tình huống lúc khởi thảo chúng và có thể tu chính vì chân lý của chúng không tách rời với những hiệu ứng chính trị của chúng.

Từ thời Marx, lục địa lịch sử được mở ra cho khoa học nhờ vào chủ nghĩa phản nhân văn lý thuyết, đoạn tuyệt với Feuerbach, cho sự thực hành của triết học như là cuộc đấu tranh giai cấp trong lý thuyết, cho một phân tích về vai trò của các hệ tư tưởng trong những bộ máy Nhà nước (gia đình, học đường, nghiệp đoàn ...)

► Chủ nghĩa phản nhân văn lý thuyết (l'antihumanisme théorique)

Chủ nghĩa nhân văn, dầu siêu hình hay duy nghiệm, đều đặt con người vào điểm khởi hành những nghiên cứu về xã hội. Ngay cả việc phê bình sự phóng thể (của Feuerbach) cũng không cắt đứt với nguyên lý trừu tượng này. Vậy mà chính xã hội tư sản nó chất vấn những cá nhân thành chủ thể nhất là bởi pháp quyền. Cắm mốc nơi Marx sự đoạn tuyệt với chủ nghĩa nhân văn, như vậy chính là một ích lợi cho tư tưởng cụ thể.

Nếu Marx không khởi đi từ con người, nếu ông từ chối sản sinh ra về phương diện lý thuyết xã hội và lịch sử từ khái niệm về con người, chính là để cắt đứt với sự huyễn diệu (mystification) nó chỉ diễn tả một tương quan trong sức mạnh ý thức hệ, đặt nền tảng trong tương quan sản xuất tư bản. Vậy là Marx khởi hành từ nguyên nhân cơ cấu nó tạo ra cái hiệu quả ý thức hệ tư sản duy trì ảo tưởng rằng người ta sẽ phải khởi đi từ con người: Marx khởi đi từ nền tảng kinh tế nhất định, trong bộ Tư bản luận[1], về tương quan sản xuất tư bản và những tương quan mà ông xác định trong thượng tầng kiến trúc. Và mỗi lần, ông chỉ ra rằng những tương quan này xác định và đánh dấu những con người và chúng đánh dấu họ như thế nào trong đời sống cụ thể, và bằng cách nào, qua hệ thống đấu tranh giai cấp, những con người cụ thể bị quy định bởi hệ thống những tương quan này. Trong cuốn *Dẫn nhập* năm 1857[2], Marx viết: cái cụ thể là sự tổng hợp của nhiều quyết định (le concret est la synthèse de multiples déterminations). Người ta có thể lấy lại lời ông và nói rằng: những con người cụ thể bị quy định bởi tổng hợp nhiều quy định của những tương quan trong đó họ dính vào. Vậy là nếu Marx không khởi đi từ con người, vốn là một ý tưởng trống rỗng, nghĩa là quá tải hệ tư tưởng tư sản, chính là để đi đến những con người cụ thể...

Như thế Marx đặt mình trên những lập trường giai cấp, và ông đã nhìn thấy những hiện tượng đám đông của cuộc đấu tranh giai cấp. Ông muốn đem lại cho giai cấp thợ thuyền cái nguyên lý của những cơ hành của xã hội tư bản và cho họ thấy những tương quan và những định luật mà trong đó họ đang sống, để tăng cường và định hướng cuộc đấu tranh của họ. Ông không có mục tiêu nào khác hơn là cuộc đấu tranh giai cấp, để giúp giai cấp thợ thuyền làm cuộc cách mạng, và sau đó xoá bỏ – vào giai đoạn cuối của chủ nghĩa Cộng sản – cuộc đấu tranh giai cấp và mọi giai cấp.

Louis Althusser,
Những lập trường, t.170 – 172.

(1) Đối với những quy chiếu về Marx, xem các bản văn được kể ra trong sách này.

(2) Tức quyển "Dẫn nhập vào Phê phán kinh tế chính trị"

HABERMAS

(Sinh năm 1929)

Người ta có thể xem Jiirgen Habermas – phụ tá cho Adorno từ 1956 đến 1959 như là người thừa kế của lý thuyết phê phán từ trường phái Francfort. Nhưng tư tưởng của ông tiến hành qua những đồng hóa phê phán từ nhiều trào lưu triết học và nhiều phương pháp luận xã hội học Đức và Anh Mỹ. Sự nghiệp giảng dạy đại học của ông – ông từng là đồng giám đốc của viện Max Planck từ 1971 đến 1981 – được điểm xuyết bằng những chọn nhận lập trường chính trị cách tân ôn hòa khiến ông phải nhận nhiều công kích khá gay gắt từ cánh hữu cũng như cánh tả. Ông thăm dò mà không xa rời những nhiệm vụ của một lý thuyết phê phán xã hội đương đại. Hai tác phẩm chính yếu của ông là: *Lý thuyết và thực hành* (Théorie et praxis - 1971) và *Lý thuyết về hành động liên thông* (Théorie de l'agir communicationnel).

LÝ THUYẾT VỀ HÀNH ĐỘNG LIÊN THÔNG
(Théorie de l'agir communicationnel) - 1981

Mọi khái niệm hành động đều định nghĩa hành động bằng một cứu cánh. Những khái niệm về hành động xã hội phân biệt những loại điều phối các đối tác (des types de coordination des partenaires) như guồng máy các tính toán, sự nhất trí về các tiêu chuẩn, sự đồng thuận với một công chúng, phù hợp trong cách kiến giải v.v... Hành động liên thông đi qua những hành vi ngôn ngữ mà không giản quy vào chúng. Theo một nghĩa, mọi hành vi ngày nay có thể được định nghĩa từ bên trong hoạt động liên thông tổng quát hóa (l'activité communica-tionnelle généralisée)

► Thế giới sống thực, xã hội hợp lý hóa và ý thức phân tán (Monde vécu, société rationalisée et conscience fragmentée)

Giữa thế giới sống thực và sự hội nhập vào hệ thống xã hội, những hệ tư tưởng cung cấp cho ý thức một tổng hợp có thể chấp nhận được. Sự hợp lý hóa thế giới sống thực đã làm cho vai trò của các hệ tư tưởng lùi lại. Cái tương đương chức năng của chúng là ý thức phân tán hiện nay. Những tiêu chuẩn khoa học và kỹ thuật từ những lãnh vực của các chuyên gia thực dân hóa thế giới sống thực, điều này vừa tạo thành một hăm dọa đầy khiêu khích và một thách thức cho suy tư.

Thay vì nhiệm vụ tích cực nhằm bao che về phương diện ý thức hệ một nhu cầu giải thích nào đấy, một đòi hỏi tiêu cực lại bước lên sân khấu, yêu cầu đừng làm nổi lên đến mức độ hội nhập những hệ tư tưởng, những cách giải thích đã được tạo ra. Giờ đây, thế giới sống thực luôn luôn được tạo thành dưới hình thức một kiến thức toàn diện, được chia sẻ bởi các thành viên trong tính liên chủ thể; từ đó, có thể rằng cái tương đương được tìm kiếm của những hệ tư tưởng vắng mặt chỉ đơn thuần hệ ở chỗ là kiến thức hiện hành, tự biểu thị như một toàn thể, hãy còn tản mạn, trong mọi trường hợp nó không đạt đến mức độ phát biểu mà kiến thức có thể được tiếp thu như là hiệu lực theo những tiêu chuẩn của tính hiện đại văn hóa. *Ý thức hiện hành* (la conscience courante) bị tước mất khả năng tổng hợp, nó trở nên *phân tán* (fragmentée).

Trong thực tế, người ta đi đến một hiệu quả như thế từ sự kiện là sự phân biệt giữa khoa học đạo đức và nghệ thuật, đặc trưng nơi chủ nghĩa duy lý Tây phương, không chỉ có hậu quả là sự sinh thành tự trị của những khu vực do các chuyên gia làm việc, mà cả sự cắt đứt của chúng so với sợi chỉ truyền thống vốn tự nhiên liên tục trong thực tiễn hiện hành[1]. Sự cắt đứt này không ngừng được cảm nhận như là vấn đề. Những toan tính vượt qua triết học và nghệ thuật được dựng lên chống lại những cơ cấu chúng buộc ý thức hiện hành phục tùng những tiêu chuẩn văn hóa độc quyền của các chuyên gia, những thứ văn hóa được phát triển một cách hệ thống, trong khi cắt đứt ý thức này khỏi những tài nguyên của văn hóa. Ý thức hiện hành thấy mình quay về với những truyền thống đã bị treo lửng trong cao vọng của chúng về tính hiệu lực, và tuy nhiên, nơi nào mà ý thức này thoát khỏi sự mê hoặc của chủ nghĩa truyền thống, nó vẫn bị bùng vỡ một cách tuyệt vọng[*]. Địa vị của ý thức "giả tạo" ngày nay được chiếm đóng bởi ý thức phân tán, nó trang hoàng bằng ngọn đuốc Khai sáng (Aufklrung) nhờ vào những cơ hành của tiến trình vật hóa (des mécanismes de réification). Chỉ ở giai đoạn này mà những điều kiện của một *công cuộc thực dân hóa thế giới sống thực* (une colonisation du monde vécu) mới hội tụ đầy đủ.

[...] Vậy là lý thuyết về quá trình vật hóa hậu tư bản, được tái định thức trong những hạn từ của hệ thống và của thế giới sống thực, phải được bổ sung bằng một cuộc phân tích tính hiện đại văn hóa, nó chiếm địa vị của một lý thuyết về ý thức giai cấp giờ đây đã bị vượt qua. Thay vì dùng để phê phán hệ tư tưởng, lý thuyết này phải giải thích sự bần cùng hóa và sự phân tán của ý thức hiện hành; thay vì gắn bó với những vết tích đã qua của một ý thức cách mạng[2], nó phải phân tích những điều kiện của một liên kết giữa văn hóa thuần lý và liên thông hiện hành, phụ thuộc vào những truyền thống sinh tồn.

Jürgen Habermas,
***Lý thuyết về hành động liên thông*, q.11, t. 390 – 391.**

---

(1) Cố gắng văn hóa, thoát thai từ thời Phục hưng, nhằm hội tụ những thực hành, những kiến thức và những mục đích, như vậy là bị đặt vào thử thách.

(2) Vấn đề trọng yếu nhất, được tranh luận rất gay gắt.

(*) Nguyên văn: ... elle (cette conscience) reste désespérément éclatée. Một cách diễn tả quá mới lạ của tác giả khiến người dịch (và có lẽ cả bạn đọc?) cũng hơi ngỡ ngàng.

KHOA HỌC LUẬN Ở PHÁP TRONG THẾ KỶ XX

(L'ÉPISTÉMOLOGIE EN FRANCE AU XX SIÈCLE)

Theo từ nguyên, "épistémologie" có nghĩa "théorie de la science" (lý thuyết về khoa học). Tại Pháp và trên châu Âu lục địa, từ này được hiểu như là việc nghiên cứu phê phán những vấn đề lý thuyết được đặt ra bởi việc thực hành các khoa học, trong khi học giới Anh-Mỹ lại hiểu "epistemology" là sự nghiên cứu những tiến trình tổng quát của tri thức (mà ta gọi vắn tắt là "tri thức luận"). Nói "thực hành" là để chỉ rõ rằng khoa học luận hay tri thức luận về khoa học không thể được quan niệm tách rời với việc thực hành nó: phải thực tập một khoa học nào đó để có thể nói về nó từ bên trong. Nói "phê phán" là quy về một hoạt động chọn lọc và đánh giá những vấn đề xứng đáng để khảo sát qua đó sự phán đoán đưa ra những bằng chứng. Nói "lý thuyết" có nghĩa là tri thức luận được ghép vào một thực hành mà nó tự đánh dấu bằng những cách đặt vấn đề và bằng viễn tượng, tầm nhắm của nó đến một sự hiểu biết tinh tường hơn các kết quả, những thất bại hay thành công và những gì trong khung cảnh nội bộ khoa học, điều kiện hóa chúng.

Nhà tri thức luận không thể thực sự làm ra lý thuyết về một thực tiễn khoa học, nhưng ông có mối quan tâm lý thuyết đối với những vấn đề hàm ẩn bên trong khoa học khiến ta suy tư bởi chúng kêu gọi sự giải thích hay tranh luận. Chẳng hạn, làm thế nào mà không đặt thành vấn đề, như Gaston Bachelard đã nêu rõ, những khái niệm về sự vật, về đối tượng, về thực tại, về hiện tượng hay về nguyên nhân từ những kết quả và những phương pháp của vật lý hiện đại? Chuyện xảy ra là những nhà khoa học, một cách bán minh nhiên, tiến hành một hoạt động tri thức luận hướng đến việc thông tin hoạt động khoa học của họ. Điều đó đúng với Einstein. Điều đó cũng đúng đối với những nhà lôgíc học như Alfred Tarski, Kurt Godel hay Georg Kreisel, tác giả của những kết quả có tính quyết định về phương diện kỹ thuật, họ đã không ngừng phát triển việc chủ đề hóa sự phân tích phản tư hoạt động của mình (thématiser une analyse réfléchie de leur activité) trắc lượng ý nghĩa và lợi ích của hoạt động đó, định nghĩa lại vị trí và những định hướng cả đến việc xác định các chương trình nghiên cứu cho các học trò của họ[1].

Chính bởi khía cạnh lý thuyết của nó mà tri thức luận khoa học chạm đến triết học, nếu phải tuyệt đối phân biệt giữa triết lý khoa học (philosophie des sciences) và tri thức luận/ khoa học luận (épistémologie). Vào đầu thế kỷ XX, Meyerson và Duhem duy trì sự phân biệt nhằm bảo lưu những quyền của siêu hình học trong các khoa học thực nghiệm hay bên cạnh chúng. Trong khi nghiên cứu các kết quả khoa học tri thức luận phải khải lộ và xác nhận những mối liên kết tự nhiên. "Trật tự lôgíc của các định luật là phản ảnh của một trật tự hữu thể học" Duhem đã viết như thế, và Meyerson còn đi xa hơn khi chủ trương rằng nhà vật lý tìm cách giải thích các hiện tượng và không chỉ mô tả chúng hay kiểm soát chúng. Với Bachelard, khoa học không còn bị coi là nối kết "thực tại" những sự vật, trái lại bị đặt thành vấn đề bởi những kết quả của nó; và tri thức luận khẳng định đặc tính của mình độc lập với hữu thể học truyền thống.

Hẳn rồi, những vấn đề của tri thức luận không phải là những vấn đề của khoa học, dầu rằng chúng phát sinh từ khoa học và có thể tác động đến tiến trình. Nhưng chúng cũng không phải một cái cớ hay một bậc nhún cho những luận đề siêu hình, dẫu cho chúng được bảo vệ bởi những người làm khoa học. Công việc của tri thức luận hệ tại chỗ khai triển những tiềm năng suy tư mà công việc khoa học chính danh được phác thảo nếu nó còn bỏ hoang chúng hay bỏ rơi lại trên những bờ mép vì nó tiến bước quá nhanh. Phân tích một toàn bộ những hậu quả, những khái niệm và những phương pháp, chẳng hạn những gì đã tạo thành đại số học tượng trưng (algèbre symbolique) ở thế kỷ XIX, cho thấy những mối dây liên hệ của chúng – cái mà Bachelard gọi là tổ chức hay sự mạch lạc thuần lý (la cohérence rationnelle) phát hiện ra những mặc tàng (implications) những tiền giả định (présuppositions) ở bên dưới, xác định chúng tương ứng với những vấn đề xưa cũ nào, và những vấn đề nào chúng còn để mở, những loại vấn đề mới nào mà chúng đặt ra hay giải quyết, nói vắn tắt, vẽ ra, trong những tầng khác nhau, cấu hình của kiến thức (la configuration du savoir) trong một khu vực xác định của một môn học xác định, nhiệm vụ của tri thức luận, đối với chúng tôi, hình như là thế. Chẳng hạn, phải có sự phát triển phi thường của toán học từ Gauss đến Riemann và từ Dedekind đến Hilbert, để người ta có thể nói về "trực quan trừu tượng" (intuition abstraite). Còn tra vấn về cách thế hiện hữu của những trực quan trừu tượng, như Cavaillès đã làm, là nhìn nhận "trong tính chính xác được lập thành của chúng và tuy vậy vẫn còn là vấn đề"[2] những vấn đề đích thực của tri thức luận[3]. Những vấn đề này được ghi vào trong diễn từ của khoa học, trong đó chúng nằm ở dạng "mầm mống"[4]. Mầm mống này kêu gọi sự đảm đương; thực hiện sự đảm đương này là chức năng của tri thức luận, dầu người đảm đương chức năng này thuộc ngành nghề nào. Tri thức luận tương ứng với một cách thế thiết định đặc trưng trong trường kiến thức.

Như vậy tri thức luận là một hoạt động phản tỉnh được thực hiện "sát sườn" với khoa học. Đó là lý do tại sao thoạt đầu nó không quan tâm đến những điều kiện bên ngoài của việc sản xuất kiến thức: những quyền lợi kinh tế và xã hội, những sức mạnh định chế, những hệ tư tưởng tôn giáo hay chính trị. Không phải là việc nghiên cứu tương quan của những điều kiện này với một chương trình khoa học nào đó là không có ích lợi gì, nhưng nó thuộc về xã hội học về khoa học. Còn tri thức luận nghiên cứu những sự kiện của khoa học, nghĩa là những gì mà các bản văn khoa học cùng với những chùm sao hậu quả, phương pháp và khái niệm của chúng và cả những điểm còn mù mờ, những lỗ hổng và những vấn đề còn bỏ dở của chúng. Như Canguihem nói: "mỉa mai về tầm quan trọng gán cho các khái niệm thì dễ hơn là hiểu được tại sao không có chúng sẽ không có khoa học". Vả chăng, chúng ta nên nhớ lại rằng yêu cầu phân tích và phê phán các khái niệm – thường được coi như dấu hiệu của một tinh thần triết lý, bởi lẽ ở Pháp người ta được đánh dấu bởi sự giảng dạy của Gaston Bachelard và của Jean Cavaillès – vẫn thường gặp chính trong lòng khoa học. Từ vật lý lượng tử đến máy điện toán, trước tiên chính nhà bác học hay nhìn lại định nghĩa về thực tại hay của những phương pháp đang sử dụng. Triết học không ở ngoài khoa học như nhiều người tưởng, và người ta không thể xác định tương quan của cái này đối với cái kia từ một lập trường xa lạ với cái này hay cả với cái kia.

Tìm kiếm không phải một lý thuyết tổng quát, mà là những cấu hình khác nhau của khoa học, nơi một số những thời đoạn của nó và một trong những vùng của nó, là nhận ra tính cách lịch sử của kiến thức, tính linh hoạt nơi những nguyên lý và những quy phạm của nó, sự tiến hóa nơi những công cụ của nó, những đột biến ngữ nghĩa nơi những khái niệm của nó. Từ đó, phát sinh mối liên hệ mật thiết giữa tri thức luận với lịch sử khoa học. Từ Brunschvicg tới Cavaillès, Granger hay Desanti và từ Koyré và Bachelard tới Canguihem, ở Pháp, đã tạo thành một trường phái "tri thức luận lịch sử", nó muốn nêu lên khái niệm riêng của mình về lịch sử khoa học. Không phải thứ lịch sử tự nhiên kiểm kê và phân loại những sự kiện có sẵn đấy (các phát minh, các công lý, các định luật v.v...) và những niên đại được xác chứng hay giả định để dựng nên bản đồ của một "tiến bộ đảo ngược" (un progrès renversé), nhưng là thứ lịch sử tạo dựng đối tượng của nó và như Bachelard nói, "giá trị" của nó, như là đối tượng của tri thức. Chính bởi một quyết định uỷ nhiệm cho nó quyền lợi và tầm quan trọng và điều đó ngay cả trong trường hợp mà quyết định này chỉ noi theo một truyền thống mà sử gia khoa học xác định đối tượng của mình từ tình trạng hiện thời của một khoa học nhất định. Những khái niệm và những vấn đề khoa học, hơn là những biến cố, dùng làm những đường phân biện. Và lịch sử này không phải là một lịch sử theo nghĩa thông thường và triết học có một tương quan trực tiếp với nó hơn là lịch sử hay khoa học. Lịch sử và triết học những khái niệm - người ta có thể nói bằng cách quảng diễn công thức nổi tiếng của Cavaillès, đó là chương trình mà tri thức luận tự đặt ra trong mối quan tâm sâu sắc đến khoa học sinh động.

Hourya Sinaceur

---

(1) Muốn tìm hiểu chi tiết hơn xin xem bài nghiên cứu: Lôgích: toán học thông thường hay tri thức luận thực sự? TER. 1991, t. 331 – 346.

(2) Thành ngữ này của Jean Toussaint Desainti.

(3) Gilles Gaston Granger phân tích khái niệm "nội hàm hình thức" để soi sáng cách thức hiện hữu của những trực quan trừu tượng.

(4) Desanti, sách đã dẫn, t.15 – 16.

BACHELARD

(1884 - 1962)

Gaston Bachelard sinh ở Bar-sur-Aube năm 1884. Trợ giảng ở trung học rồi làm tham tá bưu chính, ông học thêm và đậu bằng cử nhân toán lý. Bị động viên ngày 2 tháng tám, 1914 Gaston Bachelard trải qua bốn năm trong chiến tranh. Được giải ngũ năm 1919 ông thành giáo sư vật lý tại trường trung học Bar-sur-Aube. Bằng một thôi thúc nội tâm, ông chuyển hướng sang triết học. Ông học lại cử nhân triết, rồi thạc sĩ triết năm 1922. Từ đó ông phụ trách việc dạy triết cho những lớp cuối cấp trung học và vẫn dạy vật lý. Tiến sĩ quốc gia năm 1927, năm sau ông xuất bản hai luận án đánh dấu sự lên ngôi của một quan niệm mới về lịch sử khoa học. Năm 1930, ông trở thành giáo sư lịch sử và triết lý khoa học tại Phân khoa Văn học Dijon. Năm 1940, ông kế nhiệm Abel Rey làm giáo sư ở Sorbonne và giám đốc viện Lịch sử Khoa học Kỹ thuật (do đại học Paris thành lập năm 1932). Ông mất ở Paris năm 1962.

ẨN TƯỢNG VÀ VI VẬT LÝ (Noumène et Microphysique) 1931

Sự điều phối ẩn tượng (la coordination nouménale)

Bản văn dưới đây trích từ đoạn đầu của bài viết "Ẩn tượng và vi vật lý", xuất bản năm 1931, trong *Recherches philosophiques*, I, in lại trong Études, t.11 – 24. Nó rút ra những hậu quả triết học từ những thông điệp do vi vật lý gửi đi: sự phi bản thể hóa thực tại (désubstantialisation du réel) sự dung hóa giữa hiển thể và hữu thể (fusion entre l'acte et l'être), vai trò được nâng cao của những giả thuyết khoa học, của tổ chức thuần lý và việc công thức hóa toán học của chúng (đó là điều mà Bachelard gọi là "sự điều phối ẩn tượng"), tính cách chức năng của hiện tượng coi như "phương tiện phân tích" hay "khoảnh khắc của một phương pháp" và khía cạnh động của tri thức được quan niệm như một công việc. Vắn tắt, chủ nghĩa duy nghiệm không còn thích hợp nữa, vì cái thế giới ẩn mình mà nhà vật lý nói với chúng ta chẳng liên quan chi với thế giới thường dụng của chúng ta: nó tương ứng với một thứ "ẩn tượng học" (nouménologie) mà tính khách quan thuộc về bình diện suy lý/ luận biện. Nhưng chủ nghĩa duy tâm (tính hiệu quả của những ý tưởng) chỉ có thể được bảo lưu khi thoát khỏi chủ nghĩa hiện thực.

► Thực tại vật lý (Le réel physique)

Nhưng này đây Vật lý học hiện đại mang lại cho chúng ta những thông điệp từ một thế giới còn chưa biết. Những thông điệp này được soạn thảo bằng "văn tự tượng hình" (hiéroglyphes), theo cách diễn tả của Walter Ritz **(a)**. Khi thử giải mã chúng, người ta nhận thấy rằng những dấu hiệu lạ lùng kia rất khó được giải thích trong bình diện những thói quen tâm lý của chúng ta. Đặc biệt chúng tỏ ra ương ngạnh với lối phân tích thông dụng thường chia cách một vật với tác động của nó. Trong cái thế giới chưa được biết đầy đủ là thế giới nguyên tử vậy là sẽ có một thứ dung hóa giữa hiển thể và hữu thể, giữa sóng và hạt? Có cần phải nói đến những khía cạnh bổ túc hay những thực tại bổ túc? Phải chăng vấn đề là một sự hợp tác sâu xa hơn giữa vật thể và chuyển động, một năng lượng phức tạp mà ở đó hiện tồn và sinh thành đồng quy? Cuối cùng, vì những hiện tượng lập lờ lưỡng nghĩa này không bao giờ chỉ *những sự vật của chúng ta*, cho nên quả là một vấn đề có tầm cỡ triết học lớn khi ta thắc mắc tự hỏi chúng có chỉ *những sự vật* hay không. Từ đó nảy sinh cuộc đảo lộn toàn diện những nguyên lý hiện thực trong cú pháp của cái vô cùng nhỏ. Trong cú pháp này, danh từ được

định nghĩa quá mông lung mơ hồ để có thể ngự trị trên câu phát biểu. Như vậy không còn là sự vật nó sẽ có thể chỉ dạy chúng ta trực tiếp như niềm tin thường nghiệm công bố. Người ta sẽ không gia tăng sự hiểu biết về một đối tượng siêu vi (un objet ultra-microscopique) bằng cách cách ly nó. Khi bị cách ly, một hạt trở thành một trung tâm phóng xạ cho một hiện tượng lớn hơn. Nhìn trong vai trò vật lý của nó, hạt là một phương tiện phân tích hơn là một đối tượng cho nhận thức thường nghiệm. Đó là một cái cớ cho tư tưởng, chứ đâu phải là một thế giới để khám phá. Thật vô ích khi muốn đẩy phân tích đến chỗ cách ly theo mọi quan điểm một đối vật độc nhất, vì rất hình như là trong thế giới vi vật lý, cái độc nhất đánh mất những đặc tính cốt yếu của nó. Lúc đó chỉ còn những đặc tính cốt yếu ở bên trên – không phải ở bên dưới – những đối tượng hiển vi. Bản thể/ yếu tính của cái vô cùng bé thì đồng thời với tương quan.

Nếu thực tại phi cá nhân hóa về phương diện vật lý khi đi về những miền sâu của vật lý vi phân (la physique infinitésimale), nhà bác học sẽ đặt nhiều quan trọng hơn cho sự tổ chức thuần lý những thí nghiệm của ông theo mức độ ông gia tăng tính chính xác. Một sự đo lường chính xác luôn luôn là một sự đo lường phức tạp; như vậy đó là một nảy sinh cuộc đảo lộn thứ nhì trong tri thức luận đương đại. Chúng ta cần làm nổi bật tầm quan trọng triết lý của nó. Thực vậy, chúng tôi thấy hình như là cấu tạo toán học của những giả thuyết nguyên tử nói trái lại lý thuyết nó gán cho những giả thuyết khoa học như là những tổ chức có tính biểu đồ hay tính sư phạm. Người ta thích lặp lại rằng chúng là những phương tiện diễn đạt đơn thuần. Khoa học, theo người ta nghĩ, là thực bởi những đối tượng của nó, là có tính giả thuyết do những *tương quan* được lập ra giữa các đối tượng. Gặp một mâu thuẫn nhỏ nào, hay gặp một khó khăn nhỏ nào trong thực nghiệm, thế là người ta bỏ những giả thuyết tương quan này mà người ta cho là thuần túy quy ước, làm như thể một quy ước khoa học có phương tiện khác để khách quan hơn là tính cách thuần lý! Như vậy nhà vật lý mới đã lật đổ viễn tượng của giả thuyết từng được Vaihinger **(b)** dày công thiết kế. Giờ đây chính những đối tượng được biểu thị bởi những ẩn dụ, chính tổ chức của chúng lại mang bộ mặt thực tại. Nói cách khác, cái gì hiện nay mang tính giả thuyết, chính là hiện tượng của chúng ta; bởi sự nắm bắt trực tiếp của chúng ta trên thực tại chỉ giữ vai trò như là dữ kiện mơ hồ, tạm thời, quy ước, và sự nắm bắt hiện tượng học này (cette prise phénoménologi - que) yêu cầu việc kiểm kê và phân loại. Ngược lại chính suy tư sẽ đem lại một ý nghĩa cho hiện tượng ban đầu khi gợi ý một loạt hữu cơ những nghiên cứu, một viễn tượng thuần lý những kinh nghiệm. Chúng ta không thể có, một cách tiên thiên, niềm tin nào vào sự chỉ dẫn mà dữ kiện trực tiếp tự phụ cung cấp cho chúng ta. Đó không phải là một quan tòa, cũng chẳng phải là nhân chứng; mà đó là một bị cáo và là một bị cáo mà sớm hay muộn người ta sẽ thuyết phục bằng lời nói dối. Tri thức khoa học luôn luôn là sự cải thiện một ảo tưởng. Như vậy chúng ta chỉ còn có thể thấy trong sự diễn tả, dầu tỉ mỉ đi nữa, một thế giới trực tiếp như một *hiện tượng học để làm việc* (une phénoméno – logie de travail) theo chính cái nghĩa mà xưa kia người ta nói về *giả thuyết để làm việc* (*hypothèse de travail*)... Khi nào chuỗi sự kiện sẽ tìm thấy tính cá thể thực sự? Chỉ khi người ta đã thiết lập nó theo toán học. Chính công thức toán học sẽ cho nó một hình thể; chính bởi sự liên kết toán học mà người ta sẽ thấy những từ ngữ rối rắm trong hiện tượng trực tiếp được điều phối thành một chỉnh thể. Vả chăng những liên hệ toán học không hề tuân theo những ràng buộc chúng có thể xuất hiện trong sự quan sát ban đầu. Chúng đi theo dấu vết của một sự điều phối ẩn tượng (une coordination nouménale), chúng làm thành đối tượng cho một tư tưởng điều phối trước khi là đối tượng của một kiểm chứng thực nghiệm.

Vấn đề triết học về sự kiểm chứng các lý thuyết từ đó được chuyển cung. Cái yêu cầu mang tính duy nghiệm muốn kéo tất cả về kinh nghiệm, một nhu cầu hãy còn rất rõ ràng vào thế kỷ vừa qua, giờ đây đã mất tính ưu tiên, theo nghĩa là sức mạnh của phát minh đã hoàn toàn chuyển sang lý thuyết toán học. Xưa kia triết lý tổng quát về kinh nghiệm trong vật lý học đã diễn tả khá tốt bởi công thức này của Paul Valéry"phải giản quy cái gì thấy được vào cái gì được thấy" (il faut réduire ce qui se voit à ce qui se voit). Vậy là nhà thơ đã dành mọi vinh quang cho tầm nhìn. Giờ đây có lẽ chúng ta sẽ nói thế này, nếu chúng ta muốn diễn tả nhiệm vụ thực sự của vi vật lý: phải giản quy cái gì không thấy được vào cái gì không được thấy, thông qua kinh nghiệm thấy được (il faul réduire ce qui ne se voit pas à ce qui ne se voit pas en passant par l'expérience visible). Trực quan trí tuệ của chúng ta từ nay lấn bước trực quan khả giác. Lãnh vực kiểm chứng vật chất chỉ còn cung cấp một bằng chứng phụ trội cho những ai không có niềm tin thuần lý. Dần dần chính sự mạch lạc thuần lý đi đến chỗ thay thế, với sức mạnh của xác tín, sự kết dính của kinh nghiệm thông thường. Vi vật lý không còn là một giả thuyết giữa hai thí nghiệm mà đúng hơn là một thí nghiệm giữa hai định lý. Nó bắt đầu bằng một tư tưởng, nó kết thúc thành một vấn đề.

Gaston Bachelard,
"Ấn tượng và vi vật lý" **trong** *Études I*, **1970, t.12 – 16**

(a) Walter Ritz: Nhà vật lý và toán học sinh ở Thuỵ Sĩ (1878) và mất ở Gottingen (1909). Ông được biết đến vì những công trình về quang phổ ký (spectroscopie) và một phương pháp giải tiếp cận cho một số bài toán của phép tính các biến số.

(b) Vaihinger: Triết gia Đức (1852 - 1933) tác giả của quyển sách nổi tiếng Die Philosophie des Als-Ob (Triết học về cái nếu như – La philosophie du comme si), Berlin, 1911, ông còn là người thành lập Kantstudien (Kant học). Ông phân biệt giả thuyết với hư cấu ở điểm giả thuyết thì không kiểm chứng được, mặc dầu có ích.

► Cái tổng quát, chướng ngại vật trên đường chân lý (L'obstacle du général)

Liard đã thận trọng nói rằng "Khoa học tuy rút gọn cái phức tạp thành cái giản dị và cái ngẫu nhiên thành cái tất yếu", nhưng không bao giờ đạt đến sự giản dị, sự phổ quát, sự tất yếu tuyệt đối. Tuy nhiên, phải chăng cách trình bày của ông còn lệ thuộc quá nhiều tri thức luận cổ xưa của Descartes và Aristote là người đã đặt ra công lý: "Chỉ cái gì tổng quát mới là khoa học"? Chính lời phê bình sau đây của Gaston Bachelard khiến chúng ta tư tưởng như vậy.

Sự tìm kiếm vội vàng cái tổng quát thường đưa đến việc những điều tổng quát đặt không đúng chỗ, không liên hệ với những hàm số cốt yếu bao hàm hiện tượng... Theo các triết gia, chúng ta phải đặt những điều tổng quát nhất ở nền tảng của trí thức khoa học. Ở nền tảng của cơ học: mọi vật đều rơi. Ở nền tảng của quang học: mọi tia sáng đều truyền theo đường thẳng. Ở nền tảng của sinh vật học: mọi sinh vật đều chết. Như vậy ở thềm mỗi khoa học, người ta đã đặt những chân lý đầu tiên trọng đại, những định nghĩa bất khả xâm phạm soi sáng cả một học thuyết. Thực thế, đoạn đầu các sách tiền khoa học thường lúng túng vì sự cố gắng để đặt những định nghĩa sơ khởi, như người ta có thể nhận thấy về vật lý học ở thế kỷ XVIII cũng như về xã hội học ở thế kỷ XX.

Tuy nhiên, người ta có thể tự hỏi phải những định luật trọng đại kia là những tư tưởng thật khoa học, hay nói thế này thì cũng vậy, đối với chúng ta, những tư tưởng gợi những tư tưởng khác.

Nếu người ta ước lượng giá trị tri thức của những chân lý trọng đại kia bằng cách so sánh những chân lý ấy với những tri thức sai lầm mà những chân lý ấy đã thay thế, thì có điều chắc chắn là những định luật kia đã có hiệu quả. Nhưng nó không có hiệu quả nữa. Và chính các giai đoạn sư phạm không tương xứng với các giai đoạn lịch sử ở chỗ đó. Thật vậy, hiện thời người ta có thể nhận thấy rằng những định luật tổng quát kia phong toả tư tưởng. Chúng trả lời một cách tổng quát, hơn thế, trả lời tuy không có ai hỏi, vì câu hỏi

Aristote, từ lâu, đã không còn nữa. Và câu trả lời quá vội vàng sau đây đã có sức quyến rũ: đối với tinh thần tiền khoa học, động từ rơi miêu tả đủ rõ rồi; nó cho biết tinh hoa của hiện tượng rơi. Thực ra, như người ta thường nói, những định luật tổng quát kia định nghĩa về chữ nhiều hơn về sự vật: định luật tổng quát về sự rơi của chất nặng, định nghĩa chữ "chất nặng"... Ở giai đoạn này, tất cả đều sáng tỏ, tất cả đều đồng nhất hóa. Nhưng theo ý chúng tôi con đường đồng nhất hóa càng ngắn, thì tư tưởng thực nghiệm càng nghèo...

... Một kiến thức thiếu chính xác, hay nói rõ hơn, một kiến thức không được đưa ra với những điều kiện xác định kiến thức ấy, thì không phải là một kiến thức khoa học. Một kiến thức tổng quát hầu như tất nhiên là một kiến thức lờ mờ.

Gaston Bachelard,
Tinh thần khoa học mới, t.56 – 57.

---

(1) Tức là những điều tổng quát nhất kể trên.

(2) Aristote dạy rằng những vật nhẹ, như khói, hơi, lửa, ngọn lửa bốc lên thiên đình là chỗ tập hợp tự nhiên của chúng, còn những chất nặng tìm kiếm quả đất một cách tự nhiên (Bachelard). Những định luật tổng quát có hiệu quả ở chỗ đã thay thế những điều sai lầm, như vừa nói ở trên.

► Cái đơn giản, chướng ngại vật trên đường khoa học (L'obstacle du simple)

Trong bài "Tính chất của khoa học", Liard chỉ cho người ta thấy rằng sự rút cái phức tạp thành cái đơn giản là một trong những tính chất căn bản của khoa học. Theo G.Bachelard, đó là một ảo tưởng do Descartes di truyền, và tri thức luận hiện đại phải là "một tri thức không có tính chất học thuyết của Descartes".

Khi nói về một tri thức luận không có tính chất tri thức luận của Descartes, chúng ta không muốn kết án nặng những thuyết vật lý theo Descartes hay thuyết vũ trụ cơ giới mà tinh thần vẫn theo Descartes, nhưng muốn lên án nặng học thuyết về những bản chất đơn giản tuyệt đối. Với tinh thần khoa học mới, tất cả vấn đề trực giác bị đảo lộn. Thực vậy, từ nay trở đi, trực giác không còn có thể giữ tính chất nguyên thủy được nữa, trước trực giác đã có một cuộc nghiên cứu suy luận thấu triệt được nhị nguyên tính căn bản trong vũ trụ. Tất cả những khái niệm cơ bản hình như có thể tách làm đôi; nó có thể đi đôi với những khái niệm bổ túc (1). Từ nay trở đi, bất cứ trực giác nào cũng bắt nguồn ở một sự lựa chọn; vậy có một sự hồ đồ chính yếu ở nền tảng khoa học, và tính chất trực tiếp của những điều hiển nhiên trong học thuyết Descartes bị quấy rầy. Không những Descartes tin rằng ở ngoại giới, có những yếu tố tuyệt đối, nhưng ông còn nghĩ rằng những yếu tố tuyệt đối ấy có thể biết được một cách toàn diện, chính là những đơn tố không thể phân chia được. Người ta trông thấy toàn diện những đơn tố ấy, vì người ta để chúng cách biệt mà trông. Cũng như ý tưởng rõ ràng, minh bạch được hoàn toàn thoát khỏi sự hồ nghi, bản tính của vật thể đơn giản được hoàn toàn tách rời những mối liên quan với những vật thể khác. Không gì chống đối Descartes bằng sự thay đổi tinh thần chậm chạp do những cách tính đúng đắn dần dần của thí nghiệm gây ra, nhất là khi những cách tính khá sâu sắc cho biết nhiều kỳ quan cơ bản mà cuộc tra cứu đầu tiên không biết tới. Đó là trường hợp về quan niệm của Einstein mà sự phong phú và giá trị phức tạp đột nhiên làm nổi bật quan niệm nghèo nàn của Newton. Đó cũng là trường hợp về cơ học ba động của Louis de Broglie đã bổ túc, theo ý nghĩa hoàn toàn nhất của chữ ấy, cơ học cổ điển và đến cả cơ học tương đối nữa...

Người ta hãy so sánh tri thức luận của Descartes với lý tưởng phức tạp của khoa học hiện đại; xin người ta hãy nhớ nhiều phản ứng của tinh thần khoa học mới chống lại tư tưởng vô tổng hợp! Khoa học hiện đại căn cứ vào một tổng hợp sơ khởi liên kết ngay ở nền tảng của nó, cả ba môn hình học – cơ học – điện học; nó thuyết minh trong không thời gian; nó tăng gấp bội định đề xếp thành cương yếu; nó đặt sự hiểu biết sáng sủa vào cách tổ hợp tri thức, chứ không phải vào cách suy ngẫm rời rạc về những vật thể hợp lại.

Nói cách khác, nó thay sự sáng sủa tại thân bằng một sự sáng sủa chế hóa. Không phải là thực thể soi sáng mối tương quan, mà chính là mối tương quan soi sáng thực thể.

Nói tóm lại, chúng tôi tưởng rằng sự giải thích khoa học có khuynh hướng tiếp nhận, tại nền tảng của nó, những yếu tố phức tạp, và chỉ xây dựng trên những yếu tố tùy điều kiện, và chỉ nhìn nhận yếu tố nào là đơn giản một cách tạm thời, trong phạm vi những tác dụng rất riêng biệt.

Gaston Racherlard,
Tinh thần khoa học mới, t. 141 – 144.

► Trí tưởng tượng và thế giới hình tượng (L'imagination et le monde des images)

Cũng như ký ức không được định nghĩa như sự sinh tồn hay tái sinh các hình ảnh, thì trí tưởng tượng cũng không thể được coi như sự phối hợp đơn giản các hình ảnh. Gaston Bachelard đã viết mấy tác phẩm rất lý thú về mơ mộng và chiêm bao gợi ra ở ta do bốn nguyên tố. Đó là loạt tác phẩm: Không khí và các giấc mơ (l'air et les songes), Nước và các giấc mộng (L'eau et les rêves), Đất và những mơ màng của ý chí (la terre et les rêverie de la volonté) và Phân tâm học về lửa (Psychanalyse du feu). Ở đây ông gán cho trí tưởng tượng cái đặc tính đưa ta vào một "thế giới hình tượng", không phải không có chỗ giống cái thế giới mà Jean Paul Sartre diễn tả.

