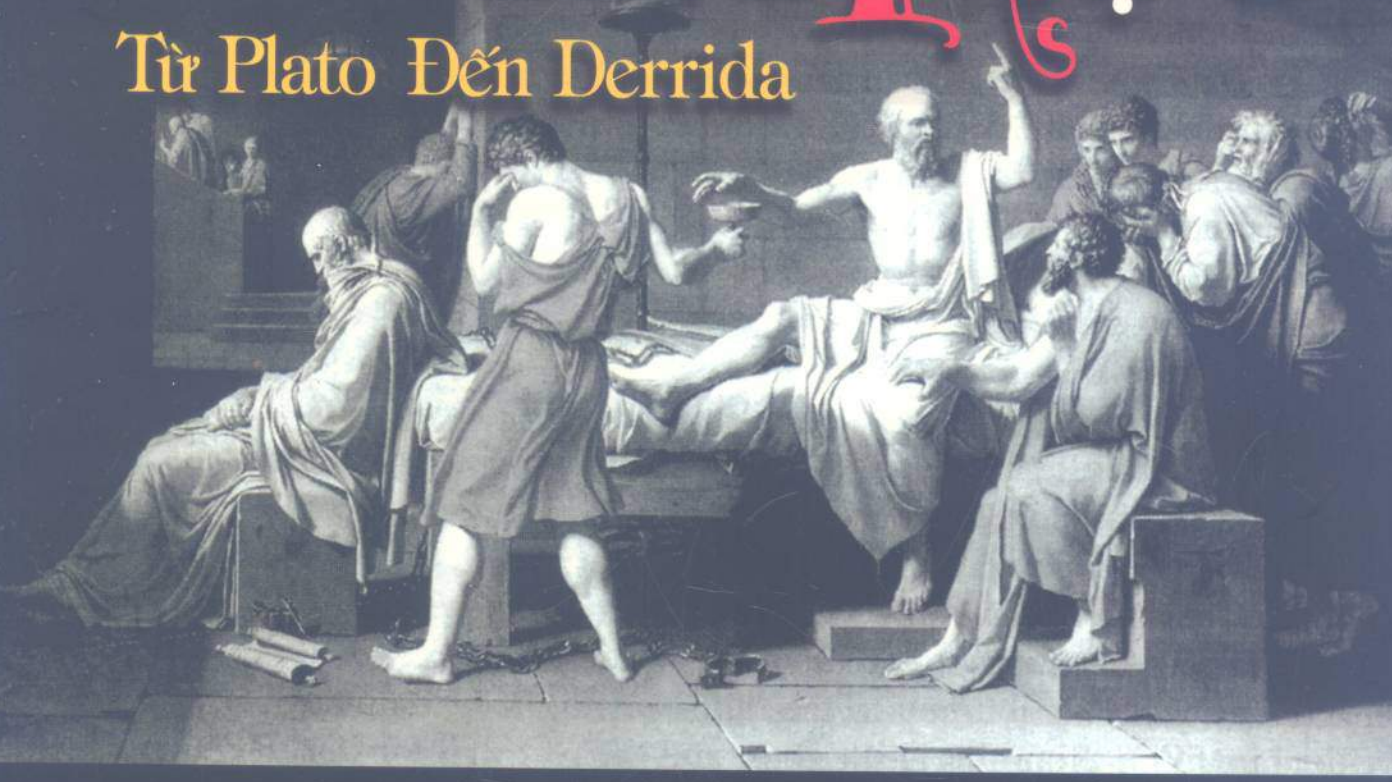
FORREST E. BAIRD

tuyển tập DANH TÁC TRIẾT HỌC

Từ Plato Đến Derrida



VĂN HÓA

NHÀ XUẤT BẢN VĂN HÓA THÔNG TIN

Forrest E. Baird

Tuyển tập

Danh tác
TRIẾT HỌC

Từ Plato đến Derrida

Người dịch: Đỗ Văn Thuấn - Lưu Văn Hy

NHÀ XUẤT BẢN VĂN HÓA THÔNG TIN

CÔNG TY MINH TRÍ - NS VĂN LANG

Tuyển tập

Danh tác
TRIẾT HỌC

Từ Plato đến Derrida

LỜI GIỚI THIỆU

Chẳng có dẫn nhập Triết học nào hay hơn việc đọc một số đại triết gia. Nhưng có vài tác phẩm thì khó đọc hơn *Siêu hình học của Aristotle hay Đạo đức học* của Spinoza. Ngay cả những cuốn ít gây rắc rối, vậy mà đôi khi lại giống thông tin vụn vặt về một cuộc đối thoại mà bạn nghe lỏm được khi bước vào căn phòng: Điều người ta đang nói với nhau thì rõ nhưng chỉ phải tội bạn không nắm bắt vì bạn không biết đầu đuôi ra sao. Một vấn đề tưởng chừng xoàng xĩnh có thể là mấu chốt để bác bỏ một xác quyết nào đó lúc trước, và một vấn đề tưởng chừng vu vơ có thể chứa đựng cả một khơi gợi gai góc. Chẳng lạ gì trước sự khó khăn này, một số sinh viên khoa triết hô hoán lên để cầu cứu một sự giản lược về "các học thuyết chủ yếu" của các đại triết gia. Nhưng việc cắt nhỏ những tác phẩm lớn để loại ra những học thuyết chính yếu là một trong những trọng tội chống lại tinh thần triết học. Nếu việc đọc toàn bộ một đối thoại của Plato để rồi lại nhiều ngờ vực và ít chắc chắn về chính mình hơn là việc nghiên cứu kỹ một bản tóm tắt ngắn, thì như vậy vẫn tốt hơn nhiều. Đấy là phần mà vấn đề triết học gây ra cho chúng ta chút ít hoài nghi về sự vật. Xét cho cùng, bản thân Socrates vẫn khăng khăng rằng điều phân biệt ông với người khác không do những giải đáp mà ông hiểu rõ, hay có khi là hiểu nhất, mà do việc ông ta nhận ra sự ngu muội của mình.

Còn nữa, người ta chẳng làm gì phải thất vọng về việc kết nối cuộc đàm thoại đang diễn ra này. Nơi đầu tiên mà bạn có thể tiến gần phần khởi đầu của cuộc đàm thoại này là bằng cách khởi sự với Plato và tiếp tục từ đó. Giả như rằng chúng ta trên hai ngàn năm tới, những đối thoại ban đầu của ông vẫn dễ theo kịp đến ngỡ ngàng. Những đối thoại sau này của Plato, Aristotle, và phần lớn điều tiếp theo sự khó hơn, nhưng nhờ điểm đó mà bạn sẽ có một ý gì đó về điều mà cuộc đàm luận nói về.

Thứ nữa, kết cấu của cuốn sách này được bài trí để làm cho sự đàm luận này là khả cập. Có những đoạn dẫn nhập tái hiện về những triết gia đặc biệt. Những đoạn dẫn nhập sau được chia thành ba phần: (1) mang tính tiểu sử (thoáng nhìn về cuộc đời), (2) mang tính triết học (tóm tắt tư tưởng của triết gia đó), và (3) mang tính thư mục (sách tham khảo thêm). Để đưa ra cảm nhận về sự phát triển của tư tưởng, có những lối biểu hiện ngắn từ một số nhà tư tưởng ít quan trọng hơn nhưng mang tính chuyển tiếp. Để làm cho các tác phẩm dễ đọc hơn, phần lớn ghi ghú cuối trang xem xét những vấn đề nguyên bản (những bài đọc khác nhau, v.v...) được lược bỏ và tất cả từ Hy Lạp được chuyển tự và được đặt trong các ngoặc góc (<). Mục đích của tập này là không khoa đại để giúp người đọc lắng nghe, và có thể là tham dự vào, cuộc đàm thoại đang diễn ra là triết học phương Tây.

Tập này bao gồm tám tuyển chọn từ những nhà tư tưởng thế kỷ XX cùng việc dẫn nhập vào triết học Lục địa và Mỹ - gốc Anh. Đồng thời cũng thêm vào những tuyển chọn ngắn từ nhà tư tưởng thời Phục hưng, Pico

della Mirandola và Blaise Pascal thời tiền cận đại. Để có chỗ cho những chủ đề thêm vào, sách đã phải thực hiện vài thay đổi nhỏ như việc bỏ đi John Scotus Eriugena, John Duns Scotus, Nicholas Cusanas, và Francis Bacon. Những tuyển chọn từng phần từ *Parmenides* của Plato, *Thần luận* của Leibniz, *Lý tính theo Lịch sử* của Hegel, và *Về Tự do* của Mill cũng được cắt ra như những phần chia nhỏ của một số bản văn khác. Rồi sách còn có khi đã thay thế những bản văn có tính tiêu biểu hơn của một nhà tư tưởng như phần cần thiết hơn từ *Tổng luận Thần học* thay cho *Các Nguyên lý của Thiên nhiên* của Thomas Aquinas và thêm vào các phần *Hoàng hôn của những Thần tượng* của Nietzsche thay cho *Phả hệ về Đạo đức*.

Việc chọn lọc này là nhằm đi theo cùng lúc ba nguyên tắc: (1) sử dụng trọn vẹn các tác phẩm hay, chỗ nào thích hợp, trọn phần của tác phẩm (2) theo những cách chuyển dịch rõ ràng (3) về các văn bản tập trung vào triết lý của nhà tư tưởng, hay được thừa nhận rộng rãi như một phần của "tiêu chuẩn". Những ai sử dụng tập sách này theo sự dẫn nhập đi vào triết học, vào triết sử của một khóa học, sẽ tìm thấy ở đây thêm chất liệu để có thể dễ dàng ăn khớp một học kỳ bình thường. Có điều do lúng túng về sự phong phú khiến các giáo sư cần chọn lựa và, cho những ai còn tiếp tục theo đuổi thêm, cơ hội thay đổi 'thực đơn'.

Forrest E. Baird

Giáo sư Triết học của Whitworth College Spokane

PHẦN I

TRIẾT HỌC HI LẠP CỔ ĐẠI

Khoảng hai ngàn năm trăm năm trước, một điều lạ thường đã xảy ra ở Hi Lạp và các thuộc địa Hi Lạp trong vùng biển Aegea. Trong khi các nền văn hoá Địa Trung Hải từ trước tới giờ vẫn sử dụng những câu truyện thần thoại về các vị thần để giải thích hoạt động của thế giới và bản ngã cá nhân, thì một số người Hi Lạp bắt đầu khám phá ra những cách thức mới để cắt nghĩa các hiện tượng này. Thay vì suy tư dựa vào các bản kinh thánh hay các tác phẩm thi ca cổ xưa, bây giờ họ bắt đầu sử dụng lý trí, suy niệm, và quan sát giác quan để tìm hiểu về thực tại.

Câu truyện bắt đầu với những người Hi Lạp sống ở vùng duyên hải Tiểu Á (nay là Thổ Nhĩ Kỳ). Các người dân thuộc địa tại đây, như Thales, tìm cách khám phá ra một yếu tố chung duy nhất trong sự đa dạng của tự nhiên. Các nhà tư tưởng tiếp theo họ, như Anaximènes, không chỉ tìm kiếm một yếu tố chung, mà còn tìm kiếm cái qui trình từ đó một dạng thực tại thay đổi sang một dạng thực tại khác. Các nhà tư tưởng khác, như Pythagoras, quay về bản chất của chính dạng thức thực tại chứ không đi vào chất liệu cơ bản ẩn dưới các dạng thức ấy.

Với Socrates, việc tìm kiếm tri thức quay vào trong tâm hồn khi ông không đi tìm sự giải thích về vũ trụ nhưng tìm sự giải thích về bản thân ông. Lời kêu gọi của ông, "*hãy tự biết mình*", cùng với công việc tìm kiếm trung thực của ông, đã gợi hứng cho biết bao thế hệ các nhà tư tưởng sau ông. Với các tác phẩm của Plato và Aristotle, tư tưởng Hi Lạp đã đạt tới tột đỉnh của nó. Các nhà tư tưởng khổng lồ này của nhân loại đã triển khai những hệ thống tư tưởng toàn diện để giải thích cả về bản chất của vũ trụ và những con người sống trong vũ trụ ấy.

Tất cả những con người yêu mến sự khôn ngoan này, gọi là các *nhà triết học*,

đã đạt đến các kết luận khác nhau và thường chống đối lẫn nhau. Một số cho rằng vũ trụ là một thực thể duy nhất, trong khi số khác cho rằng nó phải được cấu tạo bởi nhiều thành phần. Một số tin rằng tri thức con người có khả năng hiểu thấu hầu như mọi sự về thế giới và con người, trong khi các nhà tư tưởng khác nghĩ rằng người ta hoàn toàn không thể hiểu biết một điều gì. Nhưng bất chấp các khác biệt giữa họ với nhau, vẫn có một sợi chỉ xuyên suốt, một tiêu điểm liên tục giữa họ: cố gắng *của con người* nhằm tìm hiểu thế giới và con người, nhờ sử dụng lý trí *con người*. Sự kiện này phân biệt các nhà tư tưởng này với các nhà tư tưởng lớn trước họ.

Các nhà triết học Hi Lạp cổ đại đã làm kinh ngạc những đầu óc suy tư của biết bao thế kỷ, và các tác phẩm của họ đã là một trong những ảnh hưởng chủ yếu đối với sự phát triển nền văn minh Phương Tây. Các tác phẩm của Plato và Aristotle đặc biệt đã xác định các vấn đề và đề nghị nhiều câu trả lời cho các thế hệ theo sau. Như nhà chính khách vĩ đại Hi Lạp Pericles dự báo, *"Các thế hệ tương lai sẽ kinh ngạc về chúng ta, giống như bây giờ thế hệ hiện tại đang kinh ngạc về chúng ta."*



SOCRATES 470-399 tr. C.N.

PLATO 428/7-348/7 tr. C.N.

Socrates từng gây kinh ngạc và gợi hứng cho con người suốt hơn hai ngàn năm qua. Cả 5 *'trường phái'* lớn của Hi Lạp cổ đại (Plato, Aristotle, Epicurus, Khắc Kỷ, và Khuyển Nho) đều chịu ảnh hưởng tư tưởng của ông. Một số nhà tư tưởng Kitô giáo thời kỳ đầu, như thánh tử đạo Justin, coi Socrates như một người *'tiền - Kitô giáo,'* trong khi số khác, như thánh Augustine tuy bác bỏ quan điểm này của Justin, nhưng luôn hết sức ngưỡng mộ đời sống đạo đức của Socrates. Gần đây hơn, các nhà hiện sinh cho rằng lời khuyên của Socrates, *'Hãy tự biết mình,'* là một bản tóm lược các tư tưởng của họ, và các nhà tư tưởng chống đối các luật pháp bất công thì coi cuộc xử án Socrates như là một mẫu mực cho sự bất phục tùng dân sự. Nói tóm, Socrates là một trong số những con người được ngưỡng mộ nhất trong lịch sử.

Athens, nơi Socrates sinh ra năm 470 tr. C.N., là một thành phố vào thời ấy vẫn còn đang sống trong hào quang của cuộc chiến thắng hiển hách trước người Ba Tư, và đang nở rộ những tư tưởng mới. Ở thời điểm này, các nhà viết kịch Euripides và Sophocles còn đang ở tuổi thiếu niên, và Pericles, nhà cai trị dân chủ vĩ đại của Athens, vẫn còn là một thanh niên. Đền Parthenon được khởi công xây dựng khi Socrates 20 tuổi, và công việc xây dựng này được hoàn thành 15 năm sau đó.

Socrates là con của Sophroniscus, một thợ điêu khắc, và Phaenarete, một hộ sinh. Còn nhỏ, Socrates được hấp thụ nền giáo dục cổ điển Hi Lạp về âm nhạc, thể dục, và ngữ pháp (hay ngôn ngữ), và từ sớm ông đã quyết định trở thành một nhà điêu khắc như cha ông. Tục truyền rằng ông là một nghệ nhân thiên tài đã làm ra các tượng nữ thần Graces đơn sơ nhưng đầy ấn tượng. Ông cưới một phụ nữ tên là Xanthippe, và họ sinh được ba người con. Ông đã sớm quan tâm tới việc phát triển khoa học của người Milesia và đã có một thời gian phục vụ trong quân đội.

Khi ông ở tuổi trung niên, bạn ông là Chaerephon xin một lời sấm tại đền Delphi để biết *"có ai khôn ngoan hơn Socrates hay không"*. Lời sấm trả lời ngay lập tức không mập mờ: "Không có ai". Khi Socrates nghe về chuyện này, ông tỏ ra bối rối. Ông biết ông không phải là người khôn ngoan. Vì vậy ông bắt đầu đi tìm một người khôn ngoan hơn như *"một lời chữa lỗi vì việc ông đặt lại vấn đề và tìm hiểu lời sấm"*. Về sau Socrates mô tả phương pháp và kết quả sứ mạng của ông như sau:

Thế là tôi xem xét con người này - tôi không cần nêu danh tánh người này, chỉ cần biết đó là một chính khách-và kết quả việc xem xét của tôi. . . và của cuộc đối thoại của tôi với ông ta là thế

này. Tôi kết luận rằng, đối với nhiều người và nhất là đối với chính ông ta, ông ta có vẻ là khôn ngoan, nhưng thực tế thì không phải vậy. Tôi đã cố gắng chứng minh cho ông ta thấy rằng ông ta nghĩ mình là khôn ngoan nhưng trên thực tế thì không, và kết quả tôi đã trở thành thù địch của ông, và của nhiều người có mặt. Khi từ biệt ông ta, tôi tự suy nghĩ một mình, "*Đây là một người kém khôn ngoan hơn tôi. Rất có thể chắc là cả hai chúng tôi đều không biết một điều gì đáng để biết; nhưng ông ta nghĩ mình biết mà thực ra không biết, trong khi tôi, mặc dù trên thực tế không biết, ít ra tôi cũng ý thức rằng mình không biết. Vì vậy, rõ ràng là tôi chỉ khôn ngoan hơn ông ta ở một chi tiết nhỏ mọn này, đó là khi tôi không biết điều gì, tôi cũng không nghĩ là tôi biết*". Sau đó tôi chuyển sang xem xét một người khác, một người có vẻ khôn ngoan hơn người thứ nhất. Tôi vẫn đạt đến cùng một kết luận chính xác như kết luận trước, và tôi trở thành một thù địch của người này và của nhiều người khác nữa. (*Biện Hộ* 21c)

Khi Socrates tiếp tục sứ mạng của ông bằng cách phỏng vấn các chính khách, thi sĩ, và nghệ nhân của Athens, các thanh niên đi theo ông rất đông. Họ rất vui khi chứng kiến cảnh những người có thế giá bị bẽ mặt. Nhưng những người có thế giá thì không vui được. Athens lúc này không còn là thành phố hùng mạnh, tự tin của năm 470 tr. C.N., năm sinh của Socrates. Một chuỗi các cuộc chiến tranh tiêu hao với Sparta (chiến tranh Peloponnesia) và những thất bại chính trị đã đẩy thành phố tới một quan điểm thiển cận và ngờ vực về những ý tưởng mới và những ý kiến bất đồng. Năm 399 tr. C.N., Meletus và Anytus đã tố cáo Socrates là "*vô đạo và làm hư hỏng thanh niên*". Như được ghi lại trong *Biện Hộ*, đại hội thành phố Athens đã buộc tội và kết án tử hình ông. Cái chết cao thượng của ông đã được Plato mô tả tuyệt vời trong phần kết của *Phaedo*.

Bản thân Socrates không viết gì cả. Những tư liệu chúng ta có về ông đều là các ghi chép của những người khác. Nhà viết kịch Aristophanes (455-375 tr. C.N.) đã viết vở kịch trào phúng chế giễu Socrates trong vở hài kịch *Những Đám Mây*. Trong vở hài kịch này, Socrates bị mô tả là tên lừa đảo và lang băm, và hình ảnh này quá tai hại đối với danh tiếng của ông khiến ông phải tự biện hộ trước Đại hội thành phố (xem *Biện Hộ*). Đại tướng Xenophon (khoảng 430-350 tr. C.N.), bạn của Socrates, đã tôn vinh bạn mình trong tác phẩm *Biện Hộ cho Socrates*, tác phẩm *Symposium*, và về sau, trong tác phẩm *Memorabilia* ('*Những hồi ức về Socrates*'). Trong một cố gắng nhằm bênh vực hình ảnh người bạn quá cố của ông, tác phẩm của Xenophon đã làm sáng tỏ cuộc đời và tính cách của Socrates. Tuy sinh sau khi Socrates qua đời 15 năm, Aristotle (384-322 tr. C.N.) đã để lại những mô tả ám chỉ đáng kinh ngạc về Socrates trong các tác phẩm triết học của ông, cũng như một số nhà triết học Hi Lạp sau này. Nhưng nguồn tài liệu chủ yếu cho sự hiểu biết của chúng ta về Socrates đến từ một trong những học trò trẻ của ông: Plato.

Plato sinh khoảng năm 428/7 tr. C.N. Ông có hai anh trai, Adeimantus và Glaucon, xuất hiện trong tác phẩm *Cộng Hoà* của Plato. Tuy có thể Plato đã quen biết Socrates từ khi còn nhỏ, nhưng chắc là ông đã chịu ảnh hưởng mạnh của Socrates lúc ông khoảng 20 tuổi. Cái chết của Socrates có một tác động ghê gớm đối với Plato và là tiếng gọi để ông làm chứng cho hậu thế về con người 'tốt nhất. . . khôn ngoan nhất và công chính

nhất' mà ông từng được biết (*Phaedo*, 118). Mặc dù Plato xuất thân từ một gia đình quí tộc và có đã có thể nối nghiệp họ hàng trong lãnh vực chính trị, ông đã chọn theo triết học.

Sau khi Socrates bị hành quyết, chàng thanh niên 28 tuổi Plato rời Athens và đi chu du đây đó một thời gian. Người ta kể rằng ông từng đến Ai Cập và Cyrene - tuy có một số học giả nghi ngờ điều này. Trong thời gian này ông viết các tác phẩm đối thoại thời kỳ đầu về cuộc đời và lời dạy của Socrates. Ông cũng từng đến Italia và Sicilia, tại đây ông là trở thành bạn của Dion, một người bà con của Dionysius, nhà độc tài của Syracusa, Sicilia.

Từ Sicilia trở về Athens, Plato mở một trường mà sau này sẽ gọi là trường Academia. Có thể nói đây là trường đại học đầu tiên trên thế giới, và nó đã tồn tại trong gần một ngàn năm như là một trung tâm học tập cao cấp, cho tới khi hoàng đế La Mã Justinian đóng cửa trường này năm 529 C.N. Trừ hai chuyến đi nữa đến Sicilia, nơi ông không thành công trong việc thiết lập các lý thuyết chính trị của ông, Plato trải qua phần còn lại cuộc đời tại trường Academia ở Athens. Trong số các học trò của ông có Aristotle. Plato mất năm 348/7 tr. C.N., thọ 80 tuổi.

Ảnh hưởng của Plato được mô tả một cách tuyệt vời bởi nhà triết học thế kỷ 20 Alfred North Whitehead khi ông nói, "*Nét đặc trưng chung rõ ràng nhất của truyền thống triết học châu Âu là nó bao gồm một chuỗi những phụ chú cho tác phẩm của Plato.*"



Khó có thể tách rời tư tưởng Plato với tư tưởng của Socrates, thầy ông. Trong hầu hết các bài đối thoại của Plato, Socrates là nhân vật chính, và có thể chắc là trong những bài đối thoại của Plato thời kỳ đầu, Plato ghi nhận chính các lời dạy của thầy mình. Nhưng trong những bài đối thoại thời kỳ sau, 'Socrates' nói lên các quan điểm của Plato-mà trên thực tế, Socrates của lịch sử phủ nhận một số quan điểm này.

Bốn bài đối thoại đầu tiên trình bày trong sách này mô tả cuộc xét xử và cái chết của Socrates và được sắp xếp theo thứ tự thuật chuyện. Đối thoại thứ nhất, *Euthyphro*, xảy ra khi Socrates vừa nghe được lời buộc tội ông. Ông mở một cuộc đối thoại với một 'nhà thần học' quá tự tin về lòng đạo đức của mình đến độ kết tội chính cha của mình vì tội giết người. Cuộc đối thoại tiếp tục để tìm cách định nghĩa thế nào là lòng đạo đức, nhưng không thành công. Trong tiến trình này, Socrates hỏi một câu hỏi từng làm đau đầu biết bao nhà triết học và thần học qua các thế kỷ: Phải chăng một điều gì đó là tốt vì các thần nói nó tốt, hay các thần nói nó tốt vì nó là tốt?

Bài đối thoại tiếp theo, *Biện Hộ*, thường được coi là một trong những đối thoại đầu tiên của Plato, và trung thành một cách tuyệt vời với những gì chính Socrates đã nói vào phiên xử của ông khi ông bị buộc tội vô đạo và làm hư hỏng thanh niên. Bài diễn từ được nói công khai và có một cử toạ đông đảo; Socrates nhắc tới sự kiện Plato có mặt; và không cần nghi ngờ tính xác thực lịch sử của bài diễn từ này, ít là về những điểm cốt yếu. Có hai chỗ ngắt quãng trong bài kể truyện: một sau lời tự bào chữa của Socrates (trong đó các nghị sĩ Athens bỏ phiếu buộc tội) và một sau khi Socrates đề nghị một giải pháp khác thay vì bản án tử hình (trong đó các nghị sĩ quyết định bản án tử hình). Bài đối thoại này mô tả các nét đặc trưng nổi bật của sứ mạng và mục đích cuộc đời của Socrates.

Trong *Crito*, Plato kể việc Crito thăm viếng Socrates trong tù để làm ông tin

chắc rằng các bạn bè đã chuẩn bị sẵn cho việc vượt ngục thành công và thuyết phục ông đồng ý trốn ngục. Socrates lý luận rằng người ta có bổn phận vâng phục nhà nước cả khi điều đó đòi hỏi họ phải chịu thiệt. Việc Socrates trên thực tế từ chối vượt ngục là sự kiện chắc chắn; việc ông dùng các lý luận được Plato gán cho ông thì không chắc chắn bằng. Dù sao, bất cứ ai từng đọc *Biện Hộ* đều sẽ nhất trí rằng sau bài diễn từ của ông, Socrates không thể nào trốn ngục một cách hợp lý.

Cái chết của Socrates được mô tả cảm động ở cuối bài đối thoại *Phaedo*, bài đối thoại cuối cùng trong nhóm này. Người ta thường nhất trí rằng bài đối thoại này được viết rất muộn sau ba bài đối thoại kia, và phần đầu của bài đối thoại, với lý thuyết của Plato về các Mô thể và sự bất tử, sử dụng 'Socrates' như là một phát ngôn viên cho các ý tưởng của chính Plato.

Giống như *Phaedo*, tác phẩm *Meno* và *Cộng Hoà* được viết vào '*thời kỳ giữa*' của Plato, khi ông từ Sicilia trở về Athens và đã mở trường Academia. *Meno* cung cấp một hình ảnh rất đẹp và trung thực về Socrates thực hành nghệ thuật đối thoại; nó cũng đánh dấu điểm mà Plato vượt qua thầy của ông. Bài đối thoại này trả lời câu hỏi, '*Nhân đức có thể học được không?*,' và đề cập đến các vấn đề về tri thức và niềm tin.

Có lẽ ngoại trừ sách Kinh Thánh, không một cuốn sách nào của Phương Tây đã có một ảnh hưởng to lớn như cuốn *Cộng Hoà* của Plato. Rõ ràng đây là một mô tả về xã hội lý tưởng của Plato: một cái nhìn không tưởng về nhà nước công bằng, chỉ có thể đạt được nếu các vua là những nhà triết học. Nhưng một số tác giả cho rằng mục đích của nó không phải là cung cấp một mẫu nhà nước lý tưởng, mà là cho thấy rằng không thể có một kiểu nhà nước như thế và thuyết phục người ta tìm đến với triết học để tránh chính trị. Các đánh giá về tác phẩm này cũng rất khác nhau: từ những phê bình của Karl Popper coi *Cộng Hoà* là một chế độ độc tài chuyên chế, cho tới sự ngưỡng mộ của các nhà bình luận truyền thống hơn, như Gregory Vlastos và Francis MacDonald Cornford.

Euthyphro

Nhân vật:

Socrates

Euthyphro

Cảnh-Đại sảnh của nhà vua

EUTH: Ông Socrates, tại sao ông bỏ trường Lyceum? Và ông đang làm gì ở Hành lang vua Archon này? Hẳn ông không dính líu tới một vụ kiện trước mặt nhà vua như tôi chứ?

SOC: Không phải một vụ kiện, Euthyphro: người Athens gọi nó là một vụ buộc 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 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, Euthyphro ạ: và tôi cũng không quen anh ta. Anh ta là người Pitthis lai giống. Anh ta có cái mũi khoằm, mái tóc dài và thẳng, và một bộ râu mọc lộn xộn.

EUTH: Không, Socrates, tôi không biết anh ta. Nhưng anh ta tố cáo ông tội gì?

SOC: Tội gì à? Không phải vì những lý do tầm thường đâu. Chứng tỏ anh ta có một cá tính rất mạnh, và vì vậy không nên coi thường anh ta. Anh ta

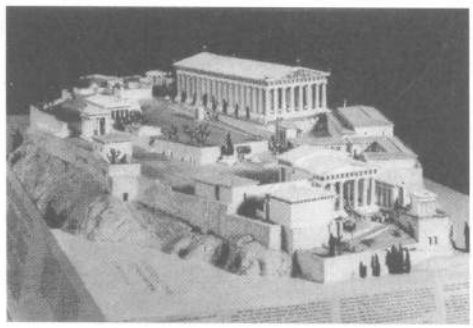
nói anh ta biết giới trẻ đã bị hư đốn như thế nào và ai là kẻ làm cho họ ra hư đốn. Tôi nghĩ anh ta chắc phải là người rất khôn ngoan, và vì thấy tôi không phải người khôn ngoan, nên anh ta đã phát hiện ra tôi và đang tố cáo tôi là người làm suy đồi giới trẻ. Và trong vụ kiện này, đất nước mẹ chúng ta sẽ là người xét xử. Trong tất cả các nhà chính trị của chúng ta, tôi thấy chỉ có anh ta là người duy nhất đã bắt đầu một cách đúng đắn với việc vun trồng nhân đức cho giới trẻ. Như một người nông dân, anh ta chăm lo trên 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: nhưng tôi e rằng sự thật sẽ ngược lại. Theo ý kiến tôi, khi tấn công ông, anh ta chỉ làm sụp đổ nền tảng của đất nước. Nhưng anh ta nói ông làm giới trẻ hư đốn về phương diện gì?

SOC: Anh ta đưa ra một lời tố cáo chống lại tôi, mà thoạt nghe rất ngớ ngẩn: 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, Socrates; anh ta muốn tấn công ông về biểu hiện thường có nơi ông. Anh ta nghĩ ông là một người bịa ra các thần mới, và anh ta kiện ông

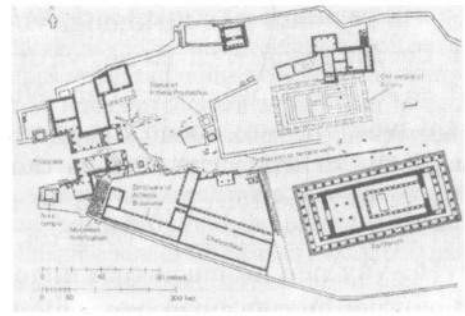
Đồi Acropolis và đền Parthenon



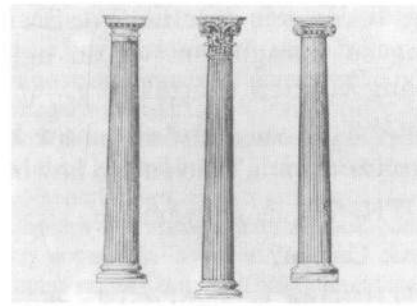
a. Đền Parthenon, Athens, xây năm 477-438 tr. C.N. Đền Parthenon được cung hiến cho thần Athena, thần bảo trợ của Athens, có một thời được tái cung hiến cho Đức Trinh Nữ Maria của Kitô giáo và sau đó trở thành một đền thờ Hồi giáo của Thổ Nhĩ Kỳ. Năm 1687 một vụ nổ bằng thuốc nổ đã biến nó thành phế tích như ta thấy ngày nay. Khung kiến trúc kiểu Doric còn tồn tại như một dấu tích của kiến trúc tài ba cổ đại và một ấn tượng về vẻ đẹp và trật tự cổ điển.



c. Mẫu thiết kế Acropolis này tái tạo lại phức hợp của mặt bằng công cộng vào thế kỷ 5 tr. C.N., bao gồm các trung tâm thờ phượng, diễn đàn công cộng, và khu giải trí.



b. Thiết kế trùng tu đồi Acropolis, 400 tr. C.N. Lịch sử đồi Acropolis cũng đa dạng như kiểu cách và kích thước của các đền đài và dinh thự được xây dựng trên đỉnh đồi xưa.



d. Các cột kiểu Doric, Ionic và Corithian với các đầu cột mang nét đặc trưng của mỗi kiểu kiến trúc. (Thư Viện Quốc Hội Mỹ)

ra tòa 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 Euthyphro 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 Athens 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 bao giờ 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 Athens có thể nghĩ rằng tôi 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, Socrates, và ông sẽ thắng kiện; và tôi nghĩ tôi sẽ thắng vụ kiện của tôi.

SOC: Thế vụ kiện của bạn là gì, Euthyphro? Bạn là nguyên cáo hay bị cáo?

EUTH: Tôi là nguyên cáo.

SOC: Cáo ai?

EUTH: Ông sẽ nghĩ tôi là điên nếu tôi nói ra điều này.

SOC: Sao? Người ấy có cánh 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 Socrates ạ.

SOC: Tôi chắc người bị giết phải là một 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: Socrates, tôi rất thích 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. 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 thưa 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 dã cãi lộn với một gia nhân và giết hắn. Cha tôi đã trói chân tay anh ta lại và ném xuống một cái rãnh sâu, rồi sai người tới Athens hỏi ý kiến một thầy pháp xem 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 nằm dưới rãnh giữa cái lạnh, cái đói và xiềng xích, nên đã chết trước khi gia nhân đi hỏi ý thầy pháp trở về. Và cha tôi và gia đình tức giận vì tôi bênh vực kẻ giết người và thưa kiện cha tôi. Gia đình tôi nói 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 đạo đức và vô đạo.

SOC: Trời đất! Bạn quả có sự hiểu biết rất chính xác về tôn giáo và về cái gì là đạo đức và vô 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 Socrates, cái tốt nhất của Euthyphro này, và là cái 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 đã luôn luôn rất quan tâm đến vấn đề tôn giáo, và bây giờ, khi anh ta buộc tội tôi bằng những sự bịa đặt tưởng tượng, tôi đã trở thành học trò của bạn rồi. Tôi sẽ nói với anh ta, "*Này anh Meletus, anh hãy nhìn nhận Euthyphro 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 tòa; nhưng 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, huỷ hoại tôi là người mà anh ấy dạy dỗ, và huỷ hoại cha anh ấy là người mà anh ấy cảnh cáo và trừng trị.*" Và nếu Meletus từ chối nghe tôi, và 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, Socrates; 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 toà 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 đã phát hiện ngay ra tôi, và đã buộc tôi tội vô đạo. Vì vậy, tôi nài xin anh nói cho tôi rõ về bản chất của đạo đức và vô đạo, là điều mà bạn nói 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 đạo đức trong mọi hành động có luôn luôn giống nhau không? Và sự vô đạo, có phải nó luôn luôn đối lại với lòng đạo đức, và luôn luôn là giống nhau, vì nó là một khái niệm bao gồm tất cả những gì là vô đạo?

EUTH: Đúng là thế, Socrates.

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

EUTH: Đạo đức 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 người ấy là cha hay mẹ, hay là bất cứ ai - không có sự phân biệt; không trừng trị họ tức là vô đạo.

SOC: Anh hãy nói cho tôi một ý tưởng tổng quát làm cho cái gì vô đạo là vô đạo và cái gì đạo đức là đạo đức. Anh hãy cho tôi biết bản chất của ý tưởng đó là gì, để tôi có thể có một tiêu chuẩn dựa vào đó mà đánh giá các hành động của anh hay của bất cứ ai, để tôi có thể phân biệt được hành động nào là đạo đức, hành động nào là vô đạo.

EUTH: Được, nếu ông muốn.

SOC: Tôi rất muốn nghe.

EUTH: Vậy thì đạo đức là cái gì làm các thần hài lòng, và vô đạo là cái gì không làm các thần hài lòng.

SOC: Hay lắm, Euthyphro; anh đã cho tôi lại 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 làm các thần hài lòng thì là đạo đức, và điều gì hay người nào làm các thần ghét thì là vô đạo. Đây là hai thái cực đối nghịch nhau, phải vậy không?

EUTH: Phải.

SOC: Và diễn tả rất rõ?

EUTH: Vâng, Socrates, tôi nghĩ thế; rõ lắm rồi.

SOC: Và người ta cũng nói rằng các thần có sự thù hằn, ghen ghét và khác nhau?

EUTH: Vâng, đúng thế.

SOC: Vậy sự khác biệt nào tạo ra sự thù ghét và tức giận nơi các thần? Giả sử giữa anh và tôi có sự khác biệt về một con số; những khác biệt như thế này có làm chúng ta thành thù địch của nhau không? Hay chúng ta sẽ cùng tìm đến với số học và chấm dứt sự khác biệt 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 vật nhẹ bằng cách dùng một cái cân, đúng không?

EUTH: Chắc chắn rồi.

SOC: Nhưng có những khác biệt 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 cho người ta bất đồng với nhau, đúng không?

EUTH: Vâng, Socrates, bản chất những bất đồng giữa người ta với 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 khác biệt này, chắc họ sẽ không có cãi vã với nhau, đúng không?

EUTH: Ông nói đúng.

SOC: Ai ai cũng thích điều họ coi là cao quí, 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, Euthyphro, cùng một điều sẽ là đạo đức và cũng đồng thời là vô đạo?

EUTH: Tôi nghĩ 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 đạo đức vừa là vô 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, Euthyphro, 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 Hephaestus chấp nhận thì lại bị Hera từ chối, và có thể giữa các thần khác cũng có các bất đồng với nhau giống như thế.

EUTH: Nhưng tôi tin 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 tội phạm nào đó có thể được tha bổng không?

EUTH: Tôi nghĩ rằng đây là 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 biện hộ cho mình.

SOC: Nhưng họ có thú nhận rằng họ phạm tội, nhưng đồng thời lại nói rằng họ không đáng phải bị trừng phạt không?

EUTH: Không.

SOC: Vậy là 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 là họ không cho rằng kẻ làm điều xấu không bị trừng phạt, nhưng họ lý luận về chuyện ai là kẻ phạm tội, làm gì và ở đâu, 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, và 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 bị trừng phạt?

EUTH: Nói chung là đúng như thế.

SOC: Nhưng họ tranh cãi về các chi tiết - 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 Euthyphro thân mến, xin anh làm ơn chỉ bảo cho tôi, anh có gì để chứng minh rằng 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 trói chân tay bởi ông chủ của người bị giết, và chết vì bị xiềng xích trước khi ông chủ được 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 tòa 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 tòa: 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, Socrates; ít là nếu họ chịu nghe tôi nói.

SOC: Chắc chắn họ sẽ nghe nếu anh nói giỏi. Khi anh đang nói, tôi chợt có một ý tưởng trong đầu; tôi tự nhủ: "*Hay lắm, nếu Euthyphro 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 đạo đức 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 thỏa đáng đạo đức và vô đạo là gì, vì anh đã nói rằng những điều mà các thần ghét cũng là những điều các thần thích.*" Vì thế, Euthyphro, 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 thì là vô đạo, và những gì các thần thích thì là đạo đức hay thánh thiện; và điều gì mà một số thần thích, một số thần ghét, thì vừa là đạo đức vừa là vô đạo, hoặc vừa không đạo đức vừa không vô đạo. Chúng ta có thể định nghĩa đạo đức và vô đạo như vậy không?

EUTH: Sao lại không, Socrates?

SOC: Ừ, sao lại không! Nhưng định nghĩa như thế có giúp anh lý giải cho tôi như anh đã hứa hay không là điều anh phải cân nhắc.

EUTH: Vâng, tôi nên nói rằng điều mà các thần thích thì là đạo đức và thánh thiện, và ngược lại điều mà các thần ghét là vô đạo.

SOC: Chúng ta có cần kiểm tra chân lý của điều này không, Euthyphro, 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 quí. Điểm tôi muốn hiểu trước tiên là: cái đạo đức 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, Socrates.

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 hệ tại điều gì chứ?

EUTH: Tôi nghĩ là tôi hiểu.

SOC: Và cái được yêu thích thì khác với 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 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, mà ngược lại, nó có thể thấy bởi vì nó được thấy; cũng thế, không phải một vật được dẫn đi bởi vì nó đang ở 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 thúc đẩy đều đòi hỏi một hành động hay thúc đẩy có trước nó. Không phải nó thay đổi bởi vì nó ở trạng thái thay đổi, nhưng nó ở trong trạng thái thay đổi bởi vì nó thay đổi; cũng không phải nó chịu đau khổ bởi vì nó ở trạng thái đau khổ, nhưng nó ở trạng thái đau khổ bởi vì nó đau khổ. Anh đồng ý chứ?

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 đạo đức, Euthyphro: theo anh định nghĩa, đạo đức được yêu bởi tất cả các thần chứ?

EUTH: Vâng.

SOC: Bởi vì nó là đạo đức hay thánh thiện, chứ không phải vì lý do nào khác chứ?

EUTH: Không, chỉ vì nó là đạo đức.

SOC: Nó được yêu bởi vì nó là thánh thiện, không phải nó là thánh thiện vì nó được yêu chứ?

EUTH: Vâng.

SOC: Anh bạn Euthyphro, khi tôi hỏi anh bản chất của sự thánh thiện là gì, có vẻ như anh mới chỉ nói cho tôi về một thuộc tính, chứ không về 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, nhưng một lần nữa, hãy nói cho tôi biết sự thánh thiện hay đạo đức 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 vô đạo là gì?

EUTH: Ông Socrates, tôi thực sự không biết phải diễn tả ý tưởng của tôi thế nào cho ông hiểu. Vì các lý luận của chúng ta có vẻ như đi vòng tròn 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 đạo đức; và tôi hi vọng anh sẽ không cố gắng một cách miễn cưỡng. Nào, anh hãy nói cho tôi, - Cái gì là đạo đức 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 đạo đức thì hoàn toàn là công bằng, nhưng cái gì là công bằng thì chỉ là đạo đức một phần, chứ không hoàn toàn, phải không?

EUTH: Tôi không 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 dẫy khôn ngoan của anh làm cho anh 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 được kêu tên thần Zeus,
Tác giả và đấng tạo thành muôn vật:
Vì ở đâu có sự sợ hãi, Ở đó cũng có niềm kính tôn."

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 sự dữ 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 cũng 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 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 con số, và con số là khái niệm rộng hơn là số lẻ. Tôi nghĩ bây giờ anh hiểu tôi rồi chứ?

EUTH: Khá rõ rồi.

SOC: Đó chính là loại câu hỏi tôi muốn nêu lên khi tôi hỏi anh rằng điều công bằng thì luôn luôn là đạo đức, hay điều đạo đức thì luôn luôn là công bằng; và ở đâu không có đạo đức thì có thể có công bằng không; vì công bằng là một khái niệm rộng hơn, và đạo đức chỉ là một phần của nó. Anh đồng ý không?

EUTH: Tôi đồng ý. Ông nói có lý.

SOC: Vậy nếu đạo đức là một phần của công bằng, tôi nghĩ rằng 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 đạo đức hay sự thánh thiện là

phần nào của sự công bằng, để tôi có thể bảo Meletus đừng 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 đạo đức hay thánh thiện, và các mặt đối nghịch của nó.

EUTH: Ông Socrates, đạo đức hay sự thánh thiện theo tôi là phần của sự công bằng chăm sóc cho các thần, cũng như có phần kia của sự công bằng chăm sóc cho con người.

SOC: Rất hay, Euthyphro. Nhưng tôi vẫn còn muốn biết thêm một điểm nhỏ nữa. 'Chăm lo' có nghĩa là gì? Vì không thể áp dụng từ 'chăm lo' cho các thần giống như cho các vật khác. Vì dụ, các con ngựa cần sự 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 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 đạo đức là nghệ thuật chăm sóc các thần - đó là ý anh muốn nói, phải không Euthyphro?

EUTH: Phải.

SOC: Và sự 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 khoẻ mạnh, đúng không?

EUTH: Đúng.

SOC: Vậy sự thánh thiện hay đạo đức, 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 làm một hành vi đạo đức 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, 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, Socrates; đó không phải loại chăm sóc mà tôi hiểu.

SOC: Hay lắm: nhưng tôi vẫn còn phải hỏi sự chăm sóc đối với các thần mà chúng ta gọi là đạo đức thì 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, Socrates, 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: Và tôi nói thật đấy, Socrates.

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 Socrates 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 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: Socrates, 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 đạo đức là biết cách làm hài lòng các thần trong lời nói và hành động, bằng cầu nguyện và tế lễ. Sự đạo đức này là sự cứu rỗi của các gia đình và quốc gia, giống như sự vô đạo, làm mất lòng các thần, là sự huỷ diệt của các gia đình và quốc gia.

SOC: Tôi nghĩ anh có thể trả lời vắn gọn hơn cho câu hỏi chính của tôi, Euthyphro, 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 đạo đức 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 cái đạo đức, và lòng thiện hảo 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, Socrates.

SOC: Theo quan điểm này, thì lòng thiện hảo là một khoa học xin và cho.

EUTH: Ông đã hiểu ý tưởng nòng cốt của tôi rồi đấy, Socrates.

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 muốn 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 dắn 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.

EUTH: Rất đúng, Socrates.

SOC: Vậy thì, Euthyphro, lòng thiện hảo 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 của 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 gì tốt lành mà các thần không ban cho

chúng ta; nhưng chúng ta có thể cho lại các thần 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 hợp đồng mà chúng ta lợi dụng các thần quá nhiều.

EUTH: Socrates, thế ông nghĩ rằng các của cúng của chúng ta cho các thần mang lại lợi ích cho họ sao?

SOC: Chắc chắn rồi, Euthyphro, vì nếu không thì các của cúng dâng cho các thần còn có nghĩa gì?

EUTH: Không có gì, ngoài sự vinh danh các thần; và, như tôi vừa nói, là cái làm các thần hài lòng.

SOC: Vậy thì, lòng thiện hảo là làm hài lòng các thần, nhưng không mang lại lợi ích cho họ?

EUTH: Tôi có thể nói không có gì được ưa thích hơn đối với họ.

SOC: Vậy là một lần nữa anh lại khẳng định rằng lòng thiện hảo là điều được các thần ưa thích?

EUTH: Chắc chắn.

SOC: Nếu anh nói thế, anh không ngạc nhiên thấy lời nói của anh không vững hay sao? Trên kia anh đã tố cáo tôi lý luận đường vòng, giờ đây chính anh đưa tôi đi theo một vòng tròn; vì lý luận của anh đi vòng tròn để trở về cùng một điểm bắt đầu. Chúng ta đã chẳng nói lúc đầu rằng đạo đức là điều được yêu thích bởi các thần hay sao? Anh đã quên rồi ư?

EUTH: Tôi nhớ chứ.

SOC: Và anh đã nói rằng cái gì được các thần yêu thích thì là thánh thiện; và như thế không phải cũng giống như nói rằng điều đó là quí báu 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 ban đầu, thì bây giờ chúng ta sai.

EUTH: Một trong hai phải là đúng.

SOC: Vậy chúng ta phải bắt đầu lại và hỏi, Đạo đức 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 chú ý 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 đạo đức và vô đạo đức là gì, thì tôi tin rằng anh sẽ không bao giờ vì một người nông nổ mà cáo buộc người cha già của anh tội giết người. Anh sẽ không liều mình 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 đạo đức và vô đạo đức là gì. Vậy, anh bạn Euthyphro yêu quí, xin hãy nói cho tôi, đừng che giấu sự hiểu biết của anh.

EUTH: Để khi khác, Socrates; tôi đang vội, bây giờ tôi phải đi đây.

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 đạo đức và vô đạo đức; nhờ đó tôi có thể thắng kiện Meletus và lời buộc tội của anh ta. Tôi có thể nói với anh ta rằng tôi đã được Euthyphro 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 bây giờ tôi bắt đầu một đời sống tốt hơn.

Biên hộ

Thưa các công dân Athens, tôi không biết quí vị đã bị ảnh hưởng thế nào bởi các người tố cáo tôi; nhưng tôi biết rằng họ hầu như muốn làm cho tôi quên đi mình là ai - họ nói một cách quá thuyết phục, nhưng họ 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 sự hùng biện của tôi. Tôi thấy họ quả là hết sức vô liêm sỉ khi họ nói điều đó trong khi họ chắc chắn rằng 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 hừng biện của họ! Vâng, như tôi vừa nói, họ chẳng nói được một lời 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 Athens, 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 công 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 thực 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 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 nói sự thật và người xét xử quyết định công bằng.

Trước hết, tôi phải trả lời các lời cáo buộc cũ và các nguyên cáo đầu tiên của tôi, sau đó tôi sẽ tiếp tục trả lời các lời cáo buộc mới. Bởi vì tôi đã từng có nhiều người vu cáo tôi, họ đã vu khống 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 quí vị bằng sự gian trá, khi họ nói rằng Socrates, một con người khôn ngoan, là người truy tìm trời cao và đất sâu, và có tài thay trắng đổi đen. Những con người gieo rắc các câu chuyện như thế là những kẻ vu khống mà tôi rất sợ; vì những người nghe 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 vào thời quí vị còn trẻ, là thời kỳ quí vị dễ bị 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 tội tôi; trừ một trường hợp ngẫu nhiên của một thi sĩ hài. 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 hi vọng quí vị sẽ thấy lý do chính đáng để tôi trả lời cho loại đối thủ cũ trước, vì những lời cáo buộc loại này quí vị đã nghe từ rất lâu, và thường xuyên hơn các lời cáo tội mới đây.

Vâng, tôi phải tự biện hộ cho mình, và cố gắng giải tỏa 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 vụ xét xử của tôi! Nhiệm vụ quả thật không dễ; tôi hiểu điều đó. Và vì thế, phó thác sự việc trong tay Thượng đế và tuân phục 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: '*Socrates là một kẻ làm điều ác, một con người kỳ lạ, truy tìm những sự vật dưới đất và trên trời, và giỏi thay trắng đổi 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 Socrates, đi đây đó và nói rằng mình đi trên không khí, kể về những chuyện tào lao mà tôi không dám tự phụ là mình biết nhiều hay biết ít. Tôi sẽ rất tiếc rằng Meletus có thể cáo buộc tội tôi nặng nề đến thế. Nhưng sự thật đơn giản là, thưa quí vị người Athens, tôi không dính líu gì tới 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 các 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.

Không có chứng cớ nào để 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 thiển 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 các 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 quí vị công dân Athens, tôi dám nói rằng một số quí vị sẽ đáp lại, 'Đúng thế, ông Socrates, nhưng đâu là nguồn gốc của những lời tố cáo ông; chắc chắn ông phải làm điều gì kỳ lạ? Sẽ không bao giờ có những lời đồn thổi như thế được 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 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 có thể nghĩ rằng tôi đang nói đùa, tôi tuyên bố tôi sẽ nói cho quí vị tất cả sự thật. Hỡi quí vị người Athens, 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 phải 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 Delphi - 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 Chaerephon; 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, Chaerephon rất dữ dội trong mọi hành động của ông, và ông đã đến đền thờ Delphi và mạnh bạo xin lời sấm để biết xem có người nào khôn ngoan hơn tôi không, và nữ tiên tri Phythia trả lời ông rằng không có ai khôn ngoan hơn tôi. Nay Chaerephon đã mất; nhưng em trai ông ấy đang có mặt tại tòa này, có thể xác nhận điều tôi nói là thật.

Tại sao tôi nhắc đến chuyện này? Bởi vì tôi muốn giải thích cho quí vị tại sao tôi lại bị tiếng xấu như thế. Khi tôi nghe lời sấm, tôi tự nhủ, vị thần muốn nói gì? Và phải chú giải lời sấm ấy thế nào? Vì tôi biết mình không có sự khôn ngoan nào, dù nhỏ hay lớn. 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 nghịch 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 tôi tìm ra một người khôn ngoan hơn tôi, là tôi có thể chạy đến trước vị thần để bác bỏ lời sấm. Tôi sẽ nói với thần, "*Đây là một người khôn ngoan hơn tôi; nhưng 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 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 tự biệt 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 hơi 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 công dân Athens, tôi xin thề! - vì tôi phải nói cho quí vị sự thật - kết quả cuộc tìm kiếm của tôi là: tôi 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 những sự vất vả của 'Hercule' mà tôi đã chịu đựng để đi tới 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 ý nghĩa của chúng - vì tôi nghĩ rằng họ sẽ dạy dỗ tôi điều gì. 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 hơn 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 là do một loại thiên tài hay cảm hứng; họ giống như những người bói toán nói nhiều điều rất hay nhưng không 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 của thi ca của họ, họ tin rằng họ là người khôn ngoan nhất cả trong các lãnh vực khác mà họ không khôn ngoan. Vì thế tôi rời bỏ họ, và nghĩ rằng tôi khôn ngoan hơn 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 đẹp; và ở đây tôi không lầm, vì họ quả thực biết nhiều điều mà tôi không biết, và trong lãnh vực này họ chắc chắn khôn ngoan hơn tôi. Nhưng tôi nhận thấy rằng ngay cả những thợ thủ công giỏi nhất cũng mắc những 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 nơi họ đã che lấp sự khôn ngoan của họ; và vì vậy tôi tự hỏi, không biết tôi có nên là như tôi hiện là, không có kiến thức của họ cũng không cósự ngu dốt của họ, hay nên có cả hai; và tôi tự trả lời rằng tôi nên là như tôi 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 luôn tưởng rằng tôi có sự khôn ngoan mà tôi thấy thiếu nơi người khác: nhưng sự thật là, thưa quí vị công dân Athens, 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 giá trị rất ít hay không 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 nhất là kẻ, giống như Socrates, 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 không 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 rằng 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 Socrates khích động 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 viễn 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 bề ngoài 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 tội 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 vị người Athens, đây là sự thật và là toàn thể

sự thật; tôi 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 những điều đó, như quí vị sẽ thấy qua sự tìm hiểu của quí vị 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 biện hộ cho mình: - Quí vị hãy đọc lời tuyên thệ của họ: nó chứa nội dung đại để như sau: Nó nói rằng Socrates là một kẻ làm điều xấu, kẻ làm hư hỏng giới trẻ; và là kẻ không tin các thần của quốc gia, nhưng có các thần mới riêng của hắn. Lời buộc tội là như thế; và bây giờ chúng ta hãy xem xét các chi tiết. Ông ta nói tôi là kẻ làm xấu, và làm hư hỏng giới trẻ; nhưng tôi nói, thưa quí vị người Athens, rằng Meletus là một kẻ làm điều xấu, đó là vì ông giả bộ nghiêm túc trong khi ông 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 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 rất nhiều đến sự tiến bộ của giới trẻ phải không?

Vâng, đúng thế.

Vậy ông hãy nói cho quan toà, ai là người làm cho giới trẻ tiến bộ; hẳn ông phải biết câu trả lời, vì ông đã cố gắng để tìm ra kẻ ai là kẻ làm hư hỏng giới trẻ, và đang nêu tên tôi ra và tố cáo tôi trước mặt họ. Hãy nói đi, và 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 điều tôi muốn biết. Tôi muốn biết ai là người hiểu biết luật pháp trước hết?

Các quan toà đang hiện diện tại toà án này, ông Socrates 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 Hêrê, thật là một tin vui! Nghĩa là có vô số những người làm cho giới trẻ tiến bộ. Còn cử toạ, họ có làm giới trẻ tiến bộ không?

Có, có chứ.

Còn các nghị viên?

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

Nhưng có lẽ các thành viên của 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 Athens đều làm 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 rất 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 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 nói có hay không. Giới trẻ sẽ thật có phước nếu họ chỉ có một kẻ làm họ hư hỏng, và mọi người khác trên thế giới 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 hỏi 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 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 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, và 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 tối tăm và dốt nát đến nỗi không biết được rằng nếu một người cùng sống với tôi mà bị tôi làm hại, 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 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 trường 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 đưa tôi ra tòa, là nơi không phải để dạy dỗ, mà để trừng phạt.

Thưa quí vị người Athens, 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, nhưng đã dạy họ các thần khác hay các sức mạnh linh thiêng khác. Theo ông thì đó là các bài học tôi dạy cho 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 tòa biết, xin ông hãy diễn tả ý tưởng của ông một cách đơn sơ dễ hiểu? Vì tôi vẫn chưa hiểu có phải ông khẳng định rằng tôi dạy người ta tin một số thần, và vì thế tôi tin có các thần, và tôi không phải một người hoàn toàn vô thần - điều này ông không cáo buộc tôi, - nhưng ông 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 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 nghĩ 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 tòa, 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 Anaxagoras: và ông quá coi thường các vị quan tòa, nếu ông cho rằng họ ngu dốt đến độ không biết rằng các học thuyết này có dầy trong các tác phẩm của Anaxagoras người Clazomenia. Mỉa mai thay, người ta nói giới trẻ bị Socrates tuyên truyền các học thuyết này, khi các học thuyết này được trình bày khá thường xuyên nơi các nhà hát (với giá vé tối đa là một drachma); và có lẽ họ đã trả tiền, và cười vào mũi Socrates nếu ông ta nhận mình là cha đẻ của các học thuyết kỳ diệu này. Vậy là, Meletus, ông thực sự nghĩ tôi không tin một 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 chính ông. Thưa quí vị Athens, 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 ta cố ý thử tôi sao, khi nghĩ bụng: - mình sẽ thử xem nhà hiền triết Socrates 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 Socrates phạm tội không tin có các thần thế mà vẫn tin các thần - nhưng như thế không phải con người nghiêm túc.

Thưa quí vị người Athens, 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 các sự việc của con người, mà lại không tin có các con người không?. . . thưa quí vị người Athens, tôi muốn Meletus có câu trả lời chứ không phải chỉ cắt đứt lời tôi. Có ai trên đời này tin vào bản tính của 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 các 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 từ cử toạ. Nhưng ông lại thề rằng tôi dạy và tin vào chuyện thần thánh (mới hay cũ, không hề gì); 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 biện hộ chi tiết nào hơn nữa. Nhưng tôi biết quá rõ biết bao sự thù nghịch người ta dành cho tôi, và điều này sẽ huỷ diệt tôi nếu tôi thua kiện; - không phải bởi Meletus, cũng không phải bởi Anytus, nhưng bởi sự ghen ghét và xa tránh 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 vị người Athens, 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 cho quí vị. Vì nếu quí vị giết tôi, quí vị sẽ không dễ dàng tìm được một người thay thế tôi, một con người được Thượng đế ban cho đất nước để kích thích, thuyết phục, và sửa lỗi quí vị. Quí vị sẽ không dễ tìm được một người như tôi, và vì thế tôi khuyên quí vị hãy để tôi sống.

Khi tôi nói tôi là món quà 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 nhân đức. 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 những nơi tư riêng và chăm lo cho lợi ích của người khác, mà lại không cố gắng 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 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 còn 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 vị người Athens, cả tôi hay bất cứ 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 như 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 xua đuổi. Tôi cũng không chỉ trò chuyện với những người có tiền để trả tôi; nhưng 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 người 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 vị người Athens, trên đây là tất cả những lời tôi biện hộ 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, 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 như có người nào như thế, 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 Homer 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 tòa. 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 tôi sẽ đánh mất uy tín của tôi, của quí vị, và của cả nhà nước. Một người đã tới 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 một cách 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 gặp họ sẽ phải nói rằng những con người xuất sắc nhất của Athens, được chính những người Athens trao tặng danh dự và quyền bính, lại cư xử không hơn gì 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 cho phép nó xảy ra; quí vị phải chứng tỏ rằng quí vị sẵn sàng kết án người dựng lên cảnh bi thảm và biến thành phố chúng ta thành trò cười, hơn là kết án người biết giữ sự an bình của mình.

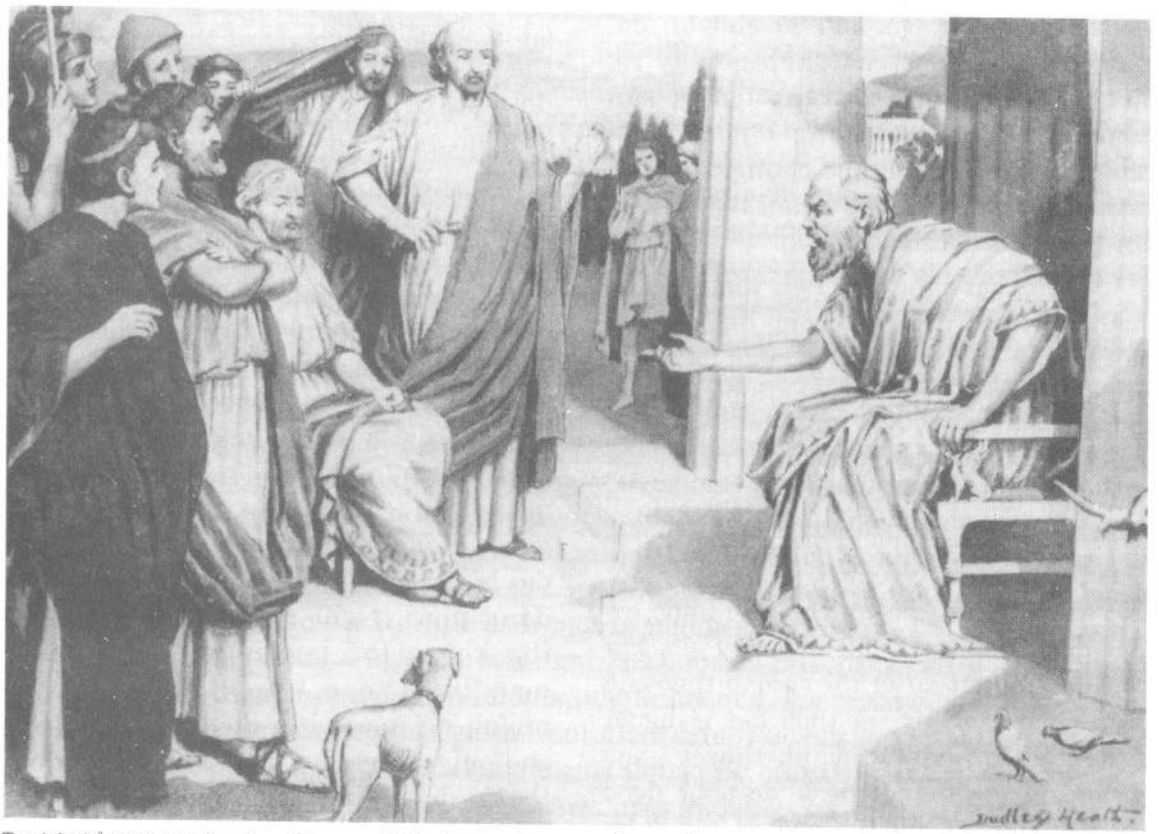
Nhưng, gạt sang một bên vấn đề công luận, có lẽ có điều gì không ổn khi kêu nài ơn huệ của một quan tòa để được tha bổng, thay vì giúp quan tòa hiểu biết và thuyết phục quan tòa. Vì nhiệm vụ quan tòa không phải là ban ơn, mà là xét xử; và quan tòa là người đã thề sẽ xét xử theo luật pháp, chứ không phải theo ý thích của mình. Vì vậy, quí vị đừng đòi hỏi tôi làm điều mà tôi cho là ô nhục, vô đạo đức 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 vị người Athens, nếu nhờ sức mạnh thuyết phục và nài nỉ mà tôi có thể khắc phục được lời thề của 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 tòa 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 vị người Athens, có nhiều lý do khiến tôi không đau buồn ở cuộc bỏ phiếu kết án tôi. Tôi đã chờ đợi điều đó, và tôi chỉ ngạc nhiên khi 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 có thể 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 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 với 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 - giàu sang, vinh thân phì gia, 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; nhưng 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 nhân đức và sự khôn ngoan trước khi tìm kiếm lợi ích riêng tư của họ, và chăm lo cho đất nước trước khi chăm lo cho 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 vị người Athens, nếu họ đáng được phần thưởng; và điều tốt lành ấy phải thích hợp với người ấy. Phần thưởng nào là thích hợp cho một người nghèo nhưng là ân nhân của quí vị, và ao ước được thoải mái để có thể dạy dỗ qú vị? Không thể có phần thưởng nào thích hợp cho bằng giữ con người ấy ở trong công trường thành phố, một phần thưởng mà họ xứng đáng hơn là những công dân từng đoạt giải ở Olympia trong môn cỡi 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 thực sự. Và nếu tôi phải đề nghị một bản án xứng đáng và công bằng, tôi phải nói rằng việc đưa tôi vào địa vị trong công trường thành phố là phần thưởng xứng đáng.

Có người sẽ nói: *'Phải, Socrates, 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 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 vâng 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 hằng ngày nói tới nhân đức, kiểm điểm đời sống mình và người khác, là điều tốt*



Tuy bác bỏ được lý luận của những người tố cáo ông, Socrates vẫn bị kết tội vô đạo và làm hư hỏng thanh niên. Ông bị kết án tử hình bằng uống thuốc độc.

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 được quí vị. Hơn nữa, tôi không bao giờ quen nghĩ rằng tôi đáng phải chịu sự thiệt hại nào. Giả sử tôi có tiền, tôi có thể ước lượng 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: Plato, Crito, 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 ngay sau khi tôi chết, một hình phạt còn nặng nề hơn tôi sẽ chắc chắn 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 của 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 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 cách trốn tránh khả thi hay danh dự; cách dễ nhất và cao thượng nhất là không sát hại người khác, nhưng cải thiện bản thân quí vị. Đây là lời tiên tri tôi nói ra trước khi tôi vĩnh biệt những quan tòa kết án tôi.

Thưa quí quan tòa, hãy vui vẻ trước cái chết, và hãy biết chắc rằng không 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 chỉ 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, nếu chúng tỏ ra chăm lo cho của cải, hay bất cứ điều gì, hơn là chăm lo cho nhân đức; hay nếu chúng tự phụ là một cái gì mà trong thực tế chúng chẳng là gì cả,- các bạn hãy trách mắng chúng, như tôi từng trách mắng quí vị, 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 vĩnh biệt đã tới, và chúng ta sẽ ai đi đường nấy - tôi đi đến cái chết, và quí vị đến với sự sống. Điều nào tốt hơn chỉ có Thượng đế biết'.

Crito

SOC: Sao anh đến vào giờ này, Crito? Chắc còn sớm lắm?

CR: Chắc là thế.

SOC: Chính xác là mấy giờ?

CR: Trời vừa rạng đông.

SOC: Tôi ngạc nhiên sao canh tù lại cho anh vào.

CR: Hắn biết tôi, vì tôi thường đến đây, Socrates; hơn nữa, tôi cũng có quà cho hắn.

SOC: Anh vừa tới nơi à?

CR: Không, tôi đến đã một lúc rồi.

SOC: Vậy sao anh chỉ ngồi yên không nói gì, anh không đánh thức tôi dậy ngay?

CR: Tôi không muốn mình cũng gặp rắc rối và bất ổn như ông - thực sự tôi không muốn: Tôi đã ngồi yên và ngạc nhiên thấy sao ông ngủ ngon lành như thế; do đó tôi không đánh thức ông, vì tôi muốn giảm bớt sự đau đớn. Tôi luôn luôn nghĩ rằng ông có tâm trạng hạnh phúc: nhưng tôi chưa bao giờ thấy một điều gì giống với phong cách dễ dàng, thanh thản của ông khi chịu đựng tai họa này.

SOC: Có gì lạ đâu, Crito, khi một người đã đạt tới cái tuổi của tôi, người ấy không thể tỏ ra buồn phiền khi đến gần cái chết.

CR: Nhưng không thiếu những người lớn tuổi như ông mà gặp cùng cảnh ngộ, tuổi tác họ không làm họ khỏi buồn phiền trước cái chết.

SOC: Đúng. Nhưng anh vẫn chưa cho tôi biết anh đến đây sớm thế này để làm gì?

CR: Tôi đến báo cho ông một tin đau buồn; không phải đau buồn cho ông, tôi nghĩ vậy, nhưng cho tất cả chúng tôi, bạn thân của ông, và nhất là cho tôi.

SOC: Gì vậy? Tàu từ Delos đã đến rồi à? và khi tàu cập bến tôi phải chết hay sao?

CR: Không, thực ra tàu chưa đến, nhưng chắc chắn sẽ đến hôm nay, vì những người đến từ Sunium cho tôi biết họ đã bỏ tàu tại đó; và vì thế ngày mai sẽ là ngày cuối đời của ông.

SOC: Hay lắm, Crito; nếu đó là ý muốn của Thượng đế, thì tôi sẵn lòng; nhưng tôi không tin là việc đó sẽ đến hôm nay.

CR: Sao ông tin như thế?

SOC: Tôi sẽ nói cho anh biết tại sao. Tôi sẽ chết sau ngày tàu cập bến.

CR: Vâng, giới chức thẩm quyền nói thế.

SOC: Nhưng tôi nghĩ rằng phải đến mai tàu mới cập bến; tôi suy ra điều này nhờ một giấc mơ đêm qua, đúng ra là chỉ vừa mới đây, khi anh để tôi ngủ yên.

CR: Ông thấy gì trong giấc mơ?

SOC: Tôi thấy một người giống như một phụ nữ xinh đẹp và duyên dáng, y phục lộng lẫy, bà gọi tôi và nói: Hỡi Socrates,

'Đến ngày thứ ba anh sẽ đi Phthia.' (Homer, Il. ix. 363.)

CR: Thật là một giấc mơ kỳ lạ, Socrates!

SOC: Tôi không còn nghi ngờ gì về ý nghĩa của giấc mơ này, Crito!

CR: Đúng, ý nghĩa đã quá rõ. Nhưng, trời! Ông Socrates yêu quí, hãy cho tôi nắn nỉ ông một lần nữa. Ông hãy nghe lời khuyên của tôi và trốn đi. Vì nếu ông chết, tôi không chỉ mất một người bạn không thể thay thế, mà còn một điều xấu khác: dân chúng không biết ông và tôi nên sẽ nghĩ rằng tôi đã có thể cứu ông nếu tôi chịu bỏ tiền ra, thế mà tôi đã không làm. Như thế, chẳng phải là một điều tồi tệ lắm sao nếu người ta sẽ coi tôi là kẻ trọng tiền bạc hơn là mạng sống của một người bạn? Vì đa số sẽ không nghĩ là tôi muốn ông trốn thoát nhưng ông đã từ chối.

SOC: Nhưng, anh bạn Crito yêu quí, tại sao chúng ta lại phải quan tâm tới ý kiến của đám đông? Chỉ ý kiến của những người tốt mới đáng chúng ta để ý, và những người này sẽ nghĩ về sự kiện của tôi đúng như nó xảy ra.

CR: Nhưng Socrates, chúng ta phải quan tâm tới ý kiến của đám đông, vì những gì đang xảy ra cho thấy ý kiến của họ có thể làm hại vô kể cho bất cứ ai không theo ý kiến của họ.

SOC: Tôi cũng ước gì sự việc là như thế, Crito; và ước gì đám đông có thể làm những điều tệ hại nhất; vì điều đó

có nghĩa là họ cũng có thể làm những điều tốt đẹp nhất - như thế thì hay biết mấy! Nhưng trong thực tế họ không thể làm gì cả; vì họ không thể làm cho một người trở thành khôn ngoan hay ngu ngốc; và tất cả những gì họ làm đều chỉ là kết quả của sự ngẫu nhiên.

CR: Thôi được, tôi không tranh luận với ông nữa; nhưng Socrates, xin vui lòng cho tôi biết, phải chăng ông không muốn trốn thoát vì e ngại cho tôi và các người bạn khác: phải chăng ông sợ nếu trốn ngục sẽ gây rắc rối cho chúng tôi vì đã giúp ông trốn, và chúng tôi sẽ phải mất hết hay một phần tài sản của mình; hay tệ hơn nữa, chúng tôi sẽ gặp điều xấu? Vậy, nếu ông sợ cho chúng tôi, ông cứ yên tâm; vì để cứu ông, chúng tôi phải chấp nhận rủi ro này, và thậm chí còn sẵn sàng chấp nhận rủi ro lớn hơn nữa; ông hãy tin tôi, và làm theo lời khuyên của tôi.

SOC: Phải, đó là một mối sợ như ông nói tới, Crito, nhưng không phải mối sợ duy nhất.

CR: Đừng sợ - có những người sẵn sàng đưa ông ra khỏi tù mà không phải tốn phí quá nhiều; còn đối với những kẻ tố giác, chúng cũng không có đòi hỏi gì quá đáng - chỉ cần chút tiền cho chúng là xong. Tiền bạc của tôi chắc chắn nhiều lắm, tôi hoàn toàn dành cho ông sử dụng, và nếu ông áy náy sử dụng tất cả tiền bạc của tôi, thì ở đây còn có những người lạ khác sẵn sàng cho ông sử dụng tiền bạc của họ; trong số họ có Simmias người Thebes, đã mang đến đây một món tiền lớn vì mục đích này; còn có Cebes và nhiều người khác sẵn sàng bỏ tiền ra để giúp ông trốn thoát. Vì vậy, đừng ngần ngại vì chúng tôi, và đừng nói giống như ông nói trước tòa rằng ông không biết làm gì nếu đi đến một nơi khác. Vì đến những nơi khác người ta cũng sẽ quí mến ông, chứ không chỉ ở Athens; tôi cũng có một số bạn thân ở Thessaly, nếu ông thích đến đó, họ sẽ yêu quí ông và bảo vệ ông, và không một ai ở Thessaly sẽ gây phiền hà cho ông. Socrates, tôi cũng không nghĩ rằng ông làm đúng khi từ chối mạng sống mình trong khi ông có thể cứu nó; làm thế là ông mắc vào bẫy kẻ thù của ông, những kẻ đang nôn nóng chờ dợi huỷ diệt ông. Hơn nữa, tôi dám nói là ông trốn tránh nghĩa vụ với các con cái ông; bởi vì nếu trốn đi, ông có thể nuôi dưỡng và giáo dục chúng; ngược lại, ông chết và lìa bỏ chúng, và chúng phải sống dựa vào sự may rủi; và ông quá biết số phận của các trẻ em cô nhi là thế nào. Không ai được phép sinh ra con cái để rồi không muốn nuôi dưỡng và giáo dục chúng cho tới cùng. Socrates, ông hãy quyết định, vì thời gian suy nghĩ đã hết, và chỉ có một việc cần phải làm, và phải làm ngay tối nay, và nếu chúng ta chần chờ, sẽ không còn cơ hội nào nữa; vậy tôi nài nỉ ông, Socrates, hãy tin tôi, và làm như tôi nói.

SOC: Anh Crito yêu quí, nhiệt tình của anh thật là vô giá, nếu nó đúng; nhưng nếu sai, thì nhiệt tình càng lớn nguy hiểm càng lớn; vì vậy chúng ta phải suy xét kỹ tôi có nên hay không nên làm như anh nói. Vì tôi luôn luôn sống theo sự hướng dẫn của lý lẽ, bất cứ lý lẽ nào mà theo sự suy xét tôi thấy là tốt nhất; bây giờ tôi gặp cảnh ngộ này, tôi không thể chối bỏ những lời tôi đã dạy: các nguyên tắc tôi từng tôn trọng cho tới nay, và vẫn còn tôn trọng, và trừ khi chúng ta có thể tìm ra ngay những nguyên tắc khác tốt hơn, tôi chắc chắn không thể theo ý kiến của anh; không, cho dù đám đông có thể tăng thêm rất nhiều hình phạt nặng nề như giam cầm, tịch thu tài sản, chết chóc, đe doạ chúng ta giống như những đứa con nít bị yêu quái đe doạ. Phải xét vấn đề này cách tốt nhất như thế nào? Liệu tôi phải trở lại với lý luận cũ của anh về ý kiến của người đời? - Chúng ta đã nói có một số ý kiến là tốt, một số thì

không. Vậy chúng ta có hành động đúng khi theo ý kiến này trước khi tôi bị kết án không? Và phải chăng lý luận mà trước kia chúng ta cho là đúng thì bây giờ lại tỏ ra chỉ là nói để mà nói - hoàn toàn là chuyện vô nghĩa của con nít? Đó là điều bây giờ chúng ta cần suy xét kỹ, với sự giúp đỡ của anh, Crito - phải chăng, trong hoàn cảnh hiện tại của tôi, có thể lý luận khác đi hay không; và có được phép hay không được phép? Anh hãy cho tôi biết, tôi có đúng khi nói rằng một số ý kiến, và ý kiến của một số người mà thôi, phải được coi là có giá trị, và một số ý kiến khác, ý kiến của một số người khác, không được coi là có giá trị. Tôi hỏi anh tôi nói như thế có đúng không?

CR: Chắc chắn rồi.

SOC: Phải tôn trọng ý kiến tốt, không phải ý kiến xấu?

CR: Đúng.

SOC: Và ý kiến của người khôn ngoan là tốt, ý kiến của người không khôn ngoan là xấu?

CR: Chắc chắn là thế.

SOC: Và chúng ta đã nói gì về các vấn đề khác? Một học sinh tập thể dục sẽ chờ đợi lời khen chê và ý kiến của mọi người, hay của chỉ một người mà thôi - bác sĩ hay huấn luyện viên của người ấy?

CR: Của một người thôi.

SOC: Và nó phải luyện tập, ăn uống theo cách mà giáo viên của nó là người có hiểu biết nghĩ là tốt, chứ không phải theo ý kiến chung của mọi người?

CR: Đúng.

SOC: Và nếu nó không nghe lời và coi thường ý kiến của giáo viên, trái lại nó coi trọng ý kiến của những người không có hiểu biết, nó có sẽ chịu thiệt hại không?

CR: Chắc chắn nó sẽ bị hại.

SOC: Tốt lắm, và điều này cũng đúng đối với các vấn đề khác mà chúng ta không cần liệt kê từng thứ chứ? Trong các vấn đề về chính đáng và không chính đáng, trung thực và giả dối, tốt và xấu, là đề tài thảo luận của chúng ta bây giờ, liệu chúng ta phải theo ý kiến của nhiều người và sợ họ; hay theo ý kiến của một người có hiểu biết? Phải chăng chúng ta phải sợ và kính trọng người này hơn tất cả mọi người khác: và nếu chúng ta từ chối người này, phải chăng chúng ta sẽ phá huỷ và làm thiệt hại nguyên tắc nơi chúng ta mà chúng ta coi là được cải thiện bởi sự công bằng và bị thiệt hại bởi sự bất công; - có một nguyên tắc như thế không?

CR: Chắc chắn có, Socrates.

SOC: Vậy, bạn yêu quí, chúng ta không được quan tâm tới việc người ta nói gì về chúng ta: nhưng phải quan tâm tới những gì mà một người có hiểu biết về sự chính đáng và không chính đáng sẽ nói về chúng ta, và sự thật mà người ấy sẽ nói. Vì vậy, anh bắt đầu sai khi anh khuyên rằng chúng ta phải quan tâm đến ý kiến của nhiều người về cái chính đáng và không chính đáng, tốt và xấu, danh dự và ô nhục. - Có người sẽ trả lời, "*Nhưng số đông có thể giết chúng ta.*"

CR: Vâng, Socrates; rõ ràng câu trả lời sẽ là thế.

SOC: Và đúng là thế: nhưng tôi vẫn thấy rằng lý luận mà chúng ta đã phân tích luôn đứng vững hơn bao giờ hết.Và tôi muốn biết chúng ta có thể cũng nói như thế về một nguyên tắc khác - đó là không phải đời sống mà thôi, mà phải là đời sống tốt, mới chủ yếu đáng giá.

CR: Vâng, điều này cũng không thay đổi.

SOC: Và một đời sống tốt thì tương đương với một đời sống xứng đáng và danh dự, có đúng không?

CR: Đúng.

SOC: Từ những tiền đề này, tôi tiếp tục lý luận về vấn đề tôi có nên hay không nên bỏ trốn mà không có sự ưng thuận của người Athens: nếu tôi thấy rõ ràng bỏ trốn là đúng, tôi sẽ thử trốn; nếu không, tôi không trốn. Các suy xét khác mà anh nhắc đến, đó là chuyện tiền bạc, mất cá tính, và bổn phận giáo dục con cái, tôi e rằng đó chỉ là lý thuyết của đám đông, họ sẵn sàng để người ta sống, nếu họ có thể, cũng như sẵn sàng để người ta chết - mà không có mấy lý do. Nhưng bây giờ, vì lý luận này vẫn kéo dài cho tới bây giờ, nên chỉ còn một vấn đề phải xem xét, đó là chúng ta trốn đi hay chấp nhận được người khác giúp đỡ và trả tiền và đền ơn cho họ, chúng ta làm thế là đúng hay không đúng; nếu không đúng, thì chúng ta không cần cân nhắc đến cái chết hay bất cứ tai họa nào có thể xảy đến do việc tôi ở lại đây.

CR: Tôi nghĩ ông nói đúng; vậy chúng ta bắt đầu thế nào?

SOC: Chúng ta hãy cùng nhau xem xét vấn đề, và hoặc là anh bác bỏ ý kiến của tôi nếu anh có thể và thuyết phục tôi; hay là, anh bạn yêu quí, anh hãy thôi đừng lặp lại lời khuyên tôi trốn thoát ngược với ý muốn của người Athens: vì tôi đánh giá cao cố gắng của anh nhằm thuyết phục tôi trốn thoát, nhưng có thể tôi không cảm thấy thuyết phục theo phán đoán tốt hơn của tôi. Và bây giờ, xin anh hãy xét lập trường thứ nhất của anh, và cố gắng trả lời tốt bao có thể.

CR: Tôi sẽ cố gắng.