Cũng như nhiều vấn đề tâm lý, việc sưu tầm về trí tưởng tượng đã bị làm mờ rối do cái ánh sáng giả dối của ngữ nguyên. Người ta cứ muốn cho tưởng tượng là cái khả năng tạo thành hình ảnh. Nhưng nó lại chính là cái khả năng làm sai lệch những hình ảnh do tri giác cung cấp, khả năng giải thoát ta khỏi những hình ảnh đầu tiên, khả năng thay đổi các hình ảnh. Nếu không có sự thay đổi hình ảnh, kết hợp bất ngờ các hình ảnh, thì không có tưởng tượng, không có hoạt động tượng hình. Nếu một hình ảnh hiện thời không làm ta nghĩ đến một hình ảnh khiếm diện, nếu một hình ảnh ngẫu nhiên không gợi ra vô số những hình ảnh biến tính cả một sự bùng nổ những hình ảnh, thì không có tưởng tượng. Chỉ có tri giác, kỷ niệm một tri giác, ký ức thông thường, tập quán màu sắc và hình thức. Danh từ căn bản tương đương với tưởng tượng không phải là hình ảnh nhưng là không tưởng. Giá trị một hình ảnh tùy theo trình độ rộng lớn của cái hào quang không tưởng của nó. Nhớ không tưởng mà trí tưởng tượng cốt yếu là mở rộng, mơ hồ. Trong tâm linh nhân tính, nó chính là kinh nghiệm sự mở rộng, kinh nghiệm sự mới mẻ. Hơn cả các năng lực khác, có chỉ định tính cách của tâm linh con người. Như Blake đã tuyên bố: "Tưởng tượng không phải là một trạng thái, nó là chính hiện sinh con người". Ta sẽ nhận thấy dễ dàng sự xác thật của câu châm ngôn ấy nếu ta nghiên cứu... tưởng tượng văn chương, tưởng tượng đàm thoại, tưởng tượng dựa vào ngôn ngữ mà kết thành căn bản thời gian của thần tính và do đó thoát ngoài thực tế.

Ngược lại, khi một hình ảnh rời bỏ cái nguyên tố *không tưởng* của nó và định cư vào một hình thức nhất định, thì nó nhiễm dần các tính cách của tri giác hiện thời. Rồi chẳng bao lâu nữa, đáng lẽ làm ta mơ mộng và nói năng thì nó làm ta hành động. Như thế nghĩa là một hình ảnh vững vàng và hoàn tất, cắt mất cánh của trí tưởng tượng. Nó làm ta sa sút khỏi cái tưởng tượng mơ mộng, không tự giam hãm vào một hình ảnh nào, và vì thế có thể gọi là tưởng tượng không hình ảnh, theo kiểu nói mà người ta nhận có một tư tưởng không hình ảnh. Vẫn biết là trong sinh hoạt lạ lùng của nó, không tưởng dễ lắng xuống những hình ảnh, nhưng chính nó bao giờ cũng tự trình diện như cái gì vượt khỏi cái gì hơn cái hình ảnh của nó. Thi ca cốt yếu là một hoài bão những hình ảnh mới. Nó có quan hệ với nhu cầu cốt yếu mới mẻ là đặc tính của tâm linh con người.

Gaston Bachelard,
Không khí và các giấc mơ, t.7 – 8.

► Lửa và sự tôn kính (Le feu et la vénération)

Lửa và nhiệt cung cấp những phương tiện giải thích trong lĩnh vực đa dạng nhất, bởi với chúng ta, đó là cơ hội của những kỷ niệm không thể nào phai mờ, những kinh nghiệm cá nhân đơn giản và có tính quyết định. Như vậy, lửa là một hiện tượng ưu việt có thể cắt nghĩa mọi chuyện. Nếu như tất cả mọi điều biến chuyển chậm chạp được cắt nghĩa bằng cuộc sống, thì tất cả mọi thứ thay đổi nhanh chóng đều được cắt nghĩa bằng ngọn lửa. Lửa là vật siêu tồn tại. Lửa là thầm kín và là vũ trụ. Nó tồn tại trong tim chúng ta. Nó tồn tại trên bầu trời. Nó nhô lên từ sâu thẳm của chất liệu và xuất hiện như một người tình. Nó biến trở lại vào trong vật chất và ẩn náu, tiềm tàng, nén mình lại giống như lòng hằn học và sự báo thù. Trong tất cả các hiện tượng, lửa thật sự là hiện tượng duy nhất có thể tiếp nhận rõ rệt đến như thế cả hai mặt giá trị đối lập: cái tốt và cái xấu. Nó sáng long lanh trên Thiên đàng. Nó cháy rực đỏ dưới Địa ngục. Nó là sự mơn trớn và sự hành hạ. Nó là bếp núc và ngày tận thế. Nó là niềm vui đối với đứa trẻ ngoan ngoãn ngồi gần bếp lò; tuy nhiên nó trừng phạt mọi hành động trái lời khi người ta muốn đùa với lửa. Nó là sự sung túc và nó là lòng tôn kính. Đó là một vị thần hộ mệnh và đáng sợ, thiện và ác. Nó có thể tự mâu thuẫn: Như vậy, nó là một trong số những nguyên tắc giải thích có tính toàn năng.

Thiếu sự gia tăng giá trị ban đầu đó, người ta sẽ không hiểu được từ sự độ lượng trong phán xét để chấp nhận những điều mâu thuẫn hiển nhiên nhất cũng như niềm hưng phấn để tích góp một cách vô hình những tính ngữ ca ngợi nồng nàn nhất. Ví dụ, có biết bao niềm âu yếm và sự vô nghĩa trong trang viết sau đây của một thầy thuốc ở cuối thế kỷ XVIII: "Tôi hiểu về ngọn lửa ấy, đó không phải là một sức nóng dữ dội, ồn ào, cáu giận và phản tự nhiên, nó đốt cháy mà lẽ ra là phải làm chín các tâm trạng, cũng như các thực phẩm, mà đây là ngọn lửa êm dịu, vừa độ, thơm phức; và ngọn lửa ấy, kèm theo một chút độ ẩm nào đó, tương tự như độ ẩm của máu, thâm nhập vào các tâm trạng không thuần nhất cũng giống như những dung dịch dành cho sự nuôi dưỡng, phân tán những tâm trạng đó, làm giảm thiểu cường độ, mài giũa độ thô ráp và nỗi cay đắng của những phần tâm trạng ấy và, cuối cùng, dẫn dắt chúng đến một độ êm dịu và tinh tế như vậy, đến mức chúng phù hợp với bản chất của chúng ta". Trong trang sách này chẳng có lấy một lý lẽ nào, một tính ngữ nào có thể mang một ý nghĩa khách quan. Ấy vậy mà trang sách thuyết phục chúng ta làm sao! Tôi thấy hình như trang sách tổng hợp cả sức mạnh thuyết phục của người thầy thuốc và sức mạnh thâm nhập của vị thuốc. Bởi lẽ ngọn lửa là vị thuốc thâm nhập tài tình nhất, nên bằng việc ca tụng nó, người thầy thuốc là người có sức thuyết phục nhất. Trong mọi trường hợp, mỗi lần tôi đọc lại trang sách này, liệu ai có thể giải thích được cái mối liên hệ không sao cưỡng lại nổi đó – mà không thể không nhớ lại ông thầy thuốc tốt bụng và trịnh trọng có chiếc đồng hồ mạ vàng đã đến bên đầu giường của tôi, lúc tôi còn nhỏ tuổi, và bằng một từ thông thái làm an lòng bà mẹ tôi đang lo âu. Đó là một buổi sáng mùa đông, trong ngôi nhà tồi tàn của chúng tôi. Ngọn lửa lấp lánh bên bếp lò. Người ta cho tôi uống si-rô nhựa thơm. Tôi thè lưỡi liếm cái thìa. Đâu rồi, những quãng thời gian của ngọn lửa thơm phức và những vị thuốc nồng nàn hương!

Gaston BACHELARD,
Phân tâm học về lửa, ch.I.

CANGUILHEM

(Sinh 1904 ...)

Georges Canguilhem sinh năm 1904, ở Castelnaudary nơi ông học trung học. Ở trường trung học Henri IV, khi học lớp dự bị để luyện thi vào Cao đẳng Sư phạm, ông là học trò của Alain. Năm 1924 ông đậu vào Cao đẳng Sư phạm, là bạn đồng môn của Jean Paul Sartre, Daniel Lagache, Raymond Aron ... Thạc sĩ triết học năm 1927, làm giáo sư trung học; năm 1936, chuyển về Toulouse, ông vừa dạy vừa theo học y khoa. Tiến sĩ y khoa ở đại học Strasbourg, quay về Clermond-Ferrand năm 1943 ông xuất bản luận án tiến sĩ y khoa *Người bình thường và người bệnh tinh thần* (Le Normal et le Pathologique). Giảng dạy ở Văn khoa Strabourg từ 1941, Canguilhem tích cực tham gia kháng chiến. Năm 1944 ông là y sĩ trong chiến khu Auvergne. Tổng thanh tra trung học từ 1948 đến 1955, ông bảo vệ, vào năm 1955, luận án tiến sĩ triết học *Sự tạo thành ý niệm phản xạ vào các thế kỷ XVII và XVIII*. Kế nhiệm Gaston Bachelard ở đại học Sorbonne và viện lịch sử khoa học, năm 1965, ông gắn bó với việc giảng dạy triết học, cho đến khi nghỉ hưu, 1971, vào giảng dạy lịch sử khoa học cho những ứng viên thạc sĩ và những nghiên cứu sinh và đích thân ông cũng không bao giờ từ bỏ việc nghiên cứu.

NGHIÊN CỨU LỊCH SỬ VÀ TRIẾT LÝ KHOA HỌC
(Études d'histoire et de philosophie des sciences) – 1968

Bản văn này trích từ bài dẫn nhập mang tựa "Đối tượng của lịch sử khoa học" trong tập san *Nghiên cứu lịch sử và triết lý khoa học*. Sau khi lưu ý rằng "triết lý với lịch sử khoa học có một tương quan trực tiếp hơn là giữa sử học với khoa học". Bản văn đề cập, qua sự phê phán ý tưởng mà chủ nghĩa thực chứng tạo ra, vấn đề tương quan giữa lịch sử khoa học với tri thức luận, gợi ra sự phân biệt của học giới Anh Mỹ giữa lịch sử hướng ngoại và lịch sử hướng nội của khoa học (L'histoire externaliste et l'histoire internalistte des sciences), G. Canguilhem đặt vấn đề – được xác định là trung tâm từ những dòng đầu tiên – đối tượng của lịch sử khoa học: "Lịch sử khoa học là lịch sử của cái gì?" Những suy tư qua đó câu trả lời được phác thảo hướng đến việc đánh dấu "tính độc lập của một môn học tạo thành nơi chốn mà những vấn đề lý thuyết, được đặt ra bởi sự thực hành khoa học, được nghiên cứu toàn diện".

► Đối tượng trong lịch sử khoa học (L'objet en histoire des sciences)

Đối tượng trong lịch sử khoa học chẳng có điểm nào chung với đối tượng của khoa học. Đối tượng khoa học được tạo thành bởi diễn từ phương pháp, là ở hàng nhị đẳng, mặc dầu không phái sinh, so với đối tượng tự nhiên, nguyên thủy – vốn là tiền-văn bản (pré-texte). Lịch sử khoa học làm việc trên những đối tượng nhị đẳng này, không tự nhiên, có tính văn hóa, nhưng không phái sinh từ đó, cũng như những cái này không phái sinh từ những đối tượng nhất đẳng. Thực vậy, đối tượng của diễn từ lịch sử là sử tính của diễn từ khoa học, trong tư cách mà sử tính này biểu thị việc thực hiện một dự phóng được quy phạm hóa từ trước, nhưng phải trải qua những sự cố, bị những chướng ngại làm chậm lại hay lệch hướng, bị gián đoạn bởi những cơn khủng hoảng, nghĩa là những thời đoạn của phán đoán và chân lý. Có lẽ, người ta chưa lưu ý đủ rằng sự khai sinh bộ môn lịch sử khoa học như là một thể loại văn học, vào thế kỷ khoa

học, giả thiết những điều kiện lịch sử cho khả tính (des conditions historiques de possibilité), đó là hai cuộc cách mạng khoa học và hai cuộc cách mạng triết học, mà không thể thiếu một trong hai. Trong toán học, môn hình học đại số của Descartes, rồi phép tính vi phân của Leibniz và Newton; trong cơ học và vũ trụ luận, những Principes của Descartes và Principia của Newton. Trong triết học, và chính xác hơn, trong tri thức luận, nghĩa là trong lý thuyết về nền tảng của khoa học, thuyết bẩm sinh (l'innéisme) của Descartes và thuyết duy cảm giác (le sensualisme) của Locke. Không có Descartes, không có sự cắt đứt với truyền thống, thì một lịch sử khoa học không thể bắt đầu. Nhưng theo Descartes, kiến thức không có lịch sử. Phải có Newton, và sự phản bác vũ trụ luận Descartes, để cho lịch sử hiện ra như một chiều kích của khoa học. Lịch sử khoa học là sự ý thức minh nhiên, được trình bày như lý thuyết, về sự kiện là các khoa học là những diễn từ phê phán, có tiến hóa, để xác định cái gì trong kinh nghiệm phải được coi là thực. Như vậy, đối tượng của lịch sử khoa học là một đối tượng không phải được cho sẵn đó, một đối tượng mà sự dang dở vẫn là cốt yếu. Dầu theo bất kỳ cách nào, lịch sử khoa học cũng không thể là lịch sử tự nhiên của một đối tượng văn hóa. Rất thường khi nó được tạo thành như một lịch sử tự nhiên, bởi vì nó đồng hóa khoa học với các nhà bác học, và các nhà bác học với tiểu sử hộ tịch và học thuật của họ, hay là bởi vì nó đồng hóa khoa học với những kết quả của nó và đồng hóa những kết quả đó với sự phát biểu sư phạm hiện thời.

Đối tượng của sử gia khoa học chỉ có thể được xác định ranh giới bằng một quyết định uỷ nhiệm cho ông ta mối quan tâm và tầm quan trọng. Chẳng hạn, đối tượng của lịch sử việc dẫn nhập và mở rộng những môn toán xác suất trong sinh vật học và các khoa học nhân văn vào thế kỷ XIX. Đối tượng của môn sử học này không thuộc về một khoa học nào được lập ra vào thế kỷ XIX; nó không tương ứng với một đối tượng tự nhiên nào mà tri thức sẽ là sự trả lời hay một thứ trùng phức pháp mô tả (il ne correspond à aucun objet naturel dont la connaissance serait la réplique ou le pléonasme descriptif). Do vậy, sử gia tự tạo ra một đối tượng từ hiện trạng của những khoa học sinh vật và nhân văn, một tình trạng nó chẳng phải là hậu quả lôgíc, cũng không phải là kết cuộc lịch sử của một trạng thái nào trước đó của một khoa học riêng biệt, chẳng phải toán học của Laplace, chẳng phải sinh học của Darwin, chẳng phải tâm vật lý của Fechner, chẳng phải nhân chủng học của Taylor, chẳng phải xã hội học của Durkheim. Nhưng trái lại, sinh trắc học (biométrie) và tâm trắc học (psychométrie) chỉ có thể được xây dựng bởi Quêtelet, Galton, Catell, và Binet từ thời điểm mà những thực hành không khoa học có hiệu quả cung ứng cho sự quan sát một nguyên liệu đồng chất và có thể xử lý theo toán học...

Một lịch sử những kết quả của kiến thức có thể chỉ là một kỷ lục biên niên. Lịch sử khoa học liên quan đến một hoạt động giá trị học, sự tìm kiếm chân lý. Chính ở bình diện những vấn đề, những phương pháp, những khái niệm mà hoạt động khoa học xuất hiện như là thế. Đó là lý do tại sao thời gian của lịch sử khoa học không thể là một chiếc lưới ở bên cạnh dòng chảy chung của thời gian. Lịch sử biên niên những công cụ hay những kết quả có thể cắt ra theo những thời kỳ của lịch sử tổng quát. Thời gian hộ tịch (le temps civil) trong đó người ta ghi tiểu sử các nhà bác học là giống nhau cho tất cả. Thời gian đăng quang của chân lý khoa học, thời gian của sự kiểm chứng, có những tính chất khác nhau đối với những bộ môn khác nhau trong cùng những thời điểm của lịch sử tổng quát. Bảng phân loại tuần hoàn các nguyên tố của Mendéléev đã đẩy nhanh bước tiến của hóa học và đã chen lấn vật lý nguyên tử, trong khi mà những khoa học khác vẫn giữ một phong thái nền nếp, theo quy củ. Như thế lịch sử khoa học, lịch sử của tương quan tiến

hóa của trí tuệ với chân lý, tự nó tiết ra thời gian riêng cho mình, và nó làm điều đó một cách khác nhau theo thời đoạn của bước tiến từ đó nó tự cho mình nhiệm vụ tái kích hoạt (raviver), trong những diễn từ lý thuyết, cái mà ngôn ngữ hàng ngày còn cho phép hiểu được.

Georges Canguilhem,
Những nghiên cứu lịch sử và triết lý khoa học, t.17 – 20.

Cavaillès

(1903 - 1944)

Jean Cavaillès sinh năm 1903 ở Saint-Maixent nơi cha ông là giáo sư địa lý ở Học viện Quân sự. Năm 1922 ông vào Cao đẳng Sư phạm. Ở đó, thời ấy có Émile Bréhier và Léon Brunschvig giảng dạy. Ông này đề nghị ông phụ tá nghiên cứu về tính xác suất cho Bernonilli. Thạc sĩ triết học năm 1927, ông bị thuyết tập hợp (la théorie des ensembles) lôi cuốn. Được học bổng Rockefeller, ông qua Đức (ở Berlin và Gottingen) tiến hành những nghiên cứu sẽ đưa ông đến chỗ xuất bản, cùng với Emmy Noether, phần trao đổi thư từ rất quan trọng giữa Cantor và Dedekind, cho đến lúc đó còn chưa xuất bản. Đồng thời ông tiếp xúc với Heidegger và được khai tâm vào triết học của Husserl. Sau khi bảo vệ thành công cả hai luận án vào năm 1938, ông được phong giáo sư ở Strasbourg (nơi đó ông gặp gỡ Charles Ehresmann, Henri Cartan và André Weil, những thành viên sáng lập nhóm Bourbaki). Tháng ba năm 1941 ông chuyển về Sorbonne và tham gia kháng chiến. Bị bắt năm 1943, Cavaillès vẫn tiếp tục theo dõi những công trình lôgíc toán học và viết lách. Bị kết án tử hình, ông bị quân Đức xử bắn vào đầu năm 1944. Tác phẩm rất khó đọc và rất sâu sắc của ông, *Về lôgíc học và lý thuyết khoa học* (Sur la logique et la théorie de la science) được xuất bản sau khi ông mất, nhờ sự tận tâm của George Canguilhem và Charles Ehresmann.

Những giới hạn của chủ nghĩa hình thức (les limites du formalisme)

Bản văn này trích từ một bài viết được George Canguilhem cho xuất bản năm 1949. Trong đó Cavaillès nêu bật lên những giới hạn của chủ nghĩa hình thức, như nó được bảo vệ, vào buổi đầu, trong trường phái Hilbert và bị đánh bại bởi những định lý nổi tiếng của Godel vào năm 1931. Phần của "tư tưởng cụ thể" trong các môn toán, ngay cả được hình thức hóa, như vậy là lớn hơn rất nhiều so với mức người ta tưởng lúc đầu. Việc công lý hóa có một tầm mức hạn chế và vẫn để nguyên vẹn những vấn đề riêng thuộc về mọi nghiên cứu *tri thức luận* liên quan đến những môn toán học hiện đại: một trực quan trừu tượng là gì: Bởi lý do nào hay bởi sự tương trùng nào mà một lý thuyết có thể được "dịch" sang một lý thuyết khác? Làm sao hiểu được sự *phát minh* một lý thuyết mới nếu nó phát sinh từ cuộc giao phối của nhiều lý thuyết cũ? Ở cuối bản văn này người ta tìm gặp một trong những chủ đề chính trong triết học Cavaillès: toán học phát triển theo một tất yếu nội tại và một sự độc lập khiến cho nó trở thành bất khả giản quy (irréductible) vào cái gì khác và cũng bất khả giản quy vào một trong những thành phần của nó.

► Những giới hạn của công lý học (Les limites de l'axiomatique)

Việc công lý hóa (l'axiomatisation) **(a)** và cuộc khủng hoảng của chủ nghĩa hình thức **(b)** đã không là những công trình vô ích. Chúng buộc sự chính xác và sự thuần túy của những tư tưởng bằng cách loại trừ cái ngẫu sinh/ ngoại cảm (l'adventice); chúng đã làm xuất hiện những quan hệ thân tộc bất ngờ giữa những bộ môn khác biệt. Nhưng chúng chỉ có giá trị hạn chế. Vẫn còn nhiều hà tì khuyết tật lớn chưa được khắc phục. Ông Lusin **(c)** e ngại khi có thể định nghĩa theo hình học, khá dễ dàng, những tập hợp hoàn toàn ở ngoài tầm phân tích. Điều đó cũng hơi giống tình cảnh của Pythagore đứng trước đối giác tuyến (hay trung tà tuyến: diagonale): hai mươi lăm thế kỷ sau, người ta tự trấn an bằng một công lý nó kêu gọi đến trực quan. Không ít nấc thang còn thiếu trong cái lâu đài còn đang xây dang dở này: với một chút linh hoạt khéo léo có lẽ người ta có thể đi từ một điểm này hay một điểm kia. Đối với một số người có lẽ họ cũng hài lòng tự nhủ rằng có một đồ án tổng thể trong đó mọi thứ được nối kết nhau: nhưng đó chỉ là một vật tự thân (un en soi), có lẽ là một nhu kiện (réquisit) của tư tưởng mạch lạc. Những khó khăn không được loại trừ bằng cách này: cách thức hiện hữu của những trực quan trừu tượng, độ uyển chuyển của nguyên liệu nó cho phép việc dịch các lý thuyết theo cách chuyển đổi nhau, nhất là những cuộc giao hỗ các phương pháp "những thời đoạn trang nghiêm" mà Brunschvicg nói đến, nơi hai bộ môn giao tiếp nhau, bao nhiêu những vấn đề mà suy tư triết lý chưa có thể giải quyết. Không nên để hình tượng của cử chỉ đánh lừa: dầu cho việc phát minh ra một phương pháp có vẻ vô bằng (gratuite) đến đâu, sự phát triển của toàn thể toán học được thực hiện theo một nhịp tất yếu: có sự điều kiện hóa hỗ tương của các ý niệm và những mở rộng do việc áp dụng chúng vào những lãnh vực tương cận gây ra. Xác định những hình thái của nó bằng cách khảo sát gần hơn lịch sử này – vốn không phải là một lịch sử – có thể giúp hiểu rõ hơn, không phải là để định nghĩa, nếu định nghĩa có nghĩa là giản quy. Sự thất bại của mưu toan đơn giản hóa nhằm đưa mọi thứ toán học về cái cành nhánh nghèo nàn nhất của nó: phép tính tổ hợp (le calcul combinatoire), là một thí dụ quá đủ. Chẳng cần phải thử trên một bình diện nhiều tham vọng hơn, như Cantor đã muốn làm thế với lý thuyết tập hợp của ông (la théorie des ensembles). Hoạt động toán học là đối tượng của phân tích và có một yếu tính: nhưng như một mùi hương hay một âm thanh, nó là chính nó.

Jean Cavaillès,
"Toán học và chủ nghĩa hình thức",
trong *Revue internationale de philosophie*, 3, n.8, 1949.

(a) *Phương pháp trình bày những khoa học chính xác hệ tại chỗ phân biệt rõ những mệnh đề được chấp nhận mà không chứng minh, gọi là công lý (axiomes), với những mệnh đề mà người ta chứng minh từ những công lý, đó là những định lý (théorèmes). Những công lý xác định những tương quan giữa một số những hạn từ (hay biểu tượng) nguyên thủy được chấp nhận không chứng minh và ý nghĩa thì không xác định. Những quy tắc giải minh những phép toán được chấp nhận để biến đổi hay phối hợp những công lý làm sao để từ đó diễn dịch ra những định lý (chẳng hạn quy tắc thay thế – règle de substitution).*

(b) Thái độ gắn liền với sự xuất hiện, vào cuối thế kỷ XIX và nhất là trong những công trình của nhà toán học David Hilbert, những hệ thống hình thức hay công lý. Chủ nghĩa hình thức, cốt yếu hệ tại chỗ coi công lý học như một công cụ phân tích tổ chức và nền tảng của mọi bộ môn toán học.

(c) Nhà toán học Nga, sinh năm 1883, có thời gian lưu trú ở Paris (theo học Émile Borel năm 1905) và ở Gottingen. Quan tâm đến khía cạnh hình học vị tướng (aspects topologiques) của lý thuyết những chức năng thực sự (la théorie des fonctions réelles) ông đã tìm kiếm những loại tập hợp hay chức năng nào có thể được định nghĩa mà không cần công lý chọn lựa (axiome du choix), nó cho phép lý luận về những tộc tập hợp vô hạn (familles infinies d'ensembles). Ông mất năm 1950.

POPPER

(Sinh năm 1902 ...)

Karl R.Popper sinh năm 1902 ở Vienne. Ông học triết, toán và vật lý ở đại học Vienne và ngoài ra còn được đào tạo về âm nhạc (ông trở thành bạn của Rudolph Serkin và của ban tứ tấu Busch). Năm 1928 ông đậu tiến sĩ Triết học. Ông giao du với nhóm câu lạc bộ thành Vienne nhưng không gia nhập nhóm này và sẽ tranh biện một số luận điểm của nhóm này trong các bài viết của mình. Năm 1936 ông làm giáo sư toán lý nơi một trường trung học, lúc đó ông đã xuất bản tác phẩm lớn của mình: *Lôgích học trong khám phá khoa học* (La logique de la découverte scientifique - 1935). Năm 1937, bị buộc phải di cư, ông sang New Zealand và lưu trú tại đó đến năm 1945. Vào thời điểm đó, một người bạn, Friederik von Hayek vận động cho ông một ghế giáo sư lôgíc học và phương pháp luận khoa học tại trường kinh tế Luân Đôn, một trường rất danh giá. Ông dạy ở đó, cho đến năm 1969, và trong thời gian đó đã được Nữ hoàng Anh phong tước quý tộc, đồng thời ông cũng được thỉnh giảng ở Đại học Luân Đôn và nhiều đại học lớn ở Hoa Kỳ.

PHỎNG ĐOÁN VÀ PHẢN BIỆN (Conjectures et Réfutations) – 1985

Những bài tiểu luận và hội thảo (Essais et Conférences) được tập hợp trong *Phỏng đoán và Phản biện* trình bày một tri thức luận khoa học, nó là một lý thuyết về sự phát triển khoa học. Đối với Popper khoa học tiến bộ nhờ những *dự tưởng* (anticipations) không thể chứng minh một cách tiên thiên, chúng là những *phỏng đoán*. Những phỏng đoán này sẽ được kiểm tra nghĩa là phải trải qua thử thách của những *phản biện*. Những phỏng đoán sẽ còn được giữ lại với tư cách là những giả thuyết để làm việc bao lâu mà những trắc nghiệm kia còn thất bại, nhưng chúng không bao giờ có thể được thiết lập một cách chắc chắn. Khoa học không phải là vương quốc của sự chắc chắn; những lý thuyết khoa học chỉ cho chúng ta những tiếp cận chân lý, chúng dĩ nhiên phải nhường chỗ (như lịch sử khoa học xác nhận điều đó) cho những tiếp cận chính xác hơn. Tính thuần lý của khoa học hệ tại chính ở khả năng kiểm soát *phê phán những lý thuyết*, suối nguồn của tiến bộ.

► Giới tuyến giữa khoa học và phi khoa học (La démarcation entre science et non_science)

Bản văn sau đây, trích từ chương dành cho sự phân tuyến giữa khoa học và siêu hình học, tranh luận về ý tưởng cho rằng những khoa học chỉ được đặt nền tảng trên sự quan sát và phương pháp quy nạp. Popper cho những phản thí dụ trước khi đề xuất tiêu chuẩn sau đây: một lý thuyết là khoa học nếu nó có thể trắc nghiệm và vậy là, cuối cùng, có thể bị phản bác. Popper tố cáo là ngụy tạo không chỉ chống lại chủ nghĩa kinh nghiệm cổ điển (Locke, Berkeley, Hume) mà còn chống lại chủ nghĩa tân thực chứng (le néo - positivisme) của câu lạc bộ thành Vienne, trường phái này cho rằng tính khả chứng thực nghiệm (la vérifiabilité empirique) là điều kiện tất yếu để cho một phát biểu có một ý nghĩa và có thể có một phận vị khoa học (un statut scientifique).

Vào năm 1919, lần đầu tiên, tôi đã chạm trán vấn đề phải *vạch ra một giới tuyến* giữa

những phát biểu và những hệ thống phát biểu mà người ta có thể, một cách chính đáng, quy chiếu về khoa học thực nghiệm và những phát biểu mà người ta có thể định tính là "ngụy khoa học" (pseudo - scientifiques) hay, trong một số bản văn là "siêu hình" hay là thuộc về lôgíc học và toán học thuần túy.

Vấn đề này đã làm động não nhiều triết gia từ thời Bacon, nhưng tôi chưa thấy nó được định thức một cách hiển ngôn. Ý tưởng được quảng bá rộng rãi nhất đó là khoa học được đặc trưng bởi *cơ sở quan sát* và bởi *phương pháp quy nạp*, trong khi mà những thứ ngụy khoa học và siêu hình học được định nghĩa bởi phương pháp tư biện hay, như Bacon nói, bởi sự kiện chúng cho phép những *dự phóng tinh thần* (anticipations mentales) can thiệp, nghĩa là một loại yếu tố hoàn toàn giống như giả thuyết.

Tôi không bao giờ có thể thừa nhận một biểu thị như vậy. Những lý thuyết vật lý hiện đại, nhất là lý thuyết của Einstein (mà người ta bàn luận sôi nổi khắp nơi vào năm 1919) thì cực kỳ là tư biện và trừu tượng và chúng có một tương quan rất xa với "cơ sở quan sát" mà người ta có thể gán cho chúng. Những toan tính khác nhau nhằm chỉ ra rằng những lý thuyết này, ít hay nhiều trực tiếp đều được xây dựng trên những quan sát, có vẻ như thế. Và Bacon từng đưa ra những phản biện chống lại hệ thống Copernic, dưới lý do là "hệ thống đó bạo hành với các giác quan của chúng ta một cách vô ích". Vậy mà, nói chung, những lý thuyết vật lý ngay cả những lý thuyết thỏa đáng nhất, vẫn luôn giống với "những dự tưởng của tinh thần" mà Bacon bác bỏ.

Đàng khác, nhiều loại mê tín và những phương thuật bình dân (cho việc gieo giống, chẳng hạn) được tập hợp trong những quyển lịch thư hay những quyển đoán điềm giải mộng, thì có tương quan nhiều hơn với sự quan sát và thường phát sinh từ, một cách không thể phủ nhận, những tiến trình gần với những phương pháp quy nạp. Nhất là những chiêm tinh gia vẫn luôn viện cớ rằng "khoa học" của họ dựa trên những cứ liệu quy nạp dồi dào. Có lẽ những cao vọng đó thiếu cơ sở, nhưng chưa bao giờ người ta nghĩ đến việc làm mất giá khoa chiêm tinh bằng cách tiến hành một cuộc thám cứu phê phán những cứ liệu quy nạp được nói đến. Vậy mà bộ môn này vẫn không vì thế mà không bị bác bỏ bởi khoa học hiện đại, bởi vì nó không đáp ứng các lý thuyết và các phương cách được chấp nhận.

Vậy là hình như cần có thể vận dụng một tiêu chuẩn phân tuyến khác. Và tôi đã đề xuất (ngay dầu tôi đã đợi nhiều năm trước khi cho ra mắt những ý tưởng này) về chuyện này, nên coi là tiêu chuẩn, đối với một hệ thống lý thuyết, *khả tính bị bác bỏ hay vô hiệu hóa*. Theo quan niệm này, mà tôi luôn tiếp tục bảo vệ, một hệ thống chỉ được coi là khoa học nếu nó công thức hóa những khẳng định có thể đi vào xung đột với một vài quan sát. Những toan tính nhằm gây ra những xung đột loại này, nghĩa là nhằm phản biện hệ thống, thực ra cho phép trắc nghiệm nó. Có thể được trắc nghiệm, nghĩa là có thể bị phản biện, và đặc tính này vậy là có thể dùng, theo cùng cách, làm tiêu chuẩn phân tuyến.

Quan niệm này nhìn thấy trong *vận động phê phán* (la démarche critique) đặc tính cốt yếu của khoa học. Như vậy nhà bác học phải nghiên cứu những lý thuyết dưới khía cạnh chúng có thể được khảo sát theo cách phê phán: ông tự hỏi những lý thuyết này có sẵn sàng để chịu phê phán theo mọi cách và, trong trường hợp đó, chúng có đủ sức đề kháng lại hay không. Chẳng hạn, lý thuyết của Newton, tiên đoán một vài khía cạnh trong tương quan với những định luật của Képler (vì sự tương tác giữa các hành tinh) trong khi mà những khía cạnh này chưa từng được quan sát. Do vậy lý thuyết này bị phơi bày cho những mưu toan phản biện mà sự thất bại của chúng [những mưu toan phản biện] sẽ có nghĩa là sự thành công của lý thuyết này. Lý thuyết của Einstein cũng từng được trắc nghiệm theo cách tương tự. Và thực tế là, mọi trắc nghiệm

hiệu quả tạo thành những mưu toan phản biện. Chỉ khi một lý thuyết chịu đựng được những thử thách này người ta mới có thể khẳng định rằng nó đã được xác nhận hay thêm vững chắc bởi kinh nghiệm [...]

Những nhận định này chỉ ra rằng tiêu chuẩn phân tuyến không thể xác định rạch ròi, dứt khoát, và phải chấp nhận nhiều mức độ khác nhau. Trong các lý thuyết thì một số có thể được trắc nghiệm kỹ lưỡng, số khác rất khó để có thể được trắc nghiệm tinh tường, số khác nữa sẽ bất khả suy trắc. Những lý thuyết sau cùng này không gây hứng thú cho những nhà nghiên cứu các khoa học thực nghiệm. Ta có thể cho là chúng thuộc về lãnh vực siêu hình.

Karl Popper,
Phỏng đoán và phản biện, tr. 376 –

SERRE

(Sinh năm 1930 -)

Sinh ở Agen năm 1930, Michel Serres vào trường hải quân năm 1949 rồi vào trường Cao đẳng Sư phạm năm 1952. Ông đậu Thạc sĩ Triết học năm 1955 và năm, 1968 bảo vệ luận án Tiến sĩ Quốc gia về Leibniz. Ông lần lượt dạy ở Clermont – Ferrand, Paris VIII – Vincennes, Paris I và từ 1970, ở Hoa Kỳ nơi ông được phong Giáo sư thực thụ (Full Professor) ở Đại học Stanford từ 1984. Năm 1990, ông vào hàn lâm viện Pháp. Tác giả của nhiều công trình không chỉ giới hạn trong lãnh vực tri thức luận hay lịch sử khoa học, Michel Serres, cũng là tổng biên tập cho bộ *Toàn tập triết học bằng tiếng Pháp* (Corpus de philosophie en langue française) cho đến ngày nay đã ra được 80 quyển. Những tác phẩm chính của ông là : *Hệ thống của Leibniz và những mô hình toán học của nó* (le système de Leibniz et ses modèles mathématiques), *Hermès, I, II. III, IV, V, Khế ước tự nhiên* (Le Contrat naturel).

HERMÈS HAY SỰ TRUYỀN THÔNG (Hermès ou la communication)

Hermès hay sự truyền thông, quyển đầu trong bộ năm quyển, tập hợp mười bài viết chung quanh ý tưởng là "sự trừu tượng hóa cao nhất phát sinh từ một yêu cầu gay gắt về sự truyền thông tốt nhất có thể". Sự truyền thông này được thiết lập trên một hậu thuẫn toán học, căn cứ vào sự kiện là hình thức hóa tức là loại bỏ cái ngẫu nhiên và cái ngoại tại (formaliser c'est éliminer l'accidentel et l'extrinsèque), là loại bỏ những tạp âm lào xào. Quyển thứ nhì, *Giao thoa* (L' Interférence) là mộ bài ca tụng Gaston Bachelard: ông thử tìm cách định nghĩa cái "tân tinh thần khoa học mới" (le nouveau nouvel esprit scientifique). Như là nét đáng chú ý nhất, ông nhặt ra sự lưu thông những phương pháp và những kiểu mẫu trong tất cả các bộ môn khoa học. Một hậu quả từ đó là sự đồng phối những chiến lược khác nhau để giải quyết những vấn đề. Nơi cung cấp chủ đề cho bản văn được chọn dưới đây.

► Giao thoa lý thuyết (L'interférence théorique)

Từ nay khoa học đặt ra những vấn đề mà nó chỉ có thể hy vọng giải quyết với cái giá là sự đồng phối tổng lực mọi phương tiện chiến

lược của nó. Trên mặt trận phát minh, mọi binh đoàn của kiến thức đều cảnh giới, rồi bất thình lình tập trung vào một điểm xung kích mà cả thành trì kiến thức cùng cố thủ. Vấn đề khoa học không còn là chướng ngại vật đơn độc dựng lên trước sự thống nhất phương pháp, chướng ngại vật cần vòng quanh, cần vượt qua, cần xô ngã. Phương pháp đi từ chiến thuật đến chiến lược: vấn đề được thám cứu từ mọi điểm của cánh chong chóng gió. Không còn con nhân sư đặt câu hỏi, ở khúc quanh của con đường, mà tôi phải, một mình, rứt lấy kiến thức của nó bằng cách vận dụng mọi tài trí, mưu thuật của mình. Vấn đề khoa học là một cuộc *hỏi lẫn nhau* của *liên minh chủ thể* đối với con quỷ ranh ma chính là cả thế giới này: nó không ở trước mặt tôi, nó bao bọc chúng ta và chúng ta thám cứu nó, chúng ta lặn sâu xuống đó hay nó bị vây bọc bởi cái đồ hình phức tạp của mê cung bách khoa thư. Đến nỗi rằng nếu chính cái mê cung gây xao xuyến và đặt ra những vấn đề thì cũng chính thế giới đặt ra những vấn đề và giải quyết chúng bằng sức mạnh cao cả của mình. Đối tượng của khoa học tăng trưởng, một cách tương ứng, về tiềm năng, và cách đặt vấn đề của nó tăng trưởng về tính khái quát. Vấn đề khoa học bỗng nhiên vươn lên cao lớn đến tầm phẩm giá phổ quát mà xưa kia chỉ được công nhận đối với vấn đề triết học...

Đây là những vấn đề ngày xưa bị khu trừ bởi giới hạn thực chứng của cái tại sao, hoặc bởi những phân biệt theo kiểu Bergson, đây là những vấn đề phổ quát, hay tiệm cận với lãnh vực của chủ thể năng tư và năng nghiệm (le sujet pensant et expérimentant) chúng là những thể tương ứng (des corrélats) riêng của bộ bách khoa thư khoa học trong tư cách là thế. Bách khoa thư liên tham chiếu hay là môi trường mới của tư biện.(*)

Michel Serres,
***Hermès II ou l'Interférence*, tr.32 – 34**

(*) Nguyên văn: "L'encyclopédie interréférée ou le nouveau lieu de la spéculation". Còn ý nghĩa câu này là gì? Các tác giả quyển Philosophes & Philosophie khi trích dẫn bản văn này chẳng cho ta một chú thích nào. Người dịch tự thấy mình cũng chỉ hiểu rất lơ mơ nên không dám lạm bàn. Vậy xin để quý bạn đọc ... tự tìm hiểu vậy.

CƠ HỌC LƯỢNG TỬ

(LA MÉCANIQUE QUANTIQUE)

Người ta gọi là cơ học lượng tử cái lý thuyết cho phép nhận ra cách ứng xử của vật chất và của ánh sáng trong mọi trường hợp mà ta không thể bỏ qua sự can thiệp của một hằng tố phổ quát h gọi là hằng tố Planck (constante de Planck) hay lượng tử hành động (quantum d'action). Điều kiện này trên lãnh vực định nghĩa cơ học lượng tử chỉ ra rằng vấn đề không chỉ là một lý thuyết thích nghi với những hiện tượng cực vi mà đối với chúng, lý thuyết này sẽ kéo dài những định luật của cơ học và điện từ học cổ điển. Có những hiện tượng lượng tử vĩ mô và cơ học lượng tử là một hệ thống mạch lạc và tổng quát của những khái niệm, dựa trên những nền tảng rất khác với những nền tảng của hệ thống khái niệm đặc trưng của vật lý cổ điển xưa kia. Cơ học lượng tử, được hình thành trong khoảng 1900 đến 1927, hiện nay là nền tảng cho mọi hiểu biết về vật chất và những nguyên lý của nó vẫn còn hiệu lực trong một thang rất rộng của vật lý hạt nhân, vật lý các hạt cơ bản; vài năm nay nó cũng giữ vai trò rất quan trọng đối với vật lý thiên thể.

Về phương diện lịch sử, từ ngữ cơ học lượng tử xuất hiện năm 1924 – 1925 và được công nhận rộng rãi năm 1927 nhân Hội thảo Solvay lần thứ năm tổ chức tại Bruxelles để chỉ việc tổng hợp ba chủ nghĩa hình thức riêng biệt, cả ba đều được khởi thảo trong hai năm trước đó: cơ học ma trận (la mécanique matricielle) của Werner Heisenberg, Max Born và Pascual Jordan; cơ học ba động (la mécanique ondulatoire) của Erwin Schrưdinger và lý thuyết biến đổi (la théorie des transformations) của Paul Dirac. Từ thời điểm đó, cơ học ba động được trình bày như một lý thuyết thống nhất và được trang bị một cách giải thích vật lý nhờ những tương quan bất định (les relations d'indétermination) do Heisenberg đưa ra công thức, nhờ cách kiến giải thống kê (l'interprétation statistique) do Max Born và Wolfgang Pauli đề xuất và nhờ khái niệm tính bổ sung (la notion de complémentarité) do Niels Bohr khởi thảo.

Như thế những nghiên cứu đưa đến cơ học lượng tử đáp ứng một vấn đề đặt ra từ cuối thế kỷ XIX: làm thế nào để mô tả (một cách toán học) cơ cấu bên trong của nguyên tử, mà người ta đã khám phá rằng nó không phải là không phân chia được nữa, mà được tạo thành bởi những điện tích cơ bản, gọi là électrons? Khó khăn đến từ chỗ là mọi cách biểu thị được đề xuất đều thất bại trong việc giải thích cái mà người ta đã biết về đề tài tính bền vững của các nguyên tử, về kích thước và về những đặc tính hóa học của chúng một cách phù hợp với những nguyên lý của cơ học thuần lý và của điện từ học. Vậy mà những nguyên lý này là những cơ sở của vật lý và chúng có một sự mạch lạc và một sức mạnh giải thích phi thường trong lãnh vực vĩ mô.

Nhà vật lý Đan Mạch Niels Bohr thực hiện một tiến bộ phi thường trong vấn đề này vào năm 1913, khi ông mới hai mươi lăm tuổi, lúc đó ông có ý tưởng hợp nhất ba giả thuyết khác nhau mà vào thời đó còn xa mới được các nhà vật lý chấp nhận. Vấn đề, một đàng, là giả thuyết về một cơ cấu hành tinh của nguyên tử do Ernest Rutherfort đề xướng vào năm 1911 (một nhân với những électrons chuyển động trên

những quỹ đạo hình ellipse khép kín), tiếp theo là giả thuyết về sự tồn tại của một yếu tố bất liên tục cốt yếu trong mọi tương tác giữa vật chất và sự chiếu sáng do Planck đề xuất năm 1900 rồi bởi Einstein năm 1905 (sự hiện diện của hằng tố Planck lượng hóa tương tác: E= hv); và cuối cùng giả thuyết về tính bất liên tục nền tảng trong những quang phổ phát và thu của một sự chiếu sáng bởi một nguyên tử, do Balmer gợi ý từ 1885, rồi bởi Rydberg và Ritz. Kết quả từ cách lập luận của Bohr đưa đến điều người ta gọi là nguyên tử của Bohr, nó biểu thị một đoạn tuyệt sâu xa với vật lý cổ điển.

Vai trò của Bohr cũng sẽ không kém quan trọng sau đó. Trong mười hai năm, từ 1913 đến 1925, Bohr suy nghĩ không ngừng về vấn đề sự khác biệt chính xác nó phải tồn tại giữa vật lý cổ điển và những định luật – còn phải khám phá – về chuyển động của các électrons. Mô hình năm 1913 của nó đã nhận được sự hậu thuẫn thực nghiệm rất mạnh trong trường hợp nguyên tử hydro nó chỉ có một électron; nhưng vấn đề là mở rộng sự thành công này đến những hệ thống có nhiều électrons. Bohr, người luôn suy tư bằng những khái niệm cơ bản, tìm đủ mọi cách khả thi để hiểu, để mô tả, để hình thức hóa tương quan giữa lý thuyết lượng tử với cơ học và với điện từ học. Khi ông thành lập viện Vật lý lý thuyết ở Copenhague năm 1921, là nhằm mục đích phát triển những nghiên cứu của vật lý nguyên tử bằng cách cộng tác với số lượng đông nhất có thể được các nhà vật lý, được đào tạo ở những trường phái khác nhau và do vậy có thể có những quan điểm khác nhau về cái mà Bohr gọi là điều bí ẩn (l'énigme). Năm 1922 Bohr làm quen với Heisenberg và Pauli, những người sẽ trở thành các phụ tá của ông và sẽ là trong số những người sáng lập cơ học lượng tử chính danh. Sau sự khám phá ba chủ nghĩa hình thức mà ta đã nói ở trên, Bohr dành mọi công sức cho việc thanh lọc cái tình huống hoàn toàn mới được tạo ra từ quan điểm định nghĩa đối tượng vật lý.

Cơ học lượng tử quả thật đã đem lại một đảo lộn toàn diện trong cách xác định đối tượng và cách suy tư về thiên nhiên. Trong vật lý cổ điển, một đối tượng – một hệ thống vật chất – được xác định bởi một số thông số nào đó cho phép một mô tả được coi như toàn diện về trạng thái nguyên thủy của nó vào một thời điểm nào đó. Sự xác nhận thuyết tất định hệ tại chỗ đặt ra rằng có một quy luật tiến hóa nó cho phép tiên báo từ sự mô tả toàn diện này, tình trạng của hệ thống vật chất ở một lúc khác. Trong chủ nghĩa hình thức toán học của cơ học phân tích cổ điển, sự xác nhận này phản ánh sự kiện là những định luật tiến hóa được diễn tả trong những phương trình vi phân. Trong vật lý lượng tử sự khó khăn đến từ chỗ ta không thể xác định, với sự chính xác như mong muốn, những giá trị của các thông số chúng mô tả tình trạng nguyên thủy của một hệ thống. Điều đó là bất khả bởi vì chính hành vi quan sát một hệ thống đem đến một sự nhiễu loạn cho hệ thống này mà người ta không kiểm soát được. Do vậy, sự mô tả tình trạng nguyên thủy của hệ thống không bao giờ hoàn toàn; đó là ý nghĩa những tương quan bất định của Heisenberg. Những tương quan này không hề là sự diễn tả một giới hạn với sự chính xác của những đo lường vật lý. Chúng chỉ diễn tả giới hạn hiệu lực của việc sử dụng những khái niệm của vật lý cổ điển và việc bỏ đi tính nhân quả trong thực tế là sự bỏ đi một loại hình thức hóa những hiện tượng nó nói lên đặc trưng của vật lý cổ điển.

Cũng thế, vấn đề chẳng hề đơn giản từ quan điểm triết lý bởi ta phải hiểu những hậu quả của việc biến đổi cách thức mà

vật lý khách thể hóa, những hiện tượng mà chúng biến đổi thành những đối tượng của tri thức. Vật lý cổ điển xem xét hai loại đối tượng, những hạt và những sóng, và gán cho chúng những đường kinh đường vĩ, những đạn đạo tuyến, những tiến hóa nhân quả. Trong vật lý lượng tử, các đối tượng không phải là sóng cũng không phải là hạt, và ngay cả khái niệm đạn đạo tuyến (trajectoire) cũng mất đi mọi ý nghĩa trực quan. Cơ học lượng tử khước từ điều mà các nhà vật lý Đức gọi là Anschaulichkeit nghĩa là tính cách trực quan của một lý thuyết vật lý nó giả thiết khả năng một sự biểu thị những hiện tượng tự nhiên trong không gian và thời gian bình thường. Thực tế là các đối tượng được tạo dựng như những đơn vị trừu tượng với sự hội tụ những kết quả thống kê nhận được trong những điều kiện thực nghiệm khác nhau, đôi khi bất tương dung và chính những định luật của thiên nhiên cũng là những định luật thống kê. Năm 1927 Bohr đã đề xuất ý niệm gọi là tính bổ túc (la complémentarité) mối tương quan tồn tại trong vật lý lượng tử giữa những khái niệm cổ điển mà việc sử dụng đồng thời trở nên mâu thuẫn nếu người ta muốn áp dụng chúng vào những tiến trình của một hạt. Theo quan điểm của ông, tính bổ túc diễn tả một trạng thái kép của sự vật: một đàng, những khái niệm của vật lý cổ điển không còn có thể được dùng theo cách đơn nghĩa như là diễn tả những đặc tính của các đối tượng bản thể thường trực; đàng khác, không một diễn từ nào có thể bỏ qua những khái niệm này và sự neo chặt của chúng vào ngôn ngữ thường ngày, bởi vì sự biểu thị của chúng ta về những kết quả kinh nghiệm vẫn còn là một biểu tượng trong không gian và thời gian bình thường. Việc đưa vào công trình tính bổ túc đối với Bohr như vậy là đem xếp bên cạnh nhau những quan điểm khác nhau để đi đến chỗ nói về các đối tượng, những vật quy chiếu đơn thuần của những biểu tượng toán học của lý thuyết lượng tử, mà bản thân chúng không thể được giải thích trong hình học bình thường.

Catherine CHEVALLEY

MARCEL

(1889 - 1973)

Gabriel Marcel (1889 - 1973) cùng với Karl Jaspers thuộc nhóm người thứ hai trong những triết gia hiện sinh. Trái với Heidegger và Sartre, cả hai cùng có điểm đặc trưng là không những chỉ nhận có siêu việt thể "theo chiều ngang" mà còn cả siêu việt thể "theo chiều dọc" (nghĩa là hướng về Thượng đế), và thêm nữa, họ bác bỏ một hữu thể luận theo nghĩa cổ điển và không nhờ đến sự phân tích duy lý và chỉ đồng ý với những mô tả tự do về kinh nghiệm hiện sinh. Lập trường của Marcel là chống đối mãnh liệt tính cách hệ thống đến nỗi các quan điểm khó mà tập thành hơn bất cứ một triết gia hiện sinh nào. Quả thực, chưa có ai thành công trong việc làm này. Vì lý do đó và cũng bởi Marcel chỉ đưa ra một phát biểu sơ về tác phẩm chính của ông (*Thám sát tính thể của đời sống tâm linh*), tác phẩm dành cho việc đưa ra một cố gắng hệ thống hóa; tốt hơn là nên khái thuật triết lý của ông giới hạn trong những điểm chính yếu thôi, mặc dù tầm quan trọng, lớn lao của nền triết học này.

Xét theo thời gian thì Marcel là người đầu tiên trong những triết gia hiện sinh đương thời. Ngay từ năm 1914 ông đã đề ra những thể tài hiện sinh trong bài báo của ông nhan đề (*Existence et objectivité*). Trong trường phái này, có lẽ ông là người gần Kierkegaard nhất, nhưng ta phải ghi nhận rằng ông đã khai triển quan điểm căn bản của mình trước khi được đọc Kierkegaard. Những đường nét phát triển của ông, như được trình bày trong hai tập "nhật ký siêu hình" (*Journal métaphysique*, 1914 – 1917, và *Être et Avoir*, 1918 - 1933), song hành với những đường nét của Kierkegaard. Cũng như khởi điểm của Kierkegaard là chống đối Hegel, Marcel cũng thế, sau khi đã nghiên cứu cặn kẽ những nhà tân chủ Hegel ở Anh, và nhất là Royce (*La métaphysique de Royce,* 1945), ông thoát khỏi duy tâm luận dần dần để đi đến một thứ triết học chủ quan, hiện sinh. Ông bắt đầu với quan điểm rằng, để trả lời cho câu hỏi về hiện hữu của Thượng đế, trước tiên không thể không xác định cho rõ khái niệm về hiện hữu. Những nghiên cứu của ông về chủ đề này dẫn ông đến chỗ kiến lập một thứ triết học "cụ thể". Rồi thì, Marcel quay về Công giáo và ngày nay ông là một trong những phát ngôn viên công giáo quan trọng ở Pháp. Tuy nhiên, ông giữ lập trường tiêu cực đối với triết học công giáo cổ truyền, nhất là chủ thuyết Thomas. Năm 1949 ông nhận chức giảng sư Gifford, một vinh dự lớn nhất của một triết gia và chỉ một số ít triết gia Đại lục nhận được (trong số đó có Hans Driesch, Étienne Gilson, Karl Barth). Không khác gì Sartre, Marcel không trở thành một giáo sư ở đại học. Nhưng qua sự tiếp xúc rộng rãi với thế hệ trẻ, ông đã gây ảnh hưởng quan trọng trên tư tưởng Pháp và ngày nay là một trong những triết gia nổi tiếng nhất ở Âu châu.

TỒN TẠI VÀ SỞ HỮU (Être et Avoir)

Marcel chủ trương rằng thể đối vật và hiện hữu là hai chiều hoàn toàn khác nhau của thể tính. Điều này được thấy rõ nhất trong vấn đề căn bản: *hiện thân* (Incarnation). Mối tương quan giữa xác tôi và tôi không thể được mô tả như là *là* (être) và có (avoir). Tôi *là* thân xác tôi, nhưng tôi không thể đồng nhất mình với nó. Vấn đề hiện thân đã dẫn Marcel đi đến chỗ phân biệt rõ ràng giữa *nghi đề* (Problème) và *huyền thể* (*mystère*). Một nghi đề quan hệ cái gì hoàn toàn ở phía trước tôi, cái mà tôi có thể nhìn với tư cách một quan sát viên; trái lại, huyền thể là "cái mà tôi *dấn thân* (*engagé*) vào", như thế, tự bản chất, nó không thể hiện hữu ở ngoài tôi. Chỉ có những huyền thể là thuộc triết học, và như thế triết học phải là siêu khách quan, cá biệt, bi kịch và bi tráng nữa. "Tôi không làm chứng cho một hí kịch", Marcel hay gợi lại hằng ngày lời nói này cho ký ức. Ông nói, khả tính của tự tử là khởi điểm của một siêu hình học chân thực. Một siêu hình học như thế nhất định không phải là duy lý, cũng không phải là trực giác: nó là sản phẩm của loại phản tư hạng thứ (*réflexion seconde*).

Marcel chưa đưa ra nền siêu hình học này nhưng ông đã phác họa phương pháp của nó. Nó phải đưa ra một giải pháp cho nhu cầu căn bản của thể luận: phải có thể tính; phải có cái gì mà người ta không thể giải quyết bằng một phân tích, hơi giống như tâm lý lọc "giải thích" các hiện tượng tâm thể. Chắc chắn có thể tính, có cái "là", thực tại huyền nhiệm của cái "Tôi là" (không phải *cogito ergo Sum*) bảo đảm nó cho chúng ta. Như thế người ta khắc phục sự đối lập của chủ và khách, duy thực và duy tâm. Thực tại con người tự bộc lộ như là thực tại của một *homo viator* (người lữ hành) một thể tính luôn luôn biến dịch; một nền triết học nào mà ngộ nhận chân lý này, mà toan cắt nghĩa con người bằng một hệ thống, triết học ấy không thể lý giải được con người.

Chính do sự nhận xét về những tương quan của con người, về thực tại phù hợp với những phán đoán của người thứ hai, tức là "Anh", nhận định ấy cho phép ta lý giải thể tính con người. Những tương quan phi đối tượng của cái Anh này là những tương quan sáng tạo, vì qua chúng, tôi tự tạo và đồng thời giúp tha nhân tự tạo tự do tính của nó. Ở đây, Marcel gần với Martin Buber (*1878), triết gia Do Thái, người đã chủ trương tương tự những điều này trước cả Marcel. Trung tâm của những tương quan ngôi thứ hai này là *thành tính* (*fidélité*): con người trung thành khi tự tạo trong tự do tính; thành tính xuất hiện như một hiện thân của thực tại cao đẳng và tự do. Hy vọng lại còn căn bản hơn thành tính vì thành tính được xây trên hy vọng. Theo Marcel, hy vọng có một tầm mức thể luận: nó chứng tỏ rằng sự chiến thắng của tử diệt tính (mortalité) chỉ là ngoại ảnh và không phải sự kiện chung kết. Marcel coi thuyết hy vọng của mình như là kết quả quan trọng nhất trong công trình của mình. Ở đây, ông hoàn toàn tách rời khỏi Sartre và Heidegger, và hình như cả Jaspers nữa.

Cái con người "Anh" cũng có thể bị khách thể hóa và trở thành "Nó". Nhưng có một giới hạn xác định cho điều này, mà phía sau đó hiện diện một cái Anh tuyệt đối không thể bị biến thành một đối tượng được, đó là Thượng đế. Không thể minh chứng hiện hữu của Thượng đế bằng những đường lối duy lý; người ta gặp gỡ Thượng đế trên cùng bình diện tha nhân, trên bình diện cái Anh, trong tình yêu và sự ngưỡng vọng bằng sự tham dự vào thể tính chân thực, sự tham dự có lẽ là bắt đầu ngay với những vấn đề triết học.

► Huyền nhiệm của hữu thể (Le mystère de l'être)

G.Marcel thường tránh dùng tiếng "vấn đề" (problème); khi bàn tới thực thể áo tàng, suy niệm về bản thể u uyên, Marcel dùng tiếng "Huyền nhiệm của/ huyền lý của ..." (le mystère de ...) hay "Kỳ bí của" (l'énigme de ...). Ông muốn đặt lại vấn đề Bản thể hay vấn đề siêu việt thể trong cái khung thăm thẳm thâm u của một Huyền-lý- lãng-đãng-sương-

tuyết-mơ-mộng (thành ngữ của Bùi Giáng)(*) mà không bao giờ cái Cogito – cái Tôi-suy-tư – có thể đạt tới được, khi đem Bản thể ra mà suy luận, khi nằng nặc đòi lôi siêu việt thể ra làm đối tượng để thám cứu, làm vấn đề để giải đáp.

(*) Chú thích của Ng.d. Bản văn sau đây, trích từ tác phẩm Être et Avoir của Gabriel Marcel, chúng tôi mượn bản dịch của nhà thơ_dịch giả Bùi Giáng.

Chỗ cần phải nói là: giữa một vấn đề và một huyền nhiệm có sự dị sai cốt yếu. Ấy bởi rằng vấn đề là cái gì tôi gặp phải, tôi vấp vào, tôi chạm tới, tôi thấy nó ở trước mặt tôi, và vì lẽ đó, tôi có thể tóm thâu, hay bao quát hay rút gọn và, hay tỉnh lược lại – trái lại "huyền nhiệm" là một cái gì chơi vơi có cả tôi nằm trong đó, có cả cái thân-xác-máu-da-thể-phách-tinh-anh của chính tôi, tham dự vào, và do đó tôi chỉ có thể quan niệm nó như một khu-phận bao-dong tròn trịa nơi đây không còn phân biệt được cái-gì-là-trong-tôi hay cái-gì-là-trước-tôi-hay-ngoài-tôi. Trước sau, trong ngoài hòa làm một vậy. Không có cái phân lìa "sau giờ lặng lẽ nghe chung một, lại có riêng người lại có ta" – Không.

Còn một vấn đề? Nó chịu quyền đàn hạch, kiểm soát của một kỹ thuật thích nghi tùy theo đó mà nó được xác định. Còn một huyền nhiệm? Đã gọi là huyền nhiệm thì nó vượt hết mọi bến bờ, mọi biên giới của mọi kỹ thuật rình rập hom hem...

Không thể quan niệm một kỹ thuật nào đủ sức khống chế một huyền nhiệm. Tình tự của huyền nhiệm rộng quá, bao la quá, nên đời không biên giới nữa: "yêu giữa đời mà tình ở trong mơ" là nghĩa như vậy. Những cặp tình nhân muôn thuở Dante-Béatrix, Hölderlin-Diotima, đều hiểu cho như vậy cả: huyền lý của ân tình (le Mystère ineffable de l'Amour).

Từ cái kinh nghiệm trực tiếp đó của riêng-lẻ-ân-tình-sâu-kín của cá nhân, con người bước vào Thực Tại Tồn Sinh của Bản Thể, vượt ngoài vòng luật tắc của luân lý thế nhân, ra ngoài vòng thao túng của tư duy theo cái lẽ thường.

Nhưng còn một điều nên nhớ nữa là: phải biện biệt cái Huyền vi và cái bất_khả_tri (*le mystère et l'inconnaissable*). Tại sao? Phải cẩn thận gắng tránh mọi sự lẫn lộn này. Cái bất khả tri chỉ là một giới hạn biên thùy của cái khả nghi, nếu đem biến làm hiện thực thì ta rơi vào mâu thuẫn. Trái lại, sự chấp nhận lẽ huyền vi là một động tác tích cực của tinh thần, thật sự tích cực trong bản chất, một động tác tích cực đến độ viên mãn phong nhiên, và có lẽ mọi tính cách tích cực của tồn sinh đều phải được xác định một cách nghiêm mật tùy thuộc theo cái động tác tích cực nguyên sơ thăm thẳm ấy.

Đến đây, ta cảm thấy như cõi bờ của tồn sinh bỗng mở rộng trước cái nhãn giới của trực giác phiêu du. Tôi cảm thấy như hồn tôi được một nguồn mênh mông tắm gội, tôi được phú bẩm một thiên lương ảo diệu không ngờ, tôi không kịp nhận rõ được ngay, một trực giác êm đềm có lẽ không tự tại, mà phải trải qua những dạng thức kinh nghiệm của tồn sinh để chạm vào mà tự phản xạ để lên hương tràn lan cho mọi vật mọi đồ cùng rủ rê nhau ngân lên linh hồn xuân xanh chói rạng. Cuộc hành trình về Siêu thể, bỗng chan hòa ánh sáng giao thoa như một phản xạ về trên phản xạ, một sự phản xạ "lũy thừa bậc hai" do đó tư tưởng vươn về chỗ vãn hồi một trực giác cứ không ngừng di chuyển lênh đênh, cứ như tan biến đi chính trong giờ ân cần lịch sử.

Vấn đề hữu thể từ đó sẽ chỉ như là một lối diễn dịch thô sơ (bằng một ngôn ngữ so le thiếu hụt) cả một chân trời huyền nhiệm lai láng khánh vân bay. Và chỉ riêng những kẻ tài hoa lãnh tịch là đủ tư cách để giải đáp trong trầm tư mặc tưởng của nguồn chiêm nghiệm mênh mông. Chính Aristote là ông chúa luận lý học mà cuối cùng đã đành thở dài xin nhường quyền cầu vọng Chân lý cho Nhịp Phiêu Bồng của Sáng Tác Ly Tao (Vì Tiết Điệu của Thơ xét ra còn Đạt Lý hơn cái cuộc sưu cầu theo phương pháp luận lý khoa trương)...

Gabriel Marcel, *Être et Avoir*,
bản phóng dịch nên thơ của thi sĩ Bùi Giáng.

SARTRE

(1905 - 1980)

Sinh viên Cao đẳng Sư phạm, rồi thạc sĩ triết học, có thời gian làm giáo sư triết tại Harve, rồi tại Paris, Jean Paul Sartre chẳng bao lâu đã bỏ việc giảng dạy để lao vào nhiều hoạt động khác nhau của một người "trí thức dấn thân" (intellectuel engagé) mà ông góp phần tạo dáng kiểu mẫu, từ chối mẫu văn nhân (homme de lettres) những hoạt động mà việc khởi thảo sự nghiệp triết học và văn học gắn bó chặt chẽ.

Triết gia, nhà văn, tác giả những khảo luận, bài báo, tiểu thuyết, kịch bản, ngay từ thời hậu chiến, ông đã trở thành – sau khi xuất bản vào năm 1943, tác phẩm triết học *Hữu thể và Hư vô* – thủ lĩnh không ai chối cãi của trào lưu hiện sinh, người sáng lập (cùng với Maurice Merleau Ponty) tạp chí *Thời Mới* (les Temps Modernes). Cho đến những năm 1960 và 1970, sau khi phần đầu của bộ *Phê bình Lý tính Biện chứng* (critique de la Raison dialectique) những sự bày tỏ lập trường của ông xem ra có phần mong manh hơn, biến tế hơn và bị tranh cãi nhiều hơn, Sartre vẫn không ngừng giữ một vai trò hàng đầu trong đời sống trí thức nước Pháp và trong những cuộc tranh luận lớn về văn học, chính trị và ý thức hệ của thời đại. Tất cả những hoạt động đa dạng này dựa trên một "dấu ấn triết lý" (engagement philosophique) của một triết lý dấn thân (philosophie de l'engagement) một triết lý về tự do (philosophie de la liberté); một tự do càng tuyệt đối và bất khả giản lược mà nó biết từ căn cơ bẩm sinh là phải thỏa hiệp và bị ném vào trong cõi trần gian dày đặc và mờ mịt; một tự do có ý thức là "tự do trong hoàn cảnh" (liberté en situation) và do đó bị phơi bày cho mọi hình dung cụ thể của "ngụy tín" (la mauvaise foi), của ngộ nhận (le malentendu) của "sự hèn nhát" (la lâcheté) của "sự thỏa hiệp" (la compromission) và của những "hàm hồ lưỡng nghĩa" (les ambiguités) vốn là số phần của một "hiện hữu" (existence) và của một "thực tại người" (réalité humaine) tự căn cơ đã bị dâng hiến cho tia nhìn của tha nhân (le regard des autres) cho tính không trung thực (l'inauthenticité) và cho những sức nặng lịch sử của cái mà bộ *Phê phán Lý tính Biện chứng* sẽ gọi là "thực tiễn quán tính" (le pratico_inerte).

Được chuẩn bị bởi những nghiên cứu về "tâm lý học hiện tượng luận" (psychologie phénoménologique) từ cuối những năm 1930 (*Tưởng tượng*, 1936; *Phác thảo một lý thuyết về xúc cảm*, 1939...) tác phẩm chính sẽ thành lập, về phương diện hiện tượng học và hữu thể học thế giới quan của Sartre, cũng như bầu không khí tinh thần và trí thức của "thái độ hiện sinh" (l'attitude existentialiste) đó là quyển *Hữu thể và Hư vô* (1943).

Phần kia trong sự nghiệp triết học của Sartre cốt yếu nằm trong công trình độc đáo biểu thị bởi bộ *Phê phán Lý tính Biện chứng* (mà quyển đầu ra mắt năm 1960 còn quyển nhì, dang dở, được xuất bản như di tác, vào năm 1985) cũng như trong bộ ba quyển dành cho cuộc đời và sự nghiệp của Flaubert dưới cái tựa *Chàng ngốc trong gia đình* (L'Idiot de la famille). Trong những tác phẩm cuối cùng này, Sartre phân tích cách thức cụ thể mà tự do của con người tìm kiếm đường đi của nó trong cõi hỗn mang mờ mịt của tồn sinh, của hiện hữu nhập thể, xã hội, lịch sử cụ thể, mà cuối cùng tự do bị "dính bẫy vào" (s'engluer) và bị tiêu tan.

HỮU THỂ VÀ HƯ VÔ (L'être et le néant) – 1943

Trong bộ *Khảo luận hữu thể học hiện tượng luận* "đồ sộ này, Sartre phác thảo – đối lại quyển sách lớn của Heidegger, *Sein und Zeit* (Hữu thể và Thời gian) – trong một ngôn ngữ bạo liệt và mới mẻ, một thế giới quan (une vision du monde) và một "phong cảnh hữu thể học" (un paysage ontologique) độc đáo, nó sẽ tạo thành tấm màn phông và bầu khí quy chiếu cho mọi thái độ của con người thời hiện đại đối với đời sống, với chính mình và với tha nhân: đó là chủ nghĩa hiện sinh (l'existentialisme). Quyển sách phân tích – trong một ngôn ngữ và một nguồn hứng, hữu thể học gây xôn xao cả một thời đại – cái cách thế hiện hữu lạ lùng của ý thức như là tiềm năng phi thực tại, tự do và hư vô hóa (néantisation), như là không biết bằng cách nào, trong sự dày đặc mờ đục và chà đạp của sự vật và dưới áp lực hiện hữu đầy ấn tượng của vật tự thân (l'en_soi).

Ở đó ý thức chẳng gì khác hơn là một thứ "phá sức nén hữu thể" (décompres-sion d'être), nó không thuộc về vật giới (l'ordre des choses) và theo nghĩa này nó chẳng là gì cả: một hư vô (un néant). Do đó mà tựa đề của tác phẩm là: *L'Être* tức là vật tự thân (l'en-soi) ù lì và không thể xuyên thấu của sự vật, mà hư vô của hữu thể (le néant d'être) không thể nắm bắt của ý thức bị dính bẫy vào trong siêu việt tính bất khả giản lược của nó đối với sự vật chúng chỉ là sự vật, ý thức là một tự do nó chính là không là gì cả, bởi vì trong nó "hiện hữu có trước yếu tính" (l'existence précède l'essence). Ý thức, vốn có cách thức hiện hữu đặc thù của thể tự quy (le pour-soi) không vì thế mà, do thân phận thực tại người của nó, kém bị dâng hiến (cho đến buồn nôn) cho những sức nặng của vật tự thân (trong sự nhập thể, trong kiện tính, trong sự khách thể hóa bởi tia nhìn của tha nhân, giữa lòng "hữu thể-hướng-tha"-l'être-pour - autrui), tuy vậy lại chẳng bao giờ có thể tìm được lý do khoan miễn (trong ngụy tín - mauvaise foi) cho một trách nhiệm không thể khước từ: trách nhiệm bởi đó, con người, vào mỗi khoảnh khắc, biết rằng mình "bị lên án phải tự do"(l'homme se sait "condamné à être libre").

► Giữa "chủ nghĩa hiện thực" và "chủ nghĩa duy tâm": phiên bản của Sartre về việc "quay về với chính sự vật" (Entre réalisme et idéalisme: la version sartrienne du "retour aux choses mêmes")

Quyết định phương pháp luận ban đầu của quyển sách về Hữu thể và Hư vô, quyết định của một thứ "hữu thể học hiện tượng luận" hệ tại chỗ thực hiện, cùng với Husserl và Heidegger, việc trở về với chính sự vật, nghĩa là với những hiện tượng. Để làm điều này, ta phải bám sát vào "cái gì hiện ra" mà không lấn sân sang chỗ tư biện về cái gì có thể ẩn tàng bên dưới nó theo lăng kính truyền thống của "chủ nghĩa hiện thực hữu thể học" (réalisme ontologique). Nhưng nguy cơ một cuộc giản quy của hữu thể vào sự xuất hiện đơn thuần là giản quy ipso facto (bằng chính sự kiện đó) – theo kiểu một chủ nghĩa duy tâm, giống như chủ nghĩa duy tâm của Berkeley – mọi hữu thể vào cái được tri giác (esse est percipi – être, c'est être perçu). Như vậy ở đây chính Husserl là người chỉ ra con đường nên theo. Bởi vì theo ông, thì hiện tượng, một đàng, hồi tống trực tiếp về hữu thể của ý thức, và đàng khác, luôn luôn cũng trực tiếp như thế, về vị trí của những đối tượng chúng trong tư cách là những đối tượng của ý thức, vẫn không vì thế mà "ý nghĩa" và "giá trị hữu thể" trong tư cách là những "siêu việt thể" (transcendances) trong thế giới – với một ý nghĩa "tính mờ đục đối với ý thức" (opacité pour la conscience) nó đến với chúng từ chính thế giới, và như vậy chẳng hề là một sự xuất hiện đơn thuần.

Mọi ý thức như Husserl đã chỉ ra, là ý thức về một cái gì[1]. Điều đó có nghĩa không có ý thức nào mà không phải là việc đặt vị trí một đối tượng siêu việt (position d'un objet transcendant)[2], hay, nếu người ta thích hơn, rằng ý thức không có nội dung. Phải khước từ những dữ kiện trung lập chúng có thể, tùy theo hệ quy chiếu đã chọn, được tạo thành

thế giới hay thành tâm linh. Một cái bàn không ở trong ý thức, ngay cả với tính cách là biểu tượng. Cái bàn ở trong không gian, bên dưới cái cửa sổ v.v... Quả thực hiện hữu của cái bàn là một trung tâm mờ đục đối với ý thức, cần có một biên bản vô tận để kiểm kê toàn bộ nội dung của một vật. Đưa tính mờ đục này vào trong ý thức sẽ là hồi tống về vô hạn (renvoyer à l'infini) bảng kiểm kê mà nó có thể dựng lên về chính mình, biến ý thức thành một sự vật và khước từ cogito[3]. Như vậy, bước đi đầu tiên của một triết học phải là, để khu trừ những sự vật khỏi ý thức và để tái lập tương quan thực sự của ý thức đối với thế giới, đó là ý thức là ý thức đặt vị trí cho thế giới (la conscience est conscience positionnelle du monde). Mọi ý thức đều đặt vị trí ở chỗ nó tự siêu việt để đạt tới một đối tượng, và nó kiệt sức trong chính sự đặt vị trí đó: tất cả cái gì có ý hướng[4] trong ý thức hiện thời của tôi đều hướng về bên ngoài, về cái bàn; mọi hoạt động giám định hay thực tiễn của tôi, mọi cảm tính của tôi đều tự siêu việt, nhắm đến cái bàn và tự dung hóa vào đó. Không phải mọi ý thức đều là tri giác (có những ý thức cảm tính, chẳng hạn) nhưng mọi ý thức năng tri chỉ có thể là tri thức về đối tượng của nó.

Tuy nhiên điều kiện cần và đủ cho một ý thức năng tri trở thành tri thức về đối tượng của nó, là nó ý thức về chính nó như đang là tri thức này. Đó là điều kiện cần: nếu ý thức của tôi không phải là ý thức của ý thức về cái bàn, như vậy nó sẽ là ý thức về cái bàn này mà không có ý thức về điều đó hay, nếu người ta muốn một ý thức nó không biết chính mình, một ý thức vô thức – điều này quả là vô lý. Đó là điều kiện đủ: chỉ cần tôi ý thức là mình ý thức về cái bàn này để cho tôi thực sự có ý thức về nó. Hẳn rồi điều này chưa đủ cho phép tôi khẳng định rằng cái bàn này hiện hữu *tự thân* nhưng tôi có thể khẳng định rằng nó hiện hữu *cho tôi*.

Jean Paul SARTRE, Hữu thể và Hư vô,
***Khảo luận hữu thể học hiện tượng luận*, t.16.**

(1) Công thức này diễn tả chính yếu tính của ý hướng tính nơi ý thức.

(2) Siêu việt đối với ý thức.

(3) Hoạt động của ý thức.

(4) Theo nghĩa "ý hướng tính".

► Ngụy tín và dối trá (Mauvaise foi et mensonge)

Con người không chỉ là hữu thể bộc lộ ra các sự phủ định trong thế giới; nó cũng là hữu thể có những thái độ phủ định liên quan tới chính nó. Trong phần Dẫn nhập, chúng tôi đã định nghĩa ý thức như là "*một hữu thể mà trong sự hiện hữu của nó, hữu thể của nó trở thành vấn đề theo nghĩa là hữu thể này bao hàm một hữu thể khác với chính nó*". Nhưng bây giờ, sau khi đã xem xét ý nghĩa của "câu hỏi", chúng tôi cũng viết ra phát biểu như sau: "*Ý thức là một hữu thể, mà bản chất của nó là ý thức về sự hư vô của hữu thể nó*". Ví dụ trong một sự cấm đoán, con người phủ nhận một tương lai siêu nghiệm. Nhưng sự phủ nhận này không có nghĩa giải thích. Ý thức của tôi không bị giới hạn vào việc *xem xét một sự phủ định*. Nó tự tạo ra chính nó trong chính da thịt của nó như là sự hư vô hóa một khả thể mà một thực tại con người khác dọi phóng ra như là khả thể của nó. Vì lý do ấy, nó phải xuất hiện trên thế giới như một lời nói Không mà người nô lệ vừa thoạt nhìn thấy ông chủ, hay người tù đang muốn trốn thoát nhìn thấy người canh tù đang nhìn mình. Cũng có những người (vd: người trông nom, người giám thị, cai tù) mà thực tại xã hội của họ chỉ là thực tại của cái Không, họ sẽ sống và chết, chỉ có một cái Không. Các người khác để làm cho cái Không trở thành một phần của chính chủ thể tính của họ nên họ thiết lập nhân cách của họ như một sự phủ định vĩnh viễn. Đây là ý nghĩa và chức năng của cái mà Scheler gọi là "*con người miễn cưỡng*" – trên thực tế là cái Không. Nhưng có những thái độ tinh tế hơn, mô tả thái độ ấy sẽ dẫn chúng ta đi xa hơn vào nội tại tính của ý thức. Sự châm biếm là một trong số những thái độ

này. Trong châm biếm, một người huỷ diệt chính cái mà họ đặt để trong cùng một hành vi; họ khẳng định để phủ nhận và phủ nhận đã khẳng định; họ tạo ra một vật tích cực nhưng vật ấy không có hữu thể nào ngoài sự hư vô của nó. Như vậy các thái độ phủ định đối với bản ngã cho phép chúng tôi nêu lên một câu hỏi mới: Chúng ta phải nói hữu thể của một người mà có khả năng phủ nhận chính mình là gì? Nhưng chúng tôi không bàn đến thái độ "tự phủ nhận" theo nghĩa phổ quát của nó. Các loại thái độ mà có thể xếp loại dưới tiêu đề này thì quá khác nhau; chúng ta có nguy cơ chỉ giữ lại một số mà thôi. Tốt nhất nên chọn và xem xét một thái độ xác định có tính chất cơ bản đối với thực tại con người và là thứ ý thức mà thay vì hướng sự phủ định của nó ra bên ngoài thì lại quay sự phủ định ấy về chính nó. Thái độ này theo tôi là nguỵ tín (*mauvaise foi*).

Thông thường nguỵ tín được hiểu đồng nghĩa với sự sai lạc. Chúng ta nói một người có nguỵ tín hay một người tự lừa dối mình như là đồng nghĩa. Chúng ta sẽ sẵn sàng nhìn nhận rằng nguỵ tín là một sự lừa dối chính mình, với điều kiện chúng ta phân biệt sự lừa dối mình với sự lừa dối nói chung. Chúng ta sẽ nhất trí rằng nói dối là một thái độ phủ định. Nhưng sự phủ định này không ảnh hưởng trên chính ý thức, nó chỉ nhắm tới cái siêu nghiệm. Bản chất của nói dối trên thực tế hàm ý rằng người nói dối thực sự có hoàn toàn sự thật mà người ấy đang che giấu. Một người không nói dối về điều mà người ấy không biết; họ không nói dối khi họ truyền bá một sai lầm mà họ là người bị lừa; họ không nói dối khi họ bị lầm. Mô tả lý tưởng của người nói dối sẽ là một ý thức bất chấp đạo lý, khẳng định sự thật trong chính mình, phủ nhận nó trong lời nói, và phủ nhận chính sự phủ nhận. Vậy thái độ phủ định kép này dựa trên sự siêu nghiệm; sự kiện được diễn tả thì siêu nghiệm vì nó không hiện hữu, và sự phủ định nguyên thủy dựa trên một *sự thật*; nghĩa là dựa trên một kiểu siêu nghiệm đặc thù. Còn về sự phủ định bên trong mà tôi thực hiện song song với sự khẳng định sự thật cho chính tôi, điều này dựa trên lời nói, nghĩa là dựa trên một sự kiện trong thế giới. Hơn nữa, tình trạng nội tâm của người nói dối là tích cực; nó có thể là đối tượng của một phán đoán khẳng định. Người nói dối có ý lừa dối và không tìm cách che giấu ý hướng này với chính mình hay ngụy trang sự trong sáng của ý thức; ngược lại, họ cần đến nó khi có vấn đề phải quyết định một thái độ phụ. Nó minh nhiên thể hiện một sự kiểm soát quy phạm đối với mọi thái độ. Còn về ý hướng được phô bày ra bên ngoài về việc nói sự thật ("*Tôi không bao giờ muốn lừa dối bạn*! *Đúng vậy! Tôi thề mà*!") – đương nhiên tất cả những điều này là đối tượng của một sự phủ định bên trong, nhưng nó cũng không được người nói dối nhìn nhận như là ý hướng của họ. Nó được đóng kịch, bắt chước, nó là ý hướng của nhân vật mà họ đóng trước mắt người hỏi họ, nhưng nhân vật này, chính bởi vì nó không tồn tại, nên nó là siêu nghiệm. Như thế lời nói dối không đưa vào trong vở kịch cấu trúc nội tại của ý thức hiện tại; tất cả những sự phủ định tạo ra nó đều đụng đến các đối tượng mà do sự kiện này bị loại bỏ khỏi ý thức. Lời nói dối lúc ấy không cần đến một nền tảng bản thể học đặc biệt, và những giải thích mà sự tồn tại của phủ định nói chung đòi hỏi là hợp pháp mà không có sự thay đổi trong trường hợp bị lừa dối. Tuy nhiên chúng tôi đã mô tả lời nói dối lý tưởng; chắc hẳn thường xảy ra chuyện người nói dối ít nhiều trở thành nạn nhân lời nói dối của mình, rằng họ một nửa tin vào lời nói dối ấy. Nhưng các hình thức nói dối thông thường này cũng là những khía cạnh thoái hóa của nó; chúng biểu thị các tình trạng ở giữa sự giả trá và nguỵ tín. Nói dối là một thái độ của cái siêu nghiệm.

Nói dối cũng là một hiện tượng bình thường của cái mà Heidegger gọi là "*Mitsein*" ["hiện hữu với" người khác]. Nó giả thiết sự hiện hữu của tôi, sự hiện hữu của *Người Khác*, sự hiện hữu cho người khác, và sự hiện hữu

của người khác cho tôi. Như thế không có khó khăn khi cho rằng người nói dối phải làm cho kế hoạch của lời nói dối hoàn toàn rõ ràng và họ phải có một sự thấu hiểu hoàn toàn về lời nói dối và về sự thật mà họ đang thay đổi. Chỉ cần có một sự lờ mờ chung chung che giấu ý hướng của họ với người khác; chỉ cần người khác có thể coi lời nói dối là thật. Bằng lời nói dối, ý thức khẳng định rằng nó tồn tại tự bản chất như là *ẩn giấu đối với người khác*; nó lợi dụng tính nhị nguyên bản thể của chính tôi và chính tôi trong con mắt của người khác.