SOC: Phải chăng chúng ta sẽ nói rằng chúng ta không bao giờ làm xấu một cách cố ý, hay nói rằng một đàng chúng ta được làm xấu và một đàng khác chúng ta không được làm xấu, hay làm xấu luôn luôn là xấu và ô nhục, như tôi vừa nói lúc nãy, và như chúng ta đã cùng nhau nhìn nhận? Phải chăng tất cả các ý kiến trước đây của chúng ta bây giờ bị vứt bỏ hết? Và phải chăng ở tuổi chúng ta, chúng ta đã thảo luận với nhau nghiêm túc suốt đời của chúng ta để chỉ khám phá ra rằng chúng ta cũng chẳng hơn gì bọn trẻ con? Hay, phải chăng bất chấp ý kiến của nhiều người, và bất chấp các hậu quả có là tốt hay xấu, chúng ta vẫn phải khẳng định sự thật mà chúng ta đã nói, rằng bất công luôn luôn là điều xấu và ô nhục cho người hành động bất công? Chúng ta sẽ nói như thế đúng không?

CR: Đúng.

SOC: Nghĩa là chúng ta không được làm điều xấu?

CR: Chắc chắn là không.

SOC: Cũng không được làm thiệt hại lại người ta, vì chúng ta không được làm hại ai?

CR: Rõ ràng là không.

SOC: Crito, xin anh nói lại lần nữa, chúng ta có được phép làm xấu không?

CR: Chắc chắn là không, Socrates.

SOC: Thế còn chuyện lấy ác báo ác thì sao, theo đạo đức học của đám đông-có chính đáng không?

CR: Không chính đáng.

SOC: Vì làm xấu cho người ta thì cũng giống như làm hại họ?

CR: Rất đúng.

SOC: Vậy là chúng ta không được trả thù hay lấy ác báo ác đối với bất cứ ai, bất chấp điều ác nào người ấy làm cho ta. Nhưng tôi xin anh suy nghĩ. Crito, anh có thực sự hiểu điều anh nói không? Vì ý kiến này không bao giờ và sẽ không bao giờ được nhiều người theo; và những người đồng ý và không đồng ý với điểm này không có một cơ sở chung, và chỉ có thể khinh bỉ lẫn nhau khi họ thấy họ bất đồng ý kiến với nhau quá xa. Vậy, anh hãy cho tôi biết, anh có nhất trí với nguyên tắc thứ nhất của tôi rằng việc lấy ác báo ác không bao giờ là đúng không? Và nó sẽ là tiền đề cho thảo

luận của chúng ta chứ? Hay anh không đồng ý? Vì tôi luôn luôn nghĩ như thế, và tiếp tục nghĩ như thế; nhưng nếu anh có ý kiến khác, hãy cho tôi nghe ý kiến của anh. Tuy nhiên, nếu anh vẫn giữ lập trường như trước, tôi sẽ đi sang bước kế tiếp.

CR: Ông có thể tiếp tục, vì tôi không thay đổi ý kiến.

SOC: Vậy chúng ta sang bước kế tiếp, có thể diễn tả bằng một câu hỏi: - Một người có phải làm điều họ nghĩ là đúng, hay phải làm ngược lại điều họ cho là đúng?

CR: Họ phải làm điều họ nghĩ là đúng.

SOC: Nhưng nếu đúng như thế, thì áp dụng thế nào? Khi trốn tù chống lại ý muốn của người Athens, tôi có làm hại ai không? Hay đúng hơn, tôi có làm hại những người mà tôi phải làm hại ít nhất không? Tôi có chối bỏ các nguyên tắc mà chúng ta vừa thừa nhận không?

CR: Tôi không nói được, Socrates, vì tôi không biết.

SOC: Vậy anh hãy xét vấn đề thế này: - Giả sử tôi sắp sửa trốn một bổn phận (anh có thể dùng bất cứ tên gọi nào anh thích), và luật pháp và chính quyền đến tra hỏi tôi: '*Socrates, hãy cho chúng tôi biết, ông đang định làm gì? Có phải ông đang định dùng hành vi của ông để lật đổ chúng tôi - luật pháp, toàn thể nhà nước, theo khả năng của ông? Ông có tưởng tượng rằng một nhà nước có thể tồn tại và không thể bị lật đổ, trong đó các quyết định của luật pháp không có quyền lực, nhưng bị các cá nhân gạt ra bên ngoài và chà đạp dưới chân?*' Anh Crito, chúng ta sẽ trả lời thế nào cho những câu hỏi như thế này? Mọi người, và đặc biệt một nhà tu từ, sẽ có nhiều điều để bênh vực cho việc luật pháp đòi hỏi một bản án phải được thi hành. Họ sẽ lý luận rằng người ta không thể gạt bỏ luật pháp; và chúng ta sẽ trả lời, '*Phải; nhưng nhà nước đã vi phạm đến chúng tôi và cho chúng tôi một bản án bất công.*' Giả sử tôi trả lời như thế?

CR: Rất hay, Socrates.

SOC: '*Có phải đó là hợp đồng của chúng tôi với ông không?*' *luật pháp trả lời; 'hay phải chăng ông phải thi hành bản án của nhà nước?*' Và nếu tôi trố mắt kinh ngạc trước lời lẽ của họ, luật pháp sẽ thêm: "*Socrates, ông hãy trả lời thay vì trố mắt nhìn-ông có thói quen hỏi và trả lời các câu hỏi. Hãy nói cho chúng tôi, - Ông có điều gì phàn nàn chống lại chúng tôi để biện minh việc ông tìm cách huỷ diệt chúng tôi và nhà nước? Trước hết, không phải chúng tôi đã sinh ông ra trên đời sao? Cha ông kết hôn với mẹ ông nhờ sự trợ giúp của chúng tôi và sinh ra ông. Ông hãy nói ông có gì phản đối chống lại những người chúng tôi trong việc ra các định chế hôn nhân không?*" Không, tôi sẽ trả lời. 'Hay chống lại chúng tôi là những người điều hành việc nuôi dưỡng và giáo dục trẻ em sau khi chúng sinh ra, mà chính bản thân ông cũng đã hưởng nền giáo dục ấy?' Tôi phải trả lời là đúng. '*Vậy thì, vì ông được sinh ra trên đời, được nuôi dưỡng và giáo dục bởi chúng tôi, ông có thể nào phủ nhận trước hết rằng ông là con cái và nô lệ của chúng tôi, giống như cha mẹ của ông trước kia không? Và nếu điều này là đúng, thì ông không thể ngang hàng với chúng tôi; ông cũng không thể nào nghĩ rằng ông có quyền làm cho chúng tôi những gì chúng tôi đang làm cho ông. Phải chăng ông có quyền mắng chửi hay đánh lại hay làm điều gì xấu cho cha ông hay chủ ông, bởi vì ông đã bị họ đánh chửi, hay nhận điều xấu nào từ tay họ sao? - ông có nói thế không? Và vì chúng tôi nghĩ phải tiêu diệt ông là đúng, ông có nghĩ ông có quyền tiêu diệt chúng tôi, và tiêu diệt đất nước theo khả năng của ông không? Là thầy dạy nhân đức đích thực, liệu ông có cho rằng ông làm thế là đúng không?*'. . . Chúng ta phải trả lời thế nào, Crito? Luật pháp nói như thế là đúng hay sai?

CR: Tôi nghĩ luật pháp nói đúng.

SOC: Vậy luật pháp sẽ nói, 'Socrates, hãy xét kỹ xem chúng tôi có đúng không khi nói rằng việc ông đang định làm sẽ gây thiệt hại cho chúng tôi. Bởi vì, sau khi chúng tôi sinh ông ra trên đời, nuôi dưỡng giáo dục ông, và ban cho ông cũng như mọi công dân khác mọi phúc lợi của đất nước, chúng tôi còn công bố cho mọi người Athens, bởi sự tự do mà chúng tôi cho họ, rằng nếu họ không thích chúng tôi khi họ đã trưởng thành và đã chứng kiến phong tục của thành phố, và đã hiểu biết chúng tôi, họ có thể ra đi đến bất cứ nơi nào họ thích và mang tất cả tài sản của họ theo họ. Không ai trong luật pháp chúng tôi ngăn cấm hay can thiệp vào công việc của họ. Bất cứ ai không thích chúng tôi và thành phố này, và muốn di cư đến một thuộc địa hay thành phố khác, đều có thể đến bất cứ nơi nào họ thích, và mang theo tài sản của họ. Nhưng người nào đã trải qua cách thức chúng tôi tổ chức công lý và quản lý nhà nước, mà vẫn ở lại, thì đã vào một khế ước mặc nhiên rằng họ sẽ làm những gì chúng tôi truyền làm. Và nếu họ không vâng phục chúng tôi, họ vi phạm ba lần; thứ nhất, vì khi không vâng phục chúng tôi là họ không vâng phục cha mẹ họ; thứ hai, vì chúng tôi là tác giả của nền giáo dục của họ; thứ ba, vì họ đã làm một hợp đồng với chúng tôi rằng họ sẽ vâng lệnh chúng tôi một cách thích đáng; vậy mà họ đã không vâng phục cũng không thuyết phục được chúng tôi rằng các mệnh lệnh của chúng tôi không chính đáng; và chúng tôi không áp đặt các mệnh lệnh trên họ cách thô bạo, nhưng cho họ quyền chọn lựa để thuyết phục chúng tôi; - đó là những gì chúng tôi cống hiến cho họ, mà họ không làm gì cả.

'Đây là những lời tố cáo mà ông, Socrates, sẽ phải hứng chịu nếu ông thực hiện ý đồ của ông; đối với ông hơn là mọi người Athens khác.' Giả sử tôi hỏi, tại sao lại là tôi hơn mọi ai khác? Họ sẽ vặn lại tôi rằng tôi là người hiểu biết nội dung hợp đồng này hơn mọi ai khác. Họ sẽ nói, "Có chứng cớ rõ ràng, Socrates, rằng chúng tôi và thành phố không làm điều gì mất lòng ông. Trong tất cả những công dân Athens, ông là người định cư lâu năm nhất trong thành phố, mà vì ông không bao giờ rời thành phố, chắc hẳn ông phải yêu mến thành phố. Bởi vì ông không bao giờ bỏ thành phố để đi dự các cuộc giải trí, trừ một lần ông đi đến Isthmus, ông cũng không đi đến nơi đâu khác trừ khi ông làm nghĩa vụ quân sự; ông cũng không đi du lịch như những người đàn ông khác. Ông cũng không tò mò tìm hiểu phong tục và luật pháp của các thành phố khác: tình cảm của ông không đi ra ngoài chúng tôi và thành phố; ông qui chuộng thành phố trên hết, và chấp nhận việc cai trị của chúng tôi; và ở đây ông đã sinh ra con cái ông, là bằng chứng sự hài lòng của ông. . . Vậy mà bây giờ ông đã quên mất những tình cảm tốt đẹp này, và không kính trọng luật pháp chúng ta, tức là phá hoại luật pháp ấy; và ông định làm điều mà chỉ những tên nô lệ hèn hạ mới làm, là trốn đi và quay lưng lại những khế ước mà ông đã thực hiện trong tư cách một công dân. Vậy trước tiên ông hãy trả lời câu hỏi này: Chúng tôi có đúng khi nói rằng ông chấp nhận sự cai trị của chúng tôi bằng hành động, chứ không chỉ bằng lời nói thôi không? Có đúng như thế không? Chúng ta phải trả lời thế nào, Crito? Chúng ta không đồng ý được sao?

CR: Chúng ta không thể không đồng ý, Socrates.

SOC: Vậy có phải họ sẽ nói: 'Socrates, ông đang phá vỡ giao ước và hợp đồng mà ông đã ký kết với chúng tôi sau khi suy xét kỹ lưỡng chứ không phải vội vàng, cũng không phải bị ép buộc hay lừa dối, vậy mà sau khi đã suy nghĩ suốt bảy mươi năm về chúng, trong thời

gian đó ông có thể tự do bỏ thành phố ra đi, nếu nó không làm ông hài lòng, hay nếu khế ước của chúng tôi với ông không sòng phẳng. Ông có quyền chọn lựa, và đã có thể đi đến Lacedaemon hay Creta, cả hai thành phố này thường được ông ca ngợi vì sự cai trị tốt, hay đến một thành phố Hi lạp hay một thành phố ngoại quốc khác. Nhưng ông đã không bao giờ ra đi. Vậy mà bây giờ ông bỏ trốn và quên đi hợp đồng giữa chúng ta. Đừng làm thế, Socrates, nếu ông chịu nghe lời khuyên của chúng tôi; đừng biến mình thành trò cười cho thiên hạ bằng cách trốn khỏi thành phố.

'Socrates, hãy nghe chúng tôi những người đã nuôi dưỡng và giáo dục ông. Đừng nghĩ đến mạng sống và con cái ông trước tiên rồi công lý sau, nhưng hãy nghĩ đến công lý trước tiên, để ông được nhìn nhận là công chính trước mặt các vua chúa ở trần gian. Vì cả ông lẫn những gì thuộc về ông đều sẽ không được hạnh phúc, thánh thiện hay công chính hơn ở đời này hay đời sau, nếu ông nghe theo lời khuyên của Crito. Bây giờ ông ra đi trong sự vô tội, chịu khổ mà không làm điều gian ác; ông là nạn nhân không phải của luật pháp nhưng của con người. Nhưng nếu ông hành động bằng cách lấy ác báo ác, làm hại để đền bù sự thiệt hại, phá vỡ giao ước và hợp đồng với luật pháp chúng tôi, và làm hại những người mà ông phải làm hại ít nhất, đó là bản thân ông, bạn bè ông, đất nước ông, và chúng tôi, chúng tôi sẽ tức giận với ông khi ông còn sống, và các anh em chúng ta, luật pháp ở thế giới âm phủ sẽ tiếp đón ông như một kẻ thù; vì họ sẽ biết rằng ông tìm hết cách để tiêu diệt chúng tôi. Vì vậy, hãy nghe lời chúng tôi, đừng nghe lời Crito.'

Anh Crito yêu quí, đây là tiếng nói mà tôi hình như nghe thấy thì thầm vào tai tôi, giống như tiếng sáo vọng vào tai của nhà thần bí; tiếng nói đó thì thầm bên tai tôi, và ngăn cản tôi nghe theo bất cứ tiếng nói nào khác. Và tôi biết rằng anh có nói thêm điều gì cũng vô ích thôi. Nhưng cứ nói, nếu anh có điều gì muốn nói.

CR: Không, tôi không biết nói gì nữa, Socrates.

SOC: Vậy anh Crito, hãy để tôi thi hành ý muốn của Thượng đế, và đi theo người tới nơi người muốn.

Phaedo

Sau khi Socrates dứt lời, Crito nói: Vậy ông có điều gì dạy bảo chúng tôi không, Socrates? Ông có muốn trối lại điều gì cho con cái ông, hay bất cứ điều gì chúng tôi có thể làm cho ông không?

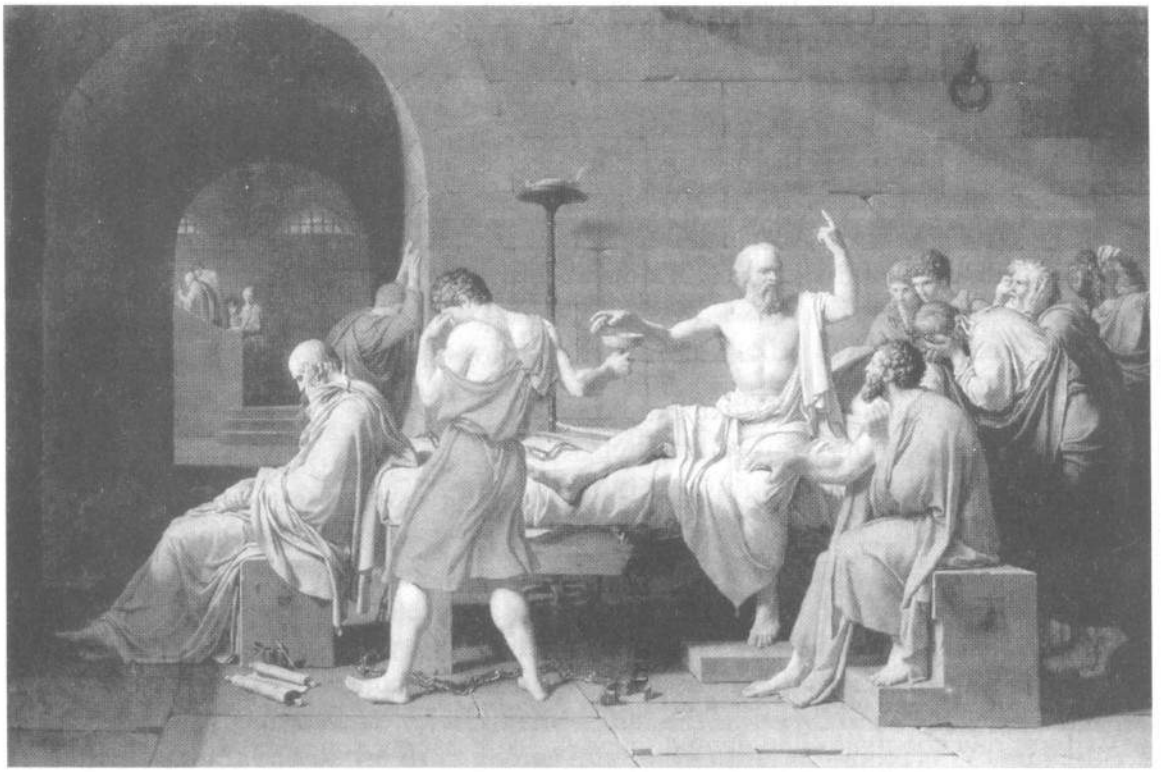
Không có gì đặc biệt, Crito, ông đáp: chỉ có một điều này, như tôi vẫn luôn nói với anh, hãy chăm lo cho bản thân anh; đó là việc phục vụ anh có thể làm cho tôi và những người thân của tôi và cho tất cả chúng ta, dù anh có hứa hay không. Nhưng nếu anh không quan tâm đến bản thân mình, và không chăm lo đi theo qui tắc mà tôi đã truyền dạy 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 tuỳ ý anh; nhưng anh hãy giữ lấy lời tôi, và chăm lo để tôi không rời xa anh. Rồi ông quay về phía chúng tôi và mỉm cười nói: - Tôi không thể làm cho Crito tin rằng tôi vẫn là Socrates từng trò truyện và dẫn dắt các cuộc thảo luận; anh ta tưởng tôi là một Socrates khác mà anh ta sắp nhìn thấy, một xác chết - và anh 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 nhận thấy không có tác dụng gì đối với Crito. 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 đối với các quan toà trong vụ xét xử: nhưng hãy làm cho lời hứa mang một bản chất khác; vì anh ta bảo đảm cho tôi trước các quan toà rằng tôi sẽ ở lại, nhưng các anh phải bảo đảm cho tôi đối với anh ấy rằng tôi sẽ không ở lại nhưng 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, hay nói lúc chôn cất tôi, Thế là chúng ta đặt Socrates 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 sự xấu. Vì vậy, hãy vui lên anh Crito, 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; Crito 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 ông 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 Crito; 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



Cái Chết của Socrates, 1787, tranh sơn dầu của hoạ sĩ Jacques-Louis David (1748-1825).

vào đứng cạnh ông và nói: - Socrates, tôi biết ông là con người cao quí nhất, hiền lành nhất, và tốt nhất trong tất cả những người đã từng đến sống ở đây. Tôi biết ông sẽ không giống như 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 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.

Socrates nhìn theo anh 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. Crito, 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.

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

Socrates nói: Đúng thế, Crito, 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 sẽ được lợi gì khi trì hoãn uống thuốc độc; nếu làm thế, tôi sẽ 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.

Crito 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. Socrates 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 Socrates; và một cách thoải mái và dịu dàng, không một chút sợ hãi hay biến sắc mặt, Socrates chăm chú nhìn anh, cầm lấy chén thuốc và nói: Tôi có được vảy nước thuốc này để kính thần không? Người ấy trả lời: Ông Socrates, chúng tôi chỉ chuẩn bị vừa đủ lượng thuốc. Ông nói, Tôi hiểu: nhưng tôi có thể và 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 người khóc đầu tiên; bởi vì Crito, khi thấy mình không thể cầm 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 Socrates giữ được sự bình thản: Ông nói, tiếng kêu khóc kỳ lạ này là gì vậy? Tôi đã cho các phụ nữ ra ngoài chủ yếu là để họ không khóc theo, vì tôi 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 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 ngấm 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: Crito, tôi còn mắc nợ Asclepius một con gà; anh làm ơn nhớ trả nợ giùm tôi được không? Crito đáp, tôi sẽ trả giùm ông; 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 Crito 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 các người đương thời mà tôi được biết, ông là người khôn ngoan nhất, chính trực nhất và tốt lành nhất.

Meno

Nhân vật:
Meno (MN)
Nô lệ của Meno (NL)
Socrates *(SC)*

MN:Ông Socrates, ông có thể cho tôi biết - nhân đức có thể học được hay thủ đắc được không? Hay nó không thể học cũng không thể thủ đắc được, nhưng là một đức tính bẩm sinh của người ta?

SC: Thực ra, anh bạn Meno, thời xưa người Thessalia thuộc số những người Hi Lạp nổi tiếng giàu có và tài cưỡi ngựa. Vậy mà có vẻ như họ cũng là những nhà triết học - đặc biệt người xứ Larissa, quê hương ông bạn Aristippus của bạn đấy. Gorgias là một nhà triết học. Ông đến thành phố này và chinh phục được tâm hồn những người dân Aleuadae ưu tú vì sự khôn ngoan của ông (trong số này có cả ông bạn Aristippus của bạn), thậm chí cả những người dân ưu tú Thessalia nữa. Đặc biệt ông biết cách đưa bạn vào thói quen trả lời mọi câu hỏi mà người ta có thể hỏi bạn, với sự tự tin và trịnh trọng xứng với loại người biết câu trả lời, cũng như chính ông ta mời mọi người Hi Lạp đặt ra cho ông bất kỳ câu hỏi nào, và bao giờ ông cũng có câu trả lời cho họ. Nhưng ở Athens này, anh bạn Meno thân mến, tình thế thì ngược lại. Tìm được sự khôn ngoan quả là hiếm có, và có vẻ như sự khôn ngoan đã di cư từ vùng đất của tôi sang đất của bạn. Bất luận thế nào, nếu bạn đặt một câu hỏi cho một người dân nào ở đất chúng tôi, họ sẽ chỉ cười và nói: *"Không lẽ bạn nghĩ tôi có phước đặc biệt lắm hay sao mà có thể biết được rằng nhân đức có thể học được hay thủ đắc được? Sự thật là tôi chẳng thể biết nhân đức có thể học được hay không, mà thậm chí cũng chẳng biết nhân đức là gì nữa."*

Bản thân tôi đang ở trong hoàn cảnh như thế. Tôi chia sẻ sự nghèo nàn của đồng bào tôi về điểm này, và tôi xấu hổ thú nhận rằng tôi không hề biết nhân đức là gì cả. Vậy làm sao tôi biết được nó có những tính chất gì nếu tôi thậm chí không biết nó là gì? Có thể nào bạn nghĩ rằng một người hoàn toàn không biết Meno là ai mà lại có thể mô tả anh ta đẹp trai, giàu có và cao quí hay ngược lại không? Có thể không, anh bạn Meno?

MN: Không. Nhưng còn ông, thưa Socrates, có thật là ông cũng không biết nhân đức là gì không? Không lẽ tôi sẽ đem chuyện này về nhà kể cho đồng bào tôi về ông sao?

SC: Không chỉ có thế thôi đâu; bạn cũng có thể nói rằng tôi chưa từng gặp được ai có thể biết điều đó.

MN: Thế sao? Ông đã không gặp Gorgias khi ông ấy ở đây sao?

SC: Có chứ.

MN: Nhưng ông vẫn nghĩ rằng ông ta không biết?

SC: Tính tôi hay quên, nên bây giờ không thể nói tôi đã nghĩ gì lúc đó. Có thể ông ta biết, và tôi mong rằng bạn biết ông ta thường nói thế nào về chuyện đó. Vậy bạn hãy nhắc lại cho tôi biết nó là gì, hay chính bạn nói cho tôi nghe xem. Chắc hẳn bạn đồng ý với ông ta.

MN: Đúng vậy.

SC: Vậy chúng ta cứ bỏ ông ta qua một bên, dù sao ông ta cũng không có mặt ở đây. Thế bạn nói nhân đức là gì? Tôi hỏi bạn nghiêm túc đấy, đừng từ chối trả lời tôi, nhưng hãy nói ra đi. Tôi sẽ rất vui được bạn chứng minh là tôi sai nếu cả bạn và ông Gorgias biết nhân đức là gì, mặc dù tôi từng nói tôi chưa hề gặp ai biết được điều này.

MN: Không khó gì cả. Trước hết, nếu nhân đức bạn muốn biết là nhân đức của một nam nhi, thì rất dễ thấy rằng nhân đức của một nam nhi là ở chỗ biết điều hành công việc của thành phố một cách hiệu quả, khiến cho người nam nhi sẵn sàng giúp đỡ bạn bè và tiêu diệt kẻ thù mà không lo bản thân mình chịu thiệt. Còn nhân đức của đàn bà thì càng dễ nói. Bà phải là một người nội trợ tốt, chăm lo việc nhà và phục tùng chồng. . . Với mọi hành vi và mọi giai đoạn của cuộc đời, đều có một nhân đức cho mỗi người chúng ta, và tương tự, cũng có một tội lỗi.

SC: Có vẻ tôi gặp may đây. Tôi chỉ muốn biết một nhân đức mà thôi, nhưng bạn lại kể cho tôi hàng chục nhân đức. Nhưng nói cho nghiêm túc hơn, bạn sẽ trả lời thế nào nếu tôi hỏi: "*Phải chăng cứ là con ong là chúng phải nhiều và mỗi con đều khác nhau sao? Hay bạn cho rằng chúng khác nhau không phải vì là con ong, mà vì một điều gì khác, như thể kích thước hay vẻ đẹp?*"

MN: Tôi cho rằng về phương diện là con ong thì chúng hoàn toàn không khác nhau.

SC: Giả sử tôi hỏi tiếp: "*Được, đó chính là điều tôi muốn hỏi bạn. Vậy tính chất nào làm cho chúng hoàn toàn không khác nhau, nhưng tất cả đều giống nhau?*" Chắc bạn có câu trả lời chứ?

MN: Chắc chắn rồi.

SC: Vậy bạn hãy nói giống như thế về các nhân đức. Dù rằng chúng có nhiều và khác nhau, nhưng ít ra tất cả chúng đều có chung một đặc tính để chúng là nhân đức. Đó là điều cần phải xét đến khi có ai trả lời cho câu hỏi: "*Nhân đức là gì?*" Bạn hiểu tôi nói gì chứ?

MN: Tôi nghĩ tôi hiểu, nhưng tôi chưa rõ hẳn ông muốn hỏi gì.

SC: Được. Có phải theo bạn thì điều này chỉ áp dụng cho nhân đức, rằng có một nhân đức khác biệt giữa đàn ông và đàn bà và những người khác? Về sức khoẻ, vóc dáng và sức mạnh cũng thế ư, hay sức khoẻ ở đâu cũng có cùng một tính chất, nếu nó là sức khoẻ, thì dù là sức khoẻ nơi một người hay một vật nào khác cũng giống nhau?

MN: Không.

SC: Và nhân đức xét như là nhân đức có khác nhau giữa một đứa trẻ, một cụ già, một người đàn bà hay một người đàn ông không?

MN: Tôi cảm thấy nó không ở cùng mức độ với những trường hợp khác.

SC: Được. Phải chăng ông đã nói nhân đức của đàn ông là lo tốt công việc của thành phố, và của đàn bà là lo tốt việc nhà?

MN: Đúng.

SC: Và có thể nào gọi là làm tốt một công việc nếu làm nó một cách không điều độ và không công bằng không?

MN: Chắc chắn là không.

SC: Có nghĩa đó là nhân đức điều độ và công bằng?

MN: Tất nhiên rồi.

SC: Vậy cả đàn ông và đàn bà đều cần cùng các đức tính, công bằng và điều độ giống nhau, nếu họ muốn là người nhân đức.

MN: Có vẻ là như thế.

SC: Họ phải công bằng và điều độ.

MN: Vâng.

SC: Vậy mọi người đều tốt theo cùng một phương diện, vì họ trở nên tốt nhờ việc có cùng các đức tính giống nhau.

MN: Có vẻ là như thế.

SC: Và nếu họ không có cùng các nhân đức như nhau, họ không tốt giống như nhau?

MN: Không.

SC: Vậy khi thấy rằng họ tất cả đều có cùng một nhân đức, bạn thử nhớ lại và nói cho tôi biết Gorgias và bạn nói nhân đức đó là gì?

MN: Đơn giản đó phải là khả năng cai trị con người, nếu ông muốn tìm kiếm một đức tính bao trùm mọi đức tính khác.

SC: Đúng thế. Nhưng nhân đức này có áp dụng cho một đứa bé hay một nô lệ không? Một nô lệ có thể cai trị ông chủ của mình hay không, và nếu cai trị chủ, nó có còn là nô lệ không?

MN: Tôi nghĩ là không.

SC: Chắc chắn là không thể rồi. Và còn một điểm nữa. Bạn nói về "*khả năng cai trị.*" Chúng ta có cần thêm vào mấy chữ 'một cách công bằng chứ không thể khác được' không?

MN: Tôi nghĩ là cần, vì công bằng là nhân đức.

SC: Bạn nói nhân đức, hay *một* nhân đức.

MN: Tôi không hiểu ý ông.

SC: Một điều phổ quát. Ví dụ nói về tính chất tròn. Tôi muốn nói nó là một hình thù, chứ không chỉ nói trống nó là hình thù, lý do là cũng có các hình thù khác nữa.

MN: Tôi hiểu ý ông, và tôi đồng ý rằng có những nhân đức khác nữa bên cạnh nhân đức công bằng.

SC: Vậy hãy cho tôi biết các nhân đức ấy. Cũng như tôi có thể kể cho bạn các hình thù khác nếu bạn hỏi, cũng vậy, bạn hãy kể ra các nhân đức khác.

MN: Theo ý kiến tôi, can đảm là một nhân đức và điều độ, khôn ngoan, và đứng đắn cũng là các nhân đức, và còn các nhân đức khác nữa.

SC: Điều này lại đưa chúng ta trở về với điểm bắt đầu. Bằng một cách khác nhau, chúng ta đã tìm ra một số nhân đức trong khi chúng ta chỉ đi tìm một nhân đức mà thôi. Nhân đức duy nhất này, thấm nhuần mọi nhân đức khác, thì chúng ta lại không thể tìm thấy.

MN: Không, tôi chưa thể nắm được ý ông muốn tìm ra một nhân đức duy nhất bao trùm mọi nhân đức khác.

SC: Tôi không ngạc nhiên, nhưng tôi sẽ cố hết sức để tiến xa hơn một chút. Tôi tin bạn hiểu rằng câu hỏi này áp dụng cho mọi sự. Nếu có ai biết ví dụ tôi vừa nói với bạn và hỏi bạn: "*Hình là gì?*" và bạn trả lời tròn là hình, và họ hỏi tiếp như tôi đã hỏi bạn, "*Anh nghĩ nó là hình hay là một hình?*" hẳn bạn sẽ trả lời nó là *một* hình.

MN: Chắc rồi.

SC: Bạn nói lý do là vì có nhiều hình khác nữa.

MN: Đúng.

SC: Và nếu họ hỏi bạn đó là các hình gì, bạn sẽ kể ra cho họ.

MN: Vâng.

SC: Và cũng như thế về màu sắc. . . ?

MN: Đúng. . .

SC: Và bạn cũng nói rằng tròn là một hình không hơn gì thẳng, v. v...?

MN: Rất đúng.

SC: Vậy thì cái gọi là 'hình' là cái gì? Hãy thử trả lời tôi. Nếu khi được hỏi câu hỏi này về hình hay màu mà bạn trả lời: "*Nhưng tôi không hiểu bạn muốn hỏi gì,*" thì người đặt câu hỏi sẽ

ngạc nhiên và nói: "*Bạn không thấy tôi đang tìm kiếm cái gì có chung giữa tất cả các thứ ấy sao?*" Và phải chăng bạn sẽ không thể trả lời nếu câu hỏi là: "*Cái gì là chung giữa tròn và thẳng và tất cả các thứ mà bạn gọi là hình?*"

Bạn hãy cố gắng trả lời, để luyện tập trả lời cho câu hỏi về nhân đức.

MN Không, ông trả lời đi, Socrates.

SC Bạn muốn tôi trả lời thay cho bạn?

MN Vâng.

SC Và sau đó sẽ đến lượt bạn trả lời cho câu hỏi về nhân đức?

MN Được.

SC Vậy chúng ta hãy thử xem hình là gì. Bạn hãy nghe thử xem có thể chấp nhận định nghĩa này không. Chúng ta hãy định nghĩa nó là cái duy nhất luôn luôn đi với màu. Như thế bạn có hài lòng không, hay bạn muốn định nghĩa một cách khác? Tôi sẽ hài lòng nếu câu trả lời của bạn về nhân đức cũng theo cách này.

MN Nhưng trả lời kiểu ấy thì ngây thơ quá.

SC Thế nào?

MN Nếu tôi không hiểu sai ý ông, thì hình thù là cái luôn luôn đi với màu. Được lắm, tốt lắm. Nhưng nếu có người nói họ không biết màu là cái gì, và cũng không biết hình là cái gì, thì câu trả lời của ông cho họ có nghĩa gì?

SC Một câu trả lời đúng; và nếu người hỏi tôi là loại người thông minh và hay vặn vẹo, tôi sẽ nói với họ: "*Bạn đã nghe câu trả lời của tôi. Nếu nó sai, bạn hãy lý luận để bác bỏ nó.*" Tuy nhiên, khi những loại người thân thiện như bạn và tôi muốn đối thoại với nhau, thì câu trả lời của một người phải nhẹ hơn và giúp dễ thảo luận hơn. Nghĩa là câu trả lời không những phải đúng, mà còn phải dùng các từ ngữ mà người hỏi quen thuộc. Vậy tôi sẽ cố gắng trả lời cho bạn theo cách ấy. Vậy bạn hãy nói cho tôi, bạn có quen với từ 'cuối'; mà tôi hiểu có nghĩa là giới hạn hay ranh giới - tất cả những từ này tôi dùng với cùng một nghĩa. Có thể Prodicus sẽ muốn tranh luận với chúng ta, nhưng tôi tin rằng bạn nói về một cái gì đó có giới hạn hay đi tới điểm cuối. Y tôi chỉ có thế, không có gì phức tạp.

MN Tôi chấp nhận khái niệm này, và tôi tin rằng tôi hiểu ý ông.

SC Và, bạn có hiểu 'diện tích' và 'khối' như được sử dụng trong hình học không?

MN Tôi hiểu.

SC Như thế bây giờ bạn đã có thể hiểu định nghĩa của tôi về hình thù. Để bao gồm mọi trường hợp, tôi nói rằng hình là cái mà trong đó một khối kết thúc, hay nói vắn tắt hơn, là giới hạn của một khối.

MN Thế ông định nghĩa màu là gì?

SC Anh không thấy xấu hổ sao, anh bạn Meno. Dám cố chấp ép lão già này phải trả lời mãi, còn chính mình lại không chịu vận dụng trí nhớ của mình để trả lời cho tôi biết định nghĩa của Gorgias về nhân đức là gì.

MN Tôi sẽ trả lời, ông Socrates, nhưng ông hãy nói điều đó cho tôi trước đã.

SC Được, tôi sẽ chiều theo ý bạn. Bạn có muốn tôi trả lời *theo kiểu* Gorgias và sẵn sàng theo dõi câu trả lời của tôi chứ?

MN Tất nhiên tôi sẵn sàng.

SC Bạn và ông ấy tin vào thuyết của Empedocles về các lực phát toả chứ?

MN Hoàn toàn.

SC Và các đường đi của các lực phát toả?

MN Vâng.

SC Một số lực phát toả hợp với một số đường đi, số khác thì không?

MN Đúng.

SC Bây giờ bạn biết thuật ngữ 'thị giác' rồi chứ?

MN Tôi biết.

SC Từ các khái niệm này, bạn hãy *'hiểu những gì tôi sẽ nói với bạn,'* như Pindar thường nói thế. Màu là một sự phát toả từ các hình phù hợp với thị giác và được nhận ra bởi thị giác.

MN Có vẻ là một câu trả lời xuất sắc đấy!

SC Chắc chắn nó là kiểu trả lời bạn quen thuộc. Và có thể bạn thấy rằng nó cung cấp một cách để định nghĩa về âm thanh và mùi vị và nhiều cái khác tương tự như thế.

MN Đúng vậy. . . .

SC . . . Tuy nhiên, bây giờ đến lượt bạn trả lời cho tôi như bạn đã hứa rồi đấy. Hãy cho tôi biết bản tính chung của nhân đức là gì. Đừng nói đến nhiều nhân đức khác nhau. Hãy để nhân đức toàn diện và đầy đủ và cho tôi biết nó là gì, theo các ví dụ mà tôi đã nói cho bạn.

MN Vậy theo tôi, có vẻ nhân đức theo lời của thi sĩ, là *'vui hưởng cái đẹp và có khả năng,'* và tôi định nghĩa nó là ước muốn những cái đẹp và có khả năng chiếm được chúng.

SC Khi bạn nói người ta ước muốn các vật đẹp, có phải ý bạn muốn nói rằng đó là những điều tốt không?

MN Chắc chắn.

SC Vậy bạn có nghĩ là có một số người ước muốn điều tốt, số khác ước muốn điều xấu không? Theo ý bạn, không phải là ai ai cũng muốn điều tốt sao?

MN Không.

SC Và bạn muốn nói rằng những người khác tưởng các điều xấu là tốt, hay họ vẫn muốn điều xấu mặc dù họ biết đó là điều xấu?

MN Tôi nghĩ là cả hai trường hợp.

SC Sao? Bạn nghĩ rằng có người ước muốn điều xấu cả khi họ biết chúng là xấu sao?

MN Vâng.

SC Ước muốn thế nào? Chiếm đoạt chúng?

MN Tất nhiên.

SC Vì họ tin rằng chúng làm lợi cho người chiếm được chúng, hay làm hại?

MN Một số theo trường hợp thứ nhất, số khác theo trường hợp thứ hai.

SC Và anh cho rằng những người muốn điều xấu vì nghĩ rằng những điều này có lợi cho họ, thực ra họ có hiểu rõ chúng là xấu không?

MN Không, họ không thể thực sự hiểu như vậy.

SC Như thế rõ ràng là hạng người này không thực sự nhận ra điều xấu, nên họ không thực sự muốn điều xấu, mà chỉ muốn điều mà họ tưởng là tốt, trong khi thực sự nó là xấu; những người mà vô tình nhầm lẫn điều xấu với điều tốt rõ ràng họ chỉ muốn điều tốt.

MN Tôi tin đúng như thế đối với hạng người này.

SC Vậy còn về hạng người mà bạn nói là họ muốn điều xấu vì tin rằng điều xấu có hại cho người có nó, chắc hẳn những người này biết rằng họ sẽ bị hại vì những điều đó?

MN Chắc chắn rồi.

SC Và họ cũng tin rằng bất cứ ai bị hại thì đều không được hạnh phúc chứ?

MN Họ cũng phải tin như vậy.

SC Vậy có ai muốn mình bất hạnh, đau khổ không?

MN Tôi chắc là không.

SC Vậy thì không có ai muốn điều xấu vì nó là xấu; vì sự bất hạnh là gì nếu không phải là muốn điều xấu và đạt được điều xấu?

MN Có vẻ ông có lý, Socrates, không ai ước muốn điều xấu.

SC Vậy bạn đã vừa nói rằng nhân đức hệ tại ước muốn điều tốt và khả năng đạt được chúng. Trong định nghĩa này, ước muốn là điểm chung nơi mọi người, và về phương diện này không ai là hơn kém ai.

MN Có vẻ là thế.

SC Vậy nếu có ai hơn một người khác, thì rõ ràng phải là về phương diện khả năng, và nhân đức, theo mô tả của bạn, là khả năng đạt được điều tốt.

MN Vâng, ông đã diễn tả đúng ý tôi.

SC Ta thử xem lần này bạn có đạt tới sự thật không. Rất có thể bạn có lý. Bạn nói khả năng chiếm được những điều tốt là nhân đức phải không?

MN Vâng.

SC Và theo bạn điều tốt là sức khoẻ và của cải phải không?

MN Tôi kể điều tốt là có được cả vàng bạc lẫn chức cao quyền trọng trong chính quyền.

SC Bạn chỉ kể những loại điều tốt đó thôi sao?

MN Tôi muốn nói mọi sự giống như thế.

SC Được. Theo định nghĩa của bạn, thì có vàng bạc là nhân đức. Bạn có thêm các từ '*công bằng và chính đáng*' vào đó không, hay theo bạn có thêm các từ ấy hay không cũng được? Nếu người ta đạt được nó một cách bất công, bạn có cho là nhân đức không?

MN Hẳn là không.

SC Nghĩa là tội lỗi?

MN Chắc chắn rồi.

SC Vậy có vẻ như công bằng hay tiết độ hay đạo đức, hay một phần nào khác của nhân đức, phải gắn liền với việc đạt nhân đức. Nếu không, mặc dù đó là một phương tiện để có những điều tốt, nó cũng không phải là nhân đức.

MN Không, làm sao có thể có nhân đức nếu không có những điều này?

SC Nhưng ít phút trước đây chúng ta đã gọi mỗi thứ nói trên - công bằng, tiết độ, và các thứ giống như thế - là một phần của nhân đức.

MN Phải, chúng ta đã gọi thế.

SC Như vậy là bạn đang giễu cợt tôi rồi?

MN Làm sao có thể như thế, Socrates?

SC Tôi đã xin anh bạn không chia nhỏ nhân đức thành từng mảnh, và đã cho bạn các mẫu câu trả lời tôi muốn, nhưng vì không để ý đến điều này, anh bạn lại nói với tôi rằng nhân đức là đạt được những điều tốt với sự công bằng; và bạn cho rằng công bằng là một phần của nhân đức.

MN Đúng thế.

SC Vậy từ chính lý luận của bạn, bạn kết luận rằng hành động với một phần của nhân đức chính là nhân đức, nếu bạn gọi công bằng và các thứ giống như thế là nhân đức. Điểm tôi muốn nhấn mạnh ở đây là trong khi tôi xin bạn mô tả cho tôi về nhân đức như một toàn thể, nhưng thay vì nói cho tôi nhân đức là gì, bạn lại nói rằng mọi hành động là nhân đức nếu nó là một phần của nhân đức, như thể bạn đã nói cho tôi biết toàn thể là gì, khiến tôi phải nhìn nhận nó cho dù bạn cắt nó thành từng mảnh nhỏ. Tôi thấy có vẻ như chúng ta phải đặt lại cùng câu hỏi cũ cho bạn, anh bạn Meno thân mến - câu hỏi: '*Nhân đức là gì?*' - nếu mọi hành động trở thành nhân đức khi nó được kết hợp với một phần của nhân đức. Xét cho cùng, đó là điều chúng ta muốn nói khi cho rằng mọi hành động được làm với sự công bằng đều là nhân đức. Bạn có đồng ý rằng phải đặt lại cùng câu hỏi ấy không? Có ai biết một phần của nhân đức là gì, nếu không biết toàn thể nhân đức là gì không?

MN Tôi nghĩ là không.

SC Không, và nếu bạn còn nhớ, khi tôi vừa trả lời cho bạn về hình thù, tôi tin chúng ta đã bác bỏ kiểu trả lời nào sử dụng các thuật ngữ vẫn còn bị tranh cãi và chưa được nhất trí.

MN Chúng ta đã chấp nhận như thế, một cách hợp lý.

SC Vậy bạn hãy làm đúng như thế. Trong khi bản chất của nhân đức xét như một toàn thể vẫn còn chưa giải

quyết, bạn đừng cho rằng bạn có thể cắt nghĩa điều đó cho ai theo từng phần của nó, hay bằng bất cứ lối cắt nghĩa nào như thế. Tốt hơn hãy hiểu rằng cùng câu trả lời ấy cần được trả lời, bạn nói thế này thế kia về nhân đức, nhưng thật sự nhân đức *là* gì? Bạn thấy nó vô nghĩa phải không?

MN Không, tôi thấy nó có nghĩa lắm.

SC Vậy chúng ta hãy quay trở lại từ đầu và trả lời câu hỏi của tôi. Bạn và bạn của bạn nói nhân đức là gì?

MN Ông Socrates, cả trước khi gặp ông, tôi đã được nghe người ta nói ông là một người hoang mang và ông làm cho mọi người trở thành hoang mang. Lúc này đây tôi cảm thấy ông đang sử dụng ma thuật đối với tôi và cố tình đặt tôi vào vòng ảnh hưởng của ông cho tới khi tôi chỉ còn là một khối bất động. Tâm trí và môi miệng tôi bây giờ trở thành bất động, và tôi không biết trả lời ông thế nào. Nhưng tôi đã nói về nhân đức hàng trăm lần, thường xuyên trình bày về vấn đề này trước các cử toạ đông đảo, và tôi nghĩ tôi đã làm rất thành công. Vậy mà bây giờ tôi không thể nói nhân đức là gì nữa. Theo ý kiến tôi, ông không nên rời bỏ Athens để đi ra nước ngoài. Nếu ông cư xử như thế này ở nước ngoài, người ta sẽ tố cáo ông là phù thuỷ và bắt ông.

SC Meno, anh đúng là một tay xỏ lá. Anh suýt nữa là đã lừa được tôi.

MN Socrates, ông muốn nói gì?

SC Tôi thấy tại sao anh dùng một câu ví để nói về tôi.

MN Tại sao ông nghĩ thế?

SC Bị so sánh với một cái gì khác. Tôi biết rất rõ mọi người có vẻ xinh xắn đều thích trò chơi ví von. Họ lợi dụng tối đa điều đó, vì tự nhiên những người có vẻ mặt xinh xắn đều tạo ra những sự so sánh đẹp. Nhưng tôi không mắc nợ bạn điều đó. Về phần tôi, nếu con cá đuối chỉ có thể làm tê liệt những con vật khác bằng việc chính nó bị tê liệt, thì ví dụ này đúng, nhưng không phải ngược lại. Không phải là vì tôi biết rõ câu trả lời mà tôi làm cho người khác hoang mang. Sự thật là tôi làm họ hoang mang bởi vì bản thân tôi cũng hoang mang. Bây giờ với nhân đức cũng thế. Tôi không biết nhân đức là gì. Có thể bạn đã biết nhân đức là gì trước khi gặp tôi, nhưng bây giờ bạn hình như không biết. Tuy nhiên tôi sẵn sàng cùng với bạn hợp tác để tìm hiểu cho rõ nhân đức là gì.

MN Nhưng làm thế nào ông có thể tìm kiếm một cái gì nếu ông không biết một chút gì về nó? Nói cách khác, cho dù ông đứng ngay trước mặt nó rồi, làm sao ông biết được ông đã tìm thấy điều mà ông không biết?

SC Tôi hiểu bạn muốn nói gì. Bạn có nhận ra rằng điều bạn đưa ra là một lý luận mánh khoé rằng một người không thể tìm kiếm dù là điều họ biết hay không biết? Họ không thể tìm điều họ biết, vì họ biết rằng không cần phải tìm kiếm, cũng không thể tìm điều họ không biết, vì trong trường hợp đó họ không biết họ phải tìm cái gì.

MN Vậy, ông nghĩ đó là một lý luận tốt chứ?

SC Không.

MN Ông có thể cắt nghĩa tại sao không?

SC Có thể. Tôi đã từng nghe những người hiểu về các sự thật của tôn giáo-

[*Ở đây cố tình ngưng lại chốc lát để nhấn mạnh sự thay đổi giọng điệu trang trọng của cuộc đối thoại trong lúc này.*]

MN Họ nói gì?

SC Tôi nghĩ là một điều đúng và hay.

MN Đó là gì, và họ là ai?

SC Họ là các tư tế của các tôn giáo, họ chọn công việc chính của họ là giải thích những chức năng họ thực hiện. Pindar cũng nói về điều này, và nhiều thi sĩ cũng nói đến nó. Họ nói thế này-

bạn thử xem họ có nói đúng sự thật hay không. Họ nói linh hồn người ta bất tử: Có một lúc nó đi đến kết thúc - đó là cái chết - và một lúc khác nó lại tái sinh, nhưng không bao giờ bị huỷ diệt. Dựa trên cơ sở này người ta phải sống mọi ngày đời mình một cách chính trực hết sức.

Như thế, vì linh hồn là bất tử và có thể tái sinh nhiều lần, và vì linh hồn đã thấy mọi sự cả ở thế giới này lẫn thế giới khác, nên nó đã học được mọi sự. Vì vậy chúng ta không phải ngạc nhiên nếu linh hồn có thể nhớ lại sự hiểu biết về nhân đức hay bất cứ điều gì khác mà nó đã có lần chiếm hữu.

MN Tôi hiểu, ông Socrates, nhưng ông muốn nói gì khi bảo rằng chúng ta không học được điều gì, còn cái chúng ta gọi là học thì chỉ là sự nhớ lại? Ông có thể dạy tôi biết điều này không?

SC Tôi đã từng nói anh là một tay mánh khoé, và bây giờ anh hỏi tôi có thể dạy anh không, khi mà tôi nói không có cái gì gọi là dạy, mà chỉ có sự nhớ lại mà thôi. Rõ ràng là anh muốn thấy tôi tự mâu thuẫn với chính mình phải không?

MN Không đâu, ông Socrates, tôi hoàn toàn không có ý ấy. Đó chỉ là thói quen. Nếu ông có cách nào làm tôi hiểu rõ hơn điều ông nói là thật, xin ông vui lòng giúp.

SC Không dễ đâu, nhưng tôi vẫn muốn cố gắng hết sức giúp anh theo yêu cầu. Tôi thấy anh có một đoàn tuỳ tùng đông đảo ở đây, vậy anh hãy chọn lấy một người, bất cứ người nào anh thích, tôi sẽ dùng anh ta để chứng minh điều đó cho anh.

MN Chắc chắn rồi. (*nói với một nô lệ*) Lại đây.

SC Anh ta người Hi Lạp và nói tiếng của chúng ta chứ?

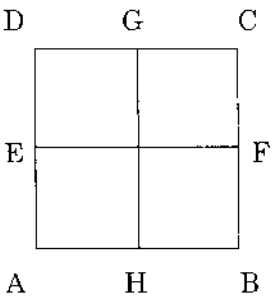
MN Vâng - nó sinh ra và lớn lên trong nhà tôi.

SC Vậy anh hãy nghe cho kỹ rồi cho tôi biết anh thấy nó học do tôi dạy hay chỉ là nhớ lại nhé.

MN Vâng.

SC Bây giờ, chú bé, cháu biết một hình vuông là một hình như thế này chứ?

[*Socrates bắt đầu vẽ các hình trên cát dưới chân ông, rồi chỉ cho thằng bé hình vuông ABCD*]



NL Vâng.

SC Nó có bốn cạnh bằng nhau?

NL Vâng.

SC Và các đường thẳng này ở giữa cũng bằng nhau? (các đoạn EF và GH).

NL Vâng.

SC Một hình như thế này có thể là lớn hơn hay nhỏ hơn chứ?

NL Đúng vậy.

SC Vậy nếu cạnh này dài 2 cm, và cạnh này cũng dài bằng, thì tất cả sẽ là bao nhiêu? Nói cách khác, nếu chiều này dài 2 cm và chiều kia chỉ dài 1 cm, thì diện tích có phải 2 cm vuông không?

NL Vâng.

SC Nhưng vì cả chiều kia cũng dài 2 cm, nên nó phải là hai lần 2 cm vuông, đúng không?

NL Vâng.

SC Và hai lần 2 cm vuông là bao nhiêu?

NL Bốn.

SC Bây giờ, ta có thể nào vẽ một hình khác gấp đôi hình này nhưng giống hình này, với cả bốn cạnh bằng nhau không?

NL Có.

SC Vậy theo cháu, cả hình sẽ là 8 cm vuông, nếu lấy bốn lần chiều dài?

NL Vâng.

SC Diện tích sẽ là bao nhiêu?

NL Tám.

SC Bây giờ, hãy thử cho tôi biết mỗi cạnh sẽ dài bao nhiêu? Hình này có một cạnh 2 cm. Cạnh của hình lớn gấp đôi sẽ là bao nhiêu?

MN Tất nhiên cũng là gấp đôi, thưa bác Socrates.

SC Anh thấy không, Meno, tôi không dạy thằng bé gì cả, tôi chỉ hỏi nó thôi. Vậy mà bây giờ nó nghĩ rằng nó biết chiều dài cạnh của hình vuông 8 cm2.

MN Vâng.

SC Nhưng nó có biết thật không?

MN Chắc là không.

SC Nó nghĩ rằng cạnh này gấp đôi cạnh kia.

MN Vâng.

SC Bây giờ anh hãy quan sát xem nó nhớ lại theo trật tự như thế nào - đó là cách thích hợp để nhớ lại.

Anh nói rằng cạnh có chiều dài gấp đôi sẽ tạo ra một hình có kích thước gấp đôi phải không? Tôi muốn nói hình này không phải là chiều này dài và chiều kia thì ngắn. Nó phải có tất cả các cạnh bằng nhau giống như hình thứ nhất, chỉ khác ở chỗ là có kích thước gấp đôi. Anh hãy suy nghĩ một lát để xem anh có còn nghĩ rằng anh biết được nó bằng cách nhân đôi cạnh lên không nhé.

NL Vâng.

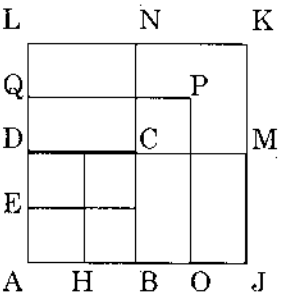
SC Tốt. Bây giờ chúng ta sẽ có một đoạn thẳng dài gấp đôi đoạn này (AB) nếu chúng ta thêm vào một đoạn như thế ở cuối đoạn này (BJ) chứ?

NL Vâng.

SC Vậy theo cháu, chính ở đường thẳng này chúng ta sẽ làm được một hình vuông 8 cm2, bằng cách lấy bốn đoạn bằng nhau?

NL Vâng.

SC Chúng ta sẽ vẽ bốn đoạn thẳng bằng nhau (AJ, JK, KL, và LA), bằng cách lấy đoạn thứ nhất làm đáy. Chúng ta sẽ có một hình mà cháu gọi là một hình 8 cm vuông chứ?



NL Vâng.

SC Nhưng nó có gồm bốn hình vuông này, mỗi hình bằng với hình 4 cm vuông lúc đầu không?

[*Socrates đã vẽ vào các đoạn* CM, CN *để hoàn thành các hình vuông mà ông muốn chứng minh.*]

NL Vâng.

SC Nó to bao nhiêu? Có phải gấp bốn lần không?

NL Tất nhiên.

SC Và có phải gấp bốn lần thì cũng bằng gấp hai lần không?

NL Tất nhiên là không.

SC Vậy gấp đôi chiều dài của cạnh không cho chúng ta một hình lớn gấp đôi mà lớn gấp bốn.

NL Đúng.

SC Và bốn lần bốn là mười sáu, phải không?

NL Vâng.

SC Vậy cạnh của hình 8 cm là bao nhiêu? Nó cho chúng ta một diện tích gấp bốn lần diện tích ban đầu, phải không?

NL Vâng.

SC Và một cạnh bằng một nửa chiều dài cho chúng ta một hình vuông 4 cm phải không?

NL Vâng.

SC Tốt. Và có phải một hình vuông 8 cm bằng hai lần hình này và một nửa hình kia?

NL Vâng.

SC Nó sẽ có cạnh lớn hơn cạnh này và nhỏ hơn cạnh kia?

NL Cháu nghĩ là thế.

SC Tốt. Cháu nghĩ sao cứ trả lời như thế. Bây giờ cho bác biết: có phải cạnh này 2 cm và cạnh kia 4 cm?

NL Vâng.

SC Vậy cạnh của hình 8 cm phải dài hơn 2 cm nhưng ngắn hơn 4 cm?

NL Vâng.

SC Cháu thử nói là bao nhiêu cm?

NL 3 cm.

SC Nếu vậy, chúng ta phải cộng thêm một nửa đoạn này (BO, *nửa của* BJ) để làm nó thành 3 cm sao? Đây là hai, và đây là một, và ở cạnh này cũng thế chúng ta có hai cộng một: và đây là hình mà cháu muốn.

[*Socrates vẽ hết hình* AOPQ.]

NL Vâng.

SC Vậy nếu chiều này là 3 cm và chiều kia là 3 cm, có phải tổng diện tích sẽ là ba lần 3 cm không?

NL Có vẻ là thế.

SC Và là bao nhiêu?

NL Chín.

SC Trong khi hình vuông gấp đôi lần hình thứ nhất phải là bao nhiêu?

NL Tám.

SC Nhưng chúng ta chưa có hình vuông 8 cm từ một cạnh 3 cm cơ mà?

NL Chưa.

SC Vậy cạnh ấy sẽ là bao nhiêu? Hãy nói chính xác. Nếu cháu không muốn tính, thì chỉ cần chỉ cho chúng ta xem trên hình vẽ.

NL Thưa bác, cháu không biết.

SC Anh Meno, hãy xem giai đoạn mà nó đã đạt đến trên con đường hồi tưởng. Lúc đầu nó không biết cạnh của hình vuông 8 cm. Cả bây giờ nó cũng không biết, nhưng lúc đó nó nghĩ là nó biết và mạnh bạo trả lời, nó không cảm thấy hoang mang. Nhưng bây giờ thì nó thấy hoang mang. Không những nó không biết câu trả lời, nó cũng không nghĩ là nó biết.

MN Rất đúng.

SC Phải chăng nó cũng không ở tình trạng khá hơn về phương diện nó không biết không?

MN Tôi cũng chấp nhận.

SC Vậy khi làm cho nó hoang mang và không nói được gì, giống như con cá đuối, chúng ta có làm nó thiệt gì hơn không?

MN Tôi nghĩ là không.

SC Trên thực tế chúng ta đã giúp nó phần nào trên con đường tìm ra câu trả lời đúng, vì bây giờ không những nó không biết câu trả lời đó, mà còn cảm thấy thích tìm kiếm câu trả lời. Cho tới bây giờ, nó vẫn nghĩ nó có thể nói thông thạo, vào nhiều dịp và trước những cử toạ đông đảo, về đề tài hình vuông gấp đôi kích thước một hình vuông cho sẵn, khi nó cho rằng hình vuông ấy phải có cạnh dài gấp đôi.

MN Chắc chắn rồi.

SC Anh có nghĩ rằng nó sẽ cố gắng tìm kiếm hay học hỏi điều mà nó nghĩ là nó biết (mặc dù nó không biết), trước khi nó bị ném vào tình trạng hoang mang, trở thành ý thức về sự ngu dốt của nó, và cảm thấy ước muốn hiểu biết không?

MN Không.

SC Vậy việc làm cho nó không thể nói được cũng là điều tốt cho nó?

MN Tôi đồng ý.

SC Bây giờ, anh hãy quan sát xem, bắt đầu với tình trạng hoang mang này, nó sẽ khám phá được điều gì trong việc tìm kiếm sự thật cùng với tôi, mặc dù

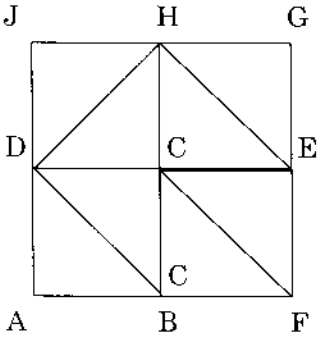
tôi chỉ đơn giản hỏi nó các câu hỏi chứ không dạy nó. Anh hãy nhắc nhở tôi nếu có chỗ nào tôi lên tiếng dạy nó hay cắt nghĩa cho nó, thay vì chỉ hỏi ý kiến của nó thôi nhé.

[*Socrates xoá bỏ các hình trước và bắt đầu vẽ lại.*]

Cậu bé, nói cho bác nghe, không phải đây là hình vuông 4 cm của chúng ta sao? (ABCD). Cháu hiểu chứ?

NL Vâng.

SC Bây giờ chúng ta có thể thêm một hình vuông khác bằng với nó như thế này chứ? (BCEF).



NL Vâng.

SC Và một hình thứ ba ở đây, bằng với các hình khác? (CEGH).

NL Vâng.

SC Và rồi chúng ta có thể vẽ thêm hình này ở bên góc? (DCHJ).

NL Vâng.

SC Vậy là chúng ta có bốn hình vuông bằng nhau?

NL Vâng.

SC Và tổng cộng bằng bao nhiêu lần hình vuông đầu tiên?

NL Bốn lần.

SC Và chúng ta muốn có một hình lớn gấp đôi. Cháu còn nhớ chứ?

NL Vâng.

SC Bây giờ có phải đoạn thẳng này từ góc này sang góc kia cắt mỗi hình vuông này thành hai không?

NL Vâng.

SC Và bốn đoạn thẳng này bằng nhau bao quanh diện tích này chứ? (BEHD).

NL Đúng.

SC Bây giờ hãy nghĩ xem. Diện tích này bao nhiêu?

NL Cháu không hiểu.

SC Đây là bốn hình vuông. Có phải mỗi đoạn thẳng đều chia mỗi hình vuông thành hai nửa không?

NL Vâng.

SC Và có bao nhiêu nửa trong hình này? (BEHD).

NL Bốn.

SC Và bao nhiêu trong hình này? (ABCD).

NL Hai.

SC Và tỉ lệ giữa bốn với hai là bao nhiêu?

NL Gấp đôi.

SC Vậy hình này lớn bao nhiêu?

NL 8 cm.

SC Đáy của nó là cạnh nào?

NL Cạnh này.

SC Đường đi từ góc này tới góc kia của hình vuông 4 cm?

NL Vâng.

SC Tên gọi đường này là 'đường chéo'; vậy nếu chúng ta dùng tên gọi này, thì ý kiến riêng của cháu là hình vuông trên đường chéo của hình vuông thứ nhất bằng gấp đôi diện tích của nó.

NL Đúng thế.

SC Anh nghĩ sao, Meno? Thằng bé đã trả lời với ý kiến riêng của nó dấy chứ?

MN Vâng, ý kiến của nó.

SC Nhưng nó không biết, như chúng ta đã nhất trí trước đây.

MN Đúng.

SC Nhưng những ý kiến ấy phần nào có trong nó, phải không?

MN Vâng.

SC Vậy một người không biết nhưng lại có nơi họ những ý kiến đúng về một đề tài mà không có kiến thức.

MN Có vẻ là như thế.

SC Lúc này các ý kiến ấy, vừa được khơi dậy, có một tính chất giống như trong giấc mơ. Nhưng nếu cùng những câu hỏi như thế được đặt ra cho anh ta vào nhiều dịp khác nhau và bằng những cách thức khác nhau, anh có thể thấy rằng cuối cùng anh ta sẽ có một kiến thức về một đề tài cũng chính xác như những người khác.

MN Rất có thể.

SC Kiến thức này sẽ không phát xuất từ sự dạy dỗ nhưng từ các câu hỏi. Anh ta sẽ tự mình tìm ra.

MN Vâng.

SC Và sự tự nhiên tìm ra kiến thức nơi mình chính là sự nhớ lại, đúng không?

MN Đúng.

Cộng Hoà

⫸ Quyển II

[*Socrates đang nói:*] Glaucon và những người khác đã xin tôi đào sâu tìm hiểu về thực chất của công bằng và bất công, và sự thật về lợi điểm của mỗi thứ. Vì vậy tôi đã cho họ biết tôi nghĩ thế nào. Tôi nói đây là một vấn đề rất khó hiểu, vì vậy chúng ta cần phải nhìn rõ đường đi của chúng ta. Bây giờ, vì chúng ta không thông minh một cách nổi bật, tôi sẽ gợi ý chúng ta sẽ tiến hành như thế nào. Hãy tưởng tượng một con người bị cận thị khá nặng được người ta bảo đọc một bảng chữ rất nhỏ từ một khoảng cách nào đó. Họ sẽ nghĩ họ gặp may phước nếu có ai đó chỉ cho họ thấy rằng có một bảng chữ giống hệt như thế được viết ở đâu đó nhưng với chữ lớn hơn, khiến họ có thể đọc trước bảng chữ lớn đó rồi xem bảng chữ nhỏ có giống với bảng chữ lớn này hay không.

Chắc chắn rồi, Adeimantus nói; nhưng ông thấy điều đó có liên quan gì tới vấn đề chúng ta đang tìm hiểu?

Tôi sẽ nói cho anh biết. Chúng ta nghĩ về công bằng như là một tính chất có thể tồn tại trong cả một cộng đồng cũng như nơi một cá nhân, và cộng đồng thì lớn hơn cá nhân. Vì vậy, có thể chúng ta sẽ tìm ra được công bằng trong các kích thước lớn hơn, dễ đọc hơn. Vì vậy tôi đề nghị chúng ta nên bắt đầu bằng cách tìm hiểu công bằng là gì trong một nhà nước. Rồi chúng ta có thể tiến hành tìm hiểu nó ở một mức độ nhỏ hơn nơi cá nhân.

Nghe có vẻ là một kế hoạch hay, anh đồng ý.

Nếu vậy, tôi nói tiếp, giả sử chúng ta tưởng tượng một nhà nước xuất hiện trước mắt chúng ta. Như thế chúng ta có thể quan sát sự phát triển của công bằng hay bất công trong nhà nước ấy. Sau khi làm được điều này, chúng ta có thể hi vọng sẽ dễ dàng tìm thấy điều chúng ta đang tìm kiếm hơn.

Dễ hơn nhiều.

Vậy, chúng ta thử tiến hành kế hoạch này chứ? Tôi nghĩ sẽ không phải là việc nhẹ nhàng đâu; vì vậy các anh hãy cân nhắc cho kỹ.

Không cần đâu, Adeimantus nói. Đừng phí thêm thời giờ nữa.

Tôi nói, quan niệm của tôi là nhà nước ra đời bởi vì không có một cá nhân nào có thể tự túc được; chúng ta có nhiều nhu cầu. Nhưng có lẽ các anh có thể gợi ý một nguồn gốc khác của sự thiết lập một cộng đồng không?

Không, tôi nhất trí với ông.

Vậy, vì có tất cả các nhu cầu ấy, chúng ta kêu gọi sự giúp đỡ lẫn nhau để thoả mãn các yêu cầu khác nhau của chúng ta; và khi chúng ta đã qui tụ được một số người trợ giúp và cộng tác để sống tại cùng một nơi, chúng ta gọi nơi ở đó là một nhà nước.

Đúng.

Vậy nếu một người cho người khác điều mà họ phải cho để đổi lấy điều mà họ có thể nhận, đó là vì mỗi người thấy rằng làm như vậy là vì lợi ích của chính mình.

Chắc chắn.

Tốt lắm, tôi nói. Bây giờ chúng ta hãy xây dựng nhà nước tưởng tượng của chúng ta ngay từ đầu. Rõ ràng nó sẽ bắt nguồn từ những nhu cầu của chúng ta, mà nhu cầu đầu tiên và lớn nhất là việc cung cấp lương thực để nuôi sống chúng ta. Tiếp đến chúng ta cần có nhà ở; và thứ ba, cần đến quần áo.

Đúng.

Làm thế nào nhà nước có thể cung cấp những yêu cầu ấy? Chúng ta sẽ cần ít nhất một người là nhà nông, một người khác là thợ xây, và một người thứ ba là thợ dệt. Có đủ không, hay chúng ta cũng cần thêm một người thợ đóng giày và một hay hai người để cung cấp thêm các nhu cầu cá nhân của chúng ta?

Hoàn toàn cần.

Nhà nước tối thiểu, vì vậy, sẽ gồm bốn hay năm người.

Rõ ràng.

Nhưng còn một điểm nữa. Mỗi người trong số đó có phải góp sản phẩm lao động của họ vào làm của chung không? Ví dụ, người nhà nông của chúng ta có phải cung cấp đủ lương thực cho bốn người và dành toàn thời gian lao động của mình để sản xuất lúa thóc, để có thể chia sẻ cho những người kia; hay người ấy không cần quan tâm đến những người kia và chỉ dành một phần tư thời giờ của mình để trồng đủ lúa thóc cho chính mình, và chia ba phần tư số thời giờ kia để xây nhà cho mình, dệt áo cho mình, và đóng giày cho mình, để tránh khỏi phải chia sẻ với những người khác và chỉ chăm lo cho riêng một mình họ mà thôi?

Kế hoạch thứ nhất xem ra dễ hơn, Adeimantus đáp.

Có thể rất tốt như thế, tôi nói; vì, như anh nói, một đàng tôi thấy rằng không có hai người nào sinh ra hoàn toàn giống nhau. Có những khác biệt bẩm sinh phù hợp với công việc của riêng mỗi cá nhân.

Tôi nhất trí.

Và một người nên làm nhiều nghề, hay chỉ nên làm một nghề?

Chỉ nên làm một nghề.

Và còn một điểm nữa: rõ ràng công việc có thể bị hỏng, nếu bạn không làm đúng lúc. Người lao động phải chờ để làm công việc; công việc không chờ lúc người ấy rảnh rỗi để làm khi người ấy không có gì khác để làm. Vì vậy kết luận là người ta sẽ làm được nhiều việc hơn và công việc sẽ trở nên dễ dàng và tốt hơn, khi mỗi người được rảnh tay khỏi những công việc khác, vào đúng lúc, để chỉ chuyên chăm làm công việc mà họ bẩm sinh thích hợp nhất.

Chắc chắn đúng như thế.

Vì vậy chúng ta sẽ cần nhiều hơn bốn người, để cung cấp mọi nhu cầu chúng ta đã nói đến. Anh thấy không, Adeimantus, nếu người nhà nông sẽ có một cái cày và cái cuốc tốt và các dụng cụ khác, anh ta sẽ không tự mình làm ra chúng. Cũng thế, người thợ xây và thợ dệt và thợ giày không tự mình làm tất cả những dụng cụ mà họ cần. Vì vậy cần có một số thợ mộc, thợ rèn và thợ thủ công. Nhà nước nhỏ của chúng ta đang bắt đầu đông dần.

Đúng thế.

Nhưng nó sẽ không quá lớn, cả khi chúng ta đã kể thêm những người chăn bò chăn cừu để cung cấp trâu bò cho người nhà nông cày ruộng, cung cấp gia súc kéo xe cho người thợ xây và người nhà nông, và cung cấp len và da cho người thợ dệt và thợ giày.

Không; nhưng nó cũng sẽ không quá nhỏ.

Thế nhưng, chúng ta sẽ không thể thiết lập nhà nước của chúng ta trên

một lãnh thổ mà ở đó không có việc nhập khẩu. Vì vậy sẽ cần có một nhóm người khác nữa, để tìm kiếm những gì nó cần từ các nước khác.

Cần phải thế.

Hơn nữa, nếu những người này không mang theo những thứ họ có thể trao đổi với những nước khác, họ sẽ trở về tay không giống như lúc họ ra đi. Vì vậy, ngoài những thứ cần có để tiêu thụ trong nước, chúng ta cũng phải sản xuất đủ hàng hóa đúng loại mà người nước ngoài muốn để cung cấp cho chúng ta. Vì vậy cần gia tăng số nông dân và thợ thủ công.

Đúng.

Còn nữa, ngay trong bản thân thành phố, các nhà sản xuất khác nhau này trao đổi hàng hoá của họ bằng cách nào? Đó chính là đối tượng của chúng ta khi thiết lập một cộng đồng và vì thế đặt nền móng cho nhà nước của chúng ta.

Tất nhiên, họ phải mua và bán.

Có nghĩa là có một cái chợ, và một đơn vị tiền tệ để dùng làm bảo chứng mua bán và trao đổi.

Chắc chắn.

Bây giờ, giả sử một người nhà nông, hay một thợ thủ công, mang một sản phẩm nào của họ ra chợ vào một lúc mà không có ai muốn trao đổi với họ. Phải chăng họ sẽ ngồi không ở đó để chờ, đang khi lẽ ra họ có thể làm việc?

Không, anh đáp; có những người sẽ thấy ở đây cơ hội cho các dịch vụ cho họ. Trong các cộng đồng có tổ chức tốt, có những người không đủ sức khoẻ để làm những công việc khác. Họ phải ở tại chợ và lấy tiền mua hàng của những người muốn bán hàng, và bán hàng để lấy tiền của những người muốn mua hàng.

Đó là lý do tại sao thành phố của chúng ta phải có một hạng người chủ tiệm - là tên để gọi những người ngồi tại chợ để mua và bán, khác với những thương gia đi từ nước này sang nước khác.

Đúng thế.

Cũng có các dịch vụ của một hạng người khác, họ có sức mạnh để làm những công việc nặng, mặc dù về mặt trí tuệ họ khó có thể được kể vào thành phần của xã hội chúng ta - các người làm thuê, như chúng ta gọi họ, vì họ bán sức lực của họ để lấy tiền công. Họ sẽ là thành phần của dân cư trong nhà nước chúng ta.

Đúng.

Vậy, Adeimantus, nhà nước chúng ta bây giờ đã đủ chưa?

Có lẽ.

Vậy, chúng ta phải tìm công bằng hay bất công ở đâu trong nhà nước ấy? Nếu chúng ở một trong các nhân tố chúng ta vừa xét đến, thì đó là nhân tố nào?

Tôi không biết, Socrates; trừ khi nó ở một chỗ nào đó trong các việc cư xử giữa người này với người kia.

Anh có thể đúng, tôi trả lời. Dù sao, nó là một vấn đề mà chúng ta còn phải đối diện.

Vậy chúng ta hãy bắt đầu với một hình ảnh về cách sống của các công dân của chúng ta, với những yếu tố mà chúng ta đã gán cho họ. Họ sẽ sản xuất lúa thóc và rượu, dệt may quần áo và giày dép. Khi họ đã xây xong nhà cửa của họ, họ thường lao động mà không cần có áo khoác hay giày dép vào mùa hè, và mùa đông họ sẽ ăn mặc đầy đủ và tử tế. Về lương thực, họ sẽ chuẩn bị bột mì và lúa mạch để làm bột và bánh, và có những chiếc bánh nướng to và ngon. Rồi họ sẽ ngả mình trên những chiếc giường bằng gỗ hương và vui đùa với vợ con họ, uống rượu sau bữa tiệc với những chiếc vương miện bằng hoa trên đầu và ca hát tán dương các thần. Như thế họ sẽ sống hạnh phúc với nhau; và một sự sợ hãi khôn ngoan đối với cảnh nghèo và chiến tranh sẽ giữ họ không sinh đẻ con cái quá mức các phương tiện họ có.

Tới đây Glaucon cắt ngang lời tôi: Có vẻ ông muốn các công dân của ông ăn tiệc với bánh mì khô.

Đúng, tôi nói; tôi quên nói rằng họ sẽ có một cái gì đó để tạo thêm hương vị, muối, ô-liu, và phó mát, và các nồi canh rau củ. Món tráng miệng họ sẽ dùng trái vải và đậu; và họ sẽ nhâm nhi rượu với những trái dâu và trái dẻ nướng. Sống một nếp sống thoải mái và an bình như thế, tất nhiên họ sẽ an hưởng tuổi già, và để lại các con cháu họ cũng sống một nếp sống như họ.

Nếu đó là những gì ông muốn người sống trong cộng đồng được hưởng, thì Socrates, ông đang xây dựng một cộng đồng của các con lợn.

Được, vậy anh nói họ phải sống thế nào, Glaucon?

Với những tiện nghi bình thường. Hãy cho họ ngủ trên giường và ăn uống những thứ như chúng ta đang có.

A, tôi hiểu, tôi nói; chúng ta phải nghiên cứu sự phát triển, không phải của một nhà nước, mà của một nhà nước xa hoa. Được, không có gì hại trong điều này; tìm hiểu về sự xa hoa có thể giúp chúng ta khám phá ra nguồn gốc công bằng và bất công trong xã hội.

Đúng.

Vậy chúng ta một lần nữa lại phải mở rộng cộng đồng của chúng ta. Nhà nước lành mạnh bây giờ chưa đủ lớn; nó phải căng phồng lên với đủ mọi loại nghề để cung ứng cho mọi nhu cầu: các thợ săn và người đánh cá, chẳng hạn; các nghệ sĩ điêu khắc, hội hoạ, và âm nhạc; các thi sĩ với đoàn tuỳ tùng các nghệ sĩ ngâm thơ, diễn viên, ca múa, nhà sản xuất; và những người chế tạo mọi loại đồ gia dụng, kể cả các đồ trang sức cho phụ nữ. Và chúng ta cũng cần có nhiều người giúp việc hơn: các bảo mẫu và người hầu, các thợ cắt tóc, đầu bếp và các thợ làm bánh kẹo. Và còn những người chăn heo nữa - trong nhà nước ban đầu của chúng ta không cần có họ, nhưng bây giờ chúng ta cần; và vô số chiên cừu và gia súc, nếu người ta phải sống bằng thịt gia súc.

Tất nhiên.

Và với cách sống như thế này, các thầy thuốc cũng là một nhu cầu không thể thiếu.

Chắc chắn rồi.

Đất nước của chúng ta rộng đủ để cung cấp các nhu cầu cho các dân cư lúc ban đầu, nhưng bây giờ trở thành quá nhỏ. Nếu chúng ta muốn có đủ đồng cỏ để nuôi gia súc và đất đai trồng trọt, chúng ta phải cắt bớt đất đai của những nước láng giềng của chúng ta; và nếu họ cũng không hài lòng với những nhu cầu hiện có của họ, nhưng muốn có những của cải vô giới hạn, họ cũng sẽ phải cắt bớt một phần đất của chúng ta.

Không thể tránh được, Socrates.

Nghĩa là, Glaucon, chúng ta sẽ lâm chiến.

Chắc chắn rồi.

Chúng ta chưa cần nói ngay chiến tranh là tốt hay xấu, nhưng chỉ nói rằng chúng ta đã tìm ra nguồn gốc của chiến tranh nơi các ước muốn là nguồn mạch của các điều xấu cả đối với cá nhân và nhà nước.

Đúng lắm.

Điều này có nghĩa là cộng đồng này phải có thêm một quân đội để giao chiến chống lại quân xâm lược, để bảo vệ tài sản và công dân mà chúng ta đang mô tả.

Tại sao vậy? Các công dân không thể tự bảo vệ mình sao?

Không, nếu chúng ta chấp nhận mọi nguyên tắc chúng ta đã nói khi thiết lập xã hội của chúng ta. Anh còn nhớ chúng ta đã nói rằng không ai có thể làm nhiều nghề một cách hiệu quả.

Đúng.

Vì vậy chúng ta có nhiệm vụ định nghĩa rõ đâu là những đức tính thích

hợp để làm những người lính bảo vệ đất nước, và rồi tuyển mộ họ theo các đức tính ấy. Chắc chắn sẽ là một nhiệm vụ khó khăn vô cùng; nhưng chúng ta phải đảm nhận nhiệm vụ này với hết sức lực của chúng ta.

Vâng.

Anh có nghĩ rằng để là một người lính tốt, một thanh niên phải có cùng những đức tính giống như một con chó giữ nhà giỏi không? Tôi muốn nói, ví dụ, cả hai phải nhạy bén phát hiện kẻ địch, nhanh nhẹn truy bắt địch, và có sức mạnh để chiến đấu khi bắt kịp kẻ địch.

Vâng, họ cần tất cả những đức tính ấy.

Và cả lòng can đảm nữa.

Tất nhiên.

Anh có đồng ý thêm rằng, ngoài tính nhanh nhạy, sức mạnh và dũng cảm, người bảo vệ cũng cần có tinh thần triết học trong bản tính của anh ta nữa không?

Tôi không hiểu ý ông.

Đó là lòng yêu mến sự khôn ngoan.

Đồng ý.

Vậy các đức tính tự nhiên để là một người bảo vệ cao quí của đất nước là tính nhanh nhậy, sức mạnh, dũng cảm, và tinh thần triết học.

Đúng thế.

Khi có những đức tính này, những người bảo vệ phải được giáo dục và đào tạo thế nào? Thứ nhất, câu trả lời cho câu hỏi này có sẽ giúp ích cho mục đích tìm hiểu của chúng ta hay không, đó là tìm xem công bằng và bất công có nguồn gốc thế nào trong một nhà nước? Chúng ta muốn tìm hiểu thấu đáo, nhưng không muốn kéo dài tranh luận không cần thiết.

Em của Glaucon trả lời: Tôi chắc chắn nghĩ rằng nó sẽ có ích.

Nếu thế, tôi nói, chúng ta không nên gạt bỏ nó, mặc dù đó sẽ là một công việc gây tranh cãi lâu dài đấy.

Tôi đồng ý.

Vậy chúng ta tiếp tục. Chúng ta sẽ dành thời giờ giáo dục các công dân tưởng tượng của chúng ta.

Vâng, chúng ta sẽ làm việc đó.

Quyển III

Tốt, tôi nói; và điểm tiếp theo phải bàn là gì? Có phải là vấn đề ai trong số những người bảo vệ này sẽ là người cai trị, và ai sẽ là người vâng phục không?

Chắc chắn.

Tốt, tất nhiên người già phải có quyền trên người trẻ, và người cai trị phải là người tốt nhất.

Đúng.

Và vì giữa những người nông dân, người giỏi nhất là người có những phẩm chất tự nhiên thích hợp nhất với nghề nông, thì đối với những người bảo vệ, người giỏi nhất phải là những người có bản chất tự nhiên thích hợp để trông coi một đất nước. Họ phải có đúng loại thông minh và khả năng; và họ cũng phải coi nhà nước như là mối quan tâm đặc biệt của họ - loại quan tâm thiết thân với họ đến độ họ phải coi các quyền lợi và của cải của nhà nước như là quyền lợi và của cải của chính họ.

Chính xác.

Vậy loại người chúng ta phải chọn giữa những người bảo vệ sẽ là những người mà khi chúng ta nhìn vào toàn bộ đời sống họ, chúng ta thấy họ hoàn toàn nhiệt thành để làm bất cứ điều gì họ nghĩ là lợi ích của nhà nước và không bao giờ làm điều gì ngược với lợi ích của nhà nước.

Phải, đó là loại người chúng ta cần.

Tôi nghĩ chúng ta phải quan sát họ ở mọi lứa tuổi để xem họ có khả năng duy trì niềm xác tín rằng họ phải làm điều tốt nhất cho cộng đồng hay không, và không bao giờ quên niềm xác tín ấy hay cho phép họ tự mình bị ép buộc hay quyến rũ vứt bỏ niềm xác tín ấy.

Vứt bỏ bằng cách nào?

Tôi sẽ cắt nghĩa. Khi một niềm tin biến mất khỏi tâm trí, một người có thể muốn từ bỏ nó, nếu nó sai và họ đã học được điều tốt hơn, hay không muốn từ bỏ, nếu nó đúng.

Tôi hiểu bằng cách nào họ có thể muốn rời bỏ nó; nhưng ông phải cắt nghĩa làm thế nào họ có thể không muốn từ bỏ nó.

Khó khăn của anh ở chỗ nào? Anh không đồng ý rằng người ta không muốn mất điều tốt, mặc dù họ luôn sẵn sàng bỏ điều xấu sao? Hay bị lừa gạt về sự thật là một điều xấu, có sự thật là điều tốt sao? Hay anh không nghĩ rằng có sự thật có nghĩa là nghĩ về sự vật đúng theo thực chất của chúng sao?

Ông có lý, tôi đồng ý rằng người ta không muốn bị cướp mất một niềm tin chân thực.

Khi điều đó xảy đến cho họ, đó phải là do trộm cắp, hay vũ lực, hay sự mê hoặc.

Tôi không hiểu.

Có lẽ ẩn dụ của tôi hơi cao. Tôi gọi nó là trộm cắp khi một người bị thuyết phục từ bỏ niềm tin của mình hay quên nó đi. Trường hợp thứ nhất là bằng lý luận, trường hợp thứ hai là bằng thời gian, lấy cắp nó mà người ta không biết điều gì đang xảy ra. Bây giờ anh hiểu chứ?

Vâng.

Và tôi nói vũ lực là có ý nói rằng một người bị mê hoặc để thay đổi ý kiến do đau khổ thể xác hay tinh thần.

Điều này tôi cũng hiểu. Và ông có lý.

Còn về sự quyến rũ, tôi nghĩ anh sẽ đồng ý rằng điều này xảy ra khi một người bị lôi kéo ra khỏi niềm tin của họ vì sự lôi cuốn của lạc thú hay vì sợ sẽ phải chịu đau khổ.

Vâng, mọi sự ảo tưởng đều giống như một thứ bùa mê.

Như tôi vừa nói lúc nãy, chúng ta phải tìm ra ai là những người bảo vệ tốt nhất về niềm xác tín nội tâm này khiến họ phải luôn luôn làm điều gì mà họ tin là tốt nhất cho cộng đồng. Chúng ta sẽ phải quan sát họ từ tuổi thơ và giao cho họ những nhiệm vụ mà họ rất dễ có thể lãng quên hay bị lôi kéo sao nhãng bổn phận của họ. Sau đó chúng ta sẽ chọn ra những người nào có trí nhớ vững vàng và có chứng cớ về sự chắc chắn chống lại các sự mê hoặc.

Vâng.

Vì vậy, có thể gọi đó là những người bảo vệ theo nghĩa đầy đủ nhất, những người sẽ bảo đảm rằng dù kẻ thù bên ngoài hay bạn bè bên trong cũng không có sức lôi kéo hay làm hại được họ. Những người trẻ này mà cho tới đây chúng ta đã gọi là những người bảo vệ, sẽ được mô tả đúng hơn là những người trợ giúp, họ sẽ là những người làm cho các quyết định của các nhà cai trị trở nên có hiệu lực.

Tôi đồng ý.

Bây giờ, tôi nói, chúng ta sẽ trang bị cho những người con này của Trái Đất và dẫn họ, dưới sự điều khiển của các nhà cai trị của họ, đến khung cảnh thành phố của chúng ta. Ở đây họ sẽ tìm ra chỗ tốt nhất để cắm trại, từ đó họ sẽ có thể chế ngự mọi cuộc nổi loạn chống lại luật pháp từ bên trong và đánh đuổi mọi kẻ thù từ bên ngoài giống như đánh đuổi bày sói đến tấn công đàn cừu. Khi họ đã cắm trại và dâng lễ vật lên các thần, họ phải thu xếp chỗ ngủ của họ; và những nơi này phải đủ điều kiện để bảo vệ họ khỏi cái lạnh mùa đông và cái nóng mùa hè.

Tất nhiên. Ông có ý nói họ sẽ sống tại đây à?

Phải, tôi nói; nhưng sống như những người lính, không giống những người buôn bán.

Có gì khác nhau?

Tôi sẽ cố gắng giải thích. Sẽ là rất lạ nếu một người chăn cừu tự đánh mất

danh tiếng của mình khi để những con chó canh giữ cừu bị thiếu ăn và luyện tập kém khiến cái đói và tính vô kỷ luật hay thói quen xấu của chúng làm cho đàn cừu lo lắng và tỏ ra không khác gì với bầy sói. Chúng ta phải hết sức thận trọng chống lại việc những người bảo vệ của chúng ta đối xử với đồng bào theo cách ấy, và vì họ mạnh hơn, họ có thể trở thành những tên bạo chúa hung dữ thay vì những đồng minh thân thiện; và họ sẽ được cung cấp những phương tiện bảo vệ tốt nhất, nếu họ đã thực sự được giáo dục đúng cách.

Nhưng chắc chắn không có điều gì bất ổn trong việc giáo dục của họ.

Chúng ta không nên quá chắc chắn về điều này, anh Glaucon; nhưng chúng ta có thể chắc chắn điều chúng ta mới nói khi này, là nếu họ muốn có cơ hội tốt nhất để trở thành những người đối xử tử tế và nhân đạo với nhau và với những người họ có trách nhiệm trông coi, thì họ phải có một nền giáo dục đúng đắn, bất luận là dưới hình thức nào.

Ở đây chúng ta đang nói rất đúng.

Rồi, ngoài việc giáo dục, cũng phải nói rằng nơi ăn chốn ở và các đồ dùng chúng ta cung cấp cho họ phải thế nào để họ không thể trở nên kém hoàn hảo hơn hay không thể khuyến khích họ cư xử không tốt với đồng bào của họ.

Đúng.

Hiểu như thế rồi, chúng ta sẽ xét xem họ phải sống ra sao và nơi ăn chốn ở của họ phải như thế nào. Thứ nhất, không ai trong họ được có tài sản riêng ngoại trừ những nhu cầu tối thiểu. Thứ hai, không ai được có những nơi ở mà mọi người khác không thể tự tiện vào được. Về lương thực, theo số lượng cần thiết cho những người điều độ và can đảm trong thời kỳ huấn luyện chuẩn bị chiến tranh, họ sẽ nhận từ những công dân khác như là tiền công cho việc bảo vệ của họ, được ấn định thế nào để chỉ vừa đủ cho đến hết năm; và họ sẽ ăn chung và sống chung với nhau như trong một trại lính. Chúng ta sẽ nói cho họ rằng họ sẽ không cần vàng bạc, vì họ đã có các vị thần trong tâm hồn họ như là tài sản trời cho họ, và sự thanh khiết của tâm hồn họ không thể bị vấn dục bởi các gỉ sét của những hành vi vô đạo thường thấy nơi người thường. Chỉ có họ là bị cấm không được đụng chạm và sử dụng vàng bạc, hay vào ở trong nhà có vàng bạc, hay mang theo người như là đồ trang sức, hay uống rượu bằng các bình làm bằng vàng bạc. Lối sống này sẽ là sự cứu độ của họ và làm họ trở thành những vị cứu tinh của đất nước. Nếu có khi nào họ chiếm hữu đất đai và nhà cửa và tiền bạc, họ sẽ từ bỏ tư cách bảo vệ của họ để quản lý nông trại hay gia đình của họ và trở thành những kẻ độc tài thù địch với đồng bào, thay vì là những đồng minh. Và như thế họ sẽ trải qua suốt cuộc đời họ trong thù ghét, âm mưu và bị âm mưu, trong sự sợ hãi địch thù trong nước hơn là kẻ thù ngoại bang, và đi thẳng tới chỗ bị huỷ diệt cả đối với họ lẫn đất nước của họ. Vì tất cả những lý do này, chúng ta hãy nói rằng đây là cách mà những người bảo vệ của chúng ta được cung cấp nhà cửa và các thứ khác, và chúng ta hãy theo đó mà làm luật.

Hoàn toàn đồng ý, Glaucon nói.

Quyển IV

Vì thế, tôi nói, này con trai Ariston, cuối cùng nhà nước của anh đã được thiết lập. Chuyện tiếp theo là đưa ánh sáng đến cho nó từ bất cứ nơi nào có thể có được, với sự trợ giúp của em trai của anh và Polemarchus và mọi người khác, với hi vọng chúng ta có thể tìm thấy công bằng có ở đâu và bất công ở đâu, chúng khác nhau thế nào, và cái nào sẽ mang lại hạnh phúc cho người có nó, bất luận các thần và người ta có thấy rằng người ấy có nó hay không.

Vô nghĩa, Glaucon nói; ông đã hứa chính ông sẽ dẫn dắt cuộc tìm kiếm, vì sẽ là một tội ác nếu không giữ công bằng bằng tất cả sức lực của mình.

Đúng thế; tôi phải làm như anh nói, nhưng các anh cũng phải giúp.

Chúng tôi sẵn sàng.

Nếu vậy tôi tin rằng chúng ta sẽ rất có khả năng tìm thấy điều chúng ta đang đi tìm theo cách này. Tôi cho rằng nhà nước của chúng ta, vì được đặt nền móng và xây dựng đúng đắn, là nhà nước tốt với tất cả ý nghĩa của từ này.

Hẳn phải thế.

Tất nhiên, nó là nhà nước khôn ngoan, dũng cảm, và công bằng.

Tất nhiên.

Vậy nếu chúng ta tìm thấy một số đức tính này trong đó, số còn lại sẽ là đức tính mà chúng ta không tìm thấy. Giống như thể chúng ta đang tìm kiếm ở đâu đó một trong bốn điều sau đây: nếu chúng ta phát hiện ra đúng điều đó ngay tức khắc, chúng ta có thể mãn nguyện; còn nếu chúng ta nhận ra ba điều kia trước, như thế đủ để cho thấy điều chúng ta muốn tìm; nó chỉ có thể là điều còn lại. Vì thế ở đây chúng ta có bốn đức tính. Chúng ta có nên theo phương pháp tìm kiếm này không?

Chắc chắn rồi.

Vậy để bắt đầu: đức tính đầu tiên chúng ta nhận thấy ở nhà nước của chúng ta hình như là sự khôn ngoan của nó; và hình như có điều gì kỳ cục nơi đức tính này.

Có gì kỳ cục sao?

Tôi nghĩ nhà nước mà chúng ta mô tả thực sự có khôn ngoan; vì nó sẽ thận trọng trong lời khuyên, phải không?

Phải.

Và thận trọng trong lời khuyên rõ ràng là một dạng tri thức; lời khuyên tốt không thể nào do ngu dốt hay ngốc nghếch.

Rõ ràng.

Nhưng có nhiều loại tri thức trong nhà nước chúng ta. Có tri thức của người thợ mộc hay thợ rèn, và có tri thức của nông dân trồng lúa. Chúng ta có gọi nhà nước là khôn ngoan căn cứ trên sức mạnh của những dạng kỹ năng này không?

Không; chúng chỉ tốt trong việc làm ra các đồ dùng bằng gỗ hay đồng hay trồng trọt.

Vậy, có một dạng tri thức nào, được chiếm hữu bởi một người dân nào trong nhà nước mới lập của chúng ta, mà giúp nó suy nghĩ không phải vì lợi ích riêng tư nào, nhưng vì lợi ích của toàn thể đất nước trong các quan hệ bên trong và bên ngoài không?

Có, có.

Nó là gì, ở đâu?

Đó chính là nghệ thuật của người bảo vệ và nó có trong những nhà cai trị mà bây giờ chúng ta gọi là những người bảo vệ theo nghĩa đầy đủ nhất.

Và ông gọi nhà nước dựa trên sức mạnh của tri thức này là gì?

Thận trọng và khôn ngoan.

Và ông nghĩ là có nhiều hay ít những người bảo vệ chân chính này trong nước cnúng ta hơn những người thợ rèn?

Ít hơn rất nhiều.

Trên thực tế, ít hơn bất cứ nhóm người nào mà chúng ta gọi theo kỹ năng họ có?

Ít hơn rất nhiều.

Vậy, nếu một nhà nước được thiết lập dựa trên các nguyên tắc tự nhiên, thì sự khôn ngoan nó có xét như một toàn thể sẽ căn cứ trên sự hiểu biết nằm trong thành phần nhỏ nhất, thành phần này lãnh đạo và cai trị số còn lại. Sự hiểu biết như thế là loại hiểu biết duy nhất xứng với tên gọi khôn ngoan, và có vẻ được tự nhiên sắp đặt để giai cấp ưu đãi có sự hiểu biết này phải là giai cấp ít nhất.

Rất đúng.

Ở đây chúng ta đã ít nhiều xác định rõ một trong bốn đức tính và vị trí của nó trong cơ cấu của nhà nước.

Tôi rất hài lòng.

Tiếp đến là lòng dũng cảm. Không khó để nhận thấy đức tính ấy hay thành phần của cộng đồng có đức tính ấy khiến cho toàn thể cộng đồng được gọi là dũng cảm.

Tại sao ông nói thế?

Vì bất cứ ai nói về một nhà nước như là dũng cảm hay hèn nhát đều chỉ có thể nghĩ đến thành phần ấy, là thành phần chiến đấu để bảo vệ nhà nước; lý do theo tôi là vì tính chất của nhà nước không được xác định bởi sự dũng cảm hay hèn nhát của thành phần nào khác.

Đúng thế.

Vậy, dũng cảm là một đức tính khác mà một cộng đồng có nhờ một thành phần nào đó của chính nó. Một nhà nước dũng cảm có nghĩa là, trong thành phần này, nó có khả năng duy trì trong mọi hoàn cảnh một sự xác tín về loại sự vật đáng để người ta sợ - niềm tin được vun trồng bởi nền giáo dục mà nhà làm luật đã thiết lập. Có phải đó là cái anh gọi là dũng cảm không?

Tôi không hiểu mấy. Ông có thể nói lại không?

Tôi nói dũng cảm là duy trì một điều gì đó.

Vâng, nhưng điều gì?

Niềm xác tín được ghi khắc bởi nền giáo dục được thiết lập hợp pháp, về loại sự vật đáng để người ta sợ. Khi tôi thêm câu '*trong mọi hoàn cảnh,*' tôi muốn nói đến việc duy trì nó luôn luôn và không bao giờ bỏ nó, cho dù là dưới ảnh hưởng của vui sướng hay đau khổ, ước muốn hay sợ hãi. . .

Tôi nhất trí với lý giải của ông về sự dũng cảm.

Tôi nói tiếp, còn hai đức tính nữa cần phải tìm ra trong nhà nước chúng ta, sự điều độ và đối tượng của cuộc tìm kiếm của chúng ta, sự công bằng. Chúng ta có thể nào tìm ra sự công bằng mà không tìm hiểu sâu về sự điều độ không?

Tôi không biết, và tôi cũng không muốn bàn đến sự công bằng trước khi chúng ta bàn đến sự điều độ. Vậy nếu ông muốn làm tôi hài lòng, xin bàn về sự điều độ trước.

Tất nhiên tôi luôn luôn muốn làm anh hài lòng.

Vậy ông bắt đầu đi.

Tôi sẽ bắt đầu. Trước hết, sự điều độ có vẻ giống như một sự hài hoà hơn là các đức tính kia.

Như thế nào?

Điều độ chắc chắn có nghĩa là một loại trật tự, một sự kiềm chế một số khoái lạc và thèm muốn. Người ta dùng thành ngữ, '*làm chủ chính mình,*' bất kể theo nghĩa nào, và nhiều kiểu nói khác nữa theo hướng này.

Đúng thế.

'*Làm chủ chính mình*' có phải là một thành ngữ vô lý không? Một người làm chủ chính mình thì cũng sẽ phải bắt mình suy phục chính mình, và kẻ suy phục cũng đồng thời là người chủ; vì cả hai thuật ngữ này được áp dụng cho cùng một người.

Chắc chắn rồi.

Tuy nhiên, tôi nghĩ câu nói có nghĩa là bên trong chính người ấy, trong tâm hồn người ấy, có một phần tốt và một phần xấu, và người ấy là chủ khi phần tốt bẩm sinh kiểm soát được phần xấu. Chắc chắn đó là một câu nói khen ngợi, trong khi sẽ là một lời chê trách khi mà, do kém giáo dục hay bạn bè xấu, phần tốt phải suy phục phần xấu, giống như một lực lượng nhỏ bị đàn áp bởi một đạo quân đông đảo. Một người trong tình trạng này được gọi là nô lệ của chính mình và vô điều độ.

Có thể đúng là nghĩa ấy.

Vậy bây giờ hãy nhìn vào nhà nước vừa thiết lập của chúng ta và anh sẽ

thấy hai điều kiện này được thực hiện ở đây. Bạn sẽ đồng ý rằng nó đáng được gọi là chủ của chính nó, nếu sự điều độ và tự chủ tồn tại ở nơi mà phần tốt cai trị phần xấu.

Vâng, tôi thấy đúng như thế.

. . .

Tốt, tôi nói. Chúng ta đã tìm ra trong nhà nước của chúng ta ba trong số bốn đức tính, theo đánh giá tốt nhất của chúng ta. Đức tính còn lại là gì, cần thiết để làm cho đầy đủ một nhà nước tốt? Rõ ràng đó là đức công bằng.

Rõ.

Vậy, anh Glaucon, đây là lúc chúng ta phải xem xét kỹ, giống như người thợ săn đứng rình trước cửa hang thú, để bảo đảm rằng sự công bằng không đi khỏi và biến mất. Chắc chắn nó phải có mặt ở đâu đó; vì vậy hãy mở to mắt anh để nhìn cho kỹ, và nếu anh tìm thấy trước, hãy thông báo ngay cho tôi.

Tôi mong rằng có thể làm điều đó, anh trả lời; nhưng tốt hơn ông nên hướng dẫn tôi chứ đừng trông chờ tôi thấy được điều gì ngoài những điều ông chỉ cho tôi.

Anh hãy cầu cho mình gặp may, và theo tôi.

Tôi sẽ cố gắng, nếu ông hướng dẫn.

Thực sự, tôi nói, chúng ta đã tỏ ra quá ngu ngốc. Suốt thời gian này sự vật đã ở trước mắt chúng ta ngay từ đầu, thế mà chúng ta không bao giờ nhìn thấy. Chúng ta cũng vô lý giống như người đi săn lùng một cái gì đó đã có sẵn trong tay mình. Thay vì nhìn thẳng vào vật đó, chúng ta đã cố nhìn vào khoảng cách. Chắc hẳn đó là lý do tại sao nó vuột khỏi tay chúng ta.

Ông muốn nói gì?

Tôi tin chúng ta đang luôn nói về điều đó từ nãy đến giờ mà không hiểu rằng chúng ta đang phần nào giải thích về nó.

Xin ông nói thẳng, tôi đang chăm chú nghe.

Vậy hãy nghe và đánh giá xem tôi nói có đúng không. Anh còn nhớ không, khi bắt đầu thiết lập nhà nước của chúng ta và nhiều lần kể từ lúc đó, chúng ta đã ra một nguyên tắc chung là mọi người phải làm một chức năng trong cộng đồng mà họ có bản chất thích hợp nhất. Tôi tin rằng nguyên tắc ấy, hay một hình thức của nó, chính là công bằng.

Chắc chắn chúng ta đã ra nguyên tắc ấy.

Đúng, và chắc chắn chúng ta đã từng nghe người ta nói rằng sự công bằng có nghĩa là lo việc của mình và không xía vào việc người khác; và bản thân chúng ta cũng đã từng nói như thế.

Đúng.

Vậy, anh bạn, có thể chuyên lo việc của mình, khi hiểu đúng, chính là công bằng. Anh có biết tại sao tôi nghĩ như thế không?

Không. Xin ông cắt nghĩa.

Tôi nghĩ rằng đức tính này làm cho ba đức tính mà chúng ta đã nói tới trên kia, là khôn ngoan, can đảm, và điều độ, được diễn ra trong cộng đồng, và bao lâu nó giúp cho ba đức tính kia tồn tại, thì đức tính còn lại phải là nó. Và chúng ta đã nói rằng, khi đã tìm ra ba trong bốn đức tính, thì đức tính thứ tư phải là công bằng.

Đúng như vậy.

. . .

Vậy anh đã hài lòng chưa khi biết rằng công bằng là sức mạnh tạo ra các nhà nước hay các cá nhân mà sự công bằng là đúng, hay chúng ta còn phải tìm hiểu thêm nữa?

Không cần; tôi khá hài lòng rồi.

Và như thế ước mơ của chúng ta đã trở thành hiện thực - tôi có ý nói đến sự gợi ý chúng ta đã có về hình thức thô sơ của công bằng khi chúng ta bắt đầu tiến hành việc thiết lập nhà nước của chúng ta. Nguyên tắc của chúng ta

rằng người thợ giày hay thợ mộc nên gắn bó với nghề của mình đã trở thành một sự phác hoạ về công bằng; và đó là lý do tại sao nó đã có ích cho chúng ta. Nhưng trên thực tế, công bằng mặc dù rõ ràng tương tự với nguyên tắc ấy, không phải là chuyện về thái độ bên ngoài, nhưng là về bản ngã bên trong và về sự quan tâm tới tất cả những gì có liên quan tới con người. Người công bằng không cho phép các yếu tố khác nhau trong tâm hồn mình dẫm chân lên các chức năng của nhau; họ là người sắp đặt trật tự cho nhà của mình, bằng việc tự chủ và kỷ luật dẫn đến sự an hoà với bản thân, và làm hoà hợp ba phần kia, giống như các khúc cân xứng trong một quãng nhạc, giữa các nốt nhạc cao nhất, thấp nhất và trung bình, với tất cả các quãng nghỉ. Chỉ khi họ nối kết được các phần này với nhau trong sự hài hoà chuẩn mực và làm cho mình trở thành một người chứ không phải nhiều người, thì khi ấy họ mới sẵn sàng làm bất cứ việc gì họ có thể phải làm, dù là việc kiếm tiền và thoả mãn các nhu cầu thân xác, hay công việc kinh doanh, hay các công việc công cộng của nhà nước. Trong tất cả những lãnh vực này, khi họ nói về hạnh kiểm đúng đắn và danh dự, họ sẽ có ý nói về hành vi giúp tạo ra và duy trì thói quen tinh thần này; và khi nói đến sự khôn ngoan, họ sẽ có ý nói đến sự hiểu biết bao trùm tất cả hành vi ấy. Bất cứ hành vi nào phá hỏng thói quen này đều sẽ là bất công đối với họ; và các khái niệm chi phối nó, họ sẽ gọi là ngu dốt và điên cuồng.

Hoàn toàn đúng, Socrates.

. . .

Tuy nhiên, tôi nói tiếp, chúng ta đang đến rất gần chứng minh sáng sủa nhất về kết luận của chúng ta, và chúng ta không được giảm bớt cố gắng.

Nhất định rồi.

Vậy nếu anh muốn sát cánh bên tôi, từ điểm lợi thế này đi lên, chúng ta sẽ thấy được mọi dạng của sự xấu, hay ít là mọi dạng mà chúng ta cần tìm hiểu.

Xin ông hướng dẫn và cho tôi biết ông thấy gì.

Điều tôi thấy là, trong khi điều tốt nhất chỉ có một dạng duy nhất, thì sự xấu lại xuất hiện dưới muôn vạn hình dạng, trong số đó đáng chú ý nhất là bốn hình dạng.

Ông muốn nói gì?

Có vẻ như có bao nhiêu loại thể chế chính trị thì có bấy nhiêu loại tính cách.

Bao nhiêu?

Năm trong mỗi loại.

Ông có thể định nghĩa chúng?

Có, tôi nói. Một dạng thể chế sẽ là dạng mà chúng ta đã mô tả, mặc dù nó có thể được gọi bằng hai tên: quân chủ, khi có một người duy nhất đứng trên mọi người cai trị khác; quí tộc, khi có nhiều người.

Đúng.

Vậy, tôi coi đó là cùng một dạng; vì, bao lâu họ còn tuân thủ các nguyên tắc của chúng ta về việc nuôi dưỡng và giáo dục, thì dù là một hay nhiều người cai trị, họ cũng sẽ không lật đổ các cơ chế quan trọng trong nhà nước chúng ta.

Đương nhiên là không rồi.

⫸ Quyển V

Vậy đó là loại nhà nước hay thể chế mà tôi gọi là tốt và hợp lý, và loại người tương ứng với nó. Bằng tiêu chuẩn này, các dạng thể chế khác trong đó một nhà nước hay một cá nhân có thể được tổ chức đều là các thể chế xấu và sai. Có bốn kiểu thể chế xấu này.

Là những thể chế nào?

Ở đây tôi đang định sẽ mô tả những dạng này theo thứ tự mà chúng phát triển từ dạng này sang dạng khác thì Polemarchus, người đang ngồi hơi xa Adeimantus, với tay ra và kéo vai áo anh

ta. Nghiêng người về phía trước và kéo Adeimantus về phía mình, anh ta nói thầm điều gì đó vào tai Adeimantus, trong đó tôi nghe được các từ: Chúng ta sẽ làm gì? Chúng ta sẽ để một mình nó sao?

Chắc chắn không rồi, Adeimantus nói to lên.

Đó là cái gì, tôi hỏi, mà anh không để nó một mình?

Là ông, anh đáp.

Anh có thể nói rõ tại sao không?

Bởi vì chúng tôi nghĩ ông đang lẩn tránh tranh luận về một phần rất quan trọng của đề tài, và tìm cách giải thích để gạt chúng tôi. Ông nói mọi người phải thấy rằng châm ngôn '*các bạn bè có chung mọi sự với nhau*' được áp dụng cho đàn bà và trẻ em. Ông nghĩ chúng ta phải bỏ qua một nhận xét như thế sao?

Như vậy không đúng sao, Adeimantus? Tôi nói.

Phải, anh nói, nhưng từ 'đúng' trong trường hợp này cần phải được định nghĩa. Có thể có nhiều cách để có mọi sự chung với nhau, và ông phải nói cho chúng tôi biết ông muốn nói cách nào. Chúng tôi đã đợi khá lâu để nghe ông nói điều gì đó về các điều kiện mà trẻ em phải được sinh ra và dạy dỗ và toàn thể kế hoạch của ông về các người vợ và con cái có những gì chung với nhau. Chúng tôi thấy đây là vấn đề mà việc tổ chức đúng hay sai sẽ tạo sự khác biệt hoàn toàn trong xã hội; và bây giờ, thay vì phân tích đầy đủ tới cùng, ông lại chuyển qua một hình thức thể chế khác. Vì vậy chúng tôi đã có quyết định mà ông vừa nghe được, là không để ông một mình thảo luận tất cả về dạng thể chế này giống như các dạng thể chế khác.

Tôi cũng đồng tình với quyết định của anh, Glaucon.

Thực ra, ông Socrates, Thrasymachus nói thêm, ông có thể coi là chúng tôi hoàn toàn nhất trí với nhau.

Các anh không biết mình đang làm gì khi ép tôi như thế, tôi nói. Các anh muốn bắt đầu lại từ đầu toàn thể vấn đề to lớn này, trong khi tôi đang vui vì chúng ta đã giải quyết xong dạng thể chế này rồi. Tôi sẽ rất vui nếu các anh bỏ qua không xét đến nhận xét trên kia của tôi. Và bây giờ, khi các anh yêu cầu một giải thích, các anh không biết các anh đang khuấy động tất cả vấn đề lên. Tôi bỏ qua điều đó, vì tôi không thấy có rắc rối gì.

Được, Thrasymachus nói, vậy ông nghĩ chúng tôi đến đây để làm gì - để chơi xúc sắc hay để nghe thảo luận?

Tất nhiên là thảo luận, tôi trả lời; nhưng có giới hạn.

Không một người nào có lương tri, Glaucon nói, có thể nghĩ rằng đời người quá dài để bàn về các vấn đề có tầm quan trọng này. Nhưng ông đừng bận tâm đến chúng tôi; đừng nản lòng. Hãy nói cho chúng tôi ông nghĩ gì về vấn đề này: các người bảo vệ của chúng ta sẽ có vợ con chung như thế nào, và họ sẽ nuôi dưỡng con nhỏ từ lúc mới sinh đến lúc đi học như thế nào, vì đó là thời kỳ khó khăn nhất của đời người. Hãy thử cho chúng tôi biết việc này phải được tổ chức như thế nào.

Tôi ước gì chuyện này có thể dễ như các anh tưởng, tôi đáp. Thực ra những sắp xếp như thế không chắc chắn như chúng ta đã bàn từ trước đến giờ. Người ta có thể đặt câu hỏi liệu kế hoạch này có khả thi không, và cho dù hoàn toàn khả thi, liệu nó có thể là tốt nhất không. Vì vậy tôi đang ngần ngại không dám đụng đến một điều có vẻ như là một giấc mơ hão huyền.

Ông không cần do dự, anh trả lời. Chúng tôi không phải một cử toạ thờ ơ vô cảm; chúng tôi không phải hạng người khó tin hay thù nghịch.

Cám ơn các anh, tôi nói; tôi cho rằng nhận xét của các anh có vẻ là một sự khích lệ đấy.

Chắc chắn rồi.

Thực ra nó có tác dụng ngược lại. Các anh khuyến khích tôi đương nhiên là tốt rồi, nếu tôi có niềm tin rằng bản thân tôi hiểu rõ vấn đề. Nếu một người biết rõ sự thật, thì không có lý do gì để ngại nói về những điều mà mình quan tâm nhất giữa các bạn bè thông minh; nhưng nếu người ấy vẫn còn là một người đang tìm tòi một cách hoài nghi, như bản thân tôi đây, thì bàn đến nó là một sự liều lĩnh. Không phải vì tôi sợ bị chê cười, nhưng tôi sợ rằng mình có thể sẩy chân ngay ở điểm quan trọng nhất và lôi kéo các bạn mình cùng rơi xuống với mình. Thà liều mình giữa các kẻ thù hơn là giữa các bạn bè; vì vậy các bạn đã khích lệ tôi không đúng chỗ.

Glaucon cười. Không, Socrates, anh nói. Nếu lý thuyết của ông có tác dụng xấu đối với chúng tôi, chúng tôi sẽ không đổ lỗi trên đầu ông đâu; chúng tôi tha thứ bất cứ điều gì mà ông có thể làm chúng tôi sai lạc. Vậy ông không có gì phải ngại.

Thôi được, tôi nói, khi một kẻ giết người được miễn xá mọi sự cố tình, thì luật pháp không kết tội người ấy; trường hợp của tôi cũng vậy.

Vâng. Như thế ông có thể nói thoải mái.

Vì vậy chúng ta phải trở về lại đề tài mà lẽ ra chúng ta đã phải bàn đến đúng chỗ của nó trên kia; tuy nhiên, xét cho cùng thì phụ nữ cũng cần có vai trò thích hợp sau khi nam giới đã thi hành xong phận sự của họ, đặc biệt vì các anh rất muốn nhấn mạnh ở điểm này. Theo ý kiến tôi, câu hỏi là những người được sinh ra và giáo dục như chúng ta đã mô tả phải có vợ con trong những điều kiện nào, và phải đối xử với vợ con họ ra sao, chỉ có thể giải quyết theo hướng chúng ta đã đặt ra lúc ban đầu. Chúng ta đã đặt những người ấy vào vị trí của những con chó canh giữ đàn cừu. Giả sử chúng ta tiếp tục hướng loại suy ấy và tưởng tượng họ được nuôi dạy theo cùng một cách thức như thế. Sau đó chúng ta sẽ có thể thấy kế hoạch ấy có thích hợp với mục đích của chúng ta hay không.

Bằng cách nào?

Như thế này. Chúng ta thấy thế nào là thích hợp đối với những con chó canh giữ đàn súc vật: có phải các con cái cùng chăn giữ đàn súc vật và săn mồi chung với những con đực và chia sẻ mọi công việc khác, hay chúng phải ở lại trong nhà vì chúng chỉ thích hợp với việc nuôi dạy các con nhỏ của chúng, trong khi mọi công việc nặng nhọc để dành cho các con đực?

Chúng cần chia sẻ mọi công việc với các con đực, trừ khi chúng ta cho rằng chúng không mạnh bằng những con đực.

Các anh có thể nào sử dụng mọi con vật vào cùng những loại công việc giống nhau, nếu các anh không cho chúng cùng một sự nuôi dưỡng và giáo dục như nhau không?

Không.

Vậy, nếu chúng ta muốn phụ nữ làm cùng những công việc như nam giới, thì chúng ta phải dạy cho họ cùng những điều như nam giới. Họ phải được huấn luyện về cả hai mặt trí dục và thể dục như nam giới và cũng phải được dạy chiến thuật, và họ cũng phải được đối xử giống như nam giới.

Có vẻ là như thế.

Có thể, nếu những đề nghị này được thực hiện, họ có thể bị người ta nhạo cười vì điều này vi phạm rất nhiều điều thuộc về phong tục.

Rất có thể.

. . .

Vì vậy điểm đầu tiên phải giải quyết là liệu những đề nghị như thế có khả thi hay không; và bất luận ai cũng có thể nêu câu hỏi là, đối với con người, liệu bản tính nữ giới có khả năng tham gia vào mọi công việc chung với nam giới, hay không thể tham gia vào một

hoạt động nào, hay chỉ một số hoạt động mà thôi; và cụ thể là trong những công việc chủ yếu nào của nhiệm vụ quân sự. Vạn sự khởi đầu nan, không phải đây là cách tốt nhất để bắt đầu sao?

Vâng.

Chúng ta có nên đứng về phe đối nghịch và lý luận nghịch lại chính chúng ta không? Chúng ta không muốn phe đối thủ bị đàn áp vì không có người chống đỡ.

Tôi không phản đối.

Vậy chúng ta hãy phát biểu lập trường của đối thủ như sau. Anh ta sẽ nói, *'Này ông Socrates và Glaucon, không cần người khác tranh cãi lập trường của các anh; chính các anh khi bắt đầu thiết lập nhà nước của các anh, các anh đã nhất trí rằng mọi người phải làm công việc thích hợp với bản chất của mình.' Phải, tất nhiên rồi; tôi nghĩ chúng tôi đã nhất trí như thế. 'Và phải chăng có một khác biệt rất lớn về bản chất giữa nam giới và nữ giới?'* Chắc chắn. *'Phải chăng sự khác biệt tự nhiên ấy cũng bao hàm một sự khác biệt về công việc dành cho mỗi phái?'* Đúng. *'Nhưng nếu vậy, chắc chắn các ông đã sai lầm và tự mâu thuẫn với chính mình khi các ông cho rằng nam giới và nữ giới, tuy có những khác biệt cơ bản như thế, phải làm cùng những công việc giống nhau? Ông trả lời thế nào cho chúng tôi, ông bạn khôn khéo?'*

Không dễ trả lời ngay lập tức được. Tôi chỉ có thể xin anh phát biểu quan điểm của phe chúng tôi, bất luận nó là gì.

Anh Glaucon, đây là một trong những vấn nạn đáng ngại nhất mà tôi nhận thấy ít phút trước đây. Chính vì thế tôi đã ngại không đụng đến những luật liên quan tới việc có vợ và nuôi dạy con cái.

Có vẻ là một vấn đề nan giải đấy.

Đúng, tôi nói; nhưng dù một người rơi xuống một hồ bơi hay giữa lòng biển, người ấy đều bắt buộc phải bơi. Chúng ta cũng phải vậy, và cố gắng xem mình có thể bơi vào bờ hay không, hi vọng có thể gặp được một con cá heo hay một phép mầu nào giải cứu chúng ta và đưa chúng ta lên bờ an toàn.

Tôi cũng hi vọng thế.

Vậy chúng ta hãy thử xem có thể tìm được lối thoát hay không. Chúng ta đã từng nhất trí rằng các bản tính khác nhau phải có các công việc khác nhau, và bản tính của đàn ông khác với bản tính đàn bà; nhưng bây giờ chúng ta lại nói các bản tính khác nhau này lại phải có các công việc giống nhau. Có phải đó là lời buộc tội chúng tôi không?

Chính xác.

Thật kỳ lạ, anh Glaucon, việc tranh luận có tác dụng to lớn biết bao đối với người ta.

Tại sao ông nói thế?

Vì họ thường vô tình rơi vào những tranh cãi suông mà họ lầm tưởng là lý luận hợp lý, mặc dù họ không có khả năng phân biệt đúng về đề tài tranh luận của họ; và vì vậy thay vì trao đổi các ý tưởng triết học, họ chỉ đi tìm những mâu thuẫn về ngôn ngữ.

Như thế thì vô lý quá.

Đúng, nhưng chỉ vì chúng ta không bao giờ có ý nói đến mọi sự giống nhau hay khác nhau về bản chất, mà chỉ nói đến những loại có liên quan tới vấn đề chúng ta đang bàn cãi. Ví dụ, chúng ta có ý nói rằng một người đàn ông và một người đàn bà có cùng bản chất nếu cả hai có cùng một khả năng về nghề thuốc; trong khi hai người đàn ông có hai bản chất khác nhau nếu một người bẩm sinh là thầy thuốc, người kia là thợ mộc.

Vâng, tất nhiên.

Vậy nếu chúng ta thấy rằng cả người phái nam lẫn phái nữ đều đặc biệt có thiên khiếu về một loại công việc nào đó, thì chúng ta sẽ nói rằng công việc đó phải được dành cho cả hai. Nhưng nếu sự khác biệt chỉ là ở chỗ người đàn

ông sinh con còn người đàn bà nuôi con, thì chúng ta sẽ kết luận rằng không có sự khác biệt nào giữa nam và nữ có liên quan đến đề tài của chúng ta. Chúng ta sẽ tiếp tục nghĩ rằng việc các người bảo vệ và các bà vợ của họ có cùng công việc là điều thích đáng.

Đúng thế.

Điều tiếp theo là yêu cầu đối thủ của chúng ta nêu tên của bất cứ nghề nghiệp nào trong đời sống dân sự mà vì mục đích của nó nên bản chất người đàn bà khác với bản chất của người đàn ông.

Một câu hỏi có lý.

Anh ta có thể trả lời rằng không dễ tìm một câu trả lời thoả đáng ngay lập tức, nhưng nếu suy nghĩ một chút thì cũng sẽ không khó khăn gì.

Có lẽ thế.

Vậy, giả sử chúng ta mời gọi anh ta theo lý luận của chúng ta để xem chúng ta có thể thuyết phục anh ta rằng không có nghề nào liên quan đến việc quản trị các công việc xã hội lại thích hợp đặc biệt cho nữ giới. Chúng ta sẽ đặt ra cho anh ta một câu hỏi: khi anh nói một người đàn ông có một tài năng bẩm sinh về một việc gì, có phải anh muốn nói rằng họ học hỏi dễ dàng, và chỉ cần hướng dẫn chút ít họ có thể tự mình tìm ra nhiều hơn; trong khi một người đàn ông không có khả năng như thế sẽ phải học khó khăn hơn và không có sự giảng dạy hay thực hành nào có thể giúp anh ta nhớ lại những gì anh ta đã học không? Có phải một người đàn ông có khả năng là người có các năng lực thể lý sẵn sàng giúp cho trí tuệ của họ, thay vì là một cản trở không? Có phải đó là những dấu hiệu để anh phân biệt sự hiện diện của một năng khiếu thiên bẩm cho bất cứ công việc gì không?

Đúng, chính xác.

Vậy anh có biết có nghề nào của con người mà đàn ông không trổi vượt hơn đàn bà trong mọi khía cạnh không? Tôi có cần phải mất thời giờ xét đến các trường hợp ngoại lệ như dệt vải và nấu nướng, mặc dù người ta giả thiết rằng đàn bà tự nhiên giỏi hơn trong lãnh vực này, và họ sẽ bị chế cười nếu một người đàn ông giỏi hơn họ không?

Đúng, anh đáp, trong hầu hết mọi việc, một phái có thể dễ dàng bị phái kia đánh bại. Chắc chắn nhiều phụ nữ giỏi hơn nhiều đàn ông trong nhiều việc; nhưng xét chung về mỗi phái, thì đúng như ông nói.

Vậy để kết luận, không có công việc nào liên quan đến lãnh vực quản trị xã hội mà chỉ thuộc về nam giới hay nữ giới. Các tài năng thiên bẩm có trong cả hai phái; và mọi công việc đều mở rộng cho cả hai, khi xét về thiên tính của họ, mặc dù vậy đàn bà vẫn là phái yếu hơn.

Chắc chắn.

Có phải đó là lý do để dành hết mọi công việc cho đàn ông không?

Tất nhiên là không.

Không, bởi vì một phụ nữ này có thể có năng khiếu về thuốc hay âm nhạc, một phụ nữ khác có thể không có năng khiếu ấy.

Chắc chắn.

Vậy cũng không đúng khi một người phụ nữ có thể hoặc không thể chinh chiến hay làm học sĩ phải không?

Tôi nghĩ vậy.

Còn nữa, một người có thể yêu thích tri thức, người khác ghét tri thức; một người này có thể có tinh thần cao, người khác nhợt nhạt?

Vẫn đúng.

Hệ luận là một người phụ nữ có thể có bản chất thích hợp cho nghề chinh chiến, một người khác thì không; vì đây là những đức tính chúng ta dựa vào để lựa chọn các người bảo vệ thuộc phái nam của chúng ta. Vậy để lo việc bảo vệ đất nước, đàn bà có cùng bản chất như đàn ông, mặc dù họ yếu hơn.

Có vẻ là như thế.

[. . .]



Các giai đoạn trong việc dệt vải. Chiếc bình dầu này được cho là tác phẩm của Amasis (thế kỷ 6 tr. C.N.). Các phụ nữ bên trái đang quay sợi bằng tay; các phụ nữ ở giữa đang dệt len. Trước truyền thống chung của các phụ nữ Hi Lạp là ở nhà lo các công việc trong nhà như thế, thì đề nghị của Plato trong *Cộng Hoà* là những đề nghị có tính cách mạng. Mặc dù Plato cho rằng phụ nữ '*yếu hơn về mọi mặt*,' nhân vật Socrates của Plato vẫn kết luận rằng "*Không có nghề nào liên quan đến việc quản trị xã hội mà chỉ dành riêng cho nam giới hay nữ giới. Cả hai phái đều có những người có thiên khiếu bẩm sinh; và cả hai phái đều có thể làm mọi nghề. . .*" (*Viện Bảo Tàng Nghệ Thuật Metropolitan, Fletcher Fund, 1931*).

⫸ Quyển VI

Chúng ta đã vượt qua được một khó khăn chính. Bây giờ chúng ta còn phải trả lời cho câu hỏi làm thế nào chúng ta có thể bảo đảm có người để bảo vệ hiến pháp của chúng ta. Họ phải học những gì, và họ phải học mỗi ngành học ở các lứa tuổi nào?

Đúng. Đó là điểm tiếp theo.

Tôi không có lợi gì khi khôn khéo trì hoãn việc tranh luận các câu hỏi hóc búa về việc sở hữu các bà vợ và con cái và việc chỉ định các người cai trị. Tôi biết rằng kế hoạch lý tưởng chắc chắn sẽ gây sự xúc phạm và khó thực hiện; tuy nhiên tôi đã buộc phải tranh luận các vấn đề này. Chúng ta bây giờ đã giải quyết xong vấn đề về các phụ nữ và trẻ em, nhưng chúng ta phải bắt đầu lại từ đầu việc đào luyện các nhà cai trị. Các anh còn nhớ phải thử thách lòng yêu nước của họ như thế nào, bằng những thử thách của đau khổ và khoái lạc, để họ đạt được một niềm tin mà không sự vất vả hay nguy hiểm nào, không sự may rủi nào có thể làm họ bỏ niềm tin ấy. Tất cả những ai thất bại đều bị loại; chỉ người nào hoàn toàn chiến thắng thử thách, giống như vàng được thử trong lửa, mới được chọn làm nhà cai trị với các đặc quyền đặc lợi trong cuộc đời này và sau khi chết.

Đúng như thế, tôi nhớ rồi.

Tôi đã từng do dự trước những lời lẽ mạnh bạo chúng ta vừa nói, nhưng bây giờ chúng ta đã bạo dạn tuyên bố rằng những người bảo vệ của chúng ta theo nghĩa đầy đủ nhất phải là các triết gia. Một khi chấp nhận như thế, các anh phải suy nghĩ xem số những người như thế hiếm hoi biết bao. Các thiên khiếu mà chúng ta cần có thường ít khi phát triển trong một toàn thể; chúng thường xuất hiện riêng rẽ.

Ông muốn nói bằng cách nào?

Các đức tính như hiểu biết, trí nhớ tốt, sự sáng suốt, nhanh nhẹn, cùng với một tinh thần cao, cá tính quảng đại, thường ít khi được kết hợp với một lòng sẵn sàng để sống một đời sống yên tĩnh, giản dị và nhất quán. Các đầu óc thông minh thường dễ mất sự bền bỉ và thường dễ ngả theo các hướng khác nhau. Ngược lại, các cá tính bền bỉ và đáng tin cậy, mà sự thụ động của nó là một chứng minh chống

lại các hiểm nguy của chiến tranh, cũng thường là một chứng minh chống lại sự dạy dỗ. Đối diện với công việc tri thức, họ thường buồn ngủ và dễ ngáp dài.

Đúng như thế.

Nhưng chúng ta nhấn mạnh rằng chỉ những người có cả hai loại đức tính như thế ở một mức độ thích hợp thì mới có thể được đón nhận nền giáo dục cao nhất và chức vụ của nhà cai trị. Vì vậy, ngoài việc thử thách bằng sự vất vả và nguy hiểm và những cám dỗ của khoái lạc, chúng ta bây giờ có thể thêm rằng sức mạnh của nó phải được thử thách bằng nhiều hình thức học tập khác nhau, để xem nó có can đảm và sự kiên trì để theo đuổi loại tri thức cao nhất hay không, mà không bị chao đảo giống như những người khác bị chao đảo trước các thử thách thể lý.

Hoàn toàn phải như vậy; nhưng ông muốn nói đến loại học tập nào được coi là cao nhất?

Các anh còn nhớ chúng ta đã rút ra những định nghĩa về công bằng, điều độ, dũng cảm và khôn ngoan bằng cách phân biệt ba phần của linh hồn chứ?

Nếu không nhớ, hẳn chúng tôi không đáng để nghe tiếp.

Các anh cũng còn nhớ lời cảnh cáo trước của tôi rằng để đạt được cái nhìn rõ rệt nhất về những đức tính này, chúng ta phải đi một con đường vòng rất xa, mặc dù chúng ta có thể cắt nghĩa nó một cách hời hợt hơn với lý luận trước đây của chúng ta. Các anh nói các anh sẵn sàng theo con đường dài đó; và vì thế chúng ta đã tiếp tục đi theo con đường mà tôi thấy có vẻ không đủ chính xác; các anh có thấy hài lòng hay không là tuỳ các anh xét.

Chúng tôi nghĩ ông đã nói cho chúng tôi khá đúng sự thật.

Dù có gì chỉ kém sự thật một chút thôi cũng không thể chấp nhận đối với một vấn đề quan trọng như thế này. Cái gì không hoàn hảo thì không thể làm thước đo sự thật; vậy mà người ta đôi khi nghĩ họ đã làm đủ và không cần đi xa hơn.

Vâng, lười biếng cũng là một thói quen khá thông thường.

Nhưng đây lại là đức tính cuối cùng cần có nơi người bảo vệ đất nước và nơi luật pháp của nó. Vì vậy họ phải đi con đường dài và lao động cật lực trong việc học hỏi cũng như luyện tập thân thể; nếu không họ sẽ không bao giờ đạt được mục tiêu của tri thức cao nhất, là điều đáng họ quan tâm nhất.

Sao, không phải là công bằng và các nhân đức khác mà chúng ta đã thảo luận trên kia ư? Còn có điều gì cao hơn đáng để biết sao?

Có đấy; và nó thuộc số những nhân đức mà trên kia chúng ta mới chỉ phác hoạ sơ sài, và chúng ta không thể hài lòng khi chưa có một bức tranh hoàn hảo về nó. Nếu chúng ta cố gắng hết sức để đạt sự chính xác và rõ ràng về những điều ít quan trọng, thì quả là vô lý hết sức nếu chúng ta không đòi hỏi một mức độ chính xác cao nhất trong những điều quan trọng nhất.

Tất nhiên rồi. Nhưng ông muốn nói gì khi nói đến dạng tri thức cao nhất, và nó liên quan đến gì? Ông không thể lẩn tránh câu hỏi này đâu nhé.

Không đâu, vì chính các anh có thể hỏi tôi cơ mà. Dù sao, tôi đã nói cho các anh nhiều lần rồi mà; nhưng bây giờ hoặc là các anh không suy nghĩ, hay cũng có thể các anh muốn đẩy tôi vào thế bí khi nhấn mạnh câu hỏi này. Vì các anh đã thường xuyên được nghe nói rằng đối tượng cao nhất của tri thức là bản chất cơ bản của Sự Thiện, từ đó phát xuất mọi điều tốt và đúng. Hẳn bây giờ các anh muốn tôi nói điều đó ra, và thêm rằng chúng ta đã không hiểu biết đầy đủ về nó. Tôi không cần nói cho các anh rằng, nếu không có sự hiểu biết ấy, thì

dù hiểu biết các điều khác đến đâu đi nữa cũng chẳng có giá trị gì đối với chúng ta, cũng giống như chiếm hữu bất cứ cái gì mà không có cái lợi của nó. Có lợi gì khi chiếm hữu mọi sự trừ khi đó là những điều tốt, hay hiểu biết mọi cái gì khác trong khi lại không biết gì về cái tốt đáng ao ước?

Hoàn toàn không có giá trị gì.

Vậy, các anh cũng biết rằng đa số người ta coi Sự Thiện là khoái lạc, trong khi những người hiểu biết hơn thì coi nó là tri thức.

Tất nhiên.

Và hơn nữa hạng người thứ hai này không thể nói cho chúng ta biết họ hiểu tri thức là gì, nhưng cuối cùng có thể rút gọn bằng câu nói '*tri thức về Sự Thiện.*'

Thật vô lý.

Đúng thế; trước hết họ trách chúng ta là không biết Sự Thiện, rồi sau đó họ bảo chúng ta rằng đó là tri thức về Sự Thiện, như thể là chúng ta hiểu rõ ý nghĩa của từ 'Sự Thiện' khi họ nói ra.

Đúng thế.

Vậy rõ ràng đây là một vấn đề bị tranh cãi rất nhiều. Cũng rõ ràng là, mặc dù nhiều người hài lòng với việc làm điều gì có vẻ là chính đáng hay vinh dự mà thực ra không phải thế, và chỉ chiếm hữu được dáng vẻ bề ngoài của các đức tính này, nhưng khi đụng đến những điều tốt, thì không ai bằng lòng với việc chỉ chiếm hữu những gì có vẻ tốt: ở đây mọi người đều từ chối dáng vẻ bề ngoài và đòi hỏi thực tại.

Chắc chắn.

Vậy, một điều mà mọi linh hồn theo đuổi như là cùng đích của mọi hành động của nó, trong khi nó lờ mờ đoán biết sự hiện hữu của điều đó, nhưng lại hoang mang và không thể nắm bắt được bản chất của nó một cách rõ ràng và chắc chắn như đối với các điều khác, và vì thế đánh mất bất cứ giá trị nào mà các vật khác có thể có - một điều có tầm quan trọng tột đỉnh như thế không phải là chuyện mà những người bảo vệ được lựa chọn trong nhà nước chúng ta có thể bỏ qua không tìm hiểu cho thấu đáo.

Chắc chắn là không thể.

Bất luận thế nào, các cơ chế hay tập tục đúng và đáng ao ước sẽ không thể tìm thấy một người bảo vệ rất hiệu quả nơi người nào không biết rằng chúng là tốt. Tôi cho rằng người ấy sẽ không thể hiểu đầy đủ rằng chúng là đúng và đáng ao ước.

Chắc chắn rồi.

Vậy trật tự của nhà nước chúng ta chỉ có thể được điều hành hoàn hảo khi nó được canh chừng bởi một người bảo vệ có sự hiểu biết ấy.

Đúng. Nhưng ông Socrates, ông cắt nghĩa Sự Thiện là gì? Nó là tri thức, hay lạc thú, hay một cái gì khác?

Rất hay, tôi thốt lên; tôi đã đoán trước là các anh sẽ không chịu hài lòng với ý kiến của những người khác!

Đúng thế, ông Socrates. Sẽ vô lý nếu ông chỉ muốn lặp lại ý kiến của những người khác, mà không cho ý kiến của riêng ông về một vấn đề mà ông quan tâm nhiều đến thế.

Và anh nghĩ có hợp lý không nếu một người cho ý kiến về cái họ không biết không?

Không, họ không thể cho ý kiến như thể họ biết, nhưng họ cũng có thể có những ý kiến có giá trị.

Sao, anh không biết rằng ý kiến mà không tri thức thì chỉ là hình bóng của sự thật không? Tối đa nó cũng chỉ là một ý kiến mù quáng. Một người cho là thật điều mà họ không hiểu biết thì cũng chỉ là một người mù tình cờ mà đi đúng đường thôi, phải không?

Chắc chắn.

Vậy, các anh có muốn tôi làm ra các người vừa mù vừa què như thế không, trong khi những người khác có thể soi sáng cho các anh bằng những lời lẽ hùng biện?

Không đâu, Socrates, Glaucon nói, ông không được từ bỏ mục tiêu của ông. Chúng tôi sẽ hài lòng với một cắt nghĩa về Sự Thiện giống như ông đã cắt nghĩa cho chúng tôi về công bằng và điều độ và các nhân đức khác.

Tôi cũng cần phải thế, còn hơn cả hài lòng nữa! Nhưng tôi sợ rằng nó vượt quá sức lực tôi; dù với tất cả thiện chí của mình, tôi cũng sẽ chỉ làm cho mình bị ghét bỏ và cười nhạo mà thôi. Không, tạm thời chúng ta hãy gác qua một bên vấn đề về ý nghĩa của Sự Thiện; để đạt tới điều mà tôi tin thực sự là Sự Thiện, cần có một cố gắng hết sức tham vọng cho việc tra cứu của chúng ta. Tuy nhiên, tôi sẽ nói cho các anh về cái mà tôi hình dung ra như là con cái của Sự Thiện và vật gì gần giống với nó nhất.

Được, ông hãy nói cho chúng tôi về con của sự thiện trước đã, còn về người cha, ông có thể nói sau.

Trước hết, chúng ta phải nhất trí với nhau đôi điều. Tôi xin nhắc lại cho các anh về sự phân biệt trên kia của chúng ta giữa sự đa dạng của các vật mà chúng ta gọi là tốt hay đẹp hay bất cứ thế nào, và mặt khác là bản thân Sự Thiện và bản thân Cái Đẹp, v. v... Tương ứng với mỗi thứ đa dạng này, chúng ta giả định một Mô thể duy nhất hay yếu tính thực sự, như chúng ta gọi nó.

Vâng.

Rồi, chúng ta nói các sự vật đa dạng kia có thể nhìn thấy được, nhưng không phải là đối tượng của tư tưởng thuần lý; trong khi các Mô thể là những đối tượng của tư tưởng, nhưng không nhìn thấy được.

Chắc chắn.

Và chúng ta nhìn thấy các vật bằng mắt, cũng như chúng ta nghe các âm thanh bằng tai, nói chung, chúng ta tri giác mọi sự vật khả giác bằng các giác quan của chúng ta.

Tất nhiên.

Vậy, các anh có nhận thấy rằng người làm ra các giác quan của chúng ta đã rất hào phóng về vật liệu khi làm cho các con mắt của chúng ta có khả năng thấy và các đồ vật có thể được thấy không?

Tôi chưa từng nghĩ đến điều đó.

Được, vậy hãy để ý. Thính giác và âm thanh không cần có một vật thứ ba mà thiếu nó tai không thể nghe và âm thanh không thể được nghe thấy; và tôi nghĩ điều này đúng với mọi giác quan khác. Các anh có thể nghĩ ra một giác quan nào cần đến một điều thứ ba nào không?

Không, tôi không thể.

Nhưng trong trường hợp thị giác và các đối tượng của thị giác thì cần. Các anh có thể có thị lực và sử dụng nó, và màu sắc có thể có đó nơi các đồ vật; nhưng mắt sẽ không trông thấy gì và các màu sắc sẽ không thể thấy được nếu thiếu một vật thứ ba được đặc biệt cấu tạo để phục vụ mục đích này.

Ông muốn nói là. . . ?

Hiển nhiên tôi muốn nói đến ánh sáng; và ánh sáng là một vật có giá trị, thị giác và khả năng thấy được của các đồ vật được liên kết với nhau bởi sợi dây quí báu này, mà không có ở những trường hợp các giác quan khác và các đối tượng khác của chúng.

Không ai cho rằng ánh sáng không phải là một vật quí giá.

Và trong số mọi thần trên bầu trời, có vị thần nào mà ánh sáng của nó, hơn mọi điều gì khác, là nguyên nhân để làm cho mắt chúng ta thấy được hoàn toàn và các vật được trông thấy hoàn toàn không?

Không thể có hai ý kiến về điều này: tất nhiên ông muốn nói đến Mặt Trời rồi.

Và thị giác có quan hệ gì với vị thần này? Cả thị giác lẫn con mắt có thị giác đều không phải là Mặt Trời, nhưng trong các giác quan thì nó là cái giống Mặt Trời nhất; hơn nữa, khả năng nó có thì

được phân phát bởi mặt trời, giống như một dòng suối tràn vào mắt. Nhưng mặt trời không phải là thị giác, nhưng nó là nguyên nhân của thị giác và cũng được nhìn thấy bởi thị giác mà nó tạo ra.

Vâng.

Vậy Mặt Trời chính là cái mà tôi muốn nói tới để chỉ về người con mà Sự Thiện đã tạo ra trong thế giới hữu hình, để nó có cùng một quan hệ với thị giác và các vật có thể thấy được giống như quan hệ mà Sự Thiện tự thân có trong thế giới khả tri đối với trí khôn và các vật khả tri.

Nghĩa là gì? Ông cần cắt nghĩa rõ hơn.

Các anh biết điều gì xảy ra khi màu sắc của các vật không còn được ánh mặt trời chiếu sáng, mà chỉ được chiếu sáng bằng những ánh đèn lờ mờ ban đêm; khi các anh nhìn vào chúng, mắt các anh lờ mờ và gần như mù, như thể mắt anh bị mây mờ che khuất. Nhưng khi nhìn vào các vật dưới ánh sáng chói chang của mặt trời, cùng những con mắt ấy thấy rất rõ và cho thấy hiển nhiên là chúng có thị lực.

Chắc chắn.

Bây giờ ta áp dụng lối so sánh này vào linh hồn. Khi cái nhìn của linh hồn gắn chặt vào một đối tượng được chiếu sáng bởi chân lý và thực tại, linh hồn đạt được sự hiểu biết và tỏ rõ nó có khả năng trí tuệ. Nhưng khi nó nhìn vào thế giới tranh tối tranh sáng của các vật sinh ra và biến mất, cái nhìn của nó trở thành lờ mờ và nó chỉ có các ý kiến và các niềm tin thay đổi từng lúc, và lúc bấy giờ nó có vẻ là một vật không có trí tuệ.

Đúng.

Vậy, cái cung cấp cho các đối tượng của tri thức chân lý của chúng và cho người biết chúng khả năng tri thức, cái đó là Mô thể hay yếu tính của Sự Thiện. Nó là nguyên nhân của tri thức và chân lý; và vì thế, trong khi các anh có thể nghĩ về nó như là một đối tượng của tri thức, các anh nên coi nó như là một cái gì siêu vượt chân lý và tri thức, và có giá trị cao hơn nữa. Và cũng như trong ví dụ loại suy của chúng ta, ánh sáng và thị giác được nghĩ như là giống như Mặt Trời, nhưng không phải là Mặt Trời, thì ở đây cũng vậy, cả tri thức và chân lý phải được coi như là giống như Sự Thiện, nhưng cũng không phải là sự thiện. Sự Thiện phải có một địa vị cao hơn nữa.

Ông đang gán cho nó một địa vị cao siêu trổi vượt, nếu nó là nguồn của chân lý và tri thức và bản thân nó có giá trị vượt quá sự thật và tri thức. Chắc hẳn ông không muốn nói nó là khoái lạc chứ?

Trời đất quỉ thần ơi, tôi thốt lên, không thể có chuyện đó. Nhưng tôi muốn đẩy xa lý luận loại suy của chúng ta thêm một bước nữa. Các anh sẽ nhất trí rằng Mặt Trời không chỉ làm cho các vật có thể thấy được, nhưng nó cũng làm cho chúng hiện hữu và cho chúng sự tăng trưởng và dinh dưỡng; nhưng nó không phải là chính sự hiện hữu. Và với các đối tượng của tri thức cũng vậy: chúng đón nhận từ Sự Thiện không chỉ khả năng có thể được nhận biết của chúng, mà cả hữu thể và thực tại của chúng; và Sự Thiện không phải là hữu thể, nhưng vượt lên trên hữu thể, siêu vượt hữu thể về địa vị và quyền lực.

Glaucon thốt lên khoái trá khi nghe tôi tán dương sự thiện với những lời lẽ cường điệu như thế.

Đó là lỗi tại anh, tôi đáp; chính anh ép tôi nói ra điều tôi nghĩ.

Vâng, nhưng ông không được ngưng tại đây. Bất luận thế nào, ông phải tiếp tục lý luận loại suy của ông về Mặt Trời, nếu còn có điều gì để nói.

Còn rất nhiều, tôi trả lời.

Vậy ông hãy nói cho chúng tôi nghe; đừng bỏ sót điều gì.

Tôi e rằng nhiều điều không thể nói hết được. Tuy nhiên tôi sẽ cố gắng không bỏ sót điều gì vào dịp này.

Xin ông.

Vậy các anh hãy quan niệm hai sức mạnh này mà tôi nói tới, Sự Thiện cai trị lãnh vực tất cả những gì khả tri, Mặt Trời cai trị thế giới hữu hình - hay tôi có thể gọi là trời; chỉ sợ rằng các anh sẽ cho là tôi khoe khoang khả năng từ nguyên học của tôi. Dù sao, các anh có hai trật tự các sự vật rõ ràng trước trí khôn các anh: trật tự hữu hình và trật tự khả tri. Được chứ?

Được.

Bây giờ các anh hãy lấy một đường thẳng và chia thành hai phần không đều nhau, một phần biểu thị trật tự hữu hình, phần kia trật tự khả tri; và các anh chia tiếp mỗi phần theo cùng một tỷ lệ như thế, biểu tượng cho các mức độ so sánh về rõ ràng hay tối tăm. Rồi (A) một trong hai phần nhỏ thuộc thế giới hữu hình sẽ biểu thị các hình ảnh. Bằng từ hình ảnh, tôi hiểu trước hết là các bóng hình, và sau đó là các phản chiếu trong nước hay trên các mặt nhẵn bóng, và mọi sự thuộc loại đó, các anh hiểu chứ?

Vâng, tôi hiểu.

	CÁC ĐỐI TƯỢNG		CÁC TRẠNG THÁI TINH THẦN
THẾ GIỚI KHẢ TRI	(Sự Thiện)		
	Các Mô thể	D	Trí thông minh (*noesis*) hay Tri thức(*episteme*)
	Các đối tượng Toán học	C	Tư duy (*dianoia*)
THẾ GIỚI HỮU HÌNH	(Mặt Trời) Các Sự vật Hữu hình	B	Tin tưởng (*pistis*)
	Các Hình ảnh	A	Tưởng tượng (*eikasia*)

Phần nhỏ thứ hai (B) biểu thị các sự vật hiện thực là bản sao của phần thứ nhất, các sinh vật chung quanh chúng ta và mọi công trình của thiên nhiên hay do bàn tay con người làm ra.

Cứ hiểu là như thế.

Các anh cũng sẽ coi tỷ lệ mà thế giới hữu hình đã được phân chia như tương ứng với các cấp độ của thực tại và chân lý, sao cho có sự giống nhau với thực tại gốc theo cùng một tỷ lệ như lãnh vực các hiện tượng và niềm tin đối với lãnh vực tri thức chứ?

Chắc chắn.

Bây giờ hãy xem chúng ta sẽ phân chia thế nào phần biểu thị thế giới khả tri. Có hai phần nhỏ. Trong phần thứ nhất (C), trí khôn sử dụng như là hình ảnh những sự vật hiện thực mà tự chúng có các hình ảnh trong thế giới hữu hình; và chúng ta buộc phải tiếp tục tìm hiểu nó bằng cách bắt đầu với các giả định và không đi lên tới các nguyên lý nhưng đi xuống tới một kết luận. Trong phần thứ hai (D), trí khôn đi theo hướng khác, từ một giả định đi lên tới một nguyên lý không phải là giả thiết; và nó không dùng các hình ảnh đã dùng trong phần kia, mà chỉ dùng các Mô thể, và chỉ thực hiện việc nghiên cứu bằng các phương tiện của chúng.

Tôi không hiểu rõ lắm.

Vậy thì chúng ta thử lại một lần nữa; những gì tôi vừa nói sẽ giúp các anh hiểu. (C) Tất nhiên các anh biết các người học các môn như hình học và số học bắt đầu giả định các số chẵn và lẻ, hay các hình khác nhau và ba loại góc, và các dữ kiện khác như thế trong mỗi môn học. Các dữ kiện này họ cho là đã biết; và, sau khi chấp nhận chúng như những giả định, họ không cảm thấy bị đòi hỏi cắt nghĩa về chúng cho chính họ hay cho người khác, nhưng coi chúng là hiển nhiên. Sau đó, xuất phát từ các giả định này, họ tiếp tục đi cho đến khi, bằng

một chuỗi các bước chặt chẽ, họ đạt tới các kết luận mà họ bắt đầu tìm hiểu.

Vâng, tôi biết.

Các anh cũng biết họ dùng các hình cụ thể và suy luận về chúng, mặc dù điều họ thực sự có trong đầu là các bản gốc mà các hình này là những hình ảnh: ví dụ, họ sẽ không lý luận về hình vuông và đường chéo cụ thể này mà họ đã vẽ, nhưng về chính Hình vuông và Đường chéo; họ làm như vậy trong mọi trường hợp. Các sơ đồ họ vẽ và các mô hình họ làm là các vật hiện thực, chúng có thể có các bóng hay hình trong nước; nhưng bây giờ họ dùng chúng như các hình ảnh, trong khi người nghiên cứu cố gắng lãnh hội các thực tại mà chỉ tư tưởng mới có thể nắm bắt.

Đúng.

Vậy, đây là loại các sự vật mà tôi gọi là khả tri, nhưng với hai xác định chi tiết: thứ nhất, đó là 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 đệ nhất; và thứ hai, trí khôn sử dụng như là hình ảnh các vật hiện thực mà có hình ảnh của chúng trong lãnh vực ở dưới chúng, và sánh với các bóng và sự phản chiếu, chúng được coi là hữu hình hơn và được đánh giá theo đó.

Tôi hiểu: ông muốn nói đến nội dung của hình học và các môn học liên hệ.

(D) Khi nói đến phần thứ hai của thế giới khả tri, các anh có thể hiểu ý tôi muốn nói về tất cả những gì mà suy luận đơn thuần nắm bắt được nhờ khả năng của biện chứng pháp, khi nó coi các giả định của nó không phải như là các nguyên lý đệ nhất, mà như là các *giả thiết* theo nghĩa hẹp, các sự vật 'được đặt nằm' như một bậc thang dẫn trí khôn đi lên mãi tới một cái gì không phải là giả thiết, nguyên lý đệ nhất của mọi nguyên lý; và sau khi nắm được điều này, nó có thể quay trở lại, và dựa vào các hệ quả lệ thuộc nó, cuối cùng trí khôn đi xuống tới một kết luận, trong khi không bao giờ sử dụng một vật khả giác nào, nhưng chỉ sử dụng các Mô thể, di chuyển từ mô thể này tới một mô thể khác, và kết thúc với các Mô thể.

Tôi hiểu, tuy chưa hoàn toàn; vì tiến trình ông mô tả có vẻ là một công trình khổng lồ. Nhưng tôi thấy rằng ý ông muốn phân biệt lãnh vực thực tại khả tri được nghiên cứu bởi biện chứng pháp như là có sự chắc chắn và chân lý lớn hơn là nội dung của các 'nghệ thuật,' như tên gọi của chúng, vì các nghệ thuật coi các giả định của chúng như là những nguyên lý dệ nhất. Thật vậy, các người nghiên cứu các nghệ thuật này buộc phải luyện tập tư tưởng bằng cách chiêm ngắm các đối tượng mà giác quan không thể tri giác; nhưng vì chúng xuất phát từ các giả định mà không quay trở lại với một nguyên lý đệ nhất, nên các anh không coi chúng như là đạt được hiểu biết thực sự về các đối tượng ấy, mặc dù các đối tượng này tự chúng là những sự vật khả tri khi liên kết với một nguyên lý đệ nhất. Tôi nghĩ các anh có thể gọi trạng thái tinh thần của người học hình học và các môn liên hệ, không phải là trí thông minh, mà là tư duy, như là một cái gì ở giữa trí thông minh và sự chấp nhận đơn giản các dáng vẻ bề ngoài.

Các anh đã hiểu tôi khá đúng, tôi trả lời. Và bây giờ các anh có thể coi bốn trạng thái tinh thần này như tương ứng với bốn phần: cao nhất là *trí thông minh,* thứ hai là *tư duy,* thứ ba là *tin tưởng,* và thứ tư là *tưởng tượng.* Các anh có thể xếp đặt chúng như là những hạn từ trong một mệnh đề, gán cho mỗi thứ một mức độ rõ ràng và chắc chắn tương ứng với mức độ chân lý và thực tại mà các đối tượng của chúng có.

Kế đến, đây là một dụ ngôn để minh hoạ các mức độ theo đó bản tính chúng ta có thể được giác ngộ hay không. Hãy tưởng tượng tình trạng của các người sống trong một loại hầm tối dưới đất, với một lối vào mở ra ánh sáng và một lối đi dài dẫn xuống hầm. Những người này đã sống ở đây từ hồi còn nhỏ, chân và cổ bị xiềng, khiến họ không thể cử động và chỉ có thể nhìn thấy phía trước họ, vì các dây xích không cho họ quay đầu lại. Ở xa hơn một chút phía trên, có một ngọn lửa dọi sáng phía sau lưng họ; và giữa các tù nhân và ngọn lửa là một con đường mòn có lan can được xây dọc theo nó, giống như bức màn ở một cuộc biểu diễn con rối, che khuất những người biểu diễn nhưng cho thấy những con rối ở phía trên.

Tôi thấy, anh ta nói.

Vậy, đàng sau lan can, hãy tưởng tượng những người mang những đồ vật nhân tạo đủ loại, gồm các hình người và hình thú bằng gỗ hay đá hay các vật liệu khác, trồi lên phía trên cái lan can. Một số đang nói chuyện, số khác im lặng.

Một bức tranh kỳ lạ, anh nói, và một loại tù nhân kỳ lạ.

Giống như chúng ta, tôi đáp; vì trước hết, các tù nhân bị giam giữ như thế không thể nhìn thấy điều gì của chính họ hay của người khác, ngoại trừ những cái bóng do ngọn lửa chiếu lên tường hang trước mặt họ, đúng không?

Không, nếu cả đời họ bị ngăn cản không thể cử động đầu của họ.

Và họ sẽ thấy rất ít những vật người ta mang qua.

Tất nhiên.

Vậy, nếu họ có thể nói chuyện với nhau, chúng ta phải giả thiết rằng các lời của họ chỉ diễn tả những cái bóng mà họ xem thấy, đúng không?

Tất nhiên rồi.

Và giả sử hang tù của họ có tiếng vang từ bức tường trước mắt họ? Khi một trong số những người đi ngang qua họ nói, họ chỉ có thể giả thiết rằng tiếng nói phát xuất từ cái bóng đi qua trước mắt họ?

Chắc chắn.

Như vậy, bất kể thế nào, các tù nhân như thế sẽ nhìn nhận thực tại không là gì khác ngoài các cái bóng của các đồ vật nhân tạo đó.

Tất nhiên.

Bây giờ hãy xét xem điều gì sẽ xảy ra nếu sự giải phóng họ khỏi xiềng xích và chữa lành sự ngu dốt của họ diễn ra như thế này. Giả sử một người trong số họ được giải phóng và buộc phải đứng dậy một cách đột ngột, quay đầu lại, và đi bộ với cặp mắt hướng lên phía có ánh sáng; tất cả các cử động này sẽ đau đớn, và họ sẽ bị lóa mắt khiến không thể nhận ra những đồ vật mà họ đã quen thuộc với các cái bóng của chúng trước kia. Anh nghĩ họ sẽ nói gì, nếu có ai bảo họ rằng những cái họ đã thấy trước kia đều là sự ảo tưởng vô nghĩa, nhưng bây giờ, vì đến gần hơn với thực tại và quay về các đồ vật có thực hơn, họ đang có một cái nhìn đúng hơn? Giả thiết thêm rằng người ta cho họ xem các đồ vật khác nhau đang được mang qua họ và bảo họ trả lời các câu hỏi rằng mỗi vật đó là gì. Chắc hẳn họ sẽ bối rối và tin rằng các đồ vật họ đang thấy bây giờ không thực như các đồ vật họ thấy trước kia, đúng không?

Đúng, không thật bằng.

Và nếu họ bị ép nhìn thẳng vào ngọn lửa, chắc chắn họ sẽ nhức mắt, khiến họ tìm cách trốn và quay trở về với những đồ vật mà họ có thể nhìn rõ, tin chắc rằng những vật ấy rõ hơn là những vật đang được cho họ xem thấy bây giờ, đúng không?

Đúng.

Và giả sử một người trong họ bị lôi lên trên các bậc dốc và gồ ghề và không cho họ đi cho tới khi họ đã ra tới ngoài chỗ ánh nắng, hẳn họ sẽ đau đớn và khó chịu vì bị đối xử như thế, và khi họ đã ra ngoài ánh sáng, họ sẽ thấy mắt họ ngợp ánh nắng khiến họ không thể nhìn thấy một vật nào trong các vật mà bây giờ người ta bảo họ là có thật, đúng không.

Chắc chắn họ không thể nhìn thấy các vật ấy ngay lập tức được.

Vậy họ sẽ cần phải làm quen trước khi có thể thấy các sự vật ở thế giới bên trên. Lúc đầu sẽ dễ nhất để nhận ra các cái bóng, tiếp đến là các hình ảnh của người và vật phản chiếu trong nước, và sau nữa là chính các sự vật. Sau đó, họ sẽ thấy dễ dàng hơn để nhìn xem các thiên thể và chính bầu trời ban đêm, khi nhìn vào ánh sáng mặt trăng và các ngôi sao thay vì Mặt trời và ánh sáng Mặt trời ban ngày, đúng không?

Vâng, chắc chắn là thế.

Sau cùng, họ sẽ có thể nhìn vào Mặt trời và chiêm ngắm bản chất của mặt trời, không phải như nó xuất hiện khi phản chiếu trong nước hay một môi trường lạ nào, mà như là chính nó trong môi trường của nó, đúng không?

Chắc chắn.

Và bây giờ họ sẽ bắt đầu rút ra các kết luận rằng chính Mặt trời tạo ra các mùa và thời gian trong năm và chi phối mọi sự trên thế giới hữu hình, và hơn nữa Mặt trời là nguyên nhân của mọi cái mà họ và các các anh của họ quen nhìn thấy, đúng không?

Rõ ràng cuối cùng họ sẽ đi đến các kết luận ấy.

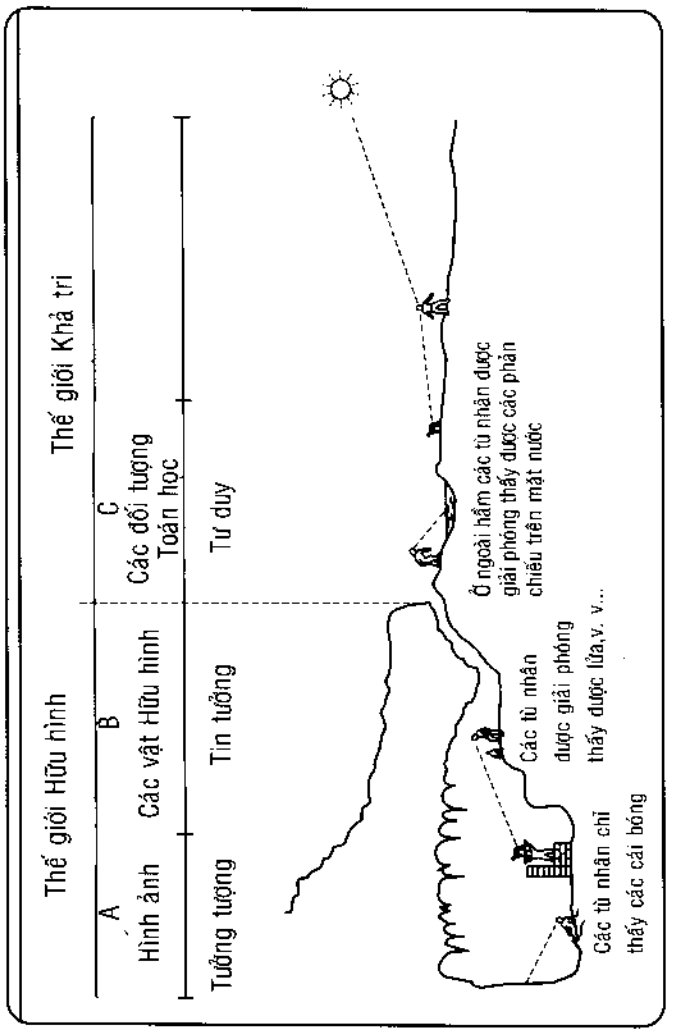
Rồi, nếu họ nhớ lại các bạn tù của họ và những gì họ đã coi là tri thức trong nơi ở trước kia của họ, chắc chắn họ sẽ nghĩ mình hạnh phúc khi được thay đổi và buồn cho các bạn tù của họ. Họ có thể đã từng có thói quen ca ngợi và tưởng thưởng lẫn nhau, với các giải thưởng dành cho người nào có mắt tinh nhất khi nhìn các cái bóng đi qua, và có trí nhớ tốt nhất về thứ tự mà chúng đi sau nhau hay đi cùng nhau, khiến cho họ có thể đoán đúng được điều gì sẽ đến tiếp theo. Liệu người tù đã được giải phóng của chúng ta có thèm muốn các giải thưởng ấy hay ghen tị những người được ca ngợi và được thưởng trong Hang không? Hay phải chăng họ sẽ cảm thấy như Achilles của Homer, thà *'làm một đầy tớ trên mặt đất trong nhà của một người không có đất'* hay chịu dựng bất cứ điều gì còn hơn là trở về lại với các niềm tin trước đây của họ và sống theo kiểu sống cũ của họ?

Chắc chắn họ sẽ thích bất cứ số phận nào hơn là một nếp sống như thế.

Bây giờ, hãy tưởng tượng điều gì sẽ xảy ra nếu họ xuống lại cái Hang và ở lại chỗ cũ của họ trong Hang. Đột ngột ra khỏi ánh sáng mặt trời, mắt họ sẽ đầy sự tăm tối. Họ có thể được yêu cầu một lần nữa cho biết ý kiến của họ về các cái bóng kia, để thi tài với các các anh tù của họ chưa từng được giải phóng, trong khi mắt họ vẫn còn lờ mờ và không ổn định; và họ sẽ cần một thời gian để làm quen lại với bóng tối. Các các bạn tù của họ sẽ cười nhạo họ và nói rằng họ đã đi lên miệng hang để trở về với cặp mắt bị hỏng; đi lên khỏi hang, dù chỉ để thử thôi, là việc không đáng làm. Nếu họ có thể đặt tay vào người đang cố gắng giải phóng họ, hẳn họ sẽ giết chết người ấy.

Vâng, họ sẽ giết.

Glaucon thân mến, mọi chi tiết của ẩn dụ này đều phù hợp với phân tích trước đây của chúng ta. Hang giam giữ tù nhân tương ứng với thế giới các sự vật hữu hình, và ánh lửa trong đó tương ứng với sức mạnh của Mặt trời. Việc đi lên khỏi Hang để nhìn các sự vật ở thế giới bên trên có thể coi là biểu thị cho cuộc hành trình đi lên của linh hồn vào



vùng của các sự vật khả tri; rồi các anh sẽ sở hữu được điều mà tôi giả định, vì đó là điều các anh muốn biết. Có trời mới biết điều đó có đúng hay không; nhưng dù sao, tôi thấy như vậy. Trong thế giới tri thức, Mô thể cơ bản của Sự Thiện là điều được tri giác sau cùng và khó khăn nhất. Một khi nó được tri giác, chúng ta sẽ phải kết luận rằng nó là nguyên nhân của tất cả những gì đúng và tốt; trong thế giới hữu hình, nó phát sinh ánh sáng và phát sinh ra chủ nhân của ánh sáng, trong khi chính nó là chúa tể của thế giới khả tri và là nguồn gốc của trí thông minh và chân lý. Nếu không có sự hiểu biết về Mô thể này, không ai có thể hành động một cách khôn ngoan, dù là trong đời sống cá nhân hay trong các hoạt động công cộng.

Theo những gì tôi hiểu, tôi chia sẻ niềm tin của ông.

Vậy ông cũng có thể đồng ý rằng không lạ gì nếu những người đã đạt tới độ cao này không muốn dính líu vào các công việc của người phàm. Linh hồn họ khao khát được sống trong thế giới cao siêu ấy - tất nhiên nếu ở đây dụ ngôn của chúng ta là đúng. Cũng không lạ gì nếu có ai đang từ đời sống chiêm ngắm các sự việc thần thánh mà đi vào đời sống khốn khổ của con người sẽ phải cảm thấy vụng về và tức cười khi, với con mắt còn bị chói lòa và chưa làm quen với bóng tối, họ bị buộc phải tranh cãi ở toà án hay bất cứ đâu, về các cái bóng của công lý hay các hình ảnh của các cái bóng ấy, và tranh luận về những khái niệm về điều gì là đúng trong tâm trí của những người chưa từng nhìn thấy chính Công lý.