► Các kiểu mẫu ngụy tín (les types de mauvaise foi)

Nếu chúng ta muốn ra khỏi khó khăn này, chúng ta phải xét kỹ hơn các kiểu mẫu ngụy tín và cố gắng mô tả chúng. Mô tả này có lẽ sẽ giúp chúng ta xác định chính xác hơn các điều kiện để có ngụy tín; nghĩa là để trả lời câu hỏi mà chúng ta đã nêu lên lúc ban đầu: "*Hiện hữu của con người phải là gì nếu họ có khả năng ngụy tín?*"

Lấy ví dụ về một phụ nữ đã đồng ý đi chơi với một người đàn ông nào đó lần đầu tiên. Cô biết rất rõ ý định của người đàn ông đang nói về cô với những người thân của cô. Cô cũng biết rằng sớm hay muộn cô cũng phải có quyết định. Nhưng cô không muốn nhận ra sự thúc bách; cô chỉ quan tâm tới sự tôn trọng và dè giữ trong thái độ người bạn của cô. Cô không hiểu thái độ này như một cố gắng nhằm đạt được cái mà chúng tôi gọi là "*sự tiếp cận đầu tiên*"; nghĩa là cô không muốn thấy những khả năng của sự tiến triển tạm thời mà hành vi của anh ta cho thấy. Cô hạn chế thái độ này vào những gì hiện tại; cô không muốn đọc trong những câu anh ta nói với cô điều gì khác hơn là ý nghĩa minh nhiên của nó. Nếu anh nói với cô, "*Tôi thấy cô quá hấp dẫn*!" cô sẽ gạt bỏ ý nghĩa tình dục trong câu nói ấy; cô gán cho câu chuyện những ý nghĩa trực tiếp của chúng, mà cô nghĩ là những tính chất khách quan. Người đàn ông đang nói chuyện với cô có vẻ thành thật và tôn trọng đối với cô giống như cái bàn tròn hay vuông, giống như bức tường sơn xanh hay xám. Các tính chất được gán như thế cho người mà cô đang nghe thì được cố định giống như các tính chất của sự vật, không có nghĩa gì khác hơn là sự dọi phóng cái hiện tại tuyệt đối của các tính chất vào trong dòng chảy của thời gian. Đó là vì cô không thực sự biết mình đang muốn gì. Cô ý thức sâu xa về ước muốn mình cảm thấy, nhưng cái ước muốn tàn ác và trần trụi có thể làm cô bị xúc phạm và sợ hãi. Thế nhưng cô không cảm thấy thích thú nơi một sự kính trọng mà chỉ thuần túy là kính trọng. Để thỏa mãn cô, phải có một tình cảm được dành hoàn toàn cho *nhân vị cô* – nghĩa là cho tự do hoàn toàn của cô – và là sự nhìn nhận tự do của cô. Nhưng đồng thời cảm giác này phải hoàn toàn là sự ham muốn; nghĩa là nó phải dành cho thân xác cô như một sự vật. Lần này cô từ chối hiểu ước muốn đúng theo bản chất của nó; cô thậm chí không cho nó một cái tên; cô chỉ nhìn nhận nó ở mức độ nó tự vượt qua chính nó để hướng về sự ngưỡng mộ, quý mến, tôn trọng hoàn toàn được thấm nhập vào trong các hình thức tinh tế hơn mà nó tạo ra, tới mức không còn mang dáng dấp của một sức ấm và cường độ nữa. Nhưng rồi giả sử anh ta cầm lấy tay cô. Hành vi này của người bạn trai của cô có nguy cơ thay đổi tình hình bằng cách kêu gọi một quyết định tức thời. Để yên tay mình trong tay anh ta là ưng thuận sự vuốt ve, là dấn thân. Rút tay ra là cắt đứt sự hài hòa bị khuấy động và chập chờn đang tạo sự hấp dẫn cho giờ phút ấy. Mục tiêu là trì hoãn lúc quyết định càng lâu càng hay. Chúng ta biết điều gì xảy ra sau đó; cô gái để yên tay trong tay bạn trai, nhưng cô *không nhận ra* rằng cô đang rút tay ra. Cô không nhận ra là vì ngẫu nhiên lúc này cô đang hoàn toàn là trí tuệ. Cô kéo người bạn trai lên tới những vùng suy tư tình cảm cao thượng nhất; cô nói về Sự Sống, về cuộc đời cô, cô tự tỏ lộ mình trong khía cạnh cơ bản của mình – một nhân vị, một ý thức. Và trong lần này sự phân cách giữa thân xác và linh hồn được hoàn tất; bàn tay trở nên bất động giữa hai bàn tay ấm áp của bạn

trai cô – không ưng thuận cũng không cưỡng lại – một sự vật.

Chúng ta sẽ nói rằng người phụ nữ trẻ này có ngụy tín. Nhưng chúng ta thấy ngay lập tức rằng cô sử dụng những phương thức khác nhau để duy trì ngụy tín này nơi mình. Cô đã tước mất vũ khí của các hành động của bạn trai cô bằng cách giảm trừ nó về trạng thái hiện tại của nó; nghĩa là về sự tồn tại trong hình thái của hữu thể tự nó. Nhưng cô tự cho phép mình vui hưởng sự ham muốn này theo mức độ mà cô có thể cảm nhận nó không phải như chính bản thể nhìn nhận sự siêu nghiệm của nó. Sau cùng, trong khi cảm giác sâu xa sự hiện diện của chính thân xác mình, cô nhận ra chính mình như là *không phải là* thân xác của mình, và cô chiêm ngắm nó như thể nhìn nó từ trên cao xuống như là một sự vật thụ động mà các sự kiện có thể xảy ra cho nó nhưng không thể khơi dậy hay tránh các sự kiện ấy bởi vì mọi khả thể của nó đều vượt ra ngoài nó. Chúng ta thấy có sự thống nhất nào trong các khía cạnh khác nhau này của một ngụy tín? Nó là một nghệ thuật nhất định để hình thành các khái niệm mâu thuẫn nhau kết hợp nơi chúng một ý niệm và đồng thời phủ nhận ý niệm ấy. Khái niệm cơ bản được phát sinh như thế sử dụng thuộc tính kép của con người, vừa là *sự kiện* và vừa là *siêu việt*. Hai khía cạnh này của thực tại con người có thể và phải có thể có sự phối hợp hợp lý. Nhưng ngụy tín không muốn phối hợp chúng cũng không muốn vượt qua chúng trong một tổng hợp. Ngụy tín tìm cách khẳng định bản sắc của cả hai trong khi duy trì các khác biệt của chúng. Nó phải khẳng định tính sự kiện như là hiện hữu trong tính siêu việt và khẳng định tính siêu việt như là *hiện hữu* trong tính sự kiện, sao cho vừa khi một người cảm nhận được cái này, thì họ đồng thời có thể thấy mình đột nhiên đối diện với cái kia.

Chúng ta có thể thấy các khuôn mẫu diễn tả ý đồ xấu trong một số cách diễn tả nổi tiếng đã được nghĩ ra một cách đúng đắn để tạo ra tất cả hiệu quả của nó trong một tinh thần của ngụy tín. Lấy ví dụ tựa đề một tác phẩm của Jacques Chardonne, *Tình yêu còn hơn cả tình yêu* (*L'amour c'est baeucoup plus que l'amour*). Ở đây chúng ta thấy sự thống nhất được thiết lập như thế nào giữa tình yêu hiện tại trong kiện tính của nó – "sự đụng chạm của hai da thịt", nhục cảm, ích kỷ, cơ chế ghen tuông của Proust, đấu tranh giới tính của Adler, v.v... - và tình yêu như là siêu việt tính – "con sông lửa" của Mauriac, khát vọng cái vô biên, eros của Platon, trực quan vũ trụ của Lawrence, v.v... Ở đây, chúng ta rời bỏ lãnh vực kiện tính để thấy mình đột ngột bước vượt qua bên kia cái hiện tại và thân phận kiện tính của con người, vượt qua cái tâm lý để đi vào giữa lòng cái siêu hình. Ngược lại, tựa đề một vở kịch của Sarment, *Tôi quá vĩ đại đối với chính mình* (*Je suis trop grand pour moi*) cũng trình bày các nhân vật có ngụy tín, thoạt đầu ném chúng ta vào tất cả sự siêu việt để rồi bất ngờ giam hãm chúng ta trong những ranh giới chật hẹp của bản chất kiện tính của chúng ta. Chúng ta sẽ phát hiện ra cấu trúc này một lần nữa trong câu nói thời danh: "*Hắn đã trở thành y như trước kia*" hay trong câu nói ngược lại: "*Sau cùng cái vĩnh cửu thay đổi mỗi người trở thành chính mình*". Chúng ta hiểu rõ rằng các câu nói này chỉ có vẻ bề ngoài của ngụy tín; chúng đã được nghĩ ra dưới dạng nghịch lý này rõ ràng là nhằm tạo ấn tượng cho tâm trí và làm nó bối rối bằng một ẩn dụ. Nhưng chính vẻ bề ngoài này là cái chúng ta quan tâm. Điều quan trọng ở đây là các câu nói ấy không tạo nên những ý niệm mới, có cấu trúc chắc chắn; ngược lại, chúng được diễn tả để duy trì sự phân hóa vĩnh viễn và để chúng ta bất cứ lúc nào cũng có thể chuyển đột ngột từ cái hiện tại tự nhiên sang cái siêu việt và ngược lại.

► "Niềm tin" của ngụy tín (La foi de la mauvaise foi)

Cho tới đây chúng ta mới vạch ra những điều kiện làm cho sự ngụy tín có thể quan niệm được, các cơ cấu của hữu thể cho phép

chúng ta có những quan niệm về ngụy tín. Chúng ta không thể dừng lại ở những suy xét này; chúng ta vẫn chưa phân biệt giữa ngụy tín và sự giả trá. Các khái niệm hai mặt mà chúng ta đã mô tả chắc chắn thường được sử dụng bởi một người nói dối để đánh lừa người hỏi họ, mặc dù mọi người có thể và phải thấy hiển nhiên rằng tính chất hai mặt của chúng được thiết lập về hữu thể con người chứ không phải là về một hoàn cảnh thường nghiệm nào. Vấn đề thực sự của ngụy tín xuất phát hiển nhiên từ sự kiện rằng ngụy tín là một *niềm tin*. Nó không thể là một lời nói dối phi đạo đức cũng không thể là một sự chắc chắn – nếu ta hiểu sự chắc chắn như là sự chiếm hữu trực tiếp đối tượng. Nhưng nếu chúng ta hiểu niềm tin có nghĩa là sự gắn bó của hữu thể với đối tượng của nó khi đối tượng này không được trao cho nó hay chỉ được trao một cách không rõ rệt, thì ngụy tín chính là không niềm tin; và vấn đề của ngụy tín cũng là vấn đề của niềm tin.

Ngụy tín không có các quy tắc và tiêu chuẩn như chúng được chấp nhận bởi tư tưởng phê bình của thiện tín. Thực ra, cái mà nó quyết định trước tiên là bản chất của sự thật. Với ý đồ xấu, một sự thật xuất hiện, một phương pháp suy nghĩ một loại hữu thể giống như hữu thể của đối tượng; nét đặc trưng bản thể học của thế giới ngụy tín đột ngột vây bọc xung quanh chủ thể là như thế này; ở đây hữu thể không phải đúng như bản chất của nó, và không phải không đúng như bản chất nó. Do đó một loại chứng cớ hiển nhiên kỳ lạ xuất hiện: chứng cớ *không thuyết phục*. Ngụy tín nắm bắt được chứng cớ nhưng nó bị từ chối trước rằng nó không được thể hiện đầy đủ bởi chứng cớ này, không được thuyết phục và biến đổi thành thiện tín. Nó tự biến mình thành hèn hạ và nhỏ bé; nó nói nó không phải không biết rằng niềm tin là sự quyết định và rằng sau mỗi nhận thức trực giác, nó phải quyết định và muốn nó là cái gì. Như thế ngụy tín trong kế hoạch sơ khởi của nó và trong việc đi vào thế giới, nó quyết định về bản chất chính xác của các yêu cầu của nó. Nó kiên quyết *không đòi hỏi quá đáng*, bằng lòng khi nó được thuyết phục đủ, cưỡng ép mình trong các quyết định gắn bó với các sự thật không chắc chắn. Kế hoạch sơ khởi này của ngụy tín là một quyết định về bản chất của niềm tin trong ngụy tín. Chúng ta cần hiểu rõ ràng rằng không có vấn đề một quyết định ý thức, cố ý, nhưng là vấn đề của một sự xác định tự phát về hiện hữu của chúng ta. Người ta *tự đặt mình* trong ngụy tín khi người ta đi ngủ và người ta ở trong ngụy tín khi mơ. Một khi hình thái hiện hữu này được thể hiện rồi, thì loại bỏ nó cũng khó giống như đánh thức; ngụy tín là một loại hữu thể trong thế giới, giống như thức hay mơ, là cái có khuynh hướng tự duy trì hiện hữu thường xuyên, mặc dù cơ cấu của nó thuộc loại *khả biến*. Nhưng ngụy tín ý thức về cơ cấu của nó, và nó đã có những sự thận trọng bằng cách quyết định rằng cơ cấu *khả biến* của nó là cơ cấu của hữu thể và tính không thuyết phục là cơ cấu của mọi sự tin tưởng. Hệ quả là nếu ngụy tín là niềm tin và nếu nó bao gồm trong kế hoạch sơ khởi của nó sự phủ định chính nó (nó tự xác định là nó không xác tín để có thể tự thuyết phục nó rằng tôi không phải là cái mà tôi là), thì phải có thể có một niềm tin muốn tự mình không xác tín.

Trong ngụy tín không có sự nói dối phi đạo đức cũng không biết chuẩn bị cho các khái niệm lừa dối. Nhưng hành vi đầu tiên của ngụy tín là trốn tránh những gì có thể không trốn tránh, trốn tránh cái mà nó là. Chính kế hoạch trốn tránh tỏ lộ cho ngụy tín một sự tan rã trong tâm điểm của hữu thể, và điều mà ngụy tín muốn trở thành chính là sự tan rã này. Trong sự thật, hai thái độ trực tiếp mà chúng ta có thể thấy trước hữu thể của chúng ta bị chi phối bởi chính bản chất của hữu thể này và quan hệ trực tiếp của nó với hữu thể tự nó. Thiện tín cố gắng tránh sự tan rã hữu thể của tôi theo hướng của hữu thể tự nó mà nó phải

là và không là. Ngụy tín cố gắng tránh cái hữu thể tự nó bằng sự tan rã nội tại của hữu thể của tôi. Nhưng nó phủ nhận chính sự tan rã này khi nó phủ nhận rằng tự nó chính là ý đồ xấu. Bằng việc "*không là cái mà nó là*," ngụy tín cố gắng trốn tránh cái hữu thể tự nó mà tôi không là theo hình thái hiện hữu cái mà một người không là. Nó phủ nhận nó là ngụy tín và nhắm tới cái hữu thể tự nó mà tôi không là theo hình thái của "*không là cái mà một người không là*" Nếu ngụy tín là điều khả hữu, chính là vì nó là một sự đe dọa trực tiếp, thường xuyên đối với mọi kế hoạch của con người; nó là khả hữu bởi vì ý thức che giấu trong hữu thể của nó một nguy cơ thường xuyên của ngụy tín. Nguồn gốc của nguy cơ này là sự kiện rằng bản chất của ý thức vừa là cái nó không là, vừa đồng thời cái nó là. Qua những nhận xét này chúng ta bây giờ có thể đi vào nghiên cứu về ý thức trên bình diện bản thể học, không phải như là cái toàn thể của hiện hữu con người, nhưng như là hạt nhân trực tiếp của sự hiện hữu này.

Jean Paul Sartre,
Hữu thể và Hư vô, Ch.II

► Cảm động, hành vi ma thuật (L'émotion, un comportement magique)

Maurice Pradines cho cảm động có tính cách cốt yếu là phá rối.

Ý kiến của J. P. Sartre lại khác hẳn. Chẳng những không phải là một hỗn loạn thuần túy, theo ông, cảm động có một công dụng một cứu cánh. Nó là một cư xử "ma thuật", "phù pháp" vì đứng trước một thế giới khó khăn quá nên muốn hư vô hóa đối vật.

Cách xử trí của cảm động không ở trên cùng một bình diện với cách xử trí khác, nó không có tính cách hữu hiệu. Nó không có mục đích tác động thực sự trên đối vật với tư cách đối vật bằng môi giới những phương diện riêng biệt. Nó muốn tự mình gán cho đối vật mà không thay đổi đối vật ở cơ cấu thực thụ của nó, một phẩm tính khác, một hiện hữu kém đi hay một hiện diện kém đi (hoặc một hiện hữu lớn hơn v.v...). Tóm lại, trong cảm động là chính thân thể do ý thức hướng dẫn, thay đổi tương quan của nó với thế giới để thế giới đổi phẩm tính đi.

Ví dụ cơn sợ hãi thụ động. Tôi thấy con thú dữ xông vào tôi, hai chân tôi bủn rủn, tim tôi đập yếu đi, tôi tái người đi, ngã vật xuống và ngất đi. Không có gì có vẻ bất thích hợp bằng cách xử trí ấy, nó bỏ tôi vào mối nguy nan mà không bảo vệ. Tuy nhiên đó là một xử trí lẩn trốn. Sự ngất đi ở đây chỉ là một cách trốn ẩn. Nhưng ta đừng tưởng trốn ẩn như thế là đối với tôi, là tôi tìm cách trốn tránh, để khỏi thấy con thú dữ nữa. Tôi không ra khỏi bình diện vô thức, nhưng chỉ vì không tránh sự nguy nan bằng cách bình thường và những liên kết quyết định, nên tôi phủ nhận nó. Tôi muốn hư vô hóa nó. Sự khẩn cấp của nỗi nguy nan đã làm lý do cho một ý hướng hư vô hóa điều khiển một xử trí ma thuật. Và trong thực tế, tôi đã hư vô hóa nó theo tất cả khả năng của tôi. Đó là giới hạn hoạt động ma thuật của tôi trên thế giới; tôi có thể bãi bỏ nó đi như đối tượng của ý thức, nhưng tôi chỉ có thể làm thế bằng cách bãi bỏ chính ý thức đi. Nhưng ta đừng nghĩ rằng: xử trí sinh lý của sợ hãi thụ động chỉ là vô trật tự hoàn toàn. Nó biểu trưng sự thực hiện đột ngột những điều kiện thân thể thường đi đôi với sự đi qua từ thức tỉnh vào giấc ngủ.

Chạy trốn trong sợ hãi hoạt động, đã bị coi lầm như một xử trí duy lý. Người ta thấy ở đấy sự tính toán, thật ra ngắn ngủi, của kẻ muốn đặt giữa mình và mối hiểm nghèo một khoảng cách xa nhất có thể được. Như thế là hiểu sai cách xử trí ấy, lúc đó chỉ còn là cẩn thận mà thôi. Ta không chạy trốn để tìm nơi ẩn náu, ta chạy trốn vì không thể hư vô hóa trong sự ngất đi. Chạy trốn là giả bộ ngất đi, nó là một xử trí ma thuật chỉ cốt chối bỏ đối vật nguy hiểm với cả thân thể ta, bằng

cách đảo ngược cơ cấu hoạt động của không gian trong ấy ta sống, đột ngột tác tạo một quy hướng tiềm năng về phía bên kia. Đó là một cách quên nó đi, chối nó đi. Cũng một cách ấy mà những người đấu võ tập sự nhắm mắt đâm bổ vào địch thủ, họ muốn bãi bỏ hiện hữu các quả đấm của hắn, họ từ chối không nhận thấy chúng và bởi đó bãi bỏ một cách tượng trưng hiệu lực của chúng. Như vậy, cái ý nghĩa đích thật sự sợ hãi xuất hiện cho ta: nó là một ý thức chỉ muốn chối bỏ, qua một xử trí ma thuật, một đối vật ở thế giới bên ngoài và nó đi đến chỗ tự hư vô hóa để hư vô hóa đối vật với nó.

Jean Paul Sartre,,
Phác thảo một lý thuyết về cảm xúc, t.34 – 36.

CHỦ NGHĨA HIỆN SINH LÀ MỘT CHỦ NGHĨA NHÂN BẢN (L'Existentialisme est un Humanisme)

Trào lưu hiện sinh, nhất là thuyết hiện sinh của Sartre, đã trở thành một thời thượng trí thức lôi cuốn suốt trong những thập niên bốn mươi, năm mươi, sáu mươi của thế kỷ trước. Nhưng đồng thời nó cũng chịu nhiều lời buộc tội từ nhiều phái, nhất là từ những người Kitô giáo và những người Mác xít. Để bảo vệ học thuyết của mình, năm 1946 Sartre đã cho ra mắt quyển *Chủ nghĩa hiện sinh là một chủ nghĩa nhân bản* nhằm trình bày những luận điểm chính của triết học hiện sinh một cách tương đối sáng sủa dễ hiểu hơn cho đông đảo công chúng độc giả. Chúng tôi trích dịch lại chương đầu dưới đây.

► Thuyết hiện sinh có nghĩa là gì? (Qu'est ce que l'existentialisme?)

Đa số những người sử dụng từ này thường khá bối rối khi họ phải cắt nghĩa nó, bởi vì bây giờ từ này đang phổ biến trong mọi lãnh vực, thậm chí tác phẩm của một nhạc sĩ hay một hoạ sĩ cũng được gọi là hiện sinh. Một tác giả chuyên viết mục phiếm luận trong tạp chí *Clartés* cũng ký tên là *Nhà hiện sinh*, khiến cho đến bây giờ từ này đã có mặt khắp nơi và đã mang những nghĩa quá rộng, đến nỗi nó không còn có nghĩa gì nữa. Có vẻ như vì thiếu một lý thuyết tiên phong tương tự như thuyết siêu thực, nên loại người thích tai tiếng và náo động quay sang triết học này mà về những phương diện khác nó hoàn toàn không phục vụ các mục đích của họ trong lãnh vực này.

Thực ra, nó là học thuyết ít tai tiếng nhất, là học thuyết nghiêm khắc nhất. Nó hoàn toàn dành cho các nhà chuyên môn và các nhà triết học. Nhưng nó có thể định nghĩa dễ dàng. Điều phức tạp là ở chỗ có hai loại triết gia hiện sinh; loại thứ nhất gồm các nhà hiện sinh Kitô giáo, trong đó tôi phải kể Jaspers và Gabriel Marcel, cả hai đều là Công giáo; và loại thứ hai là các nhà hiện sinh vô thần, trong số đó tôi phải kể Heidegger, rồi các nhà hiện sinh Pháp và bản thân tôi. Họ có chung một điểm là họ nghĩ rằng hiện hữu có trước yếu tính, hay nếu bạn thích, họ cho rằng chủ thể tính phải là điểm xuất phát.

Chính xác thì điều đó 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 quy 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 xén giấy, yếu tính nghĩa là tập hợp của cả quy 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 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 Hóa, chúng ta thường nghĩ về Ngài như một người thợ thủ công tài nghệ cao siêu. Dù là theo học thuyết của Descartes hay Leibniz, 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 triết gia Pháp 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 bản tính người; bản tính người này, là khái niệm về người, thì có ở mọi nơi, 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 ta 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, gặp gỡ, xuất hiện trong thế giới, và chỉ sau đó mới định nghĩa chính mình.

Nếu con người, như nhà triết học hiện sinh quan niệm, là không định nghĩa được, 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. Đó 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 dự phóng mình vào trong tương lai.

Con người là khởi điểm của một tự ý thức về mình, hơn là một mảng rêu, một mớ rác, hay một cây cải bông; không có gì hiện hữu trước dự phóng này; không có gì ở trên cõi trời khả niệm 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. Ý nghĩa thứ hai này là ý nghĩa sâu xa 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 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.

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*, 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. Dostoievsky nói "Nếu Thượng đế không hiện hữu thì 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.

Đấy 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 tự 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...

Khi nhà hiện sinh viết về một kẻ hèn nhát, ông nói rằng kẻ hèn nhát phải chịu trách nhiệm về sự hèn nhát của mình. Anh ta như thế không phải vì anh ta có trái tim hay cái phổi hay bộ não hèn nhát, không phải vì cấu tạo sinh lý của anh ta, mà anh ta như thế là vì anh ta biến mình thành kẻ hèn nhát vì hành vi của anh ta. Không có cái gọi là thể tạng hèn nhát. Một thể tạng không phải là một hành vi, và kẻ hèn nhát được xác định trên cơ sở các hành vi anh ta thực hiện. Điều mà người ta thường nghĩ là một kẻ hèn nhát hay một anh hùng sinh ra đã như vậy rồi. Còn nhà hiện sinh nói rằng một kẻ hèn nhát làm cho mình trở thành hèn nhát, và một anh hùng làm cho mình trở thành anh hùng. Luôn luôn tồn tại khả năng một kẻ hèn nhát không là hèn nhát và một anh hùng không còn là anh hùng nữa...

Thuyết hiện sinh định nghĩa con người theo hành động... Không có học thuyết nào lạc quan hơn, vì số phận một con người là ở trong chính bản thân anh ta; ... nó bảo anh ta rằng hy vọng duy nhất là ở trong hành động của anh ta và hành động là cái duy nhất tạo ra con người sống trên đời.

Jean Paul Sartre, *Chủ nghĩa hiện sinh là một chủ nghĩa nhân bản*, **Ch.I**

MERLEAU – PONTY

(1908 – 1961)

Sinh ở Rochefort năm 1908, giáo sư trung học Saint-Quentin, rồi ở đại học Lyon và từ 1949, đại học Sorbonne, Maurice Merleau Ponty kế nhiệm Louis Lavelle, từ năm 1952, ở Pháp quốc Học viện (Collège de France) – Lavelle trước đó kế nhiệm Bergson ở chỗ ngồi danh giá này. Merleau Ponty giảng dạy ở đây cho đến khi ông mất sớm (1961).

Sự nghiệp tư tưởng, được khởi thảo mạnh mẽ và dứt khoát từ quyển *Cơ cấu của hành vi* (La structure du comportement - 1942) và *Hiện tượng học tri giác* (la Phénoménologie de la Perception - 1945), mở ra những lối đi độc đáo, bằng một cách diễn tả đặc trưng Pháp, cho một tư tưởng hiện tượng học rất cách tân mà *Con mắt và Tinh thần* (L'Oeil et l'esprit – 1961) và *Cái hữu hình và cái vô hình* (Le Visible et l'Invisible) để lại một công trường rộng mở nhưng còn dang dở.

Hiện tượng học độc đáo của Merleau - Ponty, chỗ này chỗ kia, quan tâm đến sự độc lập đối với hai trào lưu hiện tượng học lớn mà sự suy niệm thường xuyên phục vụ cho ông như là nguồn cảm hứng triết lý và như sợi chỉ dẫn đường liên tục: "hiện tượng học siêu nghiệm" của Husserl một đàng, và đàng khác, "hữu thể học nền tảng" của Heidegger (kể cả phân tích pháp phổ sinh – analytique existentiale). Nhưng để hiểu ý nghĩa và tầm mức cuộc tìm kiếm của Merleau-Ponty, ta cũng phải lưu ý đến một đặc tính rõ nét của triết học Pháp vào thời đại đó, nó cảm thấy cần (như đã từng là trường hợp với Bergson) phải giải thích với "tâm lý học", với "chủ nghĩa duy linh" vây quanh truyền thống đại học. Cuối cùng, phải kể đến tình trạng ở bên nhau khá là khó khăn giữa tư tưởng Merleau-Ponty với chủ nghĩa hiện sinh của Sartre, mà sự đồng thời (Sartre và Merleau-

Ponty đồng sáng lập tạp chí *Les Temps modernes*) không phải song hành mà không có những cuộc luận chiến gay gắt nhất là nhân những tranh cãi về chính trị và ý thức hệ của thời đại – với Sartre (và còn, với một giọng điệu khác, với nhà xã hội học Raymond Aron). Những tác phẩm *Chủ nghĩa nhân bản và khủng bố* (Humanisme et Terreur) và *Những cuộc phiêu lưu của biện chứng pháp* (Les Aventures de la dialectique) diễn tả những điểm cốt yếu trong những chọn lựa lập trường, thận trọng và tế nhị, của một triết gia.

Việc giảng dạy của Merleau-Ponty, những đóng góp khác nhau của ông, đầy can đảm và tế nhị, vào những tranh luận ý thức hệ và chính trị của đời sống trí thức thời hậu chiến không ngăn cản ông làm việc và suy tư, khi tiếp xúc với những bản văn chưa xuất bản của Husserl. Sự suy niệm này đặt trục trên những đề tài yêu thích như "sự diễn tả" và "ý nghĩa", "nhập thể" và "hiện hữu trong thế giới", "lời nói" và "cái hữu hình" như là những chốn gặp gỡ giữa con người và "tính man rợ của sinh vật thô thiển". Cuộc suy niệm này định hình, vào cuối những năm 1950 với việc khởi công một tác phẩm lớn nhan đề *Cái hữu hình và cái vô hình* (le Visible et l'Invisible), vẫn còn dang dở, nhưng nó mở đường cho một hữu thể học hiện tượng luận độc đáo.

HIỆN TƯỢNG HỌC TRI GIÁC (La Phénoménologie de la Perception) – 1945

Hiện tượng học tri giác là tác phẩm lớn của Maurice Merleau Ponty. Ở đó nhà hiện tượng học tự cho mình nhiệm vụ là "trở về với chính sự vật" và mượn "những con đường của giản quy" những con đường của sự trở về với tri giác như là kinh nghiệm khởi đầu về sự hiện lên của chính thế giới. Tri giác, bằng cái giá của một sự phê phán nghiêm xác những thành kiến cổ điển liên quan đến nó (thuyết duy cảm và thuyết duy nghiệm, thuyết duy trí thức và thuyết thực chứng khách quan), với cái giá "quay về với những hiện tượng" mà yêu cầu của việc mô tả hiện tượng luận bao hàm, vậy là tri giác không còn hiện ra như một "khoa học của thế giới", được xây dựng bằng một tiến trình mơ hồ của nhận thức. Không?: ở đây tri giác được lãnh hội thấu đáo như là chiều kích sống động của một *Khai mở nguyên sơ hướng về thế giới* (ouverture primordiale au monde) và giữa lòng cuộc khai mở đó từ mãi mãi đã hoàn thành "hữu- thể-tại-thế" (l'être_au_monde). Tác phẩm được khai triển theo ba phần chính. Phần thứ nhất chứa đựng cả một hiện tượng học về "thân xác riêng tư" mà cuối cùng thân xác hiện ra rõ ràng là không có thể được suy nghĩ như là đối tượng của một thứ sinh lý học cơ giới, cũng không theo những sơ đồ của tâm lý học cổ điển; thân xác riêng tư thực ra biểu lộ một thứ "không gian tính" (spatialité) và một thứ "vận động tính" (motricité) không gì khác hơn là thuộc về ý hướng tính. Sự tổng hợp của thân xác riêng tư, thân xác như hữu thể có giới tính và như sự diễn tả, mà sự kéo dài chính là lời nói, lúc đó sẽ cho ra bao nhiêu những phân tích chúng mở ra khả năng cho một cuộc thám cứu mới về thế giới được tri giác, về sự cảm nhận và về tính không gian, về thế giới tự nhiên và về thế giới nhân văn (phần hai), rồi về "hữu-thể-tự-quy" (l'être-pour-soi) với tư cách là hiện-hữu-cùng-thế-giới (être-au-monde) (phần ba). Dưới ba khía cạnh của "cogito" (phản tư và tiền-phản tư), của thời tính và cuối cùng của tự do.

► Việc "trở về với chính sự vật" theo Merleau-Ponty (Le "retour aux choses mêmes" selon Merleau_Ponty)

Quay về từ những "biểu tượng" có nguồn gốc khoa học, chúng đưa con người tức khắc vào trong một biểu tượng, được quan niệm từ trước về thế giới, là quay về với thế giới sống thực và với thế giới được tri giác, đánh thức một kinh nghiệm tại thế (expérience du monde) có trước mọi thị kiến nhị đẳng về thế giới có thể được ban cho từ đó, hay được khởi thảo sau đó. Từ đó phát sinh sự cần thiết của một "hiện tượng học về tri giác" nó dẫn dắt chúng ta đến chỗ lãnh hội lại thế giới như nó xuất hiện đối với chúng ta từ khởi thủy, trước mọi khoa học hay mọi xây dựng lại có thể tạo ra từ đó trên nền tảng của sự xuất hiện đầu tiên này; nói vắn tắt: chúng dẫn dắt chúng ta trở lại với chính sự vật. Nếu đúng là tri giác tạo thành lãnh vực nơi đó "thế giới hiện hữu ở đấy trước mọi phân tích mà tôi có thể tạo ra từ đó", ấy là theo cái nghĩa là tri giác, như Merleau - Ponty quan niệm, không phải là một khoa học về thế giới nó sẽ dạy cho chúng ta tái tạo thế giới "một cách tổng hợp", theo kiểu nào đó. Chính theo ý nghĩa này mà, đối với hiện tượng học tri giác, vấn đề không phải là xây dựng hay tạo nên (như những triết học siêu nghiệm, nơi Kant và theo một nghĩa nào đó, cả nơi Husserl, hình như vẫn yêu cầu): lúc đó vấn đề là "mô tả" (décrire) – chứ không phải giải thích hay phân tích gì cả.

Thế giới hiện hữu ở đấy trước mọi phân tích mà tôi có thể tạo ra từ đó và sẽ là giả tạo khi cho thế giới phái sinh từ một chuỗi những tổng hợp, chúng nối kết những cảm giác (sensations), rồi những khía cạnh viễn cận của đối tượng, trong khi mà những cái này hay những cái kia chính là những sản phẩm của phân tích và không nên được thực hiện trước đó. Việc phân tích phản tư tăng trưởng theo hướng ngược lại con đường của một cấu thành từ trước và gặp lại trong "con người nội tâm", như thánh Augustin nói[1], một năng lực cấu thành[2] vốn vẫn luôn là chính mình. Bằng cách đó phản tư tự mang chính mình và tự đặt mình trở lại trong một thứ chủ thể tính bất khả tổn thương, bên này hữu thể và thời gian. Nhưng đó là cả một sự ngây thơ, hay, nếu người ta thích hơn, một thứ phản tư bất toàn nó đánh mất ý thức về sự khởi đầu của chính mình. Tôi bắt đầu phản tư, sự phản tư của tôi là phản tư về một cái chưa được phản tư, nó không thể lờ đi chính mình như là biến cố, từ đó nó xuất hiện như là một sáng tạo thực sự, như là một thay đổi cơ cấu của ý thức, và nó phải nhìn nhận bên trong những vận trù của chính nó cái thế giới được ban cho chủ thể bởi vì chủ thể được ban cho chính mình. Thực tại là để mô tả, chứ không phải để xây dựng hay tạo thành. Điều đó có nghĩa là tôi không thể đồng hóa tri giác với những tổng hợp chúng thuộc về lãnh vực của phán đoán, của những hành vi hay của việc gán thuộc từ. Vào mỗi lúc, tri giác trường của tôi (mon champ perceptif) đều được đổ đầy những phản chiếu, những tiếng kêu răng rắc, những ấn tượng xúc giác thoáng qua mà tôi không thể nối kết chính xác với khung cảnh được tri giác, và tuy nhiên tôi lại đặt tức khắc trong thế giới, mà không bao giờ lẫn lộn chúng với những mơ mộng của tôi. Và từng mỗi khoảnh khắc tôi cũng mơ mộng xung quanh các đồ vật, tôi tưởng tượng những đối vật hay những con người mà sự hiện diện ở đây không phải là bất tương dung với khung cảnh, và tuy thế chúng không hề trộn lẫn vào thế giới, chúng đi trước thế giới, trên sân khấu của cái tưởng tượng. Nếu thực tại của tri giác tôi chỉ được thiết lập trên tính mạch lạc nội tại của những "biểu tượng", thì nó luôn luôn sẽ phải do dự và bị đẩy vào những phỏng đoán lơ mơ, vào mỗi lúc tôi sẽ phải tháo dỡ những tổng hợp ảo tưởng và tái hội nhập vào thực tại những hiện tượng sai lạc mà lúc đầu tôi đã loại bỏ. Nhưng đâu phải thế. Thực tại là một tấm màn chắc chắn, nó không đợi những phán đoán của chúng ta để sáp nhập những hiện tượng

kỳ lạ nhất cũng không bác bỏ những tưởng tượng có vẻ giống như thực nhất của chúng ta. Tri giác không phải là một khoa học về thế giới, ngay cả cũng không phải là một hành vi, một cách chọn lập trường tùy ý, nó là cái nền trên đó mọi hành vi, thoát ra và nó được tiền giả định bởi chúng. Thế giới không phải là một đối tượng mà tôi có được định luật cấu tạo, nó là môi trường tự nhiên và trường hoạt động của mọi tư tưởng của tôi và của mọi tri giác minh nhiên của tôi. Chân lý không chỉ cư ngụ nơi "con người nội tâm", hay đúng hơn không có con người nội tâm, con người là trong thế giới (l'homme est au monde), chính trong thế giới mà con người tự tri. Khi tôi quay về với chính mình từ thái độ giáo điều của thức giác thông thường (le sens commun) hay từ thái độ giáo điều của khoa học, tôi tìm thấy không phải một tổ ấm của chân lý nội tại, mà là một chủ thể hiến dâng cho thế giới (un sujet voué au monde).

Maurice Merleau-Ponty,
***Hiện tượng học tri giác*, tr.IV – V.**

---

(1) Hãy trở về trong chính anh; chân lý tàng ẩn nơi chốn mật nhiệm sâu xa nhất của con người ám chỉ đến học thuyết của Husserl về "sự tạo thành có ý hướng" (chứ không phải thực tại) thế giới bởi ý thức siêu nghiệm.

(2) Theo Husserl, tri giác đưa về một "tổng hợp thụ động" có tính tiền-thuộc-từ (antéprédicative, nghĩa là có trước mọi phán đoán minh nhiên).

► Phê bình ý niệm cảm giác

Condillac đã chủ trương qui định mọi tâm trạng và cả mọi khả năng của ta vào cảm giác, coi như cấu tạo độc nhất của đời sống tinh thần: học thuyết ấy đã được mệnh danh là thuyết duy cảm giác (sensualisme). Sau ông, Taine còn tiến xa hơn nữa trên thuyết "nguyên tử tâm lý": theo ông cả những cảm-giác hữu-thức cũng hình như có thể tự phân thành những yếu-tố vô-thức, và cứ như thế mãi vô cùng. Đối lập với những quan niệm ấy, các triết-gia hiện-đại coi cảm giác như một sản phẩm tác-tạo của trừu tượng, như Maurice Merleau - Ponty giải thích ở đầu tác phẩm "Hiện-tượng luận về tri-giác" của ông.

Trước hết tôi có thể hiểu cảm-giác là cách tôi bị xúc-cảm, và là sự nhận thấy một trạng thái của chính tôi. Cái màu xám bao vây liền tôi, những âm-thanh vang dội lên "trong đầu tôi" lúc nửa thức nửa ngủ có lẽ cho biết cái cảm-xúc thuần túy là như thế nào. Tôi cảm-xúc theo trình-độ mà tôi phù-hợp với cái gì tôi cảm, khi nó không còn chỗ ở trong thế-giới khách-quan và không có ý-nghĩa gì cả. Như thế là thú thật ta phải tìm cảm-giác ở dưới mọi nội dung xác định, vì rằng như xanh và đỏ, muốn được phân biệt với nhau như hai màu sắc, đã thành hình trước mắt tôi, mặc dù không hạn-định vào nơi nào, và do đó, không còn là chính tôi nữa. Cảm-giác thuần-túy sẽ là sự nhận thấy một xúc-động vô-định, lập tức và tinh-xác. Đây không cần chứng-minh, vì các tác-giả đều đồng ý, là quan-niệm ấy không phù-hợp với một cái gì mà ta có kinh-nghiệm, và những tri giác thực thụ đơn-sơ nhất mà ta biết, ở các thú vật như con khỉ và con gà, đều dựa trên những liên quan, chứ không phải trên những hạn-từ tuyệt-đối. Nhưng vẫn còn phải hỏi tại sao người ta cứ tưởng theo lẽ, có quyền phân biệt trong kinh-nghiệm tri-giác một lớp, "ấn tượng"... (ở đây, tác giả cố gắng trình bày là cảm-giác không thể được định nghĩa bằng ấn-tượng thuần-túy)... Do đó tôi phải chịu, không định nghĩa cảm-giác bằng ấn-tượng thuần-túy. Nhưng xem, tức là thấy những màu sắc và ánh sáng, nghe là thấy những âm-thanh, cảm là thấy những phẩm-tính, và muốn biết thế nào là cảm, thì đã xem thấy màu đỏ, nghe thấy những âm-thanh *lạ* chẳng phải là đủ sao? Xanh và đỏ không phải là những cảm-giác, chúng là những cái khả-giác, và phẩm-tính không phải là một yếu-tố của tâm-thức, nó là một đặc-tính của đối-vật. Nếu đừng tìm một cách đơn-giản để hạn-định cảm-giác, và nếu ta nắm lấy nó trong chính kinh-nghiệm biểu lộ nó, thì nó cũng phong-phú và tăm-tối như đối-vật hay cả hiện-tượng tri-giác toàn-diện. Cái vết đỏ mà tôi trông thấy trên tấm thảm, nó chỉ đỏ là do sự can-thiệp một bóng tối đi ngang qua nó, phẩm-tính của nó xuất-hiện là tương-

đương với động-tác của ánh sáng, và do đó như yếu-tố của một hình-dạng không-gian. Vả lại một diện-tích nào quá nhỏ không thể có phẩm-tính nào cả. Sau nữa màu đỏ ấy sẽ không thật đích-xác là một với nó nếu nó không phải màu đỏ, sợi len của tấm thảm. Do đó sự phân-tích khám-phá ở mỗi phẩm-tính những ý-nghĩa ngụ trong nó. Có người sẽ nói rằng: đấy chỉ là những phẩm-tính trong kinh-nghiệm thực-thụ của ta, được bao phủ bằng một tri-thức, và người ta vẫn có quyền khái-niệm một "phẩm-tính thuần-túy", để định-nghĩa cái "cảm thuần-túy". Nhưng ta vừa thấy đó, cái cảm-giác thuần-túy chung-quy là không cảm thấy gì, nghĩa là chẳng cảm gì cả. Cái hiển-nhiên giả-tạo của cảm-xúc không căn-cứ trên bằng-chứng, của tâm-thức, nhưng trên thành-kiến của thế gian. Ta tưởng rằng: ta biết rất rõ thế nào là "xem","nghe", "cảm", vì là từ lâu tri-giác đã đem cho ta những vật có màu sắc hay âm-thanh. Khi ta muốn phân-tách nó thì đưa các vật ấy vào tâm-thức. Ta phạm cái lỗi mà các nhà tâm-lý-học gọi là sự "sai-lầm kinh-nghiệm" nghĩa là nhất định là có ở ý-thức sự-vật của ta cái gì mà ta biết là có sự –vật. Ta xây-dựng tri-giác với cái nhận thấy chỉ có thể đạt tới qua tri-giác, nên rút cuộc ta chẳng hiểu cái nào cả. Ta bị vướng mắc trong cái thế-giới mà ta không thể gỡ khỏi nó để đi đến cái ý-thức thế-giới. Nếu ta làm được ta sẽ thấy là phẩm-tính không bao giờ nhận thấy trực tiếp, và mọi ý thức đều là ý thức về một cái gì.