Đúng thế, hoàn toàn không lạ.

Không; một người hiểu biết sẽ nhớ rằng mắt có thể bị rối loạn bằng hai cách - bởi sự thay đổi từ sáng sang tối hay từ tối sang sáng; và họ sẽ nhận ra rằng tình trạng này cũng xảy ra như thế cho linh hồn. Khi họ thấy linh hồn bị xáo động và không thể nhận ra điều gì rõ ràng, thay vì cười đùa một cách thiếu suy nghĩ, họ sẽ hỏi liệu khi đi từ một đời sống sáng sang đời sống tối, mắt họ có bị tối đi bởi không quen với bóng tối hay không, trong trường hợp đó họ sẽ nghĩ rằng tình trạng của nó là đáng ao ước và đời sống của nó là hạnh phúc; hay phải chăng, khi ra khỏi vực thẳm của sự ngu dốt, linh hồn bị chói loà bởi ánh sáng. Nếu thế, họ sẽ cảm thấy buồn cho nó; hay, nếu họ muốn cười, cái cười của họ sẽ ít lố bịch hơn là cười nhạo linh hồn đã từ ánh sáng đi xuống bóng tối.

Đó là một phát biểu đúng.

Nếu đúng, thì chúng ta phải kết luận rằng giáo dục không phải là cái được định nghĩa bởi một số người chủ trương đưa tri thức vào một linh hồn không có nó, như thể họ có thể đưa ánh sáng vào những con mắt mù loà. Ngược lại, chúng ta cho rằng linh hồn của mỗi người có khả năng học biết chân lý và có cơ quan để nhìn thấy chân lý; và cũng như người ta phải có thể xoay người mình để mắt có thể thấy ánh sáng thay vì bóng tối, linh hồn phải quay ra khỏi thế giới hay thay đổi này, cho tới khi mắt của nó có khả năng chiêm ngắm thực tại và sự sáng ngời tuyệt đối mà chúng ta gọi là Sự Thiện. Vì vậy, có thể có một nghệ thuật có mục đích tạo nên chính điều này, sự hoán cải của linh hồn, một cách sẵn sàng nhất; không phải đưa khả năng thị giác vào con mắt của linh hồn, vì linh hồn đã có nó, nhưng để bảo đảm rằng, thay vì nhìn sai hướng, linh hồn phải quay về đúng hướng của nó.

Vâng, có thể đúng như thế.

ARISTOTLE 384 - 322 tr. C.N.

Aristotle sinh tại Stagira, vùng biên giới Macedonia. Mẹ ông xuất thân từ một gia đình thầy thuốc, và cha ông là quan ngự y của vua Macedonia. Năm 17 tuổi, Aristotle được gửi sang Athens. Tại đây ông học tại trường Academia của Plato trong hai thập kỷ, nhưng, như sau này ông kể lại, vì yêu chân lý hơn là yêu Plato, ông không có ý định vĩnh viễn là một học trò của Plato. Năm 347 tr. C.N., sau khi Plato mất, ông bỏ Athens và bỏ ra bốn năm nghiên cứu về động vật học trên các đảo Assos và Lesbos.

Khoảng năm 343 tr. C.N., ông được vua Philip nước Macedonia mời vào cung làm quốc sư cho thái tử - là Alexander Đại Đế tương lai. Khi Alexander lên ngai bảy năm sau, Aristotle trở về Athens mở trường lấy tên là Lyceum, một đối thủ của trường Academia. Khi dạy học, Aristotle có thói quen đi đi lại lại với các học sinh giỏi dọc theo các hành lang. Vì vậy trường phái và triết học của ông được gọi bằng từ Hi Lạp *peripateticos,* có nghĩa là đi đi lại lại. Truyền thống kể lại rằng khi Alexander Đại Đế tiến quân về phía đông, chiếm Ba Tư và tiến sang Ấn Độ, đại đế thường gửi các mẫu sinh vật về cho trường của Aristotle. Tuy đa số các nhà nghiên cứu nghi ngờ sự thật của truyền thuyết này, nó cũng cho thấy rõ là dưới sự bảo trợ của Alexander Đại Đế, trường Lyceum của Aristotle đã phát triển rất mạnh.

Mọi người đều nhất trí rằng sau Plato, Aristotle là nhà triết học ảnh hưởng nhất của mọi thời đại. Vào đầu thời Trung Cổ, tư tưởng của ông đã được bảo tồn và bình luận bởi các nhà triết học lớn Ả Rập. Ông thống trị nền triết học Trung Cổ thời kỳ sau tới mức mà thánh Thomas Aquinas gọi ông là *philosophus,* 'nhà triết học độc tôn'. Khoa lô-gích học dạy ở các nhà trường cho tới Thế Chiến II chủ yếu là khoa lô-gích học của Aristotle. Các *Bài Thơ* của ông vẫn còn là một kiệt tác của khoa phê bình văn học, và các nguyên tắc của ông về bi kịch được chấp nhận rộng rãi cho tới ngày nay. Kể từ khi Bacon và Descartes khai mở triết học cận đại, người ta ngày càng phê bình nhiều về các quan điểm siêu hình học và tri thức học của Aristotle; dù vậy, các vấn đề mà Aristotle nhìn thấy, các sự phân biệt mà ông đã đưa ra, và các thuật ngữ ông đã làm rõ, vẫn còn là những điểm nòng cốt trong phần lớn các tranh luận triết học. Ảnh hưởng và uy tín của ông, giống như của Plato, mang tính quốc tế và vượt lên trên mọi trường phái.

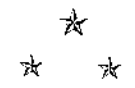


Aristotle thấy rằng lý thuyết các Mô thể của Plato không thể chấp nhận được. Giống như Plato, ông muốn khám phá các phổ quát thể, nhưng ông không tin rằng chúng tồn tại biệt lập với các vật đặc thù. Mô thể của một cái ghế, chẳng hạn, có thể được quan niệm biệt lập với vật liệu làm thành cái ghế, nhưng mô thể không tồn tại như một thực thể vô hình biệt lập. Phổ quát thể của 'ghế' chỉ tồn tại trong các cái ghế đặc thù-

không có 'Mô Thể Ghế' thuộc một thế giới khác. Vì vậy, Aristotle mở đầu triết học của ông không phải với suy tư hay thảo luận về các Mô thể vĩnh cửu, nhưng với sự quan sát các vật đặc thù.

Khi quan sát thế giới, Aristotle thấy có bốn 'nguyên nhân' làm thành một vật: chất thể, mô thể, hiệu quả, và mục đích. Trong trường hợp cái ghế, chẳng hạn, nguyên nhân chất thể của nó là gỗ và vải bọc, nguyên nhân mô thể là cấu trúc hay hình dáng được cho nó trong bản mẫu thiết kế, nguyên nhân hiệu quả là người thợ làm ra nó, và nguyên nhân mục đích là ngồi. Vì vậy, nguyên nhân chất thể là cái *mà từ đó* một vật được làm, nguyên nhân mô thể là cái *mà nó* trở thành, nguyên nhân hiệu quả là cái *mà bởi nó* một vật được làm, và nguyên nhân mục đích là cái *mà* một vật được làm *để làm gì*. Aristotle coi nguyên nhân cuối cùng này là quan trọng nhất, vì nó xác định ba nguyên nhân kia. 'Mục tiêu' hay 'mục đích' (*telos*), nguyên nhân cùng đích của mọi chất đặc thù nào chính là chìa khoá để hiểu nó. Có nghĩa là mọi bản tính đều phải được hiểu dựa theo các nguyên nhân cùng đích hay mục đích của chúng. Thuyết này được gọi là sự giải thích 'cứu cánh học' về thực tại.

Khi Aristotle áp dụng những trực giác này vào con người, ông hỏi cái *telos* của người là gì. Bằng cách quan sát điểm độc đáo nơi các con người và cái mà con người tìm kiếm, Aristotle kết luận rằng sự thiện hay cùng đích cao nhất của con người là *eudaimonia*. Tuy từ này thường được dịch là 'hạnh phúc,' ta cần thận trọng lưu ý rằng cách hiểu của Aristotle về 'hạnh phúc' rất khác với cách hiểu của chúng ta. Hạnh phúc *eudaimonia* không phải là một cảm giác sung sướng-thực ra nó không phải là một cảm giác gì cả. Đúng ra nó là một *'hoạt động phù hợp với nhân đức.'* Phần lớn nội dung của *Đạo đức học Nichomachus* được trình bày ở đây đều nhằm làm sáng tỏ thuật ngữ này và tìm xem 'hạnh phúc' phải đạt được bằng cách nào.



Các tác phẩm hết sức dồi dào của Aristotle không có sự trau chuốt văn chương như của Plato. Người ta nói rằng Aristotle, giống như Plato, cũng đã viết các bài đối thoại - các tác phẩm 'phổ cập' dành cho những người không phải là sinh viên của trường Lyceum-nhưng chúng đã hoàn toàn bị thất lạc. Ngược lại chúng ta có các tác phẩm 'bí truyền': các ghi chép giảng dạy cho các lớp học ở trường. Theo một số nhà nghiên cứu, đây thậm chí cũng không phải là các ghi chép của chính Aristotle, mà là của các học trò của ông và được sưu tập lại bởi các nhà biên tập. Dù sao, các tác phẩm của ông như chúng ta có ngày nay có nhiều chỗ trùng nhau, lặp đi lặp lại, và có những chỗ mâu thuẫn hiển nhiên.

Năm chương đầu của tác phẩm *Các Phạm Trù* mà chúng ta bắt đầu ở đây giúp làm sáng tỏ một số câu hỏi về khái niệm bản thể của Aristotle. Được viết như một khảo luận về ngôn ngữ, *Các Phạm Trù* cho thấy rõ tại sao Aristotle bác bỏ phương pháp tri thức luận của Plato về các Mô thể.

Tác phẩm *Tự Nhiên Học* bàn về một số vấn đề chính của khoa học tự nhiên. Trong Quyển II, Aristotle phân biệt giữa tự nhiên học và toán học và thảo luận về bốn nguyên nhân.

Tác phẩm *Siêu Hình Học* có lẽ bao gồm một số khảo luận độc lập với nhau. Quyển I (*Alpha*) triển khai bốn nguyên nhân của Aristotle và duyệt lại lịch sử triết học cho tới thời ông. Quyển XII (*Lambda*) sử dụng nhiều khái niệm đã định nghĩa trước, như bản thể, hiện thể, và tiềm thể, và rồi chuyển sang khoa thần học của Aristotle về 'Tác Nhân Tự

Động.' Tác phẩm kết luận bằng việc Aristotle bác bỏ các Mô thể của Plato như là những thực thể toán học biệt lập. Có vẻ như Aristotle muốn phản ứng lại quan điểm của các đồ đệ của Plato, nhấn mạnh tính chất toán học của các Mô thể.

Phần đầu trích từ tác phẩm *Về Linh Hồn* (*De Anima*) của Aristotle đưa ra một định nghĩa về linh hồn và phân biệt các khả năng của linh hồn. Phần hai thảo luận về trí khôn thụ động và chủ động. Như tác phẩm này cho thấy, Aristotle bác bỏ quan điểm của Plato về linh hồn biệt lập với thân xác.

Bài trích cuối cùng của chúng ta, *Đạo đức học Nichomachus*, vẫn còn được coi là một trong những tác phẩm vĩ đại nhất về đạo đức học. Tác phẩm này được đặt tên theo tên con trai ông, Nicomachus, và trình bày bản chất của sự thiện và các nhân đức đạo đức và tri thức, cũng như nghiên cứu về các nhân đức chuyên biệt. Phần trích dài dòng ở đây (khoảng một nửa toàn tác phẩm) phản ánh một phạm vi rộng rãi các đề tài và bao gồm các thảo luận về các chủ đề và bản chất của đạo đức học; về sự thiện đối với một cá nhân; về nhân đức đạo đức; về luật trung dung; về các điều kiện của trách nhiệm đối với một hành vi; về tính kiêu ngạo, khoa trương, khiêm nhường, và con người đại độ (lý tưởng của Aristotle); về giá trị trổi vượt của yêu hơn là được yêu; và sau cùng, về hạnh phúc con người.

Các Phạm Trù

1. Khi các vật chỉ có tên gọi giống nhau nhưng định nghĩa của hữu thể tương ứng với tên gọi lại khác, thì chúng được nói là *đồng âm*. Ví dụ, một người và một bức tranh đều gọi là động vật. Chúng chỉ có chung tên gọi, còn định nghĩa của hữu thể tương ứng với tên gọi thì khác; vì nếu người ta phải nói hữu thể của mỗi vật là gì, họ sẽ đưa ra hai định nghĩa khác nhau.

Khi các vật có một tên gọi chung và định nghĩa của hữu thể tương ứng với tên gọi thì giống nhau, chúng được nói là *đồng nghĩa*. Ví dụ, một người và một con bò đều là động vật. Cả hai đều được gọi cùng một tên, 'động vật,' và định nghĩa về hữu thể cũng giống nhau; vì nếu người ta phải định nghĩa mỗi vật là gì - một động vật là gì đối với cả hai - người ta sẽ cho cùng một định nghĩa.

Khi các vật lấy tên từ một cái gì khác, và khác ở phần đuôi, chúng được nói là *đồng họ*. Ví dụ, tên gọi ngữ pháp gia lấy từ ngữ pháp, triết gia lấy từ triết học.

2. Trong số các điều được nói ra, một số bao gồm những sự kết hợp, số khác không có sự kết hợp. Ví dụ về những câu nói có sự kết hợp là '*người đàn ông chạy*,' '*con ngựa thắng*'; ví dụ về những câu nói không có sự kết hợp là 'người,' 'ngựa,' 'chạy,' 'thắng'.

Về các sự vật, có những trường hợp sau: (***a***) một số *được nói về* một chủ ngữ nhưng không ở trong chủ ngữ nào. Ví dụ, đàn ông được nói về một chủ ngữ, cá nhân người đàn ông, nhưng không ở trong chủ ngữ nào. (***b***) Một số ở trong một chủ ngữ nhưng không nói về chủ ngữ nào. ('*Ở trong một chủ ngữ*' có nghĩa là ở trong một cái gì đó, không phải như một phần, và không thể tồn tại biệt lập với cái mà nó ở trong đó.) Ví dụ, sự hiểu biết cá thể về ngữ pháp thì ở trong một chủ ngữ, linh hồn, nhưng không nói về một chủ ngữ nào; và màu trắng cá thể thì ở trong một chủ ngữ, thân xác (vì mọi màu đều ở trong một thân xác), nhưng không nói về một chủ ngữ nào. (***c***) Một số vừa được nói về một chủ ngữ vừa ở trong một chủ ngữ. Ví dụ, sự hiểu biết thì ở trong một chủ ngữ, linh hồn, và cũng được nói về một chủ ngữ, hiểu biết ngữ pháp. (***d***) Một số vừa không được nói về một chủ ngữ nào, vừa không ở trong một chủ ngữ nào, ví dụ cá thể người hay cá thể ngựa - vì không có cái

gì giống như thế ở trong một chủ ngữ hay được nói về một chủ ngữ. Các sự vật mà chỉ là một cá thể và là một về số lượng thì không được nói về một chủ ngữ nào, nhưng không có gì ngăn cản một số ở trong một chủ ngữ - sự hiểu biết cá thể về ngữ pháp là một trong những cái ở trong một chủ ngữ.

3. Khi một vật được gán làm vị ngữ cho một vật khác như cho một chủ ngữ, tất cả những gì được nói về vị ngữ thì cũng được nói về chủ ngữ. Ví dụ, người là vị ngữ cho cá thể người, và động vật là vị ngữ cho người; vì vậy động vật cũng được nói là vị ngữ cho cá thể người-vì cá thể người vừa là một người vừa là một động vật.

Các đặc trưng về chủng, vì chúng khác nhau và không lệ thuộc nhau, nên tự chúng cũng khác biệt về loại. Ví dụ, động vật và tri thức; có chân, có cánh, sống dưới nước, hai chân, là những đặc trưng của loài động vật, nhưng không cái nào là một đặc trưng về tri thức; một loại tri thức không khác với một loại tri thức khác bởi tính chất nó có hai chân. Tuy nhiên, không có gì ngăn cản các chủng lệ thuộc nhau để chúng không thể có các nét đặc trưng giống nhau. Vì các chủng cao hơn được dùng gán làm vị ngữ cho các chủng bên dưới chúng, khiến cho tất cả các đặc trưng của chủng vị ngữ sẽ cũng là các đặc trưng của chủ ngữ.

4. Về các điều được nói không có sự kết hợp, mỗi điều có ý nghĩa hoặc là một bản thể hay số lượng hay chất lượng hay một sự quan hệ hay ở đâu hay khi nào hay ở vị trí nào hay có hay làm hay bị tác động. Nói một cách đại khái, các ví dụ về bản thể là người, ngựa; về số lượng: bốn chân, năm chân; về chất lượng: trắng, đúng ngữ pháp; về quan hệ: gấp đôi, một nửa; về ở đâu: trong trường Lyceum, ở chợ; về khi nào: hôm qua, năm ngoái; về vị trí: đang nằm, đang ngồi; về có: đi giày, mặc áo giáp; về làm: cắt, đốt; về bị tác động: bị cắt, bị đốt.

Không có cái nào nói trên được nói tự nó trong bất cứ câu khẳng định nào, nhưng bằng sự kết hợp với nhau chúng tạo ra một câu khẳng định. Có vẻ mọi câu khẳng định đều hoặc đúng hoặc sai, nhưng tất cả những cái được nói ra không có sự kết hợp thì không đúng cũng không sai (v.d., 'người,' 'trắng,' 'chạy,' 'thắng').

5. Một *bản thể* - cái được gọi là bản thể theo nghĩa hẹp nhất, cơ bản nhất, và nhiều nhất - là cái vừa không được nói về một chủ ngữ hay trong một chủ ngữ, v.d., cá thể người hay cá thể ngựa. Các loài (*species*) mà các bản thể cơ bản ở trong đó, thì được gọi là *các bản thể phụ*, cũng như các chủng (*genus*) của các loài này. Ví dụ, cá thể người thuộc về một loài, người, và động vật là một chủng của loài; vì vậy những cái này-cả động vật và người-đều được gọi là các bản thể phụ.

Từ những điều đã nói ở trên, rõ ràng là nếu một điều gì đó được nói về một chủ ngữ thì cả tên gọi lẫn định nghĩa của nó đều được gán làm vị ngữ cho chủ ngữ ấy. Ví dụ, người được nói về một chủ ngữ, cá thể người, và tất nhiên tên gọi được gán làm vị ngữ (vì bạn sẽ gán thuộc tính người làm vị ngữ cho cá thể người), và định nghĩa về người cũng sẽ được gán làm vị ngữ cho cá thể người (vì cá thể người cũng là một người). Như thế cả tên gọi lẫn định nghĩa đều được gán làm vị ngữ cho chủ ngữ. Nhưng đối với những điều ở trong một chủ ngữ, trong đa số trường hợp cả tên gọi lẫn định nghĩa đều không được gán làm vị ngữ cho chủ ngữ. Trong một số trường hợp, không gì ngăn cản gán tên gọi làm vị ngữ cho một chủ ngữ, nhưng định nghĩa thì không thể được gán làm vị ngữ. Ví dụ, trắng, vì ở trong một chủ ngữ (thân thể), nên được gán làm vị ngữ; vì một thân thể được nói là trắng. Nhưng định nghĩa về trắng thì không bao giờ được gán làm vị ngữ cho thân thể.

Tất cả các điều khác thì hoặc là được nói về các bản thể cơ bản như là chủ ngữ hay ở trong các bản thể cơ bản như là chủ ngữ. Ta thấy rõ điều này khi xem xét các trường hợp. Ví dụ, động vật được gán làm vị ngữ cho người và vì vậy cũng là vị ngữ cho cá thể người; vì nếu nó không thể gán làm vị ngữ cho một cá thể người nào, thì nó cũng hoàn toàn không thể gán làm vị ngữ cho người. Lại nữa, màu thì ở trong thân thể và vì vậy cũng ở trong một thân thể cá nhân; vì nếu nó không ở trong một thân thể cá nhân nào đó thì nó cũng không thể ở trong thân thể nói chung. Như vậy, mọi điều được nói hoặc là về các bản thể cơ bản như là chủ ngữ hay ở trong chúng như là chủ ngữ. Vậy nếu các bản thể cơ bản không tồn tại, thì không thể nào có các vật gì khác tồn tại.

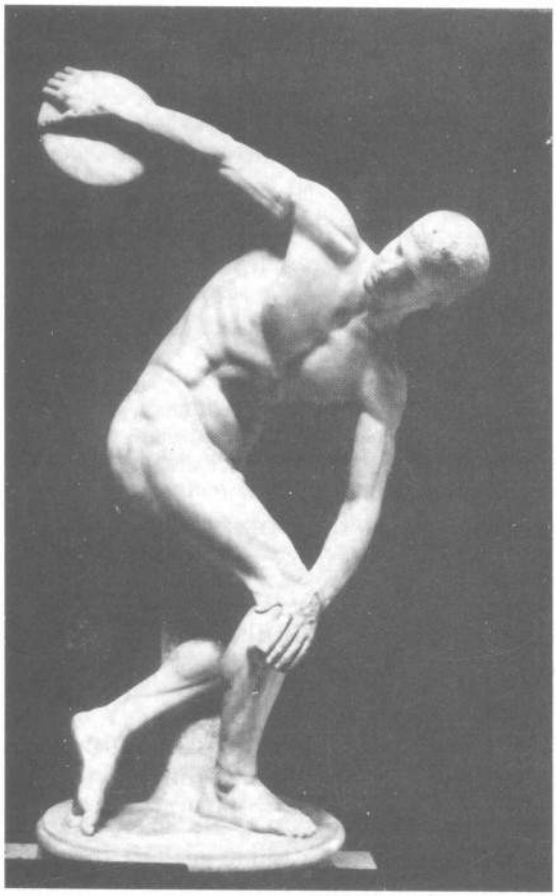
Về các bản thể phụ, loài (*species*) là một bản thể hơn là chủng (*genus*), vì loài gần với bản thể cơ bản hơn. Vì nếu ta phải nói một bản thể cơ bản là gì, thì nêu ra loài của nó sẽ có nhiều thông tin hơn là nêu ra chủng của nó. Ví dụ, ta sẽ có nhiều thông tin khi nói về cá thể người rằng nó là một người hơn là nói rằng nó là một động vật (vì người là nét đặc trưng phân biệt cá thể người, còn động vật có nghĩa chung chung hơn); và ta sẽ có nhiều thông tin khi nói về cá thể cây rằng nó là một cái cây hơn là nói rằng nó là thảo mộc. Hơn nữa, vì các bản thể cơ bản là các chủ ngữ mà các cái khác đều làm vị ngữ cho chủ ngữ này, vì thế chúng được gọi là bản thể nhiều nhất. Nhưng vì các bản thể cơ bản có tương quan đối với các vật khác, nên loài cũng có tương quan đối với chủng: loài là một chủ ngữ cho chủng (vì chủng là vị ngữ cho loài nhưng loài không là vị ngữ cho chủng). Vì vậy loài cũng là một bản thể hơn chủng.

Nhưng giữa các loài với nhau - các loài không phải là chủng - thì một loài này không có tính bản thể nhiều hơn một loài khác: nói rằng một cá thể ngựa là một con ngựa thì cũng thích hợp không kém nói rằng một cá thể người là một con người. Và tương tự về các bản thể cơ bản, một bản thể không hơn một bản thể khác: một cá thể bò cũng là một bản thể không thua kém một cá thể người.

Chúng ta thấy hợp lý rằng, sau các bản thể cơ bản, thì các loài và chủng của chúng phải là những điều duy nhất được gọi là các bản thể (phụ). Vì chỉ có chúng cho chúng ta biết về các bản thể cơ bản, nhờ các thuộc tính của sự vật mà chúng gán làm vị ngữ. Vì nếu người ta phải nói một cá thể người là gì, người ta sẽ thấy thích hợp để nêu ra loài hay chủng (mặc dù nêu ra người thì có nhiều thông tin hơn là động vật); nhưng nêu ra bất luận điều gì khác thì sẽ không thích hợp - ví dụ, nói là 'trắng' hay 'chạy', v. v . . . Vì vậy ta thấy hợp lý rằng đó là những điều duy nhất được gọi là bản thể. Hơn nữa, vì các bản thể cơ bản là những chủ ngữ cho tất cả các điều khác, nên chúng được gọi là bản thể theo nghĩa hẹp nhất. Nhưng vì các bản thể cơ bản có tương quan với mọi điều khác, nên các loài và chủng của các bản thể cơ bản cũng có tương quan với số còn lại: tất cả những thứ còn lại này đều làm vị ngữ cho chúng. Vì nếu bạn gọi một cá thể người là đúng ngữ pháp, thì bạn sẽ có thể gọi một người cũng như một động vật là đúng ngữ pháp; và các trường hợp khác cũng tương tự như thế.

Một nét đặc trưng của mọi bản thể là nó không ở trong một chủ ngữ. Vì một bản thể cơ bản không được nói về chủ ngữ cũng không ở trong một chủ ngữ. Còn về các bản thể phụ, ta thấy rõ ngay lập tức rằng nó không ở trong một chủ ngữ. Vì người được nói về một cá thể người như là chủ ngữ nhưng không ở trong một chủ ngữ: người không *ở trong* cá thể người. Tương tự, động vật cũng được nói về cá thể người như là chủ ngữ nhưng động vật không ở trong cá thể người. Hơn nữa, mặc dù không có gì ngăn cản tên gọi của một

cái gì trong một chủ ngữ để nó không thể đôi khi được gán làm vị ngữ cho chủ ngữ, định nghĩa thì không thể làm vị ngữ. Nhưng định nghĩa của các bản thể phụ, cũng như tên gọi của chúng, thì có thể gán làm vị ngữ cho chủ ngữ: bạn có thể gán định nghĩa về người làm vị ngữ cho cá thể người, và định nghĩa về động vật cũng vậy. Vì vậy, không một bản thể nào ở trong một chủ ngữ.



Bản sao thời Rôma của tác phẩm gốc bằng đồng khoảng năm 450 tr. C.N. Vận động viên này của Myron diễn tả những lý tưởng Olympic về sự hoàn hảo và vẻ đẹp hợp lý giống như các vị thần. (*Viện Bảo Tàng Terme, Rôma*).

Tự Nhiên Học

⫸ Quyển II

1. Trong số các vật hiện hữu, một số hiện hữu do tự nhiên, một số bởi các nguyên nhân khác. Do tự nhiên các động vật và các phần của chúng hiện hữu, các loài thảo mộc và các vật thể đơn giản (đất, lửa, khí, nước) - vì chúng ta nói những vật này hiện hữu do tự nhiên.

Tất cả các vật nói trên rõ ràng khác với các vật hiện hữu không do tự nhiên. Vì mỗi vật có nơi nó một nguyên lý chuyển động hay bất động (về vị trí, hay về sự tăng hay giảm, hay về sự thay đổi). Mặt khác, một cái giường và một cái áo hay bất cứ vật gì khác thuộc loại này, *vì* được kể vào loại này - nghĩa là, về phương diện chúng là sản phẩm của nghệ thuật - đều không có động cơ thay đổi do tự nhiên. Nhưng nếu xét về phương diện chúng được cấu tạo bởi đá hay đất hay một sự hỗn hợp của hai thứ này, thì chúng có một động cơ như thế, và chỉ về phương diện này mà thôi - điều này cho thấy rằng tự nhiên là một nguyên lý hay nguyên nhân của chuyển động hay bất động trong cái mà nó thuộc về một cách cơ bản, do chính nó chứ không phải do ngẫu nhiên.

Tôi nói '*không phải do ngẫu nhiên,*' bởi vì (ví dụ) một người là bác sĩ có thể chính họ là một nguyên nhân của sức khoẻ của họ. Nhưng không phải trong tư cách là một bệnh nhân mà họ có tài chữa bệnh: chỉ là chuyện trùng hợp ngẫu nhiên khi người ấy vừa là một bác sĩ vừa là một bệnh nhân - và vì thế các thuộc tính này không luôn luôn đi chung với nhau. Điều này được áp dụng với tất cả các sản phẩm nhân tạo khác. Không một vật nào có nơi chính nó nguyên lý sản sinh ra chính nó. Nhưng trong khi có những trường hợp (ví dụ những cái nhà và các sản phẩm khác do tay người ta làm ra) nguyên nhân của chúng là một cái gì ở bên ngoài các vật ấy, thì cũng có những trường hợp khác nó nằm ở trong chính các sự vật (nhưng không phải vì lý do đó mà chúng hiện hữu như thế).

Như vậy bản tính là điều đã được phát biểu. Những vật có một bản tính là những vật có một nguyên lý như thế. Mỗi vật là một bản thể; vì nó là một chủ thể, và bản tính thì luôn luôn ở trong một chủ thể.

Thuật ngữ '*phù hợp với bản tính*' được áp dụng cho mọi vật này và cũng cho các thuộc tính mà chúng có, ví dụ thuộc tính của lửa là bay lên cao - nó không phải là một bản tính hay có một bản tính, nhưng do bản tính hay phù hợp với bản tính.

Như vậy chúng ta đã phát biểu bản tính *là gì* và ý nghĩa của các thuật ngữ '*do bản tính*' và '*phù hợp với bản tính*' là gì. Sẽ là vô lý khi người ta tìm cách chứng minh *rằng* bản tính hiện hữu; vì có nhiều sự vật thuộc loại này là điều hiển nhiên, và chứng minh một điều hiển nhiên bởi một điều không hiển nhiên là dấu chỉ cho thấy một người không có khả năng phân biệt cái gì hiển nhiên với cái không hiển nhiên. (Tình trạng này cũng có thể có. Một người mù bẩm sinh có thể lý luận về màu sắc.) Vì vậy rõ ràng những người như thế đang nói về những từ mà không có ý tưởng nào tương ứng. . .

2. Điểm tiếp theo chúng ta cần xét đến là nhà toán học khác với người nghiên cứu tự nhiên như thế nào; vì các vật thể tự nhiên thì có các mặt phẳng và khối, đường thẳng và điểm, là những nội dung của toán học.

Hơn nữa, thiên văn học có khác với khoa học tự nhiên, hay là một ngành của nó? Có vẻ vô lý khi cho rằng người nghiên cứu tự nhiên phải biết về bản chất của mặt trời hay mặt trăng, mà không biết gì về các thuộc tính cơ bản của chúng, đặc biệt khi những người viết về tự nhiên tranh luận về hình dạng của chúng và về việc trái đất và thế giới có hình phải hình cầu hay không.

Vậy nhà toán học, mặc dù họ bàn đến các vật này, nhưng không coi chúng như là những giới hạn của một vật thể tự nhiên; họ cũng không xem xét những thuộc tính được xét đến như là những thuộc tính của các vật thể ấy. Chính vì vậy họ tách biệt chúng ra, vì trong tư tưởng chúng biệt lập với chuyển động, và việc họ tách biệt chúng không tạo sự khác biệt nào, cũng không làm sai đi kết quả. Những người chủ trương thuyết Mô thể cũng làm giống như thế, mặc dù họ không ý thức điều đó; vì họ tách biệt các đối tượng của khoa học tự nhiên, vốn ít biệt lập hơn những đối tượng của toán học. Ta có thể thấy rõ hơn điều này khi thử phát biểu trong mỗi trường hợp các định nghĩa về các sự vật và thuộc tính của chúng. Số lẻ và chẵn, thẳng và cong, và các số tương tự, đường thẳng, và hình, chúng không bao gồm chuyển động; nhưng xương, thịt, và người thì khác - *những thứ này* được định nghĩa như là cái mũi vẹnh, chứ không như là cái mũi cong.

Các bằng chứng tương tự cũng được cung cấp bởi các ngành toán học có tính chất tự nhiên hơn, như quang học, âm học, và thiên văn học. Có thể coi những ngành học này như là hình học đảo ngược. Trong khi hình học nghiên cứu các đường thẳng tự nhiên nhưng không xét theo bình diện tự nhiên, thì quang học nghiên cứu các đường thẳng toán học, nhưng xét theo bình diện tự nhiên, không phải xét theo bình diện toán học.

Vì hai loại sự vật được gọi là tự nhiên, mô thể và chất thể, chúng ta phải nghiên cứu các đối tượng của nó như thể chúng ta nghiên cứu yếu tính của sự (mũi) vẹnh, không độc lập với chất thể nhưng cũng không chỉ căn cứ vào chất thể mà thôi. Thực vậy, ở đây người ta cũng có thể nêu lên một vấn nạn. Vì có hai loại tự nhiên, người học tự nhiên sẽ quan tâm tới loại tự nhiên nào? Hay họ phải nghiên cứu phối hợp cả hai? Nhưng nếu phối hợp cả hai, thì cũng phải nghiên cứu riêng biệt từng thứ. Vậy đó là lãnh vực nghiên cứu

của cùng một khoa học hay của các khoa học khác nhau?

Nếu chúng ta tìm hiểu các tác giả xưa, có vẻ như khoa học tự nhiên quan tâm đến *chất thể*. (Empedocles và Democritus chỉ đụng phớt qua mô thể và yếu tính mà thôi.)

Nhưng ngược lại, nếu nghệ thuật bắt chước tự nhiên, và nhiệm vụ của cùng một môn học là biết cả về chất thể và mô thể tới một mức nào đó (v.d., bác sĩ có kiến thức về sức khoẻ và cũng có kiến thức về mật và đờm trong đó sức khoẻ được thể hiện, và người thợ xây biết cả hình thức của ngôi nhà và vật liệu, nghĩa là các viên gạch và cột kèo, v. v...): nếu là như thế, thì nhiệm vụ của khoa học tự nhiên cũng là biết tự nhiên theo cả hai nghĩa của nó. . .

3. Sau khi đã thiết lập xong những sự phân biệt trên, bây giờ chúng ta phải tiến hành xem xét các nguyên nhân, tính chất và số lượng của chúng. Tri thức là đối tượng tra cứu của chúng ta, và người ta chỉ có thể nghĩ rằng họ biết điều gì khi họ đã nắm được cái 'tại sao' của nó (nghĩa là nắm được nguyên nhân cơ bản của nó). Vì vậy rõ ràng chúng ta cũng phải làm việc tra cứu này liên quan tới sự sinh và diệt và mọi loại thay đổi tự nhiên, để khi đã biết các nguyên lý của chúng, chúng ta có thể áp dụng các nguyên lý này để cắt nghĩa các vấn đề của chúng ta.

Vậy, theo một cách, cái mà từ đó một vật sinh ra và tồn tại, thì được gọi là một nguyên nhân, ví dụ, chất đồng của pho tượng, bạc của cái chén, và các chủng loại của đồng và bạc.

Theo một cách khác, mô thể hay nguyên mẫu, nghĩa là định nghĩa về yếu tính, và các chủng của nó, được gọi là nguyên nhân (v.d., nguyên nhân của quãng tám nhạc là 2:1, và con số nói chung), và các phần trong định nghĩa.

Ngoài ra, nguyên nhân cơ bản của thay đổi hay ở yên; nghĩa là, người quyết định là một nguyên nhân, cha là nguyên nhân của con, và nói chung những gì làm cho một cái gì đó hiện hữu và những gì làm thay đổi cái gì đó.

Còn nữa, theo nghĩa cứu cánh hay một vật được làm để làm gì, ví dụ, sức khoẻ là nguyên nhân của việc đi dạo bộ. (*"Tại sao anh ta đi dạo?"* Chúng ta nói: *"Để có sức khoẻ,"* và, sau khi đã nói điều đó, chúng ta nghĩ mình đã gán cho nó một nguyên nhân.) Điều này cũng đúng cho mọi bước trung gian chúng ta thực hiện xuyên qua hành động của một cái gì đó mà chúng ta dùng như phương tiện để đạt tới một mục đích, ví dụ, giảm cân, xổ, thuốc, hay các dụng cụ phẫu thuật đều là những phương tiện dẫn đến sức khoẻ. Tất cả những thứ này đều nhắm đến mục đích, mặc dù chúng khác nhau về phương diện là những hoạt động hay là những dụng cụ.

Có lẽ trên đây là tất cả những cách có thể có khi chúng ta dùng thuật ngữ 'nguyên nhân'.

Vì các vật được gọi là nguyên nhân theo các cách khác nhau, nên cùng một vật có thể có những nguyên nhân khác nhau (không chỉ là ngẫu nhiên), ví dụ, cả nghệ thuật của người thợ điêu khắc lẫn chất đồng hay bạc đều là những nguyên nhân của pho tượng. Đây là những nguyên nhân khiến pho tượng trở thành pho tượng. Một số vật là nguyên nhân lẫn cho nhau, ví dụ, làm việc nặng làm cho thân hình khoẻ mạnh và ngược lại, nhưng không theo cùng một cách, trái lại, một cái là mục đích, một cái là nguyên lý chuyển động. Hơn nữa, cùng một vật có thể là nguyên nhân của những kết quả ngược nhau. Vì cùng một nguyên nhân khi có thì mang lại một hiệu quả trong khi thiếu nó sẽ mang lại hiệu quả ngược lại. Ví dụ chúng ta đổ lỗi cho một vụ đắm tàu là vì thiếu viên hoa tiêu, trong khi có hoa tiêu sẽ làm cho tàu được an toàn.

Các nguyên nhân thường được chia thành bốn loại thông thường. Các con chữ là nguyên nhân của các vần, vật liệu là nguyên nhân của các sản phẩm thủ công, lửa và các thứ giống như thế là nguyên nhân của các vật thể, các phần là nguyên nhân của toàn thể, và các tiền đề là nguyên nhân của kết luận, theo nghĩa là *'cái mà từ đó (có một cái gì khác)'*. . .

Vậy đó là con số và bản chất của các loại nguyên nhân.

Bây giờ, ta cũng biết rằng có nhiều hình thái nhân quả khác nhau, mặc dù có thể gộp chúng lại vào một số ít. Vì các vật được gọi là nguyên nhân theo nhiều cách và thậm chí trong cùng một loại cũng có thể có một nguyên nhân cao hơn một nguyên nhân khác: ví dụ, bác sĩ và chuyên gia là những nguyên nhân của sức khoẻ, tỉ lệ 2:1 và con số là nguyên nhân của quãng tám nhạc, và luôn luôn cái bao hàm là nguyên nhân của cái gì đặc thù. Một hình thái nhân quả khác là cái ngẫu nhiên và các chủng của nó, ví dụ, nguyên nhân của pho tượng là Polyclitus về một phương diện, là thợ điêu khắc về một phương diện khác, vì Polyclitus và thợ điêu khắc tình cờ trùng hợp với nhau. Và các loại trong đó thuộc tính ngẫu nhiên được bao gồm: ví dụ một người có thể được nói là nguyên nhân của pho tượng, hay nói chung, một sinh vật. Một thuộc tính ngẫu nhiên cũng có thể là nguyên nhân gần hơn hay xa hơn, ví dụ, giả sử một người xanh xao hay một người giỏi âm nhạc được nói là nguyên nhân của pho tượng.

Mọi nguyên nhân, dù là nguyên nhân trực tiếp hay ngẫu nhiên, đều có thể nói là những nguyên nhân tiềm thể hay hiện thể: ví dụ, nguyên nhân của việc cái nhà được xây có thể là người thợ xây hay người thợ đang xây nhà.

4. Nhưng sự may rủi và tự phát cũng có thể được kể trong số các nguyên nhân: nhiều điều được nói là phát sinh hay có thể phát sinh do kết quả của may rủi và tự phát. Vì vậy chúng ta phải tìm hiểu xem sự may rủi và tự phát hiện diện trong các nguyên nhân như thế nào, và chúng giống hay khác với các nguyên nhân ấy, và may rủi và tự phát nói chung là gì.

Một số người thậm chí nghi ngờ liệu có những điều đó hay không. Họ nói không có gì xảy ra do may rủi, nhưng mọi cái mà người ta gọi là may rủi đều có một nguyên nhân nhất định nào đó, ví dụ, tình cờ đi chợ và gặp một người mà mình muốn gặp nhưng đã không nghĩ là có thể gặp họ ở chợ, được cắt nghĩa là do ý muốn đi chợ. Tương tự, trong các trường hợp được gọi là may rủi khác, họ cho rằng luôn luôn có thể tìm ra một điều gì đó là nguyên nhân; nhưng không phải là may rủi, vì nếu có may rủi thực sự, điều đó sẽ rất lạ, và người ta có thể nêu câu hỏi là tại sao trên thế giới này không từng có một người khôn ngoan nào xưa kia xét đến may rủi khi họ nói về các nguyên nhân của sự sinh hay diệt; điều này có vẻ cho thấy họ không tin rằng có gì đó do may rủi. Nhưng còn có một hoàn cảnh đáng ngạc nhiên hơn. Nhiều điều vừa phát sinh vừa tồn tại do may rủi và tự phát, và mặc dù mọi người biết rằng mỗi điều đều có thể có một nguyên nhân nào đó, nhưng tất cả đều nói về một số điều này là chúng xảy ra do may rủi và một số khác không do may rủi. Vì lý do này, chắc chắn họ phải có một yếu tố cơ sở nào đó.

Chắc chắn các nhà tự nhiên học thời xưa không kể yếu tố may rủi vào số các nguyên nhân mà họ biết - yêu, ghét, trí khôn, lửa, v. v... Kể cũng lạ, dù là họ không cho rằng có may rủi hay họ nghĩ rằng có may rủi nhưng bỏ qua không nhắc tới nó - và cả khi họ đôi khi sử dụng nó, như khi Empedocles nói rằng khí thì không luôn luôn tách rời vào các vùng cao nhất, nhưng nó có thể như thế do may rủi. Dù sao, trong khoa chiêm

tinh học của ông, ông nói rằng *"nó tình cờ xảy ra như thế vào lúc đó, nhưng thường nó xảy ra cách khác."* Ông cũng nói rằng đa số các bộ phận của các động vật xuất hiện do may rủi.

Có những người khác tin rằng may rủi là một nguyên nhân, nhưng trí khôn con người không thể dò thấu, vì nó là một điều thần linh và đầy mầu nhiệm.

Vì vậy chúng ta phải tìm hiểu xem may rủi và tự phát là gì, chúng giống nhau hay khác nhau, và chúng thuộc vào loại nguyên nhân nào.

5. Vậy trước hết chúng ta thấy rằng một số vật xảy ra luôn luôn theo cùng một kiểu, một số khác phần lớn theo cùng một kiểu. Trong cả hai trường hợp này, rõ ràng may rủi hay kết quả của may rủi không thể là nguyên nhân - cả hai đều không luôn luôn và tất yếu, cũng không phải là trong đa số trường hợp. Nhưng vì đây là một loại sự kiện thứ ba bên cạnh hai loại sự kiện này-các sự kiện mà mọi người cho là do may rủi-nên rõ ràng có cái gọi là may rủi và tự phát; vì chúng ta biết rằng các vật thuộc loại này là do may rủi và các vật do may rủi là thuộc loại này.

Trong số các vật phát sinh, một số phát sinh vì một cái gì đó, số khác thì không. Hơn nữa, trong số thuộc loại thứ nhất, một số hợp với một ý định, số khác không, nhưng cả hai trong loại này đều phát sinh vì một cái gì đó. Vì vậy rõ ràng là ngay cả giữa những vật không thuộc phạm vi tất yếu cũng vẫn có liên quan đến câu nói *'vì một cái gì đó'*. Vì vậy những vật thuộc loại này, khi chúng xảy ra một cách ngẫu nhiên, chúng được gọi là do may rủi. Vì cũng như một vật là một cái gì đó do bản tính chúng hay do ngẫu nhiên thế nào, thì nó cũng có thể là một nguyên nhân như thế. Ví dụ, khả năng xây nhà tự bản tính của nó là một nguyên nhân của cái nhà, trong khi người xanh xao hay người giỏi âm nhạc là một nguyên nhân ngẫu nhiên. Cái là nguyên nhân do bản tính của chính nó thì được xác định, nhưng cái là nguyên nhân ngẫu nhiên thì bất định; vì các thuộc tính có thể có của một cá thể là vô hạn. Vậy, như ta đã nói, khi một vật thuộc loại này xảy ra trong số các sự kiện vốn phát sinh vì một cái gì đó, thì nó được gọi là tự nhiên hay do may rủi. . .

Được gọi là may khi kết quả là tốt, rủi khi kết quả là xấu. Các thuật ngữ 'số đỏ' hay 'số đen' được dùng khi kết quả tốt hay xấu có một mức độ lớn nào đó. Ví dụ một người gặp một tai nạn lớn hay được một món lợi lớn thì được gọi là bất hạnh hay may phước. Trí khôn khẳng định sự hiện diện của thuộc tính này mà không phân tích chi ly sự khác biệt. Hơn nữa, người ta thấy hợp lý khi coi vận may thường là không vững; vì may rủi là những chuyện không ổn định, bởi vì không có điều gì trong số này phát sinh do may rủi có thể xảy ra luôn luôn hay trong đa số các trường hợp.

Vì vậy cả hai được gọi là các nguyên nhân ngẫu nhiên - cả may rủi và tự phát - trong loại các sự vật có khả năng xảy ra không phải một cách đơn giản, cũng không phải trong phần lớn trường hợp và có liên quan đến các vật mà có thể xảy ra vì một vật gì khác.

6. Chúng khác nhau ở chỗ sự tự phát thì rộng hơn. Mọi kết quả của may rủi đều từ cái tự phát, nhưng không phải mọi cái tự phát đều từ may rủi.

May rủi và cái phát sinh từ may rủi thì thích hợp với các tác nhân có khả năng được vận may và hành động nói chung. Vì vậy tất yếu sự may rủi nằm trong lãnh vực của hành động. Điều này được thấy rõ bởi sự kiện rằng vận may được coi như đồng nghĩa với hạnh phúc, hay gần như là hạnh phúc, và hạnh phúc được coi là một loại hành động, vì nó là hành động tốt. Vì vậy cái gì không có khả năng hành động thì không thể làm

điều gì do may rủi. Ví dụ một vật vô tri giác hay một con thú hay một đứa con nít không thể làm cái gì do may rủi, vì nó không có khả năng chọn lựa; nó cũng không thể gọi là gặp may hay rủi, ngoài trừ hiểu theo nghĩa bóng mà thôi, ví dụ như khi Protarchus nói rằng các tảng đá được chọn làm bàn thờ thật may phước vì chúng được tôn kính, trong khi các tảng đá khác bị đạp dưới chân.

Ngược lại, cái tự phát có thể gặp cả nơi loài vật và nhiều vật vô tri giác. Ví dụ chúng ta nói con ngựa đã đến một cách tự phát, vì mặc dù việc nó đến đã cứu thoát nó, nhưng nó đến không phải vì để được an toàn. Hay cái ghế rơi xuống một cách tự nhiên, vì mặc dù nó đứng trên chân nó để người ta ngồi, nhưng nó không rơi xuống để người ta ngồi.

Chúng ta đã cắt nghĩa may rủi và tự phát là gì, và chúng khác nhau thế nào. Cả hai thuộc về hình thái nhân quả như là 'nguồn tạo sự thay đổi,' vì luôn luôn có một tác nhân tự nhiên hay trí tuệ nào đó là nguyên nhân; nhưng trong loại nhân quả này, con số nguyên nhân có thể là vô hạn.

7. Vậy rõ ràng là có các nguyên nhân, và và chúng ta đã nói về con số các nguyên nhân. Con số này cũng giống con số các sự vật được chúng ta bao gồm trong câu hỏi 'tại sao.' Cái 'tại sao' này, hoặc được chỉ về 'cái gì' trong các sự vật không có chuyển động như trong toán học (chỉ về định nghĩa của đường thẳng hay số lượng hay những điều giống như thế); hoặc được chỉ về cái khởi xướng chuyển động, ví dụ, "*Tại sao họ gây chiến tranh?-Vì có một cuộc đột kích*"; "*hay chúng ta đang tìm hiểu "vì cái gì?"- "rằng họ có thể cai trị*"; hay trong trường hợp các vật phát sinh, chúng ta tìm kiếm chất thể của vật ấy. Vì vậy, các nguyên nhân là những thứ này và rất nhiều thứ khác nữa.

Vậy thì, vì có bốn loại nguyên nhân, nên người nghiên cứu tự nhiên có nhiệm vụ phải biết về tất cả các nguyên nhân ấy, và nếu họ qui các vấn đề của họ về các nguyên nhân này, họ sẽ gán cái 'tại sao' theo cách thích hợp với khoa học của họ - chất thể, mô thể, động cơ, mục đích. Ba cách sau cùng này thường trùng nhau; vì cái là gì và cái để làm gì thường là một, trong khi nguồn chuyển động cơ bản cũng là cùng loại với hai cái trên. Vì con người sinh ra con người - và cũng thế, nói chung, mọi vật mà tạo ra chuyển động bằng cách tự mình được chuyển động; và những gì không giống như thế thì không thuộc lãnh vực của khoa học tự nhiên, vì chúng tạo chuyển động không phải nhờ việc có chuyển động hay một nguồn chuyển động nơi chúng, nhưng tự chúng không có khả năng chuyển động. Vì vậy có ba ngành học, một về những vật không có khả năng chuyển động, ngành thứ hai về những vật chuyển động nhưng không thể huỷ diệt, ngành thứ ba là về những vật có thể huỷ diệt.

Vì vậy câu hỏi 'tại sao' được trả lời bằng cách chỉ về chất thể, mô thể, và nguyên nhân chuyển động cơ bản. Vì về phương diện một vật phát sinh, phần lớn trường hợp các nguyên nhân được nghiên cứu theo cách cuối cùng này - "*cái gì phát sinh sau cái gì? Cái gì là tác nhân cơ bản hay là vật bị tác động?*" và mỗi bước trong chuỗi nghiên cứu đều theo con đường này.

8. Rồi trước hết chúng ta phải cắt nghĩa tại sao tự nhiên thuộc về loại nguyên nhân tác động vì một điều gì đó; sau đó về cái tất yếu và vị trí của nó trong tự nhiên, vì mọi tác giả đều gán các sự vật cho nguyên nhân này, họ lý luận rằng vì nóng và lạnh và những cái giống như thế là thuộc loại như thế này hay thế khác, vì vậy một số vật *tất yếu* hiện hữu và phát sinh - và nếu họ có nhắc đến một nguyên nhân nào khác, thì họ chỉ nhắc phớt qua chúng thôi chứ không bàn gì thêm.

Ở đây nảy sinh một câu hỏi: tại sao tự nhiên không hoạt động theo cách khác, không vì một cái gì đó, cũng không vì như thế tốt hơn, mà chỉ là vì trời mưa không phải để làm cho cây lúa mọc lên, nhưng vì tất yếu phải mưa? (Cái gì bay lên cao phải trở thành lạnh, và cái gì đã lạnh phải trở thành nước và rơi xuống, và kết quả của nó là cây lúa mọc lên.) Tương tự như thế, nếu lúa thóc của một người bị hư hại trên sân đập lúa, trời mưa không phải vì chuyện này - để lúa bị hư hại - nhưng đó chỉ là kết quả tất yếu thôi. Vậy tại sao không phải giống như thế đối với các phần trong tự nhiên, nghĩa là các răng của chúng ta phải mọc lên vì sự tất yếu - răng cửa nhọn, thích hợp để xé, răng hàm to để ghiền thức ăn - vì chúng không phát sinh vì mục đích này, nhưng chỉ là một kết quả ngẫu nhiên; và với mọi phần khác mà chúng ta giả sử là có một mục đích? Vì vậy mỗi khi mọi phần xảy ra như chúng ta nghĩ là có một mục đích, các vật ấy tồn tại, vì được tổ chức một cách tự nhiên theo một cách thích hợp; trong khi những vật phát sinh theo cách khác thì bị diệt và tiếp tục biến mất, như Empedocles nói về trường hợp 'con bò mặt người' của ông.

Đó là những lý luận có thể gây khó khăn về điểm này. Nhưng đây không thể là quan điểm đúng. Vì rằng và các vật tự nhiên khác phát sinh hoặc luôn luôn hoặc trong đa số trường hợp theo một cách nhất định; nhưng không một kết quả của sự may rủi hay tự phát nào là đúng. Chúng ta không gán cho may rủi hay sự trùng hợp ngẫu nhiên lượng mưa nhiều vào mùa đông, nhưng vào mùa hè; cũng thế đối với cái nóng vào mùa hè và cái nóng vào mùa đông. Vậy nếu người ta nhất trí rằng các vật hoặc là kết quả của sự trùng hợp hay tự phát, thì chắc chắn chúng phải xảy ra vì một cái gì đó; và việc tất cả những điều này là do tự nhiên thì cả những người chủ trương lý thuyết trên cũng nhất trí. Vì vậy hành động vì một mục đích có mặt trong các sự vật nào phát sinh và hiện hữu bởi tự nhiên.

9. Còn về những vật do tính tất yếu, chúng ta phải hỏi đó là sự tất yếu giả thiết, hay chỉ là sự tất yếu đơn thuần. Quan điểm hiện hành cái gì là tất yếu trong qui trình sản xuất, giống như thể người ta giả thiết rằng bức tường của một ngôi nhà tất yếu phát sinh vì cái gì nặng thì tự nhiên đi xuống và cái gì nhẹ thì tự nhiên đi lên, cho nên các tảng đá và nền móng nằm ở chỗ thấp nhất, còn đất ở bên trên vì đất nhẹ hơn, và gỗ ở trên cao nhất vì nhẹ nhất. Trong khi đó, mặc dù bức tường không phát sinh *nếu không có* những vật này, nó phát sinh không phải *vì* những vật này, ngoại trừ như là nguyên nhân chất thể của nó; nó phát sinh là để làm chỗ che nắng mưa và bảo vệ một số đồ vật. Tương tự như thế đối với mọi vật khác có liên quan đến sự phát sinh vì cái gì: sản phẩm không thể phát sinh mà không có những cái có một bản tính tất yếu, nhưng không phải vì những cái này (ngoại trừ như là nguyên nhân chất thể); nó phát sinh vì một mục đích. Ví dụ, tại sao cái cưa lại là như thế? Để làm ra một hiệu quả này hay hiệu quả kia và vì cái này hay cái kia. Tuy nhiên, mục đích này không thể thực hiện trừ khi cái cưa được làm bằng sắt. Vì vậy, cái cưa tất yếu phải bằng sắt, nếu chúng ta muốn có một cái cưa và làm công việc cưa. Vì vậy sự tất yếu ở đây là tất yếu dựa trên một giả thiết, chứ không phải tất yếu như một mục đích. Sự tất yếu nằm trong chất thể, trong khi mục đích thì nằm trong định nghĩa.

Sự tất yếu trong toán học thì theo một kiểu giống như sự tất yếu trong các vật phát sinh qua hoạt động của tự nhiên. Vì một đường thẳng là thẳng, nên tất yếu các góc của một tam giác phải bằng hai góc vuông. Nhưng ngược

lại thì không đúng; mặc dù nếu các góc *không bằng* hai góc vuông, thì đường thẳng cũng không phải là thẳng. Nhưng trong những vật phát sinh vì một mục đích, điều ngược lại cũng đúng. Nếu mục đích phải tồn tại hay thực sự tồn tại, thì cái dẫn trước nó cũng phải tồn tại hay tồn tại trong thực tế; nếu không như thế, nếu kết luận không đúng, nguyên lý cũng sẽ không đúng, vì thế mục đích hay lý do cũng không tồn tại. Vì mục đích này tự nó cũng là một nguyên lý, nhưng là nguyên lý của lý luận, không phải của hành động. (Trong toán học, nguyên lý là nguyên lý của lý luận mà thôi, vì ở đây không có hành động.)

Vậy cái tất yếu trong tự nhiên rõ ràng là cái mà chúng ta gọi là chất thể, và các sự thay đổi trong chất thể. Cả hai nguyên nhân này phải được phát biểu bởi người nghiên cứu tự nhiên, nhưng đặc biệt là mục đích; vì nó là nguyên nhân của chất thể, chứ không phải ngược lại; và mục đích là cái mà vì nó (một hành động được làm), và nguyên lý bắt đầu từ định nghĩa hay yếu tính: như trong các sản phẩm nhân tạo, vì một ngôi nhà là thuộc loại như thế này hay thế khác, nên một số vật tất yếu phải phát sinh hay đã tồn tại ở đó rồi, hay vì sức khoẻ là như thế này, nên những vật này *tất yếu* phải phát sinh hay đã tồn tại ở đó rồi, thì cũng thế, nếu một người là thế này, thì có các vật này; nếu là những cái này, thì có những cái kia. Có lẽ cái tất yếu cũng nằm trong định nghĩa. Vì nếu người ta định nghĩa hoạt động cưa như là một loại chia cắt nào đó, thì điều này không thể xảy ra trừ khi cưa có một kiểu răng nhất định; và răng cưa không thể có trừ khi cưa được làm bằng sắt. Vì trong định nghĩa cũng có một số phần có vai trò như là chất thể.

Siêu hình học

Quyển I

1. Mọi người tự bản tính đều muốn hiểu biết. Một dấu chỉ của điều này là chúng ta cảm thấy thích thú nơi các giác quan; vì dù không xét đến lợi ích của chúng, tự chúng cũng được chúng ta yêu thích; và nhất là thị giác. Vì không chỉ nhằm hoạt động, mà ngay cả khi chúng ta không định làm gì, chúng ta vẫn thích nhìn hầu như bất cứ cái gì. Lý do là vì thị giác, hơn mọi giác quan khác, cho chúng ta sự hiểu biết và làm sáng tỏ nhiều sự khác biệt giữa các sự vật.

Tự bản tính các động vật được sinh ra với khả năng cảm giác, và từ cảm giác trí nhớ được tạo ra nơi một số loài động vật, mặc dù không được tạo ra nơi một số khác. Và vì vậy loài động vật thứ nhất thì thông minh và thích hợp để học tập hơn loài không có trí nhớ; nhưng loài không có khả năng nghe các âm thanh thì cũng thông minh mặc dù chúng không học được, ví dụ, loài ong, và bất cứ loài động vật nào khác giống như loài ong; và những loài vừa có trí nhớ vừa nghe được thì có thể học được.

Các loài động vật không phải con người thì sống bằng các dáng vẻ bề ngoài và trí nhớ, và chỉ có ít kinh nghiệm liên quan với nhau; nhưng loài người còn sống bằng nghệ thuật và lý luận. Và từ trí nhớ, kinh nghiệm được tạo ra nơi con người; vì nhiều ký ức về cùng một điều cuối cùng sẽ tạo ra khả năng có một kinh nghiệm độc nhất. Kinh nghiệm có vẻ rất giống với khoa học và nghệ thuật, nhưng thực ra khoa học và nghệ thuật đến với con người *qua* kinh nghiệm; vì '*kinh nghiệm làm ra nghệ thuật,*' như Polus nói, '*nhưng thiếu kinh nghiệm làm ra may mắn.*' Và nghệ thuật phát sinh khi từ nhiều khái niệm đạt được bởi kinh nghiệm, một phán đoán phổ quát về cùng các đối tượng được tạo ra.

Để nhắm tới hành động thì kinh nghiệm có vẻ không thua nghệ thuật về phương diện nào cả, và chúng ta thậm chí còn thấy những người giàu kinh nghiệm thì thành công hơn những người có lý thuyết mà không có kinh nghiệm. Lý do là vì kinh nghiệm là tri thức về các cá thể, còn nghệ thuật là tri thức về các phổ quát thể, và hành động và sản xuất thì tất cả đều liên quan tới cá thể; và người thầy thuốc không chữa trị cho con người (nói chung), nhưng cho Callias hay Socrates hay một người nào đó mang một cái tên cá nhân như thế, cá nhân ấy là một con người. Vậy nếu một người có lý thuyết màkhông kinh nghiệm, biết cái phổ quát mà không biết cái cá thể bao gồm trong cái phổ quát ấy, thì thường không thành công trong việc chữa bệnh; vì chính cá nhân là người cần được chữa bệnh. Tuy nhiên chúng ta vẫn nghĩ rằng *tri thức* và *hiểu biết* thuộc về nghệ thuật hơn là thuộc về kinh nghiệm, và chúng ta cho rằng các nghệ sĩ khôn ngoan hơn những người biết bằng kinh nghiệm (có nghĩa là sự khôn ngoan trong mọi trường hợp thì lệ thuộc vào tri thức nhiều hơn); và sở dĩ như thế bởi vì các nghệ sĩ biết nguyên nhân, còn những người biết bằng kinh nghiệm thì không biết nguyên nhân. Vì người biết bằng kinh nghiệm thì biết sự vật là như thế, nhưng không biết tại sao, trong khi những người khác biết cái 'tại sao' và nguyên nhân. Nói chung một dấu hiệu của người có tri thức là người ấy có thể truyền dạy, và vì vậy chúng ta nghĩ rằng nghệ thuật là tri thức đúng hơn kinh nghiệm; vì các nghệ sĩ có thể truyền dạy, còn người biết bằng kinh nghiệm thì không.

Hơn nữa, chúng ta không coi bất cứ giác quan nào là sự khôn ngoan; nhưng chắc chắn chúng cho chúng ta tri thức có uy tín nhất về các vật đặc thù. Nhưng chúng không cho chúng ta biết cái 'tại sao' của bất cứ sự vật gì - ví dụ, tại sao lửa nóng; chúng chỉ nói rằng lửa thì nóng.

Chúng ta đã nói trong *Đạo đức học* về sự khác biệt giữa nghệ thuật và khoa học và các khả năng liên quan khác là gì; nhưng điểm thảo luận của chúng ta bây giờ là: mọi người đều cho rằng sự khôn ngoan là bàn về các nguyên nhân đệ nhất và các nguyên lý của sự vật. Đó là lý do tại sao người biết bằng kinh nghiệm thì được coi là người khôn ngoan hơn người biết bằng tri giác, và người biết bằng nghệ thuật thì khôn ngoan hơn người biết bằng kinh nghiệm, người kỹ sư khôn ngoan hơn người thợ mây, và các loại lý thuyết tri thức có nhiều tính chất khôn ngoan hơn loại sản xuất. Vì vậy rõ ràng sự khôn ngoan là tri thức về các nguyên nhân và nguyên lý.

2. Vì chúng ta đang đi tìm thứ tri thức này, chúng ta phải tìm xem các nguyên nhân và nguyên lý thuộc loại nào, mà biết được chúng là sự khôn ngoan. Nếu chúng ta dùng các khái niệm mà chúng ta có về người khôn ngoan, thì điều này có thể làm cho câu trả lời trở thành hiển nhiên hơn. Vì vậy trước hết chúng ta giả thiết rằng người khôn ngoan biết mọi sự, bao nhiêu có thể, mặc dù họ không biết từng cái một; thứ hai, người nào có thể học những cái khó mà người bình thường không dễ biết được, thì người đó là khôn ngoan (tri giác thông thường thì mọi người đều có, và vì vậy nó dễ dàng và không phải là dấu hiệu của sự khôn ngoan); rồi nữa, người nào chính xác hơn và có khả năng hơn trong việc dạy về các nguyên nhân thì là người khôn ngoan hơn; và giữa các khoa học, thì khoa học nào đáng ao ước vì chính nó và vì việc hiểu biết chính nó thì có bản chất khôn ngoan hơn khoa học nào được ước muốn vì kết quả của nó, và khoa học cấp cao hơn thì có bản chất khôn ngoan hơn khoa học lệ thuộc nó; vì người khôn ngoan không thể bị truyền khiến nhưng phải truyền khiến, và họ không phải vâng lời một người khác, nhưng một người ít khôn ngoan hơn phải vâng lời *họ*.

3. Rõ ràng chúng ta phải đạt được tri thức về các nguyên nhân gốc (vì chúng ta nói rằng chúng ta chỉ biết một vật khi chúng ta nghĩ rằng mình nhận ra nguyên nhân thứ nhất của nó), và các nguyên nhân được hiểu theo bốn nghĩa. Theo một nghĩa, chúng ta hiểu nó là bản thể, nghĩa là yếu tính (vì cái 'tại sao' được chỉ đến trong công thức, và cái 'tại sao' cuối cùng là một nguyên nhân và nguyên lý); theo một nghĩa khác, nó là chất thể hay chất liệu, theo một nghĩa thứ ba nó là nguồn gốc sự thay đổi, và theo nghĩa thứ tư nó là nguyên nhân đối chọi với nghĩa thứ ba này, là cái vì nó và vì lợi ích của nó (vì đây là mục đích của mọi sự sinh ra và thay đổi). Chúng ta đã tìm hiểu các nguyên nhân này khá đầy đủ trong công trình nghiên cứu của chúng ta về tự nhiên, nhưng chúng ta cũng còn cần sự giúp đỡ của những người đã đả kích việc nghiên cứu về hữu thể và đã tư duy triết học về thực tại trước chúng ta. Vì rõ ràng họ cũng nói về một số nguyên lý và nguyên nhân; vì vậy duyệt lại các quan điểm của họ sẽ có lợi cho công việc nghiên cứu này của chúng ta, vì chúng ta hoặc sẽ có thể tìm ra một loại nguyên nhân khác, hoặc xác tín mạnh hơn về sự đúng đắn của những nguyên nhân mà bây giờ chúng ta bảo vệ.

Trong số các nhà triết học đầu tiên, đa số nghĩ rằng các nguyên lý chất thể là các nguyên lý duy nhất của mọi sự; là cái mà mọi sự được cấu tạo, và từ đó chúng bắt đầu phát sinh, và cuối cùng sẽ tiêu tan trong đó (bản thể còn tồn tại, nhưng thay đổi), họ gọi cái này là nguyên tố và nguyên lý của các sự vật, và vì thế họ nghĩ rằng không có gì được sinh ra hay bị huỷ diệt, vì loại thực thể này luôn luôn được bảo tồn, như chúng ta nói Socrates không xuất hiện tuyệt đối khi ông trở thành xinh đẹp hay giỏi âm nhạc, cũng không hoàn toàn mất đi khi ông mất các tính chất này, vì bản thể, chính ông Socrates, vẫn còn tồn tại. Vì vậy họ nói không có gì sinh ra hay hết hiện hữu; vì phải có một thực thể gì đó - là một hay nhiều - từ đó mọi sự vật sinh ra, còn chính nó thì luôn tồn tại.

Nhưng không phải tất cả họ đều nhất trí về con số và bản chất của các nguyên lý này. Thales, nhà sáng lập trường phái triết học này, nói rằng nguyên lý đó là nước (vì vậy ông tuyên bố rằng trái đất nổi trên nước), khái niệm này của ông có lẽ bắt nguồn từ việc ông quan sát thấy rằng chất ẩm là chất dinh dưỡng mọi sự, và nhiệt cũng được sinh ra từ chất ẩm và được duy trì bởi chất ẩm (và cái mà từ đó chúng phát sinh thì là nguyên lý của mọi sự). Khái niệm của ông bắt nguồn từ sự kiện này, và từ sự kiện rằng các hạt giống của mọi sự có bản chất ẩm, và nước là nguồn gốc bản tính của mọi sự vật ẩm. Có thể không chắc ý kiến này về tự nhiên là ý kiến cổ xưa nhất, nhưng dù sao người ta cho rằng chính Thales đã tuyên bố như thế về nguyên lý đệ nhất của sự vật.

Anaximenes và Diogenes cho rằng khí có trước nước, và là chất cơ bản nhất của mọi vật thể đơn giản, trong khi Hippasus ở Metapontium và Heraclitus ở Ephesus nói rằng chất cơ bản là lửa, và Empedocles nói về bốn nguyên tố, bằng cách thêm một nguyên tố thứ bốn - đất - vào với ba nguyên tố kể trên; theo ông, những nguyên tố này luôn luôn tồn tại và không phát sinh, ngoại trừ việc chúng trở thành nhiều hơn hay ít hơn, khi được kết hợp thành một nguyên tố và tách ra từ một nguyên tố.

Anaxagoras ở Clazomenae, tuy lớn tuổi hơn Empedocles, nhưng bắt đầu làm triết học muộn hơn, nói rằng các nguyên lý có số lượng vô hạn; vì ông nói rằng hầu như mọi vật giống nhau chỉ được sinh ra và bị huỷ diệt (như nước và lửa) bằng cách kết hợp hay tách rời, và vì thế không phải là sinh ra và huỷ diệt đúng nghĩa, ngược lại, chúng tồn tại vĩnh cửu.

Từ những sự kiện này, người ta có thể nghĩ rằng nguyên nhân chất thể là nguyên nhân duy nhất; nhưng khi loài người tiến bộ hơn, thì chính các sự kiện đã chỉ cho họ thấy lối đi và buộc họ phải tra cứu vấn đề. Tuy đúng là mọi sự sinh ra và tiêu diệt đều phát sinh từ một hay nhiều nguyên tố, nhưng tại sao điều này xảy ra và đâu là nguyên nhân? Vì ít là chính bản thể không làm cho nó tự thay đổi; ví dụ, gỗ hay đồng không tự làm thay đổi chính nó, gỗ cũng không tự làm thành một cái giường và đồng không tự làm thành pho tượng, nhưng một cái gì khác là nguyên nhân của sự thay đổi. Và tìm kiếm điều này là tìm kiếm một nguyên nhân thứ hai, nghĩa là từ một cái gì đó phát sinh khởi đầu của chuyển động. Vậy những người mà ngay từ đầu đã tự đặt ra cho mình loại mục tiêu tìm kiếm này, và nói rằng bản thể là nguyên nhân ấy, thì chính họ vẫn không hài lòng với chính mình; nhưng ít là một số những người chủ trương rằng nguyên nhân là duy nhất - như thể họ phải đầu hàng công việc tìm kiếm một nguyên nhân thứ hai - họ nói rằng nhất thể và tự nhiên là thực tại không thay đổi không chỉ về phương diện sinh và diệt, nhưng cũng về mọi kiểu thay đổi khác; và quan điểm này là nét độc đáo của họ. Trong số những người chủ trương rằng vũ trụ là nhất thể, không ai thành công trong việc khám phá ra một nguyên nhân loại này, ngoại trừ Parmenides, và ông chỉ là người duy nhất tìm ra điều đó khi ông giả thiết rằng không chỉ có một nhưng theo một nghĩa nào đó, có hai nguyên nhân. Còn đối với những người chủ trương nhiều nguyên tố, thì có thể phát biểu một cách dễ dàng hơn một nguyên nhân thứ hai, nghĩa là, đối với những người coi nóng và lạnh, hay lửa và đất là những nguyên tố; vì họ coi lửa như là có bản chất thích hợp để làm chuyển động sự vật, còn nước và đất và những vật giống thế thì họ nghĩ theo cách ngược lại.

Khi những người này và các nguyên lý loại này không còn chỗ đứng, vì các nguyên lý này tỏ ra không đủ để phát sinh bản tính của các sự vật, thì người ta do chính sự thật đòi hỏi, lại buộc phải tìm kiếm một loại nguyên nhân khác. Vì chắc chắn khó có thể là lửa hay đất hay một nguyên tố nào tương tự có thể là lý do cắt nghĩa tại sao các sự vật tỏ lộ sự thiện và cái đẹp cả trong hữu thể lẫn sự phát sinh của chúng, hay có thể cắt nghĩa đúng theo những gì các nhà tư tưởng đó đã nghĩ; và cũng khó có thể là đúng khi gán tầm quan trọng quá lớn cho sự tự phát và may rủi. Vậy khi một người nói rằng có sự hiện diện của lý trí-như nơi động vật, và trong tất cả thiên nhiên-như là nguyên nhân của thế giới và của tất cả trật tự của thế giới, thì người đó tỏ ra giống như một người hợp lý tương phản với kiểu nói ngẫu hứng của các nhà tư tưởng trước họ. Chúng ta biết rằng Anaxagoras chắc chắn đã chấp nhận những quan điểm này, nhưng Hermotimus ở Clazomenae được coi là người đầu tiên diễn đạt những quan điểm này. Những người suy nghĩ như thế phát biểu rằng có một nguyên lý của sự vật vừa là nguyên nhân của cái đẹp, vừa là nguyên nhân làm cho các vật chuyển động.

4. Người ta có thể tưởng rằng Hesiod là người đầu tiên tìm kiếm một nguyên lý như thế-hay một người nào khác coi tình yêu hay ước muốn như là một nguyên lý, như Parmenides chẳng hạn; vì khi suy nghĩ về sự phát sinh của vũ trụ, ông nói:

Thoạt tiên các thần tạo dựng tình yêu.

Và Hesiod nói:

Thoạt tiên mọi sự hỗn mang,

Rồi xuất hiện quả đất mênh mông,

Và tình yêu có trước muôn tạo vật.

Ý của ông là trong mọi vật hiện hữu phải có một nguyên nhân làm chuyển động các vật và qui tụ chúng lại với nhau. Phải xếp loại các nhà tư tưởng này về ưu tiên khám phá của họ như

thế nào, đó là việc chúng ta sẽ xét ở phần sau; nhưng vì các mặt đối lập của các hình thức sự thiện khác nhau cũng hiện diện trong tự nhiên - không chỉ có trật tự và cái đẹp, nhưng cả sự bất trật tự và xấu xí, các vật xấu nhiều hơn các vật tốt, và các cái ghê tởm nhiều hơn các cái đẹp đẽ, nên một nhà tư tưởng khác đã đưa thêm khái niệm về tình bạn và tranh chấp, mỗi thứ là nguyên nhân cho một trong hai loạt đức tính này. Vì nếu chúng ta muốn theo quan điểm của Empedocles và giải thích nó theo ý nghĩa chứ không theo cách diễn tả bề ngoài, thì chúng ta phải thấy rằng tình bạn là nguyên nhân của những điều tốt đẹp, và tranh chấp là nguyên nhân của những điều xấu xa. Do đó, nếu chúng ta đã nói rằng Empedocles là người đầu tiên đã nhắc đến cái xấu và cái tốt như là các nguyên lý, thì có lẽ chúng ta có lý, bởi vì nguyên nhân của mọi cái tốt đẹp là chính sự thiện.

Các nhà tư tưởng này, như ta đã nói trên, rõ ràng chủ trương cả hai nguyên nhân mà chúng ta đã phân biệt trong công trình của chúng ta về tự nhiên - vật chất và nguồn gốc của chuyển động, - tuy nhiên chỉ mơ hồ chứ không rõ ràng, giống như những người chiến đấu không được huấn luyện kỹ; vì họ tấn công bừa bãi vào đối thủ và cũng có những cú đấm ngoạn mục, nhưng họ không đánh một cách có phương pháp khoa học, và vì thế các nhà tư tưởng này không biết điều họ nói: vì rõ ràng là, trên nguyên tắc, họ chỉ sử dụng các nguyên nhân này trong một phạm vi nhỏ. Vì Anaxagoras sử dụng lý trí như một *deus ex machina* trong việc làm ra vũ trụ, và khi ông không biết phải nói thế nào về cái gì là nguyên nhân tất yếu, thì ông kéo lý trí vào, nhưng trong mọi trường hợp khác ông coi nguyên nhân là những cái gì khác chứ không phải lý trí. Empedocles, mặc dù sử dụng lý trí ở một phạm vi rộng hơn, nhưng cũng không đủ và không nhất quán trong việc sử dụng nó. Ít ra, trong nhiều trường hợp ông cho rằng tình bạn làm các vật tách rời nhau, còn tranh chấp làm chúng kết hợp với nhau. Vì khi vũ trụ bị phân tán thành các nguyên tố do tranh chấp, thì lửa được tụ lại thành một, và mỗi nguyên tố khác cũng thế; nhưng rồi khi chúng qui tụ lại thành một dưới ảnh hưởng của tình bạn, các phần lạiphải tách rời khỏi mỗi nguyên tố.

Vì vậy, khác với các người tiền nhiệm, Empedocles là người đầu tiên nêu lên nguyên nhân này dưới dạng phân chia, không chỉ có một nguồn gốc chuyển động, nhưng có các nguồn gốc khác nhau và mâu thuẫn nhau. Hơn nữa, ông còn là người đầu tiên nói đến bốn nguyên tố vật chất; nhưng ông không sử dụng bốn nguyên tố này, mà chỉ coi chúng như hai nguyên tố mà thôi; ông bàn đến lửa, và các vật đối lập của nó, đất, khí, và nước-như một loại sự vật mà thôi. Chúng ta có thể biết điều này qua việc đọc các vần thơ của ông.

Vì vậy nhà triết học này nói về các nguyên lý như thế, và kể ra con số chúng như thế. Leucippus và Democritus nói rằng đầy và rỗng là các nguyên tố, và ông gọi cái đầy là hữu thể và cái rỗng là vô thể - cái đầy và cái cứng là hữu thể, cái rỗng là vô thể (chính vì vậy họ nói cái có cũng không hơn gì cái không, vì vật thể không hơn gì hư vô); và họ coi chúng là các nguyên nhân chất thể của sự vật.

Vì vậy, như ta đã nói, về hai nguyên nhân, việc tra cứu có vẻ đã được đẩy xa như thế bởi các nhà triết học ban đầu.

5. Sau các nhà triết học trên, chúng ta có triết học của Plato, phần lớn theo các nhà triết học trước, nhưng có những nét đặc thù phân biệt nó với triết học của người Ý. Vì sau thời kỳ tuổi trẻ làm quen với Cratylus và các học thuyết của Heraclitus (rằng mọi vật khả giác luôn luôn trong trạng thái lưu chuyển và

không có tri thức nào về chúng), trong những năm sau ông vẫn tiếp tục theo các học thuyết này. Nhưng Socrates thì quan tâm tới các vấn đề đạo đức và không để ý tới thế giới tự nhiên nhưng tìm kiếm cái phổ quát trong các vấn đề đạo đức này, và là người đầu tiên tập trung tư tưởng vào các định nghĩa; Plato chấp nhận lý thuyết của Socrates, nhưng cho rằng vấn đề không áp dụng cho bất cứ vật khả giác nào, nhưng cho các thực thể thuộc một loại khác-vì vậy, ông cho rằng định nghĩa chung không thể là định nghĩa về một vật khả giác, bởi vì chúng luôn luôn thay đổi. Cho nên ông gọi các vật thuộc loại khác này là các Ý tưởng, và ông nói các vật khả giác thì biệt lập với các Ý tưởng, và tất cả được gọi theo các Ý tưởng; vì sự đa dạng của mọi sự vật có cùng tên gọi với Mô thể thì tồn tại nhờ tham dự vào Mô thể. Chỉ có tên gọi 'tham dự' là mới; vì các nhà triết học Pythagoras nói rằng các sự vật tồn tại nhờ việc bắt chước các con số, còn Plato nói chúng tồn tại nhờ sự tham dự, thay đổi tên gọi mà thôi. Nhưng sự tham dự hay bắt chước nghĩa là gì thì họ không bàn tới.

Ngoài các sự vật khả giác và các Mô thể, Plato nói có các đối tượng toán học, chúng chiếm một vị trí trung gian, khác với các vật khả giác vì chúng là vĩnh cửu và không thay đổi, và khác với các Mô thể vì chúng có nhiều và khác nhau, trong khi chính Mô thể trong mỗi trường hợp đều là độc nhất vô nhị.

Vì các Mô thể là những nguyên nhân của mọi sự vật khác, ông nghĩ rằng các nguyên tố của chúng là các nguyên tố của mọi sự vật. Xét về chất thể, cái lớn và cái bé đều là các nguyên lý; xét như là bản thể, là Nhất Thể; vì từ cái lớn và cái bé, nhờ tham dự vào Nhất Thể, phát sinh các con số.

Nhưng ông đồng ý với các nhà triết học Pythagoras khi nói rằng Nhất Thể là bản thể chứ không phải là thuộc tính cho một cái gì khác; và khi nói rằng các con số là các nguyên nhân của bản thể của các vật khác, ông cũng đồng ý với họ; nhưng việc giả thiết một cặp đôi và xây dựng cái vô hạn từ cái lớn và cái bé, thay vì coi cái vô hạn là nhất thể, thì đây là khái niệm riêng của ông; và ông cũng là người quan niệm rằng các con số tồn tại độc lập với các vật khả giác, trong khi các nhà triết học Pythagoras nói rằng chính các sự vật là các con số, và họ không đặt các đối tượng của toán học ở vị trí giữa các Mô thể và các vật khả giác. Sự khác biệt của ông với các nhà triết học Pythagoras trong việc coi Nhất Thể và các con số biệt lập với các sự vật, và việc đưa ra khái niệm về Mô thể của ông, là do các tra cứu của ông trong lãnh vực các công thức định nghĩa (vì các nhà tư tưởng trước ông đều không biết đến biện chứng pháp), và việc ông coi cặp đôi là một thực thể khác ngoài Nhất Thể là do niềm tin của ông rằng các con số, trừ những con số nguyên tố, có thể được tạo ra từ cặp đôi giống như một chất liệu dẻo.

Nhưng kết quả thì ngược lại; lý thuyết của họ không hợp lý. Vì họ tạo ra mọi vật từ chất thể, và mô thể chỉ tạo ra một lần, nhưng điều mà chúng ta thấy là một cái bàn thì được làm từ một chất liệu, trong khi người áp dụng mô thể, tuy chỉ là một người, nhưng làm ra nhiều cái bàn. Và quan hệ giữa con đực và con cái cũng tương tự; vì con cái được thụ tinh bởi một sự giao phối duy nhất, còn con đực thì làm thụ tinh nhiều con cái; nhưng đây là những sự bắt chước các nguyên lý đệ nhất.

Plato tuyên bố về các điểm này như thế; rõ ràng từ những gì đã nói, ông chỉ sử dụng hai nguyên nhân, nguyên nhân về yếu tính và nguyên nhân chất thể (vì các Mô thể là nguyên nhân của yếu tính mọi sự, và Nhất Thể là nguyên nhân yếu tính của các Mô thể). Hơn nữa, ông đã gán nguyên nhân của cái tốt và

cái xấu cho các nguyên tố, giống như Empedocles và Anaxagoras mà chúng ta đã mô tả trên kia.

6. Bây giờ chúng ta từ biệt các nhà triết học Pythagoras; chúng ta bàn đến họ như thế là đủ rồi. Nhưng còn đối với những nhà triết học coi các Ý tưởng như là những nguyên nhân, trước hết, trong việc tìm hiểu các nguyên nhân của sự vật chung quanh chúng ta, họ cũng đưa thêm vào các Ý tưởng khác với cùng một con số như các Ý tưởng này, giống như thể một người muốn đếm các vật thì nghĩ rằng họ không thể đếm nếu có ít vật quá, nhưng tìm cách đếm chúng khi họ thêm số cho chúng. Vì các Mô thể trên thực tế cũng bằng hay không ít hơn các vật, nên khi tìm cách giải thích chúng, các nhà tư tưởng bắt đầu tiến hành từ các sự vật để đi đến các Mô thể. Vì ứng với mỗi nhóm bản thể có một Mô thể làm câu trả lời, Mô thể này có cùng tên gọi và tồn tại biệt lập với các bản thể, và cũng xảy ra như thế trong trường hợp mọi nhóm khác trong đó có một đặc điểm chung cho nhiều vật, dù chúng thuộc thế giới thay đổi hay vĩnh cửu.

Hơn nữa, trong số các cách thức chúng ta chứng minh rằng các Mô thể tồn tại, không có chứng minh nào là thuyết phục; vì từ một số chúng ta không có được một kết luận tất yếu theo sau, và từ một số, kết luận là có những Mô thể của sự vật mà chúng ta nghĩ rằng không có Mô thể.

Vì theo các lý luận từ sự tồn tại của các khoa học thì sẽ có các Mô thể của mọi sự vật mà có các khoa học, và theo lý luận rằng có một thuộc tính chung cho nhiều vật thì sẽ có những Mô thể phủ định, và theo lý luận rằng có một đối tượng của tư tưởng cả khi sự vật đã hết tồn tại, thì sẽ có các Mô thể của các sự vật đã bị huỷ diệt; vì chúng ta có thể có hình ảnh của các vật này.

Trên hết, chúng ta có thể thảo luận về vấn đề các Mô thể góp phần gì cho các vật khả giác, dù là các vật vĩnh cửu hay các vật có sinh có diệt. Vì chúng không tạo ra chuyển động cũng không tạo ra thay đổi gì nơi chúng. Nhưng chúng cũng không giúp ích gì cho sự *hiểu biết* về các vật khác, cũng không giúp ích gì cho hữu thể của các vật ấy, nếu chúng không ở trong tính chất đặc thù có trong các vật ấy; cho dù chúng ở trong các tính chất đặc thù ấy, chúng có thể được nghĩ là những nguyên nhân, giống như (Mô thể) trắng là nguyên nhân của tính chất trắng trong cái mà nó pha trộn với. Nhưng lý luận này, mà Anaxagoras sử dụng trước tiên, rồi đến Eudoxus và một số nhà tư tưởng khác, rất dễ đánh đổ; bởi vì không khó khăn gì để thu thập nhiều vấn nạn không thể giải đáp đối với quan điểm này. . .

Nói chung, mặc dù triết học tìm kiếm nguyên nhân của các sự vật khả giác, chúng ta đã từ bỏ công việc này (vì chúng ta không nói gì đến nguyên nhân từ đó sự thay đổi bắt đầu diễn ra), nhưng trong khi chúng ta nghĩ rằng chúng ta đang phát biểu về bản thể của các sự vật khả giác, chúng ta khẳng định sự hiện hữu của một loại bản thể hạng hai, trong khi cắt nghĩa của chúng ta về cách thức chúng là bản thể của các vật khả giác thì chỉ là những lời nói trống rỗng; vì như chúng ta đã nói trên kia, chia sẻ không có nghĩa gì cả. Các Mô thể cũng không có liên quan gì với cái mà chúng ta thấy là nguyên nhân trong trường hợp các khoa học, và vì các khoa học mà trí khôn và tự nhiên tạo ra mọi thứ chúng đã tạo ra, - với nguyên nhân này chúng ta khẳng định nó là một trong các nguyên lý đệ nhất; nhưng toán học đã trở thành toàn thể triết học đối với các nhà tư tưởng mới, mặc dù họ nói rằng nó phải được học vì các vật khác. Ngoài ra, người ta có thể giả thiết rằng bản thể mà theo họ là chất thể thì quá

toán học, và là một thuộc tính và một điểm đặc trưng phân biệt của bản thể, nghĩa là của chất thể, hơn là chính chất thể; nghĩa là cái lớn và cái bé thì giống như cái loãng và cái đặc mà các nhà triết học tự nhiên nói đến, bằng cách gọi chúng là những tính chất đặc trưng hàng đầu của bản thể; vì chúng là một loại thái quá và bất cập. Còn về chuyển động, nếu cái lớn và cái bé phải là chuyển động, thì rõ ràng các Mô thể cũng sẽ bị chuyển động; nhưng nếu không như thế, thì chuyển động đến từ đâu? Nếu chúng ta không thể trả lời, thì toàn thể công việc nghiên cứu tự nhiên của chúng ta là vô ích.

Nói chung, nếu chúng ta tìm kiếm các nguyên tố của các vật hiện hữu mà không phân biệt các nghĩa khác nhau khi chúng ta nói chúng hiện hữu, thì chúng ta không thể thành công, đặc biệt nếu công việc tìm kiếm các nguyên tố tạo thành các vật được thực hiện theo cách này. Vì chắc chắn không thể nào khám phá ra cái gì tác động hay bị tác động, hay đường thẳng, được làm bằng gì, nhưng nếu các nguyên tố có thể khám phá, thì đó chỉ là các nguyên tố của các bản thể; vì vậy tìm kiếm các nguyên tố của mọi vật hiện hữu hay nghĩ rằng mình có chúng là sai. Và làm thế nào chúng ta có thể *học biết* các nguyên tố của mọi vật? Rõ ràng chúng ta không thể bắt đầu bằng việc biết một cái gì trước. Vì cũng giống như người sắp sửa học hình học, mặc dù họ có thể biết các điều khác trước đó, nhưng không biết một chút gì về những điều mà khoa học này nói đến và anh ta sẽ phải học, thì trong mọi trường hợp khác cũng như thế. Vì vậy nếu có một khoa học về mọi sự, như một số người chủ trương, thì người sắp sửa học nó sẽ không biết một điều gì trước cả. Nhưng mọi sự học tập đều nhờ các tiền đề đã được biết trước (tất cả hay một phần) - dù là học bằng chứng minh hay định nghĩa; vì các yếu tố của định nghĩa phải biết trước và quen thuộc; và học bằng qui nạp cũng tiến hành như vậy. Nhưng nếu khoa học là điều bẩm sinh, thì quả là lạ nếu chúng ta không ý thức rằng chúng ta có một khoa học lớn nhất trong mọi khoa học. Hơn nữa, làm thế nào người ta có thể *biết* mọi vật được cấu tạo như thế nào, và làm thế nào làm cho điều này trở nên *hiển nhiên*? Đây cũng là một khó khăn; vì có thể có các ý kiến mâu thuẫn nhau, giống như về một số vần chữ; một số nói *za* được tạo thành bởi *s* và *d* và *a*, trong khi một số khác nói rằng nó là một âm riêng và không giống với âm nào khác. Hơn nữa, làm thế nào chúng ta có thể biết được các đối tượng của giác quan mà không có giác quan ấy? Thế nhưng chúng ta vẫn phải biết được, nếu các nguyên tố tạo thành mọi sự đều giống nhau, như các âm thanh gồm các nguyên tố thích hợp của chúng.

Về linh hồn

Quyển II

1. Trên đây chúng ta đã trình bày tạm đủ các quan điểm liên quan đến hồn mà những nhà tư tưởng thời xưa đã truyền lại cho chúng ta; bây giờ chúng ta hãy coi như bắt đầu mới hoàn toàn, cố gắng trả lời câu hỏi, Hồn là gì? Nghĩa là phát biểu tổng quát nhất về hồn.

Chúng ta nói bản thể là một loại hiện hữu, và theo những nghĩa khác nhau: theo nghĩa chất thể hay cái tự nó không phải một cái này, và theo nghĩa mô thể hay yếu tính, nghĩa là nhờ đó mà nó được gọi là cái này, và theo nghĩa thứ ba là cái được cấu tạo phối hợp bởi cả hai. Vậy mà chất thể là tiềm thể, mô thể là hiện thể; và hiện thể thì gồm hai loại, một như là tri thức, và một như là phản tỉnh chẳng hạn.

Trong số những bản thể, người ta thường nhất trí kể đến các vật thể và

nhất là các vật thể tự nhiên; vì chúng là những nguyên lý của mọi vật thể khác. Về các vật thể tự nhiên, một số có sự sống, số khác không có; chúng ta hiểu sự sống theo nghĩa là tự dinh dưỡng, phát triển và chết đi. Do đó mọi vật thể tự nhiên có sự sống đều là một bản thể theo nghĩa một vật thể kết hợp.

Vậy một khi nhất trí rằng có các vật thể như thế, nghĩa là có sự sống, thì hồn không thể là một vật thể; vì vật thể là chủ thể hay chất thể, không phải cái gì được gán cho nó. Vì vậy hồn phải là một bản thể theo nghĩa là mô thể của một vật thể tự nhiên có đời sống ở dạng tiềm thể nơi mình. Nhưng bản thể là hiện thể, và vì thế hồn là hiện thể của một vật thể có các đặc tính nói trên. Vậy có hai loại hiện thể tương ứng với tri thức và phản tỉnh. Rõ ràng hồn là một hiện thể giống như tri thức; vì cả ngủ và thức đều giả thiết sự hiện hữu của hồn, và trong hai tình trạng này, thức tương ứng với phản tỉnh, ngủ tương ứng với tri thức hiện có nhưng không sử dụng, và tri thức về một cái gì thì có trước về thời gian.

Đó là lý do tại sao hồn là một hiện thể thuộc loại thứ nhất của vật thể tự nhiên có sự sống tiềm thể nơi nó. Vật thể được mô tả như thế là một vật thể hữu cơ. Các phần của thảo mộc mặc dù rất đơn giản nhưng có các bộ phận; ví dụ là dùng để che nắng mưa cho vỏ quả, vỏ quả che cho quả, trong khi rễ cây thì giống như miệng của loài động vật dùng để hấp thụ thức ăn. Vậy nếu chúng ta đã cho một công thức chung áp dụng cho mọi loại hồn, thì chúng ta phải mô tả nó như là một hiện thể thuộc loại thứ nhất của vật thể tự nhiên hữu cơ. Chính vì thế chúng ta có thể thấy là không cần thiết xét đến vấn đề là liệu hồn và xác có phải là một hay là hai: chẳng khác gì chúng ta hỏi miếng sáp và hình thù của nó có phải là một hay không, hay nói chung chất thể của một vật và cái mà vật ấy là gì. Sự duy nhất có nhiều nghĩa (nhiều như những nghĩa của chữ 'là'), nhưng nghĩa thích hợp của nó là hiện thể.

Giờ đây chúng ta đã có một câu trả lời tổng quát cho câu hỏi, Hồn là gì? Nó là bản thể theo nghĩa tương ứng với mô tả về một vật. Có nghĩa rằng nó là cái mà nó phải là để một vật có đặc tính đúng như được gán cho nó. Giả sử một dụng cụ, ví dụ một cái rìu, là một vật tự nhiên, thì một cái rìu sẽ phải là yếu tính của nó, và là linh hồn của nó; nếu điều này biến mất khỏi nó, nó sẽ không còn là cái rìu, ngoại trừ tên gọi của nó mà thôi. Đúng theo bản chất nó, nó là cái rìu; vì nó không phải là của một vật thể thuộc loại mà nó phải là, nghĩa là, theo mô tả của nó, là một hồn, nhưng của một vật thể tự nhiên thuộc một loại đặc biệt, đó là một vật có nơi nó khả năng tự chuyển động và tự ngưng chuyển động. Tiếp đến, áp dụng lý thuyết này vào trong trường hợp các bộ phận của một vật thể sống. Giả sử con mắt là một động vật - thị giác sẽ phải là hồn của nó, vì thị giác là bản thể của mắt tương ứng với mô tả của nó, mắt chỉ là chất thể của việc xem nhìn; khi sự xem nhìn bị lấy đi, thì mắt không còn là mắt nữa, trừ tên gọi của nó - chẳng khác gì mắt của một pho tượng hay của một bức tranh. Bây giờ chúng ta phải mở rộng sự xem xét từ các bộ phận sang toàn cơ thể sống; vì một bộ phận đối với một bộ phận thế nào, thì toàn thể khả năng cảm giác đối với toàn thể cơ thể cảm giác cũng giống như thế.

2. Vì điều gì rõ ràng và quen thuộc hơn trong cắt nghĩa thì được phát xuất từ cái gì tự nó mơ hồ lẫn lộn nhưng dễ quan sát bởi chúng ta, cho nên chúng ta phải xem xét lại các kết quả của chúng ta từ quan điểm này. Vì một cắt nghĩa bằng định nghĩa không đủ để diễn tả như phần lớn các sự kiện đơn thuần đang làm; nó cũng phải bao gồm và cho thấy nguyên nhân nữa.

Chúng ta tiếp tục việc tra cứu của chúng ta từ điểm khởi đầu bằng cách kêu gọi chú ý tới sự kiện rằng cái có linh hồn trong nó thì khác với cái không có linh hồn ở chỗ cái thứ nhất kia diễn tả sự sống. Vậy mà từ này có những nghĩa khác nhau, và miễn là chúng ta tìm ra được dù chỉ một nghĩa mà thôi trong các nghĩa này thì có thể nói đó là một vật sống - tức là suy tư và tri giác hay chuyển động và ngưng nghỉ, hay chuyển động theo nghĩa là dinh dưỡng, tăng trưởng và chết. Vì vậy chúng ta nghĩ cây cối cũng là vật sống, vì chúng ta quan sát thấy nơi chúng có một khả năng phát sinh qua đó chúng tăng trưởng hay tàn lụi trong mọi hướng không gian; và điều này cũng áp dụng cho mọi vật luôn luôn dinh dưỡng và tiếp tục sống, bao lâu chúng còn hấp thu chất dinh dưỡng.

Khả năng tự dinh dưỡng này có thể tách rời khỏi các khả năng khác đã kể trên, nhưng không phải ngược lại - ít là trong các vật có thể chết. Sự kiện này được thấy hiển nhiên nơi thảo mộc; vì nó là khả năng duy nhất của hồn mà chúng có.

Đây là khả năng phát sinh mà việc sở hữu nó làm cho chúng ta có thể nói đến các vật như là *sống*, nhưng chính việc sở hữu cảm giác mới là cái làm cho chúng ta lần đầu tiên có thể nói đến các vật sống như là các *động vật*; vì cả những vật không có khả năng chuyển động nhưng có khả năng cảm giác thì chúng ta cũng gọi là các động vật chứ không chỉ là các vật sống.

Hình thức cơ bản của cảm giác là xúc giác, thuộc về mọi động vật. Cũng như khả năng tự dinh dưỡng có thể được tách rời khỏi xúc giác và cảm giác nói chung, thì xúc giác cũng có thể tách rời khỏi mọi hình thức cảm giác khác. (Khi nói về khả năng tự dinh dưỡng, chúng ta hiểu nó là phần của hồn có chung giữa thảo mộc và động vật: mọi động vật chúng ta đều quan sát thấy chúng có xúc giác.) Hai sự kiện này cắt nghĩa điều gì, chúng ta sẽ bàn sau. Bây giờ chúng ta phải giới hạn vào việc nói rằng hồn là nguồn của các hiện tượng này và mang những đặc tính của chúng, đó là có các khả năng tự dinh dưỡng, cảm giác, suy nghĩ, và chuyển động.

Phải chăng mỗi thứ này là một hồn hay một phần của hồn? Và nếu là một phần, phải chăng chỉ là một phần phân biệt bởi định nghĩa hay cũng phân biệt về không gian? Trong trường hợp một số khả năng này, câu trả lời cho các câu hỏi này khá dễ, nhưng trong những trường hợp khác thì có nhiều rắc rối. Cũng như trong trường hợp của thảo mộc mà khi chia cắt ra chúng ta thấy nó vẫn tiếp tục sống dù với các phần tách lìa nhau (như thế chứng tỏ trong trường hợp *của chúng* hồn của mỗi cây cá thể trong hiện thể là một, trong tiềm thể là nhiều), thì cũng thế, chúng ta thấy một kết quả tương tự trong nhiều loại hồn khác, đó là trong các loài côn trùng bị cắt làm đôi; mỗi đoạn đều có cảm giác và chuyển động; và nếu có cảm giác, thì tất yếu cũng có tưởng tượng và thèm muốn; vì ở đâu có cảm giác, ở đó cũng có khoái lạc và đau đớn, và ở đây có những thứ này, thì cũng có thèm muốn.

Nhưng chúng ta chưa có bằng chứng về tư tưởng hay khả năng tư duy; có vẻ như có một loại hồn khác, khác về phương diện vĩnh cửu sánh với khả huỷ; chỉ có nó có khả năng được tách rời. Mọi phần khác của hồn, như chúng ta đã thấy rõ ở trên, không có khả năng tách rời về hiện hữu mặc dù có khả năng tách rời về định nghĩa. Nếu tư duy tách rời với tri giác, thì có khả năng tư duy cũng phải có thể tách rời với có khả năng tri giác, và như thế được áp dụng cho mọi loại vật sống đã kể ở trên. Hơn nữa, một số động vật có tất cả những phần này của hồn, một số chỉ có một số ít, số khác chỉ có một (đây là điều giúp ta phân loại các động vật); nguyên nhân

phải được xem xét sau. Một sự sắp đặt tương tự cũng được thấy trong lãnh vực các giác quan; một số loại động vật có tất cả các giác quan, số khác chỉ có một số, số khác nữa chỉ có một giác quan thiết yếu nhất, xúc giác.

3. Trong số các khả năng của hồn được kể ở trên, như ta đã nói, một số loại vật sống có mọi khả năng, số khác có một số, số khác nữa chỉ có một. Các khả năng chúng ta đã kể là dinh dưỡng, thèm muốn, cảm giác, chuyển động, và tư duy. Thảo mộc chỉ có loại khả năng thứ nhất, dinh dưỡng, trong khi một loại vật sống khác có *thêm* một khả năng, cảm giác. Bất cứ sinh vật nào có khả năng cảm giác, thì nó cũng phải có khả năng thèm muốn, vì thèm muốn là chủng mà ước muốn, đam mê, và ao ước là những loài của nó; vậy mọi động vật đều có ít nhất là một cảm giác, xúc giác, và bất cứ cái gì có cảm giác thì đều có khả năng khoái lạc và đau đớn và vì thế có những vật thích thú và đau khổ làm đối tượng của nó, và bất cứ ở đâu có chúng, thì có ước muốn, vì ước muốn là thèm khát cái gì thích thú. Hơn nữa, mọi động vật có cảm giác về thức ăn (vì xúc giác là cảm giác về thức ăn); thức ăn của mọi động vật gồm những gì khô, ẩm, nóng, lạnh, và chúng là những tính chất được cảm nhận bởi xúc giác; mọi tính chất cảm giác khác chỉ được cảm nhận bởi xúc giác một cách gián tiếp mà thôi. Âm thanh, màu sắc, và mùi vị không góp phần gì vào việc dinh dưỡng; hương vị nằm trong lãnh vực các tính chất xúc giác. Đói và khát là hai hình thức ước muốn, đói là ước muốn cái gì khô và nóng, khát là ước muốn cái gì ướt và lạnh; hương vị là một loại gia vị thêm thắt vào cho hai cái trên. Ở đây chúng ta cần nói tóm lại rằng mọi động vật có xúc giác thì cũng có thèm muốn. Trường hợp trí tưởng tượng thì tăm tối hơn, chúng ta sẽ xét đến sau. Một số loại động vật còn có khả năng chuyển động, và các khả năng khác nữa, đó là con người và có thể một loài khác với con người hay cao hơn con người, có khả năng suy nghĩ và tư tưởng. . . . Vì vậy chúng ta phải hỏi trong trường hợp của mỗi loài sinh vật, Hồn của nó là gì? Nghĩa là hồn của thảo mộc, loài vật, con người là gì? Tại sao phải xét đến những thuật ngữ có liên quan tuần tự với nhau như thế? Vì khả năng tri giác không bao giờ được thấy tách rời với khả năng tự dinh dưỡng, trong khi-nơi loài thảo mộc-khả năng dinh dưỡng được thấy tách rời với khả năng tri giác. Hơn nữa, không cảm giác nào được thấy tách rời với xúc giác, trong khi xúc giác thì thấy tự lập; nhiều động vật không có thị giác, thính giác, hay khứu giác. Hơn nữa, trong số các sinh vật có cảm giác, một số có khả năng chuyển động, một số không. Sau cùng, một số sinh vật - rất ít - có khả năng tính toán và tư tưởng, vì những sinh vật nào có khả năng tính toán và tư tưởng thì có tất cả các khả năng nói trên, trong khi ngược lại thì không đúng - thực vậy, một số chỉ sống bằng trí tưởng tượng, trong khi một số khác thậm chí không có trí tưởng tượng. Tư duy phản tỉnh phát sinh một vấn đề khác.

Rõ ràng cách thích hợp để có một định nghĩa thoả đáng nhất về hồn là tìm xem trong trường hợp của mỗi cái mô thể của nó một định nghĩa thích hợp nhất.

Quyển III

4. Bây giờ chúng ta quay sang phần của hồn giúp nó biết và (dù là nó biết lập với các phần khác theo định nghĩa mà thôi hay theo cả không gian) chúng ta phải tìm hiểu cái gì phân biệt phần này, và tư duy có thể diễn ra như thế nào.

Nếu tư duy cũng giống như tri giác, nó phải là một qui trình trong đó linh hồn được tác động bởi cái gì có khả năng được tư duy, hay một qui trình khác

nhưng tương tự với nó. Phần tư duy của linh hồn vì thế phải là không thụ động, nhưng có khả năng đón nhận mô thể của một vật; nghĩa là nó phải đồng nhất một cách tiềm thể với đối tượng của nó mà không trở thành đối tượng ấy. Tư tưởng phải liên quan tới cái có thể tư tưởng, giống như cảm giác liên quan tới cái khả giác.

Do đó, vì mọi sự là một đối tượng khả hữu của tư tưởng, cho nên tinh thần, như Anaxagoras nói, để thống trị, nghĩa là để biết, thì phải tinh tuyền khỏi mọi pha trộn; vì sự đồng hiện diện của những cái khác lạ với bản chất của nó là một cản trở: hậu quả là nó không thể có bản tính của riêng nó, khác với bản tính của việc có một khả năng nào đó. Như thế cái mà ở trong linh hồn gọi là tư tưởng (nghĩa là linh hồn suy nghĩ và phán đoán) thì trước khi nó tư duy, nó không là một vật thực sự nào ở hiện thể. Vì lý do này nó không thể nào được coi là kết hợp với thân xác; nếu vậy, nó sẽ có một số tính chất, ví dụ nóng, lạnh, hay thậm chí có một cơ quan như khả năng cảm giác: trên thực tế, nó không có gì cả. Có thể là thích hợp để gọi linh hồn là *'chỗ của các mô thể,'* mặc dù định nghĩa này chỉ áp dụng cho các linh hồn tư duy, và thậm chí chỉ là các mô thể trong tiềm thể, không phải hiện thể.

Quan sát về các cơ quan cảm giác và việc sử dụng chúng cho thấy một sự phân biệt giữa tính bất khả thụ của khả năng cảm giác và của khả năng tư tưởng. Sau khi kích thích mạnh một giác quan chúng ta thấy ít có khả năng tác động đến nó hơn trước, ví dụ như trong trường hợp một tiếng động lớn chúng ta không thể nghe một cách dễ dàng ngay lập tức sau đó, hay trường hợp một màu sáng hay một mùi vị mạnh chúng ta không thể thấy hay ngửi một cách dễ dàng, nhưng trong trường hợp tư tưởng, thì tư duy về một đối tượng có tính tư duy cao thì làm cho nó trở nên dễ nghĩ đến hơn một đối tượng có tính tư duy kém: lý do là trong khi khả năng cảm giác lệ thuộc thân xác, tư tưởng thì biệt lập với thân xác.

Khi tư tưởng đã trở thành mỗi sự vật theo cách mà một người thực sự biết là đang tư tưởng như thế (điều này xảy ra khi người ấy bây giờ có thể tác động khả năng của mình trên chính sáng kiến của mình), điều kiện này vẫn còn là trong tiềm thể, nhưng theo một nghĩa khác với tiềm thể có trước khi có hiểu biết bằng học tập hay khám phá; và tư tưởng khi ấy có thể tư tưởng về chính nó.

6. Vì trong mọi loại sự vật, như trong toàn thể tự nhiên, chúng ta thấy có hai yếu tố liên quan, một chất thể ở tình trạng tiềm thể trong mọi vật đặc thù của cùng một loại, một nguyên nhân làm phát sinh theo nghĩa nó làm ra mọi sự (cái có sau phát sinh do cái có trước, ví dụ một nghệ thuật phát sinh do chất liệu của nó), những yếu tố phân biệt này cũng phải được tìm thấy trong linh hồn.

Và trên thực tế, tư tưởng như chúng ta đã mô tả, là chính tư tưởng vì nó trở thành mọi sự, trong khi có một thứ tư tưởng khác là tư tưởng do việc nó làm ra mọi sự; đây là một loại trạng thái tích cực giống như ánh sáng; vì theo một nghĩa nào đó, ánh sáng làm cho các màu sắc ở trạng thái tiềm thể trở thành hiện thể.

Tư tưởng theo nghĩa này thì có thể biệt lập, không bị tác động, không pha trộn, vì nó là chính bản chất hoạt động của nó (vì yếu tố hoạt động luôn luôn cao hơn yếu tố thụ động, lực phát sinh cao hơn chất thể).

Tri thức hiện thể thì đồng nhất với đối tượng của nó: nơi cá nhân, tri thức tiềm thể thì có trước tri thức hiện thể về thời gian, nhưng xét một cách tuyệt đối thì nó cũng không có trước thậm chí xét về thời gian. Không phải nó đôi khi suy nghĩ và đôi khi không suy nghĩ.

Khi biệt lập, nó chỉ là chính nó, và nó là bất tử và vĩnh cửu (chúng ta không nhớ lại bởi vì, mặc dù điều này là bất khả, tư tưởng thụ động không bất tử); và không có nó thì không có gì suy nghĩ.

Đạo Đức Học Nichomachus

Quyển I

1. *Sự thiện là mục tiêu của hành động.* Mọi nghệ thuật và mọi công việc tra cứu khoa học, cũng như mọi hành động và việc tìm kiếm, đều nhắm tới một sự thiện nào đó; vì vậy, sự thiện đã được gọi đúng là cái mà mọi sự vật nhắm tới[1]. Nhưng có sự khác biệt giữa các mục đích; một số là các hoạt động, số khác là các sản phẩm tách biệt với các hoạt động tạo ra chúng. Trong các trường hợp mà mục đích phân biệt với hành động, thì tự bản chất các sản phẩm phải tốt hơn các hoạt động. Vậy có nhiều hoạt động, nghệ thuật và khoa học, nên chúng cũng có nhiều mục đích; mục đích của y học là sức khoẻ, của nghề đóng tàu là con tàu, của chiến lược là chiến thắng, của kinh tế là của cải. Nhưng khi những nghệ thuật khác nhau qui vào cùng một khả năng duy nhất - như nghề làm cương ngựa và các nghệ thuật khác liên quan đến việc trang bị ngựa cùng qui vào nghệ thuật cỡi ngựa, và nghệ thuật cỡi ngựa và mọi hành động quân sự khác qui vào chiến lược, cũng như các nghệ thuật khác qui vào các điều khác nữa - trong tất cả các nghệ thuật này, các mục đích của các nghệ thuật chính thì được coi trọng hơn các mục đích phụ thuộc; vì các mục đích phụ thuộc này được theo đuổi vì các mục đích chính kia. Bất kể các hoạt động tự chúng là mục đích của các hành động, hay một cái gì khác ngoài các hoạt động đó, như trong trường hợp các khoa học vừa kể trên, điều đó không có gì khác biệt.

2. *Chính trị là khoa học cơ bản về sự thiện.* 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 sự thiện và là sự thiện chính. Sự hiểu biết về chúng hẳn phải có ảnh hưởng lớn đối với đời sống. Giống như người xạ thủ phải có một mục tiêu để nhắm, thì chúng ta cũng phải nhắm tới điều gì là đúng. Nếu thế, chúng ta phải cố gắng, ít là bằng những đường nét chính, xác định sự thiện này là gì, và nó là đối tượng của khoa học hay khả năng nào.

Có vẻ như sự thiện này thuộc về nghệ thuật có uy thế nhất và chủ yếu nhất. Và chính trị học[2] xem ra phù hợp với bản chất ấy; vì nó quyết định các khoa học nào phải được học trong một quốc gia, và khoa học nào mỗi giai cấp công dân phải học và phải học đến mức nào; và chúng ta thấy thậm chí các khả năng được quí chuộng nhất cũng qui về khoa học này, ví dụ, chiến lược, kinh tế, tu từ; mà vì chính trị sử dụng các khoa học còn lại, và vì nó qui định chúng ta phải làm gì và phải tránh gì, nên mục đích của khoa học này phải bao gồm các mục đích của các khoa học khác, khiến cho mục đích này phải là điều thiện cho con người. Vì cho dù sự thiện là giống nhau cho một cá nhân cũng như cho một quốc gia, nhưng sự thiện của quốc gia có vẻ là cái gì luôn luôn lớn hơn và đầy đủ

[1] Chúng ta không biết ai là người đầu tiên đưa ra định nghĩa về sự thiện. Chắc chắn định nghĩa này được hàm ngụ trong các tác phẩm đối thoại của Plato, đặc biệt trong Cộng Hoà, Quyển VI; nhưng có khả năng nhất đây là một định nghĩa của Eudoxus.

[2] Politike là khoa học của thị-quốc, polis, và các thị dân của nó, không chỉ theo nghĩa hẹp là 'chính trị' của chúng ta, nhưng từ này còn mang nghĩa rằng một đời sống của con người văn minh, theo Plato và Aristotle, chỉ có thể thực hiện trong polis. Vì vậy, politike không chỉ có nghĩa là khoa học của thị quốc, 'chính trị', nhưng cũng bao hàm khái niệm 'xã hội' của chúng ta.

hơn cần phải đạt tới hay duy trì; mặc dù việc đạt tới sự kiện cho một người mà thôi cũng đáng giá, đạt tới nó cho một quốc gia hay một thành phố tự trị vẫn là điều cao quí và thiêng liêng hơn. Tóm lại, đây là những mục đích mà việc nghiên cứu của chúng ta nhắm tới, vì nó là khoa chính trị học, theo một nghĩa của tên gọi này.

3. *Các giới hạn của đạo đức học và chính trị.* Thảo luận của chúng ta sẽ đầy đủ nếu nó có sự rõ ràng tuỳ theo mức độ mỗi nội dung đòi hỏi, vì không nhất thiết phải tìm kiếm cùng một sự chính xác trong tất cả các đề tài thảo luận, không khác gì đối với các sản phẩm của các nghề thủ công. Vậy, các hành động tốt lành và chính đáng mà khoa chính trị nghiên cứu thì chấp nhận sự đa dạng và linh động của các ý kiến, khiến có thể coi sự tồn tại của nó như chỉ là bởi qui ước, chứ không phải bởi bản chất. Và của cải cũng làm phát sinh một sự biến động như thế vì chúng mang tai hoạ đến cho con người; bởi vì cho tới nay có người thì bị mù quáng vì sự giàu sang của họ, và người khác vì sự can đảm của họ. Do đó chúng ta phải hài lòng khi bàn về những đề tài 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.

4. *Hạnh phúc là sự thiện, nhưng có nhiều quan điểm khác nhau về nó.* Chúng ta hãy trở lại với công việc nghiên cứu của chúng ta và nhớ lại rằng mọi tri thức và mọi cuộc tìm kiếm đều nhắm tới một điều thiện nào đó, chúng ta hãy minh định chúng ta nói khoa chính trị nhắm mục đích gì và sự thiện cao nhất phải đạt tới bằng hành động là sự 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 hoá 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 hóa nó với các điều khác nhau, với sức khoẻ khi họ bệnh tật, với của cải khi họ nghèo túng; nhưng vì ý thức sự ngu dốt của mình, họ thán phục những người đề cao những lý tưởng vĩ đại vượt quá sự hiểu biết của họ. Vậy có người nghĩ rằng ngoài những sự thiện đối với nhiều người này, còn có một sự thiện khác có giá trị tự tại và là nguyên nhân của tất cả các sự thiện kia. . .

[. . .]

7. *Sự thiện là cùng đích và tự nó đầy đủ; định nghĩa hạnh phúc.* Chúng ta hãy trở lại với sự thiện chúng ta đang tìm kiếm, và hỏi xem nó có thể là cái gì. Có vẻ nó khác nhau trong các hành động và nghệ thuật khác nhau; nó khác trong y học, trong nghệ thuật quân sự, và trong các nghệ thuật khác. Vậy sự thiện của mỗi nghệ thuật là gì? Chắc chắn nó là cái mà mọi cái gì khác được làm vì nó. Trong y học, nó là sức khoẻ, trong quân sự là chiến thắng, trong kiến trúc là nhà cửa, trong các lãnh vực khác là một cái gì khác, và trong mọi hành động là mục đích; vì mọi người làm bất cứ điều gì họ làm là vì mục đích này. Do đó, nếu có một mục đích

cho mọi việc chúng ta làm, thì mục đích này sẽ là sự thiện đạt được bằng hành động, và nếu có nhiều hơn một mục đích, các mục đích này sẽ là các sự thiện có thể đạt được bằng hành động.

Như thế, bằng những đường lối khác nhau, lý luận của chúng ta đã đạt tới cùng một điểm; nhưng chúng ta phải diễn tả điều này rõ hơn nữa. Vì hiển nhiên có nhiều chứ không phải chỉ có một mục đích, và chúng ta chọn một số trong đó (vd., tiền bạc, cây sáo, và nói chung là các nhạc khí) vì một cái gì khác, cho nên rõ ràng không phải mọi mục đích đều là các cùng đích; nhưng sự thiện chính hiển nhiên là cái gì chung cuộc. Do đó, nếu chỉ có một mục đích chung cuộc, mục đích này phải là cái mà chúng ta tìm kiếm, và nếu có nhiều hơn một mục đích chung cuộc, thì mục đích chung cuộc nhất sẽ là cái chúng ta tìm kiếm. Bây giờ chúng ta gọi cái đáng được tìm kiếm vì chính nó là mục đích chung cuộc hơn cái đáng được tìm kiếm vì một cái gì khác, và cái không bao giờ được ước muốn vì một cái gì khác là mục đích chung cuộc hơn những cái được ước muốn vừa vì chính nó vừa vì những cái khác, và do đó chúng ta gọi là mục đích chung cuộc tuyệt đối cái luôn luôn được ước muốn vì chính nó và không bao giờ vì một cái gì khác.

Vậy, hơn mọi cái khác, hạnh phúc được coi là cái chung cuộc tuyệt đối, bởi vì chúng ta luôn luôn chọn nó vì chính nó và không bao giờ vì một cái gì khác nó; còn danh dự, khoái lạc, lý trí, và mọi nhân đức, chúng ta cũng chọn chúng vì chính chúng (vì nếu chúng không tạo ra cái gì khác, chúng ta vẫn chọn chúng), nhưng chúng ta cũng chọn chúng vì hạnh phúc, vì chúng ta nghĩ rằng nhờ chúng mà chúng ta có thể hạnh phúc. Mặt khác, không ai chọn hạnh phúc vì những thứ kia, cũng như, nói chung, vì cái gì khác ngoài chính nó. . . .

13. *Nền tảng tâm lý của nhân đức.* Vì hạnh phúc là một hoạt động của linh hồn phù hợp với nhân đức hoàn hảo, chúng ta phải xét xem bản chất của nhân đức là gì; vì có lẽ nhờ đó chúng ta sẽ thấy rõ hơn bản chất của hạnh phúc. Người học chính trị cũng được coi là đã học nhân đức trên mọi sự; vì họ muốn làm cho đồng bào của họ thành những công dân tốt và vâng phục luật pháp. Lấy ví dụ về điều này, chúng ta có các nhà làm luật của người Creta và Sparta, và bất cứ nhà làm luật nào khác. Và nếu việc nghiên cứu này thuộc về khoa chính trị học, rõ ràng việc tìm kiếm nó sẽ phù hợp với kế hoạch nguyên thuỷ của chúng ta.

Nhưng rõ ràng nhân đức mà chúng ta phải học là nhân đức con người; vì điều thiện chúng ta tìm kiếm là sự thiện con người và hạnh phúc là hạnh phúc con người. Chúng ta hiểu nhân đức con người không phải là sự siêu việt 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, giống như người muốn chữa bệnh mắt phải biết đôi chút về toàn thân. Trên thực tế, sự hiểu biết về linh hồn lại càng là điều quan trọng hơn, bởi vì chính trị học thì tốt hơn và giá trị hơn y học, và các nhà y học giỏi thường dành nhiều thời giờ và sức lực để tìm hiểu về thân xác. Vì thế người học chính trị phải học về linh hồn, nhưng phải làm việc này với một mục tiêu riêng của chính mình, và chỉ trong mức độ mà các đối tượng nghiên cứu của họ đòi hỏi: đi quá sâu vào chi tiết có lẽ sẽ làm họ vất vả quá mức mục tiêu họ đòi hỏi.

Những điều chúng ta đã nói về linh hồn, tuy không đi sâu vào chi tiết chuyên môn, nhưng cũng tạm đủ để chúng ta sử dụng bây giờ, đó là linh hồn có hai yếu tố, một yếu tố phi lý tính và một yếu tố

lý tính. Dù các yếu tố này chỉ biệt lập nhau về định nghĩa hay biệt lập thực sự về bản chất, giống như mặt lồi và mặt lõm trên chu vi một đường tròn, thì cũng không ảnh hưởng gì tới mục tiêu hiện giờ của chúng ta.

Về yếu tố phi lý tính, một lần nữa ta thấy rằng có vẻ như có một phần chung cho mọi sinh vật và có tính thực vật: đó là phần liên quan đến sự dinh dưỡng và tăng trưởng. Chúng ta phải giả thiết rằng hồn có một khả năng như thế trong mọi vật có sự dinh dưỡng, trong giai đoạn phôi thai cũng như khi sinh vật đã phát triển đầy đủ; vì giả thiết như thế hợp lý hơn giả thiết về sự có mặt của một khả năng khác ở giai đoạn sau. Cho nên sự siêu vời của phần này của hồn được chứng minh là có chung cho mọi sinh vật chứ không chỉ có nơi con người. Chính phần này và khả năng này của hồn có vẻ hoạt động nhất khi ngủ. Vì khi ngủ ta ít thấy rõ được sự phân biệt giữa người tốt và người xấu - cho nên có câu tục ngữ rằng một nửa cuộc đời của người sung sướng cũng không tốt đẹp gì hơn của người đau khổ. Đây đúng là điều chúng ta có thể chờ đợi, vì giấc ngủ là một tình trạng vô hoạt động của linh hồn theo nghĩa là nó ngưng làm các việc khiến nó có thể được gọi là tốt hay xấu. Tuy nhiên, một số cử động của thân thể cũng xâm nhập vào hồn ở một mức độ nào đó trong giấc ngủ, và theo nghĩa này, các giấc mơ của những người lương thiện thường tốt đẹp hơn của những người trung bình. Nhưng ta nói như thế là tạm đủ cho vấn đề này rồi: chúng ta có thể gác qua một bên phần dinh dưỡng, vì nó không dự phần vào bản chất của sự siêu vời hay nhân đức con người.

Ngoài điều này ra, có vẻ như còn có một yếu tố khác của linh hồn mà, tuy là phi lý tính, nhưng vẫn tham dự vào lý trí một cách nào đó. Nơi những con người đạo đức mạnh hay yếu, chúng ta ca ngợi lý trí hướng dẫn họ và yếu tố lý tính của linh hồn, vì nó khuyến khích họ theo con đường ngay thẳng và làm điều gì tốt nhất. Nhưng chúng ta cũng thấy nơi họ một khuynh hướng tự nhiên khác với yếu tố lý tính, nó chiến đấu và phản kháng lại lý trí. Linh hồn hành động theo cùng một kiểu như các chi bị tê liệt của một thân thể. Khi chúng ta muốn cử động các chi về bên phải, chúng quay sang bên trái, và tương tự, các động lực của những người yếu đạo đức thường quay theo hướng ngược lại với sự hướng dẫn của lý trí. Tuy nhiên, sự sai lạc của thân thể có thể thấy được, còn sự sai lạc của linh hồn thì không. Dù sao, chúng ta phải chấp nhận như một sự kiện rằng có một cái gì đó trong linh hồn ngoài yếu tố lý tính, nó chống đối và phản ứng lại lý tính. Ở đây chúng ta không cần xem hai yếu tố này khác nhau ở chỗ nào. Nhưng như chúng ta đã nói, có vẻ như điều này cũng dự phần vào lý trí; bất luận thế nào, nơi một người có đạo đức mạnh, nó chấp nhận hướng dẫn của lý trí, và có lẽ còn vâng phục nhiều hơn nữa nơi một người tự chủ và can đảm, vì nơi họ mọi cái đều hoạt động hài hoà với tiếng nói của lý trí.

Như thế chúng ta thấy yếu tố phi lý tính của linh hồn có hai phần: một phần là thực vật và hoàn toàn không dự phần vào lý trí, phần kia là trung tâm của các ham muốn và ước muốn nói chung và dự phần vào lý trí trong mức độ nó phù hợp với lý trí và chấp nhận sự hướng dẫn của lý trí; nó có lý trí theo nghĩa chúng ta nói là 'hợp lý' khi chấp nhận lời khuyên của một người cha hay người bạn, không phải theo nghĩa khi chúng ta nói về sự hiểu biết 'thuần lý' về các mệnh đề toán học. Việc yếu tố phi lý tính có thể được thuyết phục bởi lý trí là điều được chứng minh bởi sự kiện rằng sự khuyến cáo và mọi cách chê trách và khích lệ đều có thể diễn ra. Nếu đúng là phần ham muốn cũng có lý

trí, thì yếu tố lý tính của linh hồn có hai phần nhỏ: một phần có lý trí theo nghĩa hẹp, chứa lý trí trong chính nó, và một phần có lý trí theo nghĩa là nó nghe theo lý trí giống như người con nghe theo lời của cha.

Nhân đức cũng được phân biệt theo lối phân chia này của linh hồn. Chúng ta gọi một số nhân đức là 'tri thức' và một số khác là 'đạo đức': sự khôn ngoan lý thuyết, và sự khôn ngoan thực hạnh là các nhân đức tri thức, lòng quảng đại và tự chủ là các nhân đức đạo đức. Khi nói về tính nết của một người, chúng ta không mô tả họ như là khôn ngoan hay hiểu biết, nhưng như là hiền lành hay tự chủ; nhưng chúng ta cũng khen ngợi người khôn ngoan, vì các nét đặc trưng của họ, và các nét đặc trưng đáng ca ngợi của họ được chúng ta gọi là nhân đức.

Quyển II

1. *Nhân đức đạo đức là kết quả của thói quen*: Như ta đã thấy, nhân đức gồm hai loại, nhân đức tri thức và nhân đức đạo đức. Nhân đức tri thức hay sự siêu việt tri thức có nguồn gốc và sự phát triển chủ yếu từ sự dạy dỗ, và vì vậy đòi hỏi kinh nghiệm và thời gian. Ngược lại, nhân đức đạo đức được hình thành bởi tập quán, *ethos*, và từ đó có tên gọi của nó, *ethike* ('đạo đức'). Điều này cũng cho thấy rằng không có một nhân đức đạo đức nào là bẩm sinh nơi chúng ta, vì không có gì do bẩm sinh có thể thay đổi nhờ thói quen. Ví dụ, một hòn đá, bản chất là rơi xuống, thì không thể nào tập cho nó có thói quen để đi lên, cho dù người ta có cố gắng thử ném nó lên không khí hàng ngàn lần đi nữa; cũng như lửa không thể nào làm cho đi xuống, hay bất cứ khuynh hướng tự nhiên nào có thể thay đổi bởi thói quen. Như thế, các nhân đức không được phú bẩm cho chúng ta bởi tự nhiên hay ngược với tự nhiên: bẩm sinh chúng ta được trang bị khả năng đón nhận chúng, và thói quen giúp làm cho khả năng này hoàn bị và thành toàn.

Hơn nữa, về mọi đức tính mà tự nhiên phú bẩm cho chúng ta, chúng ta được cung cấp khả năng trước, rồi sau đó là hoạt động. Điều này được chứng minh bởi giác quan: không phải nhờ thường xuyên thấy hay thường xuyên nghe mà chúng ta có các giác quan, nhưng ngược lại, chúng ta có giác quan trước, rồi sau đó sử dụng chúng; không phải nhờ sử dụng giác quan mà chúng ta có giác quan. Về các nhân đức thì ngược lại, chúng ta có các nhân đức trước hết nhờ thực hành chúng, và về các nghệ thuật cũng vậy. Đối với các điều mà chúng ta phải học trước khi làm, thì chúng ta học bằng cách làm: người ta trở thành thợ xây bằng cách xây nhà, trở thành nhạc sĩ nhờ đánh đàn. Tương tự, chúng ta trở thành chính trực bằng cách thực hành các hành vi chính trực, trở thành tự chủ bằng cách luyện tập tự chủ, và trở thành can đảm bằng cách thực hiện các hành vi can đảm.

Điều này được xác nhận bởi những gì xảy ra trong các quốc gia. Các nhà làm luật làm cho các công dân nên tốt bằng cách ghi khắc các thói quen [tốt] nơi họ, và đây chính là mục tiêu của mọi nhà làm luật; nếu họ không thành công trong việc này, việc làm luật của họ là một thất bại. Đây chính là điểm phân biệt một hiến pháp tốt với một hiến pháp xấu.

Hơn nữa, cùng những nguyên nhân và phương tiện tạo ra một nhân đức nào đó thì cũng có thể huỷ diệt nó, và điều này đúng cho mọi nghệ thuật. Người quen đánh đàn hay thì sẽ đánh đàn hay, người quen đánh dở thì sẽ đánh dở; người thợ quen xây nhà tử tế sẽ thành thợ xây giỏi, quen xây cẩu thả sẽ thành thợ xây tồi. Với các nhân đức cũng thế: trong cách xử sự của chúng ta với người khác, chính qua hành động mà một số người trở thành chính trực và một số khác trở

thành bất công, và chính qua hành động đối diện với nguy hiểm và phát triển thói quen sợ hãi hay tin tưởng mà một số trở thành những người can đảm hay nhát gan. Vì lý do đó, chúng ta phải để ý xem các hành động của mình thuộc loại nào, vì mọi thay đổi trong chúng có thể được phản ánh nơi tính cách của chúng ta. Do đó một tập quán nào đó của chúng ta được ghi khắc ngay từ tuổi nhỏ là điều rất quan trọng; ngược lại, nó sẽ tạo một khác biệt lớn, thậm chí khác biệt hoàn toàn.

2. *Phương pháp trong các khoa học thực hành*: Mục đích của nghiên cứu này không phải là nhằm đạt đến tri thức lý thuyết: chúng ta không có mục đích tìm hiểu để biết nhân đức là gì, nhưng để trở nên tốt, nếu không thì việc học hỏi này sẽ chẳng có lợi gì. Vì vậy, chúng ta cần xem xét vấn đề về các hành động, và cần hỏi làm cách nào thực hành chúng. Vì như chúng ta đã nói, các hành động xác định loại tính cách được phát triển.

Nói chung người ta nhìn nhận rằng chúng ta phải hành động theo lý trí ngay thẳng, và đây có thể là cơ sở cho thảo luận của chúng ta. Chúng ta sẽ nói sau về điều đó và thảo luận xem lý trí ngay thẳng là gì và nó có quan hệ gì với các nhân đức khác. Nhưng trước hết chúng ta hãy nhất trí rằng mọi thảo luận về vấn đề hành động không thể vượt ra ngoài một sự phác thảo và chắc chắn thiếu sự chính xác; vì như chúng ta đã nói ngay từ đầu, người ta chỉ có thể đòi hỏi ở một cuộc thảo luận những gì mà đề tài cho phép mà thôi, và không có các dữ liệu cố định liên quan tới hành động và các vấn đề về cái gì là có lợi, không hơn gì trong những vấn đề liên quan đến sức khoẻ. Và nếu đúng là như thế đối với việc thảo luận tổng quát của chúng ta, thì việc chúng ta bàn đến các vấn đề đặc thù thậm chí còn ít chính xác hơn nữa, vì những vấn đề này không nằm trong chủ đề của bất cứ nghệ thuật nào có thể được truyền lại bằng các qui luật, nhưng tác nhân phải xem xét tuỳ mỗi trường hợp khác nhau xem hoàn cảnh đòi hỏi những gì, giống như trong ngành y và hàng hải. Nhưng mặc dù tình trạng thảo luận của chúng ta là như thế, chúng ta vẫn phải làm hết sức mình.

Trước hết, phải nhận thấy rằng bản chất của các đức tính luân lý khiến cho chúng bị huỷ diệt bởi sự thái quá và bất cập. Chúng ta thấy cùng điều này xảy ra trong trường hợp của sức mạnh và sức khoẻ, như chúng ta phải minh hoạ cái vô hình bằng các ví dụ hữu hình: sự thái quá cũng như bất cập của việc luyện tập thể dục đều phá huỷ sức mạnh, và cũng thế, ăn uống quá nhiều hay quá ít cũng làm hại sức khoẻ chúng ta: ngược lại, ăn uống điều độ sẽ tạo ra, gia tăng và duy trì sức khoẻ. Điều này cũng áp dụng đúng cho sự tự chủ, can đảm, và các nhân đức khác: người biết sợ và tránh xa tất cả và không bao giờ đương đầu với hoàn cảnh thì sẽ trở thành một người nhát gan, trong khi một người không biết sợ là gì và đối đầu với mọi hiểm nguy sẽ trở thành một người táo tợn. Tương tự, một người chiều theo mọi khoái lạc và không kiêng cữ điều gì sẽ trở thành con người phóng túng, trong khi người xa tránh mọi thú vui như một người quê mùa thô lỗ thì có thể trở thành người vô cảm. Như thế chúng ta thấy sự tự chủ và can đảm có thể bị huỷ diệt bởi sự thái quá và bất cập, và được duy trì bởi sự trung dung.

3. *Khoái lạc và đau khổ là trắc nghiệm nhân đức*: Một dấu hiệu về nét đặc trưng của chúng ta được cung cấp bởi khoái lạc và đau khổ do các công việc chúng ta đã làm được. Một người kiêng các khoái lạc thể xác và cảm thấy vui khi kiêng cữ những thứ ấy là một người tự chủ; nếu họ thấy khó chịu vì phải kiêng cữ, họ là người buông lỏng; nếu họ chịu đựng một cách đau khổ, họ là người hèn nhát. Vì sự siêu vời đạo

đức có liên quan đến đau khổ và khoái lạc; chính khoái lạc khiến chúng ta làm các hành vi bỉ ổi và đau khổ ngăn cản chúng ta làm các hành vi cao thượng. Vì lý do ấy, như Plato nói, người ta phải được dạy dỗ ngay từ nhỏ để biết cảm thấy đau khổ và sung sướng đúng chỗ; vì đó là giáo dục đúng.

Hơn nữa, vì các nhân đức có liên quan đến các hành vi và cảm xúc, và vì đau khổ và khoái lạc là hậu quả của mọi cảm xúc và mọi hành vi, nên xét từ quan điểm này, nhân đức cũng có liên quan đến khoái lạc và đau khổ. Điều này còn được thấy rõ bởi sự kiện sự trừng phạt được thực hiện bằng đau khổ. Vì trừng phạt là một loại thuốc trị bệnh và bản chất của các thuốc trị bệnh là tạo hiệu quả bằng việc đưa vào cái gì ngược lại với bệnh tật.[3] Hơn nữa, như chúng ta vừa nói, mọi đặc điểm của linh hồn cho thấy bản chất đích thực của nó trong tương quan và sự quan tâm của nó tới các yếu tố tất yếu làm cho nó nên tốt hơn hay xấu hơn. Nhưng chính qua khoái lạc và đau khổ mà người ta bị hư hỏng, nghĩa là, bằng việc theo đuổi và xa tránh khoái lạc và đau khổ không đúng loại, không đúng cách hay không đúng lúc, hay làm sai về một phương diện nhất định nào đó. Vì lý do ấy, một số người định nghĩa nhân đức như là các trạng thái thanh thản hay không bị xáo trộn bởi cảm xúc. Tuy nhiên, họ sai khi sử dụng các từ này một cách tuyệt đối và không thêm vào các tính chất như 'đúng cách,' 'đúng lúc,' v. v... Do đó chúng ta có thể lấy làm cơ sở cho thảo luận của chúng ta sự kiện nhân đức, vì liên quan đến khoái lạc và đau khổ theo cách chúng ta đã mô tả, làm cho chúng ta hành động thích hợp nhất trong những vấn đề liên quan đến đau khổ và khoái lạc, còn nết xấu thì làm điều ngược lại.

Tới đây chúng ta đã kết luận được rằng nhân đức hay sự siêu vời đạo đức có liên quan đến khoái lạc và đau khổ; rằng các hành động tạo ra nhân đức thì cũng phát triển nó, và nếu làm khác đi, sẽ huỷ diệt nó; và nhân đức được thể hiện đầy đủ trong những hoạt động mà từ đó nó phát sinh.

4. *Hành vi đức hạnh và nhân đức*: Tuy nhiên người ta có thể nêu câu hỏi là, chúng ta muốn nói gì khi bảo rằng một người trở nên chính trực bằng cách làm các hành vi chính trực, và tự chủ bằng cách làm các hành vi tự chủ. Vì nếu họ làm các hành vi chính trực và thực hành tự chủ, thì họ đã là những người chính trực và tự chủ rồi, cũng vậy khi họ viết văn hay và giỏi nhạc nếu họ viết đúng và thực hành âm nhạc.

Nhưng liệu vấn nạn này có hợp pháp không, ngay cả về phương diện các nghệ thuật? Không, vì một người rất có thể viết đúng nhờ may mắn hay nhờ được một người khác gợi ý cho: nhưng họ sẽ chỉ viết giỏi nếu họ tạo ra một sản phẩm được viết đúng cách văn học, có nghĩa là họ viết theo kỹ năng soạn tác văn chương mà tự họ đã có.

Hơn nữa, những yếu tố liên quan đến các nghệ thuật và các nhân đức thì không giống nhau. Trong nghệ thuật, sự siêu vời nằm trong chính kết quả, cho nên chỉ cần nó được kể vào một loại nào đó cũng đủ rồi. Còn trong trường hợp các nhân đức, một hành động nếu chỉ là một loại nào đó mà thôi thì chưa phải là một hành động được thực hiện ngay thẳng hay tự chủ, nhưng chỉ khi có thêm điều kiện rằng người hành động có một số đặc điểm nào đó khi thực hiện hành động ấy: thứ nhất, họ phải biết họ đang làm gì; thứ hai, họ phải chọn hành động theo cách họ làm, và họ phải chọn nó vì chính nó; và thứ ba,

[3] Rõ ràng ý tưởng ở đây là sự vui sướng của hành vi xấu phải được chữa trị bằng việc áp dụng một cái gì ngược lại với nó, nghĩa là đau khổ.

hành động phải xuất phát từ tính cách kiên định và không thay đổi. Ngoại trừ việc biết mình đang làm gì, còn những điều kiện kia không liên quan đến việc làm chủ các nghệ thuật; còn đối với việc làm chủ các nhân đức, thì sự hiểu biết là điều ít quan trọng hay không quan trọng gì cả, trong khi hai điều kiện kia không những rất quan trọng nhưng còn có tính quyết định hoàn toàn, vì các hành vi chính trực và tự chủ được lặp đi lặp lại sẽ làm cho người ta đắc thủ các nhân đức này. Nói cách khác, các hành vi được gọi là chính trực và tự chủ khi chúng thuộc loại hành vi mà một người ngay thẳng hay tự chủ thường làm; nhưng người ngay thẳng và tự chủ không phải là người chỉ làm các hành vi này mà thôi, mà còn làm chúng theo cách mà những người chính trực và ngay thẳng thường làm.

5. *Định nghĩa nhân đức: loại của nhân đức*: Điểm chúng ta xét tiếp theo là định nghĩa nhân đức hay sự siêu vời. Vì có ba loại sự vật trong linh hồn: (1) cảm xúc, (2) khả năng, và (3) cá tính, nên nhân đức phải là một trong ba thứ này. Với các 'cảm xúc,' tôi muốn nói đến sự ham muốn, tức giận, sợ hãi, tin tưởng, ghen tị, vui thích, yêu, ghét, mong, ganh đua, thương hại, và nói chung tất cả những gì dẫn đến khoái lạc hay đau khổ; với các 'khả năng,' tôi muốn nói đến cái mà nhờ nó chúng ta được coi là bị ảnh hưởng của các cảm xúc này, ví dụ, khả năng làm chúng ta có thể cảm thấy tức giận, đau khổ, hay thương hại; và với 'cá tính,' tôi muốn nói đến tình trạng tốt hay xấu mà chúng ta ở trong đó, liên quan đến các cảm xúc: ví dụ, tình trạng của chúng ta liên quan đến tức giận là xấu, nếu sự tức giận quá mãnh liệt hay không đủ mãnh liệt, nhưng nếu nó ôn hoà, tình trạng của chúng ta là tốt; và cũng thế với tình trạng của chúng ta liên quan đến các cảm xúc khác.

Vậy mà, các nhân đức và nết xấu không thể là các cảm xúc, bởi vì chúng ta không được gọi là tốt hay xấu căn cứ trên các cảm xúc của chúng ta, nhưng căn cứ trên các nhân đức và nết xấu của chúng ta. Cũng vậy, chúng ta không được khen hay chê vì các cảm xúc của chúng ta: một người không nhận được lời khen vì sợ hãi hay tức giận, cũng không bị tiếng chê chỉ vì tức giận, nhưng vì tức giận theo một cách nào đó. Nhưng chúng ta được khen hay chê là vì các nhân đức và nết xấu của chúng ta. Hơn nữa, không có chọn lựa khi chúng ta tức giận hay sợ hãi, trong khi các nhân đức là một sự chọn lựa hay ít ra có sự chọn lựa trong đó. Ngoài ra, về các cảm xúc của chúng ta, chúng ta được nói là 'bị động,' còn về các nhân đức và nết xấu của chúng ta, chúng ta không được nói là 'bị động' nhưng là 'ở trong trạng thái' theo một cách nào đó.

Cũng vì lý do này, các nhân đức không thể là các khả năng, vì chúng ta không được gọi là tốt hay xấu, khen hay chê vì có khả năng cảm xúc. Hơn nữa, các khả năng được thiên nhiên phú bẩm cho chúng ta, nhưng tự nhiên không phát triển chúng ta thành người tốt hay người xấu. Chúng ta đã bàn đến vấn đề này rồi. Vì vậy, nếu các nhân đức không phải là cảm xúc hay khả năng, thì chỉ có thể là yếu tố thứ ba: các cá tính. Chúng ta đã nói tạm đủ về loại của nhân đức.

6. *Định nghĩa nhân đức: nét đặc trưng phân biệt*: Tuy nhiên, chỉ định nghĩa nhân đức như là một tính chất tổng quát thì chưa đủ: chúng ta còn phải xác định nó là loại tính chất đặc trưng nào. Vì vậy, cần phải nhận xét rằng mọi nhân đức (1) làm cho chính sự vật mà có sự siêu vời được trở nên tốt, và (2) làm cho nó thể hiện tốt chức năng của nó. Ví dụ, sự siêu vời của con mắt làm cho cả con mắt lẫn chức năng của nó thành tốt, vì mắt tốt là do sự siêu vời của con mắt. Cũng thế, sự siêu vời

của một con ngựa làm cho nó vừa là con ngựa tốt vừa chạy giỏi, khi chở người cỡi nó, và khi đối diện với kẻ thù. Vậy, nếu mọi sự đều là như thế, thì nhân đức hay sự siêu vời của con người cũng sẽ là một đặc điểm làm cho họ thành một người tốt, và làm cho họ thể hiện tốt chức năng của họ. Tới đây chúng ta đã phần nào chứng minh điều này là đúng như thế nào; phần còn lại sẽ trở nên rõ ràng nếu chúng ta nghiên cứu xem bản chất của nhân đức là gì.

Về mọi thực thể liên tục mà được chia thành các phần tử, có thể lấy một phần lớn hơn, nhỏ hơn, hay bằng nhau, và những phần này có thể lớn hơn, nhỏ hơn, hay bằng nhau trong tương quan với chính thực thể ấy, hay với chúng ta. Phần 'bằng nhau' là một cái gì ở giữa cái thái quá và bất cập. Với cái trung bình của một thực thể, tôi muốn nói đến một điểm cách đều cả hai đầu, và điểm này giống nhau đối với mọi người. Với cái trung bình trong tương quan với chúng ta, tôi muốn nói về một lượng nào đó không quá lớn cũng không quá nhỏ, và nó không giống nhau với mọi người. Đơn cử một ví dụ: Nếu mười là nhiều và hai là ít, thì sáu được coi là số trung bình trong tương quan với thực thể, vì nó vượt quá một lượng và bị một lượng vượt quá nó, và vì thế nó là trung bình xét theo tỉ lệ số học. Nhưng cái trung bình trong tương quan với chúng ta thì không thể xác định theo cách ấy: nếu mười cân thực phẩm là quá nhiều cho một người ăn và hai cân là quá ít, thì kết quả sẽ không phải là người huấn luyện ra định mức sáu cân, vì sáu cân có thể là quá nhiều hay quá ít cho người ấy ăn; nó có thể là quá ít đối với Milo[4] nhưng quá nhiều đối với người nào vừa bắt đầu luyện tập điền kinh. Cùng điều đó được áp dụng cho môn chạy và vật. Như thế chúng ta thấy rằng một chuyên gia trong bất cứ lãnh vực nào đều tránh cái thái quá và bất cập, nhưng tìm cái trung bình và chọn nó - không phải cái trung bình của đối tượng nhưng là cái trung bình đối với chúng ta.

Tương tự, sự thái quá, bất cập và trung bình cũng có thể thấy trong các hành động. Vậy mà các nhân đức có liên quan đến cảm xúc và hành động; vì trong các cảm xúc và hành động, sự thái quá và bất cập là không thích hợp, trong khi cái trung bình được khen ngợi và dẫn đến thành công. Nhưng cả sự khen ngợi và thành công đều là những dấu chỉ của nhân đức hay sự siêu vời. Do đó, nhân đức là sự trung dung theo nghĩa là nó nhắm đến cái ở giữa. Điều này được chứng minh bởi sự kiện rằng có nhiều cách hành động sai, nhưng chỉ có một cách hành động đúng, vì cái xấu thuộc về lãnh vực vô định, như Pythagoras nói, còn cái tốt thuộc về lãnh vực xác định. Đây cũng là lý do tại sao

[4] Milo người xứ Croton, sống vào hậu bán thế kỷ 6 tr. C.N., là một võ sĩ đô vật có sức mạnh phi thường.



Theo Aristotle, nhân đức hay sự siêu vời 'là cái trung dung đối chiếu với hai nết xấu: một cái là sự thái quá, và cái kia là sự bất cập.' Ví dụ trong hình này, người ở bên trái lòng tự tin thái quá và vì vậy là người táo tợn. Người bên phải có lòng tự tin bất cập và vì thế là kẻ hèn nhát. Xét về sự sợ hãi, người bên trái có bất cập và người bên phải thái quá. Trong cả hai trường hợp trên, chúng ta phải cố gắng tìm kiếm và chọn mức 'Trung Dung' của người can đảm ở hình giữa.

một đàng thì dễ, đàng kia thì khó: dễ trật mục tiêu và khó trúng mục tiêu. Đây lại là một chứng minh cho thấy sự thái quá và bất cập là đặc điểm của nết xấu, trong khi trung dung là đặc điểm của nhân đức: vì '*người xấu có nhiều đường, người tốt chỉ có một.*'

Như thế chúng ta có thể kết luận rằng nhân đức hay sự siêu vời là một đặc điểm bao gồm sự chọn lựa, và nó hệ tại việc tuân giữ cái trung dung đối với chúng ta, một cái trung dung được xác định bởi một nguyên tắc hợp lý, như một người có sự khôn ngoan thực tiễn thường dùng để xác định nó. Nó là trung dung đối chiếu với hai nết xấu: một cái là sự thái quá, và cái kia là sự bất cập. Hơn nữa, nó là một sự trung dung bởi vì một số nết xấu vượt quá, số khác bất cập đối với những gì được đòi hỏi trong cảm xúc và hành động, trong khi nhân đức tìm thấy và chọn cái trung dung. Vì vậy, xét về yếu tính và định nghĩa của bản chất cốt yếu của nó, nhân đức là một cái trung dung, nhưng xét theo sự tốt lành và siêu vời, thì nhân đức là một thái cực.

9. *Làm thế nào để đạt trung dung?* Thảo luận của chúng ta đã xác định (1) rằng nhân đức đạo đức là một sự trung dung và nó được hiểu theo nghĩa nào; (2) rằng nó là sự trung dung ở giữa hai nết xấu, một nết xấu do thái quá và một do bất cập; và (3) rằng nó là một sự trung dung theo nghĩa nó nhắm đến cái trung bình trong các cảm xúc và hành động. Chính vì thế sống tốt là một việc khó; trong mọi trường hợp, để sống tốt cần phải tìm ra cái trung dung: ví dụ, không phải ai cũng có thể tìm ra được tâm của một vòng tròn, mà chỉ có người nào có kiến thức thích hợp. Cũng vậy, ai cũng có thể dễ tức giận, hay có thể cho đi hay tiêu xài tiền bạc; nhưng cho đúng người phải cho, xài đúng cách, đúng lúc, với lý do chính đáng, thì không phải là một việc mà ai cũng có thể làm một cách dễ dàng. Chính vì lý do này mà hạnh kiểm tốt là điều hiếm có, đáng khen ngợi và cao quí.

Quan tâm đầu tiên của một người nhắm tìm kiếm trung dung phải là tránh cái thái cực đối chọi hơn với nó, như Calypso khuyên: '*Hãy lèo lái con thuyền của bạn xa khỏi sóng to gió lớn.*' Vì một trong hai thái cực có nhiều sai lầm hơn thái cực kia, và vì rất khó đạt cái trung dung, nên chúng ta phải chèo thuyền theo cách gần tốt nhất và chấp nhận cái xấu ít nhất; và chúng ta có thể làm điều này cách tốt nhất theo kiểu mà chúng ta đã mô tả ở trên.

Hơn nữa, chúng ta phải cảnh giác trước các sai lầm mà bản thân chúng ta có khuynh hướng bị lôi kéo nhiều nhất. Vì khuynh hướng tự nhiên của một người khác với của một người khác, và chúng ta mỗi người có thể nhận ra khuynh hướng riêng của mình bằng cách quan sát niềm vui và đau khổ được tạo ra trong chúng ta [bởi các thái cực khác nhau]. Vì vậy chúng ta phải lôi kéo mình về hướng ngược lại, vì khi kéo mình ra khỏi sai lạc, chúng ta sẽ đạt đến trung dung, như người ta thường làm khi họ kéo thẳng những tấm ván cong. Trong mọi trường hợp chúng ta phải đặc biệt cảnh giác chống lại khoái lạc và những gì mình vui thích, vì khi liên quan đến khoái lạc chúng ta không thể hành động như những thẩm phán vô tư. Thái độ của chúng ta đối với khoái lạc phải giống như thái độ của những bậc bô lão của thành Troya đối với nàng Helen, và chúng ta phải lặp lại vào mọi dịp những lời họ đã từng nói với nàng. Vì nếu chúng ta xua đuổi được khoái lạc giống như họ xua đuổi nàng, chúng ta sẽ phạm ít sai lầm hơn.

Tóm lại, chính bằng cách hành động như thế mà chúng ta sẽ có thể đạt được trung dung một cách tốt nhất. Nhưng chắc chắn đây là việc khó khăn, cách riêng khi có liên quan tới những trường hợp đặc thù. Vì một người không dễ xác định được mình phải tức giận như thế

nào, với người nào, vào dịp nào, và trong thời gian bao lâu. Có những khi chúng ta khen ngợi một người ít nóng giận và gọi họ là hiền lành, và khi khác chúng ta khen ngợi những người nổi cơn tam bành và gọi họ là có nam tính. Tuy nhiên, chúng ta không chê trách một người vì đi trệch đường ngay thẳng đôi chút, cho dù họ xa trệch theo hướng thái quá hay bất cập, nhưng chúng ta chê trách họ nếu sự sai trệch của họ quá lớn và không thể không nhận thấy. Không dễ xác định một mức đo lường nhất định nào để biết một người là đáng chê trách hay không; nhưng dù sao, cái khó xác định này cũng đúng đối với mọi đối tượng của tri giác giác quan: các xác định loại này lệ thuộc các hoàn cảnh nhất định, và quyết định thế nào là tuỳ theo ý thức [đạo đức] của chúng ta.

Đến đây chúng ta đã thấy khá rõ: đức tính trung dung trong mọi địa hạt là đức tính đáng ca ngợi, và có khi ta cần phải hơi thiên về phía thái quá và có khi về phía bất cập. Đây chính là cách dễ nhất để chúng ta đạt tới trung dung, là điểm của sự siêu vời hay nhân đức.

Quyển VI

1. *Nhân đức tri thức và đạo đức; nền tảng tâm lý của nhân đức tri thức*: Trên kia chúng ta đã xác định rằng chúng ta phải chọn cái trung dung, chứ không chọn cái thái quá hay bất cập, và trung dung là cái do lý trí truyền làm. Bây giờ chúng ta hãy phân tích điểm thứ hai này.

Trong mọi điểm đặc trưng đã bàn đến trên kia, cũng như trong mọi điều khác, có một mục tiêu mà một người hợp lý phải để ý khi họ cố gắng nhắm đạt tới nó. Cũng có một chuẩn mực để xác định một số điểm trung dung nằm giữa các cái thái quá và bất cập, chúng được ấn định bởi lý trí ngay thẳng. Phát biểu này, tuy đúng, nhưng không rõ ràng. Trong mọi lãnh vực hoạt động trong đó có thể có tri thức, quả đúng khi nói rằng chúng ta không được làm gì thái quá hay bất cập, mà phải làm ở một mức độ trung dung và theo đòi hỏi của lý trí. Nhưng nếu một người chỉ biết có điều này mà thôi, thì họ cũng không khôn ngoan hơn được chút nào; ví dụ, họ sẽ không biết được cơ thể họ phải dùng thứ thuốc nào, nếu họ chỉ được bảo rằng phải dùng bất cứ cái gì mà y khoa truyền dạy và theo cách thức mà một chuyên gia y khoa sử dụng nó. Vì vậy, khi thảo luận về các đặc trưng của linh hồn, các phát biểu của chúng ta là đúng mà thôi thì không đủ. Chúng ta còn phải có một định nghĩa về lý trí ngay thẳng là gì và có chuẩn mực nào xác định nó.

Khi phân tích các nhân đức của linh hồn chúng ta đã nói rằng một số là những nhân đức của tính cách và một số khác là sự siêu vời của tư tưởng hay hiểu biết. Cho tới đây chúng ta đã thảo luận về các nhân đức đạo đức, [nghĩa là, các nhân đức của tính cách]. Sau đây, chúng ta sẽ bàn đến các nhân đức khác, [đó là các nhân đức tri thức], bắt đầu bằng một số nhận xét nhập đề về linh hồn. Trên kia chúng ta đã nói linh hồn gồm hai phần, một phần lý tính và một phần phi lý tính. Bây giờ chúng ta phải có một sự phân biệt tương tự đối với phần lý tính của linh hồn. Chúng ta hãy giả thiết rằng có hai yếu tố lý tính: với một yếu tố này chúng ta nắm bắt những thực tại mà các nguyên lý cơ bản của chúng không cho phép chúng khác với bản thân chúng, và với yếu tố lý tính khác, chúng ta lãnh hội các sự vật có khả năng là khác với bản thân chúng. Vì nếu chúng ta chấp nhận rằng tri thức giả thiết một sự giống nhau và tương cận nào đó giữa chủ thể và đối tượng, thì sẽ có hai phần khác nhau của linh hồn tương ứng một cách tự nhiên với mỗi một trong hai loại đối tượng. Suy luận và tính toán là cùng một việc, và

không ai suy luận về các đối tượng mà không thể khác với chính chúng. Có nghĩa là việc tính toán là một yếu tố của phần linh hồn lý tính. Do đó bây giờ chúng ta phải nêu lại câu hỏi cái gì là đặc điểm tốt nhất của mỗi yếu tố, vì nó tạo nên sự siêu vời hay nhân đức của mỗi yếu tố. Nhưng nhân đức của một vật thì có tương quan với chức năng đúng của vật ấy.

2. *Hai loại nhân đức tri thức và các đối tượng của chúng*: Vậy, có ba yếu tố trong linh hồn kiểm soát hành động và sự thật: tri giác giác quan, trí khôn, và ước muốn. Trong số này tri giác không khởi xướng hành động nào cả. Chúng ta có thể thấy điều này từ sự kiện là các loài vật có tri giác nhưng không có hành vi.[5] Khẳng định và phủ định là gì trong lãnh vực tư tưởng, thì theo đuổi và xa tránh cũng là như thế trong lãnh vực ước muốn. Do đó, vì nhân đức là một đặc điểm bao gồm sự chọn lựa, và vì chọn lựa là một ước muốn có suy xét, nên nếu muốn chọn lựa là tốt, suy luận phải đúng và ước muốn phải đúng: nghĩa là, lý luận phải khẳng định điều mà ước muốn theo đuổi. Vì vậy đây là loại tư tưởng và loại sự thật thực hành và liên quan đến hành động.

Chọn lựa là khởi điểm của hành động: nó là nguồn của chuyển động nhưng không phải là cùng đích mà hành động của chúng ta nhắm tới, nghĩa là nguyên nhân cùng đích. Tuy nhiên, khởi điểm của chọn lựa là ước muốn và lý luận hướng tới một mục đích nào đó. Chính vì thế không thể có chọn lựa nếu không có trí tuệ và tư tưởng hay không có một đặc điểm đạo đức nhất định nào đó; vì hành động xấu hay tốt nơi hạnh kiểm con người không thể có được nếu không có tư tưởng và cá tính. Vậy mà tư tưởng đơn thuần thì không tác động được gì: chỉ có tư tưởng hướng tới một mục đích và liên quan tới hành động thì mới có tác động. Và chính loại tư tưởng này khởi xướng sản xuất. Vì bất cứ ai sản xuất một cái gì thì đều sản xuất nó vì một mục đích. Sản phẩm họ làm ra không phải là một mục đích tự tại, nhưng chỉ là một mục đích trong một tương quan đặc thù và thuộc về một hoạt động đặc thù. Chỉ có mục tiêu hành động mới là một mục đích tự tại tuyệt đối: vì đời sống tốt lành là một mục đích, và ước muốn được hướng tới mục đích này. Cho nên, chọn lựa hoặc là trí khôn được thúc đẩy bởi ước muốn hay là ước muốn hoạt động qua tư tưởng, và xét như là một sự phối hợp của hai yếu tố này mà con người là một khởi điểm của hành động.

Đã là sự kiện quá khứ thì không còn chọn lựa: Đã vây hãm thành Troya thì không thể chọn không vây hãm nó. Vì quyết định không liên quan đến quá khứ nhưng chỉ liên quan đến hiện tại và những gì có thể xảy ra; và một việc đã xảy ra trong quá khứ thì không thể nào không xảy ra. Chính vì thế Agathon có lý khi nói:

Có một điều mà dù là thần cũng không thể làm:

Là làm cho không xảy ra những gì đã xảy ra trong quá khứ.[6])

Như ta đã thấy, chân lý là chức năng của cả hai phần tri thức của linh hồn. Vì vậy, những đặc điểm nào cho phép mỗi phần trở thành đúng tối đa thì sẽ là các nhân đức của hai phần linh hồn.

3. *Các Đức tính để đạt tới Chân lý:*

(a) Khoa học thuần tuý hay Tri thức:

Vậy chúng ta hãy thảo luận lại từ đầu các đặc điểm này một lần nữa. Chúng ta hãy giả thiết rằng các khả năng nhờ đó linh hồn diễn tả chân lý bằng cách khẳng định hay phủ định thì gồm có năm: nghệ

[5] Trong suốt tác phẩm Đạo đức học, Aristotle sử dụng từ praxis ('hành động') như một từ tương đương với 'hành vi đạo đức,' 'hạnh kiểm,' và cho rằng loài vật không có khả năng này.

[6] Agathon là một thi sĩ bi kịch nổi tiếng vào phần tư cuối thế kỷ 5 tr. C.N. Cảnh trong đối thoại *Symposium* của Plato được đặt trong nhà ông.

thuật, khoa học, khôn ngoan thực hành, khôn ngoan lý thuyết, và trí thông minh. Sự xác tín và ý kiến không nằm trong số này, vì chúng có thể là sai.

Khoa học thuần tuý hay tri thức khoa học là gì, chúng ta sẽ thấy rõ sau đây. Tất cả chúng ta tin chắc rằng điều gì chúng ta biết *một cách khoa học* thì chắc chắn không thể là khác được; nhưng về các sự kiện có thể là khác, chúng ta không biết là chúng có còn tiếp tục là đúng khi chúng ta không còn quan sát chúng nữa hay không. Vì vậy, một đối tượng của khoa học tồn tại một cách tất yếu và do đó là vĩnh cửu. Vì bất cứ vật gì tồn tại tất yếu theo một nghĩa tuyệt đối đều là vĩnh cửu, và vật gì vĩnh cửu thì không có sinh cũng không có tử [và do đó không thể là khác được].

Hơn nữa, mọi tri thức khoa học được cho là có thể dạy được, và điều gì được biết một cách khoa học thì cũng có thể học được. Mọi sự dạy dỗ đều dựa trên điều đã biết, như chúng ta đã nói trong sách *Phân tích học*; một số điều dạy tiến hành từ qui nạp và một số từ tam đoạn luận. Vậy mà, qui nạp là khởi điểm [cho tri thức] về cái phổ quát cũng như [cái đặc thù], trong khi tam đoạn luận tiến hành *từ* các nguyên lý phổ quát. Do đó, có những khởi điểm hay nguyên lý mà từ đó một tam đoạn luận tiến hành và bản thân chúng không đạt được bởi một tam đoạn luận. Vì vậy, chính qui nạp dạt đến các nguyên lý ấy. Do đó, tri thức khoa học là một khả năng chứng minh và có mọi đặc tính khác mà chúng ta đã nêu ra trong sách *Phân tích học*. Khi một người tin một điều gì như được xác định trong đó, và khi các điểm khởi hành hay nguyên lý mà các niềm tin này dựa trên đó được người ấy biết đến, thì người ấy có tri thức khoa học; nếu họ không biết các điểm khởi hành hay nguyên lý một cách thông thạo hơn họ biết kết luận, thì họ chỉ có tri thức khoa học một cách may rủi. Chúng ta tạm định nghĩa về tri thức khoa học hay khoa học thuần tuý như thế.

4. *(b) Nghệ thuật hay khoa học ứng dụng*: Các vật nào chấp nhận có thể là khác với chính chúng gồm các vật được chế tạo và các hành động được làm. Chế tạo thì khác với hành động-điều này chúng ta có thể dựa vào những gì đã nói ở trên. Do đó, đặc điểm của hành động một cách hợp lý thì khác với đặc điểm của việc chế tạo một cách hợp lý. Hệ quả là chúng không bao hàm lẫn nhau, vì hành động không phải là sản xuất và sản xuất không phải là hành động. Vậy, xây dựng là một nghệ thuật hay một khoa học ứng dụng, và nó chủ yếu là một đặc điểm hay khả năng thành thạo về sản xuất một cách hợp lý. Trên thực tế, không có nghệ thuật nào mà không có một đặc điểm hay khả năng thành thạo về sản xuất hợp lý, cũng không có đặc điểm hay khả năng thành thạo về sản xuất hợp lý nào mà không là một nghệ thuật. Hệ quả là nghệ thuật thì đồng nhất với đặc điểm của việc sản xuất dưới sự hướng dẫn của lý trí chân chính. Mọi nghệ thuật đều liên quan đến lãnh vực biến - thành, nghĩa là với việc tính toán và tìm hiểu xem một vật có khả năng vừa hiện hữu vừa không hiện hữu thì có thể xuất hiện như thế nào, một vật mà khởi điểm của nó hay nguồn gốc của nó nằm trong người sản xuất chứ không nằm trong vật được sản xuất. Vì nghệ thuật không liên quan đến những sự vật hiện hữu hay xuất hiện do tính tất yếu, cũng không liên quan đến những vật được tạo ra bởi tự nhiên: những vật này có nguồn gốc chuyển động nơi chính bản thân chúng.

5. *(c) Khôn ngoan thực hành*: Chúng ta có thể bàn đến khôn ngoan thực hành bằng cách nghiên cứu những người mà chúng ta cho rằng có sự khôn ngoan này. Trước hết, khả năng cân nhắc đúng điều

gì là tốt và có lợi cho mình được coi là đặc điểm của người có khôn ngoan thực hành - không phải là sự cân nhắc điều gì là tốt và có lợi theo một nghĩa đặc thù nào, ví dụ, điều gì có lợi cho sức khoẻ hay sức mạnh, nhưng là cân nhắc điều gì có lợi cho đời sống nói chung. Điều này được thấy rõ qua sự kiện chúng ta nói đến một người có khôn ngoan thực hành về một khía cạnh đặc thù, nghĩa là, không phải theo nghĩa tuyệt đối, khi họ tính toán giỏi liên quan tới đâu là mục đích xứng đáng, một mục đích mà khoa học ứng dụng hay nghệ thuật không thể đạt được. Do đó, nói chung, một người có khôn ngoan thực hành là người có khả năng cân nhắc đúng.