Maurice Merleau-Ponty,
Hiện tượng luận tri giác, tr.9-10.

► Tâm lý học hiện tượng luận (La psychologie phénoménologique)

Việc giản qui triết-học vào khoa-học một cách rất chủ-nghiệm, không được mọi người công nhận. Nhiều triết-gia hiện thời chẳng hạn, cố sức nhờ hiện-tượng-luận để trở về sự "duy-nhất tri-thức" trên một bình-diện khác hẳn bình-diện khoa học. Đó là quan điểm của MAURICE MERLEAU PONTY trong đoạn văn chúng tôi trích dịch sau.

Nếu tâm-lý-học hiện-tượng tự phân-biệt với tâm-lý-học nội-quan do tất cả tính cách của nó, là vì nó khác ngay tự nguyên-thủy. Tâm-lý-học nội-quan nhận-định bên lề thế-giới vật-lý, một lãnh-vực của tâm-thức ở đấy những ý-niệm vật-lý không có giá-trị nữa, nhưng nhà tâm-lý-học vẫn tưởng là tâm-thức chỉ là một khu-vực của hữu-thể và ông ta quyết-định thám-hiểm khu-vực ấy như nhà vật-lý-học thám-hiểm khu-vực của mình. Ông ta ra sức diễn-tả những dữ-kiện của tâm-thức, nhưng không đặt thành vấn-đề sự hiện-hữu tuyệt-đối của thế-giới chung quanh nó. Với nhà bác học và với quan-niệm thông thường, ông hàm-ngụ-thế-giới-khách-quan như khuôn-khổ luận-lý cho mọi miêu-tả và như trung-gian cho tư tưởng của mình. Ông không nhận thấy rằng ngụ-ý ấy hướng-định cái ý nghĩa mà ông đặt cho tiếng: "hữu thể", lôi cuốn ông thực-hiện tâm-thức dưới danh-từ "sự-kiện tâm-linh" ngăn cản ông có một nhận thức chân thật, một sự trực-tiếp chân-chính và làm ra vô ích các dự phòng ông đưa ra rất nhiều để khỏi làm sai lệch "nội-tâm". Điều đó xảy ra cho thuyết thường-nghiệm khi nó thay vào thế-giới vật-lý một thế-giới những biến-cố nội-tâm, điều đó cũng xảy ra cho BERGSON ngay khi ông đem đối-chiếu cái "đa-thể của dung-hòa" với cái "đa-thể của kế-cận". Vì đấy vẫn còn là hai loại của hữu-thể. Người ta chỉ thay thế lực-lượng cơ–giới bằng lực-lượng tinh-thần, hữu-thể gián-đoạn của thuyết thường-nghiệm bằng một hữu-thể lưu-di, mà người ta nói nó là trôi chảy đi và diễn tả nó theo ngôi ba. Khi lấy cái hình-thức (Gestalt) làm đề-tài cho suy-tư, nhà tâm-lý-học đoạn-tuyệt với xu-hướng duy tâm-lý, vì rằng ý nghĩa, liên-hệ, thực-tính của cái gì được nhận thấy, không còn là kết-quả của sự tình-cờ gặp-gỡ những cảm-giác của tâm-lý-học, như cái bản-tính-tâm-sinh-lý của tâm-lý-học đưa lại cho tâm-lý-học, những chúng hạn-định những giá-trị không-gian và phẩm-tính của các cảm-giác ấy và cái hình-trạng đặc-biệt của chúng. Như thế nghĩa là thái-độ siêu-việt đã sẵn hàm-ngụ trong các miêu-tả của nhà tâm-lý-học, miễn là

chúng có tính-cánh xác-thực. Tâm-thức lấy làm đối-tượng khảo-cứu có cái đặc-tính này là không thể đem ra phân-tách, mặc dầu một cách đơn-sơ, mà không lôi cuốn ra những định-đề của lẽ thường. Chẳng hạn như tâm-lý-học muốn thực-hành một tâm-lý-học chủ-nghiệm về tri-giác, mà vẫn công nhận là tâm-thức bị đóng kín trong thân-thể, và chịu đựng qua thân-thể tác-động của một thế-giới bản-nhiên, thì tâm-lý-học sẽ đi đến chỗ mô-tả đối-tượng và thế-giới như chúng hiển-hiện ở tâm-thức và do đó, sẽ phải tự hỏi cái thế-giới trực-tiếp hiện-diện ấy, chỉ có nó là tâm-lý-học biết được, phải chăng cũng là thế-giới độc nhất có thể nói đến được không. Một tâm-lý-học bao giờ cũng đi đến vấn đề cấu thành của thế-giới. Do đó sự suy-tư tâm-lý, một khi đã bắt đầu, là tự vượt khỏi mình do chính vận động của nó.

Maurice Merleau Ponty,
Hiện tượng học tri giác, Tr.71-73.

CÁI HỮU HÌNH VÀ CÁI VÔ HÌNH (Le Visible et L'Invisible)

Được xuất bản với tính cách di tác vào năm 1964, *Cái hữu hình và cái vô hình* là một công trình còn dang dở. Tác giả tự đề xuất mang hiện tượng học đến cực điểm, chỉ tự cho phép những dữ kiện đầu tiên không gì khác hơn là những dữ kiện có thể được lãnh hội ngay ở "thế giới của im lặng" (Le monde du silence) và "sự man rợ của hữu thể thô phác" (Lasauvagerie de l'être brut): "Chúng ta sẽ chỉ chấp nhận một thế giới tiền-cấu-thành, một lô-gích, là để thấy chúng xuất hiện từ kinh nghiệm của chúng ta về hữu thể thô phác, nó giống như dây cuốn rún của kiến thức chúng ta và suối nguồn ý nghĩa cho chúng ta". Từ cái mưu đồ táo bạo này muốn lãnh hội lại trạng thái mới phát sinh, chính kinh nghiệm về cái khả cảm (le sensible) – nhất là về cái khả kiến (le visibke) và cái khả xúc (le tactile) – những sợi dây giới hạn chúng nối kết ở mỗi khoảnh khắc giữa con người và thế giới, cái chủ đề yêu thích về "thân xác", về những "trang hoàng", về cách "nhị cú chuyển hoán" (lethème privilegié de la chair, de l'entrelacs, du chiasme), cho phép thoáng thấy cái gì sẽ phải trở thành, ở cuối con đường trong hành trình triết học của Merleau Ponty, đó là một thứ "vị tướng học về hữu thể" (une topologie de l'être) duy nhất trong loại của nó.

► Sự yên lặng của sự vật và triết học (Le silence des choses et la philosophie)

Triết gia cũng như người bình thường (nhưng theo một nghĩa khác hẳn) đều dựa vào một niềm tin tri giác không lay chuyển, niềm tin rằng chúng ta được ban tặng những

Sự vật từ nguyên thủy, những sự vật mà chúng ta vẫn luôn luôn thấy và tri giác, và dựa vào cái nền sâu xa của những ý kiến câm nín mặc hàm trong đời sống chúng ta. Nhưng triết học cho triết gia nhiệm vụ "dẫn dắt đến sự diễn tả" (conduire à l'expression) cái yên lặng nguyên thủy này của các sự vật, vậy là, làm cho sự yên lặng kia trở thành kỳ bí để cuối cùng miễn trừ cho nó một sự thân mật mà, đối với con người tự nhiên, hình như là hiển nhiên ngay tức thì. Đấy đã là chức năng mà Husserl đặt ra cho "sự giản qui hiện tượng học" và yêu cầu của Merleau Ponty về sự trở về với thế giới đời sống – một cách minh nhiên.

Chúng ta nhìn thấy chính những sự vật, thế giới là cái mà chúng ta nhìn thấy: những công thức loại này diễn tả một niềm tin chung cho người thường và cho triết gia. Khi họ mở mắt ra, những công thức này qui về một cái nền sâu xa những ý kiến câm lặng mặc hàm trong đời sống chúng ta. Những niềm tin đó có điều kỳ lạ là, nếu người ta tìm cách phát biểu thành luận đề hay quan điểm, nếu người tâm-lý-học tự hỏi *chúng ta* là gì, *thấy* là gì và *sự vật* hay *thế giới* là gì, thế là người ta đi vào trong một mê cung những nan đề và những mâu thuẫn [...]

Chuyện diễn ra như thế và chẳng ai có thể làm được gì (để xoay chuyển tình thế). Đúng là thế giới là *cái gì chúng ta nhìn thấy* và rằng, tuy vậy, cũng đúng là chúng ta phải học cách nhìn thế giới. Trước tiên theo cái nghĩa rằng chúng ta phải đồng đẳng, bằng kiến thức, với tầm nhìn này, phải chiếm hữu nó, *nói lên* được rằng *chúng ta* là cái gì và *nhìn* là cái gì, vậy là làm như thể chúng ta chẳng biết gì về nó, như thể chúng ta phải học hỏi mọi chuyện về điều đó. Nhưng triết học nào phải là một cuốn từ điển, nó đâu quan tâm tới ý nghĩa các từ, nó không tìm kiếm một hoán thể ngôn từ (un substitut verbal) cho thế giới mà chúng ta nhìn thấy, nó không biến đổi thế giới thành sự vật được nói đến, nó không tự thiết lập trong lãnh vực của cái được nói hay cái được viết, như là nhà lôgíc học trong phát biểu, nhà thơ trong ngôn từ hay nhạc sĩ trong âm nhạc. Đó là chính những sự vật từ đáy sâu tịch liêu của chúng, mà nó muốn dẫn dắt đến sự biểu tả[1]. Nếu triết gia tra tấn và giả bộ như không biết gì thế giới và tầm nhìn về thế giới đang vận trù và tự tạo nơi ông, chính là để chúng lên tiếng nói, bởi vì ông tin vào đó và ông chờ đợi nơi chúng tất cả khoa học tương lai của mình[2]. Ở đây sự tra vấn không phải là một bắt đầu phủ nhận một khả-thể (un peut-être) được đặt vào vị trí của hữu thể. Đôi vơi triết học đó là cách duy nhất để hòa hợp với tầm nhìn của chúng ta về sự kiện, để đáp ứng những cái gì ở nơi nó cho chất liệu để chúng ta suy tư, với những nghịch lý mà nó được tạo nên; để điều chỉnh với những điều kỳ bí bóng bẩy (ces énigmes figurés), sự vật và thế giới, mà hữu thể và chân lý lại đầy những chi tiết bất đồng khả hữu.

Maurice Merleau Ponty,
***Cái hữu hình và cái vô hình*, tr.17-19.**

[1] Xem Husserl, Những suy niệm về Descartes, bài 16 "Sự khởi đầu là kinh nghiệm thuần túy, còn câm nín, mà sau đó vấn đề là mang đến sự biểu tả thuần túy về ý nghĩa riêng của nó"

[2] Nguyên văn: "Si le philosophe interroge et donc feint d'ignorer le monde et la vision du monde qui sont opérant et se font continuellement en lui, c'a'est précisément pour les faire parler, parce qu'il y croit et qu'il attend d'eux toute sa future science". Đây là một thái độ mang tính Socrate một cách sâu xa.

► Một triết học xuất diễn (Une philosophie descriptive)

Có nhiều vấn đề mà mọi người đều biết nhưng chỉ có một mình triết-gia "vì có thiên-mệnh bộc-lộ và diễn thành ngôn-ngữ những sự xung-đột mà họ âm-thầm sống" là có thể suy-tưởng và diễn-tả mà thôi. Đó là điều MERLEAU PONTY giải-thích cho ta trong bài mở đầu ở Collège de France ngày 15-1-1953.

Không có ích gì mà cãi là triết-lý đi khập-khễnh. Nó cư ngụ trong lịch sử và đời-sống, nhưng nó lại muốn tự đặt mình vào trung-tâm-điểm, chỗ chúng đang xảy ra, đang sinh nở. Ở cái gì đã thiết-định là nó chán. Vì là xuất-diễn, nên nó chỉ hoàn thành bằng cách chịu bỏ không phù-hợp với cái gì nó phô-diễn, và đưa cái ấy ra xa để nhận thấy ý nghĩa của nó. Nó là cái không tưởng về một sự chiếm-hữu cách quảng. Bởi thế nó có thể là bi-đát, vì nó có cái tương-phản nó trong mình, nó không bao giờ là một công việc nghiêm-trang. Người nghiêm-trang, nếu có, là người của một sự việc mà hắn chấp nhận. Các nhà Triết-học dầu quả quyết nhất, bao giờ cũng muốn làm điều tương-phản: thực-hiện nhưng bằng cách phá-huỷ, bãi bỏ nhưng bằng cách bảo-tồn. Họ bao giờ cũng có một hậu-tưởng. Nhà Triết-học chăm-chú đến người nghiêm-trang, đến hành-động, đến tôn-giáo, đến các chứng đam-mê, có lẽ một cách sâu-sắc hơn ai cả; nhưng chính ở đấy người ta cảm thấy ông ta không tham dự vào... Các môn-đồ giáo-phái của MANÉS dầu xung-đột với nhau trong hành-động, vẫn còn đồng ý với nhau hơn là với nhà triết-học: giữa họ có với nhau sự đồng loã, mỗi người là lý-do thực-hữu của người khác. Triết-gia là một người xa lạ trong cuộc hỗn chiến huynh-đệ ấy. Dầu ông chưa bao giờ phản-bội đi nữa, người ta vẫn cảm thấy, ở cái điệu-bộ trung-thành của ông, là ông có thể phản-bội, ông không tham dự vào như kẻ khác, trong sự thuận tình của ông, vẫn thiếu cái gì

chắc nịch và cái gì xác thịt... ông không hẳn là một hữu-thể có thật...

Ở cuối cùng của một sự suy-tưởng mà lúc đầu loại trừ ông ra, nhưng là để cho ông nhận thấy rõ hơn những mối dây chân-lý ràng-buộc ông vào thế-gian và vào lịch-sử, nhà triết-học lại gặp không phải cái vực thẳm của bản-ngã hay tri-thức tuyệt-đối, nhưng cái hình ảnh đổi mới của thế giới với chính mình ông ta dựng đứng trong ấy giữa các kẻ khác. Cái biện-pháp hay tính-cách nước đôi của ông chỉ là một cách đặt thành từ -ngữ cái gì mà mỗi người đều biết rõ: là cái giá trị của những lúc mà, quả thật, đời sống tự canh-tân mà vẫn tiếp-tục, tự giác-ngộ và am-hiểu mình mà vẫn vượt tới, lúc mà thế-giới riêng của mình trở thành thế-giới chung. Những bí-nhiệm ấy có ở mỗi người cũng như ở ông: ông nói gì về những mối tương-giao giữa linh-hồn và thân-thể nếu không phải cái gì mà mọi người đều biết, vì ai chả điều-khiển như một khối cả hồn lẫn xác, cả lành lẫn dữ của mình? Ông dạy gì về sự chết nếu không phải nó ẩn-náu trong sự sống như thân xác trong linh-hồn, và chính cái biết ấy, như MONTAIGNE nói "vẫn làm chết một anh nông-dân và cả những dân tộc cũng như một triết-gia". Nhà triết-học là người thức dậy và nói, là con người âm-thầm chứa đựng những nghịch thuyết của triết-lý vì muốn thật hẳn là con người cần phải là cái gì hơn một tý và kém một tý.

Maurice Merleau Ponty,
***Ca tụng triết lý*, tr.79-81.**

RICCEUR

(Sinh 1913...)

Paul Ricceur dành những công trình nghiên cứu đầu tiên của mình cho Gabriel Marcel và Karl Jaspers, *lịch sử và chân lý* (Histoire et vérité). Giáo sư ở đại học Strasbourg rồi ở Paris, ông dịch sang tiếng Pháp bộ Ideen của Husserl và khởi thảo, từ 1950 đến 1960, bộ *Triết học về ý chí* (Philosophie de la volonté), nhằm soi sáng, khởi từ việc phân tích cái "cố ý/ tự nguyện" (volontaire) với "cái không cố ý/ không tự nguyện" (involontaire) và nhân cơ hội, một cuộc thám cứu về biểu tượng của cái ác, và của lỗi lầm, sự hữu hạn và tội ác của con người dễ sa ngã. Giảng dạy xen kẽ giữa Pháp và Mỹ, Paul Ricceur dành toàn bộ tác phẩm của mình cho việc tập đại thành một thứ "tường chú triết lý" (herméneutique philosophique)* có thể so sánh với tường chú bác học của Hans Georg Gadamer và nó đem lại gần nhau, trong một tinh thần tư giáo phương pháp luận (esprit d'oecuménisme méthodologique) không loại trừ những tiền giả định tôn giáo, những bước đi khác nhau mặc hàm trong quyển *Sự xung đột trong các kiến giải*, làm nổi bật lên tính hiện đại. Đó là nguyên liệu và phong cách đặc trưng của những tác phẩm cuối: *Về sự kiến giải, Sự xung đột trong các kiến giải và Ẩn dụ sinh động* (La Métaphore vive) cũng như các khảo cứu dành cho tính tự sự (la narrativeté) trong bộ ba quyển Thời gian và truyện kể (Temps et Récit).

SỰ XUNG ĐỘT CỦA NHỮNG KIẾN GIẢI (Le conflit des Interprétations, 1969)

Những khảo luận tường chú học này được dành cho nhiều vấn đề về kiến giải, chúng xem xét một cách có ý nghĩa tính đa dạng, đôi khi xung đột nhau, của những phương pháp kiến giải tác phẩm trong lãnh vực khoa học nhân văn, trong phân tâm học, trong triết học hay thần học, cũng như trong "các biểu tượng của cái ác" (la symbolique du mal). Ở đó tác giả trình bày những suy tư về những cái được /mất về phương diện triết học (les enjeux philosophiques) từ những xung đột trong những kiểu kiến giải này, riêng thuộc về một thời đại (tính hiện đại) mà ông thấy hình như là bị chế ngự bởi chủ nghĩa cấu trúc (le structuralisme) thoát thai từ những bậc thầy hoài nghi (Nietzsche, Marx và Freud). Ông đem đối lập lại khuynh hướng này ý tưởng về một tường chú học triết lý quan tâm đến việc để mở cho con người hiện đại vừa chiều kích của niềm tin tôn giáo vừa chiều kích của cuộc trưng cầu triết học về ý nghĩa, nhưng được thông báo về những cái được/ mất, những vinh quang và những cách thức phương pháp luận của các khoa học nhân văn.

► Tường chú học các biểu tượng và suy tư triết lý (Herméneutique des symboles et réflexion philosophique)

Ở đây Paul Ricceur suy niệm về tinh thần của những công trình nghiên cứu hiện đại nhắm đến việc tạo ra một cách kiến giải những biểu tượng lưu hành trong thế giới những huyền thoại thuở xưa, trong lịch sử các tôn giáo, trong nhân loại học và trong những miền sâu của tâm hồn nhân loại. Nếu con người hiện đại, song song với sự phát triển của các khoa học thực chứng và kỹ thuật, vẫn không vì thế mà ít bận tâm hơn đến lãnh vực khoa học nhân văn và những bộ môn tường chú học, với sự nở rộ của nhiều phương pháp và cách tiếp cận đa dạng, đó là vì "biểu tượng khiến ta phải suy nghĩ" và con người hiện đại nhất, người đương thời với "cái chết của Thượng đế" do Nietzsche thông báo, tuy thế vẫn đau đáu với cuộc tìm kiếm ý nghĩa: hắn ta vẫn chờ mong bằng cách này hay cách khác, nhận được một thông điệp trao gửi đến cho mình; hắn ta vẫn mong "được trao lời".

Có lẽ phải đã cảm thấy sự thất vọng gắn liền với ý tưởng triết học không có tiền giả định (philosophie sans présupposition)[1] để đạt đến cách đặt vấn đề mà chúng tôi sắp gợi ra. Trái với những nền triết học của khởi điểm, một suy niệm về những biểu tượng khởi đi từ giữa lòng ngôn ngữ của ý nghĩa vẫn luôn luôn có ở đấy; nó khởi đi từ chính giữa ngôn ngữ đã xảy ra và ở đó mọi chuyện đều đã được nói rồi, một cách nào đó, nó muốn là thứ tư tưởng, không phải là không có tiền giả định của nó – Đối với tư tưởng này, nhiệm vụ đầu tiên không phải là bắt đầu mà là, ngay giữa ngôn từ, hoài niệm[2].

Nhưng khi đem đối lập cách đặt vấn đề biểu tượng (la problématique du symbole) với cuộc tìm kiếm khởi điểm của Descartes và Husserl, chúng ta cột quá chặt suy niệm này vào một giai đoạn quá chính xác của diễn từ triết học; có lẽ nên nhìn xa hơn: nếu chúng ta nêu lên vấn đề biểu tượng ngay từ bây giờ, vào thời kỳ này của lịch sử, đó là do liên hệ với một số nét trong "tính hiện đại" của chúng ta[3] và cũng để phản kích lại chính tính hiện đại đó. Thời đoạn lịch sử của triết học về biểu tượng, đó là thời đoạn của lãng quên và cũng là thời đại của phục hưng: lãng quên các biểu hiện thiêng liêng (oubli des hiérophanies)[4]; lãng quên các dấu hiệu thần linh, đánh mất chính con người như là thuộc về cái thiêng liêng. Sự lãng quên này, chúng ta đều biết, là đối tượng cho cái nhiệm vụ khổng lồ phải nuôi dưỡng con người, thỏa mãn những nhu cầu khi chế ngự thiên nhiên bằng một kỹ thuật hành tinh (une technique planétaire)[5]. Và chính việc nhận ra lờ mờ những lãng quên này đã kích động và thúc giục chúng ta phục hưng ngôn ngữ toàn vẹn (le langage intégral). Chính vào thời kỳ mà ngôn

ngữ chúng ta trở nên chính xác hơn, đơn nghĩa hơn, vắn tắt là có tính kỹ thuật hơn, thích hợp hơn cho những tiến trình hình thức trọn vẹn được gọi một cách chính xác là lôgíc học biểu tượng (logique symbolique)[6] (sau này chúng ta sẽ trở lại tính đa nghĩa đáng ngạc nhiên này của từ biểu tượng), vào chính thời kỳ này của diễn từ mà chúng ta muốn tái nạp năng lượng cho ngôn ngữ, mà chúng ta muốn khởi hành lại từ giữa lòng ngôn ngữ. Vậy là, điều ấy cũng là một tặng phẩm của tính hiện đại, những con người của ngữ học, của khoa chú giải, của hiện tượng học, của phân tâm học, của phân tích ngôn ngữ. Như thế chính một thời kỳ nó phát triển khả tính làm trống rỗng ngôn ngữ và cả khả tính làm đầy trở lại ngôn ngữ. Như vậy không phải là sự tiếc nuối những lục địa đã sụp đổ xuống lòng biển cả nó kích hoạt chúng ta, mà chính là hy vọng về một cuộc sáng tạo lại ngôn ngữ, bên kia sa mạc của phê bình, chúng ta lại muốn được trao lời.

"Biểu tượng ban tặng suy tư" (le symbole donne à penser): câu nói này làm tôi mê thích, nói lên hai điều; biểu tượng ban tặng; tôi không đặt ra ý nghĩa; nhưng cái mà nó ban tặng, là để suy tư, cái để ta suy tư. Từ sự ban tặng, có sự đặt ra; như vậy câu nói đồng thời gợi lên mọi sự đã được nói ra, nhưng bằng ẩn ngữ và tuy nhiên vẫn phải luôn luôn bắt đầu và bắt đầu lại tất cả trong chiều kích của suy tư. Chính cách phát âm này của tư tưởng được ban tặng cho chính nó nơi vương quốc những biểu tượng và của tư tưởng mà tôi muốn nắm bắt và thấu hiểu.

Paul Ricoeur, *Sự xung đột giữa những kiến giải, Những khảo luận tường chú học*, **Tr.283-284.**

(*) Herméneutique, theo quyển *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, của André Lalande, nghĩa là: "việc giải thích những bản văn triết lý hay tôn giáo và nhất là giải thích K inh thánh. Từ này đặc biệt áp dụng vào việc giải thích những cái gì có tính tượng trưng". Trước kia, giáo sư Lê Tôn Nghiêm dịch là "thông diễn học"; sau này dịch giả Bùi Văn Nam Sơn lại dùng từ "giải minh học". Chúng tôi (P.Q.Đ) dựa vào định nghĩa của Lalande, cùng những bản văn của Ricoeur, của Gadamer... xin đề xuất cách dịch bằng nhóm từ "tường chú học".

(1) Ám chỉ đến cách đặt vấn đề của Husserl về "sự khởi đầu triệt để" (le commencement radical)

(2) Ám chỉ đến học thuyết của Socrate về "hồi niệm" (la réminiscence) – (Platon- Ménon).

(3) Vấn đề là lập ra một triết học nó sẽ đảm đương tình cảnh của con người hiện đại.

(4) Những biểu thị của cái thiêng liêng.

(5) Ám chỉ sự phê phán những nền tảng của "thời đại kỹ thuật toàn cầu" (l'époque de la technique planétaire) của Heidegger.

(6) Thành ngữ "lôgíc học tường tượng" chỉ lôgíc học hình thức hiện đại, mà những người sáng lập chính là Frege và Russell. Ở đây RicCeur nhặt ra tính hàm hồ lưỡng nghĩa đầy ý nghĩa của "biểu tượng" nó cũng thuộc về thần thoại, tôn giáo và nghệ thuật.

► Cố ý và vô tình (Le volontaire et l'involontaire)

Sự không thể phân chia tác động cố ý và tác động không cố ý/ vô tình, tuy bắt rễ từ vô ý thức nhưng vượt khỏi nó và cấu thành một toàn thể đó là điều mà Paul Ricceur cũng chứng-tỏ, dựa trên không phải tâm-lý hình-thể cho bằng hiện-tượng luận. Nhưng ông cũng phân biệt nhiều "mặt" của tác-động cố-ý.

Cái tình–trạng đầu tiên mà việc miêu-tả bộc-lộ là sự tương-đối của vô-tình và cố-ý. Nhu-cầu, cảm-động, tập-quán, v.v... chỉ có đủ ý-nghĩa khi liên-hệ với một ý-chí mà chúng mời mọc, khuynh-hướng và một cách chung nghĩa là hạn-định chúng do sự lựa chọn, vận-động chúng do sự cố-gắng và thừa nhận chúng trong sự ưng-thuận của nó. Không có sự khả-tri riêng của điều vô-tình. Chỉ có khả-tri là mối tương-quan giữa cố-ý và vô-tình, cũng không để cho hồ-nghi về hướng chiều những tương-quan của chúng. Chẳng những sự vô-tình không có ý-nghĩa riêng-tư, nhưng sự am-hiểu cũng đi từ trên xuống dưới chứ không phải từ dưới lên trên. Chẳng những không thể rút cố-ý tự vô-tình, nhưng trái lại sự am-hiểu điều cố-ý có trước nhất ở con người. Tôi tự am-hiểu tôi như kẻ nói: "Tôi muốn". Vô-tình lệ –thuộc vào ý muốn như cái gì cho nó những lý-do, những năng-lực, những nền-tảng và cả những giới-hạn nữa. Muốn giải-thích thì cái đơn-giản là lý-do của cái phức tạp; muốn miêu-tả và am-hiểu, cái nhất-thể lại là lý do của đa-thể. Mà ý muốn cái nhất-thể, nó sắp thứ tự cái đa-thể của vô-tình...

Công-tác thứ nhất mà sự am-hiểu hỗ-tương cái cố ý và cái vô-tình đưa ra bây giờ là nhìn-nhận những khớp tự-nhiên nhất của ý muốn. Quả vậy, chính việc thực-hành phương-pháp miêu-tả dạy ta là không thể đi xa trong việc miêu-tả tác-dụng thực-hành của cái "Tôi nghĩ" và sự đối-lập của nó với tác-dụng thực-hành của tri-giác và phán-đoán (phán-đoán hiện-hữu, tương-quan, phẩm-tính v.v...) mà không đưa ra những phân-biệt quan-trọng nào cả trong phạm-vi những tác-dụng mệnh-lệnh, đại để đối-lập với những tác-dụng chỉ-định.

Những thử-nghiệm miêu-tả đầu tiên đã bó buộc chúng tôi đưa ra một giải-thích tam-đoạn của tác-động cố-ý. Nói "tôi muốn" có nghĩa là

1) tôi quyết định,

2) tôi cử-động thân-thể tôi,

3) tôi ưng-thuận...

Đây phải nêu ra một nguyên-tắc, nó vượt ngoài khuôn-khổ của tâm-lý được am-hiểu do kiểu nhắm của nó, hay như Husserl nói, do tính-cách nhắm hướng của nó; có thể nói điều ấy cách khác: một ý-thức được am-hiểu do cái kiểu mẫu đối-tượng trong ấy nó vượt khỏi mình nó. Mọi ý-thức là ý-thức về một cái gì đó... Chỗ khó là nhìn-nhận được đối-tượng có thể có địa-vị nào, mối tương-quan của ý-thức trong khuôn-khổ những tác-dụng thực-hành. Chính đúng những khớp của cái "muốn" như tương-đối của ý-muốn hướng-dẫn việc miêu-tả.

1)-Điều muốn trước hết là cái gì tôi quyết định, cái kế hoạch mà tôi thành lập: nó bao-hàm ý-nghĩa cái hành-động tôi phải làm tùy theo năng-lực mà tôi có.

2)-Mà một kế-hoạch là một sự vô-thực hay đúng hơn là một thứ vô-thực. Việc ghi tạc nó vào thực-tại bằng hoạt-động chỉ-định cái cơ-cấu thứ hai của ý-chí là việc phát-động cố-ý. Điều khó-khăn lớn ở đây là nhìn nhận cái cơ-cấu nhằm hưởng cái ý-thức, khi nó là một hành động thực-sự, một hành-động đã thực-hiện. Tương-quan hoạt-động và việc hành-động sẽ là đề-tài chỉ-đạo phần thứ hai của việc miêu-tả này.

3)-Nhưng còn một phần sót lại: ý muốn không phải chung-quy vào việc đặt kế-hoạch rỗng và trong thực-hành, lấp đầy nó bằng một hành-động. Nó còn cốt ở việc chấp-thuận sự tất-yếu mà không thể đặt vào kế-hoạch hay huy-động. Cái nét thứ ba của ý muốn ấy, ta phải thú-nhận, không xuất-hiện một cách trực-tiếp: nó chỉ làm ta chú-ý do vòng quanh điều vô-tình tương-đối với nó, mà ta chưa nói đến.

Paul Ricoeur,
Triết học về ý chí, Q.I, tr.8-10.

DE BEAUVOIR

(1908-1986)

Đến đây chúng ta đã đi qua cõi miền lồng lộng bao la của triết học trong suốt chiều dài lịch sử gần hai ngàn năm trăm năm của nó và có lẽ một lúc nào đó, chúng ta giật mình nhận ra một điều: cái vương quốc thâm nghiêm của triết lý dường như... thiếu bóng đàn bà! Sao thế nhỉ? Trong khi ở mọi lĩnh vực hoạt động văn hóa đều không thiếu hình dáng yểu điệu thướt tha của người phụ nữ, còn trên cánh đồng bát ngát mênh mông của triết học, ta biết tìm đâu một đoá hồng hay đoá tường vi? Có lẽ hoạt động triết lý với tư duy trừu tượng với những biện luận rắc rối, khô khan không mấy thích hợp với người phụ nữ thường thiên về sự lãnh hội trực quan và cảm tính nhiều hơn?

Nhưng ta hãy cố tìm xem, dẫu "đã mòn con mắt phương trời đăm đăm". Và trời xanh không phụ kẻ có lòng, loáng thoáng ta cũng nhìn ra vài ba hình bóng(*). Từ kinh thành Luân Đôn của xứ sở sương mù lãng đãng thoáng hiện bóng dáng nàng Mary Wollstonecraft xinh đẹp và thông minh, với văn tài sắc sảo và khả năng tư duy mạnh mẽ đã viết ra được một số tác phẩm đạt đến tầm khái quát triết học như *Nghĩ về việc giáo dục thiếu nữ* (Thoughts on the education of daughter-1787) và quyển *Yêu sách về nhân quyền* (A vindication of the rights of men-1790). Năm 1792 cô xuất bản danh tác *Yêu sách về nữ quyền* (A vindication of the rights of woman) trong đó cô 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. Tuy nhiên xét toàn bộ sự nghiệp trước tác của Mary Wollstonecraft ta có thể nói rằng bà mới đạt đến tầm cỡ một nhà tư tưởng về nữ quyền chứ chưa phải là một nhà triết học đúng nghĩa.

Chúng ta phải đợi đến đầu thế kỷ XX, nơi kinh đô ánh sáng Paris của nước Pháp mới xuất hiện bậc nữ lưu anh kiệt, tài danh lừng lẫy xứng đáng với tên gọi nhà văn nữ và nhà triết học nữ: Simone de Beauvoir.

Sinh tại Paris năm 1908, Simone de Beauvoir gặp gỡ Jean Paul Sartre khi hai người là bạn đồng môn ở trường Cao đẳng Sư phạm và đều là những sinh viên triết học cực kỳ xuất sắc và cùng đậu thạc sĩ triết học vào năm 1929 (lúc đó Sartre 24 tuổi còn bà mới 21 tuổi). Ngưỡng mộ anh bạn với trí thông minh ưu việt, tài năng đa dạng, bà chịu ảnh hưởng của Sartre và trở thành người bạn đời của ông (dầu hai người không kết hôn, không sống như vợ chồng và không có con cái). Đây là một cặp tình nhân nổi tiếng thế giới khi sinh thời và khi đã mất, có nhiều nét lạ mà trước tiên là ở hình thể: nàng Simone thì cao lớn và đẹp một vẻ kiêu sa, quí phái còn chàng Jean Paul thì "hơi bị" xí trai, mà lại còn lùn, chỉ mới ngang bờ vai nàng! Thế nhưng đây là một lứa đôi tuyệt vời ở chỗ họ có mối đồng cảm trí tuệ sâu sắc cùng giúp nhau trong sự nghiệp, cùng tranh đấu cho những lý tưởng chung, quí mến nhau suốt đời (mặc dầu mỗi người đều giữ quyền tự do... lai rai vài mối tình vụn khi nào muốn...). Cuộc kết hợp giữa họ được gắn bó bởi lập trường chung chống ước lệ xã hội (anticonformisme) cố tình mang tính gây hấn và bởi sự nổi loạn chống lại gốc gác của mình. Giáo sư triết ở Marseille, ở Rouen, rồi ở Paris (cho đến năm 1943), mặc dầu sống rất phóng túng, Simone de Beauvoir không tìm thấy trong việc hành nghề giáo những điều kiện thuận lợi cho một *cuộc giải phóng toàn diện*; và nhất là từ lâu bà đã khao khát khẳng định trọn vẹn nhân cách mình qua sáng tạo văn chương và triết học.

Sự nghiệp nhà văn của bà bắt đầu năm 1943 với quyển *Người nữ khách* (L'Invitée) một tiểu thuyết làm mới lại đề tài muôn thuở về lòng ghen tuông: chịu đựng hiện hữu của Tha nhân như một thứ xì-căng-đan bất khả giản lược (L'Existence de L'Autre comme un irréductible scandale), Françoise sẽ giết Xavière "Người nữ khách" mà nàng không còn chịu đựng nổi sự can dự vào giữa nàng và Pierre, cũng như *sự hiện diện phê phán* (la présence critique) dường như đang huỷ diệt tính độc lập tinh thần của nàng. Rồi đến *Máu của kẻ khác* (Le sang des Autres, 1944) và *Mọi người đều mang thân phận tử vong* (Tous les hommes sont mortels, 1947) ngụ ngôn nhằm biểu lộ tính hư ảo của mọi khát vọng bất tử. Những chủ đề này không thiếu hứng vị nhưng đôi khi được trình bày dưới một hình thức hơi có tính giáo huấn thái quá. Năm 1954 giải Goncourt trao cho quyển *Bọn quan lại* (Mandarins) lôi cuốn sự chú ý của công chúng độc giả đối với tác phẩm của bà.

Song song đó Simone de Beauvoir xử lý những chủ đề hiện sinh (des thèmes existentialistes) qua kịch bản như *Những cái miệng vô ích* (Les Bouches inutiles) và trong những khảo luận triết học như Pyrrhus và Cineas, 1944; Vì một đạo đức học lưỡng nghĩa (Pour une morale de l'ambignité, 1947). Bà dành một công trình nghiên cứu đồ sộ *Giới tính thứ hai (*Le Deuxìeme Sexe, 1949) cho *thân phận đàn bà* (Lacondition de la femme): theo ý bà không hề có "người nữ muôn thuở" (L'éternel féminin) ngoài "bản tính con người" (Lanature humaine); những nét phân biệt trong tâm lý người phụ nữ là do sự lệ thuộc lâu dài vào những chuẩn mực và giá trị do người đàn ông qui định chứ không phải do những khác biệt nguyên thủy và bất biến.

► Giới tính thứ hai (Le Deuxième Sexe)

Trong một thời gian dài tôi do dự không biết có nên viết một cuốn sách về phụ nữ không. Đề tài thật kích thích, đặc biệt với phụ nữ và nó không mới. Đã đủ giấy mực đổ ra cho cuộc bút chiến về thuyết nam nữ bình quyền, giờ đây là thực hành, và có lẽ chúng ta sẽ không nói về nó thêm nữa. Tuy nhiên, người ta vẫn bàn về nó vì có quá nhiều lời nói vô nghĩa được phát ra trong suốt thế kỷ trước dường như chỉ thực hiện được rất ít việc làm sáng tỏ vấn đề. Sau cùng, có vấn đề hay không? Và nếu có, vấn đề là gì? Thực ra thì có phụ nữ không? Một cách chắc chắn nhất là học thuyết về nữ tính vĩnh cửu vẫn còn có các ủng hộ viên ghé vào tai bạn thì thầm: "Thậm chí ở nước Nga, phụ nữ vẫn là **phụ nữ**"; và các con người uyên bác khác-đôi khi cũng rất giống vậy-nói trong tiếng thở dài: "Phụ nữ đang lạc đường, phụ nữ bị lạc". Người ta tự hỏi nếu phụ nữ vẫn tồn tại, nếu họ sẽ luôn luôn tồn tại, cho dù họ có đáng được ước ao hay không, thì họ sẽ chiếm vị trí nào trên thế giới này, đâu là vị trí của họ. Câu hỏi mới đây trong một tạp chí phù phiếm là, "Điều gì đã xảy đến cho phụ nữ?"

Nhưng trước hết chúng ta phải hỏi: Phụ nữ là gì? "**ToTa mulier in utero**", người ta thường nói, "phụ nữ là tử cung". Nhưng khi nói về các phụ nữ nào đó, người tuyên bố rằng họ không phải là phụ nữ, mặc dù họ được trang bị tử cung giống như những phụ nữ khác. Tất cả đồng ý chấp nhận sự kiện phụ nữ tồn tại trong dòng giống loài người; ngày nay cũng như mãi mãi họ cấu thành khoảng một nửa dân số nhân loại. Nhưng ta được cho biết rằng giống cái đang lâm vào cảnh nguy hiểm; chúng ta được cổ vũ để là phụ nữ, giữ nguyên là phụ nữ, trở thành phụ nữ. Vậy thì dường như là sinh vật con người giống cái không nhất thiết phải là phụ nữ; để được xem xét như thế, sinh vật ấy phải tham gia vào thực tại bí ẩn và được đe dọa được biết đến là nữ giới. Thuộc tính này có phải là điều gì đó được che giấu bởi buồng trứng không? Hay nó là bản chất của triết học Platon, một sản phẩm của trí tưởng tượng triết học? Hay chiếc váy lót dài sột soạt đủ để mang nó xuống trái đất? Mặc dù một số phụ nữ hăng hái cố gắng thể hiện bản chất này, song nó khó mà rõ ràng được. Nó thường xuyên được mô tả qua các thuật ngữ mơ hồ và gây kinh ngạc được vay mượn từ từ vựng của các tiên tri và thực ra, vào thời thánh Thomas nó được coi là bản chất được định nghĩa cố định như tác dụng 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 tùy thuộc một phần vào *tình huống*. Nếu nữ tính hôm nay không còn tồn tại, thì có nghĩa nó đã không bao giờ tồn tại. Nhưng phải chăng mà vì thế 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 tùy tiện bởi từ đàn bà. Nhiều phụ nữ Mỹ đặc biệt sẵn sàng nghĩ rằng không còn 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 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 xem xét như những con người". Nhưng thuyết duy danh là một 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 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 hiện việc giải phóng những hạng người này, mà chỉ là một sự trốn tránh thực tại. Ít năm trước, một nhà văn nữ 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 một cuộc mít tinh hung hăng giơ cao nắm đấm đe dọa, 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 các 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 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 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 các hình thức, như trên các giấy tờ hành chánh. Trong thực tế sự tương quan giữa hai giới tính không giống với tương quan của 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 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 nó 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 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, 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 tính chất đặc thù của nó. Aristote 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 "tùy thuộc". Quan niệm này được biểu tượng trong sách Sáng thế trong đó, bà Eva được mô tả là được làm từ cái mà Bossuel 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", *(le sexe)*, theo nghĩa là đàn ông nhìn họ theo nghĩa 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 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 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 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 người đặt mình làm cái Duy Nhất mà không lập tức đặt ra Cái Khác đối nghịch với nó. Nếu ba hành khách cùng chiếm cùng một khoang xe lửa, điều đó lập tức làm cho phần hành khách còn lại trên xe lửa 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 kì 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, thì nó phải đủ khuất phục để chấp nhận quan điểm vong thân 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 này 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 ở trên ban đầu vốn độc lập với nhau, có thể trước đó họ không biết đến sự hiện hữu của nhau, hay có thể 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 là 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 tùy thuộc hay ngẫu nhiên trong 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 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 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 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 đấu tranh 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 có 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 đối 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 người đàn ông da trắng, chứ không với những phụ nữ da đen. Giai cấp vô sản có thể đề nghị tàn sát giai cấp cai trị, và một người Do Thái hay một người da đen đủ 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 kì 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 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 đàn 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 và linh hồn bị giam hãm trong đó, và đàn bà là thực tại tối cao; họ là sự tình cờ và là Ý tưởng, là cái hữu hạn và cái toàn thể; họ là cái đối chọi với 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 hòa 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 sự thất vọng của đàn ông; họ là nguồn gốc của mọi suy tư của đàn ông về hiện hữu của mình, và bất cứ biểu hiện gì mà đàn ông có thể gán cho nó-thế nhưng họ làm việc để lôi kéo đàn ông ra chính khỏi con người của 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 đợi 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 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 hòa 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...

(*) Phần về Simone de Beauvoir là do chúng tôi (Người dịch) thêm vào. Từ "Đến đây chúng ta... vài ba hình bóng" hoàn toàn do chúng tôi viết. Phần sau chúng tôi tham khảo và biên dịch từ Collection Lagarde & Michard, XX Siècle, và dịch trích văn từ quyển *Le Deuxième Sexe* của De Beauvoir.

CAMUS

(1913-1960)

"Tôi sinh ra trong cảnh nghèo khó nhưng dưới một vùng trời hạnh phúc", Albert Camus đã nói thế. Ông ra đời ngày 7 tháng 11 năm 1913 ở Mondovi (Algérie) nơi bố ông là một công nhân nông nghiệp. Sinh viên triết học ở đại học văn khoa Alger, tại đó Camus gặp người thầy Grenier, tác giả một luận án đáng chú ý về Jules Lequier. Ngay từ đầu thời kỳ này, Camus bắt đầu suy tư về tự do của con người và về thiện ác. Ông nghiên cứu những nhà huyền học bi quan để biên soạn luận văn cao học của mình: *Siêu hình học Cơ Đốc giáo* và *Tân thuyết Platon* (Métaphysique chrétienne et néoplatonisme). Năm 1937 Camus làm phóng viên cho tờ Alger Républicain và từ 1939 ông tham gia cuộc kháng chiến chống Đức quốc xã. Lúc đó ông thành lập tờ báo *Tranh đấu* (Combat) mà ông là tổng biên tập từ 1944 đến 1947. Camus nổi tiếng với những tiểu thuyết: *Người xa lạ* (L'Etranger-1942), Dịch hạch (La Peste-1947), Sa đoạ (La Chute-1956) với những vở kịch: *Ngộ nhận* (Le Malentendu-1944), Caligula-1945, *Tình trạng bao vây* (L'état de siège), *Những người công chính* (Les Justes-1950) cũng như với những khảo luận triết học: *Huyền thoại Sissyphe* (Le Mythe de Sisyphe-1942), *Người phản kháng* (L'Homme révolté-1951). Năm 1957 ông được giải Nobel văn học. Là nhà nhân văn tranh đấu nhưng không muốn thuộc về bè đảng nào, Camus cả đời tranh đấu chống lại mọi hình thức áp bức, bất công chống lại cuộc trấn áp ở Hung-ga-ri (1956), chống lại án tử hình, kêu gọi đình chiến ở Algérie... Cái chết của ông minh hoạ một cách bi thảm cho triết học phi lý của ông: chính trong thời kỳ sung sức và đang ở tuyệt đỉnh vinh quang ông lại ngã xuống, vào ngày 4 tháng giêng năm 1960 trong một tai nạn xe cộ ngớ ngẩn.

Trực quan nền tảng của Camus là trực quan về cuộc xung đột bi thảm giữa chủ nghĩa anh hùng của những người thiện chí, cuộc đấu tranh của loài người vì công lý và những giá trị nhân bản với dòng đời hoàn toàn vô nghĩa, hững hờ với lý tưởng của con người. Sự đau khổ của trẻ thơ vô tội, đối với Camus là hình ảnh khốc liệt nhất của cái ác cơ bản. Triết lý của ông vừa minh hoạ cuộc đấu tranh hào hiệp của những con người ưu tú và thất bại không thể tránh, sức mạnh vạn năng của cái ác, phối hợp chủ đề hiện sinh về tự do và thuyết nhị nguyên triệt để (Le dualisme radical) của những nhà huyền học Khả tri luận (gnostiques). Đối với Camus, cái ác cơ bản của vũ trụ, thay vì biện minh cho thái độ chối bỏ trách nhiệm, đúng hơn phải kích thích nỗ lực của con người phản kháng, với sự sáng suốt, cố gắng giảm thiểu những bất công và đau khổ. Đó là ý nghĩa công thức của Camus: "Bi quan về định mệnh con người; song tôi lại lạc quan về con người" (Pessimiste quant à la destinée humaine, je suis optimiste quant à l'homme). Nhưng Camus không hề che giấu những thất bại trong sự nghiệp của con người. Khi sự phản kháng hào hiệp trở thành cách mạng có tổ chức, tính hiệu quả đạt được của nó sẽ song hành với sự bất thuần khiết nguy hiểm, độc tài tàn bạo; chúng tự thoái hóa biến chất khi phụng sự cho cái Ác mà chúng tưởng rằng mình đang giảm trừ. Nói thế phải chăng rằng ý thức tốt đẹp của con người trung thực chiến đấu chống lại cái Ác, ở cách xa những đảng phái chính trị và những tiến trình lịch sử lập lờ nước đôi (ambigües), thì hoàn toàn thuần khiết? Thực

tế là con người trung chính (le juste) cũng thường mang ảo tưởng về mình và nhìn thấy thói vị kỷ và cái ác trong lòng những đức hạnh của mình. Triết học của Camus-thường được gọi là triết học phi lý (la philosophie de l'absurde) - nếu không triệt để bi quan, ít ra cũng như một thứ chủ nghĩa nhân bản bi tráng (un humanisme tragique) – Đó là một đức lý của lòng hào hiệp không hy vọng.

► Phi lý và huyền thoại Sisyphe (L'Absurde et le mythe de Sisyphe)

Chỉ có một vấn đề triết học thực sự quan trọng, và đó là hành động tự sát. Việc đánh giá xem cuộc sống này đáng sống hay không đáng sống chẳng khác gì là trả lời câu hỏi cơ bản của triết học. Tất cả phần còn lại-cho dù thế giới có ba chiều hay không, cho dù trí tuệ có chín hay mười hai phạm trù-đều là cái đến sau. Đây là các trò chơi, người ta phải trả lời trước. Và nếu đúng như Nietzsche tuyên bố rằng một triết gia phải thuyết giáo bằng thí dụ mới xứng đáng được chúng ta kính trọng, thì bạn có thể thấy rõ tầm quan trọng của câu trả lời này, vì nó sẽ đi trước hành động cuối cùng. Đây là các sự kiện mà tâm hồn có thể thấy; nhưng chúng đòi hỏi sự nghiên cứu cẩn thận trước khi chúng trở thành rõ ràng đối với trí tuệ.

Nếu tôi tự hỏi vì sao việc đánh giá câu hỏi này lại là câu hỏi cấp bách hơn câu hỏi khác, tôi trả lời rằng người ta đánh giá bằng các hành động mà nó gây ra. Tôi chưa bao giờ nhìn thấy ai hy sinh cho chứng lý bản thể học (argument ontologique). Galilée, người chủ trương một chân lý khoa học có tầm quan trọng lớn, đã tuyên bố từ bỏ nó một cách dễ dàng nhất ngay khi nó nguy hiểm cho đời sống của ông ta. Trong một ý nghĩa nào đó, ông ta đã làm đúng. Chân lý ấy không đáng đánh cược. Việc trái đất hay mặt trời quay xung quanh cái khác là một vấn đề hoàn toàn không quan trọng. Để nói lên sự thật, đó là một vấn đề vô ích. Mặt khác, tôi nhìn thấy nhiều người chết vì họ thấy rằng cuộc sống không đáng sống. Tôi nhìn thấy nhiều người khác ngược lại muốn chết cho các tư tưởng hay các ảo tưởng đã cho họ lý do để sống (cái được gọi là lý do để sống và cũng là lý do tuyệt vời để chết). Do đó, tôi kết luận rằng ý nghĩa của cuộc sống là một trong các vấn đề cấp bách nhất.

Tôi không biết liệu thế giới này có một ý nghĩa vượt quá nó hay không. Nhưng tôi biết rằng tôi không biết ý nghĩa đó và ngay bây giờ tôi không thể biết được nó. Một ý nghĩa nằm ngoài khả năng của tôi liệu có ý nghĩa gì đối với tôi? Tôi có thể chỉ hiểu theo cách nói của con người. Cái gì tôi sờ mó được, cái gì chống lại tôi-đó là cái tôi hiểu được. Và hai cái chắc chắn này-sự khao khát tính tuyệt đối và tính duy nhất và không thể làm giảm thế giới thành nguyên tắc dựa trên lý trí và hợp lý-Tôi cũng không biết rằng tôi không thể hòa giải chúng. Liệu tôi có thể thừa nhận bất kỳ chân lý nào khác mà không nói dối, không mang vào trong hy vọng mà tôi thiếu và cái không có ý nghĩa gì trong phạm vi khả năng có giới hạn của tôi không?

Nếu tôi là một cái cây trong số các cây, một con mèo giữa các động vật, cuộc sống này sẽ có một ý nghĩa, hay đúng hơn là vấn đề này không được nêu ra, vì tôi thuộc về thế giới này. Tôi phải là thế giới này và bây giờ tôi chống lại nó bằng toàn bộ ý thức của tôi và toàn bộ tính ngoan cố của tôi dựa trên sự hiểu biết. Cái lý do lố bịch này là điều làm tôi đối lập với mọi thụ tạo. Tôi không thể gạch nó đi bằng nét bút. Điều tôi tin là thực thì tôi phải bảo vệ nó. Điều mà có vẻ quá hiển nhiên đối với tôi, thậm chí chống lại tôi, tôi phải nâng đỡ. Và điều gì tạo nền tảng của sự xung đột đó, của sự ngăn cách giữa thế giới và tinh thần tôi, ngoại trừ sự hiểu biết nó? Do đó, nếu tôi muốn bảo vệ nó, tôi có thể bảo vệ nó

qua sự hiểu biết bất biến, đã từng hồi sinh, từng tỉnh táo. Tạm thời đây là điều mà tôi phải nhớ. Lúc này, điều vô lý, quá hiển nhiên và quá khó vượt qua, sẽ quay trở lại cuộc sống con người và nhận thấy đó là nhà của nó. Cũng như lúc này, tinh thần có thể rời bỏ con đường khô cằn, già nua và nỗ lực. Bây giờ con đường này nổi bật lên trong cuộc sống hàng ngày. Nó chạm trán thế giới đại từ không ngôi nặc danh "người ta", nhưng từ nay con người bước vào trong với sự nổi loạn và tính sáng suốt của mình. Họ quên cả cách hy vọng. Địa ngục hiện đại này cuối cùng sẽ là Vương quốc của họ. Mọi vấn đề đều đòi cạnh sắc của nó. Chứng cớ trừu tượng rút lui trước thi ca có hình thức và màu sắc. Các xung đột tinh thần được biểu hiện và quay trở về nơi trú ngụ thấp hèn và tráng lệ trong tâm hồn con người. Không ai trong số họ được định cư. Nhưng tất cả được thần hóa. Có phải người ta sẽ không chết, sẽ biến đổi thình lình, sẽ xây dựng lại lâu đài tư tưởng và hình thức theo tỷ lệ của riêng từng người không? Ngược lại, có phải người ta sẽ tiếp tục một sự đặt cược kỳ lạ và đau lòng vào điều phi lý không? Chúng ta hãy cố gắng nỗ lực lần cuối về điểm này và đưa ra tất cả các kết luận của chúng ta. Thân xác, tình cảm, óc sáng tạo, hành động, tính cao thượng của con người rồi sẽ giành lại được vị trí của chúng trong thế giới điên cuồng này. Cuối cùng, con người một lần nữa sẽ nhận ra là có rượu vô lý và bánh mì lãnh đạm mà dựa vào chúng họ nuôi dưỡng tính vĩ đại của mình.

Bây giờ tôi có thể đề cập tới khái niệm tự sát. Người ta đã cảm thấy được giải pháp nào có thể được đưa ra rồi. Về điểm này vấn đề bị đảo ngược. Trước đây là câu hỏi để tìm xem cuộc sống có một ý nghĩa đáng sống hay không. Ngược lại, bây giờ nó trở nên rõ ràng là sẽ càng đáng sống nếu nó không có ý nghĩa. Sống một kinh nghiệm, một số mệnh đặc biệt, là chấp nhận nó một cách đầy đủ.

Thần thánh đã kết án Sisyphe phải liên tục lăn một tảng đá lên đỉnh núi, hễ đá rơi xuống lại phải lăn lên. Các thần có lý do nghĩ rằng không một sự trừng phạt nào khủng khiếp hơn phải lao động vô ích và không có hy vọng.

Nếu người ta tin Homère thì Sisyphe là người thông thái nhất và thận trọng nhất trong con người. Tuy nhiên, trong truyền thuyết khác, ông sẵn sàng thực hiện công việc của kẻ cướp đường. Tôi nhận thấy không có gì mâu thuẫn trong điều này. Các ý kiến khác nhau về các lý do vì sao ông trở thành kẻ lao động vô ích của thế giới âm ty. Trước hết, ông bị buộc tội vì dám xem thường các thần. Ông ăn cắp các bí mật của họ. Aegina, con gái của thần Aesopus, bị thần Jupiter bắt cóc đem đi. Người cha căm phẫn vì điều đó và kêu ca với Sisyphe biết về vụ bắt cóc, đã tỏ ý muốn lan truyền điều đó nếu Aesopus không cung cấp nước cho thành Corinthe. Với các lời dọa nạt thần thánh, ông muốn được hưởng ân huệ có nước. Ông bị trừng phạt vì điều này trong giới âm ty. Homère cũng cho chúng ta biết rằng Sisyphe đã giam cầm thần Chết. Pluton không thể chịu đựng được cảnh tượng một đế quốc yên tĩnh và hoang vắng. Ông sai phái thần chiến tranh đi, thần này đã giải thoát thần Chết khỏi tay kẻ chinh phục mình.

Người ta cũng nói rằng Sisyphe, trong trạng thái hấp hối, đã hấp tấp muốn thử thách tình yêu của vợ mình. Ông ra lệch đưa cái xác chưa chôn cất của mình ra để nơi quảng trường công cộng. Sisyphe tỉnh dậy trong thế giới âm ty. Và ở đó, bị quấy rầy bởi sự phục tùng ngược với tình yêu của con người, ông tranh thủ được Pluton cho phép trở lại trái đất để trừng phạt vợ. Nhưng khi ông nhìn thấy bộ mặt trái đất một lần nữa, hưởng được nước và ánh sáng mặt trời, những tảng đá ấm áp và biển cả, ông không còn muốn trở lại nơi tối tăm địa ngục ấy nữa. Triệu hồi, dọa nạt, cảnh báo đe dọa hết thảy đều vô ích. Thêm nhiều năm nữa ông đối mặt với sóng biển, với biển cả sinh động, và với nụ cười của đất. Bản án của các thần là cần thiết. Mercure đến và chộp lấy cổ áo người đàn ông hỗn xược này và

giật ông ra khỏi những thú vui, dùng sức mạnh đưa ông trở về thế giới âm ty, nơi tảng đá vẫn được dành sẵn cho ông.

Bạn đã hiểu rằng Sisyphe là vị anh hùng ngu xuẩn. Ông vô lý qua nhiều đam mê cũng như qua sự tra khảo. Việc ông khinh miệt các thần, việc ông căm ghét thần chết, và việc ông đam mê muốn sống đã thắng được ông bằng hình phạt tồi tệ trong đó toàn bộ sự tồn tại được sử dụng hướng tới việc không hoàn thành cái gì cả. Đây là cái giá phải trả cho những đam mê của trái đất. Chúng ta không được biết gì về Sisyphe trong thế giới âm ty. Các thần thoại được tạo ra do trí tưởng tượng truyền sức sống cho chúng. Về thần thoại này, người ta chỉ thấy toàn bộ nỗ lực của một thân xác căng lên để nâng tảng đá khổng lồ, lăn nó và đẩy nó lên đường dốc hàng trăm ngàn lần; người ta nhìn được khuôn mặt nhăn nheo, má dính chặt vào tảng đá, bờ vai ôm lấy cái khối phủ đất cát, chân lèn vào nó, khởi đầu với hai cánh tay vươn rộng ra, sự an toàn của con người hoàn toàn có hai cánh tay đầy bụi đất. Chính ở nơi kết thúc nỗ lực lâu dài của ông, được đo lường bằng khoảng không gian không có bầu trời và thời gian không có chiều sâu, mục đích được đạt tới. Vậy, Sisyphe đứng theo dõi tảng đá lăn xuống thế giới thấp hơn trong chốc lát rồi từ đó ông sẽ phải đẩy nó lên đỉnh trở lại. Ông ta đi ngược xuống đồng bằng.

Trong lúc quay trở lại đó, sự tạm nghỉ đó, Sisyphe làm tôi quan tâm. Một gương mặt lao động cần cù quá gần với các tảng đá, đã thành một tảng đá rồi. Tôi nhìn thấy người đàn ông đó đang đi xuống bằng bước chân nặng nề và đều đặn hướng tới sự đau khổ mà ông không bao giờ biết được nó kết thúc khi nào. Cái giờ nghỉ xả hơi trong lúc đi trở xuống cũng chắc chắn như đau khổ của ông, đó là giờ ý thức. Nơi từng khoảnh khắc ấy, khi ông rời khỏi độ cao và từ từ chìm vào nơi giam cầm của các thần, ông vượt trội hơn số mệnh của ông. Ông mạnh mẽ hơn tảng đá của ông.

Nếu thần thoại này là bi kịch, đó là vị anh hùng của nó có ý thức. Thực vậy, sự đau đớn của ông nằm đâu khi mà mỗi bước chân là một niềm hy vọng nâng đỡ ông? Người công nhân ngày nay làm cùng một công việc mỗi ngày trong cuộc sống, và số mệnh này cũng không kém vô lý. Nhưng nó chỉ là bi kịch khi nó có ý thức ở các khoảnh khắc hiếm hoi. Sisyphe, con người vô sản của các thần, không quyền lực và hay chống đối, hiểu biết toàn bộ hoàn cảnh khốn khổ của mình: đó là điều ông nghĩ trong suốt lúc đi xuống. Tính minh mẫn làm cho ông đau đớn cũng đồng thời đội cho ông triều thiên chiến thắng. Không có một định mệnh nào mà không thể bị khắc phục bởi sự khinh miệt (Il n'est pas de destin qui ne se surmonte par le mépris). Sisyphe quay trở xuống tảng đá của mình, và đau khổ bắt đầu. Khi các hình ảnh của trái đất bám quá chặt vào ký ức, khi yêu cầu hạnh phúc trở nên quá thúc giục, sẽ xảy ra việc sầu muộn trỗi dậy trong tâm hồn con người: đây là chiến thắng của tảng đá, đây chính là tảng đá. Nỗi sầu khổ mênh mông vượt quá sức chịu đựng. Đây là những đêm Giệc-sê-ma-ni của chúng ta (Gethsemani là khu vườn chúa Giêsu ở một đêm trước khi bị bắt và chịu đóng đinh). Nhưng các sự thật làm tan nát sẽ bị tàn lụi từ việc được thừa nhận. Do đó, Oedipe ngay từ đầu vâng lời định mệnh mà không hiểu biết nó. Nhưng từ lúc ông hiểu biết nó, bi kịch của ông bắt đầu. Nhưng cùng lúc đó cũng là mù quáng và tuyệt vọng, ông nhận thức rằng mối ràng buộc duy nhất nối kết ông với thế giới là bàn tay tươi mát của một cô gái. Rồi một nhận xét khủng khiếp được đưa ra: "Mặc dù có quá nhiều thử thách, song tuổi cao và tính cao quý của linh hồn tôi khiến tôi kết luận rằng mọi thứ đều tốt". Oedipe của Sophocles, giống như Kirilov của Dotoevsky, đưa ra công thức để đạt sự chiến thắng phi lý. Minh trí thuở xưa gặp gỡ chủ nghĩa anh hùng hiện đại.

Người ta không khám phá ra điều phi lý mà không bị quyến rũ phải viết ra cẩm nang hạnh phúc. "Sao! Bằng các con đường chật hẹp đến thế sao - "Tuy nhiên chỉ có một thế giới. Hạnh phúc và điều phi lý là hai đứa con

của cùng một trái đất. Chúng không thể tách rời được. Sẽ là một lầm lỗi nếu nói rằng hạnh phúc nhất thiết phải xuất phát từ sự khám phá phi lý. Cũng lầm lỗi nếu nói rằng điều phi lý xuất phát từ hạnh phúc. Oedipus nói "Tôi kết luận rằng mọi thứ đều tốt", và nhận xét đó là thiêng liêng. Nó dội lại trong vũ trụ hoang dã và có giới hạn của con người. Nó dạy rằng tất cả đều không, đã không cạn kiệt. Nó hất ra khỏi thế giới một vị thần đã bước vào thế giới với tâm trạng không thỏa mãn và sở thích về những nỗi đau khổ. Nó hiểu định mệnh là một vấn đề của con người, điều này phải được giải quyết giữa con người.

Tất cả niềm vui thầm lặng của Sisyphe bao gồm trong đó. Định mệnh của ông thuộc về ông. Tảng đá của ông là vật của ông. Cũng thế, con người phi lý (L'homme absurde), khi suy tưởng về đau khổ của mình, đã buộc mọi quan niệm sai lầm phải im lặng. Trong vũ trụ thình lình được trả lại cho sự yên lặng của nó, vô số các giọng nói êm dịu đáng ngạc nhiên của thế giới nổi lên. Các đòi hỏi bí mật, vô thức, các lời mời gọi từ mọi khuôn mặt, là sự hạn chế cần thiết và là cái giá của chiến thắng. Không có mặt trời nào không có bóng tối, và đó là điều tất yếu để hiểu biết đêm. Con người phi lý nói vâng và nỗ lực người ấy từ nay trở đi sẽ liên tục. Nếu có một định mệnh cá nhân, sẽ không có một định mệnh cao hơn, hay ít nhất chỉ có một số mệnh được người ấy kết luận là không thể tránh được và đáng khinh. Đối với phần còn lại, người ấy hiểu chính người ấy là chủ ngày tháng sinh của mình. Vào khoảnh khắc huyền ảo khi con người nhìn lại cuộc sống của mình, Sisyphe quay trở lại tảng đá, trong vòng chuyển động nhẹ nhàng ấy, ông suy tưởng đến một loạt các hành động không có liên quan đã trở thành định mệnh của ông, do ông tạo ra, được liên kết dưới con mắt của ký ức của ông và chẳng mấy chốc được quyết định bởi cái chết của ông. Do đó, khi được nhận thức về toàn bộ nguồn gốc con người, về tất cả điều lệ về con người, một người mù hăm hở nhìn xem và biết rằng đêm là vô tận, ông ta vẫn còn tiến bước. Tảng đá vẫn đang lăn.

Tôi bỏ Sisyphe lại chân núi! Người ta luôn luôn tìm thấy gánh nặng của mình một lần nữa. Nhưng Sisyphe dạy tính trung thực cao hơn nó phủ nhận sự tồn tại của các thần nâng các tảng đá lên. Ông cũng kết luận rằng mọi thứ đều tốt. Thế giới này từ nay trở đi nếu không có một ông chủ thì đối với ông cũng vẫn có vẻ vừa không cằn cỗi vừa không vô ích. Mỗi mảnh nhỏ của tảng đá đó, mỗi mảnh khóang vật của quả núi đầy bóng đêm ấy, tự nó tạo thành một thế giới. Cuộc đấu tranh hướng tới các đỉnh cao tự nó đã đủ để đong đầy tâm hồn con người. Ta phải tưởng tượng rằng Sisyphe hạnh phúc

Albert Camus,
Huyền thoại Sisyphe.

GADAMER

(Sinh 1900 ...)

Hans-Georg Gadamer, sinh ở Marburg năm 1900, học triết ở Breslau và ở Marburg với Paul Natorp và Niclolaï Hartman. Năm 1922, ông trình luận văn cao học về Platon. Từ 1923 ông học triết với Husserl rồi với Heidegger, ở Fribourg-en-Brisgau và ở Marburg, rồi triết học cổ điển với Paul Friedländer. Luận án tiến sĩ của ông (1929) – dưới sự hướng dẫn của Heidegger – nghiên cứu triết học Hy Lạp. Giáo sư ở Leipzig (1938), rồi ở Francfort (1947), và từ 1949, ở Heidelberg, ông là tác giả nhiều công trình nghiên

cứu về các triết gia trước Socrate, về Platon, Aristote, Hegel, Husserl và Heidegger.

Sự nghiệp của Hans-Georg Gadamer không thể tách rời với việc bình luận liên tục về truyền thống lớn của triết học; tuy nhiên nó đạt đến đỉnh cao với tác phẩm lớn trong đó ông đưa ra một phác thảo mạnh mẽ về những đường nét lớn của một "tường chú học triết lý": đó là quyển *Chân lý và phương pháp* (Vérité et méthode) với ba lần xuất bản kế tiếp, được tăng bổ (1960, 1965, 1972).

Triết học của Hans-Georg Gadamer nằm trong truyền thống lớn của "tường chú học" Đức mà người góp công đầu tiên để sáng lập nên là triết gia và nhà thần học Friedrich Schleiermacher (1768-1834), và có người kế thừa, trong lãnh vực "các khoa học tinh thần" (les sciences de l'esprit) là Wilhelm Dilthey (1833-1911). Nhưng Gadamer cũng đứng vào trong truyền thống" hiện tượng luận" và "phân tích pháp phổ sinh" (analytique existentiale): cũng chính trong lãnh vực tường chú học mà Heigegger, trong *Hữu thể và Thời gian,* đem lại cho hiện tượng luận, mà hữu thể học nền tảng cần đến, phải tìm thấy nguồn gốc của suy niệm về "vòng tròn tường chú học" mà cách đặt vấn đề của Chân lý và phương pháp khơi nguồn cảm hứng.

Giá trị triết học của Gadamer là khai triển rộng rãi những hậu quả của nội tại tính của con người (l'immanence de l'homme) đến hoàn cảnh giải thích (situation d'interprétation) trong đó, bằng những cách thức đa dạng, tính tức thời cốt yếu và phổ quát đến chân lý, đưa nó vào. (*)

(*) Bản thân người dịch cảm thấy đoạn văn này quá tối nghĩa, nên xin ghi lại nguyên văn để làm cơ sở tham chiếu: "Le mérite philosophique de H.G.Gadamer est de déployer largement les conséquences de l' immanence de l'homme à la "situation d'interprétation" dans laquelle le plonge, sur des modes variés, son essentielle et universelle "instantialité à la vérité".

CHÂN LÝ VÀ PHƯƠNG PHÁP (Wahrheit und Methode – Vérité et Méthode) -1960-1972.

Ý nghĩa tác phẩm của Gadamer là chỉ ra, bằng cách nào, bên kia những phương pháp và phương pháp luận của việc kiến giải, của chú thích và của tường chú học theo nghĩa kỹ thuật, trong mọi hoàn cảnh kiến giải và am hiểu cụ thể, của một "*hoàn cảnh tường chú học*" (situation herméneutique)(*) được chia sẻ phổ quát, đó là hoàn cảnh của con người đối với chân lý - *Hoàn cảnh kiến giải* (Lasituation d'interprétation) trong đó con người đối mặt với ý nghĩa và với chân lý không chỉ riêng thuộc về một hoàn cảnh chú giải được định tính minh nhiên và được giáo huấn có phương pháp: đó là đặc tính của mọi hoàn cảnh nhân văn và lịch sử, theo nghĩa phổ quát nhất. Trước tiên quyển sách biểu thị *tiền đặt cược cho chân lý* (l'enjeu de vérité) của mọi am hiểu và kiến giải, nhân kinh nghiệm về trò chơi và kinh nghiệm tác phẩm nghệ thuật, nó mở rộng chân trời từ đó đến vấn đề sự am hiểu trong toàn bộ những "Khoa học tinh thần" cuối cùng, nó thăm dò nguyên tố của ngôn ngữ, của lời nói như là môi trường phổ quát của: "Kinh nghiệm tường chú học" (L'expérience herméneutique).

Ở trung tâm của mọi phân tích này, sự qui chiếu, đôi khi kín đáo, đến phân tích của Heidegger về "*vòng tròn tường chú học*" (Le cercle herméneutique)-trong Hữu thể và Thời gian và Nguồn gốc tác phẩm nghệ thuật- có tính chất quyết định: *việc giải thích và thấu hiểu ý nghĩa* một tác phẩm, một lời nói, một hoàn cảnh *đã luôn luôn tiền giả định* một sự thông đồng từ trước và tiền lãnh hội mặc nhiên, cần được giải minh (expliciter). Tác phẩm nhấn mạnh trên hai phương tiện quan trọng của mọi hoàn cảnh giải thích: ảnh hưởng của lịch

sử hiệu dụng (L'histoire de l'efficience)- vận động riêng của tiến trình thời gian và lịch sử của truyền thống, ảnh hưởng của tác phẩm, vận động trong đó mọi công cuộc tìm hiểu và giải thích được bắt gặp trước mọi phương pháp- và khía cạnh ứng dụng: việc đưa ý nghĩa vào công trình, một khi được hiểu trong sự thực hiện những hành vi mà một hoàn cảnh cụ thể nào đó đòi hỏi, thì nó cũng là thành phẩm không tách rời của việc giải thích ý nghĩa.

Từ những phân tích thông thái này, được nuôi dưỡng bởi một nền văn hóa đích thực, ôm choàng toàn bộ và tính đa dạng của nhân sự (văn học, nghệ thuật, lịch sử, pháp quyền v.v...) sẽ làm toát ra một cách rõ ràng *tính phổ quát* của hoàn cảnh tường chú học trong đó tất cả những gì thuộc về con người đều đứng đối diện với chân lý.

► Lý tính và truyền thống (Raison et Tradition)

Có chăng- như những người lãng mạn Đức từng tưởng như thế- một sự đối lập không thể hòa giải giữa truyền thống và lý tính? Ở đây tác giả muốn chỉ ra bản thân truyền thống "yêu cầu được xác định, lãnh hội và duy trì" ở điểm nào để lưu truyền ý nghĩa của nó- Với tính cách là lưu truyền một ý nghĩa, truyền thống còn là sự dự phòng (chứ không đơn thuần chỉ là sự bảo tồn thụ động).

Mọi khoa học về tinh thần, nhất là sử học, vậy là đều có một nhu cầu sinh tử về truyền thống, hiểu theo nghĩa đó: một sự tạo thành ý nghĩa (với văn bản, tác phẩm, tư liệu, phong tục v.v...) như vậy chỉ đến với chúng trước mặt người kiến giải. Chính như thế mà hiệu ứng của truyền thống luôn sống động và hiệu ứng của việc tham cứu lịch sử tạo thành một sự hợp nhất những hiệu ứng (une unité d'effets) và một tổ sức những tác động hỗ tương (un entrelacs d'actions réciproques) mà tường chú học phải tìm cách gỡ rối.

Chính một sự đối lập trừu tượng với nguyên lý của Aufklärung [1] đã quyết định quan niệm lãng mạn về truyền thống. Chủ nghĩa lãng mạn quan niệm truyền thống như là đối thể của tự do thuần lý và nhìn thấy nơi truyền thống một dữ kiện lịch sử thuộc loại thiên nhiên. Và cho dầu người ta đánh đổ nó trong tinh thần cách mạng hay người ta kiên quyết bảo lưu nó, thì trong cả hai trường hợp, truyền thống vẫn hiện ra (cho chủ nghĩa lãng mạn) như là đối thể trừu tượng của việc phối trí tự do bản thân, bởi vì tính hiệu lực của nó, trong khi bất cần nền tảng thuần lý, lại qui định chúng ta một cách không thể nghi ngờ. Hẳn rồi, sự phê phán lãng mạn Aufklärung không thể có giá trị như một điển hình do sự kiện là truyền thống tự ấn định theo cách không thể bàn cãi khiến cho cả nghi ngờ lẫn phê phán đều không bao giờ đạt đến sự tài bồi của quá khứ. Ở đây đúng hơn vấn đề là một sự phản tư phê phán đặc biệt, lần đầu tiên, quay về với chân lý của truyền thống nhằm toan tính đổi mới nó và người ta có thể gọi là chủ nghĩa truyền thống[2].

Tuy nhiên tôi thấy hình như là sự đối chọi giữa truyền thống với lý tính không tuyệt đối đến như thế. Sự phục hưng có ý thức những truyền thống hay sự sáng tạo có ý thức những truyền thống mới đều đáng ngờ bao nhiêu thì các thành kiến càng nhiều bấy nhiêu, và trong cái nền tảng trung thành với Aufklärung, niềm tin lãng mạn vào những truyền thống đã lập thành càng buộc mọi lí tính phải câm miệng. Trong thực tế truyền thống không những là một yếu tố của tự do và của chính lịch sử. Truyền thống, ngay cả truyền thống đích thực và khả kính nhất không chỉ được hoàn thành một cách tự nhiên do sức mạnh kiên trì của cái gì hiện hữu: nhưng nó đòi hỏi được khẳng định, lãnh hội và duy trì. Cốt yếu nó là sự bảo tồn. Trong tư cách đó, người ta gặp lại nó đang tác nghiệp trong mọi biến đổi lịch sử. Nhưng sự bảo tồn là một hành vi của lý tính, một trong số những hành vi diễn ra mà không được nhận thấy, đúng vậy. Đó

là lý do tại sao sự cách tân, dự án có lý luận được coi là phương cách duy nhất để hành động, để vận trù của lý tính, nhưng đo chỉ là vẻ biểu kiến mà thôi. Ngay cả khi đời sống rơi vào những đảo lộn ghê hồn, chẳng hạn trong thời kỳ cách mạng, người ta vẫn thấy, dưới cái gọi là thay đổi tất cả, một phần quá khứ vẫn được duy trì, nó hợp với cái mới để có được một hiệu lực mới. Dẫu sao thì sự bảo tồn cũng chẳng hề kém là một hành vi tự do so với đảo lộn và cách tân. Đó là lý do tại sao sự phê phán truyền thống bởi Aufklärung và sự phục hồi phẩm giá cho truyền thống bởi trào lưu lãng mạn, cả cái này và cái kia, đều nằm bên trong hiện thể lịch sử đích thực.

H.G.GADAMER, *Chân lý và phương pháp, Những tuyến lớn của tường chú học triết lý, tr.120-121.*

(1) Aufklärung là trào lưu khai sáng ở Đức

(2) Tradi tionalisme, ở đây hoàn toàn không có nghĩa xấu.

(*) Hòan cảnh tường chú học (situation herméneutique): Tình huống từ đó chúng ta cảm thấy nhu cầu giải thích một hiện tượng lịch sử.

LÉVINAS

(Sinh 1906...)

Sinh năm 1960 ở Kovno (Lituanie), Emmanuel Lévinas, từ 1923, theo học ở Strasbourg, rồi ở Paris. Trong hai năm 1928-1929, theo học Husserl và Heidegger ở Fribourg-en-Brisgau. Nhập tịch Pháp năm 1930, ông được bổ làm giám đốc Trường Sư Phạm Israel Đông phương ở Paris, trước khi dạy triết học ở đại học Poitier (1961), Nanterre (1967) và ở Sorbonne (1973). Những công trình đầu tiên của Emmanuel Lévinas được dành cho việc du nhập hiện tượng luận vào nước Pháp: hiện tượng luận của Husserl- luận án *Lý thuyết trực quan trong hiện tượng luận Husserl*, 1930; dịch *Những suy niệm về Descartes* của Husserl, và của Heidegger trong quyển *Khám phá hiện sinh với Husserl và Heidegger* (En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger-1949)

Emmanuel Lévinas đọc hiện tượng luận theo định hướng vấn đề đức lý: vấn đề Thiện, ác và Thời gian, vấn đề tương quan với Tha nhân, Kiến giải lại một cách tự do, theo niệm-tưởng-hệ Platon (Leschème platonicien) trong quyển République, *Bên kia yếu tính* (au-delà de l'essence). Định hướng dứt khoát này tạo nên yếu tố trọng yếu trong đó các tác phẩm chính sẽ được khai triển: *Toàn thể và vô hạn* (Totalité et Infini-1961), *Nhân bản của tha nhân* (Humanisme de l'autre homme-1972) và Bên kia yếu tính (Au-delà de l'essence-1974). Định hướng này chủ yếu khơi nguồn cảm hứng ở truyền thống Do Thái mà Lévinas đã dành nhiều nghiên cứu, giải thích Kinh Talmud.

Là người biện hộ cho sự tôn trọng vô điều kiện tha tính của Tha nhân (Le respect inconditionel de l'altérité de l'Autre), tác phẩm của ông không loại trừ một chiều kích luận chiến đối với truyền thống hữu thể học dưới mọi hình thức (từ Parménide và Platon cho đến Heidegger).

TOÀN THỂ VÀ VÔ HẠN (Totalité et Infini)-1961

Mở ra dưới dấu hiệu đối kháng giữa Đồng thể (le Même) và Tha thể (l'Autre) và đối lập mọi nơi với "triết học của Trung lập thể" (philosophie du Neutre) và với mọi khuôn mặt cụ thể của hiện hữu người có vẻ như phát sinh từ đó (Nội tại tính và kinh tế, bản ngã, tri thức, lao động, hưởng thụ, sở hữu, nơi chốn v.v...) mọi khuôn mặt thuộc về toàn thể, những khuôn mặt khác của ngoại tại tính, của sự mở phơi cho siêu việt và vô hạn, tác phẩm này khải lộ chiều kích đức lý: chiều kích phơi bày cho ngoại tại tính, cho sự gặp gỡ Tha thể trong sự hiển hiện của Khuôn mặt- Qua đó nó khám phá, trong tính siêu việt đặc trưng của "Bên kia Khuôn mặt", chiều kích của Vô hạn, thông qua một vài những khuôn mặt cụ thể của nó: tình yêu, sự phồn thực, tư cách con cái, tình huynh đệ, do vậy định hướng "vượt qua hữu thể" về "hữu thể như là sự tốt lành" (s'orientant "au-delà de l'être" vers "l'être comme bonté").

► Khuôn mặt và đức lý: sự hiển hiện của tha tính (Visage et éthique: l'épiphanie de l'altérité)

Cách thức sắc bén mà "Khuôn mặt Tha thể" hiện ra cho chúng ta trong sự gặp gỡ tha nhân, khước từ sự biểu hiện và tia nhìn chiếm hữu, đồng thời phơi bày cho bạo động và mưu sát trong tính có thể tổn thương cốt yếu của nó (l'essentielle vulnérabilité), mở ra trong thế giới một chiều kích của siêu việt (une dimension de transcendance) nó không thuộc về thế giới. Chính chỗ đó mà nó thuộc về lãnh vực sự hiển hiện (L'ordre de l'épiphannie) - Ở đó tha nhân hiện ra, như là ngoài tầm với, một cách lạ lùng, và hoàn toàn tuỳ ý tôi. Sự xuất hiện của Tha nhân giữa lòng thế giới mở ra khả năng đức lý của một tương quan với "Vô hạn" và với "Siêu việt thể".

Khuôn mặt khước từ sự chiếm hữu, khước từ những quyền lực của tôi. Trong sự xuất hiện của nó, trong sự biểu lộ, cái khả giác, dầu có thể nắm bắt, nhưng luôn di động với sức đề kháng tổng lực lại mọi mưu toan chiếm hữu. Sự đột biến chỉ có thể diễn ra bằng khai lộ tính của một chiều kích mới (Cette mutation ne se peut que par l'ouverture d'une dimension nouvelle). Thực vậy, sự đề kháng lại mưu toan chiếm hữu không xảy ra như một đề kháng không thể vượt qua, như sự rắn chắc của tảng đá mà một nắm tay vận toàn lực đấm vào cũng chỉ đau tay mà thôi; như vì sao xa tít tắp trong thăm thẳm muôn trùng của không gian. Sự biểu lộ mà khuôn mặt đưa vào trong thế giới không thách thức tính yếu đuối của những quyền lực nơi tôi nhưng là quyền lực của tôi để hành xử quyền lực (mon pouvoir de pouvoir). Khuôn mặt trong khi vẫn là sự vật giữa những sự vật, xuyên thủng hình thể định giới nó. Cụ thể là điều này muốn nói: Khuôn mặt trao lời với tôi và bởi đó mời gọi tôi đến một tương quan chưa từng có thước đo chung (vượt trên mức thông thường) với một quyền lực đang thi thố, dầu đó là sự hưởng thụ hay tri thức.