Sự thật là, không ai cân nhắc về những điều không thể khác đi hay về những hành động mà họ không thể thực hiện. Vì như ta đã thấy, khoa học thuần tuý đòi hỏi sự chứng minh, trong khi các sự vật mà khởi đầu hay nguyên nhân của chúng không thể khác thì không thể có chứng minh, và vì không thể cân nhắc về những gì tồn tại do tất yếu, chúng ta có thể kết luận rằng khôn ngoan thực hành không phải là một khoa học thuần tuý cũng không phải là một nghệ thuật. Nó không phải là một khoa học thuần tuý, vì các đối tượng của hành động có thể là khác đi, và nó không phải là một khoa học ứng dụng hay nghệ thuật, vì hành động và sản xuất là hai loại khác nhau.

Vậy chỉ còn một trường hợp là nó là một đặc điểm chân thật của hành động hợp lý về những điều gì là tốt và xấu đối với con người. Vì sản xuất có một mục đích khác với chính nó, nhưng hành động thì không: hành động tốt tự nó là một mục đích. Chính vì thế chúng ta nghĩ rằng Pericles[7] và những người như ông có sự khôn ngoan thực hành. Họ có khả năng thấy được điều gì là tốt cho họ và cho loài người, và chúng ta tin rằng đây là những đức tính của những con người có khả năng tề gia và trị quốc.

Vì vậy tất nhiên khôn ngoan thực hành là một đặc tính chân thật và hợp lý của việc hành động vì những điều gì là có ích cho con người. Hơn nữa, trong khi có những điều gọi là siêu vời trong nghệ thuật, trong khôn ngoan thực hành không có những điều như thế.[8] Cũng vậy, trong nghệ thuật một người phạm một sai lầm cố ý thì có giá trị hơn người phạm sai lầm vô ý; nhưng trong khôn ngoan thực hành, cũng như trong mọi nhân đức khác, một người như thế là không xứng đáng. Như vậy rõ ràng khôn ngoan thực hành là một sự siêu vời hay nhân đức chứ không phải là một nghệ thuật. Vì có hai phần của linh hồn chứa một yếu tố lý tính, nó phải là nhân đức của một phần trong hai phần này, đó là phần tạo thành các ý kiến.[9] Vì ý kiến cũng như khôn ngoan thực hành thì liên quan đến các loại sự vật có thể thay đổi khác đi. Tuy nhiên, nó không chỉ là một đặc điểm hợp lý hay khả năng do luyện tập mà thành. Một dấu chỉ cho thấy nó còn hơn là như thế, đó là sự kiện một khả năng do luyện tập mà thành thì có thể bị quên mất, trong khi khôn ngoan thực hành thì không.

6. *(d) Trí thông minh.* Vì khoa học thuần tuý hay tri thức khoa học là một sự xác tín cơ bản liên quan đến các sự thật phổ quát và tất yếu, và vì tất cả những gì có thể chứng minh được và mọi khoa học thuần tuý đều bắt đầu từ các nguyên lý cơ bản (vì khoa học tiến

[7] Tên của Pericles (khoảng 495-429 tr. C.N.) được coi gần như đồng nghĩa với nền dân chủ Athens.

[8] Vì khôn ngoan thực hành tự nó là một sự siêu vời hay nhân đức hoàn hảo, trong khi sự siêu vời của nghệ thuật dựa trên sự tốt hay xấu của sản phẩm của nó.

[9] 'Ý kiến' ở đây tương ứng với 'yếu tố tính toán' trong Chương 1: cả hai được định nghĩa bằng cách đối chiếu với các sự kiện ngẫu nhiên, nghĩa là các sự kiện có thể thay đổi khác đi.

hành một cách thuần lý), nên nguyên lý cơ bản hay điểm xuất phát của tri thức khoa học tự nó không thể là đối tượng của khoa học, của nghệ thuật, hay của khôn ngoan thực hành. Vì điều gì mà biết được một cách khoa học thì có thể chứng minh, trong khi nghệ thuật và khôn ngoan thực hành đều liên quan đến những sự vật có thể thay đổi khác đi. Các nguyên lý cơ bản này cũng không thể là đối tượng của khôn ngoan lý thuyết, vì nhiệm vụ của người có sự khôn ngoan lý thuyết là phải chứng minh một số chân lý.[10] Vậy, nếu tri thức khoa học, khôn ngoan thực hành, khôn ngoan lý thuyết, và trí thông minh là những khả năng nhờ đó chúng ta đạt được chân lý và không bao giờ bị lừa dối cả về những điều có thể và không thể thay đổi khác đi; và nếu ba trong số này - tôi muốn nói đến khôn ngoan thực hành, tri thức khoa học, và khôn ngoan lý thuyết - không thể là khả năng chúng ta đang đề cập đến, thì kết luận của chúng ta phải là trí thông minh là khả năng nắm bắt các nguyên lý cơ bản.

7. *(e) Khôn ngoan lý thuyết:* Chúng ta gán sự 'khôn ngoan' trong nghệ thuật cho những bậc thầy chính xác nhất và hoàn hảo nhất về tài năng của họ: chúng ta gán nó cho Phidias như là nhà điêu khắc đá hoa cương và cho Polycletus như là nhà điêu khắc đồng. Theo nghĩa này, chúng ta hiểu 'khôn ngoan' không là gì khác hơn sự siêu vời về nghệ thuật hay tài thủ công. Tuy nhiên chúng ta coi một số người là khôn ngoan cách chung chung, không theo một nghĩa riêng biệt hay về một phương diện đặc thù nào, như Homer nói trong *Margites:*

Các thần không cho hắn làm một người cuốc đất hay cày ruộng,

Cũng không cho hắn sự khôn ngoan về bất cứ điều gì.

Vì vậy, rõ ràng khôn ngoan phải là loại tri thức chính xác nhất và hoàn hảo nhất. Do đó, một người khôn ngoan không chỉ phải biết rút ra kết luận từ các nguyên lý cơ bản, nhưng họ cũng phải có tri thức đích thực về chính các nguyên lý cơ bản. Và như thế, khôn ngoan lý thuyết phải bao gồm cả trí thông minh lẫn tri thức khoa học. Có thể nói nó là khoa học hoàn bị, là khoa học về những điều đáng giá nhất.

Vì sẽ là điều kỳ lạ nếu coi chính trị hay khôn ngoan thực hành như là loại tri thức cao nhất, trong khi trên thực tế con người không phải là vật tốt nhất trong vũ trụ. Chắc chắn, nếu 'mạnh khoẻ' và 'tốt' có nghĩa khác nhau khi áp dụng cho người và cho loài cá, trong khi 'trắng' và 'thẳng' luôn luôn có cùng nghĩa, thì 'khôn ngoan' phải có cùng một nghĩa đối với mọi người, nhưng 'khôn ngoan thực hành' phải có nghĩa khác. Vì mỗi sự vật đặc thù gán sự khôn ngoan thực hành trong các điều liên quan đến mình cho vật nào biết nhận ra đúng lợi ích của nó, và sẽ tin tưởng vào vật ấy. Đó là lý do tại sao người ta gán sự khôn ngoan thực hành cho cả một số loài vật - tất cả những con vật nào có khả năng dự phòng về những sự việc liên quan đến đời sống của chính chúng.

Thảo luận của chúng ta đã cho thấy rằng khôn ngoan lý thuyết bao gồm cả tri thức khoa học và [sự lãnh hội bởi] trí thông minh về những sự vật mà tự bản chất là đáng giá nhất. Chính vì thế chúng ta nói rằng những người như Anaxagoras và Thales có khôn ngoan tri thức nhưng không có khôn ngoan thực hành: khi chúng ta thấy rằng họ không biết điều gì là có lợi cho họ, chúng ta nhìn nhận họ biết những điều phi thường, kỳ diệu, khó khăn, và siêu phàm, nhưng chúng ta nói tri thức của họ vô ích vì điều tốt mà họ tìm kiếm không phải là điều tốt thuộc con người.

[10] Nói cách khác, các nguyên lý đệ nhất hay cơ bản không thể là đối tượng đúng và hoàn toàn của khôn ngoan lý thuyết: như chương tiếp theo cho thấy, chúng được bao gồm trong lãnh vực của khôn ngoan lý thuyết.

Khôn ngoan thực hành, ngược lại, liên quan tới công việc của con người và với các chuyện mà có thể suy tính được. Như ta đã nói, chức năng đặc trưng nhất của con người có khôn ngoan thực hành là suy tính giỏi: không ai suy tính về những cái không thể thay đổi khác đi, hoặc về những cái không dẫn đến một mục đích gì mà hành động có thể đạt được. Theo một nghĩa tuyệt đối, người giỏi suy tính là người nhờ lý luận có thể nhắm tới và đạt tới những điều tốt nhất mà con người có thể đạt được.

Vậy, khôn ngoan thực hành liên quan đến hành động. Có nghĩa là một người phải có cả [tri thức về các nguyên lý phổ quát và tri thức về các sự vật đặc thù] hay tri thức về các sự vật đặc thù hơn là tri thức về cái phổ quát]. Nhưng ở đây có vẻ như cũng có liên quan đến một khoa học siêu vời và toàn diện, [đó là, chính trị học].

8. *Khôn ngoan thực hành và chính trị học:* Khôn ngoan chính trị và khôn ngoan thực hành có cùng một đặc điểm, nhưng khác nhau về phương diện cơ bản. Có hai loại khôn ngoan liên quan đến nhà nước: một loại là khôn ngoan thực hành và toàn diện, là nghệ thuật làm luật; loại kia là khôn ngoan thực hành liên quan đến các sự kiện đặc thù, thường gọi là chính trị học, và chung cho cả hai loại khôn ngoan, và liên quan đến hành động và suy xét. Vì một sắc lệnh, [khác với luật là cái đặt ra các nguyên tắc chung], là một chất liệu hành động, cũng là bước cuối cùng [trong qui trình quyết định]. Chính vì thế chỉ những ai ra các sắc lệnh mới được gọi là đi vào chính trị, vì chỉ có họ, giống như người lao động, 'làm' các sự việc.

Thông thường người ta cũng cho rằng khôn ngoan thực hành chủ yếu liên quan đến bản thân một người, nghĩa là liên quan đến cá nhân, và đây là loại khôn ngoan mang tên là 'thực hành', cũng thuộc về những người khác. Các loại khôn ngoan khác được gọi là quản lý gia đình, lập pháp, chính trị, loại cuối cùng này còn chia thành 'nghị sự' và 'tư pháp'.[11]

Vậy, vì biết rằng điều tốt đối với mình là một loại tri thức: nhưng nó rất khác với các loại tri thức khác. Một người biết và quan tâm đến lợi ích riêng của mình thì được coi là người có khôn ngoan thực hành, trong khi những người quan tâm tới chính trị thì được coi là những người lo công vụ. Các lời của Euripides là theo hướng này:

Làm thế nào tôi có thể được gọi là 'khôn ngoan,' nếu tôi chỉ là một người lính tầm thường, không có gì phải lo lắng, chia sẻ một số phận đồng đều như bao người khác. . . ? Còn đối với những người nhắm tới quá cao và quá hoạt động. . .

Vì người ta tìm kiếm lợi ích riêng mình và nghĩ rằng đó là điều họ phải làm. Ý kiến này đã dẫn đến quan điểm rằng họ là những người có khôn ngoan thực hành. Thế nhưng, chắc chắn lợi ích riêng không thể tồn tại nếu không có việc quản lý gia đình hay một hệ thống chính trị. Hơn nữa, vấn đề làm thế nào quản lý tốt công việc của chính mình cần được minh giải và xem xét thêm.

[Vì vậy] rõ ràng khôn ngoan thực hành không phải là tri thức khoa học. Như ta đã nói, nó liên quan đến những cái đặc thù cơ bản, vì các hành động phải làm là các việc đặc thù cơ bản. Có nghĩa nó ở đối cực với trí thông minh. Vì trí thông minh nắm bắt các hạn từ và các định nghĩa mà lý luận không thể đạt tới, trong khi khôn ngoan thực hành có đối tượng là sự kiện đặc thù cơ bản, mà người ta có tri giác về nó nhưng không có tri thức khoa học. Tri giác này không phải loại tri giác mà [mỗi giác quan của chúng ta nắm bắt] đối tượng

[11] Tại Athens, chính trị 'nghị sự' chỉ về các vấn đề tranh luận trong Hội Đồng và Đại Hội Nhân Dân, còn chính trị 'tư pháp' chỉ về các vấn đề bàn cãi tại toà án.

riêng của nó, nhưng là loại tri giác nhờ nó chúng ta biết rằng trong toán học hình tam giác là hình cơ bản. Vì cũng theo hướng này, chúng ta sẽ phải dừng lại. Nhưng loại nhận thức toàn học này là tri giác thực thụ hơn là khôn ngoan thực hành, và nó khác về loại với [loại tri giác kia nắm bắt các đối tượng riêng của mỗi giác quan].

9. *Khôn ngoan thực hành và sự siêu vời trong suy xét.* Có một khác biệt giữa tra xét và suy xét: suy xét là tra xét một loại đối tượng đặc thù. Chúng ta cũng phải cố gắng hiểu rõ sự siêu vời trong suy xét là gì: phải chăng nó là một loại tri thức khoa học, ý kiến, ước đoán thông minh, hay là một cái gì khác loại với những thứ này.

Thật ra, chắc chắn sự suy xét không phải là tri thức khoa học:[12] Người ta không tra xét các vấn đề mà họ đã biết. Sự suy xét tốt là một loại suy xét, và khi một người suy xét tức là họ đi sâu vào việc tra xét và cân nhắc [những điều còn chưa quyết định]. Nó cũng chưa là một sự ước đoán thông minh. Vì ước đoán khôn ngoan không bao gồm lý luận và nó tiến hành nhanh, trong khi sự suy xét cần nhiều thời gian. Như người ta nói, hành động theo sau sự suy xét phải nhanh, nhưng bản thân sự suy xét thì phải chậm. Hơn nữa, nhanh trí không phải là sự siêu vời trong cân nhắc: nhanh trí là một loại ước đoán thông minh.

Suy xét tốt là một loại suy xét đúng đắn. Vì vậy chúng ta trước hết phải tra xét xem sự suy xét là gì và nó liên quan đến đối tượng nào. Vì từ 'đúng đắn' được dùng với nhiều nghĩa khác nhau, nên rõ ràng không phải bất kỳ sự đúng đắn nào [cũng là sự siêu vời trong suy xét]. Vì (1) một người có đạo đức yếu hay xấu sẽ nhờ tính toán mà đạt tới mục tiêu mà họ đã đề ra cho mình như là mục tiêu đúng phải đạt tới. Vì vậy, họ phải suy xét đúng, nhưng kết quả họ đạt được là một điều rất xấu. Nhưng kết quả của sự suy xét tốt thường được coi là một điều tốt. Chính loại suy xét đúng này là sự suy xét tốt, một sự đúng dắn dạt tới điều tốt.

Nhưng (2) người ta cũng có thể đạt tới một điều tốt bởi một nguỵ luận, nghĩa là đạt tới hành động đúng, nhưng là nhờ những phương tiện sai khi hạn từ giữa là sai. Do đó, qui trình này giúp chúng ta đạt tới mục tiêu đúng bằng những phương tiện sai, thì vẫn chưa phải là sự suy xét tốt.

Hơn nữa, (3) cũng có thể một người thì đạt mục tiêu nhờ suy xét lâu, trong khi một người khác nhờ suy xét nhanh. Vậy mà suy xét lâu cũng không phải là suy xét tốt: sự siêu vời trong suy xét là sự đúng đắn khi đánh giá điều gì là có lợi, nghĩa là, sự đúng đắn trong việc đánh giá mục tiêu, cách thức, và thời gian.

Còn nữa, (4) có thể một người suy xét tốt hoặc là một cách chung chung, theo một nghĩa tuyệt đối, hay là liên quan đến một mục đích đặc thù nào đó. Suy xét tốt theo nghĩa tuyệt đối tất nhiên dẫn đến thành công liên quan tới mục đích theo nghĩa tuyệt đối, [nghĩa là có liên quan với đời sống tốt]. Tuy nhiên, sự siêu vời trong suy xét hướng tới một mục tiêu đặc thù sẽ dẫn đến thành công trong việc đạt tới một mục đích đặc thù.

Như thế ta có thể kết luận rằng, vì một dấu hiệu của người có sự khôn ngoan thực hành là việc họ biết suy xét tốt, nên sự siêu vời trong suy xét sẽ là sự đúng đắn trong việc đánh giá điều gì có lợi cho mục đích, mà sự khôn ngoan thực hành cho người ấy một sự xác tín đúng liên quan tới nó.

10. *Sự Khôn ngoan thực hành và sự Hiểu biết.* Sự hiểu biết, nghĩa là sự siêu

[12] Ở đây, cũng như trong phần lớn đoạn sau, có vẻ như Aristotle đả kích quan điểm của Plato là người đồng nhất hai loại này, ví dụ, trong Cộng Hoà, Quyển IV, 428b.

vời về hiểu biết, là đức tính khiến chúng ta gọi một người là '*người có hiểu biết*' và '*người có hiểu biết tốt*,' nói chung thì không đồng nghĩa với tri thức khoa học hay ý kiến. Nó cũng không đồng nghĩa với một ngành khoa học đặc thù nào, theo nghĩa như y khoa là khoa học về những điều liên quan đến sức khoẻ, hay hình học là khoa học về những đại lượng. Vì sự hiểu biết không liên quan đến các chân lý vĩnh cửu không thay đổi hay với bất cứ cái gì có thể sinh và diệt]. Nó liên quan đến các vấn đề mà người ta có thể hoài nghi và tranh cãi. Do đó, mặc dù lãnh vực của nó cũng là một với lãnh vực của khôn ngoan thực hành, nhưng hiểu biết và khôn ngoan thực hành không phải là một. Khôn ngoan thực hành ra các mệnh lệnh: mục đích của nó là bảo chúng ta làm điều gì và không được làm điều gì. Ngược lại, sự hiểu biết chỉ đưa ra phán đoán. [Không có khác biệt giữa sự hiểu biết và sự siêu vời về hiểu biết:] vì sự siêu vời về hiểu biết cũng là một với sự hiểu biết, và những người có hiểu biết là những người có hiểu biết tốt.

11. *Khôn ngoan thực hành và thiện ý.* Còn về cái mà chúng ta gọi là 'thiện ý,' đức tính khiến chúng ta gọi một người có lòng muốn tha thứ người khác, nghĩa là có lòng thông cảm, và có thiện ý, đây là một phán đoán đúng đắn về điều gì là công bằng và trung thực. Điều này được chứng tỏ bởi sự kiện chúng ta gán sự công bằng cho người nào có sự cảm thông và trong một số trường hợp chúng ta nói lòng tha thứ là điều công bằng. Cảm thông là một ý thức phê bình hay phán đoán về điều gì là công bằng; và một phán đoán đúng là một phán đoán thật.

Như ta có thể thấy, tất cả những đặc tính này thường hướng về cùng một mục tiêu. Chúng ta gán sự thiện ý, cảm thông, khôn ngoan thực hành, và trí thông minh cho cùng những người nào đó, và khi nói rằng họ có thiện ý, chúng ta cũng đồng thời ngụ ý rằng họ có trí thông minh chín chắn và là những người có sự khôn ngoan thực hành và hiểu biết. Vì điểm chung của tất cả những khả năng này là chúng đều liên quan đến các sự kiện đặc thù cơ bản. Nói rằng một người có phán đoán tốt trong những vấn đề của sự khôn ngoan thực hành có nghĩa là họ hiểu biết và có thiện ý hay thông cảm. Vậy mà mọi vấn đề của hành động đều nằm trong lãnh vực các sự việc đặc thù và cơ bản. Không những một người có khôn ngoan thực hành phải biết về các sự việc đặc thù, nhưng sự hiểu biết và thiện ý cũng liên quan tới các vấn đề của hành động và các vấn đề của hành động là các điều cơ bản. Còn về trí thông minh, nó liên quan đến các điều cơ bản trong tất cả phạm vi này. Một mặt, trí thông minh nắm bắt những hạn từ và khái niệm sơ đẳng và không thay đổi để chứng minh; mặt khác, trong các vấn đề hành động, nó nắm bắt sự kiện cơ bản, phụ thuộc và tiểu tiền đề. Vì chính các sự kiện đặc thù là khởi điểm hay nguyên lý cho [sự hiểu biết của chúng ta] về mục tiêu hành động: các điều phổ quát xuất phát từ các điều đặc thù. Do đó người ta phải có tri giác về các sự kiện đặc thù, và tri giác này là trí thông minh. Vì vậy, trí thông minh vừa là khởi điểm vừa là cùng đích; vì các sự chứng minh khởi đầu với những hạn từ cơ bản và có đối tượng là các sự kiện cơ bản.

Tới đây chúng ta đã trình bày xong về khôn ngoan lý thuyết và khôn ngoan thực hành; chúng ta đã mô tả phạm vi hoạt động của mỗi thứ, và đã chứng minh rằng mỗi thứ là một sự siêu vời riêng của mỗi phần khác nhau của linh hồn.

12. *Sử dụng Khôn ngoan Lý thuyết và Thực hành.* Người ta có thể nêu một số câu hỏi về lợi ích của hai nhân đức này. Khôn ngoan lý thuyết sẽ không tìm hiểu những gì làm cho con người hạnh phúc, vì nó không quan tâm tới lãnh vực biến dịch, mà chỉ quan tâm

tới những thực tại bất biến]. Ngược lại khôn ngoan thực hành quan tâm tới lãnh vực này, nhưng chúng ta cần nó vì mục đích gì?

(1) Đúng là khôn ngoan thực hành liên quan đến những gì là chính đáng, cao thượng, tốt lành cho con người; và nó làm những gì khiến cho con người trở nên tốt. Nhưng khả năng của chúng ta để thực hiện những hành động này hoàn toàn không được gia tăng bởi sự hiểu biết chúng, vì các nhân đức là những đức tính, [nghĩa là những khả năng cố định để hành động, đạt được nhờ thói quen].

(2) Nhưng nếu chúng ta phải nói rằng mục đích của khôn ngoan thực hành không phải là *biết* điều gì là chính đáng, cao thượng, và tốt, mà là *trở thành* chính đáng, cao thượng, và tốt, thì nó hoàn toàn vô ích đối với một người vốn đã tốt sẵn. Hơn nữa, nó cũng vô ích đối với những người không có nhân đức, bởi vì dù bản thân họ có khôn ngoan thực hành hay họ nghe những người có nó thì cũng chẳng khác biệt gì. Chỉ cần có cùng một thái độ như thái độ của chúng ta đối với sức khoẻ: chúng ta muốn khoẻ mạnh, nhưng chúng ta không học y khoa.

(3) Sẽ là lạ nếu khôn ngoan thực hành, mặc dù (xét về nội tại) thấp hơn khôn ngoan lý thuyết, nhưng lại có quyền lực cao hơn, vì cái gì tạo ra một vật thì cai quản và hướng dẫn vật ấy.

Trên đây là những câu hỏi mà chúng ta phải thảo luận: cho tới giờ chúng ta mới chỉ phát biểu chúng như là những vấn đề mà thôi.

13. *Khôn ngoan thực hành và nhân đức luân lý.* Vì vậy chúng ta cũng phải xem lại về nhân đức hay sự siêu vời. Nhân đức cho chúng ta một nét tương tự với sự tương quan giữa khôn ngoan thực hành và thông minh. Cũng như hai đức tính này không đồng nhất nhưng tương tự với nhau, thì chúng ta cũng tìm thấy một tương quan như thế giữa nhân đức tự nhiên và nhân đức đúng nghĩa. Có vẻ như các loại tính khí khác nhau nơi mọi người chúng ta cách này hay cách khác đều là do tự nhiên. Chúng ta có khuynh hướng công bằng, tự chủ, và tỏ rõ mọi



Lapith và Centaur, tác phẩm của Metope ở Parthenon, 477-438 tr. C.N. Theo một truyện thần thoại Hi Lạp, dân Lapith mời bọn quái vật Centaur (đầu người mình ngựa) đến dự tiệc cưới của vua nước họ, Peirthon, như một nghĩa cử thiện chí. Vừa nhìn thấy sắc đẹp của cô dâu Lapiety, bọn Centaur liền để lộ bản năng háo sắc dâm dật và biến buổi tiệc thành một cuộc ve vãn tán tỉnh. Các chiến binh Lapith được sự khôn ngoan tuyệt vời của thần Apollo hướng dẫn, đã vãn hồi được bầu khí bình yên giữa cảnh hỗn độn. Hình ảnh này là một bài học biểu tượng kêu gọi đến lý trí con người và trật tự chống lại bản năng đam mê hạ đẳng của loài cầm thú - cũng là bài học được Aristotle dạy trong *Đạo Đức Học Nichomacheus*. (*British Museum, London, Anh*).

nét tính cách khác từ bẩm sinh. Thế nhưng chúng ta vẫn tìm kiếm một cái gì hơn nữa, sự tốt lành theo nghĩa đầy đủ hơn, và việc chiếm hữu những nét này một cách khác. Bởi vì đúng là trẻ em và loài vật đều có những đức tính hay cá tính bẩm sinh, nhưng rõ ràng nếu không có sự thông minh thì chúng có thể nguy hại. Chắc chắn chúng ta cũng nhận ra tất cả điều này: cũng như trong trường hợp một thân thể lực lưỡng, nếu di chuyển mà không nhìn, nó có thể té nặng bởi vì nó không nhìn thấy, thì với vấn đề chúng ta đang bàn cãi cũng giống như thế. Nếu một người hành động mù quáng, nghĩa là chỉ sử dụng nhân đức tự nhiên mà thôi, họ sẽ thất bại; nhưng một khi họ có trí thông minh, nó sẽ tạo ra một khác biệt lớn trong hành động của họ. Khi đạt tới mức này, đức tính tự nhiên của họ sẽ trở thành nhân đức đúng nghĩa mà trước đó nó mới chỉ giống như thế mà thôi.

Nhưng chúng ta phải đi xa hơn một chút. Nhân đức hay sự siêu vời không chỉ là một đặc điểm được hướng dẫn bởi lý trí ngay thẳng, mà cũng là một đặc điểm được kết hợp với lý trí ngay thẳng, và lý trí ngay thẳng trong các vấn đề đạo đức chính là khôn ngoan thực hành.[13] Nói khác đi, trong khi Socrates tin rằng các nhân đức *là* các nguyên tắc thuần lý - ông nói rằng mọi nhân đức đều là những mô thể của tri thức-thì ngược lại, chúng tôi nghĩ rằng chúng được *kết hợp với* một nguyên tắc thuần lý.

Tới đây chúng ta đã thấy rõ rằng chúng ta vẫn cần đến khôn ngoan thực hành, cho dù nó không có ảnh hưởng tới hành động, bởi vì nó là một phần của linh hồn chúng ta. Nhưng chúng ta cũng thấy rõ rằng [nó có một ảnh hưởng quan trọng đối với hành động, bởi vì] chúng ta không thể nào có sự chọn lựa đúng đắn nếu không có khôn ngoan thực hành và nhân đức. Vì nhân đức xác định mục đích, và khôn ngoan thực hành giúp chúng ta làm những điều dẫn đến mục đích ấy.

Tuy nhiên, khôn ngoan thực hành không có uy thế trên khôn ngoan lý thuyết hay là phần tốt hơn của linh hồn chúng ta[14], cũng như ngành y khoa không có uy thế trên sức khoẻ của chúng ta. [Cũng như y khoa không sử dụng sức khoẻ nhưng cung cấp điều kiện để bảo đảm sức khoẻ, thì] khôn ngoan thực hành cũng không sử dụng khôn ngoan lý thuyết nhưng tạo điều kiện để bảo đảm nó. Nó ra các mệnh lệnh để đạt tới khôn ngoan, nhưng không ra lệnh cho khôn ngoan. Nói ngược lại sẽ chẳng khác gì khẳng định rằng chính trị cai quản các thần, vì nó ra lệnh về mọi sự trong một nước, [kể cả việc thờ phượng công cộng].

Quyển VII

1. *Mạnh và yếu về đạo đức*: Tương quan của chúng với Nhân Đức và Nết Xấu và các Niềm Tin hiện nay về chúng: Bây giờ chúng ta phải bắt đầu lại từ đầu bằng cách vạch ra rằng có ba đức tính của tính cách cần phải tránh: nết xấu, sự yếu đạo đức, và thú tính. Hai đức tính đối chọi với chúng rõ ràng là: một được gọi là nhân đức hay sự siêu vời và một được gọi là sức mạnh đạo đức. Mô tả thích hợp nhất về đức tính đối chọi với thú tính là nói rằng nó là nhân đức siêu phàm, một loại nhân đức anh hùng và thần linh; giống như Homer kể lại lời của Priam nói về Hector rằng anh ta có nhân đức trổi vượt mọi người:

vì chàng không có vẻ gì là con của loài người, nhưng là con của thần.

Vì vậy, nếu như người ta nói, một nhân đức siêu phàm có thể biến một

[13] Nghĩa là lý trí ngay thẳng không chỉ là một tiêu chuẩn ngoại tại cho hành động, nó cũng sống trong chúng ta và làm chúng ta thành đạo đức.

[14] Nghĩa là, phần khoa học hay tri thức của linh hồn, yếu tố lý trí nắm bắt các chân lý tất yếu và thường hằng.

người thành một thần, thì đặc tính đối ngược với tính cầm thú tất nhiên phải là một cái gì thuộc loại này. Vì cũng như nết xấu và nhân đức không có nơi loài cầm thú, thì chúng cũng không thể có nơi một vị thần. Đặc tính của các thần là một cái gì đáng tôn kính hơn nhân đức hay sự siêu vời của loài người, và đặc tính của một con thú thì khác loại với nết xấu của con người.

Thật hiếm thấy một con người có đặc tính của thần linh, cũng như hiếm có một người có đặc tính của loài cầm thú. Điều này có thể xảy ra nơi những dân man rợ, nhưng trong một số trường hợp, bệnh tật và khuyết tật thể lý có thể làm cho một người thành con vật. 'Tính cầm thú' cũng được dùng như một từ chỉ sự ghê tởm của một người vượt trội những người khác về nết xấu.

Giờ đây chúng ta phải bàn về sự yếu đuối, nhu nhược đạo đức, và cũng phải bàn về sức mạnh và sự kiên trì đạo đức. Chúng ta sẽ làm điều này bằng cách giả thiết rằng mỗi một trong hai tập hợp các đặc tính này đều không đồng nhất với nhân đức hay nết xấu, cũng không khác về chủng với nó, nhưng khác về mỗi loại của chủng, [đó là, các đặc tính cần theo đuổi và các đặc tính cần xa tránh].

Thủ tục thích hợp sẽ là thủ tục chúng ta đã theo khi bàn về các đề tài khác: chúng ta phải trình bày các hiện tượng, [nghĩa là các sự kiện quan sát được về đời sống đạo đức và các niềm tin hiện hành về chúng,] và, sau khi phát biểu trước tiên các vấn đề có trong các sự kiện này, nếu có thể, chúng ta phải chứng minh giá trị của mọi niềm tin về các vấn đề này, và nếu không thể, thì chứng minh giá trị của đa số niềm tin ấy hay các niềm tin có uy tín nhất. Vì nếu các khó khăn được giải quyết và các niềm tin được duy trì, thì có thể coi là chúng ta đã chứng minh đủ về giá trị của chúng.

Vậy, các niềm tin hiện hành gồm:

(1) Sức mạnh và sự kiên trì đạo đức là những đức tính có giá trị đạo đức lớn và đáng khen ngợi, trong khi sự yếu đuối và nhu nhược đạo đức là xấu xa và đáng chê trách.

(2) Một người có đạo đức mạnh thường trung thành theo các kết quả của các sự cân nhắc của họ, còn người đạo đức yếu thường bỏ chúng.

(3) Một người yếu đạo đức, do cảm xúc, thường làm điều họ biết là xấu xa, trong khi một người đạo đức mạnh thì biết rằng một số thèm muốn là đê tiện, nên họ từ chối đi theo chúng và chấp nhận hướng dẫn của lý trí.

(4) Mặc dù một người tự chủ được gọi là có đạo đức mạnh và kiên trì, song một số người khẳng định và một số khác phủ nhận rằng một người mạnh đạo đức là người tự chủ về mọi phương diện, cũng thế, một số người gọi một người phóng túng là 'yếu đạo đức' và gọi một người yếu đạo đức là 'phóng túng' mà không phân biệt giữa hai đặc tính này, trong khi một số khác nói rằng chúng là hai điều khác nhau.

(5) Đôi khi người ta nói rằng một người có khôn ngoan thực hành không thể là người yếu đạo đức, và đôi khi một người có khôn ngoan thực hành và thông minh được gọi là người yếu đạo đức.

(6) Sau cùng, người ta nói rằng yếu đạo đức được chứng tỏ cả trong giận dữ và trong việc theo đuổi danh dự và lợi nhuận. Vậy đó là những ý kiến phổ biến chúng ta thường nghe.

2. *Các Vấn đề trong các niềm tin hiện hành về mạnh và yếu đạo đức:* Các vấn đề chúng ta có thể nêu lên là các vấn đề sau. [Về điểm (3):] làm thế nào một người có thể yếu đạo đức trong các hành động của họ, khi các giả thiết cơ bản của họ là đúng [về điều họ phải làm]? Một số người cho rằng người ấy không thể có đạo đức yếu nếu họ biết

[họ phải làm gì]. Ví dụ, Socrates tin rằng sẽ là lạ nếu, khi một người có tri thức, lại có một điều gì khác thắng được tri thức ấy và lôi kéo nó như một nô lệ. Thực vậy, Socrates hoàn toàn chống lại quan điểm [rằng một người có thể biết điều gì là đúng nhưng lại làm điều sai], và ông không tin rằng có sự tồn tại của một đạo đức yếu. Ông cho rằng không ai hành động ngược với điều gì là tốt nhất trong các niềm tin của họ [rằng điều họ đang làm là xấu], nhưng vì [họ không biết sự kiện đó là điều xấu].

Có một số người[15] chỉ chấp nhận một số điểm trong lý thuyết của Socrates, trong khi bác bỏ một số điểm khác. Họ chấp nhận rằng không có gì tốt hơn hay mạnh hơn *tri thức*, nhưng họ không nhất trí rằng không ai hành động ngược với điều mà họ *nghĩ* là tốt nhất phải làm. Vì vậy, họ nói rằng một người [yếu đạo đức] không có tri thức nhưng chỉ có ý kiến khi họ bị chế ngự bởi khoái lạc.

Hơn nữa, [về điểm (4)]: nếu một người có đạo đức mạnh dính dáng đến việc họ có những tham muốn mạnh và xấu, thì một người tự chủ sẽ không được gọi là người có đạo đức mạnh và một người có đạo đức mạnh không được gọi là một người tự chủ. Sẽ không phải là một cá tính nếu một người tự chủ có những tham muốn quá đáng hay hèn hạ. Nhưng chắc chắn một người đạo đức mạnh cũng phải có những tham muốn như thế: vì nếu những tham muốn là tốt, thì đặc tính ngăn cản họ theo đuổi chúng là xấu, và như thế có nghĩa là sức mạnh đạo đức không luôn luôn là tốt. Nếu ngược lại, các tham muốn của chúng ta yếu và không xấu, thì không có gì là siêu phàm trong việc chống cự lại chúng, và thành công không to tát gì nếu chúng xấu và yếu.

Hơn nữa, [về điểm (1) và (2),] nếu sức mạnh đạo đức làm cho một người gắn bó với bất cứ ý kiến nào, thì nó là một điều xấu; ví dụ, nếu nó khiến họ cố chấp trong một ý kiến sai. Và nếu sự yếu đuối đạo đức khiến một người từ bỏ mọi ý kiến, thì sự yếu đuối đạo đức này đôi khi là tốt về mặt đạo đức, như trong trường hợp của Neoptolemus trong *Philoctetes* của Sophocles chẳng hạn. Neoptolemus đáng khen ngợi khi ông không cố chấp trong quyết định mà Odysseus đã thuyết phục ông, vì nó làm ông đau khổ khi phải nói một lời nói dối.

Sau cùng, nếu mọi sự đều thuộc lãnh vực yếu đuối đạo đức và sức mạnh đạo đức, thì ai sẽ là người yếu đạo đức theo nghĩa tuyệt đối của từ này? Không ai có tất cả mọi hình thức yếu đuối đạo đức, nhưng chúng ta nói rằng một số người có sự yếu đuối đạo đức theo một nghĩa tuyệt đối.

Đây là những loại vấn đề nảy sinh. Một số ý kiến mâu thuẫn nhau phải được loại bỏ và một số phải duy trì. Vì giải pháp của một vấn đề là phát hiện [chân lý].

3. *Một số vấn đề được giải quyết: sự yếu đạo đức và tri thức:* Bước đầu tiên của chúng ta là xét xem (1) những người yếu đạo đức có hành động một cách ý thức hay không, và nếu ý thức thì theo nghĩa nào. Thứ hai, (2) chúng ta phải thiết lập loại vấn đề mà một người yếu đạo đức và mạnh đạo đức quan tâm. Tôi muốn nói, phải chăng họ quan tâm tới mọi khoái lạc và đau khổ hay chỉ quan tâm tới một số loại nào đó? Phải chăng một người mạnh đạo đức thì cũng là một người kiên trì đạo đức hay là khác nhau? Cũng phải nêu những câu hỏi tương tự về mọi vấn đề khác liên quan tới nghiên cứu này.

Khởi điểm của việc nghiên cứu này là vấn đề *(a)* phải chăng người mạnh đạo đức và yếu đạo đức có những nét đặc trưng trong các hoàn cảnh mà họ quan tâm tới hay trong cách thức họ [phản ứng trước các hoàn cảnh]? Điều tôi muốn nói là: phải chăng một người yếu đạo đức là vì một số hoàn cảnh nào đó [mà họ phản ứng lại], hay vì cách thức [phản

[15] Ví dụ, các đồ đệ của Plato trong trường Academia.

ứng của họ], hay vì cả hai? Câu hỏi thứ hai của chúng ta là *(b)* phải chăng sự yếu đuối hay sức mạnh đạo đức có liên quan tới mọi [hoàn cảnh và tình cảm? Câu trả lời cho cả hai câu hỏi này là] một người yếu đạo đức theo nghĩa tuyệt đối không phải [vì phản ứng của họ] trước mọi hoàn cảnh, nhưng chỉ trước những hoàn cảnh nào mà một người phóng túng cũng có thể gặp phải. Họ cũng không phải yếu đạo đức chỉ vì sự kiện họ có quan hệ với những hoàn cảnh này, [đó là họ chiều theo cám dỗ]. Trong trường hợp ấy, sự yếu đuối đạo đức sẽ giống như sự phóng túng. Ngược lại, sự yếu đuối đạo đức của họ được xác định bởi cách thức [họ chiều theo cám dỗ]. Vì một người phóng túng được hướng dẫn bởi chọn lựa của chính họ, bởi vì họ tin rằng họ luôn luôn phải theo đuổi khoái lạc trước mắt. Một người yếu đạo đức, ngược lại, không nghĩ là họ phải theo đuổi khoái lạc, nhưng vẫn cứ theo đuổi nó.

Sự yếu đuối đạo đức không xảy ra khi có sự nhận thức theo nghĩa hẹp, và cái bị lôi kéo bởi cảm xúc không phải là [sự hiểu biết] khoa học, nhưng là sự hiểu biết của giác quan. Điều này hoàn tất thảo luận của chúng ta về câu hỏi là liệu một người yếu đạo đức hành động có ý thức hay không, và họ có thể hành động với ý thức theo nghĩa nào. [. . .]

5. *Yếu đạo đức và thú tính:* (1) Một số điều tự bản chất là thú vị, một phần *(a)* một cách tuyệt đối, và một phần *(b)* là đối với loài vật và đối với loài người. Rồi (2) có những điều không phải thú vị tự bản chất, nhưng trở thành thú vị *(a)* do khuyết tật thể lý, *(b)* do thói quen, hay *(c)* do một sự sa đoạ [bẩm sinh] của bản tính. Chúng ta có thể nhận thấy những đặc tính tương ứng với mỗi thứ thuộc nhóm thứ hai này (2), giống như [chúng ta đã thấy khi bàn đến nhóm số một (1), các sự vật thú vị tự bản chất]. Tôi muốn nói đến các tính chất về thú tính (2*c*), ví dụ, chuyện người phụ nữ mổ bụng các phụ nữ có thai và cắn xé các thai nhi; hay chuyện liên quan đến các bộ lạc man rợ sống gần Hắc Hải, họ thích ăn thịt sống hay thịt người, và một số dân cho người khác mượn con cái họ để thết tiệc; hay câu chuyện kể về Phalaris.[16]

Trên đây là các nét đặc trưng về thú tính. Một loại các nét đặc trưng khác (2*a*) phát sinh từ bệnh tật và đôi khi từ sự mất trí, như trong trường hợp một người tế sống mẹ mình cho các thần rồi ăn thịt bà, hay trường hợp một người nô lệ ăn gan của một nô lệ khác. Các nét đặc trưng khác là kết quả của bệnh tật hay (2*b*) của thói quen, ví dụ, bứt tóc của mình, cắn móng tay móng chân, hay thậm chí ăn than hay đất, và cả những giao hợp tình dục giữa đàn ông với đàn ông. Những thói xấu này đôi khi là do bản tính, nhưng phần lớn là do thói quen, ví dụ khi một ai đã bị lạm dụng tình dục ngay từ tuổi thơ.

Khi những thói xấu này là do bản tính, thì không ai gọi những người có những thói xấu ấy là yếu đạo đức, cũng như không ai gọi các phụ nữ là yếu đạo đức vì họ thụ động và không chủ động trong giao hợp. Chúng ta cũng không áp dụng từ này cho những người ở trong tình trạng bệnh hoạn hay do thói quen. Có một trong những đặc điểm này có nghĩa là ở ngoài các giới hạn của tật xấu, cũng như thú tính, ở ngoài các giới hạn của tật xấu. Có những đặc điểm này và làm chủ được chúng hay bị chúng làm chủ không phải là [mạnh hay] yếu đạo đức theo một nghĩa tuyệt đối nhưng chỉ theo nghĩa loại suy, giống như không thể gọi một người là yếu đạo đức một cách tuyệt đối khi họ không thể làm chủ cơn

[16] Phalaris, một bạo chúa vào cuối thế kỷ 6 tr. C.N., theo truyền thuyết kể, ông đã đúc một con bò rỗng bằng đồng, bỏ nạn nhân còn sống vào trong đó rồi quay chín nạn nhân và ăn thịt. Trong thời cổ còn có nhiều truyền thuyết khác kể về tính man rợ của tên bạo chúa này.

nóng giận của họ, mà chỉ là yếu đạo đức về mặt cảm xúc có liên quan mà thôi.

Đôi khi một người chỉ có một trong những đặc điểm này mà không bị nó làm chủ - ví dụ, nếu một người như Phalaris đã biết kiềm chế sự thèm muốn của họ để không ăn thịt một đứa trẻ hay để không chiều theo một sự truỵ lạc trong thú vui tình dục. Nhưng cũng có trường hợp một người không những có đặc điểm ấy mà còn bị nó làm chủ. Vì vậy, cũng như từ 'ác độc' chỉ có nghĩa tuyệt đối khi chỉ về người, trong khi theo một nghĩa khác nó còn được xác định thêm là 'thú tính' hay 'bệnh hoạn,' thì cũng thế, rõ ràng có một loại đặc điểm 'thú tính' hay 'bệnh hoạn' về đạo đức [nghĩa là bị làm chủ bởi thú tính hay bệnh hoạn], nhưng theo nghĩa tuyệt đối của nó, thuật ngữ 'yếu đạo đức' chỉ dành để chỉ sự phóng túng của con người mà thôi.

7. *Mạnh và yếu đạo đức: Kiên cường và Nhu nhược.* Về những gì liên quan đến khoái lạc, đau khổ, thèm muốn, và chán ghét đến với chúng ta qua xúc giác và vị giác, và đã được chúng ta định nghĩa trên kia như là lãnh vực của phóng túng và tự chủ, có thể có hạng người bị khuất phục bởi những thứ mà đa số người ta làm chủ được; nhưng cũng có thể có hạng người làm chủ được những thứ mà đa số người ta bị khuất phục. Những người bị khuất phục bởi khoái lạc hay làm chủ được nó được gọi là những người yếu hay mạnh đạo đức; và trong trường hợp đau khổ, họ được gọi là những người nhu nhược hay kiên cường. Trạng thái nổi bật của đa số người ta nằm giữa hai loại này, mặc dù họ có khuynh hướng nghiêng về các đặc tính thấp hơn.

Một số thú vui là cần thiết ở một mức độ nào đó, một số khác thì không, trong khi cả những thú vui thái quá hay khiếm khuyết đều không cần thiết. Điều này cũng đúng về các thèm muốn và đau khổ. Do đó một người là phóng túng khi họ theo đuổi những thú vui thái quá, hay khi họ [theo đuổi những thú vui cần thiết] một cách quá đáng, bằng sự chọn lựa thú vui vì thú vui chứ không phải vì những kết quả mà chúng dẫn tới. Một người thuộc loại này tất yếu không cảm thấy hối hận, và vì thế không thể sửa chữa được. Vì người nào không cảm thấy hối hận thì không thể sửa chữa. Một người khiếm khuyết [trong việc theo đuổi các thú vui cần thiết] thì ngược lại [với một người phóng túng], và người nào ở giữa hai hạng người ấy thì được gọi là người tự chủ. Cũng thế, một người trốn tránh các đau khổ thân xác [thì là người phóng túng], nếu thái độ đó là do họ tự chọn chứ không phải vì họ bị khuất phục bởi chúng.

Vì vậy chúng ta thấy rằng một trong các đặc tính kể trên, [đó là sự cố ý tránh đau khổ,] tạo thành một thứ nhu nhược, trong khi một người có đặc tính kia [đó là cố ý tìm kiếm thú vui thái quá,] thì là người phóng túng.

Một người mạnh đạo đức thì ngược với một người yếu đạo đức, và một người kiên cường thì ngược với một người nhu nhược. Vì kiên cường có nghĩa là có sự kháng cự, trong khi sức mạnh đạo đức có nghĩa là làm chủ. Kháng cự và làm chủ là hai điều khác nhau, cũng giống như không bị thua thì khác với thắng trận. Do đó, sức mạnh đạo đức là điều đáng ao ước hơn sự kiên cường. Một người khiếm khuyết [trong việc kháng cự lại đau khổ] mà đa số có thể khắc phục thành công, thì là người nhu nhược và mềm yếu. Vì tính nhu nhược là một hình thức của sự mềm yếu đạo đức. Một người thuộc loại này thường thả để cho áo choàng của mình bị kéo lê đi hơn là chịu nhọc công nâng nó lên, và là người tàn phế mà không ý thức rằng mình đang sống trong sự đau khổ của người tàn phế thực sự.

8. *Yếu đạo đức và sự phóng túng:* Như ta đã nói, một người phóng túng là người không cảm thấy hối hận, vì họ sống theo chọn lựa họ đã làm. Một người

yếu đạo đức, ngược lại, luôn luôn cảm thấy hối hận. Vì vậy, cách phát biểu vấn đề như chúng ta đã nêu lên ở trên không tương ứng với các sự kiện: một người phóng túng thì không thể sửa chữa, còn một người yếu đạo đức thì có thể chữa được. Vì tính độc ác thì giống như một bệnh như bệnh phù hay suy nhược, còn yếu đạo đức thì giống như chứng động kinh: loại thứ nhất thì mãn tính, loại thứ hai thì tuỳ lúc. Bất luận thế nào, yếu đạo đức và nết xấu là hai loại khác nhau. Một người xấu xa không ý thức về nết xấu của mình, còn một người yếu đạo đức thì biết sự yếu đuối của mình.

Trong số những người yếu đạo đức, người bị khuất phục bởi cảm xúc [như nóng giận] thì tốt hơn người có nguyên tắc nhưng không sống theo nguyên tắc [đó là những người thiếu sức mạnh đạo đức]. Vì họ bị khống chế bởi một cảm xúc nhẹ h ơn và không chiều theo mà không có suy tính trước, khác với những người nóng giận. Một người có sự yếu đuối đạo đức như thế thì giống những người dễ bị say rượu dù chỉ uống rất ít, ít hơn đa số những người khác có thể uống.

Rõ ràng yếu đuối đạo đức không phải một tật xấu [theo nghĩa hẹp], mặc dù theo một nghĩa nào đó thì có lẽ nó cũng là một tật xấu. Vì sự yếu đuối đạo đức đi ngược sự chọn lựa, trong khi tật xấu thì đi theo sự chọn lựa. Tuy nhiên, chúng giống nhau trong các hoạt động mà chúng dẫn tới, như Demodocus nói về người dân Milesian:

Dân Milesian không phải bọn ngu ngốc, ngoại trừ họ làm những việc mà bọn ngu ngốc thường làm.[17]

Tương tự, những người yếu đạo đức không phải những người bất công, nhưng họ hành động giống như những người bất công.

9. *Kiên định trong mạnh và yếu đạo đức:* Phải chăng một người được gọi là mạnh đạo đức khi họ làm theo bất cứ mệnh lệnh nào của lý trí và sự chọn lựa, hay chỉ khi họ làm theo một chọn lựa đúng? Và phải chăng một người yếu đạo đức khi họ không làm theo bất cứ mệnh lệnh nào của lý trí và sự chọn lựa, hay chỉ khi họ không làm theo mệnh lệnh chính đáng không sai lầm và theo sự chọn lựa đúng? Đây là vấn đề chúng ta đã nêu lên ở trên. Hay đó là lý trí đúng đắn và chọn lựa đúng đắn một cách tự tại, chứ không phải bất kỳ loại chọn lựa ngẫu nhiên nào, mà một người kiên quyết làm theo và người khác không làm? [Đây có vẻ là câu trả lời đúng.] vì nếu một người chọn và theo đuổi để đạt được điều *a* nhờ điều *b*, thì mục tiêu theo đuổi và chọn lựa của họ là điều *a* một cách tự tại còn điều *b* chỉ là ngẫu nhiên. 'Tự tại' ở đây có nghĩa là 'tuyệt đối'. Vì vậy, có một nghĩa theo đó một người làm theo và người kia không làm theo bất cứ loại ý kiến nào, nhưng theo nghĩa tuyệt đối, thì chỉ có ý kiến đúng mà thôi.

Có những người kiên quyết bảo lưu ý kiến mình và chúng ta gọi họ là 'cố chấp.' Họ khó thuyết phục và không dễ bị thuyết phục để thay đổi ý kiến của họ. Họ có những nét giống như người mạnh đạo đức, giống như người quá khích thì giống với người quảng đại, và người lì lợm giống với người tự tin. Nhưng trên thực tế họ khác nhau về nhiều phương diện. Người mạnh đạo đức là người không thay đổi vì ảnh hưởng của cảm xúc hay thèm muốn, nhưng đôi khi họ chịu thuyết phục [bởi lý luận]. Ngược lại, người cố chấp không dễ được thuyết phục bởi lý luận hợp lý; nhưng về các thèm muốn thì họ dễ dãi và trong nhiều trường hợp bị lôi kéo bởi khoái lạc. Các loại người cố chấp gồm những người ngoan cố, dốt nát, và quê mùa. Người ngoan cố bị chi phối bởi khoái lạc và đau khổ: họ cảm thấy vui vì chiến thắng, khi một ai không thành

[17] Demodocus là tác giả các bài thơ trào phúng ở thế kỷ 6 tr. C.N.

công thuyết phục được họ thay đổi ý kiến, và họ cảm thấy đau khổ khi quan điểm của họ bị đánh bại, giống như các sắc lệnh bị tuyên bố huỷ bỏ và vô hiệu. Kết quả là họ có những nét giống với những người yếu đạo đức hơn là giống với người mạnh đạo đức.

Rồi có những người không làm theo các quyết định của mình vì các lý do không phải là do yếu đạo đức, như trường hợp của Neoptolemus trong *Philoctetes* của Sophocles. Tuy rằng anh đã không kiên trì với quyết định của anh vì bị chi phối bởi khoái lạc, nhưng đây là một thứ khoái lạc cao thượng: theo cái nhìn của anh, thì thành thật là điều cao thượng nhưng anh bị Odysseus thuyết phục để nói láo. Vì không phải bất cứ ai hành động dưới ảnh hưởng của khoái lạc đều là người phóng túng, xấu, hay yếu đạo đức, mà chỉ những ai hành động dưới ảnh hưởng của một khoái lạc đê tiện.

10. *Yếu đạo đức và khôn ngoan thực hành:* Cùng một người không thể nào vừa có khôn ngoan thực hành vừa đồng thời là yếu đạo đức, vì như ta đã cho thấy trên kia, một người có khôn ngoan thực hành thì *tự động* là một người có tính cách tốt. Hơn nữa, để là một người có khôn ngoan thực hành, người ấy không chỉ phải biết [điều họ phải làm], nhưng họ cũng phải có khả năng làm điều đó. Nhưng một người yếu đạo đức thì không thể hành động như thế. Tuy nhiên, một người thông minh cũng có thể là một người yếu đạo đức. Chính vì thế thỉnh thoảng ta thấy có những người được coi là có khôn ngoan thực hành, nhưng đồng thời lại là yếu đạo đức; đó là vì sự thông minh thì khác với khôn ngoan thực hành theo những khía cạnh mà chúng ta đã mô tả khi chúng ta bắt đầu bàn về vấn đề này. Cả hai liên quan mật thiết với nhau ở chỗ cả hai đều theo sự hướng dẫn của lý trí, nhưng chúng khác nhau ở chỗ [chỉ có khôn ngoan thực hành] là có sự chọn lựa đạo đức.

Về quan hệ với các đặc tính mà đa số người ta có, sự yếu đuối đạo đức và sức mạnh đạo đức nằm ở hai thái cực. Vì một người mạnh đạo đức thường hành động kiên quyết hơn và người yếu đạo đức kém kiên quyết hơn khi so với khả năng của đa số người bình thường.

Loại người yếu đạo đức do tính nóng giận thì dễ sửa chữa hơn loại người yếu đạo đức biết cân nhắc nhưng không làm theo quyết định của mình; và những người yếu đạo đức do thói quen thì dễ chữa hơn những người yếu đạo đức do bản tính. Vì thay đổi thói quen thì dễ hơn thay đổi bản tính. Thực ra thói quen cũng khó thay đổi, chính là vì nó giống với bản tính, như Euenus nói:

Một thói quen, thưa bạn, là do lặp đi lặp lại nhiều lần,

Và cái gì đã thành thói quen thì rốt cuộc sẽ trở thành bản tính con người.[18]

Tới đây chúng ta đã định nghĩa xong về sức mạnh đạo đức, yếu đuối đạo đức, sự kiên cường, và tính nhu nhược, và chúng ta cũng đã cho thấy các điều này liên quan với nhau như thế nào.

11. *Khoái lạc: một số quan điểm hiện hành:* Vai trò của nhà triết học chính trị là nghiên cứu về khoái lạc và đau khổ. Vì họ là nghệ nhân tuyệt vời về mục đích mà chúng ta tìm kiếm khi chúng ta gọi một điều là tốt và một điều khác là xấu theo một nghĩa tuyệt đối. Hơn nữa, xem xét đề tài này là một trong những nhiệm vụ mà chúng ta phải thực hiện một cách lô-gích, vì chúng ta đã khẳng định rằng nhân đức và nết xấu có liên quan đến những đau khổ và khoái lạc, và đa số người ta cho rằng hạnh phúc là có khoái lạc. Chính vì vậy từ 'phúc' là do từ 'hưởng' mà ra.

Vậy, (1) một số người tin rằng không có khoái lạc nào là tốt, dù tự tại hay là phụ thuộc, vì tốt và khoái lạc là hai

[18] Euenus ở Paros là một nhà Ngụy Biện nổi tiếng, sống vào cuối thế kỷ 5 tr. C.N.

điều không giống nhau.[19] (2) Những người khác thì cho rằng, mặc dù có một số khoái lạc tốt, nhưng đa số là xấu.[20] (3) Rồi còn có một lập trường thứ ba, theo đó mặc dù mọi khoái lạc đều tốt, nhưng khoái lạc không thể là sự thiện cao nhất.[21]

[Các lập luận sau đây được đưa ra để bênh vực (1) quan điểm cho rằng] khoái lạc hoàn toàn không phải là điều tốt: (*a*) Mọi khoái lạc là một tiến trình hay một sự biến thành dẫn đến tình trạng tự nhiên [của chủ thể] và được cảm nhận [bởi chủ thể]; nhưng không tiến trình nào có cùng mức độ như mục đích của nó, ví dụ, tiến trình xây dựng không có cùng mức độ như một ngôi nhà. Hơn nữa, (*b*) một người tự chủ thì xa tránh các khoái lạc. Còn nữa (*c*) một người có khôn ngoan thực hành thì không theo đuổi khoái lạc, nhưng theo đuổi những gì không có đau khổ.[22] Ngoài ra, (*d*) khoái lạc là trở ngại cho thiện ý: người ta càng cảm thấy khoái lạc nhiều, ví dụ, trong giao hợp tình dục, thì trở ngại càng lớn; vì không ai có khả năng lý trí sáng suốt đang khi hưởng quan hệ tình dục.[23] Cũng vậy, (*e*) không có nghệ thuật khoái lạc; vậy mà mọi điều tốt đều là kết quả của một nghệ thuật. Sau cùng, (*f*) trẻ con và loài vật theo đuổi khoái lạc, trong khi chúng không biết điều tốt là gì.

[Lập luận bênh vực quan điểm (2) rằng] không phải mọi khoái lạc đều tốt là: (*a*) Một số khoái lạc không xứng đáng và là đối tượng chê trách; và (*b*) một số khoái lạc có hại, vì chúng là những điều tạo sự thích thú có thể gây bệnh tật.

[Và lập luận bênh vực quan điểm (3), cho rằng] khoái lạc không phải là sự thiện cao nhất, là lập luận rằng nó không phải là một mục đích mà chỉ là một tiến trình hay một sự biến thành. Đại khái đó là các quan điểm được nêu lên.

12. *Thảo luận về các quan điểm này: (1) khoái lạc có là điều tốt không?* Nhưng các suy tư sau đây sẽ cho thấy rằng các lập luận chúng ta vừa nêu không giúp chúng ta kết luận được rằng (1) khoái lạc không phải là một điều tốt, hay (3) rằng nó không phải là sự thiện cao nhất. Trước hết, [để trả lời lý luận (1*a*) và (3),] chúng ta dùng từ 'tốt' theo hai nghĩa: một điều có thể là tốt theo nghĩa tuyệt đối, hay 'tốt' đối với một người nhất định nào đó. Vì vậy từ này cũng có thể có hai nghĩa khi áp dụng vào các tình trạng và các đặc tính tự nhiên [của người ta], và do đó cũng thế khi áp dụng vào các chuyển động và các tiến trình của họ. Có nghĩa là các chuyển động và tiến trình nào thường được coi là xấu thì đều có một phần nào đó xấu tuyệt đối, nhưng không xấu đối với một người nhất định nào đó, và thậm chí còn là tốt đối với người ấy; và có một phần thậm chí cũng không tốt đối với một người nhất định nào đó ngoại trừ vào một dịp nào và trong một thời gian ngắn nào đó, mặc dù những điều đó không tốt theo một nghĩa tuyệt đối. Ngoài ra, các điều khác thậm chí không phải là các khoái lạc, mà chỉ có vẻ là như thế, ví dụ, mọi tiến trình đi kèm với đau đớn và trải qua vì mục đích chữa trị, như các tiến trình mà người bệnh phải trải qua.

Thứ hai, điều tốt có hai khía cạnh: nó vừa là một hoạt động vừa là một đặc tính. Vậy mà, các tiến trình phục hồi chúng ta trở về tình trạng tự nhiên của

---

[19] Có vẻ đây là quan điểm của Speusippus, cháu và học trò của Plato, người kế vị Plato làm hiệu trưởng trường Academia từ 347-339 tr. C.N. Một quan điểm tương tự cũng đã được chủ trương bởi Anthisthenes (khoảng 455-360 tr. C.N.), một người bạn của Socrates và người mở đường cho trường phái Khuyển Nho.

[20] Có thể đây ám chỉ quan điểm được Plato trình bày trong Philebus 13b.

[21] Không có đại biểu đặc biệt nào cho quan điểm này, nhưng nó cũng được Plato bàn đến trong Philebus 53c-55c.

[22] Các lập luận (b) và (c) có thể đã được sử dụng bởi Speusippus và trước đó có thể đã được dùng bởi Antisthenes.

[23] Lập luận này có thể là của Archytas, một nhà triết học và toán học thuộc trường phái Pythagoras, và là nhà cai trị Tarentum, đồng thời là bạn của Plato, sống vào nửa đầu thế kỷ 4 tr. C.N.

chúng ta chỉ tạo sự thích thú một cách phụ thuộc; nhưng hoạt động diễn ra khi các thèm muốn của chúng ta [muốn thấy chúng ta được phục hồi] là hoạt động của phần đặc tính và tình trạng tự nhiên nơi chúng ta mà đã không bị hư hỏng. Vì vậy, có những khoái lạc không bao gồm đau khổ và thèm muốn (ví dụ, hoạt động học tập) và chúng ta cảm nghiệm chúng khi không có gì khiếm khuyết trong tình trạng tự nhiên của chúng ta. [Tiến trình phục hồi này chỉ tạo sự thích thú một cách phụ thuộc] là điều được chứng tỏ bởi sự kiện rằng các điều gây thích thú làm chúng ta vui trong khi tình trạng tự nhiên của chúng ta được sung mãn thì không giống với những điều làm chúng ta thích thú sau khi nó đã được phục hồi. Một khi được phục hồi, chúng ta cảm thấy vui vì những gì gây thích thú theo nghĩa tuyệt đối, nhưng trong khi tiến trình cảm thấy sung mãn diễn ra, chúng ta thậm chí cảm thấy ngược lại: ví dụ, chúng ta thích các vật cay và đắng, là điều hoàn toàn không thú vị đối với tình trạng tự nhiên hay theo nghĩa tuyệt đối. Do đó, các khoái lạc [phát sinh từ chúng cũng không phải là thú vị do tự nhiên hay theo nghĩa tuyệt đối], vì sự khác biệt giữa các điều thú vị khác nhau cũng giống sự khác biệt giữa các khoái lạc phát sinh từ chúng.

Thứ ba, không cần phải tin rằng có một cái gì tốt hơn khoái lạc và khác với nó, cũng như, theo một số người, mục đích thì tốt hơn tiến trình dẫn tới mục đích. Vì các khoái lạc không phải là các tiến trình, và không phải mọi khoái lạc đều gồm các tiến trình: chúng là những hoạt động và một mục đích, và chúng không phát xuất từ tiến trình phát triển mà chúng ta đang trải qua, nhưng từ việc chúng ta sử dụng những khả năng chúng ta có. Cũng không phải mọi khoái lạc đều có một mục đích khác với chính chúng; điều này chỉ đúng với những khoái lạc của những người đang được dẫn tới sự hoàn thiện tình trạng tự nhiên của họ. Vì vậy, cũng không đúng khi nói rằng khoái lạc là một tiến trình được cảm nhận bởi chủ thể: đúng hơn phải gọi nó là một '*hoạt động của tình trạng đặc trưng của chúng ta, như được xác định bởi tình trạng tự nhiên của chúng ta,*' và thay vì 'cảm nhận' chúng ta phải gọi nó là '*không bị cản trở.*' Có một số người tin rằng khoái lạc là một tiến trình với lý do rằng nó là tốt theo đúng nghĩa của từ này, vì họ tin rằng hoạt động là một tiến trình, nhưng trên thực tế thì nó khác.)

Lý luận (2*b*) rằng các khoái lạc [là xấu, bởi vì] một số điều gây thích thú có thể gây bệnh, thì giống như lý luận rằng toàn thể các vật là xấu, bởi vì một số điều trong đó là xấu để làm ra tiền. Cả những điều thú vị và toàn vẹn đều xấu theo các nghĩa tương đối kể trên, nhưng không có nghĩa tự chúng là xấu: ngay cả việc học tập đôi khi cũng có hại cho sức khoẻ.

13. *Thảo luận về các quan điểm này: (3) khoái lạc có là điều thiện cao nhất không?* Để tiếp tục, có một sự nhất trí chung rằng đau khổ là xấu và phải tìm cách tránh nó. Một loại đau khổ là xấu theo nghĩa tuyệt đối, và một loại khác là xấu vì nó cản trở chúng ta cách này hay cách khác. Vậy, cái đối nghịch với điều phải tránh - theo nghĩa phải tránh nó vì nó xấu - là điều tốt. Vì vậy, kết luận tất yếu phải là: khoái lạc là tốt. Speusippus cố gắng giải quyết vấn đề này bằng cách nói rằng, cũng như cái lớn hơn thì đối nghịch cả với cái nhỏ hơn và cái bằng nó, [thì cũng thế, khoái lạc đối nghịch cả với đau khổ và điều tốt]. Nhưng giải pháp này không phải là một kết luận đúng; chắc chắn ông không thể nói rằng khoái lạc là một loại cơ bản của điều xấu.

Nhưng (2*a*), cho dù một số khoái lạc là xấu, điều đó không có nghĩa rằng điều thiện cao nhất không thể là một loại khoái lạc nào đó, cũng như điều thiện

cao nhất có thể là một loại tri thức nào đó, mặc dù một số loại tri thức là xấu. Có lẽ chúng ta bắt buộc phải kết luận rằng nó là một loại khoái lạc; vì mỗi đặc tính đều có những hoạt động không bị cản trở của nó, cho nên hoạt động của mọi đặc tính này hay của một đặc tính trong đó - nếu không bị cản trở, thì phải là cái đáng ao ước hơn hết. Và hoạt động này chính là khoái lạc. Vì vậy, điều thiện cao nhất là một thứ khoái lạc, dù rằng trên thực tế đa số các khoái lạc là xấu, và có thể là xấu theo nghĩa tuyệt đối. Đó là lý do tại sao mọi người đều nghĩ rằng đời sống hạnh phúc là đời sống thú vị, và gắn liền khoái lạc với hạnh phúc. Và như thế là chính đáng: vì không hoạt động nào là hoàn hảo bao lâu nó còn bị cản trở, và hạnh phúc là một điều hoàn hảo. Chính vì thế một người hạnh phúc cũng cần những điều tốt lành của thân xác, các điều tốt lành vật chất, và các điều có lợi về của cải, để không bị cản trở vì thiếu chúng.

Nhưng những người khẳng định[24] rằng một người có thể được gọi là hạnh phúc cho dù họ gặp những điều bất hạnh, miễn họ là người tốt, những người nói như thế là nói vô nghĩa, dù họ ý thức hay không ý thức điều đó. Vì hạnh phúc cũng cần có của cải, một số người coi sự giàu có như đồng nghĩa với hạnh phúc. Nhưng nói thế không đúng, vì của cải, nếu quá dư dật, có thể là một trở ngại; có lẽ trong trường hợp này chúng ta không còn được gọi của cải là tốt nữa, vì định nghĩa này dựa vào quan hệ của nó với hạnh phúc.

Cũng vậy, sự kiện mọi loài vật và mọi người theo đuổi khoái lạc là một dấu chỉ rằng, theo một nghĩa nào đó, nó là sự thiện cao nhất:

> Một điều được nhiều người nói đến,
> Thì sẽ không bao giờ mất giá trị. . .

Nhưng vì không bản tính hay một đặc trưng nào là tốt nhất cho mọi người, nên người ta không phải ai ai cũng theo đuổi cùng một khoái lạc, tuy nhiên mọi người đều theo đuổi khoái lạc. Có thể họ thậm chí cũng không theo đuổi khoái lạc mà họ nghĩ hay nói là họ theo đuổi, nhưng tất cả họ cùng theo đuổi một [điều], khoái lạc. Vì mọi sự do bản tính đều có cái gì linh thiêng. Nhưng các khoái lạc thể xác đã chiếm đoạt tên gọi 'khoái lạc' cho một mình chúng làm của riêng, vì mọi người có khuynh hướng theo chúng và tham dự vào chúng thường xuyên hơn vào các loại khoái lạc khác. Do đó, vì những khoái lạc này là những khoái lạc duy nhất mà họ quen thuộc, nên người ta nghĩ rằng chỉ có những khoái lạc ấy tồn tại.

14. *Thảo luận về các quan điểm này: (2) Có phải đa số các khoái lạc là xấu không?* Những người tìm kiếm khoái lạc thể xác đòi sự chú ý của những người theo quan điểm rằng, mặc dù một số khoái lạc - ví dụ các khoái lạc cao thượng - là rất đáng ao ước, nhưng các khoái lạc thể xác - nghĩa là loại khoái lạc mà người phóng túng quan tâm tới - thì không đáng ao ước. Nếu đúng thế, vậy thì tại sao các đau khổ đối nghịch với các khoái lạc này lại được coi là xấu? Vì xấu đối nghịch với tốt. Phải chăng các khoái lạc cần thiết là tốt theo nghĩa là bất cứ cái gì không xấu thì là tốt? Hay chúng là tốt ở một mức nào đó? Vì mọi đặc tính và chuyển động mà không có một sự tốt thái quá thì cũng không thể có một khoái lạc thái quá; nhưng những gì có thể có một sự tốt thái quá thì cũng có thể có một khoái lạc thái quá. Vậy mà, sự thái quá là điều có thể xảy ra trong trường hợp các điều tốt của thể xác, và chính sự theo đuổi cái thái quá khiến cho người ta trở thành xấu, chứ không phải sự theo đuổi các khoái lạc cần thiết. Vì mọi người đều tìm kiếm một loại hưởng thụ nào đó từ ăn uống,

[24] Ở đây có lẽ ám chỉ phái Khuyển Nho.

rượu chè, và quan hệ tình dục, nhưng không phải ai ai cũng hưởng thụ những thứ này một cách đúng đắn. Về đau khổ thì ngược lại: một người xấu không tránh sự đau khổ thái quá, nhưng tránh bất cứ đau khổ nào. Vì điều đối nghịch với sự thái quá chỉ là đau khổ cho người nào theo đuổi cái thái quá.

Nhiệm vụ chúng ta không chỉ là nói điều nào là đúng, mà còn phải nêu lên các nguyên nhân của sai lầm, vì điều này giúp tạo sự xác tín. Vì khi chúng ta có thể đưa ra một giải thích hợp lý tại sao một điều gì có vẻ là đúng mà trên thực tế không đúng, nó giúp chúng ta thuyết phục được người ta tin chắc hơn vào điều gì là đúng. Do đó, bây giờ chúng ta phải cắt nghĩa tại sao các khoái lạc thể xác có vẻ là những điều đáng ao ước hơn.

Lý do thứ nhất là vì khoái lạc kéo người ta ra khỏi đau khổ. Khi người ta kinh nghiệm một sự đau khổ thái quá, thì họ theo đuổi sự khoái lạc thái quá và khoái lạc thể xác nói chung, với sự tin tưởng rằng nó sẽ chữa được đau khổ. Những [khoái lạc] chữa trị này trở thành rất sâu đậm - đó là lý do khiến họ theo đuổi chúng - vì chúng được kinh nghiệm ngược với cái đối nghịch của chúng.

Trên thực tế, hai lý do này cũng cắt nghĩa tại sao khoái lạc không được coi là có giá trị đạo đức nào: một số khoái lạc là những hành động xuất phát từ một trạng thái tự nhiên xấu - hoặc là xấu do bẩm sinh, như trong trường hợp một con thú, hay xấu do thói quen, như trong trường hợp một người xấu - trong khi các khoái lạc khác có tính chất chữa trị và cho thấy một tình trạng tự nhiên khiếm khuyết, và ở trong tình trạng tự nhiên của mình thì tốt hơn là di chuyển đến đó. Nhưng vì các khoái lạc chữa trị chỉ xuất hiện trong tiến trình đạt tới tình trạng hoàn hảo, nên chúng chỉ là tốt về mặt đạo đức một cách phụ thuộc.

Lý do thứ hai là các khoái lạc thể xác được theo đuổi bởi vì chúng tạo sự sâu đậm mà người cảm nghiệm chúng không thể cảm nghiệm ở những khoái lạc khác. Lấy ví dụ những người để mình bị khát. Không có phản đối nào chống lại thói quen này, nếu các khoái lạc là vô hại; nhưng nếu chúng có hại, thì thói quen ấy là điều xấu. Bởi vì nhiều người không có gì khác để làm cho họ sung sướng, và vì bản chất của họ, họ rất đau khổ khi không cảm thấy [khoái lạc hay đau khổ]. Thực ra bản tính động vật luôn luôn có một sự căng thẳng, như các nhà nghiên cứu khoa học tự nhiên chứng thực khi họ nói rằng thấy và nghe là đau đớn, nhưng [chúng ta không cảm thấy đau đớn bởi vì,] như họ nói, chúng ta đã trở nên quen với điều đó rồi. Tương tự, trong khi tiến trình tăng trưởng [mà chúng ta trải qua] trong thời tuổi trẻ làm chúng ta có trạng thái [phấn khích] giống như một người say rượu, và [làm cho] tuổi trẻ trở thành tuổi của khoái lạc, thì ngược lại, bản chất của sự phấn khích luôn luôn đòi có hành động chữa trị: do kết quả của lượng mật quá nhiều trong cấu tạo cơ thể chúng, cơ thể chúng luôn luôn có những cảm giác day dứt, và chúng luôn luôn ở trong tình trạng khao khát mãnh liệt. Vậy, vì đau khổ được xua đuổi bởi khoái lạc đối nghịch với nó hay bởi bất cứ khoái lạc mạnh nào, những người phấn khích trở thành phóng túng và xấu.

Các khoái lạc mà không có đau khổ kèm theo thì không chấp nhận sự thái quá. Đối tượng của các khoái lạc này là những cái tạo sự thích thú một cách tự nhiên chứ không phải một cách phụ thuộc. Khi nói đến '*những cái tạo sự thích thú một cách phụ thuộc*,' tôi muốn nói đó là những cái tác động như phương thức chữa trị. Vì chính nhờ một hành động nào đó của phần lành mạnh của chúng ta mà một sự chữa trị được thực hiện, nên sự chữa trị được coi là thích thú. Nhưng [đó không phải là sự thích thú tự nhiên]: sự thích thú do tự nhiên là những cái tạo ra hành động của một trạng thái tự nhiên không bị khiếm khuyết.

Không có một đối tượng nào tiếp tục là một điều thích thú mãi mãi, vì bản tính của chúng ta không đơn giản nhưng chứa một yếu tố tự nhiên khác, nó làm chúng ta chịu sự huỷ hoại. Do đó, bất cứ khi nào một yếu tố làm một điều gì, nó đều dụng phải bản tính của một yếu tố khác; và bất cứ khi nào hai yếu tố ở tình trạng cân bằng, hành động được thực hiện có vẻ không đau khổ cũng không thích thú. Nếu có một hữu thể nào có bản tính đơn giản, thì cùng một hành động sẽ luôn luôn gây thích thú nhất đối với họ. Chính vì thế thần thánh luôn luôn hưởng một sự khoái lạc đơn sơ và duy nhất: vì không chỉ có một hoạt động của sự chuyển động nhưng còn có một hoạt động của sự bất động, và khoái lạc hệ tại sự yên nghỉ hơn là sự chuyển động. Nhưng '*sự thay đổi nơi mọi vật là điều thích thú,*' như có nhà thi sĩ viết, vì nơi chúng ta có một điều xấu nào đó. Bởi vì cũng như một người dễ thay đổi là người xấu, thì một bản tính cần thay đổi cũng là một bản tính xấu. Lý do là vì bản tính ấy không đơn giản và không [hoàn toàn] tốt.

Tới đây chúng ta kết thúc thảo luận về sức mạnh và sự yếu đuối đạo đức, và về khoái lạc và đau khổ. Chúng ta đã nêu rõ mỗi thứ là gì và nó tốt và xấu theo nghĩa nào. Bây giờ chúng ta còn phải nói về tình bạn.

⫸ Quyển X

6. *Hạnh phúc và hoạt động:* Sau khi đã thảo luận xong về các nhân đức, và về các loại tình bạn và các loại khoái lạc khác nhau, giờ đây chúng ta còn phải phác hoạ những nét chính về hạnh phúc, vì như chúng ta đã nói, nó là mục đích hay mục tiêu của [các khát vọng của] con người. Diễn giải của chúng ta sẽ vắn gọn nếu chúng ta tóm tắt những điều chúng ta đã nói từ trước đến giờ.

Vậy, chúng ta đã nói hạnh phúc không phải một đặc tính: nếu không, một người trải qua cả đời mình trong giấc ngủ, sống như cây cỏ, hay một người trải qua những bất hạnh to lớn nhất, cũng có thể có hạnh phúc. Nếu kết luận ấy không thể chấp nhận, thì chúng ta phải xếp hạnh phúc như là một loại hoạt động. Vậy mà, một số hoạt động là tất yếu và chỉ đáng ao ước vì một cái gì khác với chúng, trong khi một số đáng ao ước tự chúng. Hiển nhiên hạnh phúc phải được xếp loại vào số những điều đáng ao ước tự chúng chứ không phải vì một cái gì khác. Vì hạnh phúc có tính tự tại và không thiếu gì. Các hoạt động đáng ao ước tự chúng là các hoạt động mà chúng ta tìm kiếm ở đó không một điều gì khác ngoài chính việc thực hành hoạt động đó. Các hoạt động phù hợp với nhân đức rõ ràng là các hoạt động loại này; bởi vì thực hiện các hành vi cao thượng và tốt là một điều đáng ao ước vì chính nó.

Hơn nữa, chúng ta nói điều gì là tốt về đạo đức thì tốt hơn những gì buồn cười và tạo sự thích thú, và bộ phận hay người nào tốt hơn thì giá trị đạo đức càng lớn. Nhưng hoạt động của bộ phận hay của người tốt hơn thì tự nó cao hơn và có ích cho hạnh phúc hơn.

Ngoài ra, bất cứ ai, dù là một nô lệ, đều có thể hưởng những khoái lạc thân xác không kém người cao quí nhất trong loài người. Nhưng không ai cho rằng một nô lệ được chia sẻ hạnh phúc, cũng như họ không được sống đời sống của riêng họ. Vì hạnh phúc không hệ tại việc trải qua thời giờ rảnh rỗi trong sự hưởng thụ này, nhưng là trong các hoạt động phù hợp với nhân đức, như chúng ta đã nói trên kia.

7. *Hạnh phúc, trí tuệ, và đời sống suy niệm:* Vậy, nếu hạnh phúc là hoạt động phù hợp với nhân đức, thì chắc chắn nó phải phù hợp với nhân đức cao nhất, và đó là nhân đức của phần tốt nhất của chúng ta. Cho dù đây là trí tuệ hay bất cứ một điều gì khác mà tự bản chất điều khiển và hướng dẫn chúng ta và cho ta biết điều gì là cao thượng và thần linh;

cho dù tự nó là thần linh và là điều thần linh nhất nơi chúng ta; thì chính hoạt động của phần này phù hợp với sự siêu vời hay nhân đức thích hợp với nó sẽ là hạnh phúc hoàn hảo. Chúng ta đã nói nó là một hoạt động liên quan đến tri thức lý thuyết hay suy niệm.

Điều này tỏ ra phù hợp với những gì chúng ta đã nói trước, cũng như với chân lý. Vì hoạt động này không chỉ là hoạt động cao nhất - vì trí thông minh là sự chiếm hữu cao nhất chúng ta có, và các đối tượng của trí tuệ là các đối tượng cao nhất của tri thức - nhưng cũng là hoạt động liên tục nhất: chúng ta có thể học tập liên tục một cách dễ dàng hơn làm bất cứ loại hoạt động nào. Hơn nữa, chúng ta nghĩ về khoái lạc như là nội dung cần thiết trong hạnh phúc. Vậy mà mọi người nhất trí rằng, trong tất cả các hoạt động phù hợp với nhân đức thì hoạt động phù hợp với khôn ngoan lý thuyết là hoạt động thú vị nhất. Bất luận thế nào, có vẻ như [việc theo đuổi sự khôn ngoan hay] triết học coi các khoái lạc là tuyệt vời về sự tinh tuyền và chắc chắn, và không lạ gì thời gian dành cho tri thức thì thú vị hơn là thời gian dành cho tra cứu. Hơn nữa, cái thường gọi là 'tự tại' sẽ gặp được ở mức cao nhất trong hoạt động liên quan đến tri thức lý thuyết. Giống như một người chính trực và bất cứ người đạo đức nào khác, một người khôn ngoan cần có những nhu cầu thiết yếu của cuộc sống; một khi đã có đủ những nhu cầu này, một người chính trực vẫn cần có những người khác để mình thực hiện sự chính trực, và điều này cũng đúng như thế đối với một người tự chủ, một người can đảm, và mọi hạng người như thế. Nhưng một người khôn ngoan có thể học tập một mình, và họ càng khôn ngoan thì họ càng có thể tự học một mình. Có lẽ họ có thể làm tốt hơn nếu có các người đồng sự với mình, nhưng họ vẫn là người tự tại hơn hết. Hơn nữa, học tập có vẻ là hoạt động duy nhất được yêu thích vì chính nó. Bởi vì trong khi chúng ta tìm được lợi ích nhiều hay ít từ các việc theo đuổi thực hành ngoài chính hành động, còn trong học tập chúng ta không tìm được gì khác ngoài chính hoạt động học tập.

Nhưng một cuộc sống như thế có thể là vượt quá con người; vì không phải trong tư cách con người mà họ sống như thế, nhưng vì có điều gì thần linh hiện diện trong họ; và cũng như điều này cao vời hơn bản tính kết hợp[25] của chúng ta thế nào, thì hoạt động của nó cũng cao hơn các loại nhân đức khác. Nếu trí tuệ là thần linh, thì sánh với con người, đời sống theo trí tuệ sẽ là thần linh sánh với đời sống con người. Nhưng chúng ta không nên theo những người khuyên chúng ta rằng, vì chúng ta là người, chúng ta phải có những tư tưởng nhân loại, và là những tư tưởng bất tử, như những người bất tử phải có. Trái lại, chúng ta phải cố gắng trở thành bất tử chừng nào có thể, và cố gắng hết sức để sống phù hợp với điều tốt nhất nơi chúng ta; vì dù khối lượng của nó nhỏ, nhưng sức mạnh của nó lớn hơn nhiều và giá trị của nó trổi vượt mọi sự. Nó có thể là chính mỗi người, vì nó là phần có uy thế và tốt nhất nơi con người. Vì vậy sẽ là điều lạ nếu họ không chọn đời sống của chính họ mà chọn đời sống của một ai 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 trí tuệ là tốt nhất và thú vị nhất, vì hơn bất cứ điều gì khác, trí tuệ *là* chính con người. Vì vậy đời sống này cũng là hạnh phúc nhất.