Và tuy nhiên chiều kích mới này mở ra trong vẻ biểu kiến khả giác của khuôn mặt. Khai lộ tính thường trực nơi những đường viền của hình thể trong sự biểu lộ giam cầm trong một bức hí hoạ khai lộ tính này nó làm nổ tung hình thức. Khuôn mặt giới hạn của sự thánh thiện và của hí hoạ như vậy là vẫn còn hiến tặng một ý nghĩa cho những quyền lực. Chỉ một ý nghĩa thôi: chiều sâu mở ra trong cảm tính này biến đổi chính bản tính của quyền lực, từ đó nó không còn thể chộp bắt, mà có thể giết chết. Sự mưu sát còn nhắm một dữ kiện mà hữu thể không thể được treo lửng bằng một sự chiếm đoạt. Nó đứng trước một dữ kiện tuyệt đối không thể trung hòa. Sự phủ nhận được thực hiện bởi việc chiếm hữu và sử dụng vẫn luôn luôn chỉ là từng phần. Sự nắm bắt nó xác nhận tính độc lập của sự vật bảo tồn nó "cho tôi" [...]

Vô hạn làm tê liệt quyền lực bởi sự đề kháng vô hạn của nó đối với sự mưu sát, sự

đề kháng cứng cỏi và không thể vượt qua, sáng ngời nơi khuôn mặt tha nhân trong sự trần truồng trọn vẹn của đôi mắt y, không phòng vệ, trong sự trần truồng của khai lộ tính tuyệt đối của Siêu việt thể. Ở đó có sự tương quan, không phải với sức đề kháng rất lớn, nhưng với một cái gì tuyệt đối là tha thể (quelque chose d'absolument Autre): sự đề kháng của cái không có sức đề kháng- sự đề kháng đức lý (la résistance éthique).

Emmanuel LÉVINAS,
Toàn thể và Vô hạn, tr. 172- 174.

ALQUIÉ

(1906- 1985)

Ferdinand Alquié sinh năm 1906 ở Carcassonne, mất ở Montpellier năm 1985. sự nghiệp của ông thật điển hình: là giáo sư tiếng tăm lừng lẫy, ông còn nổi danh bởi những nghiên cứu đáng lưu ý, nhất là về triết học Descartes- mà ông được nhìn nhận như là một chuyên gia lỗi lạc- và cả triết học Kant. Việc ông được bầu vào Hàn lâm viện các Khoa học tinh thần và chính trị thừa nhận tư cách triết học sử gia của ông, một trong những sử gia lớn nhất về triết học. Chúng tôi xin kể ra đây một số những tác phẩm lớn trong sự nghiệp phong phú, đáng nể của ông: *Khát vọng vĩnh cửu* (Le Désir d'éternité), *Hoài hương hữu thể* (La Nostalgie de l;Etre), *Khám phá siêu hình về con người nơi Descartes* (La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes), *Ý nghĩa của triết học* (Signification de la philosophie).

HOÀI HƯƠNG HỮU THỂ (La Nostalgie de l'Être)-1950

Đối tượng- mà trí tuệ lãnh hội và xây dựng và kỹ thuật chế ngự - không phải là hữu thể, mà tinh thần con người, vì là hữu hạn, không thể nào nhiếp phục vào trong tầm quyền lực của mình. Không có kiến thức tuyệt đối, không có cái nhìn tổng hợp về toàn thể, cũng không có tri thức về vô hạn, tắt một lời, không có khoa học hữu thể- kiến thức khách quan, và mọi khoa học bị giới hạn vào, vẫn để ở bên ngoài lãnh vực của nó, mà tự do vốn chế ngự nó, bởi vì nơi mọi vật, tự do là sáng kiến của tư tưởng và hành động. Triết học thực sự là ở nơi phán đoán tự do, vậy là chính triết học phê phán, vốn là siêu hình học trong đúng mức độ mà nó muốn không bị coi là một hữu thể học; sự quyến rũ của hữu thể học, trong khi đem triết học lệ thuộc vào sự tiến hóa của các khoa học và vào dòng lịch sử, trong khi xoay nó khỏi việc cân nhắc chân lý của khoa học và phán xét lịch sử, là sự suy đồi của triết học, bởi đó là nguồn gốc chung của chủ nghĩa duy khoa học, chủ nghĩa giáo điều và chuyên chế bạo tàn.

► Chỉ có khoa học về đối tượng, không phải về hữu thể (Il n'y a de science que de l'objet, pas de l'être)

Nếu đúng là kiến thức khoa học và những giả thuyết được các triết gia đề ra dưới ảnh hưởng của nó, biến đổi theo dòng tiến bộ không ngừng, những sự vật luôn tỏ ra mới mẻ dưới tầm nắm bắt, tay chân hay trí tuệ, của con người, ngược lại, có một sự chắc chắn

nó, dầu không chỉ về toàn thể, vẫn không thể bị biến đổi hay vượt qua: sự chắc chắn siêu hình **(a)**. Bởi nó con người định thần lại, hiểu ra rằng mọi khoa học là công trình của mình, rằng sự tương quan giữa mình với hữu thể thuộc về một lĩnh vực khác hơn là lãnh vực kiến thức khách quan giả định, và vậy là người ta không thể chấp nhận cùng những tiêu chuẩn để qui định một hành động kỹ thuật, nó không đặt hữu thể vào cuộc (bởi vì hành động đó hướng về một thứ vật chất không cá tính, lãnh đạm với hình thức của nó và hữu thể vẫn tồn tại dầu chúng ta có làm gì đi nữa) và một hành động, tình ái hay đạo đức, sinh ra từ mối tương quan giữa chúng ta với hữu thể, và có khả năng biến đổi mối tương quan đó. Ở đây tự do của tôi hiện ra như sự khởi đầu tuyệt đối của mọi hành vi và mọi tư tưởng của tôi; chính nó khi tách rời khỏi bên này của cái sống trải tạo thành chính tính khách quan, chính nó ban tặng hay từ chối trong tình yêu, chính nó, bằng phản tư, quay về với những gì nó đã làm và tự suy tư như là cách ly với hữu thể **(b)**. Cũng thế mọi học thuyết triết học, nếu nó phụ thuộc vào thời đại của mình trong mức độ mà tính khách quan mà nó phản ứng lại truyền thông cho nó chút gì đó về hình thức của nó- vẫn là phi thời ở chỗ nó phát sinh từ sáng kiến tuyệt đối của ý thức, nó định thần và phê phán, nhân danh hữu thể[1]. Và lịch sử triết học thay vì là một trường phái hoài nghi, hay thất vọng, hay tin tưởng mù quáng vào một thứ tiến bộ phổ quát, trái lại dường như, đối với những ai muốn hiểu, với Descartes, rằng một sự chắc chắn có thể là toàn diện trong khi vẫn có giới hạn- vẫn là một trường phái kiên tính; nó khám phá tính vĩnh cửu nơi con người, và ban tặng cho triết gia phương tiện tìm kiếm, theo một công thức rất đẹp của Bréhier, "trong quá khứ của mình, hiện tại vĩnh hằng của mình" (chercher dans son passé, son éternel présent)- Bởi vì tính vĩnh cửu của triết học không tự khải lộ ra ở đấy như là phi thời tính của một định luật trừu tượng, nhưng như là vĩnh cửu tích cực và cụ thể của một kinh nghiệm luôn bắt đầu lại, của một tự do đứng trước mọi khẳng định khách quan hay lịch sử, có thể tự hỏi với những điều kiện nào có thể một chân lý và một giá trị của khoa học và của lịch sử, của một ý thức mà trước mọi tiến hóa, có thể suy tư về sự hiện diện vĩnh cửu[2] cho phép nó suy tư về tiến hóa như là thế.

Ferdinand Alquié,
Hoài hướng hữu thể, **ch.V, tr. 145- 146.**

(a) Sự chắc chắn siêu hình (la certitude métaphysiqye) là sự chắc chắn không phải được thành lập, giống như kiến thức khoa học, bởi vì nó ở nền tảng của mọi cái khác; nó không phải là tri thức về Toàn thể bởi vì sự toàn tri là không thể đạt được; nó là sự tin chắc tuyệt đối rằng đối tượng khả tri không phải là hữu thể bất khả tri - Xem phía dưới phần qui chiếu về Descartes.

(b) Y thức con người, từ yếu tính, là ý thức về sự chia lìa: tôi không phải là một đồ vật giữa những đồ vật, và tôi chỉ có thể suy tư thế giới của những đồ vật khi nghĩ về nó như là không phải hữu thể (Hoài hương hữu thể, Ch. IV).

[1] Như vậy triết học không phải là hữu thể học nghĩa là một khoa học mà đối tượng sẽ là hữu thể: hữu thể không phải là đối tượng, nó là cái cho phép ta suy tư đối tượng như là thế, nghĩa là như không phải là hữu thể.

[1] Hữu thể không có phi thời tính của một định luật khách quan, nó là hiện diện vĩnh cửu mà kinh nghiệm cho phép ta suy tư đối lại với cái gì ở trong thời gian, tiến hóa của khoa học và dòng lịch sử.

JANKÉLÉVITCH

(1903 - 1985)

Vladimir Jankélévitch sinh ở Bourges, từ cha mẹ là người Nga. Bố ông đã dịch Freud, nhiều tác giả Slaves cũng như Schelling mà Jankékévitch sẽ bảo vệ luận án tiến sĩ về ông này, vào năm 1933. Bị chính quyền Vichy(*) bãi chức năm 1940, ông được phục hồi vào ngành giáo dục sau ngày nước Pháp được giải phóng (1944) và từ 1951 đến 1977 là giáo sư triết học đạo đức ở Sorbonne. Cái tinh thần với văn hóa uyên bác và sự tinh tế hiếm thấy này, người khám phá tế nhị những từ ngữ và sắc thái, con người đầy ý thức và liêm sỉ, một cầu thủ piano xuất sắc, cho chúng ta cơ hội biệt lệ để gặp gỡ nơi cùng một nhà tư tưởng những phẩm chất thoạt nhìn có vẻ như không thể dung hòa: sự nghiêm xác và sáng suốt nhiều tính phê phán; tính phóng khoáng và đa cảm của một nghệ sĩ – một triết gia đầy thiên khiếu.

Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien (Cái tôi-chẳng-biết-gì và cái Hầu-như-chẳng-có-gì): một tựa đề tác phẩm đầy chất hài hước và khiêm tốn giới thiệu một suy tư sắc cạnh về cái "bí mật Polichinelle" của hiện sinh như thời gian, tự do, ý chí.. "Cách thế và Cơ hội", "Bất thức, Ngộ nhận", "Ý chí để muốn" (la Volonté de Vouloir) là ba giai đoạn của cuộc săn đuổi huyền nhiệm của khoảnh khắc (la chasse au mystère de l'instant).

(*) *Chính quyền Vichy*: chính quyền Pháp dưới sự lãnh đạo của Thống chế Pétain (1940 - 1944) đóng ở thị trấn Vichy khi nước Pháp bị quân Đức chiếm đóng phần lớn lãnh thổ. Chính quyền này thoả hiệp và cộng tác với Đức quốc xã, nên sau Thế chiến, bị xét xử như là phản quốc.

NƠI NÀO ĐẤY TRONG DANG DỞ (Quelque part dans l'inachevé) – 1978

Một trong những tác phẩm cuối cùng của triết gia, tập đối thoại giữa hai người này – với Béatrice Berlowitz – trong một ngôn ngữ rất thuần khiết tránh mọi tính kỹ thuật, lấy lại – với một cường độ chừng mực, như trong một khúc adagio sau cùng – mọi chủ đề giai điệu của tác phẩm: thời gian, sự vô tội và cái ác, sự hài hước, lời thì thầm, sự mê hoặc âm nhạc, "huyền nhiệm sinh động của cái bất khả ngôn" (le mystère vivant de l'ineffable), phép lạ *mong manh* của tình yêu cuộc sống, luôn luôn cần *phát minh* lại.

► Hai nhiệm vụ của đời sống đạo đức: quyết định và nhận thức sáng suốt (les deux tâches de la vie morale: décision et lucidité)

Sự sáng tạo của hành vi đạo đức, điều Jankélévitch không ngừng lặp lại, là đoạn tuyệt với mọi thái độ chiêm niệm, lý thuyết, tư biện, lạc quan, công thức chủ nghĩa của một thứ gọi là kiến thức về điều thiện và trật tự: có lẽ ý thức cần được soi sáng; nhưng hành vi quyết định thực tiễn, là đức hạnh của dũng khí "phá vỡ vòng vây và chặt đứt nút thắt", nói như Bergson.

Mọi phán đoán của chúng ta đều ít hay nhiều là những phán đoán giá trị và chỉ có ý

nghĩa cho một đời sống đạo đức, cả nơi những người theo đạo đức truyền thống, cũng như nơi các đối thủ của họ. Quý vị làm ơn cho tôi biết những tiếng khai thác, bất công, đạo đức giả tư sản có nghĩa là gì? Đó đúng là những phán đoán giá trị của ý thức đạo đức, nếu tôi không lầm, và chúng chỉ có ý nghĩa cho nó! Tại sao sự khai thác, bóc lột con người là một điều ác? Và tại sao sự tôn trọng nhân phẩm, được coi như cứu cánh tự tại (une fin en soi) lại tốt hơn là sự khai thác đáng xấu hổ những người làm công? Nếu không có một cái "Tôi suy tư" đức lý hiện diện khắp nơi (un cogito moral omniprésent), thì sẽ không có lý do gì để lên án bất công xã hội hay tố cáo đạo đức giả tư sản. Huống nữa *là* có lý do gì để xuống đường làm cách mạng? Sự phẫn nộ đạo đức là động cơ duy nhất nhờ đó chúng ta tiến từ nhận xét khái niệm đến hiệu quả thực tiễn, và từ cảnh tượng ý niệm về bất bình đẳng đến sự khước từ nổi loạn đối với những nghịch cảnh cuộc đời chọc giận lương tâm!

Nói tóm lại, bổn phận đạo đức mặc hàm hai nhiệm vụ thoạt nhìn có vẻ mâu thuẫn, tuy nhiên lại bổ túc nhau: nhiệm vụ đầu tiên là sự đối kháng sắc cạnh, một quyết định dứt khoát[1]; cả trong nguy cấp cực kỳ sự dấn thân không để cho chúng ta chọn lựa nào khác hơn là cái ly tiếp đề đơn giản (l'alternative simpliste) về thiện hay ác, sống chết, tất cả hoặc không có gì cả (tout-ou-rien), ừ hay không (oui ou non). Sự lựa chọn *choáng váng* này giữa hai mâu thuẫn loại trừ mọi chuyển biến quá độ hay trung gian như lựa chọn thẩm mỹ. Nhiệm vụ thứ nhì, rất tinh tế về tâm lý, hệ tại chỗ tố cáo những ẩn ý vi tế, nấp đằng sau một cử chỉ cao thượng, lôi ra những động cơ không thú nhận thập thò dưới cái mặt nạ, liệt kê những tính toán ti tiện mà cái nhăn mặt nọ phủ che ... Một nhiệm vụ vô tận, cùng dàn trải theo sự kế tục của những chuỗi ngày! Nhiệm vụ đó đòi hỏi sự thức tỉnh không mệt mỏi, nhưng chỉ có nó tôn vinh tính cách không thể uỷ nhiệm của khoảnh khắc thuần tuý (l'instant pur) và đồng thời sự nghiêm túc của quãng giữa (le sérieux de l'intervalle); cùng lúc cả hai! Nó xiển dương ánh lờ mờ mong manh của tia lửa, cùng lúc nó thâm cứu độ dày thăm thẳm của đêm trường.

Vladimir Jankélévitch,
Béatrice Berlowitz, ***Nơi nào đẩy trong dang dở,*** **tr. 94 -95**

[1] Hành động "cắt đứt cái nút thắt Gordien" như hành động của Alexandre Đại Đế, không thể giản quy trong tự do của nó vào kiến thức đơn thuần của những điều kiện. Điều này không loại trừ kiến thức về trường đức lý, nhưng kiến thức này có tính phê phán, một phân tích sáng suốt mọi mưu thuật xảo quyệt của ý chí xấu ưa lý sự.

SIMONDON

(1924 – 1989)

Gilbert Simondon sinh ở Saint-Étienne trong một gia đình gốc ở Haute-Loire, đã dạy triết ở trường trung học Tours rồi tâm lý học và triết học ở các đại học Poitiers, Sorbonne, Paris V. Có lẽ danh tiếng của Gilbert, ở nước ngoài nhiều hơn là ở Pháp, nhưng tác phẩm của ông về cá thể hóa (individuation) tạo thành một nghiên cứu những lãnh vực vật lý, sinh học, tâm lý và tâm-xã hội học và nhất là một triết học về hữu thể rất là độc đáo.

VỀ CÁCH THỨC HIỆN HỮU CỦA NHỮNG ĐỐI TƯỢNG KỸ THUẬT (Du mode d'existence des objets techniques) – 1958

Tác phẩm nghiên cứu *Về cách thức hiện hữu của những đối tượng kỹ thuật*, định nghĩa, trong phần đầu của nó, đối tượng kỹ thuật với tính cách là thế (l'objet technique en tant que tel): kỹ thuật học (la technologie), chính là một vấn đề phương pháp, phải là một hữu thể học về đối tượng kỹ thuật (cách thức hiện hữu, những niệm tưởng hệ kỹ thuật nền tảng, sự phát sinh) trước khi mà đối tượng kỹ thuật có thể trở thành đối tượng cho một diễn từ lịch sử, kinh tế, xã hội, tâm lý, và cả đức lý hay siêu hình. Phần hai phân tích những tương quan giữa đối tượng kỹ thuật với con người ở tình trạng trưởng thành và trẻ thơ, nghĩa là tương quan giữa nó với văn hóa. Cuối cùng, phần ba khảo sát yếu tính của chính tính kỹ thuật (l'essence de la technicité), nghĩa là sự phát sinh của nó liên hệ đến sự phát sinh của toàn bộ những tương quan của con người với thế giới (ma thuật, tôn giáo, mỹ học, đức lý, khoa học, triết học).

► Văn hóa và kỹ thuật (Culture et technique)

Văn hóa mà không có kỹ thuật, sẽ thiếu tính tổng quát. Kỹ thuật, mà bị ném ra ngoài văn hóa và bỏ rơi cho những chuyên gia, những tay tài tử hay những người hâm mộ nó, có nguy cơ khơi dậy thái độ sùng thượng kỹ thuật (technicisme) và chế độ kỹ trị (technocratie). Để vận trù cuộc hôn phối đáng mong ước giữa văn hóa và kỹ thuật, người ta phải nhìn nhận bản tính riêng của thực tại kỹ thuật, trước khi quan tâm đến những điều kiện tâm lý, xã hội và kinh tế tác động đến nó và nó có thể tự tạo thành. Chính "tư tưởng triết lý phải vận trù sự hội nhập của thực tại kỹ thuật vào văn hóa phổ quát, bằng cách thành lập kỹ thuật học". Thực tại kỹ thuật trở nên đối tượng cho suy tư triết lý bằng cách chạm trán với tất cả triết học, được hiểu cho tư tưởng về mọi tương quan khả hữu của con người với thế giới: đó là điều kiện để cho giữa văn hóa và kỹ thuật có thể phát triển một tương quan điều tiết hỗ tương (une relation réciproque de régulation).

Để tái ban cho văn hóa tính cách thực sự tổng quát mà nó đã đánh mất, người ta phải có thể tái dẫn nhập vào nó ý thức về bản chất của máy móc, của những liên hệ hỗ tương giữa chúng và của những tương quan của chúng với con người và của những giá trị mặc hàm trong những tương quan đó [...].

Để khai mở tiến trình ý thức này, cơ thể tìm cách định nghĩa đối tượng kỹ thuật nơi chính nó[1] bằng tiến trình cụ thể hóa và xác định chức năng đem lại cho nó kiên tính (sa consistance) ở cuối một tiến hóa, chứng minh nó không thể bị coi như một công cụ thuần tuý. Những dạng thức của cuộc khai sinh này cho phép lãnh hội ba trình độ của đối tượng kỹ thuật, và sự điều phối trong thời gian không biện chứng của chúng (leur coordination temporelle non dialectique)[2]: yếu tố, cá thể, toàn thể.

Đối tượng kỹ thuật được định nghĩa bởi sự khai sinh của nó, ta có thể nghiên cứu những tương quan giữa đối tượng kỹ thuật và những thực tại khác, nhất là con người ở trạng thái trưởng thành và trẻ thơ.

Cuối cùng, xem như đối tượng của một phán đoán giá trị, đối tượng kỹ thuật có thể gợi ra những thái độ rất khác nhau tuỳ theo nó được lãnh hội ở mức độ yếu tố hay ở mức độ cá thể hay ở mức độ toàn thể. Ở mức độ yếu tố, sự hoàn thiện của nó không đem lại sự đảo lộn nào khiến gây ra e ngại bởi xung đột với những tập quán thủ đắc: đó là bầu khí của chủ nghĩa lạc quan vào thế kỷ XVIII, du nhập ý tưởng về một tiến bộ liên tục và bất định, mang lại một sự cải thiện thường xuyên số phận con người. Trái

lại cá thể kỹ thuật, trong một thời gian đã trở thành địch thủ của con người, kẻ cạnh tranh với con người, bởi vì con người tập trung nơi nó cá thể tính kỹ thuật vào thời đại chỉ có những công cụ tồn tại: máy móc thế chỗ con người bởi vì con người hoàn thành một chức năng của máy móc: kẻ mang vác những công cụ. Tương ứng với thời kỳ này là khái niệm đầy kịch tính và say mê về tiến bộ, trở thành cưỡng bức thiên nhiên, chinh phục thế giới, nắm bắt những năng lượng. Cái ý chí cường quyền này được diễn tả qua sự vô độ duy kỹ thuật và mang tính kỹ trị (la démesure techniciste et technocra -tique), của kỷ nguyên nhiệt động học, nó mang một dáng dấp vừa tiên tri vừa thảm hoạ. Cuối cùng ở mức độ những toàn bộ kỹ thuật của thế kỷ XX, chủ nghĩa năng lượng nhiệt động học (l'énergétisme thermodynamique) được thay thế bởi *lý thuyết thông tin* (la théorie de l'information) mà nội dung quy phạm có tính điều hòa và ổn định một cách ưu việt: sự phát triển những kỹ thuật hiện ra như một bảo đảm cho ổn định. Máy móc, như là yếu tố của toàn bộ kỹ thuật, trở thành cái tăng cường lượng thông tin, cái gì đối lập lại sự xuống cấp của năng lượng: máy móc, công trình tổ chức, thông tin – cũng giống như đời sống và cùng với đời sống, là cái gì đối lập với hỗn loạn vô trật tự. Máy móc là cái nhờ đó con người đối lập với cái chết của vũ trụ; nó làm chậm lại, cũng như đời sống, sự xuống cấp của năng lượng, và trở thành yếu tố ổn định thế giới[3].

Gilbert Simondon, *Về cách thức hiện hữu của những đối tượng kỹ thuật*, tr.16.

[1] Đó là đối tượng cho phần một của quyển *Về cách thức hiện hữu...*

[2] Đó là sự điều phối chủ yếu mang tính chức năng và chuyển đổi (năng lượng, cấp độ v.v...)

[3] Đó là sự ổn định...? (stabilité métastable) chứ không phải là ổn định...? (stabilité homéostatique).

FOUCAULT

(1926 - 1984)

Sinh ở Poitiers năm 1926, học Cao đẳng Sư phạm và đậu thạc sĩ triết học, Michel Foucault đã giảng dạy ở Pháp và ở nước ngoài, cho đến năm 1971, năm ông được bầu vào Pháp quốc học viện (Collège de France) nơi ông giữ ghế Giáo sư Lịch sử các Hệ thống Tư tưởng. Từ quyển *Lịch sử sự cuồng điên ở thời đại cổ điển* (Histoire de la folie à l'âge classique, 1961) đến hai quyển cuối của bộ *Lịch sử tính dục* (Histoire de la sexualité, 1984) Foucault theo đuổi việc nghiên cứu trong một ý đồ mạch lạc và nhất quán, biểu lộ một quan tâm thường xuyên đối với biến cố. Những tác phẩm quan trọng khác của ông gồm: *Chữ nghĩa và sự vật* (Les Mots et les Choses, 1966), *Khảo cổ học về kiến thức* (L'Archéologie du savoir, 1969). Michel Foucault mất năm 1984.

CHỮ NGHĨA VÀ SỰ VẬT (Les Mots et les Choses) – 1966

Ý đồ của Foucault trong *Chữ nghĩa và Sự vật* là tạo ra một khoa "khảo cổ học về các khoa học nhân văn" (une archéologie des sciences humaines). Ba mệnh đề sau đây tóm tắt dự tính đó:

1. Các khoa học nhân văn, đồng tư cách với những kiến thức khác, thì khả niệm (intelligibles) qua ánh sáng của *tiên thiên lịch sử* (apriori historique) nó tạo thành điều kiện khả hữu của chúng, Foucault chỉ định cái khái niệm nghịch lý này bằng từ Hy Lạp cổ là "épistémè;" (khoa học/ nhận thức).

2. Vấn đề con người tương ứng với một giai đoạn giới hạn của lịch sử tính thuần lí (la rationalité) phương Tây: nó đặt con người trong vị thế nghịch lý là một đối tượng mà kiến thức phải xác định để tìm hiểu nơi nó về những điều kiện khả hữu của chính mình.

3. Con người không phải là vấn đề của các khoa học nhân văn. Bản văn sau đây luận chứng nghịch lý đó.

► Các khoa học nhân văn trong épistémè hiện đại: một vị thế đặc biệt trong trường kiến thức (Les sciences humaines dans l'épistémè moderne: une position spécifique dans le champ du savoir)

Cái gì biểu lộ... đặc điểm của các khoa học nhân văn, người ta thấy rõ rằng đó không phải là cái đối tượng ưu đãi, và rất ư rối rắm là con người. Vì cái lý do xác đáng rằng không phải con người tạo ra chúng và ban tặng cho chúng một lãnh vực đặc biệt; mà chính cái tư thế tổng quát của *épistémè* đặt vị trí cho chúng kêu gọi chúng và thiết định chúng – cho phép chúng tạo con người thành đối tượng của chúng. Vậy là người ta sẽ nói rằng có một "khoa học nhân văn" không phải ở bất cứ nơi nào mà người ta phân tích trong chiều kích riêng của vô thức những mô phạm[1], những quy tắc[2], những toàn bộ biểu nghĩa (les ensembles signifiants)[3] chúng vén mở cho ý thức những điều kiện của những hình thể và những nội dung của nó. Nói đến "các khoa học về con người" trong mọi trường hợp khác, chỉ là lạm dụng ngôn ngữ, đơn và thuần. Bởi đó người ta đo lường được tất cả những cuộc tranh luận cồng kềnh để biết rằng những tri thức đó có thể được gọi là thực sự khoa học và chúng phải lệ thuộc vào những điều kiện để trở thành như thế, quả là phù phiếm và rỗi hơi đến mức nào! Những khoa học về con người là thành phần của *épistémè* hiện đại cũng như hóa học hay y học hay khoa học nào khác; hay cũng như ngữ pháp hay vạn vật học là thành phần của *épistémè* cổ điển. Nhưng nói rằng chúng là thành phần của trường nhận thức luận (le champ épistémologique) chỉ có nghĩa rằng chúng bén rễ tính tích cực của mình vào đó, chúng tìm thấy ở đó những điều kiện tồn tại của mình, chúng không chỉ là những ảo tưởng, những ảo mộng giả khoa học quay cuồng trong vòng dự luận thị phi, những quyền lợi cá nhân hay bè nhóm, những tin tưởng mù quáng chủ quan, rằng chúng không phải là cái mà những người khác gọi bằng cái tên lố lăng là "ý thức hệ" (idéologie). Nhưng điều đó không vì thế mà muốn nói rằng đó là những khoa học.

Nếu đúng là mọi khoa học – bất kỳ khoa học nào, khi người ta tra vấn nó ở trình độ khảo cổ học và khi người ta tìm cách khai quật tầng đất tích cực tính của nó – đều khải lộ cấu hình nhận thức luận đã làm cho nó trở thành khả hữu, thì trái lại, mọi cấu hình nhận thức luận, ngay dầu nó hoàn toàn có thể được chỉ định trong tích cực tính của nó, vẫn rất có thể không là thành phần trong hệ thống nhận thức luận của một nền văn hóa: chẳng hạn, từ thế kỷ XVII, ma thuật tự nhiên thôi không còn thuộc về *épistémè* phương Tây nhưng nó vẫn còn được diên trì trong một thời gian rất lâu trong những tín ngưỡng và những kiểu đánh giá theo cảm tính. Tiếp theo có những hình thể nhận thức luận (les

figures épistémologiques) mà phác thảo, vị thế cách vận hành có thể được tái định vị trong tích cực tính của chúng bởi một phân tích theo kiểu khảo cổ học; và đến lượt chúng, chúng có thể tuân theo hai tổ chức khác nhau: có những tổ chức giới thiệu tính khách quan và tính hệ thống cho phép ta định nghĩa chúng như là những khoa học; có những tổ chức không đáp ứng những tiêu chuẩn này, nghĩa là hình thức mạch lạc của chúng và tương quan của chúng với đối tượng được xác định chỉ bởi tích cực tính của chúng. Những tổ chức này dầu không có những tiêu chuẩn hình thức của một tri thức khoa học, tuy thế chúng vẫn thuộc về lãnh vực tích cực của kiến thức. Như vậy, sẽ là phù phiếm và bất công khi phân tích chúng như là hiện tượng ý kiến cũng như khi đem chạm trán chúng bằng lịch sử hay sự phê bình với những đào tạo khoa học chính danh; sẽ càng phi lý hơn khi xem chúng như một sự phối hợp, nó trộn lẫn theo những tỷ lệ khác nhau, những yếu tố thuần lý và những yếu tố khác, không thuần lý. Phải đặt chúng lại vào mức độ của tích cực tính, nó khiến chúng thành khả hữu và xác định một cách tất yếu hình thức của chúng. Như vậy, khảo cổ học, đối với chúng, có hai nhiệm vụ: xác định cách thức mà chúng tự bài trí trong *épistémè* nơi chúng cắm rễ vào; đồng thời chỉ ra cấu hình của chúng khác chỗ nào với cấu hình của các khoa học theo nghĩa nghiêm xác. Cấu hình này vốn là đặc thù của chúng ta không nên coi như một hiện tượng tiêu cực: đó không phải là sự hiện diện của một chướng ngại vật, đó không phải là sự khiếm khuyết nội tại nào khiến chúng thất bại nơi ngưỡng cửa của những hình thức khoa học; chúng tạo ra trong hình thể riêng của chúng, bên cạnh các khoa học, và trên cùng địa tầng khảo cổ học, những cấu hình khác nhau của kiến thức.

Michel Foucault,
***Chữ nghĩa và sự vật*, t.376 – 377.**

(1) Tâm lý học.
(2) Xã hội học.
(3) Văn học phức hợp (la littérature composée).

Desanti

(Sinh 1914.....)

Sinh năm 1914 ở Ajaccio, cựu học viên cao đẳng Sư phạm, thạc sĩ triết học, Jean-Toussaint Desanti sẽ có một sự nghiệp giảng dạy, có phần thêm rối ren bởi việc ông tham gia kháng chiến, rồi kinh nghiệm đấu tranh nội bộ cho đến năm 1956 trong lòng Đảng Cộng sản Pháp. Chỉ ít quyển sách thôi, nhưng có tính quyết định. Như chính ông tự kể, hoạt động của ông được khai triển trên ba lĩnh vực.

Ông đi vào triết học bằng con đường hiện tượng luận, dưới ảnh hưởng của Merleau Ponty, nhưng suốt đời ông sẽ đọc gần như liên tục Spinoza.

Rất sớm, ông học toán theo đường hướng của Jean Cavaillès và chạm trán những bản văn lập quy của môn học này; luận án tiến sĩ quốc gia của ông (1968) nghiên cứu cách thức hiện hữu của một triết gia mô tả kinh nghiệm về tính sản xuất trong khoa học này. Trong những năm hậu chiến, hoạt động triết học gần như bị tạm đình chỉ vì Desanti dành phần chính trong thời gian của mình cho cuộc đấu tranh ý thức hệ trên những nền tảng của học thuyết Mác-Lênin.

Quyển *Một số mệnh triết học* (Un destin philosophique - 1982) vẽ lại hành trình đặc biệt này. Hiện nay Desanti hướng sự thám cứu của ông về những phương thức sơ đẳng của vận trù tính triết học (l'opérativité philosophique).

TRIẾT GIA VÀ QUYỀN LỰC (Le Philosophe et les Pouvoir) – 1976

►Những ý tưởng trên mặt đất (les idées sur terre)

Những đối tượng toán học có một phương cách hiện hữu kiểu cổ điển nó làm quay cuồng đầu óc triết gia: ở đây và bây giờ chúng là những sản phẩm, nhưng lại khải lộ một tính kiên xác xuyên thời gian (une consistance transtemporelle). Từ thời Platon, chúng minh hoạ một điều kiện tồn tại kép (une condition d'existence double), vừa được thiết chế trong biến dịch và bất khả truy cập (inaccessibles) nơi những hiệu quả của nó. Để kỷ niệm những người Hy Lạp, Husserl nhân cơ hội này nói đến ý tưởng tính (idéalité) để định danh điều kỳ bí (l'énigme), được biểu lộ một cách điển hình bởi toán học, của một thực tại xảy đến trong thường nghiệm và tuy thế lại độc lập với tính kinh nghiệm (l'empiricité), vậy là có thể lặp lại y hệt qua thời gian.

Tôi tin rằng không nên để bị lạm dụng bởi cái từ "ý tưởng tính" (idéalité). Việc dùng từ này không tất yếu phải quy về thế giới những ý niệm của Platon. Trái hẳn lại. Tôi thấy hình như hiển nhiên là trong cuộc sống thường ngày nhất, trong sự trao đổi thân thuộc nhất, chúng ta luôn chuyển động trong những "trường ý tưởng tính" (des champs d'idéalités)[1]. Rất thường thì chúng không làm phiền rộn gì chúng ta. Và thế là chúng ta cứ phó mặc chúng cho số phận của chúng, chẳng cần chi phải lo lắng. Nói năng, đọc, viết, xem tivi, lái xe trên xa lộ v.v... chính là tiêu thụ ý tưởng tính (consommer de l'idéalité), nghĩa là vận động trong một vũ trụ những dấu hiệu chúng luôn tự để cho ta kiến giải vượt quá sự xuất hiện giản đơn, trực tiếp của chúng. Điều đó quả là đúng đối với những hành vi bề ngoài có vẻ sơ đẳng nhất. Chẳng hạn bạn nhận ra một người bạn trong đường phố và gọi tên anh ta. Tên này chỉ thích hợp với anh ta, bạn nghĩ vậy và bạn sẽ không tìm hiểu xa hơn xem mình có lý ở điểm nào. Trong khi đó, bằng cách gọi tên anh ta, bạn đã vượt qua sự xuất hiện đơn thuần. "Paul" hay "Pierre" không gọi tên cuộc gặp gỡ thoáng qua nhưng, xa hơn, cuộc gặp gỡ này, là cực đầu của một toàn bộ những hành vi khả hữu để chỉ định và nhận biết (một phong thái, một giọng nói v.v...) vậy mà toàn bộ này không bao giờ hiện diện ở đó cho mọi lần xuất hiện chúng biểu thị nó. bạn không bao giờ có trước mắt mình mọi hành vi cử chỉ của Paul. Mọi lời nói của anh ta và toàn bộ cuộc đời anh ta phơi bày ra trước mắt bạn. Vậy nên tôi sẽ nói về Paul rằng anh ta là dấu hiệu của chính mình, và bằng dấu hiệu này bạn nhận ra và gọi tên anh ta là "Paul". Trong những điều kiện này tôi sẽ gọi, cách chung, "ý tưởng tính" cái bởi đó cách thế hiện hữu của một sự vắng mặt, được chỉ định và hội nhập vào trong một "trường kinh nghiệm"(*). Cử chỉ chỉ định đơn giản nhất (chẳng hạn dùng ngón tay chỉ vào cái bàn cho một ai đó) đưa các bạn – bạn và người kia – vào một trường ý tưởng tính. Cử chỉ của bạn là một chỉ định gửi đến người kia để nhận ra trong cái vật mà anh ta thấy từ phía anh ta chính cái vật được thấy từ phía bạn. Bạn làm cho anh ta chia sẻ phía của bạn để giữ anh ta khỏi tầm nhìn.(**)

Như vậy, phải chăng người ta phải quy về việc cách ly những thân xác cái đòi hỏi phải tạo ra các dấu hiệu? Về phần mình, tôi tin là thế. Bị giới hạn, trong lớp vỏ bọc thịt da, để truyền thông cho nhau, chúng ta phải

sử dụng cái biên thuỳ bất khả chối từ này và, bởi đó, vượt lên cái phi trung gian (surmonter l'immédiat). Tình trạng khác biệt cực đoan mà cấu tạo tự nhiên của chúng ta buộc chúng ta vào, lại mở ra cho chúng ta – như là con đường duy nhất hướng đến sự thám hiểm một thế giới được chia sẻ – cái đường vòng luận biện bằng biểu cảm (le détour discursif par expression). Chỉ có giới tượng trưng[2] nó, ghi vào từ thân xác và trên thân xác, cho nó nhìn thấy, nghe và sờ, như vậy dâng hiến nó cho sự chỉ định của người khác mà nó chỉ định, chỉ có giới này cho phép vượt lên tình trạng khác biệt và khép kín mà biên thuỳ da thịt quy định cho mỗi người. Chỉ có giới này có thể giao nộp cho chúng ta cái gì là tha thể và luôn luôn được ban cho trên một cái nền vắng mặt. Được đặt tiêu điểm và đánh dấu , thân xác tha nhân đối với mỗi người là dấu hiệu bẩm sinh của ý tưởng tính: sự vắng mặt được chỉ định. Có lẽ cần phải tinh lọc về điểm này. Nhưng ở đây chúng ta hãy bằng lòng với chỉ định này[3]. Nó đủ cho chúng ta để nhận ra và đánh dấu gốc rễ thân xác của cái mà, vì thiếu một từ khác, chúng tôi gọi là "ý tưởng tính".

Cái cách mà chúng tôi xung kích vấn đề truy cập ý tưởng tính (la question de l'accès aux idéalités) khiến chúng tôi coi toán học như kết quả của một đường vòng qua lối tượng trưng, đường vòng mà một hữu thể với cấu tạo sinh học rất đặc thù, bị buộc phải chịu tình trạng cách ly tuyệt đối, nhưng nó để sống còn, đã phải đạt đến sự thống trị từng phần và thực tiễn một thế giới chung...

Tôi không muốn lao vào thiên trường ca về những nguồn gốc, dễ đưa đến những thần thoại đôi khi thuần lý. Tôi không có tham vọng nào khác hơn là nêu bật lên khía cạnh trần gian và vật lý của những "ý tưởng tính".

J.T.Desanti, *Triết gia và quyền lực, Hội thoại cùng Pascal Lainé và Blandine Barret_Kriegel*, tr.192 – 195.

---

(1) Chuỗi kinh nghiệm được tổ chức từ một cực của ý nghĩa.

(2) Điều gì, trong kinh nghiệm của tôi, có thể trở thành cái mang ý nghĩa tổng quát đối với người khác.

(3) Cách thức của kỹ thuật hiện tượng luận nêu lên giới hạn của việc giải minh.

(*) Nguyên văn: Dans ces conditions, j'appellerai, d'une manière générale, "idéalité" ce par quoi se désigne et s'intègre, en un champ d'expérience, la manière d'être d'une absence.

(* *) Nguyên văn: Vous lui faites partager vôtre côté, pour lui maintenant hors de vue.

DERRIDA

(Sinh 1930 ...)

Sinh ở Algérie năm 1930, Jacques Derrida là cựu sinh viên Cao đẳng Sư phạm và thạc sĩ triết học. Từ 1964 đến 1983 ông đảm nhận công việc giảng viên ở Cao đẳng Sư phạm; hiện nay ông là giám đốc học vụ ở trường Cao học các Khoa học Xã hội nơi ông thường chủ trì các *séminaires* về những định chế triết học. Ông là tác giả khoảng ba mươi đầu sách, mà những tác phẩm chính là: *Tiếng nói và hiện tượng* (La Voix et le Phénomène), *Chữ viết và sự khác biệt* (L'Écriture et la Différence), *Về Ngữ pháp học* (De la Grammatologie) và *Quyền đến với triết học* (Du droit à la philosophie).

Đi vào triết học bằng con đường hiện tượng luận của Husserl, Derrida không ngừng duy trì với truyền thống triết học cổ điển – từ Platon đến Heidegger – một tương quan phức tạp, mà cái này được chỉ ra như là tự tiếp dưỡng chất từ cái kia dầu

cho nó không phô bày điều đó. Derrida dùng từ *giải cơ cấu* (déconstruction) để chỉ thái độ phê phán này.

Bận tâm với định chế triết học Pháp, ông tiến hành việc phê phán nó trong khi đồng thời ông khảo sát những phương thức mới để thành lập công việc triết học. Ông là người đồng sáng lập, vào năm 1983, Học viện Quốc tế Triết học (Collège International de Philosophie). Thường có mặt trên sân khấu văn hóa quốc tế, Derrida suy nghĩ về ý nghĩa của quá trình sinh thành trung gian (le sens du devenir médiatique) của những diễn từ và những tác phẩm, trong khi ông biết rằng, cùng lúc ấy, chính những can thiệp của mình cũng phải chịu chung số phận đó. Đối lại với mọi hoạt động này và một cách kín đáo hơn, ông không ngừng viết, nghĩa là làm một triết gia bị ám ảnh bởi "cái bất khả của văn chương" (l'impossible de la littérature). Derrida là một độc giả lớn của Maurice Blanchot.