8. *Các lợi ích của đời sống suy niệm:* Một đời sống được hướng dẫn bởi loại nhân đức khác, [nhân đức thực hành,]

[25] Con người là hữu thể kết hợp, vì gồm linh hồn và thân xác, nghĩa là mô thể và chất thể, trong khi thần linh, vì chỉ là trí tuệ, nên không phải hữu thể kết hợp.

là đời sống hạnh phúc theo một nghĩa phụ thuộc, vì hoạt động của nó bị giới hạn vào con người. Chính trong khi chúng ta đối xử với nhau mà chúng ta thể hiện các hành vi công bằng, can đảm, và các hành vi khác, khi chúng ta nhận thấy loại thái độ cư xử đúng đắn với mỗi người trong các giao tiếp tư riêng, trong việc đáp ứng các nhu cầu của họ, trong mọi cách thức hành động, và trong các cảm xúc của chúng ta, và như ta thấy, mọi thứ này đều mang tính đặc trưng con người. Hơn nữa, một số hành vi đạo đức có vẻ được xác định bởi điều kiện thể lý của chúng ta, và nhân đức hay tính cách siêu vời có vẻ gắn liền mật thiết với các cảm xúc bằng nhiều cách. Cũng có một sự liên quan mật thiết giữa khôn ngoan thực hành và sự siêu vời cá tính, vì các nguyên tắc cơ bản của khôn ngoan thực hành được xác định bởi các nhân đức của cá tính, trong khi sự khôn ngoan thực hành xác định tiêu chuẩn đúng cho các nhân đức đạo đức. Sự kiện những nhân đức này liên quan mật thiết với cảm xúc cho thấy rằng chúng thuộc về bản tính kết hợp của chúng ta, và các nhân đức của bản tính kết hợp của chúng ta là các nhân đức nhân bản; do đó, một đời sống được hướng dẫn bởi các nhân đức này và hạnh phúc [đi với đời sống ấy thì cũng là hạnh phúc nhân bản]. Hạnh phúc của trí tuệ thì khá biệt lập [với loại hạnh phúc ấy]. Đó là tất cả những gì chúng ta sẽ bàn đến ở đây, vì những điều chi tiết hơn thì vượt quá phạm vi thảo luận hiện tại của chúng ta.

Một chỉ dẫn nữa cho thấy hạnh phúc hoàn hảo hệ tại một loại hoạt động chiêm niệm. Chúng ta giả thiết rằng các thần là loài sống hạnh phúc ở mức cao nhất. Nhưng chúng ta gán cho họ các loại hoạt động nào? Các hành vi công bằng ư? Có phải nực cười không khi họ làm những giao kèo với nhau, trả nợ nhau, v. v...? Hay có thể là các hành vi can đảm - kháng cự bạo lực và dám liều mạng, vì làm thế là cao thượng chăng? Hay là các hành vi quảng đại? Nhưng họ quảng đại với ai? Sẽ là lạ nếu nghĩ rằng họ có tiền bạc hay những điều gì tương tự. Hay là các hành vi tự chủ ư? Họ thường tỏ ra như thế nào? Chắc chắn, sẽ là điều vô nghĩa nếu khen ngợi các thần là không có những thèm muốn xấu xa. Nếu chúng ta đi tới cùng bản danh sách, chúng ta sẽ thấy rằng việc quan tâm tới các hành động là điều tầm thường không xứng đáng với các thần. Tuy nhiên, chúng ta giả thiết các thần hiện hữu, và họ hoạt động; vì chắc chắn chúng ta không giả thiết họ luôn luôn ngủ say như chàng Endymion.[26] Vậy, nếu chúng ta lấy đi hành động khỏi một sinh vật, chưa nói gì tới việc lấy đi sản xuất, thử hỏi còn gì khác ngoài sự chiêm niệm? Vì vậy, hoạt động của các thần vượt quá muôn loài sinh vật về hạnh phúc chắc hẳn phải là một hoạt động chiêm niệm, và hoạt động của con người gần giống nhất với chiêm niệm sẽ là hoạt động có ích nhất cho hạnh phúc của con người.

Hẳn là Solon đã cho chúng ta một mô tả hay nhất về con người hạnh phúc, khi ông nói ông là người có các của cải vật chất một cách vừa phải, và đã thực hiện những hành động mà ông cho là cao thượng nhất, và đã sống một đời sống tự chủ. Vì người ta vẫn có thể làm điều mình phải làm dù chỉ có của cải vừa phải. Và có vẻ như Anaxagoras cũng không cho rằng một người hạnh phúc phải là người giàu có và quyền lực. Ông nói ông sẽ không ngạc nhiên khi một người hạnh phúc bị người thường cho là kỳ lạ, vì họ xét đoán bởi những dáng vẻ bên ngoài và chỉ thấy những dáng

[26] Nhân vật thần thoại được mô tả là người đẹp trai nhất trong loài người, được Mặt Trăng yêu và làm cho chàng ngủ giấc ngủ ngàn thu để nàng mỗi đêm có thể xuống trần ôm hôn chàng.

vẻ bên ngoài. Như thế có vẻ những gì chúng ta đã nói trên rất phù hợp với ý kiến của các bậc khôn ngoan.

Bây giờ, mặc dù những suy tư này của chúng ta rất thuyết phục, nhưng trong lãnh vực hành vi đạo đức, chân lý được đánh giá bằng những sự kiện thật của đời sống, vì yếu tố quyết định nằm trong chính những sự kiện này. Vì vậy chúng ta phải xem xét các kết luận mà chúng ta đã đạt được từ trước đến giờ bằng cách đem áp dụng chúng vào trong đời sống thực: nếu chúng phù hợp với sự kiện, chúng ta phải chấp nhận chúng, còn nếu chúng mâu thuẫn, chúng ta phải cho rằng chúng chỉ là lời nói suông.

Một người mà hoạt động được hướng dẫn bởi lý trí, là người vun trồng lý trí và giữ nó ở tình trạng tốt nhất, có vẻ là người được các thần yêu thương nhất. Vì nếu các thần có sự quan tâm nào đến các công việc của người đời - có vẻ là có như thế - thì chắc chắn các ngài sẽ vui mừng vì điều gì là tốt nhất và giống với các ngài nhất, và đó là trí tuệ của chúng ta; cũng chắc chắn rằng các ngài coi là tốt những ai yêu mến và kính trọng trí tuệ nhất, như là những người biết quan tâm tới điều gì mà các thần yêu quí và họ hành động chính trực và cao thượng. Rõ ràng là, hơn bất cứ ai khác, một người khôn ngoan có tất cả những đức tính này. Cho nên, họ là người được các thần yêu thương nhất, và vì thế cũng là người hạnh phúc nhất. Do đó, ở đây chúng ta có thêm một chỉ dẫn cho thấy rằng một người khôn ngoan đạt tới một mức độ hạnh phúc cao hơn bất cứ ai khác.

PHẦN II

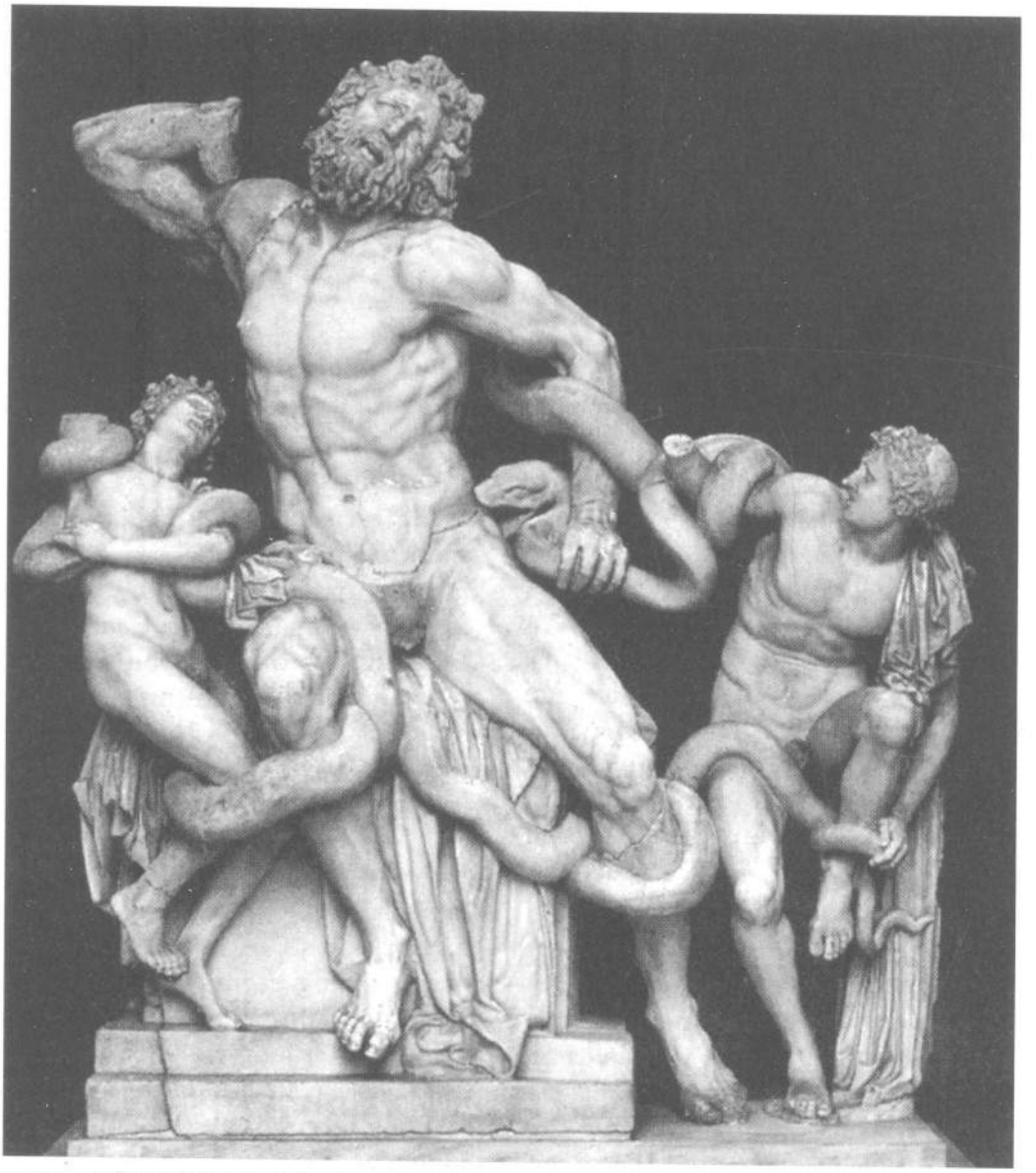
TRIẾT HỌC THỜI KỲ HI LẠP

Sau khi Alexander Đại Đế mất năm 323 tr. C.N., ba tướng của ông là Ptlolemy, Seleucus, và Antigonus chia nhau đế quốc mà ông đã gầy dựng. Trong ba thế kỷ tiếp theo, các hậu duệ của ba vị tướng này cai trị thế giới phía đông Địa Trung Hải. Đến năm 30 tr. C.N., với việc hoàng đế Rô-ma Octavian chiến thắng Anthony và Cleopatra và sát nhập Ai Cập vào đế quốc Rô-ma, thời kỳ đế quốc Hi Lạp kết thúc. Quyền lực thực sự trong vùng này đã chuyển sang tay của đế quốc Rô-ma vừa xuất hiện ở phía tây.

Sự chuyển quyền cai trị từ tay người Hi Lạp sang người Rô-ma đã tất yếu kéo theo những xáo trộn về xã hội và chính trị, và các nền triết học phát triển trong thời kỳ này phản ánh sự xáo trộn đó. Bây giờ người ta không nhấn mạnh nữa về các hệ thống tư tưởng hoàn chỉnh, như các hệ thống đã được Plato và Aristotle đề nghị. Thay vào đó là các lý thuyết tập trung vào những vấn đề thực tiễn của đời sống tốt cho các cá nhân. Trong một thế giới có vẻ ngày càng hỗn loạn và không thể kiểm soát nổi, các triết gia bắt đầu tìm kiếm sự cứu rỗi cá nhân hơn là các lý thuyết toàn diện. Thậm chí các trường Academia của Plato và Lyceum của Aristotle, tuy vẫn tiếp tục tồn tại hàng thế kỷ, nhưng cũng đã từ bỏ các học thuyết xây dựng của các nhà triết học sáng lập của họ để chuyển sang các vấn đề phê bình với những ranh giới hạn hẹp hơn.

Khi nhìn lại sự phát triển của triết học từ Socrates đến trường phái Khắc Kỷ và trường phái Epicurus, người ta thấy các trường phái thời kỳ sau chủ yếu quan tâm về sự thanh thản của tâm hồn. Hậu quả là các nhà triết học cổ điển có một điểm ưu việt mà các nhà triết học Khắc Kỷ và Epicurus hoàn toàn không có: sự hưng phấn.

Phong trào triết học lớn cuối cùng của Hi Lạp là trường phái Tân - Plato. Người cầm đầu trào lưu trở về với tư tưởng Plato này là Plotinus (204-270 C.N.), một nhà triết học không thiếu nhiệt huyết, nhưng xa cách các thái độ



Laocoon, thế kỷ 2 C.N., tác phẩm của Hagesandron, Polydoros, và Atheno-doros, ba nhà điêu khắc của đảo Rhodes. Laocoon là tư tế của thành Troya phản đối việc đưa con ngựa gỗ của người Hi Lạp vào thành. Theo một truyền thuyết, vì sự can thiệp này ông bị thần Apollo trừng phạt bằng cách sai hai con mãng xà tới giết ông và các con ông. Các triết gia thời kỳ Hi Lạp đi tìm sự giải thoát khỏi những cảm xúc bị dằn vặt như tác phẩm này diễn tả.

triết học cổ điển Hi Lạp hơn các nhà triết học khác của thời kỳ Hi Lạp. Ông ca ngợi tinh thần đến độ nói rằng ông xấu hổ vì phải mang một thân xác; nhiệt tình của ông hoàn toàn hướng về cái bí nhiệm, và ông khao khát được chấp cánh '*bay từ Sự Cô Độc tới Sự Cô Độc*,' theo nguyên văn câu nói thời danh của ông. Như thế ông đã hoàn thiện hoá các khuynh hướng kém cổ điển hơn của tư tưởng Plato, hoà trộn chúng vào với thuyết Tân - Pythagoras và với các khái niệm Phương Đông như khái niệm về sự phát toả từ Nhất Thể.

Năm 529 C.N., trường Academia của Plato bị đóng cửa bởi hoàng đế Justinian, chấm dứt một ngàn năm triết học Hi Lạp.

EPICURUS 341 - 270 tr. C.N.

Epicurus sinh tại đảo Samos của Hi Lạp. Năm 18 tuổi ông đến Nhã Điển một năm, sau đó theo cha ông đi Colophon, thành phố nơi Xenophanes sinh ra. Ông nghiên cứu các tác phẩm của Democritus và sau cùng thiết lập trường phái của riêng ông tại Lesbos. Từ đây ông chuyển đến Helespont và sau cùng đến Nhã Điển năm 307 tr. C.N. Trong khi ông đi từ nơi này qua nơi khác, nhiều học trò đến theo ông. Tại Nhã Điển ông đã lập một cộng đoàn gọi là 'Vườn,' tại đây ông trải qua phần còn lại của đời mình bằng cách viết sách và dạy học.

Cộng đoàn của Epicurus tiếp nhận mọi hạng người và cả nam lẫn nữ. Trường không thu học phí của sinh viên, nhưng tùy khả năng ai có thể đóng góp và muốn đóng góp gì tuỳ ý. Bản thân Epicurus được các học trò tôn sùng, và các thành viên trong cộng đoàn của ông phải tuyên thệ: "*Tôi sẽ trung thành với Epicurus và sống phù hợp với người mà tôi đã chọn theo.*"[1] Trong số những đồ đệ thời sau theo tư tưởng Epicurus, nhà thơ Rô-ma Lucretius (98-55tr. C.N.) coi ông là một vị thần. Nhưng bản thân Epicurus không phải là một người kiêu căng hay hống hách. Theo nhiều người kể lại, ông rất tử tế và quảng đại, đối xử với học trò như bạn bè, chứ không phải như những thuộc hạ. Khi trên giường hấp hối do bị nghẽn đường tiểu, Epicurus viết một lá thư nói lên tinh thần hiền hậu của ông. Một đoạn dài của lá thư này có những lời sau đây với Idomeneus, bạn ông: "*Tôi có một bức tường chống lại mọi nỗi đớn đau này, đó là niềm vui trong lòng khi tôi hồi tưởng lại những cuộc đối thoại giữa chúng ta với nhau.*"[2]

Epicurus viết trên ba trăm quyển, nhưng chúng ta chỉ còn lại một vài mảng văn, ba lá thư đầy đủ, và một khảo luận ngắn tóm tắt các quan điểm của ông. Những tác phẩm còn sót lại này cung cấp cho chúng ta một sự hiểu biết về con người và đạo đức của Epicurus và một vài cảm nhận về tâm lý học và lý thuyết tri thức của ông. Lá thư thứ nhất của ông, *Gửi Herodotus*, giải thích thuyết nguyên tử của ông. Giống như Democritus, Epicurus khẳng định rằng thực tại bao gồm những nguyên tử và khoảng không. Nhưng khác với Democritus, người chủ trương thuyết nguyên tử tất định, Epicurus khai triển khái niệm rằng nguyên tử đôi khi 'đổi hướng' một cách khó hiểu. Khi các nguyên tử 'rơi xuống' qua khoảng không, một số đi trệch đường và đụng vào các nguyên tử khác, tạo ra một chuỗi phản ứng tạo thành thế giới như chúng ta thấy ngày nay. Epicurus tiếp tục khai thác những hệ quả của lý thuyết này đối với tri giác và tri thức.

Lá thư thứ hai, *Gửi Pythocles*, về thiên văn và khí tượng học, có nguồn gốc không chắc chắn và không cho

[1] Thuật lại trong J.V. Luce, Introduction to Greek Philosophy (New York: Thames and Hudson, 1992), tr. 140.

[2] Như trên.

chúng ta biết thêm gì nhiều về tư tưởng Epicurus. Nhưng thư thứ ba, *Gửi Menoeceus*, cùng với tác phẩm ngắn *Các Lý Thuyết Nguyên Tắc* giải thích thuyết đạo đức trọng tâm của ông. Epicurus tuyên bố lạc thú là sự thiện cao nhất, mặc dù một số lạc thú không tự nhiên và không cần thiết. Ngược lại với lối hiểu ngày nay của chúng ta về 'chủ nghĩa lạc thú,' Epicurus chống lại các bữa ăn cao lương mỹ vị và việc chè chén quá độ. Những lối sống phóng túng như thế không tạo nên lạc thú vững bền và thường dẫn tới điều ngược lại: đau khổ. Thay vào đó, Epicurus chủ trương chỉ hưởng thụ những lạc thú 'tự nhiên' - những lạc thú này có khả năng làm ta hài lòng và an lạc. Các tác phẩm đạo đức học của Epicurus được in lại đầy đủ sau đây.

Thư Gửi Menoeceus

I. Nhập đề

Epicurus gửi lời chào thăm Menoeceus.

Đừng để người trẻ tuổi nào trì hoãn việc học triết học, cũng đừng để người già nào mất hứng thú về nó; vì việc chăm lo cho linh hồn thì không bao giờ là quá sớm hay quá muộn. Người nào nói rằng mùa học này chưa đến hay đã qua rồi thì cũng giống như người nói rằng hạnh phúc đến quá sớm hay quá muộn. Vì vậy, cả trẻ lẫn già đều phải học triết học, người trẻ học để khi về già vẫn còn có thể giữ lại được niềm hạnh phúc của tuổi trẻ trong những hồi tưởng của họ về quá khứ, người già học để dù già họ vẫn trẻ trung nhờ không sợ tương lai. Vì vậy chúng ta phải học phương pháp bảo đảm hạnh phúc, vì có hạnh phúc là có tất cả, nhưng nếu không có nó, chúng ta làm mọi sự để có nó.

II. Các học thuyết cơ bản

A. Các thần

Các thần hiện hữu; nhưng theo các niềm tin thông thường về các thần là vô đạo. Các thần không quan tâm gì tới loài người.

Hãy không ngừng học và thực hành những điều tôi vẫn luôn dạy anh, tin chắc rằng đó là những nguyên lý cơ bản của đời sống tốt lành. Sau khi chấp nhận thần là bất tử và hạnh phúc theo mô tả của ý kiến bình dân, đừng gán thêm cho ngài bất cứ điều gì xa lạ với sự bất tử hay hạnh phúc, nhưng hãy tin về ngài bất cứ điều gì diễn tả sự bất tử và hạnh phúc của ngài. Các thần thực sự hiện hữu, vì chúng ta nhận thấy các ngài rõ ràng; nhưng các ngài không giống như người ta tưởng tượng ra, vì đa số người ta không giữ lại hình ảnh của các thần như họ nhận được lúc ban đầu. Không phải người nào tiêu diệt các thần của niềm tin bình dân là người vô đạo, nhưng người nào mô tả các thần theo hình ảnh mà nhiều người tưởng tượng ra. Vì các ý kiến của đa số người ta về các thần không phải là các sự nhận thức mà là các giả thiết sai lạc. Theo các giả thiết bình dân này, các thần giáng những điều tai ác xuống cho người xấu, điều tốt lành xuống cho người ngay thẳng, vì họ, vì luôn luôn sống theo nhân đức riêng của họ, nên sẵn sàng tán thành những ai giống như bản thân họ, và coi tất cả những gì khác họ đều là xa lạ.[3]

B. Sự chết

Triết học cho thấy chết là sự kết thúc của mọi ý thức, nên nó giải thoát chúng ta khỏi nỗi sợ chết. Đời sống hạnh phúc thì tốt hơn một đời sống thọ.

[3] Cách dịch mơ hồ của phần hai của câu cuối này là cố ý. Họ có thể là các thần, tán thành những người giống như mình, hay là con người, tán thành các thần.

Hãy làm quen với niềm tin rằng chết không đáng để chúng ta quan tâm, vì mọi sự thiện hay ác đều hệ tại cảm giác và cảm giác thì kết thúc với cái chết. Vì vậy, niềm tin đích thực rằng chết không là gì đối với chúng ta sẽ giúp chúng ta có một đời sống hạnh phúc, không phải vì nó tăng thêm một thời gian vô hạn, nhưng vì nó lấy đi ước muốn bất tử. Vì không có lý do tại sao một người hoàn toàn chắc chắn rằng không có gì phải sợ trong cái chết lại thấy điều gì đáng sợ trong sự sống. Cũng vậy, người nào nói mình sợ chết thì cũng là người ngu, không phải vì sẽ đau đớn khi cái chết đến, nhưng vì sự nghĩ tưởng trước về nó khiến họ đau đớn; vì cái gì không là gánh nặng khi nó hiện diện thì không có lý do gì để gây đau đớn khi người ta nghĩ trước về nó. Là sự xấu đáng sợ nhất trong mọi điều xấu, cái chết không đáng để chúng ta quan tâm; vì đang khi chúng ta tồn tại thì cái chết không hiện diện, và khi cái chết hiện diện thì chúng ta không còn tồn tại nữa. Cho nên nó không là gì cả, dù là đối với người sống hay người chết, vì nó không hiện diện đối với người sống, và người chết thì không còn tồn tại.

Nhưng người ta nói chung đôi khi trốn tránh cái chết như là điều xấu lớn nhất, đôi khi khao khát nó như một sự giải thoát khỏi những điều xấu của cuộc đời.

Người khôn ngoan không từ khước sự sống cũng không sợ sự chết; vì sống không làm hại họ, và họ cũng không giả thiết rằng không sống là một điều xấu gì hết. Cũng như họ không chọn thức ăn có số lượng nhiều nhất nhưng là thức ăn ngon nhất, thì họ cũng không tìm kiếm sự hưởng đời sống lâu dài nhất nhưng là hưởng đời sống hạnh phúc nhất.

Người nào khuyên người trẻ sống tốt, và người già chết an lành, người đó là người ngu, không chỉ vì đời sống là đáng ao ước, nhưng cũng vì nghệ thuật sống tốt và nghệ thuật chết an lành là một. Nhưng tệ hơn cả vẫn là người nói rằng thà đừng sinh ra thì hơn, nhưng một khi đã sinh ra rồi, hãy mau chóng bước qua cổng âm phủ.

Nếu một người nói như thế và thực sự tin như thế, thì tại sao họ không rời bỏ cuộc đời này? Chắc chắn họ luôn có sẵn phương tiện để làm điều ấy nếu thực sự đó là xác tín của họ. Nếu họ chỉ nói đùa, họ được coi như một người ngu bởi những người không chấp nhận lời dạy của họ.

Hãy nhớ rằng tương lai không thuộc về chúng ta hay hoàn toàn thuộc chúng ta, sao cho chúng ta có thể không dựa vào nó như nó chắc chắn phải đến, cũng không từ bỏ hi vọng về nó như chắc chắn không có nó.

III. Học thuyết đạo đức

A. Lạc thú là động lực

Các ước muốn cần thiết là vì sức khoẻ cơ thể và an bình tâm hồn; nếu chúng được thoả mãn, thế là đủ cho đời sống hạnh phúc.

Anh phải xét rằng trong số các ước muốn, có một số là tự nhiên, một số là vô ích, và trong số các ước muốn tự nhiên, một số là cần thiết, số khác chỉ thuần là tự nhiên thôi. Trong số các ước muốn cần thiết, một số cần thiết cho hạnh phúc, một số vì sự thoải mái thân xác, số khác vì chính đời sống. Người có hiểu biết hoàn toàn về điều này sẽ biết cách làm cho mọi chọn lựa hay từ bỏ của mình hướng tới việc đạt được sức khoẻ thân xác và an bình tâm hồn, vì đó là cùng đích của cuộc đời hạnh phúc. Vì để đạt cùng đích này, nghĩa là không bị đau khổ và sợ hãi, chúng ta làm bất cứ điều gì. Một khi đạt được tình trạng này, mọi sóng gió của linh hồn được yên, vì tạo vật không cần vất vả đi tìm bất cứ điều gì còn thiếu nữa, cũng không đi tìm bất cứ điều gì khác để làm cho linh hồn và thân xác được hạnh phúc. Vì chúng ta chỉ cảm thấy thiếu lạc thú

khi sự thiếu nó làm chúng ta cảm thấy đau khổ; nhưng khi chúng ta không cảm thấy đau khổ, chúng ta không còn cần đến lạc thú. Vì vậy chúng ta nói rằng lạc thú là khởi điểm và cùng đích của đời sống hạnh phúc. Chúng ta nhìn nhận lạc thú như là sự thiện tự nhiên cơ bản nhất; xuất phát từ lạc thú chúng ta chấp nhận hay từ chối; và chúng ta trở về lạc thú khi chúng ta đánh giá mọi điều thiện, tin tưởng vào cảm giác lạc thú này như là sự hướng dẫn của chúng ta.

B. Lạc thú và đau khổ

Lạc thú là sự thiện lớn nhất; nhưng một số lạc thú mang đến đau khổ, và khi chọn lựa, chúng ta phải xét đến điều này.

Chính vì lý do lạc thú là sự thiện tự nhiên cơ bản nhất, chúng ta không chọn mọi sự thiện, nhưng có những lúc chúng ta bỏ qua lạc thú nếu chúng kéo theo những đau khổ to lớn hơn; và nhiều đau khổ chúng ta thấy là tốt hơn lạc thú khi một lạc thú lớn hơn sẽ đến với chúng ta sau khi chúng ta đã trải qua những đau khổ lâu dài. Mọi lạc thú đều là một sự thiện vì nó có một bản tính gần giống với bản tính chúng ta; tuy nhiên, không phải lạc thú nào cũng đáng chúng ta chọn. Cũng vậy, mọi đau khổ đều là một sự xấu, nhưng không phải đau khổ nào chúng ta cũng nên xa tránh vào mọi lúc. Bằng cách cân nhắc và xem xét các lợi và thiệt, chúng ta sẽ biết quyết định đúng trong các sự việc này; vì trong một số trường hợp, chúng ta coi sự thiện như là điều xấu, và ngược lại, coi sự xấu như là điều thiện.

C. Sự vô cầu

Người khôn ngoan thực sự là người bằng lòng với cái ít ỏi.

Chúng ta coi sự vô cầu như là một sự thiện to lớn, không phải là để chúng ta chỉ có thể hưởng thụ rất ít, nhưng để khi chúng ta không có nhiều, thì chúng ta có thể bằng lòng với cái ít ỏi, vì chúng ta tin chắc rằng những người tìm thấy lạc thú lớn nhất nơi sự xa hoa là những người coi nó là điều ít cần thiết nhất, và mọi cái tự nhiên thì dễ dàng được cung cấp, trong khi các lạc thú xa xỉ thì khó đạt được. Thực vậy, món nước chấm đơn sơ cũng làm người ta thấy ngon miệng ngang với những bữa tiệc cao lương mĩ vị nếu một khi ta không có sự đau khổ do thiếu thốn; và một miếng khi đói thì cũng bằng một gói khi no. Làm quen với nếp sống đơn sơ đạm bạc là điều có lợi cho sức khoẻ và giúp cho một người sẵn sàng trước những nhiệm vụ cần thiết của đời sống. Nó cũng giúp chúng ta sẵn sàng hưởng thụ sự xa hoa nếu thỉnh thoảng chúng ta may mắn gặp nó, và nó làm cho chúng ta không sợ hãi số phận.

D. Lạc thú đích thực

Hạnh phúc đích thực nhất không đến từ sự hưởng thụ những lạc thú thể xác nhưng từ một nếp sống đơn sơ, vô lo, với những nhu cầu bình thường của thể xác được thoả mãn.

Khi nói lạc thú là cùng đích, chúng ta không có ý nói đến thứ lạc thú của kẻ hoang toàng hay thứ lạc thú lệ thuộc sự hưởng thụ thể xác - như một số người không hiểu ý chúng tôi đã cắt nghĩa sai lạc - nhưng chúng tôi có ý nói đến tình trạng mà thân xác không bị đau khổ và tâm hồn không bị âu lo. Cái đem lại đời sống thoải mái không phải là ăn uống lu bù, nhảy múa, giao hoan truỵ lạc, hay dự những bữa tiệc cao lương mĩ vị; nhưng là một nếp sống giản dị được tạo ra bởi lý trí biết xem xét động cơ của mọi sự chọn lựa hay từ chối, và xua tan mọi ý kiến làm xáo trộn sự an bình của tâm hồn.

E. Sự thận trọng

Sự thận trọng hay khôn ngoan thực hành phải hướng dẫn chúng ta.

Trong tất cả điều này, sự thiện đầu tiên và cơ bản phải là sự thận trọng. Vì lý do này, sự thận trọng quí giá hơn cả triết học. Mọi nhân đức khác đều phát sinh từ đó. Nó dạy rằng người ta không thể sống thoải mái mà không đồng thời sống khôn ngoan, cao thượng, và công bằng, cũng không thể sống khôn ngoan, cao thượng, và công bằng mà không sống thoải mái; vì các nhân đức phát triển trong sự liên kết mật thiết với đời sống thoải mái, và đời sống thoải mái không thể tách rời khỏi nhân đức.

IV. Kết luận

A. Ca ngợi con người khôn ngoan

Vậy anh tin ai là người cao hơn con người khôn ngoan: phải chăng là người có những ý kiến tôn kính đối với các thần, hoàn toàn không sợ chết, khám phá ra đâu là sự thiện cao nhất trong đời sống và hiểu rằng tột đỉnh của sự thiện có thể dễ đạt được và tột đỉnh của sự xấu thì có giới hạn về thời gian hay về đau khổ, và coi nhẹ điều mà một số người coi là vua của mọi sự, sự Cần Thiết? Người ấy nghĩ rằng sức mạnh quyết định cơ bản nằm trong chúng ta, mặc dù một số điều đến do sự cần thiết, một số do may rủi, và một số do chính ý chí chúng ta; vì họ thấy rằng sự cần thiết là vô trách nhiệm và sự may rủi là không chắc chắn, nhưng các hành động của chúng ta không chịu sự chi phối của bất cứ quyền lực nào. Chính vì vậy mà các hành động của chúng ta là đáng khen hay đáng trách. Tốt hơn nên chấp nhận huyền thoại về các thần hơn là làm nô lệ cho sự tất định của các nhà vật lý; vì huyền thoại gợi ý chúng ta về một niềm hi vọng nhận được ân sủng nhờ việc chúng ta tôn kính các thần, nhưng sự tất yếu của thuyết tất định thì không thể tránh. Vì người khôn ngoan không coi may rủi như một vị thần bởi vì các thần không làm điều gì một cách lộn xộn hay như một nguyên nhân hay thay đổi của mọi sự, họ tin rằng may rủi không cho người ta điều lành và điều xấu để làm người ta sống hạnh phúc hay khốn nạn, nhưng nó cung cấp cơ hội để có sự thiện hay sự xấu lớn hơn. Sau cùng, họ nghĩ gặp bất hạnh trong khi hành động theo lương tri thì tốt hơn là gặp vận may khi hành động ngược với lương tri; vì thà thất bại trong một điều đã được hoạch định tốt trong các hành động của chúng ta còn hơn là thành công vì gặp may trong điều chúng ta đã hoạch định không tốt.

B. Lời cuối cho Menoeceus

Anh hãy suy niệm những điều này và những lời dạy tương tự, ngày cũng như đêm, một mình hay với người bạn tri âm. Rồi đừng bao giờ nên chán nản, dù thức hay ngủ; nhưng hãy sống như một người tốt; vì đời sống giữa những phước lành vĩnh cửu thì hoàn toàn không giống đời sống của một con người phải chết.

Các đạo lý chính

I. Cái gì hạnh phúc và bất tử thì không xáo trộn, nó cũng không gây xáo trộn cho một cái gì khác. Do đó, nó không bị ảnh hưởng bởi tức giận hay sủng ái, vì những thứ này thuộc sự yếu đuối.

II. Cái chết không có nghĩa gì đối với chúng ta; vì cái gì đã tiêu tan thì không có cảm giác, và cái gì không có cảm giác thì không có nghĩa gì đối với chúng ta.

III. Loại bỏ tất cả những gì gây đau khổ đánh dấu ranh giới của lạc thú. Khi lạc thú hiện diện và tiếp tục tồn tại, thì không có đau khổ hay buồn phiền hay cả hai.

IV. Đau khổ thể xác liên tục thì không kéo dài lâu. Đau khổ mãnh liệt thì rất vắn, và ngay cả đau khổ vượt quá lạc thú thể xác cũng không kéo dài được nhiều

ngày. Bệnh tật lâu ngày giúp cho có những lạc thú thể xác lớn hơn đau khổ.

V. Không thể sống hạnh phúc mà không sống khôn ngoan, tốt lành, và công bằng, cũng như không thể sống khôn ngoan, tốt lành, và công bằng mà không sống hạnh phúc. Mặc dù một người sống tốt và công bằng, họ cũng không thể sống hạnh phúc nếu họ thiếu điều gì phát xuất từ đời sống khôn ngoan.

VI. Bất cứ phương tiện gì mà nhờ đó một người giải thoát mình khỏi sự sợ hãi người khác, thì đều là một sự thiện tự nhiên.

VII. Một số người vì nghĩ rằng mình có thể sống yên ổn trước những người khác bằng cách đó, nên đã ao ước trở thành nổi tiếng. Họ đạt được một sự thiện tự nhiên nếu họ làm cho đời sống họ yên ổn; nhưng nếu đời sống họ không yên ổn, họ không có được điều mà thoạt đầu họ tìm kiếm, theo qui luật tự nhiên.

VIII. Không có lạc thú nào tự nó là xấu; nhưng các phương tiện mà người ta dùng để tìm kiếm lạc thú đôi khi mang lại đau khổ lớn hơn chính những lạc thú.

IX. Nếu mọi lạc thú chồng chất lên nhau, và nếu là như thế cả về thời gian và liên quan đến toàn thể hay những phần quan trọng nhất của bản tính chúng ta, thì các lạc thú không khác nhau.

X. Nếu các điều tạo ra lạc thú của người phóng đãng có thể làm cho tâm trí họ thoát khỏi các nỗi lo sợ về những gì ở trên họ và về cái chết và đau khổ, và dạy họ về giới hạn của các ước muốn, thì chúng ta không có lý do gì để chê trách người phóng đãng; vì họ sẽ đổ đầy bản thân họ với những lạc thú từ mọi nguồn gốc và sẽ thoát được mọi đau khổ và buồn phiền, vốn là những điều xấu.

XI. Nếu các nỗi lo sợ của chúng ta về những gì ở trên chúng ta, về sự chết, và về việc chúng ta không có khả năng phân biệt những giới hạn của đau khổ và ước muốn không giày vò chúng ta, thì chúng ta không cần gì đến các khoa học tự nhiên.

XII. Một người không thể gỡ mình ra khỏi những nỗi sợ về những điều quan trọng nhất nếu họ không hiểu bản chất của vũ trụ nhưng sợ một số những điều họ đã học biết trong các thần thoại. Vì vậy, không thể nào có hạnh phúc tinh tuyền nếu không có khoa học tự nhiên.

XIII. Sẽ là vô ích nếu tìm cách tìm sự an toàn chống lại mọi người khác trong khi chúng ta vẫn còn sợ hãi những điều ở trên chúng ta hay ở dưới đất và toàn thể vũ trụ vô hạn nói chung.

XIV. Khi đã đạt được sự an toàn hợp lý chống lại những người khác, thì có sự an toàn xuất phát từ an bình tâm hồn và sự cách ly với đám đông, và sự an toàn này đủ mạnh và là niềm hạnh phúc tinh tuyền nhất.

XV. Của cải tự nhiên thì có giới hạn và dễ đạt được; của cải do trí tưởng tượng bày vẽ ra thì luôn luôn vượt quá tầm tay.

XVI. Người khôn ngoan ít khi bị xáo động bởi số phận. Lý trí đã kiểm soát các công việc lớn nhất và quan trọng nhất của họ, kiểm soát chúng suốt đời họ, và sẽ tiếp tục kiểm soát chúng.

XVII. Người chính trực ít khi bị xáo động; người bất chính thì đầy xáo động.

XVIII. Khi đau khổ do túng thiếu không còn, lạc thú thể xác sẽ không được gia tăng về lượng nhưng chỉ thay đổi về chất. Tâm hồn đạt tới lạc thú lớn nhất của nó bằng cách suy niệm về chính những điều thường tạo sự sợ hãi lớn nhất cho tâm trí và về những điều tương tự.

XIX. Thời gian vô hạn và thời gian hữu hạn đều tạo lạc thú bằng nhau nếu người ta đo lường mức độ lạc thú bằng lý trí.

XX. Xác thịt tin rằng lạc thú là vô hạn và nó cần có thời gian vô hạn; nhưng tâm hồn, vì hiểu sự kết thúc và giới hạn của xác thịt và gạt bỏ mọi sợ hãi về tương lai, nên có một đời sống hoàn toàn

và không còn cần đến thời gian vô hạn nữa. Tuy nhiên, nó không tránh lạc thú; và khi các hoàn cảnh xảy đến vào cuối đời, nó không ra đi như thể nó vẫn còn thiếu một phần nào của đời sống.

XXI. Người hiểu những giới hạn của đời sống thì biết rằng họ dễ giũ bỏ được đau khổ do túng thiếu và làm hoàn thiện cả cuộc đời họ. Do đó, họ không cần đến những điều đòi hỏi cố gắng.

XXII. Cần phải lưu ý đến mục đích thực của tri thức và mọi chứng cớ về sự nhận thức rõ ràng khi chúng ta xét đến các ý kiến của mình. Nếu không, tất cả sẽ đầy những phán đoán xấu và lẫn lộn.

XXIII. Nếu bạn cố gắng chống lại mọi cảm giác của bạn, bạn sẽ không có tiêu chuẩn so sánh nào để cân nhắc cả những cảm giác mà bạn đánh giá là sai.

XXIV. Nếu bạn bác bỏ bất cứ cảm giác nào, và nếu bạn không phân biệt được giữa sự phỏng đoán dựa trên những gì cần phải xác nhận và chứng cớ được cung cấp bởi giác quan, bởi tình cảm, và bởi sự xem xét của lý trí về những khái niệm đã được xác nhận, thì bạn sẽ lẫn lộn các cảm giác khác với sự phỏng đoán vô căn cứ và vì thế phá huỷ toàn thể cơ sở phán đoán. Nếu trong mọi ý kiến bạn chấp nhận là có giá trị ngang nhau cả các ý kiến chưa được xác nhận và các ý kiến đã được xác nhận, bạn sẽ không tránh được sai lầm bởi vì bạn sẽ tiếp tục ở trong sự không chắc chắn về mọi phán đoan về điều gì là đúng và điều gì không đúng.

XXV. Nếu bạn không luôn luôn qui hướng hành động của mình về mục đích tự nhiên,[4] nhưng bỏ quên mục đích này và quay sang một điều gì khác khi chọn lựa và xa tránh, thì các hành động của bạn không đi đôi với lời nói của bạn.

XXVI. Những ước muốn nào không được thoả mãn mà không dẫn đến đau khổ thì không phải là những ước muốn cần thiết; và chúng dễ bị gạt ra ngoài mỗi khi việc thoả mãn chúng tỏ ra khó khăn hay có thể gây thiệt hại.

XXVII. Giữa những điều mà khôn ngoan chuẩn bị để bảo đảm hạnh phúc suốt đời, điều lớn nhất là có bạn bè.

XXIII. Cùng một sự khôn ngoan cho phép chúng ta tin tưởng rằng không điều xấu nào là vĩnh cửu hay thậm chí lâu dài, thì cũng chính sự khôn ngoan ấy nhận ra rằng trong tình trạng hữu hạn của chúng ta, sự an toàn hoàn hảo nhất chúng ta có thể đạt được là sự an toàn của tình bạn.

XXIX. Trong số các ước muốn, một số là tự nhiên và tất yếu; một số là tự nhiên nhưng không tất yếu; và một số khác không tự nhiên cũng không tất yếu nhưng phát sinh từ ý kiến đơn thuần.

XXX. Trong số các ước muốn thể xác, những ước muốn dựa trên các ý kiến trống rỗng mà được hăng say theo đuổi, dù không được thoả mãn, nhưng không gây đau khổ. Sở dĩ không loại bỏ được chúng là vì ý kiến trống rỗng của con người, không phải vì bản chất của chúng.

XXXI. Công bằng tự nhiên là một khế ước phát sinh từ sự thuận lợi qua đó người ta tìm cách ngăn cản một người khỏi làm hại những người khác và bảo vệ người ấy khỏi bị những người khác làm hại.

XXXII. Không có cái gọi là công bằng hay bất công nơi loài súc vật không có khả năng làm những khế ước để không làm hại hay bị hại. Điều này cũng đúng đối với những bộ lạc mà không có khả năng hay không muốn làm các khế ước để không làm hại hay bị làm hại.

XXXIII. Không có một thứ công bằng trừu tượng; nó chỉ là một khế ước giữa những người trong quan hệ đa dạng với nhau, trong bất cứ hoàn cảnh nào của họ, họ sẽ không làm hại hay bị hại.

XXXIV. Bất công không phải một điều xấu tự tại, nhưng chỉ là điều xấu khi sợ rằng một người sẽ không thoát khỏi tay

[4] Nghĩa là mục đích lạc thú.

những người đã được thiết lập để trừng phạt sự vi phạm.

XXXV. Nếu một người đã thầm lén vi phạm một điều khoản nào trong khế ước về việc không được làm hại hay bị hại lẫn nhau, họ không thể cảm thấy tin tưởng rằng họ sẽ không bị phát hiện trong tương lai cho dù họ đã thoát được cả chục ngàn lần trong quá khứ; vì cho tới lúc chết họ sẽ vẫn còn không chắc họ có sẽ thoát được hay không.

XXXVI. Nói chung, công bằng là như nhau cho mọi người, một điều được người ta thấy là có ích trong các quan hệ với nhau; nhưng nó không giống nhau cho mọi người trong những nơi và hoàn cảnh khác nhau.

XXXVII. Trong số các điều được người ta thường coi là công bằng, điều nào tự chứng tỏ là có ích trong các quan hệ của người ta với nhau thì có dấu ấn của công bằng cho dù nó có giống nhau cho mọi người hay không; nếu một ai đó làm một luật và nó không tỏ ra có ích trong các quan hệ của con người với nhau, nó không còn là công bằng về bản chất của nó nữa. Tuy nhiên, nếu sự ích lợi của luật trong vấn đề công bằng phải thay đổi và nó phải thoả mãn sự mong đợi của người ta chỉ trong một thời gian ngắn, thì dù sao trong thời gian ngắn ấy nó là công bằng dưới con mắt của những người chỉ nhìn vào các sự kiện và không lẫn lộn chính họ với các lời nói rỗng tuếch.

XXXVIII. Nếu, mặc dù đã không xảy ra hoàn cảnh mới nào, các điều được mọi người coi là công bằng tong những vấn đề này không tương ứng về hiệu quả của chúng với khái niệm ấy, thì chúng không phải là công bằng. Mỗi khi, do các hoàn cảnh mới, cùng những điều đã từng được coi là công bằng mà không còn ích lợi nữa, chúng là công bằng vào lúc chúng còn có ích cho các quan hệ giữa các công dân với nhau; nhưng sau đó, khi chúng không còn có ích nữa, chúng không còn là công bằng.

XXXIX. Người nào đã kiểm soát tốt được sự thiếu tự tin của mình trước các sức mạnh bên ngoài, bao nhiêu có thể, họ coi các sức mạnh bên ngoài ấy cũng tương tự với chính họ, hay khi không thể được, ít là coi chúng không phải là điều xa lạ. Khi họ thậm chí không thể làm điều này, họ sẽ cảnh giác và tránh bất cứ điều gì nên tránh.

XXX. Những ai có khả năng tốt nhất để chuẩn bị sự yên ổn cho chính mình trong tương quan với người khác thì là những người sống thoải mái nhất với người khác bởi vì họ có sự bảo đảm hoàn hảo nhất; và khi hưởng được sự thân mật hoàn hảo nhất, họ không than phiền về cái chết của một người chết trước giờ của mình như thể đó là một dịp để buồn sầu.

EPICTETUS khoảng 51 - 130 C.N.

Epictetus sinh ra là một nô lệ ở Hierapolis, một thị trấn nhỏ ở Phrygia, Tiểu Á (nay là Thổ Nhĩ Kỳ). Ông chủ của Epictetus là Epaphroditus, một nhân viên trong đoàn tuỳ tùng của hoàng đế Nêrô ở Rô-ma. Theo thói quen thời ấy, Epaphroditus lo cho Epictetus có một nền giáo dục tốt, và đã gửi ông theo học với nhà triết học Khắc Kỷ người Rô-ma tên là Rufus. Một thời gian ngắn sau khi hoàng đế mất năm 68, Epictetus được phóng thích và bắt đầu dạy triết học tại Rô-ma. Năm 89 hay 93 hoàng đế Domitian trục xuất mọi nhà triết học khỏi Rô-ma. Domitian đặc biệt tức giận với những triết gia Khắc Kỷ vì họ dạy rằng quyền của hoàng đế đến từ Thượng đế và vì lợi ích của nhân dân. Epictetus chuyển đến Nicropolis ở Epirus (tây bắc Hi Lạp), tại đây ông mở một trường Khắc Kỷ rất phát triển và sống một đời sống rất thanh đạm. Khi về già, ông lấy vợ để có thể nhận làm con nuôi một đứa trẻ mà nếu không nó có thể bị bỏ rơi, nghĩa là bị bỏ chết. Những học trò của ông mô tả ông là một con người khiêm tốn, bác ái, có đạo đức cao cả và lòng sùng đạo.

Epictetus không hề viết gì cả, nhưng một học trò khâm phục ông, Arrian, đã soạn ra tám *Diễn Văn* dựa trên những bài giảng của Epictetus, cùng với một tóm lược tư tưởng của bậc vĩ nhân này, cuốn *Encheiridion* (hay *Cẩm Nang*). Tác phẩm *Encheiridion* xây dựng trên khái niệm *Logos* của Khắc Kỷ thời kỳ đầu. Vì *Logos* hay luật tự nhiên thấm nhập mọi sự, nó cho chúng ta trực giác đạo đức, khiến mọi người đều có khả năng nhân đức. Nhưng để sống đời sống đạo đức, người ta phải áp dụng các trực giác này vào các trường hợp đặc thù. Giáo dục là cần thiết nếu chúng ta muốn học biết làm thế nào nối kết các trực giác đạo đức với đời sống. Chúng ta phải bắt đầu bằng việc nhận ra sự kiện rằng chúng ta không thể thay đổi các biến cố xảy đến với chúng ta, nhưng chúng ta có thể thay đổi thái độ của mình đối với các biến cố. Để thành đạt điều này và có một đời sống tốt lành, chúng ta phải đi qua ba giai đoạn. Thứ nhất, chúng ta phải sắp đặt trật tự các ước muốn của mình và khắc phục các nỗi sợ của mình. Tiếp đến, chúng ta phải làm bổn phận mình - trong bất luận chức vị nào mà số phận dành cho chúng ta. Sau cùng, chúng ta phải suy nghĩ rõ ràng và phán đoán chính xác. Chỉ khi đó chúng ta mới đạt được sự thanh thản nội tâm.

Tuy bị hoàng đế Domitian kết án, thuyết Khắc Kỷ có một sức thu hút đặc biệt đối với tâm hồn người Rô-ma. Người Rô-ma không mấy quan tâm tới các nội dung tư duy và lý thuyết của Zeno được dạy ở Stoa thời kỳ đầu. Ngược lại, họ rất quan tâm tới sự nhấn mạnh đạo đức khắc khổ của Epictetus, cùng với sự nhấn mạnh về tính tự chủ và làm chủ đau khổ, vì trong đó họ tìm thấy một lý tưởng cho con người khôn ngoan, trong khi sự mô tả của phái Khắc Kỷ về luật tự nhiên cung cấp một nền tảng cho luật pháp Rô-ma. Có thể nói các cột trụ của nước cộng hoà Rô-ma có khuynh hướng theo tinh thần Khắc Kỷ, dù rằng

một số người Rô-ma chưa từng bao giờ nghe nói đến triết học Khắc Kỷ.

Encheiridion (Cẩm Nang)

1. Có những điều chúng ta kiểm soát được, cũng có những điều không thuộc quyền kiểm soát của chúng ta. Thuộc quyền kiểm soát của chúng ta là khái niệm, lựa chọn, ước muốn, giận ghét, tóm lại, tất cả những gì là hành động của chính chúng ta; không thuộc quyền kiểm soát của chúng ta là thân xác, tài sản, danh tiếng, chức vụ, và tóm lại, tất cả những gì không phải là hành động của chính chúng ta. Hơn nữa, những điều thuộc quyền kiểm soát của chúng ta tự bản chất là tự do, không bị cản trở hay ngăn cấm; trong khi những điều không thuộc quyền kiểm soát của chúng ta thì tự bản chất là yếu, lệ thuộc, bị cản trở, và không thuộc riêng chúng ta. Vì vậy, hãy nhớ rằng nếu những gì là nô dịch mà bạn nghĩ là tự do, những gì không là của bạn mà bạn nghĩ là của bạn, bạn sẽ bị cản trở, sẽ phiền sầu, sẽ xáo động, và bạn sẽ kêu trách cả thượng đế lẫn người ta; trong khi nếu bạn chỉ nghĩ những gì của bạn là của bạn, những gì không phải của bạn thì không phải của bạn, thì sẽ không bao giờ có ai có thể tạo sự ép buộc đối với bạn, không ai có thể cản trở bạn, bạn sẽ không kêu trách ai, không đổ lỗi cho ai, tuyệt đối không làm gì chống lại ý muốn của bạn, sẽ không có kẻ thù riêng của bạn, không ai sẽ làm hại bạn, vì cũng không có sự thiệt hại nào có thể đụng tới bạn.

Vì vậy, với những mục tiêu cao cả như thế, hãy nhớ rằng bạn phải hết sức cố gắng để nắm giữ lấy chúng, nhưng bạn sẽ phải từ bỏ hoàn toàn một số điều, và tạm gác lại một số khác. Nhưng nếu bạn cũng ước muốn cả những điều ấy, và đồng thời cả địa vị và của cải, thì có thể bạn sẽ không có được cả những điều sau, vì bạn nhắm cả tới những điều trước, và chắc chắn bạn sẽ không có được những điều trước, là những điều duy nhất có thể dẫn bạn đến tự do và hạnh phúc.

Do đó, bạn hãy học tập ngay từ đầu để nói với mọi ấn tượng vội vàng bên ngoài rằng, "*Chúng bay chỉ là một ấn tượng bề ngoài chứ thực sự hoàn toàn không phải giống như bề ngoài của chúng mày.*" Sau khi đã xem xét và thử nghiệm bằng những qui tắc bạn có, trong đó nguyên tắc cơ bản và quan trọng nhất là: xét xem ấn tượng ấy liên quan đến những điều thuộc quyền kiểm soát của chúng ta hay không thuộc quyền kiểm soát của chúng ta; và, nếu nó là một điều không thuộc quyền kiểm soát của chúng ta, hãy có ngay câu trả lời này, "*Nó không liên quan gì đến tôi cả.*"

2. Hãy nhớ rằng ước muốn hứa hẹn cho bạn đạt điều bạn ước muốn, rằng điều bạn ghét sẽ không được rơi vào điều bạn tránh, và người nào không thành đạt ước muốn là người bất hạnh, trong khi người nào rơi vào điều họ muốn tránh thì là người gặp bất hạnh. Vì vậy, nếu bạn chỉ tránh những gì không tự nhiên giữa những điều thuộc quyền kiểm soát của bạn, bạn sẽ không bị rơi vào điều nào trong những điều bạn tránh; nhưng nếu bạn tìm cách tránh bệnh tật hay cái chết, hay cảnh nghèo, bạn sẽ gặp bất hạnh. Vì vậy, đừng tìm cách tránh những gì không thuộc quyền kiểm soát của bạn, và đổi nó sang những gì là không tự nhiên giữa những điều thuộc quyền kiểm soát của bạn. Nhưng tạm thời hãy gác bỏ hoàn toàn ước muốn của bạn; vì nếu bạn ước muốn một điều gì không thuộc quyền kiểm soát của bạn, chắc chắn bạn sẽ bất hạnh; và đồng thời, không có điều gì thuộc quyền kiểm soát của bạn và là điều tuyệt vời để bạn ao ước, mà ở trong tầm tay của bạn. Nhưng hãy chỉ sử dụng sự chọn lựa và từ bỏ một cách nhẹ nhàng và dè dặt, không cần cố gắng.

3. Với tất cả những gì làm bạn thích, có ích, hay được bạn yêu quí, hãy nhớ tự nói mình, bắt đầu với những điều nhỏ nhất, "*Bản chất của nó là gì?*" Nếu bạn quí một cái bình, chẳng hạn, hãy nói, "*Tôi quí cái bình*"; vì khi nó bị bể bạn sẽ không buồn phiền. Nếu bạn ôm hôn vợ hay con bạn, hãy tự nói với mình rằng bạn đang ôm hôn một con người; vì khi người ấy chết, bạn sẽ không phiền não.

4. Khi bạn sắp sửa bắt tay làm một việc gì, hãy tự hỏi bản chất công việc bạn sắp làm là gì. Nếu bạn định ra khỏi nhà để đi tắm, hãy hình dung ra điều gì thường xảy ra ở một nhà tắm công cộng - những người làm tung toé nước lên người bạn, những người xô đẩy bạn, những người làm bạn vấy bẩn và ăn cắp đồ của bạn. Và như thế bạn sẽ bắt đầu công việc của bạn một cách chắc chắn nếu ngay từ đầu bạn tự nói với mình, "*Tôi muốn đi tắm, và đồng thời, giữ tinh thần của tôi hoà hợp với tự nhiên.*" Và bạn hãy làm như thế đối với mọi việc. Vì như thế, nếu có điều gì chẳng may cản trở bạn khi bạn tắm, bạn sẽ sẵn sàng để nói, "*Ồ, được, đây không phải điều duy nhất mình muốn, nhưng tôi cũng muốn giữ tinh thần của mình hoà hợp với tự nhiên; và tôi sẽ không giữ được nó nếu tôi bị day dứt vì những điều đang xảy ra.*"

5. Không phải chính sự vật làm người ta bị day dứt, nhưng là những phán đoán của người ta về chúng. Ví dụ, chết không là điều đáng sợ, nếu không Socrates hẳn cũng đã phải sợ chết, nhưng chính phán đoán rằng chết là đáng sợ, chính *phán đoán này* là điều đáng sợ. Vì vậy, khi chúng ta bị cản trở, hay xáo động, hay buồn phiền, chúng ta đừng bao giờ đổ lỗi cho ai trừ chính bản thân mình, nghĩa là các phán đoán của chính chúng ta. Đổ lỗi cho người khác khi mình gặp điều xấu là hành động của người không có giáo dục; đổ lỗi cho chính mình là thái độ của người đã bắt đầu có giáo dục; không đổ lỗi cho người cũng không đổ lỗi cho mình là thái độ của người đã có nền giáo dục hoàn hảo.

6. Đừng quá phấn khởi vì một sự tuyệt vời nào không phải của bạn. Nếu con ngựa trong lúc phấn khởi nói, "Ta đẹp," điều này có thể chịu được; nhưng khi bạn trong lúc phấn khởi nói, "Tôi có một con ngựa đẹp," hãy tin rằng bạn đang hả hê vì một điều tốt thuộc về một con ngựa. Vậy thì, cái gì thuộc về bạn? Việc sử dụng các ấn tượng bề ngoài. Do đó, khi bạn hoà hợp với tự nhiên trong việc sử dụng các ấn tượng bề ngoài, lúc đó bạn hãy phấn khởi; vì lúc đó nó bạn đang phấn khởi vì một điều tốt của chính bạn.

7. Như trong một cuộc hành trình, khi con tàu của bạn đã bỏ neo, nếu bạn phải lên bờ để lấy nước ngọt, bạn có thể nhặt một con cá nhỏ hay một bông hoa trên đường, nhưng bạn phải luôn để ý đến con tàu, và thường xuyên quay lại xem lỡ ra thuyền trưởng có gọi bạn hay không; và nếu ông gọi, bạn phải bỏ mọi thứ đó đi, nếu bạn không muốn bị trói và quẳng lên boong tàu giống như bày cừu. Về cuộc đời cũng thế: Nếu thay vì một con cá nhỏ hay một bông hoa, bạn được một người vợ hay một đứa con, điều đó cũng tốt thôi; nhưng điều đáng quan tâm là nếu Thuyền Trưởng gọi, bạn phải bỏ tất cả và chạy lên thuyền, mà không được ngoái lại đàng sau. Và nếu bạn là một người già, bạn còn phải tránh không được đi xa con tàu quá, sợ rằng khi Thuyền Trưởng gọi, bạn chạy về không kịp.

8. Đừng tìm cách có mọi sự xảy ra theo ý bạn muốn, nhưng hãy muốn mọi sự xảy ra như nó thực sự xảy ra, và bạn sẽ có một cuộc sống thanh thản.

9. Bệnh tật là một cản trở cho thân xác, nhưng không là cản trở cho tinh thần, trừ khi tinh thần coi nó là cản trở. Què là một cản trở cho chân, nhưng không phải cho tinh thần. Và bạn hãy

tự nói với mình điều này đối với mỗi điều xảy ra cho bạn; vì bạn sẽ thấy rằng điều ấy là một cản trở cho một điều gì khác, chứ không phải là một cản trở cho chính bạn.

10. Trong trường hợp mọi sự xảy ra cho bạn, hãy quay về chính mình và xem bạn có khả năng gì để đối phó với nó. Nếu bạn thấy một cậu bé hay một phụ nữ xinh đẹp, bạn sẽ thấy đức khiết tịnh là khả năng bạn có trong trường hợp này; nếu bạn gặp công việc nặng nhọc, bạn sẽ tìm thấy tính chịu đựng của bạn; bằng cách này, các ấn tượng bề ngoài của bạn sẽ không rời khỏi bạn.

11. Đừng bao giờ nói về bất cứ điều gì rằng, *"Tôi đã mất nó,"* nhưng hãy chỉ nói, *"Tôi đã trả nó lại."* Con bạn chết ư? Nó đã được trả lại. Vợ bạn chết ư? Bà ấy đã được trả lại. *"Tôi bị cướp mất trang trại."* Không đâu, nó cũng đã được trả lại. *"Nhưng là một tên cướp đã cướp nó mà."* Nhưng nó có đáng để bạn quan tâm không nếu nó là một dụng cụ mà Tạo Hoá đã ban cho bạn và nay ngài đòi nó lại? Trong khi ngài ban cho bạn, hãy chăm lo cho nó như một vật không phải của bạn, giống như những khách lữ hành đối với các quán trọ.

12. Nếu bạn muốn tiến bộ, hãy tránh mọi lý luận kiểu này: *"Nếu tôi chểnh mảng công việc mình, tôi sẽ không có gì để sống."* *"Nếu tôi không phạt đứa nô lệ, nó sẽ trở nên xấu."* Vì thà chết đói mà không lo lắng sợ hãi, còn hơn sống dư dật mà tâm trí luôn áy náy. Và thà để đứa nô lệ trở nên xấu còn hơn để bạn bị bất hạnh. Vì vậy, hãy bắt đầu bằng những điều nhỏ bé. Chai dầu nhỏ của bạn bị đổ, chai rượu tầm thường của bạn bị mất cắp; hãy nói với mình, *"Đây là cái giá phải trả để có tinh thần thư thái, đây là cái giá để được bình an trong tâm hồn."* Bạn không được điều gì mà không phải trả giá. Và khi bạn gọi một đứa nô lệ, hãy nhớ rằng có thể nó không nghe thấy bạn, và thậm chí nó nghe thấy bạn, nó có thể không làm điều bạn đòi nó làm. Nhưng nó không ở trạng thái sung sướng đến nỗi bình an tâm hồn của bạn phải lệ thuộc nó.

13. Nếu bạn muốn tiến bộ, thì hãy bằng lòng tỏ ra dốt nát và ngu dại ở những cái bề ngoài, đừng ra bộ mình biết điều gì; và nếu có người nghĩ bạn là một nhân vật quan trọng, bạn hãy cảnh giác với chính mình. Vì chắc chắn giữ được tinh thần hoà hợp với tự nhiên và đồng thời giữ những cái bề ngoài không phải chuyện dễ; nhưng người nào chăm chú vào một trong hai điều ấy thì tất yếu phải lơ là điều kia.

14. Nếu bạn muốn vợ con và bạn bè của bạn sống mãi mãi, bạn là kẻ ngốc; vì bạn đang muốn cho các điều không nằm trong tầm kiểm soát của bạn phải nằm trong tầm kiểm soát của bạn, và điều không phải của bạn phải là của bạn. Cũng thế, nếu bạn muốn rằng đứa nô lệ không mắc lỗi, bạn là một thằng khờ; vì bạn đang muốn rằng nết xấu không phải là nết xấu, mà là một cái gì khác. Nhưng nếu bạn muốn không thất bại trong những gì bạn ước muốn, thì điều này nằm trong quyền của bạn. Cho nên, hãy thực hành những gì thuộc quyền bạn. Ông chủ của mỗi người là người có quyền trên những gì người ấy muốn hay không muốn, để có điều ấy hay lấy điều ấy đi. Vì vậy ai muốn tự do, thì đừng ước muốn điều gì, cũng đừng tránh điều gì, nếu điều ấy thuộc quyền kiểm soát của người khác; bằng không người ấy nhất định là nô lệ.

15. Hãy nhớ bạn phải ứng xử trong cuộc đời giống như tại một bữa tiệc. Khi một món nào được chuyền qua bạn, hãy chìa tay ra và lịch sự lấy một ít. Rồi chuyền cho người khác, đừng giữ lại chỗ mình. Hoặc khi nó chưa chuyền tới chỗ bạn, thì đừng tỏ vẻ muốn nó đến chỗ bạn, nhưng hãy đợi cho nó đến chỗ bạn. Bạn cũng hãy ứng xử như thế đối với vợ con,

đối với chức vụ, đối với của cải; và rồi một ngày nào đó bạn sẽ đáng được dự tiệc với các thần. Nhưng nếu bạn không lấy những thứ này cả khi chúng được bày ra trước mặt bạn, thì không những bạn được dự tiệc với các thần, bạn còn được chia sẻ quyền cai trị với các thần. Bởi vì chính khi hành động như thế mà Diogenes và Heracleitus cũng như những người giống như họ xứng đáng trở thành thần và xứng đáng được gọi là thần.

16. Khi bạn thấy ai khóc lóc buồn phiền, hoặc vì đứa con chết trên đường, hoặc vì họ mất của, hãy ý tứ đừng để mình bị lôi kéo bởi ấn tượng rằng người ấy đang ở giữa những điều xấu bề ngoài, nhưng hãy có ngay ý niệm này: "*Không phải điều đã xảy ra làm cho người ấy phiền sầu (vì nó không làm người khác phiền sầu), nhưng là phán đoán của họ về điều ấy.*" Tuy nhiên, đừng do dự chia buồn với họ bằng lời nói, và tuỳ hoàn cảnh, cũng nên cùng than khóc với họ; nhưng hãy ý tứ đừng than khóc trong tâm khảm bạn.

17. Hãy nhớ bạn là một diễn viên trong một vở kịch, nhân vật trong vở kịch được quyết định bởi nhà viết kịch: nếu Ông muốn vở kịch ngắn, thì nó ngắn; muốn dài thì nó dài; nếu Ông muốn bạn đóng vai người ăn mày, hãy nhớ diễn vai đó cho thật khéo; và cũng thế nếu bạn diễn vai một người què, một viên chức, hay một thường dân. Vì đây là việc của bạn, đóng vai được giao cho bạn một cách tuyệt vời; nhưng việc chọn vai là nhiệm vụ của Tác Giả.

18. Khi một con quạ kêu với điềm gở, thì đừng để ấn tượng bên ngoài lôi kéo bạn, nhưng hãy ngay lập tức phân biệt trong trí bạn và nói, "*Không điềm gở nào ở đây liên quan đến tôi, có thể là điềm gở cho thân xác nhỏ mọn của tôi, hay cho của cải ít oi của tôi, hay ý kiến tầm thường của tôi, hay cho con tôi, vợ tôi. Nhưng với tôi mọi điềm báo đều thuận lợi nếu tôi muốn thế; vì bất kể kết quả ra sao, việc rút ra ích lợi vẫn thuộc quyền của tôi.*"



Nhà Hát ở Ephesus, Thổ Nhĩ Kỳ, xây dựng năm 41-117. Trong những nhà hát như thế này, chứa khoảng hơn 18 nghìn khán giả, các nhà viết kịch trình bày mọi giai đoạn của đời sống Hi Lạp từ bi tới hài. Không lạ gì Epictetus dùng hình ảnh vở kịch và nhà viết kịch để diễn tả quan điểm của ông.

19. Bạn có thể là người vô địch nếu bạn không thi tài trong một cuộc đua mà chiến thắng không nằm trong quyền kiểm soát của bạn. Hãy ý tứ kẻo rằng khi bạn thấy có ai trổi vượt về danh giá hơn bạn, hay có quyền thế hơn bạn, bạn bị lôi kéo bởi ấn tượng bề ngoài và coi họ là hạnh phúc. Vì nếu bản tính thực của điều thiện là một trong các điều nằm trong quyền kiểm soát của chúng ta, thì không có lý do gì để ghen tị hay ganh đua; và bản thân bạn sẽ không muốn trở thành một vị pháp quan, hay một nghị sĩ, hay một tổng tài, nhưng muốn là một con người tự do. Vậy chỉ có một con đường dẫn tới điều này, đó là coi khinh những gì không nằm trong quyền kiểm soát của chúng ta.

20. Hãy nhớ rằng không phải người nào bôi nhọ hay đánh bạn là người sỉ nhục bạn, nhưng là chính phán đoán của bạn rằng những người này đang sỉ nhục bạn. Vì vậy, khi có ai làm bạn tức giận, hãy nhớ rằng chính ý kiến của bạn đã chọc giận bạn. Và vì vậy trước hết hãy quyết tâm đừng để mình bị lôi kéo bởi ấn tượng bề ngoài; vì nếu bạn biết trì hoãn cơn giận, bạn sẽ càng dễ làm chủ bản thân mình.

21. Hãy suy niệm mỗi ngày về sự chết và lưu đày, và bất cứ điều gì có vẻ ghê sợ, nhưng nhất là sự chết; như thế bạn sẽ không bao giờ có tư tưởng gì đáng sợ, hay ao ước điều gì quá mức cả.

22. Nếu bạn khao khát triết học, hãy sẵn sàng chấp nhận bị nhạo cười, bị nhiều người chế giễu và nói về bạn, "*Lại là hắn, đột nhiên trở thành nhà triết học,*" và "*Các bạn nghĩ hắn có cái trán cao như thế nhờ đâu?*" Nhưng bạn đừng làm ra vẻ có trán cao, nhưng hãy luôn luôn nắm vững điều gì bạn nghĩ là tốt nhất, như một người đã được Thượng Đế cắt cử vào địa vị này; và hãy nhớ rằng nếu bạn tuân giữ những nguyên tắc này, những người trước kia nhạo cười bạn thì sau này sẽ ngưỡng mộ bạn, nhưng nếu bạn bị chi phối bởi lời của họ, bạn sẽ chuốc lấy sự nhạo cười trên bạn gấp hai lần.

23. Nếu xảy ra chuyện bạn quay sang những điều bề ngoài để làm vừa lòng ai đó, hãy tin chắc rằng bạn đã đánh mất chương trình sống của bạn. Vì vậy, hãy hài lòng trong mọi sự để là một triết gia, và nếu bạn cũng muốn được coi là một triết gia, hãy tự chứng tỏ bạn là một triết gia, và bạn sẽ có thể hoàn thành điều này.

24. Đừng để mình thất vọng vì tư tưởng này: "*Tôi sẽ sống không danh giá, và không là một ai ở bất cứ đâu.*" Vì, nếu thiếu danh giá là một điều xấu, bạn không thể là người xấu vì một người nào khác, cũng như bạn không thể xấu hổ vì một người nào khác. Nắm giữ địa vị, hay được mời dự tiệc, không phải là việc của bạn, đúng không? Chắc chắn rồi. Vậy thì điều này còn có thể là thiếu danh dự nữa hay không? Và làm sao có thể "*không là một ai ở bất cứ đâu,*" khi bạn phải là một ai đó chỉ trong những điều nằm trong quyền kiểm soát của bạn, trong đó bạn ưu tiên là một người có danh dự nhất? Nhưng các bạn của bạn sẽ không có sự giúp đỡ? Bạn có ý nói gì với câu "*không có sự giúp đỡ*"? Họ sẽ không có một đồng xu nhỏ của bạn, và bạn cũng không thể làm họ thành những công dân Rô-ma. Thật ra, ai bảo bạn rằng đây là những điều nằm trong quyền kiểm soát của chúng ta, mà không phải là những điều những người khác làm? Và ai có thể cho người khác cái mà mình không có? "*Hãy lấy tiền,*" một người bạn nói, "*để chúng tôi cũng có thể có tiền.*" Nếu tôi có thể lấy tiền và đồng thời giữ được danh dự, và trung thành, và có tinh thần cao, thì xin hãy chỉ cách cho tôi rồi tôi sẽ lấy tiền. Nhưng nếu bạn đòi tôi mất những điều tốt thuộc về tôi, để bạn có thể có những điều không tốt, thì bạn có thể tự mình thấy rằng bạn bất công và thiếu suy xét đến thế nào. Và thực sự bạn thích gì hơn? Tiền, hay

một người bạn trung thành và tự trọng? Vậy hãy giúp tôi đạt mục đích này, chứ đừng đòi tôi làm những điều khiến tôi đánh mất những đức tính này.

25. Có ai đó được kính trọng hơn bạn tại một bữa tiệc, hay khi chào hỏi, hay được mời cho lời khuyên? Nếu những điều này là tốt, bạn phải sung sướng vì họ có chúng; nhưng nếu là xấu, bạn đừng thất vọng, bởi vì bạn không có chúng; và hãy nhớ rằng, nếu bạn không hành động giống như những người khác, nhằm đạt những cái không thuộc quyền kiểm soát của chúng ta, thì bạn không thể được coi là đáng nhận cùng phần với những người khác. Sao, làm sao một người không lui tới nhà một người khác mà có thể được chia sẻ cùng phần với người ấy? Một người không làm bổn phận mà có thể chia sẻ cùng phần với người làm bổn phận? Một người không khen ngợi mà có thể chia sẻ cùng phần với người khen ngợi? Vì vậy bạn sẽ là bất công và tham lam nếu, trong khi từ chối trả tiền cho những cái mà bạn mua, mà lại muốn có chúng không mất một đồng? Vậy, giá một cây bắp cải là bao nhiêu? Một đồng *obol*, có lẽ. Nếu vậy, một người nào đó trả một *obol* và lấy cây bắp cải, còn bạn thì không trả đồng *obol* và không lấy cây bắp cải, phải chăng bạn nghèo hơn người có cây bắp cải sao? Vì anh ta thì có cây bắp cải, còn bạn thì có đồng *obol* mà bạn đã không phải trả.

Trong cuộc đời cũng giống như thế. Bạn đã không được mời dự tiệc tại nhà một người nào đó ư? Tất nhiên là không; bởi vì bạn đã không trả giá cho việc ông ta bán bữa tiệc. Ông bán bữa tiệc để lấy tiếng khen; ông bán nó để được người ta chú ý. Vậy hãy trả tiền cho ông ấy vì cái mà ông ấy bán, nếu bạn quan tâm. Nhưng nếu bạn vừa không muốn trả tiền vừa muốn có điều ông ấy bán, thì bạn là người tham lam và khờ khạo. Không lẽ bạn không có gì khác thay cho bữa tiệc sao? Thực ra bạn có đấy; bạn không phải khen ngợi người mà bạn không muốn khen ngợi; bạn không phải chịu đựng sự phí báng của những gia nhân của ông ta.

26. Ý muốn của tự nhiên là gì thì có thể biết được nhờ suy xét về những điểm mà chúng ta không khác nhau. Ví dụ, khi đứa đầy tớ của một người khác làm bể chén uống rượu của ông ta, ngay lập tức bạn nói, "*Đó là chuyện thường tình.*" Vậy bạn hãy bảo đảm để khi chén rượu của chính bạn bị bể, bạn cũng phải nói những lời y như bạn đã nói với người kia. Bây giờ hãy áp dụng nguyên tắc này vào những việc có tầm quan trọng hơn. Vợ hay con một người nào đó vừa chết; hầu như ai cũng nói, "*Số phận con người là thế.*" Nhưng khi vợ hay con của chính mình chết, người ta lập tức khóc than, "*Trời! Tội nghiệp cho tôi!*" Nhưng chúng ta phải nhớ chúng ta cảm thấy thế nào khi chúng ta nghe cùng những điều bất hạnh ấy đổ xuống trên những người khác.

27. Cũng như một dấu không được vẽ ra để người ta không để ý đến nó, thì bản tính của sự xấu xuất hiện trong vũ trụ cũng thế.

28. Nếu có ai đó trao thân xác bạn cho bất cứ ai gặp bạn, hẳn bạn sẽ tức bực; nhưng bạn lại trao tâm trí bạn cho bất cứ ai đi với bạn, khiến cho, nếu người ấy làm nhục bạn, bạn tức bực và khó chịu - bạn không xấu hổ vì điều đó sao?

29. Trong từng việc bạn làm, hãy xét từ các vấn đề xuất hiện trước tiên đến các vấn đề tiếp theo, và chỉ sau đó mới xét đến chính việc đó. Nếu không, bạn sẽ bắt đầu làm rất hăng, vì bạn chưa hề nghĩ đến các bước kế tiếp, nhưng dần dần, khi một vài khó khăn xuất hiện, bạn sẽ nản lòng bỏ cuộc. Bạn muốn giành một chiến thắng ở cuộc đua Olympic chứ? Thề có trời, tôi cũng thế, vì đó là điều tốt đẹp. Nhưng hãy xét các vấn đề xuất hiện trước đó, và những vấn đề sẽ đến tiếp theo, và

chỉ sau khi đã suy xét như thế, mới bắt tay vào việc. Bạn phải chấp nhận kỷ luật, theo một chế độ ăn uống nghiêm ngặt, kiêng ăn bánh ngọt, luyện tập dưới sự bó buộc, vào những giờ ấn định, dù trời nóng hay trời rét; bạn không được uống nước lạnh, không uống rượu tuỳ tiện; bạn phải nghe lời huấn luyện viên của bạn như bạn nghe lời một bác sĩ. Rồi khi cuộc thi bắt đầu, khi thì bạn phải 'lao vào' người đối phương, khi thì phải vặn cổ tay, trẹo mắt cá chân, ăn hàng đống cát, đôi khi bị quất bằng roi, và bị đánh nhừ tử. Sau khi đã suy xét xong những điều ấy, mới bước vào trận đấu, nếu bạn vẫn còn muốn thì đấu; nếu không, bạn sẽ trở về như những đứa trẻ. Đôi khi chúng chơi trò đô vật, chơi đấu kiếm, rồi chúng thổi kèn, và rồi diễn trò. Vậy bạn cũng giống như thế, khi thì là một vận động viên điền kinh, khi thì là một võ sĩ đấu kiếm, khi thì là một nhà hùng biện, rồi một nhà triết học, nhưng với cả linh hồn bạn thì không là thứ nào: nhưng giống như một con khỉ, bạn bắt chước những gì bạn thấy, và điều này tiếp nối điều khác đánh động trí tưởng tượng của bạn. Vì bạn chưa bao giờ theo duổi một điều gì một cách thận trọng, cũng không suy xét việc gì đến nơi đến chốn, mà chỉ hành động cầu may và nửa vời.

30. Các bổn phận của chúng ta nói chung được đo lường bởi các mối quan hệ xã hội của chúng ta. Ông ấy là bố. Phải chăm sóc ông, nhường ông trong mọi chuyện, phục tùng khi ông mắng chửi hay đánh đập bạn. "*Nhưng ông ấy là một ông bố xấu.*" Vậy phải chăng tự nhiên đưa bạn vào trong quan hệ với một ông bố *tốt* sao? Không, chỉ là ông bố mà thôi. "*Anh tôi hại tôi.*" Được, hãy giữ quan hệ với anh ta; và đừng xét đến điều sai anh ta phạm, nhưng hãy xét đến điều bạn phải làm, nếu bạn muốn giữ tinh thần của bạn hoà hợp với tự nhiên. Vì không ai làm hại bạn nếu bạn không ưng thuận: bạn chỉ bị hại khi bạn nghĩ rằng mình bị hại. Vì vậy, bằng cách này, bạn sẽ khám phá ra bổn phận đòi hỏi bạn điều gì đối với người hàng xóm, đồng bào, người chỉ huy bạn, nếu bạn tập có thói quen nhìn vào các quan hệ xã hội với họ.

31. Trong lòng thảo hiếu với các thần, tôi muốn bạn biết yếu tố chính là gì: bạn hãy có những ý kiến đúng về các ngài - các ngài hiện hữu và cai quản vũ trụ một cách tốt đẹp và công bằng - và hãy vâng lời và tùng phục các ngài trong mọi điều xảy ra, tuân theo các qui luật của vũ trụ một cách tự nguyện, tin rằng nó đang thể hiện trí thông minh cao cả nhất. Vì nếu bạn hành động như thế, bạn sẽ không bao giờ chê trách các thần, hay đổ lỗi cho các thần vì không quan tâm đến bạn. Nhưng không thể bảo đảm kết quả này bằng bất cứ cách nào khác ngoài việc tránh rút ra ý niệm về thiện và ác từ những điều gì không thuộc quyền kiểm soát của bạn, nhưng hãy tìm ở những điều thuộc quyền kiểm soát của bạn, và chỉ trong những điều này mà thôi. Bởi vì, nếu bạn nghĩ bất cứ điều gì không thuộc quyền kiểm soát của bạn là tốt hay xấu, thì khi bạn không đạt được điều bạn muốn và rơi vào điều bạn không muốn, tất yếu bạn sẽ đổ lỗi và giận ghét những ai chịu trách nhiệm về các kết quả này. Vì đây là bản chất của mọi sinh vật, đó là tránh những gì có hại, cùng tất cả những gì tạo ra chúng, và theo đuổi và ca ngợi những gì có lợi, cùng với tất cả những gì tạo ra chúng. Vì vậy, một người nghĩ rằng mình đang bị hại thì không thể nào vui thích với cái mà họ nghĩ đang làm hại họ, cũng như không thể nào vui thích với chính việc bị hại. Do đó thậm chí một người cha cũng có thể bị sỉ nhục bởi một người con khi ông không cho nó được chia phần những gì mà nó nghĩ là tốt; và đây là điều đã khiến

[hai cha con] Polyneices và Eteocles trở thành kẻ thù của nhau, đó là tư tưởng rằng quyền vua là một điều tốt. Chính vì thế người nhà nông chửi rủa các thần, và cả người thuỷ thủ, người thương gia, và những người bị mất vợ mất con cũng thế. Do đó ai chăm lo luyện tập ước muốn và sự giận ghét đúng mức, thì đồng thời cũng cẩn thận trong lòng thảo hiếu đối với các thần. Nhưng dâng cúng các thần luôn luôn là hành vi thích hợp, và dâng các quả đầu mùa lên các thần theo gương cha ông chúng ta, và làm mọi sự với lòng thành, chứ không theo cách cho qua lượt và cẩu thả, không bủn xỉn, và cũng không vượt quá các phương tiện của chúng ta.