Derrida tin rằng triết học phương Tây xây dựng trên một "*Siêu hình học của sự hiện diện*": nghĩa là xây trên ý niệm rằng có một nguồn gốc tri thức từ đó "chân lý" có thể được làm cho hiện diện. Triết học luôn luôn tự coi mình là trọng tài của lý trí, môn học đưa ra phán quyết về cái gì hiện hữu, cái gì không. Các dạng văn thể khác với triết học, như thi ca hay văn chương, được coi là thấp kém, và xa rời chân lý. Trong *Ngữ pháp học* (De la Grammatologie), Derrida gọi việc đặt một trung tâm phán quyết về sự chắc chắn này là *logocentrisme* (lý tâm). Triết học nghĩ rằng nó có thể nói về "ý nghĩa" nhờ một ngôn ngữ không bị hoen ố bởi các lối nói ẩn dụ. Trái hẳn lại! Lối diễn tả của triết học hoàn toàn không có địa vị ưu tiên nào, và mọi cố gắng cắt nghĩa "ý nghĩa" *có nghĩa gì* đều sẽ đi tới chỗ tự huỷ diệt. Nói một cách chính xác hơn, cái biểu nghĩa (*signifiant*) của các hệ thống ngôn ngữ không thể chỉ về một cái được biểu nghĩa (*signifié*) siêu nghiệm bắt nguồn từ trong trí khôn của người nói bởi vì "cái được biểu nghĩa" tự nó được tạo ra bởi các biểu thị do quy ước và vì thế mang tính tuỳ tiện. Do đó các cái biểu nghĩa chỉ đơn thuần chỉ về các cái biểu nghĩa khác (ví dụ, các từ chỉ về các từ khác). "Ý nghĩa" luôn luôn bị dời lại và sự hiện diện không bao giờ thực sự hiện diện. Các biểu thị chỉ đạt ý nghĩa trong các sự khác biệt của chúng với nhau (biểu thị "mèo" không phải là "màu" cũng không phải là "màn") hay trong cái mà chúng định nghĩa đối nghịch với ("ngủ" được hiểu nhờ đối lập với "thức").

Để làm nổi bật sự hàm hồ của ngôn ngữ, Derrida chế ra từ "*différance*". Trong tiếng Pháp, từ này phát âm không khác với từ "*différence*", phát sinh từ động từ "*différer*", vừa có nghĩa là "khác với" vừa có nghĩa là "dời lại". Trong khi định nghĩa với *différence* nhắc chúng ta nhớ rằng các biểu thị dời lại ý nghĩa bởi vì chúng vừa khác với nhau, từ viết *différance* kêu gọi chú ý đặc biệt tới các giới hạn của từ nói. Từ nói không thể thiết lập sự phân biệt về âm giữa *différence* và *différance*. Như thế Derrida đặt câu hỏi về việc truyền thống dành ưu tiên cho từ nói trên từ viết, là điều đã xảy ra ít là từ thời Platon. Ví dụ, trong Phèdre, đã đặt từ viết rời xa Mô thể Lý tưởng hơn là từ nói. Tuy nhiên, Derrida cho thấy rằng cho dù Platon đã cố gắng đặt lời nói gần với nguồn ý nghĩa hơn, ông cũng không thể loại bỏ từ viết ra khỏi hệ tư tưởng của ông. Ở một chỗ trong Phèdre, Platon cho rằng lời nói "*được viết trong linh hồn của người nghe*".

Đây mới chỉ là một trong số nhiều ví dụ cho thấy Derrida liên tục vạch ra những kiểu nói bị kiềm chế thậm chí nơi một nhà tư tưởng có hệ thống nhất. Theo

Derrida, mọi hệ thống tư tưởng đều chứa những "dấu vết" của cái mà họ định nghĩa chống lại. Chẳng hạn, trong khi nhiều nhà tư tưởng từng nghĩ rằng văn chương chỉ là một thứ triết học dùng để trang trí, Derrida đã đảo ngược cấp bậc này để nói rằng lối nói triết học chỉ là một thứ thuốc văn chương – một giả định khó nuốt đối với nhiều người. Theo Derrida, mọi lối viết đều bị giản lược (hay nâng cao) tới cùng một mức độ, mà không có sự ưu tiên của một văn thể khác. Điều này có thể cắt nghĩa tại sao thuyết giải cơ cấu – với việc nó đọc kỹ bản văn để phát hiện hoạt động của ngôn ngữ chống lại chính nó – đã có ảnh hưởng lớn nhất của nó trong văn học, hơn là trong triết học.

► Chữ ký, sự kiện, bối cảnh (Signature, fait, contexte)

Bài trích dưới đây phô bày những chủ đề giải cơ cấu. Derrida bắt đầu bằng cách giải cơ cấu từ biểu thị "truyền thông", bằng cách cho thấy bối cảnh sẽ không giúp làm sáng tỏ ý nghĩa của từ này như thế nào. Kế đến, ông khai thác khái niệm của Austin về một hành vi lời nói, và ông đồng ý với rất nhiều điểm trong đó. Nhưng sau cùng, ông lý luận rằng Austin vẫn chỉ đang hoạt động trong lãnh vực siêu hình học về sự hiện diện, cần một chữ ký hay một sự hiện diện liên tục nào khác để đảm bảo hành vi lời nói.

Derrida kết luận phần trích này bằng cách chủ trương rằng, sự đảo lộn vị trí cấp bậc – lời nói trên chữ viết, giống như sự đảo lộn của triết học trên văn học – là một phần của thuyết giải cấu của ông về các cặp từ vốn đã từng định hình truyền thống siêu hình học phương Tây. Triết học đã luôn luôn làm việc với các cặp từ trong đó từ thứ nhất luôn được coi là gốc hay cơ sở của từ thứ hai: chân lý/ hư cấu, thực tại/ bề ngoài, tư tưởng/ ngôn ngữ, cái được biểu thị/ cái biểu thị, trung tâm/ ngoại vi, nam/ nữ, khách quan/ chủ quan, cơ bản/ phụ thuộc. Derrida không chỉ muốn đảo lộn các đối cực này để tạo ra một hệ thống đối lập mới. Ngược lại, ông "phá bỏ tính ổn định" của các cặp từ này để chứng minh rằng bất cứ vị trí ưu tiên của một từ nào trên một từ khác đều chỉ là một cấu trúc tuỳ tiện, thường do động cơ chính trị, cần phải được giải cơ cấu. Theo ông, "*Giải cơ cấu không hệ tại vào việc là đi từ khái niệm này sang một khái niệm khác, nhưng là đảo lộn và thay thế một trật tự khái niệm, cũng như trật tự phi* khái niệm *mà trong đó trật tự khái niệm được diễn tả*".

Có chắc là từ *truyền thông* (*communication*) tương ứng với một khái niệm độc nhất, đơn nghĩa, có thể kiểm soát một cách nghiêm khắc và có thể truyền đạt: nói tóm, có thể *truyền thông* không? Chẳng hạn, để hợp với một kiểu nói lạ, người ta trước tiên phải tự hỏi mình xem từ biểu ý "truyền thông" có truyền đạt một nội dung xác định, một ý nghĩa có thể biết được, hay một giá trị có thể mô tả được hay không. Tuy nhiên, ngay cả việc làm sáng tỏ và đề nghị câu hỏi này, tôi cũng đã phải dự kiến trước ý nghĩa của từ *truyền thông* như một phương tiện chuyển tải hay một môi trường chuyển tiếp về một *ý nghĩa*, và hơn nữa, về một ý nghĩa *thống nhất*. Nếu *truyền thông* có những ý nghĩa khác nhau và nếu sự đa nghĩa này phải cho thấy là không thể rút gọn được, thì không được phép định nghĩa truyền thông một cách *a priori* như là sự truyền đi một ý nghĩa, cho dù giả sử chúng ta có thể nhất trí về cái mà mỗi từ này (truyền đi, ý nghĩa v.v...) bao hàm. Thế nhưng chúng ta không được phép trước để bỏ qua *truyền thông* như là một từ, hay để làm nghèo các khía cạnh đa nghĩa của nó; thực vậy, từ này mở ra một lãnh vực ngữ nghĩa không tự giới hạn vào ngữ nghĩa học, ký hiệu học, và ngôn

ngữ học. Bởi vì, một nét đặc trưng của lãnh vực ngữ nghĩa của từ truyền thông là nó cũng chỉ về cách chuyển động không thuộc ngữ nghĩa học. Ở đây, chỉ cần sử dụng tạm thời ngôn ngữ thường ngày và các sự lưỡng nghĩa của ngôn ngữ tự nhiên cũng dạy cho chúng ta rằng người ta có thể *truyền đạt* một *chuyển động* hay một sự rung động (*ébranlement*), một chấn động, một sự thay đổi lực cũng có thể được truyền thông – nghĩa là truyền bá, truyền đi. Chúng ta cũng nói về các nơi khác nhau hay xa xôi truyền thông cho nhau bằng phương tiện một con đường hay một cửa mở. Điều xảy ra, theo nghĩa này, điều được truyền đi, truyền thông, không bao hàm hiện tượng ý nghĩa. Trong những trường hợp ấy chúng ta không có một nội dung ngữ nghĩa học hay khái niệm, cũng không có một hoạt động ký hiệu học, và lại càng không có một trao đổi ngôn ngữ.

Tuy nhiên, chúng ta sẽ không khẳng định rằng ý nghĩa phi ký hiệu này của từ *truyền thông*, như nó hoạt động trong ngôn ngữ thông thường, trong một hay nhiều cái gọi là ngôn ngữ tự nhiên, tạo nên ý nghĩa *chữ* hay nghĩa *cơ bản* và do đó, ý nghĩa ngữ nghĩa học, ký hiệu học, hay ngôn ngữ học tương ứng với một sự phát sinh, mở rộng, hay giản lược, một sự thay đổi ẩn dụ. Chúng ta sẽ không khẳng định rằng sự truyền thông ngôn ngữ – ký hiệu có được danh hiệu của nó theo kiểu ẩn dụ (*more metaphorico*), bằng sự loại suy với sự truyền thông "vật lý" hay "hiện thực", theo nghĩa là nó cũng dùng làm một đường đi, vận chuyển và truyền đi một cái gì đó, làm cho nó trở thành có thể tiếp cận được. Chúng ta sẽ không khẳng định điều này vì các lý do sau:

1. Vì giá trị của khái niệm *nghĩa chữ* (*nghĩa đen*) tỏ ra có vấn đề hơn bao giờ, và

2. Vì giá trị của sự chuyển đổi, của sự vận chuyển, v.v... chính là yếu tố tạo thành khái niệm về ẩn dụ mà nhờ đó người ta tuyên bố là hiểu được sự chuyển đổi được thực hiện từ truyền thông như là một hiện tượng ngôn ngữ – phi ký hiệu, đến truyền thông như là một hiện tượng ngôn ngữ – ký hiệu.

Có vẻ rõ ràng rằng lãnh vực mơ hồ của từ "truyền thông" có thể được thu nhỏ rất nhiều nhờ các giới hạn của cái được gọi là một bối cảnh (và tôi xin lưu ý rằng sự truyền thông đặc thù này sẽ liên quan đến vấn đề bối cảnh và với vấn đề xác định chính xác xem chữ viết tương quan với bối cảnh như thế nào). Ví dụ, trong một cuộc *mạn đàm* triết học về triết học trong *tiếng Pháp*, một bối cảnh quy ước – được sản xuất bởi một kiểu ưng thuận mặc nhiên nhưng có cấu trúc mơ hồ – có vẻ như đòi hỏi rằng người ta đề nghị "*các việc truyền thông*" liên quan đến truyền thông, các việc truyền thông trong hình thức suy luận, các việc truyền thông trong trò chuyện, các việc truyền thông bằng miệng có mục đích cho người ta nghe, và đi vào các cuộc đối thoại trong bối cảnh của một sự hiểu biết và sự thật có ý nghĩa, khiến cho cuối cùng người ta có thể đạt tới sự đồng tình chung. Các việc truyền thông này được giả thiết tự giới hạn vào yếu tố của một ngôn ngữ "tự nhiên" xác định, ở đây là tiếng Pháp, ngôn ngữ này đòi hỏi một số cách sử dụng rất đặc thù về từ truyền thông. Trên hết, đối tượng của các việc truyền thông như thế được giả thiết, bằng sự ưu tiên hay đặc quyền, để tự tổ chức xoay quanh sự truyền thông bằng lý luận, hay trong mọi trường hợp, bằng ý nghĩa. Tuy không nói hết mọi hệ quả và cơ cấu toàn diện của một "sự kiện" như thế, một cố gắng đòi hỏi sự phân tích sơ bộ mở rộng, các điều kiện mà tôi vừa nhắc lại có vẻ là hiển nhiên; và những ai còn nghi ngờ điều này chỉ cần tham khảo chương trình của chúng tôi để có thể xác tín.

Jacques Derrida,
Về ngữ pháp học.

LYOTARD

(Sinh 1924 ...)

Jean François Lyotard sinh năm 1924, vào Đại học Sorbonne ngay sau chiến tranh, nơi đó ông có các bạn đồng môn là Michel Butor, François Châtelet, Gilles Deleuze, và Roger Laporte. Đậu thạc sĩ triết học, ông dạy ở nhiều nơi. Tấm gương của Merleau Ponty khải lộ cho ông cùng lúc sự quan tâm đến hội hoạ và sự nghi ngờ của ông đối với một tư tưởng được lãnh hội bởi ảo tưởng của lý thuyết. Về sau ông sẽ gặp tác phẩm của Freud. Những năm nghiên cứu này sẽ đưa đến việc biên soạn và bảo vệ luận án tiến sĩ quốc gia *Những diễn từ, Hình thể* (Discours, Figure) vào năm 1971. Thực vậy, trong gần mười lăm năm, Lyotard không xuất bản gì về triết học mà hầu như hoàn toàn hiến mình cho hoạt động tranh đấu ý thức hệ giữa lòng một nhóm chính trị – Chủ nghĩa xã hội hay tình trạng man rợ (Socialisme ou barbarie) – nhóm này phê phán, theo lập trường Macxít, tình trạng quan liêu cửa quyền dưới thời Staline, mà cũng phê phán mọi biến tướng lệch lạc của chủ nghĩa xã hội.

Từ những năm 1970, Lyotard làm việc đồng thời trên kinh nghiệm hội hoạ, trên sự thử nghiệm những phán đoán phi qui tắc (về chính trị, về mỹ học), về tính bất khả giản qui của những xung đột đích thực, điều mà ông gọi là sự phân tranh (le différend). Ngày nay, ông thường qui chiếu đến bộ *Phê phán Khả năng phán đoán* của Kant.

SỰ PHÂN TRANH (Le Différend) - 1983.

► Để tiếng nói của ta được người khác nghe (Pour faire entendre sa propre voix)

Không khí của thời đại hướng đến việc truyền thông tổng quát nó bảo đảm tính cộng đồng. Từ tương quan đơn giản, người ta kết luận hơi vội vàng đến sự trao đổi; người ta nôn nóng tiền phán đoán rằng ngôn ngữ là phương tiện truyền thông và lưu chuyển thông tin ưu việt nhất. Bởi đó người ta làm cho tính bất khả giản qui của mọi xung đột thực sự trở thành không thể hiểu được. Đó là dưới vẻ bề ngoài của sự trao đổi, một trong hai bên đã ấn định cho bên kia một ngôn ngữ chung, trong đó người này không còn có thể nói cái gì liên quan đến chính mình, là yêu sách của mình. Về phương diện này những xung đột, xét một cách nghiêm túc, không phải là những dị nghĩa thoáng qua, mà đúng hơn là một sự cải chính đối với một mô-típ hơi có tính hòa hoãn của sự trao đổi; chúng mang cái chỉ định rằng ngôn ngữ đảm đương chức năng cao nhất của nó khi nó bị thách thức phải tự mình tìm kiếm – với tính cách là nhiệm vụ của riêng mình – cái công thức đúng của cái gì nó cảm thấy chưa từng bao giờ được nói. Lúc đó không còn phải là chuyện truyền thông nữa mà là phát minh biệt ngữ (idiome – xem chú thích (2) dưới đây). Vắn tắt thành ngữ "biệt ngữ chung" (idiome commun) có lẽ là mâu thuẫn.

12. Trước tòa, nguyên cáo đưa ra lời khiếu kiện, bị cáo thì lập luận theo cách nhằm chỉ ra tính vô hiệu của lời buộc tội. Thế là có chuyện tranh biện, kiện cáo. Tôi thích gọi là *phân tranh* trường hợp trong đó nguyên cáo bị tước đi những phương tiện để tranh biện và do đó trở thành nạn nhân. Nếu người gửi[1], người nhận

và ý nghĩa của chứng từ đều bị trung lập hóa (neutralisés), tất cả diễn ra như thể không có thiệt hại [...]. Một trường hợp phân tranh giữa hai bên xảy ra khi việc dàn xếp cuộc xung đột khiến hai bên đối nghịch nhau, được thực hiện trong biệt ngữ[2] của một trong hai bên trong khi cái sai trái mà bên kia phải chịu không có ý nghĩa trong biệt ngữ này. Chẳng hạn những hợp đồng và những thoả thuận giữa các đối tác kinh tế không ngăn cản, trái lại chúng giả định rằng người làm công hay đại diện của anh ta đã phải và sẽ phải nói về công việc của mình như thể công việc này là sự nhượng độ tạm thời (une cession temporaire) một món hàng hóa[3] mà anh ta là người sở hữu. Sự trừu tượng hóa này, như Marx nói, được đòi hỏi bởi biệt ngữ trong đó sự phân tranh được dàn xếp (theo pháp lý kinh tế và xã hội "tư sản"). Không cầu cứu đến cái đó, người làm công sẽ không tồn tại trong môi trường mà biệt ngữ này quy chiếu đến, anh ta sẽ là một nô lệ. Còn khi sử dụng nó, anh ta trở thành nguyên cáo. Có phải vì thế mà anh ta hết là nạn nhân?

13. Anh ta vẫn còn là nạn nhân cùng lúc anh ta trở thành nguyên cáo. Anh ta có những phương tiện để xác định rằng mình là nạn nhân hay không? Không. Vậy làm thế nào bạn biết rằng anh ta là nạn nhân? Tòa án nào có thẩm quyền phán xét điều đó. Quả thực, sự phân tranh khác với chuyện tranh tụng, kiện cáo ở tòa án. Pháp lý kinh tế và xã hội có thể dàn xếp việc kiện cáo giữa các đối tác kinh tế và xã hội; nhưng đâu có thể dàn xếp sự phân tranh giữa lực lượng lao động và tư bản. Bằng câu nói nào thật hợp thức và nhờ vào thủ tục tố tụng nào mà anh công nhân có thể viện lý lẽ cho quan tòa thấy rằng cái mà anh đem lại chuyển nhượng cho ông chủ để đổi lấy đồng lương, tính ra là bao nhiêu giờ mỗi tuần, không phải là một thứ hàng hóa? Anh ta được coi là người sở hữu một cái gì đó. Anh ta nằm vào trường hợp một bị cáo có bổn phận thiết lập một phi–hiện thể (un non-étant)[4] hay ít ra là một phi-thuộc từ (un non-attribut). Phản bác anh ta là chuyện quá dễ. Mọi sự diễn ra như thể chuyện anh ta là gì có thể được diễn tả trong một thứ biệt ngữ khác với loại biệt ngữ của pháp lý kinh tế và xã hội. Trong loại biệt ngữ sau, anh ta chỉ có thể diễn tả cái gì anh ta có, và, nếu anh ta chẳng có gì, cái gì anh ta không có thì sẽ hoặc là không được diễn tả hoặc là sẽ được diễn tả nhưng theo cách có thể bác bỏ, như là anh ta có cái đó. Nếu người làm công nại ra yếu tính của mình (sức lao động) anh ta không thể được tòa án này nghe khiếu kiện và xét xử, vì nó không đủ thẩm quyền. Sự phân tranh được đánh dấu bằng tính bất khả chứng minh. Người nào đưa ra lời khiếu nại thì được nghe, nhưng kẻ là nạn nhân, và có lẽ cũng là một người, lại buộc phải im lặng [...].

22. Sự phân tranh là trạng thái không ổn định và là khoảnh khắc của ngôn ngữ ở đó một cái gì nó phải có thể được đặt thành những câu (phrases[5] song còn chưa có thể được như thế. Trạng thái này bao hàm cả sự im lặng nó là một câu phủ định, nhưng nó cũng kêu gọi từ đó đến những câu khả hữu trên nguyên tắc. Cái mà người ta thường gọi là tình cảm ra dấu tình trạng này. "Người ta không tìm được lời để diễn tả" v.v... Phải tìm kiếm thật nhiều mới bắt gặp những quy tắc mới về việc lập ra và nối kết những câu có khả năng diễn tả sự phân tranh mà tình cảm phản bội nếu người ta không muốn rằng sự phân tranh này ngay tức thời bị bóp nghẹt thành một vụ tranh tụng, kiện cáo và rằng lời cảnh báo do tình cảm đưa ra, là vô ích. Đó là món tiền cược (l'enjeu) của một văn học, của một triết học, có lẽ của một thứ chính trị, khi bảo chứng những phân tranh bằng cách tìm cho chúng những biệt ngữ.(*)

23. Trong sự phân tranh, có cái gì đó đòi hỏi phải được đặt thành những câu và chịu đau khổ vì cái lỗi không thể được là thế ngay tức khắc. Lúc đó, những ai tưởng rằng dùng ngôn ngữ như một công cụ truyền thông sẽ học hỏi (và biết được) bởi cái cảm thức đau lòng nó tuỳ tùng sự yên lặng (và cảm thức khoái trá nó đi theo việc phát minh ra một biệt ngữ mới), rằng họ

được kêu gọi bởi ngôn ngữ và điều đó không phải để giúp họ tăng cường lượng thông tin khả truyền trong những biệt ngữ hiện có, mà là để nhận ra rằng những gì cần được đặt thành câu vượt qua những gì mà hiện nay họ có thể đặt thành câu, và họ phải cho phép việc tạo thành những biệt ngữ hiện nay còn chưa có mặt.

Jean Franscois Lyotard,
***Sự phân tranh*, tr 24 – 25 & 29 -30.**

(1) Từ chỉ thủ tục đưa ra sáng kiến truyền thông, đặc biệt được nêu lên bởi JaKobson.

(2) Ngôn ngữ thuộc riêng về một người đối thoại, không được người khác chia sẻ.

(3) Qui chiếu đến việc phân tích của Marx về việc người vô sản bán sức lao động cho nhà tư bản.

(4) Ngoại trừ tự đặt mình vào tình huống nguỵ biện, vô thể không thể là đối tượng của một diễn từ tích cực.

(5) Lyotard dùng từ "phrase" trong sự qui chiếu về từ Satz (mệnh đề) của Wittgenstein để chỉ đơn vị ngữ học vừa hoàn bị và tuy thế vẫn mở, nghĩa là vẫn chờ đợi những câu khác.

(*) Nguyên văn: "C'est l'enjeu d'une littérature, d'une philosophie, peut_être d'une politique, de témoigner des différends en leur trouvant des idiomes". Xin thú thực là người dịch chỉ hiểu lờ mờ câu này nên dịch chắc là chưa chính xác lắm, và sẵn lòng chờ đợi sự chỉ giáo của các bậc cao minh.

WEIL

(1904-1977)

Éric Weil, sinh ở Parchim nước Đức, vào tháng sáu 1904. Học y khoa và triết ở Berlin và Hambourg. Ông bảo vệ luận án ở Đức, dưới sự hướng dẫn của Ernst Cassirer, về Pietro Pomponazzi, năm 1928. Năm 1933 ông rời nước Đức. Nhập tịch Pháp năm 1938, bị động viên năm 1939, sau năm năm bị bắt làm tù binh, ông trở lại giảng dạy ở trường Cao học, vào làm việc ở Trung tâm Quốc gia Nghiên cứu Khoa học, thành lập tạp chí Critique (cùng với Georges Bataille) trong đó ông viết nhiều về chính trị và lịch sử. Năm 1950 ông bảo vệ luận án ở Pháp Lôgích của triết học và Hegel và Nhà nước, rồi xuất bản Triết học chính trị (1956), Triết học đạo đức (1961), Những vấn đề trong triết học Kant (1963) và hai quyển Khảo luận và Hội thảo (1970-1971). Giáo sư ở Đại học Lille từ 1956 đến 1968, rồi ở Nice cho đến 1974, ông mất vào tháng Giêng, 1977.

Những di tác: Triết học và thực tại, Những khảo luận và hội thảo sau cùng, Pietro Pomponazzi, Pic de la Mirandole.

Thư mục nơi Gilbert Kirscher với *Triết học của Éric Weil*, Paris, P.U.F., 1989.

TRIẾT HỌC VÀ THỰC TẠI - DI TÁC (Philosophie et Réalité) – 1982

Khởi đi từ sự kiện là có nhiều thái độ đối mặt với và trong thực tại, rằng có nhiều tầm nhìn khác nhau về thế giới không thể giản qui vào nhau, Éric Weil uỷ thác cho triết học cái nhiệm vụ tìm hiểu chúng trong một diễn từ toàn bộ chứ không giản lược, như là những hình dung của ý nghĩa. Nhưng chính cái diễn từ toàn bộ đó lại qui về thực tại, là nền tảng và bối cảnh cho mọi diễn từ, vậy là của mọi sự lãnh hội và mọi khả tính lãnh hội (compréhensibilité). Triết học và thực tại cùng được hiểu trong hỗ tương, biện chứng, tuy rằng ý nghĩa của thực tại: không bao giờ có thể được xác định. Diễn tả theo ngôn ngữ của Kant: nếu chúng ta không biết ý nghĩa của thực tại, tuy vậy chúng ta vẫn có thể nghĩ về điều ấy.

► Triết học không phải là một khoa học (La philosophie n'est pas une science)

Trước tiên, triết học không phải là một khoa học. Thực sự, sự sống chung của những lãnh vực giới hạn đặt ra một vấn đề, nếu tư tưởng không nên trở thành tảo điên (schizophrène): nếu triết học là một khoa học và có lãnh vực riêng của nó, nó cũng sẽ tự đặt vấn đề trong trường hợp của nó. Lúc đó lại phải có một triết học khác, để đặt ra, và nếu có thể, để giải quyết cùng vấn đề đó và cứ thế *in infinitum* (đến vô tận). Đồng thời từ đó phái sinh, với một mâu thuẫn thuần tuý biểu kiến, rằng triết lý là có tính khoa học *eminenter*[1]; nhiệm vụ mà nó coi là của mình, là tạo lập một diễn từ không hề tuỳ tiện/ võ đoán, nghĩa là hoàn toàn mạch lạc và ý thức về tính tất yếu của mình như là tính tất yếu được đặt ra bởi chính mình.

Cuối cùng, từ đó phái sinh rằng triết học không tất yếu, về những gì mà các diễn từ đặc thù trình bày là tất yếu trong trật tự các sự vật và các biến cố. Nó là ý chí tìm hiểu và như vậy không tiền giả định cái gì khác hơn là cái ý chí triệt để muốn tìm hiểu này. Nó không thể bị giản qui vào cái gì khác hơn là chính mình và chứng lý hữu thể học có giá trị trong trường hợp của nó: tư tưởng tự tiền giả định và thiết định chính nó. Nó muốn hiểu biết, chứ nó không muốn và cũng không nên muốn diễn dịch. Điều nó muốn không phải là điều gì tất yếu, nó muốn tìm hiểu cái gì đang là, bởi vì chỉ từ cái gì đang là mà cái gì có thể và cái gì tất yếu được quan niệm và được suy tưởng: chúng chỉ tồn tại trong diễn từ của con người.

Triết học muốn lãnh hội hiện thể. Vậy là nó không hiểu được hiện thể, có lẽ người ta sẽ hỏi vặn như thế, bởi tại sao nó phải tìm kiếm cái gì đã ở trong tầm tay mình? Và, thực tế, triết lý phát sinh từ sự ngạc nhiên[2], từ sự không hiểu tại sao. Nhưng qua phân tích sẽ chỉ ra rằng sự không hiểu này luôn luôn là hàm số của một sự hiểu biết trước đó. Chúng ta sẽ không đặt ra những câu hỏi, chúng ta sẽ không ngạc nhiên gì cả nếu như thế giới không là một thế giới, một cơ cấu, một cái gì tự ban tặng như là có thể hiểu được: nếu như, bởi cái bất khả, một tinh thần tự tìm thấy trong một bản tính được đặc trưng bởi sự thoái hóa toàn bộ của năng lượng, nó sẽ trống rỗng, bởi vì nó sẽ không được định hướng.

Như vậy triết gia không xây dựng nên thế giới, ông gặp gỡ thế giới đã được cấu trúc sẵn, và ông tự tìm kiếm, tự gặp gỡ chính mình, ở một chỗ trong thế giới đó. Ông ngạc nhiên khi định hướng của mình tỏ ra bất túc, khiếm khuyết, nếu ông đụng đầu vào cái bất khả lãnh hội, vào những sự vật hay những biến cố hay những con người không đi vào trong cái khung tự nhiên. Ông ngạc nhiên, nhất là trong tư cách triết gia, rằng những người khác – vốn là những con người thực sự chứ không phải là những người điên hay những tên khờ, lại được định hướng một cách hoàn toàn khác với mình; làm thế nào mà người ta lại là người Ba Tư nhỉ? Ông ngạc nhiên về tính thiếu mạch lạc trong các diễn từ, về những diễn từ mà mỗi người có thể, một cách hình thức, mạch lạc dưới mắt của người phát biểu điều đó, - về tính thiếu mạch lạc giữa các diễn từ. Nhà vật lý và nhà thần học, nhà duy vật lịch sử và kẻ tin vào vai trò lịch sử của những bậc vĩ nhân, được định hướng và biết rằng mình được định hướng, nhưng ông ta thấy mình ở trong một aporia[3], trong một tình huống không lối thoát, bởi ông ta đã nghe mọi người và không tìm ra phương tiện chọn lựa, nếu không phải là theo cách tuỳ tiện. Thế giới đúng là như con người vẫn luôn tìm thấy trong đó, ít nhiều, cứ cho là thế, nhưng, xét cho cùng, theo cách mãn túc (de façon suffisante); nói cách khác, thế giới được cơ cấu (structuré) nếu người ta gọi cơ cấu cái gì cho phép một định hướng. Cơ cấu này hệ tại chỗ nào, điều đó vẫn.

Tuy nhiên triết gia muốn thấu hiểu, muốn có được một diễn từ mạch lạc, khám phá, không phải một cơ cấu, mà là cơ cấu của thế giới. Ông không bao giờ từng đạt tới chỗ đó và ông

không đạt tới, nếu ông đòi hỏi rằng tất cả những gì tồn tại đều phải hiểu được. Bởi vì tình trạng đa phức của những diễn từ (la pluralité des discours) chứng tỏ rằng không hề có một cách kiến giải duy nhất, rằng thế giới tư bản tặng cho nhiều cách kiến giải, rằng nó chấp nhận vô số cách kiến giải và rằng nó không khước từ bất kì cách kiến giải nào. Nói cho cùng, kẻ quyết liệt thuỷ chung với một diễn từ nào sẽ chuẩn bị tinh thần để chấp nhận người ta bỏ tù mình hay giết mình, nếu quả thực anh ta không đủ sức thuyết phục bao người khác, những kẻ đang thống trị thời đại, xã hội, tư tưởng; chuyện đó sẽ càng chỉ làm cho anh ta kiên quyết hơn trong thái độ của mình, chừng nào anh còn luôn luôn giải thích một sự không hiểu biết như thế, một sự mù quáng như thế, - khởi từ chính những nền tảng của anh ta. Và nếu như triết gia ý thức về sự kiện này, thì ngay khi ông vừa ý thức, ông hiểu ra rằng mọi cách hiểu đều là từng phần và đặc thù và rằng sự thấu hiểu thế giới (la compréhension du monde) vụt thoát khỏi ông ta.

Éric Weil,
***Triết học và thực tại*, tr.29-31.**

---

(1) Theo cách kiệt xuất, ở cực điểm trong mức độ mà triết học không nhắm đến tri thức về một lãnh vực giới hạn mà là sự thấu hiểu Toàn thể chính mình.

(2) Platon, Théétète (155d). Aristote, Siêu hình học (A2).

(3) Khó khăn không thể vượt qua, ngõ cụt, không giải pháp. Ở đây, đối với Eric Weil, nó gợi ra một sự thâm cứu và cách tân vấn đề triết học mà việc thừa nhận tính đa dạng bất khả giản qui của những thế giới quan đặt ra.

MỤC LỤC

Lời nói đầu • **5**
Đôi lời của người biên dịch • **9**

THỜI THƯỢNG CỔ • 11
• Thời Thượng Cổ: Khai sinh và
Cực thịnh của Triết học • **12**
KHỞI NGUYÊN • **17**
CÁC TRƯỜNG PHÁI Ở IONIE • **21**
Thalès • **22**
Anaximandre • **23**
Héraclite • **24**
CÁC TRƯỜNG PHÁI Ý • **26**
Trường phái của Pythagore • **26**
Pythagore • **27**
Empédocle • **34**
TRƯỜNG PHÁI ÉLÉE • **35**
Parménide
Zénon d'élée • **39**
TRƯỜNG PHÁI ABDÈRE • **41**
Démocrite • **42**
NHỮNG NGƯỜI ĐẾN ATHÈNES • **45**
ANAXAGORE • **45**
CÁC BIỆN GIẢ (PROTAGORAS – GORGIAS) • **49**
PROTAGORAS • **51**
GORGIAS • **55**
SOCRATE VÀ CÁC TRƯỜNG PHÁI THỜI SOCRATE • **57**
SOCRATE • **57**
CÁC TRIẾT GIA HOÀI NGHI KHINH BẠC
(ANTISTHÈNE – DIOGÈNE) • **74**
ANTISTHÈNE • **74**
DIOGÈNE • **75**
NHỮNG TRIẾT GIA CYRÉNAIQUES • **78**
ARISTIPE • **78**
PLATON và HỌC VIỆN ACADÉMIE • **80**
NGHỆ THUẬT CỦA PLATON • **83**
VIỆC GIẢNG HUẤN TRUYỀN KHẨU CỦA PLATON • **96**
... VÀ NỘI DUNG • **97**
CÁC ĐỐI THOẠI CỦA PLATON • **99**
Về vũ trụ • **99**
Cộng hòa • **101**
Ẩn dụ về cái hang • **104**
Nhất thể và Phức thể • **109**
Linh hồn và Hòa điệu • **110**
Đức lý và Chính trị • **113**
Từ biện chứng đến chính trị • **115**
ARISTOTE và HỌC VIỆN LYCÉE • **123**
CHỦ NGHĨA ÉPICURE • **159**
CHỦ NGHĨA KHẮC KỈ • **165**
CHỦ NGHĨA HOÀI NGHI • **181**
TÂN THUIYẾT PLATON: PLOTIN • **188**
- Toán học Hy Lạp • **196**
THÁNH AUGUSTIN • **199**

THỜI TRUNG CỔ • 205
• Các nền triết học và các tôn giáo độc thần:
Do Thái giáo, Cơ Đốc giáo, Hồi giáo • **206**
BOÈCE • **211**
DENYS Giả danh • **215**
JEAN SCOT ÉRIGÈNE • **217**
SÁCH CÁC NGUYÊN NHÂN • **221**
AL-FÂRÂBÎ • **223**
AVICENNE • **225**
THÁNH ANSELME DE CANTORBÉRY • **229**
AL-GHAZÂLÊ • **235**
ABÉLARD • **237**
• Những bản dịch thời Trung cổ
các tác phẩm của Platon và Aristote • **248**
AVERROÈS • **242**
MAIMONIDE • **244**
• Thời của các đại học: *Truyền thống Kinh viện* • **247**
THÁNH ALBERT • **251**
Đại học thời Trung cổ • **253**
BACON • **254**
THÁNH THOMAS D'AQUIN • **255**
SIGER DE BRABANT • **264**
Việc kiểm soát tri thức • **267**
DIETRICH DE FREIBERG • **268**
DANTE ALIGHIERI • **271**
THẦY ECKHART • **274**
JEAN DUNS SCOT • **286**
GUILLAUME D'OCKHAM • **281**
GREGOIRE DE RIMINI • **287**

JEAN BURIDAN • 289
ALBERT DE SAXE • 294
NICOLAS DE CUES • 296

THỜI PHỤC HƯNG • 300
• Phục hưng - Một nền triết học đa nguyên • 301
LORENZO VALLA • 307
MARSILE FICIN • 312
BOVELLES • 315
REUCHLIN • 317
PIC DE LA MIRANDOLE • 319
POMPONAZZI • 322
• Ba khuôn mặt lớn của phong trào cách tân • 325
ERASME • 327
AGRIPPA • 331
PARACELSE • 333
• Khoa học huyền bí thế kỷ mười sáu • 335
MORE • 338
MACHIAVEL • 340
BODIN • 343

NHỮNG KẺ PHẾ VUA • 344
LA BOÉTIE • 346
• Hình ảnh mới về thế giới vào buổi bình minh của khoa học Cổ điển • 348
VIVÈS • 351
CARDAN • 353
LEROY • 355
RAMUS • 357
SANCHEZ • 358
BRUNO • 359
DELLA PORTA • 365
SUA REZ • 366
MONTAIGNE • 368
CHARRON • 371
CAMPANELLA • 372
GALILÉE • 376
• Sự khai sinh cơ học • 380

THỜI CỔ ĐIỂN • 381
GROTIUS • 382
• Triết học Anh Quốc thế kỷ mười bảy • 384
BACON • 386
HOBBES • 390
• Ý tưởng ánh sáng tự nhiên ở thế kỷ Mười Bảy • 404
DESCARTES • 409
• Những người theo Jausen và những người phóng nhiệm • 448
GASSENDI • 450
PASCAL • 454
MALEBRANCHE • 465
SPINOZA • 478
• Việc xuất bản ở Anusterdam vào thế kỷ Mười bảy • 513
BAYLE • 516
• Những nguyên lý lớn của cơ học ở Thế kỷ Mười Bảy • 520
LEIBNIZ • 523
• Những lý thuyết về bản chất ánh sáng trong hai thế kỷ Mười Bảy và Mười Tám • 538

THẾ KỶ ÁNH SÁNG • 541
• Triết học Anh Quốc vào thế kỷ Mười Bảy - Mười Tám • 542
LOCKE • 547
SHOAFATESBURY • 561
BERKELEY • 563
HUME • 579
VICO • 603
• Triết lý vào thế kỷ Mười Tám hay thời đại ánh sáng • 608
MONTESQUIEU • 613
CONDILLAC • 630
• Lavoisien • 636
• Chủ nghĩa duy vật hiện đại • 639
MESLIER • 643
LA METTRIE • 644
HELVÉTIUS • 648
DIDEROT • 652
D'HOLBACH • 667
ROUSSEAU • 682
CONDORCET • 703
• Những nhà ý thức hệ • 707
• Kant và chủ nghĩa duy tâm Đức • 709
KANT • 712
JACOBI • 754
• Ảnh hưởng của hội tam điểm vào cuối thế kỷ Mười Tám • 758
FICHTE • 760
SICHELLING • 766
• Sự ra đời của kinh tế học • 771

CÁC HỆ THỐNG VÀ PHÊ PHÁN CÁC HỆ THỐNG • 774
HEGEL • 775
LÔGÍC HỌC • 781

TRIẾT HỌC THIÊN NHIÊN • **783**
TRIẾT HỌC TINH THẦN • **786**
SCHOPENHAUER • **817**
• Bác vật học và lịch sử nhiên giới • **837**
• Triết học Pháp thế Kỷ Mười Chín • **839**
TOCQUEVILLE • **842**
MAINE DE BRIAN • **845**
RAVAISSON • **851**
COMTE • **855**
BENTHAM • **862**
MILL • **864**
KIERKEGAARD • **871**
FEUERBACH • **884**
MARX • **889**
ENGELS • **891**
LACHELIER • **923**
LAGNEAU • **926**
LEQUIER • **929**
RENOUVIER • **931**
HAMELIN • **936**
• Claude Bernard và y học Y học thực nghiệm • **944**
NIETZSCHE • **946**
• Toàn cảnh Toán học thế kỷ XIX • **969**
COURNOT • **972**
BOUTROUX • **975**
DURKHEIM • **976**
PLEKHANOV • **980**
LABRIOLA • **983**

THỜI HIỆN ĐẠI CỦA TRIẾT HỌC • 986
DUHEM • **987**
• Thuyết tương đối • **989**
BERGSON • **992**
ALAIN • **1005**
• Triết học hiện đại bằng tiếng Đức: Hiện tượng học, tường chú học, hữu thể học và ngữ pháp Triết học • **1009**
DILTHEY • **1012**
FREGE • **1015**
HUSSERL • **1019**
SCHELER • **1034**
JASPERS • **1037**
HEIDEGGER • **1043**
CASSIRER • **1062**
WITTGENSTEIN • **1065**
• Triết học phân tích Anh - Mỹ • **1072**
RUSSELL • **1075**
CARNAP • **1085**
MORRIS • **1087**
DENNETT • **1089**
AUSTIN • **1090**
QUINE • **1091**
GOODMAN • **1093**
FREUD • **1094**
LÉNINE • **1105**
LUKÀCS • **1107**
GRAMSCI • **1109**
POLITZEN • **1110**
BLOCH • **1112**
ADORNO • **1113**
ALTHUSSER • **1115**
HABERMAS • **1116**
• Khoa học luận ở Pháp trong thế kỷ XX • **1118**
BACHELARD • **1121**
CANGUILHEM • **1127**
CAVAILLLÈS • **1129**
POPPER • **1131**
SERRES • **1133**
• Cơ học lượng tử • **1135**
MARCEL • **1138**
SARTRE • **1141**
MERLEAU_PONTY • **1152**
RICCEUR • **1159**
DE BEAUVOIR • **1162**
CAMUS • **1169**
GADAMER • **1173**
LÉVINAS • **1176**
ALQUIÉ • **1178**
JANKÉLÉVITCH • **1180**
SIMONDON • **1181**
FOUCAULT • **1183**
DESANTI • **1185**
DERRIDA • **1187**
LYOTARD • **1191**
WEIL • **1193**