32. Khi bạn đã tìm đến việc bói quẻ, hãy nhớ bạn không biết trước kết quả sẽ ra sao, nhưng bạn đến để tìm ra từ một người bói toán; nhưng nếu bạn là một triết gia, thì khi bạn đến, bạn biết bản chất của nó là gì. Vì nếu nó là một trong những điều không thuộc quyền kiểm soát của bạn, thì điều sắp xảy ra sẽ hoàn toàn không tốt cũng không xấu. Vì vậy, đừng mang đến với thầy bói toán những ước muốn hay chán ghét, cũng đừng đến với họ trong trạng thái run rẩy, nhưng trước khi đến, hãy có chủ ý rằng bất cứ kết quả nào cũng đều là dửng dưng và không là gì đối với bạn, nhưng cho dù kết quả là gì, bạn vẫn có thể biến nó thành có ích cho bạn, và không ai có thể ngăn cản điều này. Vì vậy bạn hãy tin tưởng đến với các thần như đến với các vị cố vấn; và sau đó, khi bạn đã nhận được lời khuyên, hãy nhớ rằng người cố vấn cho bạn là ai, và nếu bạn không nghe lời tức là bạn khinh thường họ. Hãy đi xin lời sấm giống như Socrates nghĩ người ta phải làm, nghĩa là trong những trường hợp tất cả việc tìm kiếm nhằm vào kết quả, và khi lý trí hay bất cứ phương thế nào khác cũng không bảo đảm khám phá ra vấn đề tìm kiếm. Vì vậy, khi bạn có bổn phận chia sẻ mối nguy hiểm của một người bạn hay của đất nước bạn, đừng hỏi thầy bói rằng bạn có phải chia sẻ mối nguy ấy hay không. Vì nếu thầy bói cảnh báo bạn rằng các điềm báo là bất lợi, thì rõ ràng đó là điềm dẫn đến cái chết, hay sự tổn thương một bộ phận nào của thân thể bạn, hay một cuộc lưu đày; nhưng lý trí đòi rằng dù gặp nguy hiểm này bạn vẫn phải đứng cạnh người bạn của bạn, và chia sẻ mối nguy với đất nước bạn. Do đó, hãy nghe lời nhà sấm vĩ đại, thần Apollo ở Pythia, vị thần đã đuổi ra khỏi đền thờ của ngài con người đã không trợ giúp khi bạn mình khi bị sát hại.

33. Ngay từ đầu, bạn hãy đề ra cho mình một khuôn mẫu tính cách của bạn, và phải trung thành với nó cho dù khi bạn ở một mình hay gặp gỡ người khác. Và phần lớn hãy giữ thinh lặng, hay chỉ nói những nhận xét cần thiết thôi, và diễn tả bằng ít lời thôi. Nhưng hoạ hiếm, và khi cần phải nói, hãy nói, nhưng không phải về những đề tài tầm thường. Đừng nói về những võ sĩ đấu kiếm, đua ngựa, hay những vận động viên, là những chuyện xảy ra thường xuyên; nhưng trên hết, không nói về người khác, dù khen hay chê, hay so sánh họ với nhau. Vậy nếu có thể, trong câu chuyện với bạn bè, hãy nói những gì thích hợp. Nhưng nếu bạn ở một mình trước người lạ, hãy giữ thinh lặng.

Đừng cười nhiều, cái gì cũng cười, cười ngạo nghễ.

Nếu có thể, đừng thề thốt, nhưng nếu không thể, hãy tránh thề khi hoàn cảnh cho phép.

Tránh những cuộc liên hoan chiêu đãi bởi người ngoài hay những người không biết gì về triết học, nhưng nếu có dịp thuận lợi để bạn dự các cuộc liên hoan như thế, hãy cảnh giác tránh rơi vào thái độ của những hạng phàm phu tục tử. Vì bạn có thể tin chắc rằng, người nào ở quá gần một người nhơ nhuốc, thì

chính mình cũng sẽ bị vấy bùn, mặc dù mình đang sạch.

Về những gì liên quan đến thân xác, hãy chỉ dùng những gì cần thiết tối thiểu, tôi muốn nói đến việc ăn uống, quần áo, chỗ ở, và các nô lệ trong nhà; nhưng hãy cắt bớt tất cả những gì có vẻ xa hoa phù phiếm.

Trong đời sống tính dục, hãy giữ thanh tịnh bao có thể, trước hôn nhân, và nếu bạn dễ dãi với mình, hãy chỉ dùng những đặc quyền mà luật pháp cho phép. Tuy nhiên, đừng biến mình thành kẻ xúc phạm, hay phê phán những người dễ dãi, và đừng thường xuyên nhắc đến những chuyện mà bản thân bạn không chiều theo.

Nếu bạn nghe nói có ai đó nói xấu bạn, đừng biện minh chống lại điều bạn đã nghe, nhưng hãy trả lời, "*Đúng thế, vì họ không biết những lỗi lầm khác của tôi; nếu biết, họ còn có thể kể ra những chuyện ấy nữa.*"

Không cần thiết đi dự các buổi biểu diễn công cộng. Nhưng nếu có cơ hội, hãy cho thấy rằng quan tâm chính của bạn không là gì khác ngoài bản thân bạn, nghĩa là, chỉ muốn xảy ra điều gì đang thực sự xảy ra, và chỉ muốn cho người thắng là thắng; vì như thế bạn sẽ không gặp trở ngại gì. Nhưng hoàn toàn tránh la hét, hay cười nhạo ai, hay quá kích động. Và sau khi đã ra về, đừng kể nhiều về những gì đã diễn ra, trừ khi nó giúp bạn thăng tiến; vì thái độ như thế cho thấy cuộc trình diễn đã khơi dậy sự ngưỡng mộ của bạn.

Khi bạn sửa soạn gặp ai, cách riêng khi khi đó là một trong những người được kính trọng, hãy đặt ra cho mình câu hỏi, "*Liệu Socrates hay Zeno sẽ làm gì trong những hoàn cảnh như thế?*" và rồi bạn sẽ không bị hẫng để sử dụng tốt cơ hội ấy. Khi bạn đi gặp một người có quyền lực, hãy có trong đầu tư tưởng rằng họ sẽ không có nhà, rằng bạn sẽ bị từ chối cho gặp, rằng người ta sẽ đóng sập cửa trước mặt bạn, rằng họ sẽ không để ý đến bạn. Và nếu bổn phận bắt buộc bạn phải gặp, hãy đi và chấp nhận bất cứ điều gì xảy ra, chứ đừng bao giờ tự nhủ, "*Thật không bõ công chút nào.*" Vì đó là thái độ của người tầm thường, một người bị day dứt vì những cái bề ngoài.

Khi nói chuyện hãy tránh kể dài dòng về những việc riêng hay những nguy hiểm của riêng bạn, vì người khác không thích thú gì khi nghe kể về những trắc trở của bạn, cũng như bạn không thích khi nhớ lại những trắc trở của chính mình.

34. Khi bạn có ấn tượng bề ngoài về một lạc thú nào, hãy đề phòng để khỏi bị lôi kéo bởi nó; nhưng, hãy dợi cho có thời giờ thư thả, và hãy trì hoãn một chút. Tiếp đến, hãy nghĩ về hai quãng thời gian, thứ nhất, là khi bạn được hưởng thú vui đó, và thứ hai, sau khi đã hưởng thú vui đó, bạn sau này sẽ hối hận và cảm thấy xấu hổ; và hãy nghĩ xem giữa hai quãng thời gian đó bạn sẽ được vui vẻ và thoả mãn biết bao nếu bạn kiềm chế. Tuy nhiên, nếu bạn cảm thấy có cơ hội thuận tiện để làm việc đó, hãy cẩn thận đừng để mình bị khuất phục bởi sự quyến rũ, ngọt ngào và kích thích của nó: nhưng hãy cảnh giác trước tất cả bằng tư tưởng này, ý thức về chiến thắng trong việc này có giá trị tốt hơn biết bao.

35. Khi bạn làm một việc mà bạn quyết định là phải làm, đừng bao giờ tìm cách để người ta không nhìn thấy, mặc dù đa số người ta thường không thích điều này. Nhưng nếu việc bạn làm là không đúng, thì hãy hoàn toàn không làm việc ấy; còn nếu nó đúng, thì tại sao phải sợ người ta chê trách bạn một cách bất công.

36. Cũng như các câu "*Bây giờ là ngày,*" *và "bây giờ là đêm,*" là những câu giàu ý nghĩa khi đứng riêng biệt, nhưng là vô

nghĩa khi ghép chung với nhau; thì cũng thế, tuy rằng ăn nhiều trong một bữa tiệc là tốt cho thân xác bạn, nhưng nó là xấu trong việc duy trì loại tình cảm xã hội thích hợp. Vì vậy, khi bạn đi dự tiệc với một người khác, đừng chỉ nghĩ tới giá trị của bữa ăn cho thân xác bạn, nhưng cũng hãy duy trì lòng kính trọng của bạn đối với người mời bạn.

37. Nếu bạn đảm nhận một vai trò vượt quá khả năng, bạn vừa không thoải mái trong vai trò ấy, vừa đồng thời sao nhãng vai trò mà lẽ ra bạn có thể thực hiện thành công.

40. Phụ nữ khi vừa chớm tuổi mười bốn liền được đàn ông gọi là "quí bà." Do đó khi họ thấy rằng họ chẳng có cái gì khác ngoài tư cách là bạn chăn gối của đàn ông, nên họ bắt đầu trang điểm cho xinh đẹp, và đặt tất cả hi vọng của họ vào điều này. Vì vậy chúng ta nên ra sức cố gắng giúp họ hiểu rằng họ không đáng được kính trọng vì điều gì khác ngoài việc tỏ ra đoan trang và tự trọng.

41. Dấu hiệu của một người đàn ông bất tài là dành rất nhiều thời gian chăm sóc thân xác, như luyện tập nhiều, ăn uống nhiều, đi tiêu nhiều, giao hợp nhiều. Nhưng những việc này chỉ nên làm cho qua; hãy dành hết sự chú ý của bạn vào việc chăm lo cho tâm hồn.

47. Khi bạn đã quen với nếp sống đơn sơ trong các nhu cầu thân xác, đừng tự mãn với sự thành tựu của mình; cũng vậy, nếu bạn là người chuyên uống nước lã, đừng lúc nào cũng rêu rao mình là người chuyên uống nước lã. Và nếu bạn muốn luyện tập khả năng chịu đựng thể lý, hãy làm riêng một mình chứ đừng để cho người ngoài trông thấy. . .

50. Bất cứ bạn đặt ra những nguyên tắc nào cho mình, hãy giữ vững những nguyên tắc ấy như luật, và cảm thấy vi phạm chúng là điều trái đạo đức. Nhưng đừng để tâm tới những gì người khác nói về bạn, vì suy cho cùng, những điều đó không nằm trong quyền kiểm soát của bạn.

51. Bạn còn đợi bao lâu nữa mới cảm thấy mình xứng đáng những điều tốt đẹp nhất, và không vi phạm những sự phân biệt do lý trí đưa ra trong bất cứ điều gì? Bạn đã đón nhận những nguyên tắc triết học mà bạn phải chấp nhận, và bạn đã chấp nhận chúng. Vậy bạn còn đợi loại thầy dạy nào đến thì bạn mới bắt đầu ra sức biến đổi con người mình? Bạn không còn là một đứa trẻ, nhưng đã là một người đàn ông trưởng thành. Nếu bây giờ bạn lười biếng và sống tiện nghi dễ dãi, cứ trì hoãn hết lần này sang lần khác, định một ngày rồi lại một ngày khác để sửa mình, thì bạn sẽ không nhận ra được rằng mình chẳng có tiến bộ gì cả, nhưng bạn sẽ suốt đời chỉ là một người tầm thường cho tới chết. Vậy bạn hãy có quyết tâm trước khi quá muộn, hãy tin rằng điều thích hợp nhất bạn phải làm là sống như một người đàn ông trưởng thành đang có những tiến bộ, và hãy coi tất cả những gì mà bạn cho là tốt nhất phải trở thành một luật mà bạn không thể vi phạm. Và nếu bạn gặp điều gì là siêng năng, hay ngọt ngào, hay được coi trọng, hay bị coi khinh, hãy nhớ rằng đây là cuộc thi đấu, và ở đây trước mắt bạn là đấu trường Olympic, và bạn không thể nào chần chừ được nữa, và vấn đề tiến bộ được quyết định trong một ngày duy nhất hay một hành động duy nhất, tuỳ theo đó bạn sẽ có tiến bộ hay không. Đây chính là cách mà Socrates đã trở thành một con người như chúng ta biết đến, ông không chú ý đến điều gì khác ngoài lý trí của ông trong mọi điều ông gặp trong đời. Và cho dù bạn chưa phải là một Socrates, bạn vẫn phải sống như một người muốn là một Socrates.

52. Sự phân chia đầu tiên và cần thiết nhất trong triết học là sự phân chia liên quan đến việc áp dụng các

nguyên tắc, ví dụ, Không nói dối. Sự phân chia thứ hai nói về các chứng minh, ví dụ, Tại sao chúng ta không được nói dối? Sự phân chia thứ ba xác nhận và phân biệt các qui trình này, ví dụ, Làm thế nào đây có thể là một chứng minh? Vì một chứng minh là gì, hệ quả lô gích là gì, mâu thuẫn là gì, sự thật là gì, sai lạc là gì? Vì vậy, phân chia thứ ba cần vì phân chia thứ hai, phân chia thứ hai phân chia thứ nhất; tuy rằng sự phân chia cần thiết nhất và chúng ta phải dựa vào đó là phân chia thứ nhất. Nhưng chúng ta thường làm ngược lại; vì chúng ta dành thời giờ nhiều cho sự phân chia thứ ba, và dành tất cả sự chuyên chăm của chúng ta cho nó, trong khi chúng ta hoàn toàn sao nhãng sự phân chia thứ nhất. Vì vậy trên thực chúng ta nói dối, nhưng lại sẵn sàng với các lý luận để chứng minh rằng chúng ta không nói dối.

53. Trong mọi dịp, chúng ta phải để những tư tưởng sau đây chỉ đạo chúng ta:

Xin dẫn dắt tôi, hỡi thần Zeus, và Số Phận,
Đến đích cùng từ lâu đã đặt để cho tôi.
Tôi sẽ theo và không chao đảo,
Cả khi ý chí tôi yếu đuối và nhụt nhuệ
Tôi cũng sẽ vẫn kiên trì đi theo.

Cleanthes

Người nào biết vui vẻ chấp nhận túng thiếu, Chúng ta coi họ là khôn ngoan, và hiểu biết những điều thần linh.

Euripides

Thôi được, anh Crito, nếu điều ấy làm các thần vui lòng, hãy để nó xảy ra.

Socrates [Crito, 43D]

Anytus và Meletus có thể giết chết tôi, nhưng không thể làm tôi bị tổn thương.

Socrates [Biện hộ, 30C]

PLOTINUS khoảng 204 - 270 C.N.

Trường phái lớn cuối cùng của triết học thời kỳ Hi Lạp là trường phái Tân - Plato, và đại diện nổi tiếng nhất là Plotinus, sinh tại Lykopolis, Ai Cập, năm 204 C.N. Gần 30 tuổi, Plotinus theo học tại Alexandria với Ammonius Saccas, một ông thầy mai danh ẩn tích và cũng là thầy dạy của nhà thần học Origen. Sau mười một năm theo học với Ammonius, Plotinus đi theo một đoàn thám hiểm tới Ba Tư để học tiếng Ba Tư và sự minh triết Ấn Độ. Chuyến đi vất và nhưng không thành công, ông lại sang Rôma. Tại đây ông mở một trường triết học và kết bạn với hoàng đế Gallenius. Có thời ông xin được phép xây dựng một thành phố theo mô hình trong tác phẩm *Cộng Hoà* của Plato, nhưng kế hoạch này thất bại. Ông ở lại Rôma, vừa dạy học vừa viết sách, cho tới khi hoàng đế qua đời năm 268. Sau đó ông tới ở nhà một người bạn và chết tại đây năm 270, hình như vì bệnh phong.

Triển khai nhận thức nhị nguyên về thực tại của Plato, Plotinus dạy rằng thực tại đích thực nằm ở "bên kia" thế giới vật lý. Cái "*thực tại bên kia thực tại*" này không có giới hạn và vì thế không thể mô tả bằng lời, vì lời thường có giới hạn. Vẫn dựa theo các tư tưởng của Plato, Plotinus gọi siêu - thực tại này là "Sự Thiện" hay "Nhất Thể." Sự Thiện/Nhất Thể này không có giới hạn và vì thế vô cùng giàu có khiến nó tuôn đổ hay "phát toả" để tạo thành "Nguyên Lý - Tri Thức" hay "Trí Khôn Thần Linh" <*nous*>. Rồi Nguyên Lý Tri Thức này lại tuôn đổ làm phát toả "Hồn Thần Linh." Qui trình này cứ tiếp tục khi Hồn Thần Linh phát toả ra thế giới vật chất. Mức phát toả thấp nhất là sự phi hình tượng và phi thực tại tuyệt đối của vật chất, ở phía đối cực với thực tại cao nhất là Sự Thiện/Nhất Thể.

Mục tiêu của triết học là đánh thức cá nhân để họ nhận thức được thực tại bên kia thế giới vật chất. Nhưng một mình triết học không thể đưa một người tới thực tại tối cao của Nhất Thể. Chỉ có kinh nghiệm thần bí mới có thể kết hợp một người với Nhất Thể. Plotinus cho rằng bản thân ông đã đạt được mức kết hợp như thế bốn lần trong đời.

Các trước tác của Plotinus được biên tập bởi một học trò của ông, Porphyry, soạn lại dưới dạng sáu nhóm mỗi nhóm gồm chín *Tractates* ("Khảo Luận"), được xuất bản dưới tên gọi *Enneads* (tiếng Hi Lạp có nghĩa là "chín"). Phần trích dưới đây là từ khảo luận của Plotinus về Cái Đẹp. Khảo luận này cắt nghĩa làm thế nào linh hồn lên tới Nhất Thể/Sự Thiện bằng vẻ đẹp của linh hồn, một tình trạng gần giống với thần.

Enneads (Trích)

Ennead I. Khảo luận 6: Cái Đẹp

1. Cái đẹp chủ yếu là ở thị giác, nhưng chúng ta cũng thấy nó trong những gì chúng ta nghe, kết hợp với các lời 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 chắc chắn là đẹp: và đối với những ai đang vươn lên khỏi trì 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 là đẹp và cuốn hút chúng ta nghe âm thanh vì vẻ đẹp của âm thanh? Và làm sao tất cả những sự vật 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 là 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 hoà hợp với nhau, thì có thể có sự hoà hợp giữa 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 hoà 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?

2. 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 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.

3. 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 hoà hợp với chính mô thể của nó và sử dụng điều này để đánh giá cái đẹp giống như chúng ta dùng một cái thước để đánh giá một vật gì có thẳng hay không. Nhưng làm thế nào vật thể hoà 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.

4. 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 trì 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



Trường của Plato. Tranh ghép kiểu Rôma, không niên hiệu. Học thuyết Plato của thời hạ cổ đại (và Trung Cổ) chịu ảnh hưởng mạnh bởi trào lưu phát triển và chỉnh sửa của Plotinus về tư tưởng Plato. (*Art Resource*)

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.

9. 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 cần 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 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 lên 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 một cách đại khái và chung chung, Sự Thiện là cái đẹp cơ bản; nhưng nếu ta phân biệt các sự vật khả tri [với Sự Thiện], ta sẽ nói rằng vị trí của các Mô Thể là cái đẹp khả tri, 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 tri.

PHẦN III

KITÔ GIÁO VÀ TRIẾT HỌC TRUNG CỔ

Trừ một ít ngoại lệ, tư tưởng châu Âu thời Trung Cổ nhuần thấm đức tin Kitô Giáo sâu đậm. Vì vậy, không thể hiểu triết học Trung Cổ nếu không có một sự hiểu biết ít là khái quát về các niềm tin Kitô Giáo như được trình bày trong Kinh Thánh. Dù độc giả ngày nay có chấp nhận tính chân thực của các lời dạy trong Kinh Thánh hay không, đa số người thời Trung Cổ đều tin các lời dạy ấy, và niềm tin này đã trở thành cơ sở tư tưởng của họ.

Thoát thai từ Do Thái Giáo, Kitô Giáo tiếp tục duy trì một số niềm tin chung với Do Thái Giáo, gồm những niềm tin nền tảng sau: Kinh Thánh Do Thái Giáo (người Kitô Giáo gọi là "Cựu Ước") là Lời mặc khải của Thiên Chúa; Thiên Chúa siêu việt hơn thế giới tạo vật và phân biệt với nó; thế giới đã được Thiên Chúa tạo dựng vào một thời điểm nhất định và sẽ đi đến kết thúc; Thiên Chúa có ngôi vị và Người ước muốn một quan hệ đặc biệt với loài người; loài người đã phạm tội chống lại Luật Chúa và cần sự tha thứ của Thiên Chúa; Thiên Chúa đòi hỏi sự chính trực như là phương tiện để có quan hệ đúng đắn với Ngài và với mọi tạo vật khác; và Thiên Chúa sẽ sai Đấng Được Xức Dầu (tiếng Do Thái gọi là "Mêsia", tiếng Hi Lạp gọi là "Kitô") để giải phóng dân Người.

Nhưng trong khi người Kitô Giáo chấp nhận những niềm tin nền tảng của tổ tiên người Do Thái, thì họ lại bất đồng về một điểm cơ bản: danh tính của Đấng Mêsia. Trong khi người Do Thái trông chờ một nhân vật chính trị - thiêng liêng đến để giải cứu họ khỏi sự áp bức của kẻ thù, thì người Kitô Giáo tin rằng Đức Kitô đã cứu dân Ngài chủ yếu khỏi những kẻ áp bức thiêng liêng là tội và sự chết. Trong khi người Do Thái Giáo tin rằng Đấng Mêsia sẽ tỉ mỉ tuân giữ Lề Luật, chỉ bênh vực và liên kết với những ai cũng tuân giữ Lề Luật như Ngài, thì Đức Kitô của người Kitô Giáo tỏ ra rất tự do đối với các cơ chế cổ kính nhất của Israel - ví dụ luật giữ ngày *Sabát* (ngày lễ nghỉ), Đền Thờ, và sự trong sạch nghi tiết - đồng thời đi lại với những tầng lớp "hèn hạ" của xã hội. Tóm lại, trong khi người Do Thái Giáo đã (và vẫn đang) trông đợi Đấng Mêsia, thì người Kitô Giáo đã (và vẫn đang) tin rằng Giêsu Nadarét chính là Đấng Mêsia.

Người Kitô Giáo tin rằng sau khi chịu chết trên thập giá, Đức Giêsu đã sống

lại từ cõi chết (Phục Sinh) và đã ở lại trần gian giảng dạy các môn đệ Ngài trong bốn mươi ngày trước khi Ngài lên trời. Trong các lời giảng dạy này, Đức Giêsu đã hứa Ngài sẽ trở lại (Quang Lâm (*parousia*)) và trong thời gian này các môn đệ Ngài phải rao truyền niềm tin Kitô Giáo cho toàn thế giới.

Niềm tin cơ bản của Kitô Giáo đã là (và vẫn là) Đức Giêsu là Con Trai Thiên Chúa, đã làm người (Nhập Thể) để đền tội cho loài người (Cứu Chuộc). Mối quan hệ bị cắt đứt giữa Thiên Chúa Chí Thánh và loài người tội lỗi chỉ có thể được phục hồi nhờ sự hiến tế của đấng đã hoàn tất đức công chính. Là Ngôi Lời (*Logos*) của Thiên Chúa nhập thể, Đức Giêsu là sự công chính ấy, đã thực hiện lễ hiến tế ấy, và ban sự phục hồi ấy. Nhờ đức tin, người Kitô hữu chấp nhận công trình đã làm cho họ (Công chính hoá) và đón nhận quyền năng của Thần Khí Thiên Chúa để chiến thắng tội lỗi và phục vụ tha nhân (Thánh hoá).

Khi người Kitô Giáo truyền bá thông điệp này khắp đế quốc Rôma, họ đã gặp phải sự kháng cự và bách hại từ phía các giới chức của cả Do Thái Giáo lẫn chính quyền Rôma. Nhiều lãnh đạo Do Thái Giáo chống lại việc người Kitô Giáo tuyên bố Đức Giêsu là Thiên Chúa; chính quyền Rôma chống lại việc người Kitô Giáo không chịu tham dự việc thờ cúng hoàng đế Rôma. Cả người Do Thái Giáo cũng từ chối tham dự vào tôn giáo của đế quốc và cũng đã từng bị bách hại. Nhưng người Kitô Giáo mới là mối đe doạ quyết định đối với đế quốc Rôma bởi vì, khác với người Do Thái Giáo, người Kitô giáo tuyên xưng một Đấng Chủ Tể hoàn vũ, siêu quốc gia, siêu chủng tộc - một địa vị cạnh tranh với Caesar. Và người Kitô Giáo cố gắng không mệt mỏi trong việc cải hoá nhiều người về với Đấng Cứu Thế. Do đó họ bị bách hại liên tục suốt ba thế kỷ.

Bất chấp sự bách hại, Kitô Giáo vẫn phát triển vững chắc trong những thế kỷ sau Chúa Kitô. Có nhiều lý do cắt nghĩa cho sự phát triển này. Nhà sử học thế kỷ 18 Edward Gibbon* đưa ra năm lý do: (1) Kitô Giáo kế thừa sự nhiệt huyết của người Do Thái Giáo; (2) Kitô Giáo tin vào thuyết triết học về sự bất tử của linh hồn; (3) nhìn nhận các phép lạ; (4) nhân đức của các Kitô hữu thời ban đầu; và (5) tổ chức của Giáo Hội. Các nhà sử học gần đây đã nêu lên tính chất luân lý độc nhất vô nhị của người Kitô hữu, là những người đòi hỏi sự dấn thân sâu xa; tính chất dứt khoát và tuyệt đối của niềm tin Kitô Giáo vào một thời đại hoang mang; và chiều kích xã hội của Kitô Giáo, khiến nó trở nên hấp dẫn đối với phụ nữ, người nghèo, và người bị áp bức.**

Khi Kitô Giáo phát triển, thì các tranh cãi giáo thuyết cũng tất yếu phát sinh. Kitô Giáo chân chính là gì? Các câu trả lời có khuynh hướng phản ánh các niềm xác tín sâu xa về hai vấn đề cơ bản: bản chất của con người và hoạt động của Đức Giêsu Kitô và tương quan giữa đức tin và lý trí. Đức Giêsu có quan hệ thế nào với Thiên Chúa? Có phải Ngài có hai bản tính phân biệt: một thiên tính và một nhân tính? Hay hai bản tính ấy hoà chung với nhau trong một bản tính độc đáo duy nhất? Hơn nữa, nếu chỉ có một Thiên Chúa độc nhất, làm thế nào Thiên Chúa có thể là ba (Cha, Con, và Thánh Thần)? Và làm thế nào lý trí có thể giải quyết các vấn đề đức tin?

Vấn đề thứ nhất, bản tính đức Kitô, được giải quyết tại Công đồng Nicea, được triệu tập và chủ trì bởi hoàng đế

---

* *Sự Suy Tàn của Đế Quốc Rôma, Chương XV.*

** Tất nhiên người Kitô Giáo luôn luôn cho rằng không một lý do nào trong số này là hoàn toàn thoả đáng, theo họ lý do cắt nghĩa đáng chấp nhận nhất là một lý do siêu nhiên.

Rôma người Kitô Giáo đầu tiên, Constantine, năm 325 C.N. Công đồng khẳng định rằng Chúa Con có cùng một bản thể, "*đồng bản thể*" (homoousios), chứ không chỉ là "*giống bản thể*" (*homoiousios*), với Chúa Cha. Vào giữa thiên niên kỷ 1, "Kinh Tin Kính Nicea" được tuyên xưng bởi hầu như toàn thể Kitô Giáo như là câu trả lời chính thống cho câu hỏi về bản tính Đức Kitô. Kinh Tin Kính Nicea hiện vẫn còn đang được tuyên xưng trong các giáo hội Chính Thống, Công Giáo và Tin Lành.

Mặc dù vấn đề Kitô học đã được giải quyết tại Nicea, nhưng vấn đề về tương quan giữa đức tin và lý trí vẫn tiếp tục bị tranh cãi trong suốt thời Trung Cổ. Các Kitô hữu thời kỳ đầu có một niềm tin đơn sơ vào Đức Giêsu như là Đấng Mêsia (nếu họ là Kitô hữu gốc Do Thái) và như là Đức Chúa (nếu họ là Kitô hữu gốc Dân Ngoại), và họ tin rằng Đức Giêsu đã sống, giảng dạy, chết và sống lại vì họ và mọi người. Nhưng hầu như ngay thời kỳ sau đó, niềm tin đơn sơ này đã gặp phải tư tưởng tinh vi phức tạp của văn minh Hi Lạp trên khắp đế quốc Rôma. Đức tin Kitô Giáo phải nhìn nhận thẩm quyền của lý trí triết học như thế nào? Các sách thánh (Kinh Thánh) và các sách đời (triết học) có quan hệ với nhau thế nào? Trong sách Công Vụ Tông Đồ, Thánh Tông Đồ Phaolô, một người Do Thái Giáo trở lại Kitô Giáo, đã sử dụng lý trí và trưng dẫn các nhà thơ ngoại giáo để giúp ông giảng Phúc Âm cho các nhà triết học phái Epicurê và Khắc Kỷ tại Athens. Nhưng sau đó, trong thư Côlôxê 2:8, ông lại cảnh giác: "*Anh em đừng để mình bị mê hoặc bởi triết học và những sự lừa dối rỗng tuếch. . .*" Một số giáo phụ thời đầu, như thánh tử đạo Justin, từng sử dụng triết học để giúp cắt nghĩa đức tin Kitô Giáo. Các giáo phụ khác, như Tertullian, lý luận rằng lý trí có thể là thù nghịch với đức tin: "*Giêrusalem thì có liên quan gì với Athens?*" ông hỏi.

Một số người thời giáo hội sơ khai thậm chí còn tự nhận họ có tri thức bí truyền mà những hạng người tầm thường không thể có được dù là trong Kinh Thánh hay lý trí của người phàm. Những người ấy được gọi là phái Ngộ Giáo, *Gnostics*, từ tiếng Hi Lạp *gnosis* có nghĩa là tri thức. Những người Ngộ Giáo này nhấn mạnh niềm tin của Plato rằng linh hồn thì tốt và thân xác thì xấu, và họ tìm cách giải phóng linh hồn khỏi thân xác bằng những việc thực hành tu đức cực đoan. Một số người Ngộ Giáo dạy rằng Giêsu không *thực sự* là một con người thể lý (vì thân xác là xấu) và Thiên Chúa của Cựu Ước, Giavê, Đấng đã tạo dựng nên các thân xác và vật chất, thực ra là thần ác. Phái Manikhê, đối địch với Kitô Giáo vào các thế kỷ 3 và 4, và Augustine có thời từng nhận mình thuộc môn phái này, là môn phái dựa vào tư tưởng Ngộ Đạo.

Xét chung, các nhà triết học thời đầu Trung Cổ đã cố gắng giải quyết các vấn đề thần học này trong khung rộng của tư tưởng Plato. Augustine (vừa là nhà tư tưởng cuối thời cổ đại, vừa là nhà tư tưởng đầu thời Trung Cổ), Boethius, và Anselm, tất cả đều sử dụng các khái niệm Tân - Plato. Vào đầu thời Trung Cổ, phần lớn các tác phẩm của Aristotle đều không có ở Phương Tây. Nhưng ở Phương Đông, các nhà triết học Hồi Giáo như Ibn-Sina và Ibn Rushd (hay Averroes), và các nhà tư tưởng Do Thái như Moses Maimonides, đều đọc và bình luận rất nhiều tác phẩm của Aristotle. Các tác phẩm này, cùng với các bình luận Do Thái và Hồi Giáo về chúng, đã được đưa trở lại Tây Âu vào cuối thời Trung Cổ và trở thành cơ sở cho công trình để đời của Thomas Aquinas.

Trong khi Thomas sống vào một thời kỳ tương đối an bình thịnh vượng, các thế kỷ tiếp theo sau khi ông qua đời là một thời kỳ đầy nhiễu nhương sóng gió. Như một phần của sự xung đột thường

xuyên và luẩn quẩn giữa nhà thờ và nhà nước, Philip IV nước Pháp bắt giữ giáo hoàng Boniface VIII năm 1303 và ngay sau đó di dời giáo triều tới Avignon, Pháp - gọi là cuộc Lưu Đày Babylon của Giáo Hội. Bắt đầu từ năm 1347 nổ ra một trận dịch hạch lớn, gọi là Cái Chết Đen, hoành hành khắp Tây Âu. Các phản ứng trước nạn dịch này diễn ra rất đa dạng, từ thái độ khải huyền cực đoan chống tri thức tới thái độ buông thả theo khoái lạc. Một số thậm chí đổ lỗi cho các nhà tri thức như Thomas Aquinas như là những người khiêu khích cơn giận của Thiên Chúa vì họ muốn giải thích đường lối của Thiên Chúa bằng lý trí; số khác chỉ đơn giản khuyên, "Chúng ta cứ ăn, cứ uống, cứ chè chén say sưa, vì ngày mai chúng ta sẽ chết." Nhiều người tìm đến với ma thuật hay đổ lỗi cho người Do Thái. Cùng thời kỳ này, Anh và Pháp rơi vào một Cuộc Chiến Trăm Năm (1337-1453), dẫn đến những thương vong vô cùng to lớn. Do nạn dịch hạch và chiến tranh, những năm từ 1300 tới 1450 dân số Tây Âu giảm một nửa—có thể giảm đến hai phần ba. Năm 1378, cuộc Đại Ly Giáo chia đôi Giáo Hội Công Giáo khi những người Ý tái lập giáo triều tại Roma, trong khi một giáo hoàng thứ hai trị vì tại Avignon. Trong hơn 30 năm, hai giáo hoàng đối địch kết án và ra vạ tuyệt thông lẫn nhau. Năm 1409, một cố gắng nhằm chấm dứt cuộc ly khai này bằng một giáo hoàng thoả hiệp, nhưng kết cuộc lại có thêm một giáo hoàng thứ ba, và như thế thêm một giáo hoàng thứ ba tự nhận là kế thừa ngai toà hoàn vũ của thánh Phêrô. Cuối cùng, năm 1417, giáo hội thống nhất quanh một giáo hoàng cai trị tại Rôma. Nhưng đến thời điểm này thì quyền lực và uy tín của giáo hoàng đã suy giảm nặng, và một trăm năm sau, trong cuộc Cải Cách Tin Lành, giáo hội Phương Tây đã bị chia rẽ dứt khoát.

Triết học của thời Hạ Trung Cổ này thường được nhìn trong ánh sáng của các thăng trầm xã hội kể trên, và thực vậy, ở đây xem ra có mối liên hệ nào đó. Thomas đã hoà hợp triết học và thần học một cách hệ thống, phản ánh tình hình tương đối an bình của thế kỷ 13. Cũng như sự ổn định xã hội - đặc biệt trong quan hệ giữa nhà thờ và nhà nước - trở nên xấu đi trong những năm sau Thomas, các nền triết học phát triển trong thời kỳ ấy cũng có khuynh hướng chia rẽ giữa đức tin và lý trí. William Ockham, chẳng hạn, chủ trương rằng triết học và thần học là hai lãnh vực riêng biệt với các qui luật riêng biệt. Nhà tư tưởng thời Phục Hưng Pico della Mirandola phát triển một triết học gạt bỏ đức tin ra ngoài, trong khi sử dụng lý trí để kín múc từ các nguồn mạch trong và ngoài Kitô Giáo. Trong triết học của Pico, lý trí và đức tin không còn liên kết với nhau trong một hệ thống nữa: một mình Lý trí làm chủ tuyệt đối. Rõ ràng tổng hợp Kitô giáo nhất quán và hợp lý của Thomas đã tan rã.

Nhưng như Frederick Copleston đã nêu rõ, có các cách khác để hiểu bước chuyển tiếp này. Thay vì coi triết học Hạ Trung Cổ - Thượng Phục Hưng như là sự phá huỷ tổng hợp vĩ đại hay như là phản ứng trước những hỗn loạn xã hội, "*người ta có thể thấy. . . triết học đang tái sinh và lớn lên dưới bóng mát và sự chăm sóc của thần học, đạt tới một giai đoạn ít nhiều trưởng thành và rồi bắt đầu đi theo đường lối riêng của nó và khẳng định sự độc lập của nó*" (*Lịch Sử Triết Học Trung Cổ*, tr. 314). Trong khi nhìn nhận sự tan rã của phương pháp tổng hợp độc đáo của Thomas, quan điểm trên đây cũng coi thời kỳ Hạ Trung Cổ như là một phát triển tự nhiên của tư tưởng Tây Âu.

AUGUSTINE 354 - 430

Aurelius Augustinus, cũng gọi là Thánh Augustine, sinh từ một người mẹ Kitô Giáo và một người cha ngoại giáo ở Thagaste, một tỉnh lỵ của vùng mà nay là Algeria, Bắc Châu Phi. Về nhiều phương diện, bối cảnh tôn giáo hỗn hợp của gia đình ông biểu thị tình trạng Đế Quốc Rôma đang suy tàn. Mặc dù ảnh hưởng của Kitô Giáo đã lớn mạnh từ chỉ dụ của hoàng đế Constantine năm 313 về sự bao dung tôn giáo, vẫn còn có nhiều đối thủ cho niềm tin của mẹ ông.

Từ tuổi thơ ấu, Augustine đã chứng tỏ có nhiều hứa hẹn về trí thức, và năm 17 tuổi ông được gởi đi Carthage học môn tu từ. Trong thời gian ở đây, Augustine tìm thấy triết học, từ bỏ Kitô Giáo, lấy một tình nhân (có một con với cô ta), và bắt đầu tìm hiểu một số tôn giáo đương thời. Thoạt đầu ông tìm đến với các đệ tử của tiên tri Mani - những người phái Manikhê. Mani là một nhà tiên tri sống vào thế kỷ 3, tự xưng là "*tông đồ của Thiên Chúa.*" Ông phát triển giáo thuyết Ba Tư cổ của Zoroaster (hay Zarathustra), theo giáo thuyết này thì có hai mãnh lực trên thế giới, một thiện một ác, và không cái nào khuất phục được cái nào. Sống một nếp sống sắc dục, Augustine cảm thấy thoải mái với ý niệm rằng Thiên Chúa không thể khuất phục được sự xấu trong vũ trụ chẳng khác gì ông không thể khuất phục sự xấu trong đời sống ông.

Năm 375, Augustine trở về Thagaste để bắt đầu dạy môn tu từ. Khi mẹ ông là bà Monica (sau này được phong thánh nhờ kiên trì cầu nguyện cho con hoán cải), phát hiện ra rằng ông đã trở thành một tín đồ của phái Manikhê, bà đuổi ông ra khỏi nhà. Thấy ở Thagaste nhàm chán, và mẹ ông khắt khe, Augustine quay lại Carthage. Bảy năm tiếp theo, ông bắt đầu thất vọng với phái Manikhê. Năm 384 ông bỏ Carthage đến dạy học tại Rôma và cuối cùng về Milan. Tại Milan, Augustine gặp được các tác phẩm của Plotinus và đi theo thuyết Tân - Plato. Cùng thời gian này, Augustine tiếp xúc với một nhóm Kitô hữu do Giám mục thành phố Milan là Ambrose lãnh đạo. Dưới ảnh hưởng của nhóm này, Augustine buộc phải xét lại việc ông từ bỏ Kitô Giáo trước kia, nhưng ông vẫn chưa muốn từ bỏ nếp sống thoả mãn dục vọng của mình. Năm 386, khi đang ngồi trong vườn nhà một người bạn, ông nghe như có tiếng một đứa trẻ nói, "*Cầm lấy mà đọc, cầm lấy mà đọc.*" Augustine về sau kể lại sự việc như sau:

[Lạy Chúa] . . . Con quay lại chỗ Alypius đang ngồi, vì khi rời chỗ ấy con đã bỏ lại đó cuốn sách thư của thánh tông đồ. Con cầm sách lên, mở ra và đọc thầm đoạn văn đầu tiên mà con bắt gặp: "*Không phải trong phóng đãng và chè chén say sưa, không phải trong ăn chơi trác táng và truỵ lạc, cũng không phải trong cãi cọ và ghen tương; nhưng anh em hãy mặc lấy Đức Giêsu Kitô, và đừng chạy theo xác thịt hay thoả mãn các dục vọng của anh em.*" [Rm 13:13-14] Con không muốn đọc thêm nữa, cũng không cần đọc thêm. Vừa khi đọc đến

cuối câu thì một luồng sáng sự thật đã tràn vào lòng con và mọi bóng tối nghi ngờ bị xua tan.*

Năm sau, Augustine được rửa tội và trở về Châu Phi để lập một tu viện. Sau hai năm ông bỏ tu viện, nghe tiếng gọi của Giáo Hội để trở thành một linh mục. Ông được thụ phong linh mục, rồi giám mục, tại thành phố Hippo của Châu Phi và phục vụ trong chức vụ giám mục tại đây cho tới hết đời ông.

Thời gian ở Hippo, Augustine viết rất nhiều về các đề tài thần học và triết học. Nhiều tác phẩm của ông cố gắng định nghĩa chính xác là "Kitô hữu" và không là "Kitô hữu" có nghĩa là gì. Các tác phẩm tín lý của ông, như *Chúa Ba Ngôi*, thiết lập những giáo lý cơ bản của Kitô Giáo; trong khi các tác phẩm bút chiến chống lại các "lạc giáo" (các lập trường không được giáo hội chấp nhận) thì phác hoạ các quan điểm không thể chấp nhận. Augustine chống lại hai lạc giáo chính: Pêlagiô và Đônatô. Phái Pêlagiô chủ trương rằng tội đã chỉ ảnh hưởng tới Adam mà thôi, ý chí không có tội, và ơn Thiên Chúa được ban căn cứ vào công lao của con người. Phái Đônatô chủ trương rằng các bí tích chỉ có hiệu quả khi được ban bởi một linh mục sống trong tình trạng ân sủng. Augustine hăng say lý luận rằng cả hai lạc giáo này đặt quá nhiều nhấn mạnh vào khả năng con người và không đủ nhấn mạnh vào ân sủng Thiên Chúa.

Tác phẩm nổi tiếng nhất của Augustine, *Confessiones* ("Tuyên Xưng"), được sáng tác theo thể văn tiểu sử tự thuật nội quan. *Confessiones* chứa đầy những trực giác vừa tâm lý vừa thiêng liêng và vì thế có thể đọc như một khảo luận sùng đạo hay một tiểu luận triết học. Các quyển từ I đến IX là câu chuyện cuộc đời Augustine từ cái nhìn về cuộc hoán cải của ông (được mô tả chi tiết trong quyển VIII). Khi Augustine suy tư về đời mình, ông nhìn thấy cả sự tội lỗi lẫn sự vô phương hướng tinh thần của ông khi không có ân sủng Thiên Chúa. Ông cũng thoáng cho thấy trước lập trường tri thức luận chín muồi của ông rằng Thiên Chúa phải soi sáng trí khôn để một cá nhân có thể đạt sự khôn ngoan. Sau khi hoán cải, Augustine tiếp tục tìm kiếm hiểu biết - tuy bây giờ được đặt nền vững chắc trên đức tin. Quyển X đến XII minh giải việc "đức tin tìm kiếm hiểu biết" này, khi Augustine xem xét các vấn đề về trí nhớ, thời gian, và tạo dựng. Đoạn trích của chúng ta từ quyển XI khai thác bản chất của thời gian và tương quan của Thiên Chúa với thời gian. Augustine lý luận rằng Thiên Chúa phải "ở ngoài" thời gian trong một hiện tại vĩnh cửu. Quan điểm này về Thiên Chúa như là vĩnh cửu vô thời gian đã được khai triển bởi Boethius và vẫn còn ảnh hưởng cho tới nay.

Trong số rất nhiều tác phẩm khác của Augustine, *Đô Thị Thiên Chúa* là tác phẩm có ảnh hưởng vượt xa mọi tác phẩm khác. Vào thế kỷ 4, Kitô Giáo đã trở thành một quốc giáo của đế quốc Rôma; năm 410, Rôma rơi vào tay quân Visigoth, và lần đầu tiên kinh đô muôn thuở bị tàn phá. Tự nhiên nhiều người coi vụ tàn phá Rôma như là một sự trừng phạt vì sự phản bội của tôn giáo Rôma cổ. Augustine viết *Đô Thị Thiên Chúa* để trả lời cho sự cáo buộc này và làm như thế, ông đã là người đầu tiên phát triển một thể văn khác: triết học lịch sử của Phương Tây đầu tiên. Thay vì mô tả một chu kỳ các sự kiện lặp đi lặp lại, Augustine mô tả lịch sử theo đường thẳng - từ tạo dựng đến kết thúc và chung thẩm. Khi lịch sử tiến từ khởi thuỷ đến chung cuộc, chúng ta có hai đô thị: Đô Thị Thiên Chúa, gồm những

---

* Thánh Augustine, Tuyên Xưng, Quyển VIII.

người yêu mến Thiên Chúa; và Đô Thị Loài Người, gồm những người yêu mình hơn yêu Thiên Chúa.

Bài trích thứ hai lấy từ Quyển II, cắt nghĩa nguồn gốc của sự ác và của Đô Thị Loài Người. Augustine mở đầu bằng việc nhấn mạnh, chống lại người Manikhê, rằng không thể có loài nào có khả năng chống lại Thiên Chúa: Thiên Chúa toàn năng. Nhưng, bất chấp sự hiện diện của sự ác, Thiên Chúa cũng là Đấng hoàn toàn tốt lành và mọi sự Thiên Chúa dựng nên đều tốt lành. Sự ác xuất hiện khi một tác nhân đạo đức (thiên thần hay con người) muốn yêu một vật kém tốt lành hơn (bản thân mình) thay vì sự tốt lành tối thượng (Thiên Chúa). Không hề có "sự vật" xấu để chọn lựa - chỉ có sự chọn lựa xấu. Điều này dẫn đến vấn đề là cái gì đã làm cho ý chí chọn sai - câu hỏi này Augustine nói ông không biết trả lời.

Ảnh hưởng của Augustine vô cùng to lớn. Các nhà triết học Công Giáo Trung Cổ, như Anselm và Thomas Aquinas, cũng như các nhà Cải Cách Tin Lành, như Martin Luther và John Calvin, đều muốn là những người kế thừa của Augustine. Nhiều nhà tư tưởng Kitô Giáo đương đại vẫn còn trưng dẫn các ý niệm của Augustine, như việc ông bênh vực ân sủng và giải thích của ông về sự ác. Nhưng ảnh hưởng của Augustine không chỉ giới hạn vào các nhà thần học và triết học tôn giáo. Ludwig Wittgenstein mở đầu *Tra Cứu Triết Học* của ông bằng cách xem xét lý thuyết ngôn ngữ của Augustine, và Bertrand Russell tuyên bố lý thuyết về thời gian của Augustine còn cao hơn cả của Kant. Âm vang cách hiểu của Augustine về lịch sử như là sự triển khai ý định của Thiên Chúa cũng có thể được nghe vọng lại trong các tác phẩm của Hegel, trong khi ý niệm của Augustine rằng cần có một loại niềm tin nào đó trước khi muốn có một sự hiểu biết hiệu quả đã được thích nghi bởi các nhà tư tưởng trong các lãnh vực như xã hội học về tri thức và triết lý khoa học.

Confessiones (Trích)

⮚ Quyển VIII - Hoán Cải

5, 10. . . . [Lạy Chúa], Không có xích sắt nào do một ai trói buộc con, nhưng là xích sắt của chính ý chí con. Kẻ thù đã giữ chặt khả năng ý chí con trong móng vuốt nó, và từ đó đã rèn thành một dây xích để trói buộc con. Sự thật là dục vọng lăng loàn phát xuất từ một ý chí hư hỏng; khi dục vọng được thoả mãn thì trở thành thói quen; khi thói quen không được kiểm soát, nó trở thành ép buộc. Những thứ ấy giống như những chiếc vòng sắt tạo nên cái mà con đã mô tả là một sợi xích sắt, và sự nô lệ thô bạo đã sử dụng nó để ghìm chặt lấy con.

Một ý chí mới đã bắt đầu xuất hiện trong con, ý muốn phụng thờ Chúa một cách vô vị lợi và vui hưởng Chúa, lạy Chúa, nguồn hạnh phúc chắc chắn duy nhất của chúng con; nhưng ý chí ấy vẫn chưa có thể khắc phục ý chí trước kia vốn đã bị các thói quen cũ làm cho rất mạnh. Và vì thế hai ý chí tranh chấp nhau - ý chí cũ và ý chí mới, một cái là xác thịt, cái kia là tinh thần - và trong cuộc tranh chấp ấy, chúng xâu xé linh hồn con.

8, 19. Trong căn nhà tinh thần con, cuộc xung đột diễn ra ác liệt, cuộc cãi lộn với linh hồn con mà con đã khiêu khích quá mạnh trong thâm cung lòng con, và ở đỉnh cao của cuộc xung đột này con đã chạy vội đến Alypius với nỗi âu lo hiện trên nét mặt con. "*Đang xảy ra cho chúng ta điều gì?*" con thốt lên. "*Điều ấy nghĩa là gì? Anh đã làm chuyện gì? Những kẻ vô học thì đấy lên như vũ bão và cướp mất trời, còn chúng ta với tất cả những học thuyết cao siêu, chúng ta vẫn còn đang lần mò trong*

thế giới của xác thịt và máu huyết! Chúng ta xấu hổ vì họ đã đi trước chúng ta, nhưng lại không cảm thấy xấu hổ vì không có can đảm để dù chỉ đi theo họ mà thôi sao?" Con đã nói lên những lời đại để như vậy, rồi cơn điên cuồng của con lôi con ra khỏi anh, trong khi anh nhìn con, sững sờ và im lặng. Chắc hẳn giọng điệu con kỳ lạ, nhưng vầng trán con, đôi mắt và má con, nét mặt đỏ bừng của con và giọng lên xuống của con diễn tả tâm trí con nhiều hơn những lời con đã thốt ra.

Cạnh chỗ chúng con ở là một khu vườn nhỏ. Chúng con được tự do sử dụng nó giống như sử dụng căn nhà, vì chủ nhà không sống ở đây. Sự náo động trong lòng con đã đẩy con đến nơi này, nơi mà không ai sẽ quấy rầy con bằng những cuộc tranh luận nóng bỏng mà con đã có với chính mình cho tới khi nó phải được giải quyết xong. Kết quả thế nào thì Chúa biết, chứ không phải con. Con chỉ biết một điều là con đã điên lên, nhưng là để có sức khoẻ tâm thần, và chết đi để có thể sống, ý thức về điều xấu là con không biết về điều tốt con sắp phải trở thành. Thế là con đi ra vườn và Alypius bước theo sau; sự riêng tư của con không bị xâm phạm bởi sự có mặt của anh, và bất luận thế nào, làm sao anh có thể bỏ lại con một mình trong trạng thái như thế?

20. Trong khi sự chao đảo này đạt tới đỉnh điểm, nhiều cử động của thân thể con ở trong tình trạng giống như những người thỉnh thoảng muốn cử động nhưng không tài nào cử động nổi, hoặc là vì bị mất các chi cần thiết, hay là vì họ bị trói và hạn chế, hay bị tê liệt vì bệnh, hay bị ngăn cản một cách nào khác. Nếu con bứt tóc, đấm ngực, vặn vẹo ngón tay và chắp tay quanh đầu gối, con làm như thế là vì con muốn làm như thế. Có thể con đã muốn làm nhưng thấy mình không thể làm, nếu các chi của con đã không đủ di động để nghe lời con. Vì vậy, có rất nhiều hành vi mà con làm trong khi muốn và có thể là hai điều không giống nhau; thế nhưng con đã không làm một điều vô cùng đáng ao ước đối với con, điều mà con có thể làm ngay khi con muốn, bởi vì ngay khi con muốn - vậy, tại sao con lại phải muốn điều ấy! Bởi vì trong trường hợp duy nhất này, khả năng hành động và ý muốn hành động trùng khớp sít sao với nhau, và ý muốn thì đã là hành động rồi. Thế nhưng điều này đã không xảy ra. Thân thể con sẵn sàng nghe theo những ước muốn bốc đồng nhỏ bé nhất của hồn con trong việc cử động các chi, hơn là linh hồn con nghe theo mệnh lệnh của chính nó trong việc thi hành ý muốn hệ trọng này, là ý muốn được thể hiện trong ý chí mà thôi.

9. 21. Tình huống kỳ lạ này đã xảy ra như thế nào, phát triển ra sao? Xin lòng thương xót Chúa chiếu giải ánh sáng trên sự tìm hiểu của con, để con có thể tìm ra một câu trả lời trong những sự trừng phạt mà loài người phải gánh chịu, những sự đau khổ hoàn toàn không thể giải thích giáng xuống các con cháu Adam. Vậy tình huống kỳ lạ này đã xảy ra như thế nào, phát triển ra sao? Tinh thần ra lệnh cho thân xác và lập tức được thân xác tuân theo; tinh thần ra lệnh cho chính mình, thì gặp kháng cự. Khi tinh thần ra lệnh cho bàn tay cử động, bàn tay vâng lời một cách trơn tru đến độ không thể phân biệt được với việc thi hành; nhưng tinh thần là tinh thần, trong khi bàn tay là thân xác. Khi tinh thần ra lệnh cho chính tinh thần rằng nó phải muốn một điều gì đó (và tinh thần ra lệnh cũng là chính nó), thì nó không làm theo. Tình huống kỳ lạ này đã xảy ra như thế nào, phát triển ra sao? Như con nói, tinh thần ra lệnh cho chính nó phải muốn một điều gì: nó sẽ không ra lệnh nếu nó không muốn điều ấy; thế nhưng nó đã không làm điều nó ra lệnh.

Vậy rõ ràng là nó không muốn điều này với toàn thể của nó, và vì thế mệnh lệnh không phát xuất từ một tinh thần duy nhất không phân chia. Trong việc nó ra lệnh, nó thực sự muốn điều đó, nhưng trong việc lệnh đó không được thi hành, thì nó không muốn điều đó. Điều mà ý chí ra lệnh là phải có một ý muốn nào đó, và ý muốn này không phải là một sự gì xa lạ, nhưng là chính bản thân nó. Vì vậy nó không thể ra lệnh với toàn thể bản thân nó. Nó không thể đồng nhất với cái mà nó ra lệnh để hiện hữu, vì nếu nó là toàn thể của nó, nó sẽ không ra lệnh cho bản thân nó hiện hữu, vì nó đã hiện hữu rồi.

Cái muốn một phần và không muốn một phần vì thế không phải là điều kỳ lạ, nhưng là một căn bệnh của linh hồn, nó không thể đưa trọn vẹn bản thân nó lên trên đôi cánh của sự thật, bởi vì nó đã bị ghì xuống bởi thói quen. Vậy có hai ý chí, và không ý chí nào là toàn vẹn: điều gì ý chí này có thì ý chí kia không có.

29. Con cứ tiếp tục nói như thế và khóc trong sự chua chát sâu xa của cõi lòng tan vỡ của con. Thình lình con nghe một giọng hát từ một căn nhà bên cạnh - có lẽ là giọng hát của một bé trai hay gái, con không biết - cứ hát đi hát lại câu này, "*Cầm lấy mà đọc, cầm lấy mà đọc.*" Sắc mặt con đột ngột biến đổi và con bắt đầu suy nghĩ để nhớ lại xem trẻ con có thường hát những câu hát như thế trong loại trò chơi nào hay không, nhưng con không thể nào nhớ mình đã từng nghe ở bất cứ đâu. Con ngăn dòng nước mắt lại và đứng dậy, tin rằng dây không thể là điều gì khác ngoài một mệnh lệnh Thiên Chúa truyền cho con để mở cuốn sách ra và đọc đoạn đầu tiên con bắt gặp; vì con đã từng nghe truyện kể về thánh Antôn cũng đã được dạy dỗ bằng một đoạn Phúc Âm: tình cờ ngài đến chỗ mà đoạn Phúc Âm đang được đọc lên, và ngài hiểu những lời Phúc Âm ấy nói về mình khi ngài nghe đọc, "*Hãy đi bán mọi của cải anh có, bố thí cho người nghèo, và anh sẽ có kho tàng trên trời. Rồi theo ta.*" [Mátthêu 19:21]. Thế là ngài mau mắn quay trở lại với Chúa nhờ thông điệp rõ ràng này của Chúa. Được thôi thúc hành động, con quay lại chỗ Alypius đang ngồi, vì khi rời chỗ ấy con đã bỏ lại ở đó cuốn sách thư của thánh tông đồ. Con cầm sách lên, mở ra và đọc thầm đoạn văn đầu tiên mà con bắt gặp: "*Không phải trong phóng đãng và chè chén say sưa, cũng không phải trong ăn chơi trác táng và truỵ lạc, cũng không phải trong cãi cọ và ghen tương; nhưng anh em hãy mặc lấy Đức Giêsu Kitô, và đừng chạy theo xác thịt hay thoả mãn các dục vọng của anh em.*" [Rm 13:13-14] Con không muốn đọc thêm nữa, cũng không cần đọc thêm. Vừa khi đọc đến cuối câu thì một luồng sáng ùa vào lòng con và mọi bóng tối nghi ngờ bị xua tan.

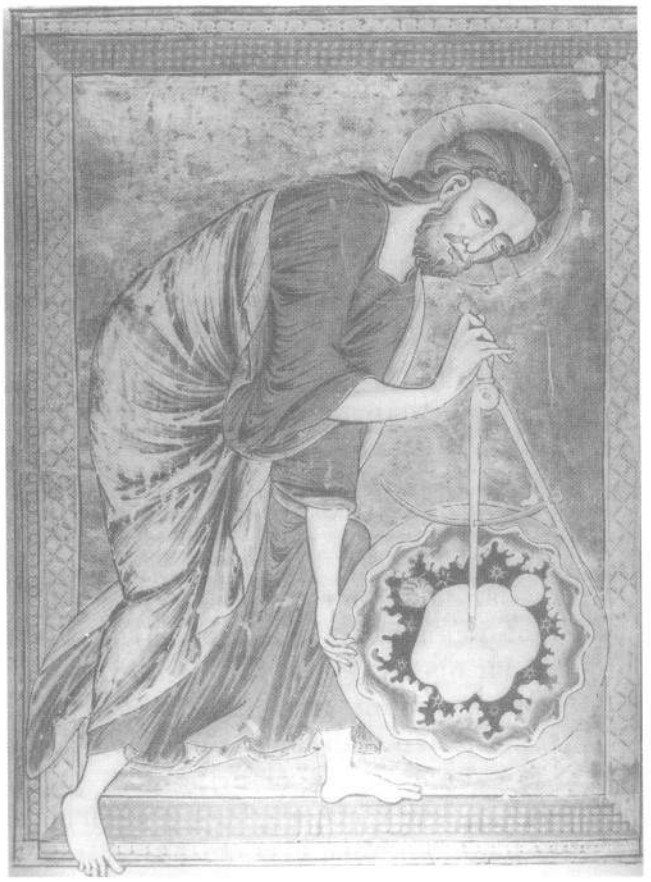
30. Con gấp sách lại, đánh dấu chỗ ấy bằng ngón tay kẹp giữa hai trang giấy hay bằng một cách nào khác, rồi kể lại cho Alypius điều đã xảy ra. Nét mặt con bây giờ đã thanh thản trở lại. Đến lượt Alypius kể lại cho con điều đã xảy ra với anh mà con không biết. Anh xin con cho anh xem chỗ con đã đọc: con đưa anh xem, nhưng anh xem một đoạn xa hơn đoạn con đã đọc. Con không biết điều gì đã xảy ra sau đó, nhưng đoạn thư tiếp theo là, "*Hãy giúp đỡ người yếu lòng tin.*" Anh cho rằng đoạn này chỉ về anh, và cắt nghĩa cho con. Được xác nhận bởi lời cảnh giác này, anh hoàn toàn nhất trí với quyết định và ý định tốt lành của con mà không chút chậm trễ, vì điều này hoàn toàn hoà hợp với tính cách đạo đức vốn có của anh, mà từ trước tới nay vẫn tốt lành vượt xa tính cách đạo đức của con.

Chúng con vào trong nhà và kể lại cho mẹ con, bà vui mừng không thể tả xiết. Khi chúng con kể lại cho bà chuyện

đã xảy ra thế nào, bà tràn trề vui sướng và chúc tụng Chúa, Đấng đã có quyền năng làm nhiều hơn những gì chúng con cầu xin hay hiểu biết, vì bà thấy rằng Chúa đã khấng ban cho bà nhiều hơn điều bà hằng cầu xin Chúa về con, trong sự than van và nước mắt. Nhiều năm trước Chúa đã cho bà thấy một thị kiến trong đó con đang đứng trên qui luật đức tin; và quả thực bây giờ con đang đứng đó, không còn tìm kiếm một người vợ hay những thú vui trần tục nào nữa, vì Chúa đã cải hoá con về với Chúa. Làm như thế Chúa cũng đã đổi nỗi đau buồn của mẹ con thành niềm vui tràn trề hơn bà đã từng mong ước, và dịu dàng và trong sạch hơn bà có thể tìm thấy nơi những đứa cháu từ dòng máu con.

Quyển XI - Thời Gian và Vĩnh Cửu

14, 17. Do đó không bao giờ có lúc nào mà Chúa không làm một điều gì, bởi vì Chúa đã làm ra chính thời gian. Và không có quãng thời gian nào đồng vĩnh cửu với Chúa, vì Chúa tồn tại, và nếu các quãng thời gian cũng tồn tại như thế, thì chúng không phải là thời gian. Vì thời gian là gì? Ai có thể tìm ngay được câu trả lời? Ai có thể dù chỉ lãnh hội được trong tư tưởng mình một cách rõ ràng đủ để diễn đạt thành lời? Thế mà có cái gì mà 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 hiểu cũng 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.



Thiên Chúa trong Hành Vi Tạo Dựng, tranh trong sách Kinh Thánh tiếng Pháp ở thế kỷ 13. Trong *Confessiones*, Augustine lý luận rằng Thiên Chúa tạo dựng vũ trụ từ hư vô (*ex nihilo*) và Thiên Chúa ở ngoài thời gian *(Corbis-Bettmann)*

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.*

15, 18. 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 sắp 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 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.*"

19. Vậy, hỡi trí khôn con người, chúng ta thử xét xem thời hiện tại có thể là dài không, như bạn có về 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 và 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 đi trước nó là quá khứ, và những năm theo sau nó là tương lai. Rõ ràng một trăm năm không thể là hiện tại.

20. 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 ở giữa 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 sẽ 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

---

* [Đây là trọng tâm lập luận của Augustine. Ông kiên trì theo đuổi lý luận này trong suốt phần còn lại của Quyển XI, bộc lộ thời gian như một cái gì khó nắm bắt vì nó rất dễ tuột khỏi bàn tay chúng ta khi chúng ta càng cố gắng phân tích nó hay biện minh cho thói quen đo lường nó của chúng ta. Việc thời gian trôi nhanh vào vô - hữu cho thấy sự mong manh của các tạo vật bị chi phối bởi thời gian, mà nơi trú ẩn duy nhất của của chúng để tránh tình trạng hư vô bẩm sinh của chúng là sự vĩnh cửu của Thiên Chúa.]

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.

16, 21. 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 thì 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.

20, 26. Điều bây giờ hiển nhiên và không thể sai lầm là cả những sự quá khứ hay những sự tương lai đều không tồn tại, và sẽ là không chính xác khi nói, "*Có ba thì hay 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 chú ý, 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 có 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.

30. 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 để 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 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, nhưng chính thời gian 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 (vào đó), mặt trời đã dừng lại để giúp ông 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 giằng 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.

25, 32. Con thú nhận với Ngài, lạy Chúa, rằng thậm chí hôm nay con vẫn còn mê muội không biết thời gian là gì; nhưng con ca ngợi Chúa, lạy Chúa, vì con đang làm sự thú nhận này trong thời gian, và vì việc con hiểu ra rằng trong thời gian con đang nói rất dài dòng về thời gian, và con biết sự "dài dòng" này tự nó chỉ là dài bởi vì thời gian luôn luôn trôi đi. Nhưng làm thế nào con có thể biết điều ấy, khi con không biết thời gian là gì? Hay có lẽ con chỉ không biết làm thế nào diễn tả rõ ràng điều con biết? Bất hạnh cho con, vì con thậm chí không biết điều con không biết.

Lạy Chúa, Chúa hãy nhìn con đang ở trước mặt Chúa đây; Chúa biết con không nói dối. Điều con nói, là điều chân thật phát xuất tự đáy lòng con. Chúa, một mình Chúa thắp sáng đèn con, lạy Chúa; Ôi Thiên Chúa của con, Chúa sẽ chiếu soi sự tăm tối của con.

Đô thị Thiên Chúa (Trích)

Quyển XII

Chương 1

Trong quyển trước chúng ta đã thấy đôi chút về sự khởi đầu của hai đô thị, liên quan đến các thiên thần. Tương tự, bây giờ chúng ta bước sang việc tạo dựng loài người và xem sự khởi đầu của hai đô thị liên quan đến các tạo vật có lý trí và là những loài phải chết. Tuy nhiên, trước tiên cần có vài nhận xét về các thiên thần để tôi có thể làm sáng tỏ càng nhiều càng tốt làm thế nào không có khó khăn thực sự khi nói đến một xã hội duy nhất gồm cả loài người và thiên thần; và vì vậy, để hiểu rõ tại sao là đúng khi nói rằng không có bốn đô thị hay bốn xã hội, nghĩa là hai của các thiên thần và hai của loài người, nhưng chỉ có hai, một gồm những người tốt - cả thiên thần và loài người - và một gồm những kẻ xấu.

Không có lý do gì để nghi ngờ rằng các đức tính trái ngược nhau đã phát triển nơi những thiên thần tốt và xấu là do những sự chọn lựa và ước muốn khác nhau của các thiên thần này, chứ không phải do các bản tính và nguồn

gốc khác nhau của họ, vì Thiên Chúa là Tác Giả và Tạo Hoá đã dựng nên cả hai hạng thiên thần. Một số trung thành với Thiên Chúa, sự thiện chung của mọi thiên thần, đã sống trong sự vui hưởng tính vĩnh cửu, chân lý và tình yêu của Thiên Chúa, số kia thích hưởng sức mạnh riêng của họ, như thể họ là sự thiện của chính mình, rời xa nguồn hạnh phúc chung và cao hơn dành cho tất cả và tìm đến các lợi lộc do chính họ chọn lựa.

Ưa thích sự cao sang của kiêu ngạo hơn là sự siêu vời của vĩnh cửu, sự khôn khéo phù hoa hơn sự chắc chắn của chân lý, và sự rối loạn của chia rẽ hơn sự hiệp nhất của tình yêu, họ đã trở thành kiêu ngạo, hợm hĩnh và ghen tị.

Vì hạnh phúc của mọi thiên thần hệ tại sự kết hợp với Thiên Chúa, cho nên sự vô phúc của họ phải là ở điều ngược hẳn lại, đó là không kết hợp với Thiên Chúa. Với câu hỏi: "*Tại sao các thiên thần tốt được hạnh phúc?*" câu trả lời là: "*Vì họ gắn bó với Thiên Chúa.*" Thực vậy, không sự tốt lành nào khác có thể làm cho một thụ tạo có lý trí hay có trí khôn được hạnh phúc ngoại trừ Thiên Chúa. Không phải mọi thụ tạo đều có tiềm năng hạnh phúc. Các thú vật, cây cỏ, đá, và các vật giống như thế không chiếm được cũng không có khả năng đón nhận quà tặng này. Tuy nhiên, mọi tạo vật nào có khả năng này thì đều nhận được nó, không phải tự mình, vì chúng đã được tạo dựng từ hư vô, nhưng từ Đấng Tạo Hoá. Có Ngài là hạnh phúc; mất ngài là bất hạnh. Và tất nhiên Đấng mà có hạnh phúc tự mình như là sự thiện của chính mình chứ không dựa trên một sự thiện nào khác thì không bao giờ có thể là vô phúc vì Ngài không bao giờ có thể đánh mất chính mình.

Thế nên không thể có sự thiện bất biến ngoại từ một Thiên Chúa duy nhất, chân thật và đáng chúc tụng của chúng ta. Mọi sự Ngài dựng nên đều tốt lành vì do Ngài dựng nên, nhưng chúng chịu sự thay đổi vì chúng đã được dựng nên từ hư vô, chứ không phải từ Ngài. Mặc dù chúng không phải là sự thiện cao nhất, vì Thiên Chúa là sự thiện lớn hơn chúng, nhưng những vật thay đổi này cũng là sự thiện rất cao quí do bởi chúng có khả năng kết hợp với Sự Thiện Bất Biến, là sự thiện hoàn toàn của chúng đến nỗi không có sự thiện này, sự bất hạnh là điều tất yếu.

Nhưng phải chăng vì thế mà ta có thể bảo rằng các tạo vật khác trong vũ trụ được hạnh phúc hơn chỉ vì chúng không có khả năng chịu sự bất hạnh? Nói thế chẳng khác gì nói rằng các bộ phận khác của cơ thể thì tốt hơn mắt bởi vì chúng không bao giờ có thể bị mù. Một tạo vật có cảm giác thậm chí khi đau đớn cũng vẫn tốt hơn một hòn đá không hề cảm thấy đau đớn. Cũng vậy, một bản tính lý trí ngay cả lúc đau khổ cũng vẫn cao hơn một bản tính không biết đau khổ vì không có lý trí hay cảm giác.

Xét như thế, ta thấy rằng bản tính các thiên thần nếu không gắn bó với Thiên Chúa thì là một bản tính hoàn toàn sa đoạ. Bởi vì, nên nhớ rằng, bản tính của họ quá cao trong trật tự tạo vật, cho nên với khả năng có thể thay đổi, bản tính ấy có thể đạt tới hạnh phúc bằng việc gắn bó với sự thiện tối cao và bất biến, là Thiên Chúa, và trừ khi nó đạt hạnh phúc, bản tính ấy không thể nào thoả mãn những nhu cầu thâm sâu nhất của nó, và sau cùng, không gì khác ngoài Thiên Chúa có thể thoả mãn những nhu cầu này của bản tính thiên thần.

Vậy mà, sự sa đoạ này, giống như mọi sự khiếm khuyết trong một bản tính, làm hại bản tính và vì vậy đối nghịch với bản tính. Do đó cái làm cho các thiên thần xấu khác với các thiên thần tốt là ở bản tính của họ mà là do một sự sa đoạ hay khiếm khuyết; và sự bất hảo này là một chứng minh cho thấy bản tính tự nó đáng được đánh giá cao biết bao. Chắc chắn không sự bất hảo nào nơi một vật

là đáng chê trách trừ khi chúng ta đang ca ngợi sự vật ấy như một toàn thể, vì tất cả điểm đáng chê trách là ở chỗ nó làm hoen ố sự hoàn hảo của một vật mà chúng ta muốn thấy nó được khen ngợi.

Ví dụ, khi chúng ta nói mù là một khuyết điểm của mắt, chúng ta muốn nói rằng bản tính của con mắt là để xem, và khi chúng ta nói rằng điếc là một bệnh của tai, chúng ta giả thiết rằng bản tính của tai là để nghe. Vậy cũng thế, khi chúng ta nói rằng một thiên thần mà không kết hợp với Thiên Chúa là một thất bại, chúng ta công khai khẳng định rằng tự bản tính các thiên thần là để kết hợp với Thiên Chúa.

Đương nhiên không ai có thể hoàn toàn lãnh hội hay diễn tả thích hợp sự kết hợp khôn tả của sự nên một với Thiên Chúa trong đời sống của Ngài, sự khôn ngoan của Ngài, niềm vui của Ngài, và tất cả điều này mà không vương một bóng sự chết hay tối tăm hay rối loạn. Có một điều chắc chắn. Chính sự thất bại của các thiên thần xấu trong sự kết hợp với Thiên Chúa - một sự chối bỏ làm hại đến bản tính của họ giống như một căn bệnh - thì tự nó đủ chứng minh rằng bản tính mà Thiên Chúa ban cho họ là tốt - quá tốt khiến cho việc họ không kết hợp với Thiên Chúa là một thảm hoạ.

Chương 2

Giải thích vừa nêu trên với tôi xem ra là cần thiết để tránh vấn nạn rằng các thiên thần chống đối Thiên Chúa có thể đã nhận được một bản tính khác với bản tính của các thiên thần tốt, từ một nguyên lý khác với Thiên Chúa. Sự xấu của lỗi lầm này có thể dễ dàng và mau chóng được loại bỏ khi chúng ta càng hiểu rõ hơn Thiên Chúa muốn nói gì trong câu, "*TA LÀ ĐẤNG HẰNG HỮU*" (Xuất Hành 3:14), được nói qua trung gian một thiên thần vào lúc mà ông Môsê được Thiên Chúa sai tới với con cái Israel.

Vì Thiên Chúa là hữu thể tối cao, nghĩa là, vì Ngài là tối cao và vì thế là không thể thay đổi, cho nên Ngài ban "hữu thể" cho mọi vật mà Ngài đã dựng nên từ hư vô; tuy nhiên, không phải hữu thể tuyệt đối. Với một số loài Ngài ban hữu thể nhiều hơn và với một số loài Ngài ban ít hơn, và bằng cách đó Ngài đã sắp đặt một trật tự các bản tính theo một cấp bậc hữu thể. (Danh từ này, "hữu thể," có gốc là động từ "hiện hữu," giống như "sự khôn ngoan" có gốc là động từ "là khôn ngoan." Trong tiếng Latinh, *essentia*, "hữu thể," là một từ mới không được các tác giả cổ sử dụng, gần đây được dùng như tương đương với từ Hi Lạp, *ousia*, mà theo đó, dịch chính xác sang tiếng Latinh là *essentia*.)

Do đó, không bản tính nào - trừ một bản tính không hiện hữu - có thể đối nghịch với bản tính tối cao và tạo dựng nên bất cứ bản tính nào khác có hữu thể. Nói khác đi, cái không hiện hữu thì đối nghịch với cái hiện hữu. Do đó, không có hữu thể nào đối nghịch với Thiên Chúa là Hữu Thể Tối Cao và Nguồn mọi hữu thể không trừ hữu thể nào.

Chương 3

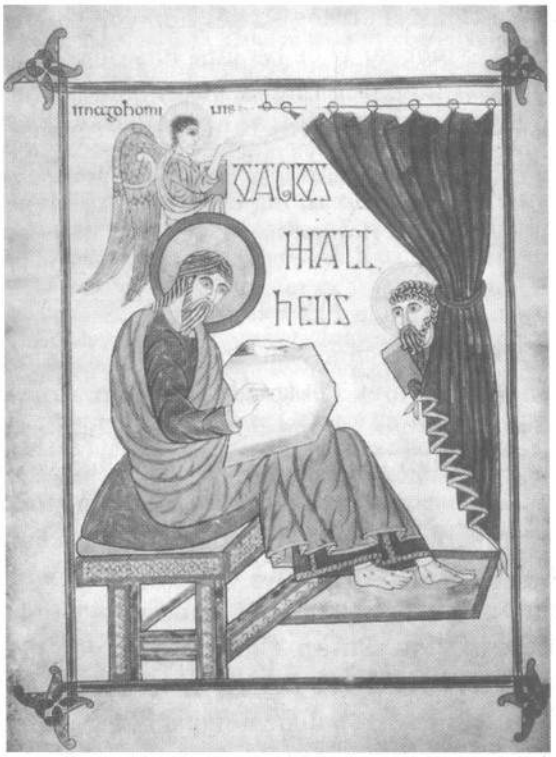
Trong Kinh Thánh, những người đối nghịch với luật Thiên Chúa, không phải bởi bản tính nhưng bởi tội, đều được gọi là thù địch của Thiên Chúa. Họ không thể làm hại Ngài, nhưng chỉ tự làm hại mình; tính thù địch của họ không phải một khả năng gây hại, mà chỉ đơn thuần là một khuynh hướng chống đối Ngài. Bất luận thế nào, Thiên Chúa là Đấng không thể thay đổi và không thể thương tổn. Do đó, sự ác mà những kẻ gọi là thù địch của Ngài dùng để chống đối Ngài không phải là mối đe doạ đối với Ngài, mà chỉ là điều xấu cho chính họ - một sự ác bởi vì điều tốt nơi bản tính họ bị thương tổn. Không phải bản tính họ, nhưng là sự thương tổn nơi bản tính họ, là điều đối nghịch với Thiên Chúa - giống như sự ác đối nghịch với sự thiện.

Không ai phủ nhận Thiên Chúa là Đấng chí thiện. Vì thế, bất cứ sự thiếu tốt lành nào cũng đều đối nghịch với Thiên Chúa giống như sự ác đối nghịch với sự thiện. Đồng thời bản tính tự nó không kém tốt hơn bởi vì thiếu sự tốt lành là xấu, và vì thế sự xấu của việc thiếu tốt lành thì đối nghịch với sự tốt lành này, là sự tốt lành của bản tính. Nên lưu ý rằng về phương diện Thiên Chúa, cái tương phản chỉ là tương phản giữa xấu và tốt, nhưng về phương diện bản tính chịu thương tổn vì khiếm khuyết một cái gì tốt, thì sự khiếm khuyết này không chỉ là sự xấu mà còn là tai hại. Tất nhiên không sự xấu nào làm hại được Thiên Chúa, nhưng chỉ làm hại các bản tính dễ thay đổi và dễ hư hại - và thậm chí cả khi đó, sự thiệt hại cũng làm chứng cho sự tốt lành của các bản tính bị thương tổn, bởi vì nếu các bản tính không phải là tốt, thì chúng không thể bị thương tổn vì thiếu sự tốt lành.

Ta chỉ cần xét đến sự thiệt hại gây ra bởi các thương tổn này - mất tính toàn vẹn, mất vẻ đẹp, mất sức khoẻ, mất nhân đức, hay mất bất cứ điều tốt lành tự nhiên nào có thể bị mất hay bị kém đi bởi tội hay bệnh tật. Nếu một bản tính không có gì tốt để mất, thì thiếu cái không có này sẽ chẳng gây thiệt hại gì và do đó, không có gì sai. Bởi vì không có cái gì sai mà lại không gây thiệt hại.

Kết luận là, mặc dù không khiếm khuyết nào có thể làm tổn hại một sự thiện bất khả biến đổi, không bản tính nào có thể bị tổn hại bởi một khiếm khuyết nếu bản tính ấy tự nó không là tốt - lý do đơn giản là một khiếm khuyết chỉ tồn tại khi có sự thiệt hại được gây ra. Nói cách khác: một khiếm khuyết không bao giờ có thể thấy trong sự thiện tối cao, cũng không bao giờ có thể thấy ở ngoài một loại sự thiện nào đó.

Thế nên, các vật tốt mà không có khiếm khuyết thì đôi khi ta có thể gặp thấy; nhưng điều xấu tuyệt đối thì không bao giờ - bởi vì cả những bản tính bị hư hỏng ngay từ ban đầu bởi một ý chí xấu cũng chỉ là xấu xét về phương diện chúng khiếm khuyết, trong khi chúng là tốt xét về phương diện chúng là bản tính tự nhiên. Và khi một bản tính hư hỏng bị trừng phạt, thì ngoài cái lợi của sự trừng phạt, việc nó không thể không bị trừng phạt cũng là điều có lợi, bởi vì đây là công bằng và bất cứ cái gì công bằng đều tốt. Không ai bị phạt vì những khiếm khuyết tự nhiên, mà chỉ bị phạt vì những khuyết điểm cố tình. Và thậm chí để một nết xấu phát triển thành một khiếm khuyết mạnh của bản tính, do sức mạnh của thói quen hay sự buông thả, nết xấu này trước tiên đã phải bắt đầu từ ý chí. Nhưng dương nhiên ở đây tôi đang nói đến các nết xấu của thứ bản tính có trí khôn được soi sáng bởi một ánh sáng phi vật chất nhờ đó mà nó có thể phân biệt điều gì đúng với điều không đúng.



Thánh Mátthêu, trong sách Phúc Âm Linisfarne, trước 698 C.N. (*The British Library/Superstock*)

Rõ ràng trong trường hợp các thú vật, cây cối, và các tạo vật khác có bản tính có thể thay đổi và phải chết và không những không có trí khôn, mà thậm chí không có cả cảm giác hay sự sống, thì sẽ là lố bịch nếu kết án chúng vì những khiếm khuyết phá hủy bản tính khả hoại của chúng. Bởi vì, chính do ý muốn của Tạo Hoá mà chúng đã nhận được mức độ hữu thể nhờ đó các tình trạng hiện hữu mong manh của chúng phải góp phần vào vẻ đẹp đặc biệt, tuy thấp, của các mùa trên trái đất chúng ta làm cho cả vũ trụ mang một sự hài hoà đáng yêu. Bởi vì, không bao giờ các vật trên trái đất cần phải tranh giành với các vật trên trời hay không được tạo dựng chỉ vì các vật trên trời có hiện hữu cao hơn.

Thực vậy, chính qui luật của các sự vật nay còn mai mất là, ở dưới đất này, chỗ ở tự nhiên của chúng, một số phải sinh ra trong khi số khác chết đi, vật yếu phải nhường chỗ cho vật mạnh và các nạn nhân phải nuôi sống các kẻ chiến thắng. Nếu vẻ đẹp của trật tự này không làm chúng ta thích thú, đó là vì chính chúng ta, do tính khả tử của mình, chúng ta bị đóng kín trong cái góc vũ trụ khiến chúng ta không thể thấy được vẻ đẹp của khuôn mẫu toàn thể mà các thành phần đặc thù, tuy nhìn riêng từng cái chúng ta thấy là xấu, nhưng cùng kết hợp với nhau một cách hài hoà và xinh đẹp trong một toàn thể. Đó là lý do tại sao, trong những hoàn cảnh vượt quá khả năng hiểu biết của chúng ta về sự quan phòng của Thiên Chúa, chúng ta được truyền làm một hành vi đức tin thay vì để cho tính tự cao tự đại của con người đả kích dù chỉ một chi tiết nhỏ trong kỳ công của Tạo Hoá.

Mặc dù các khiếm khuyết này trong những tạo vật trên thế giới là những khiếm khuyết không cố ý và không bị trừng phạt, nhưng cũng giống như các khuyết điểm cố tình, khi được xem xét kỹ, chúng cho thấy sự tuyệt vời trong chính các bản tính tạo vật, tất cả đều có Tác Giả và Tạo Hoá là Thiên Chúa. Bởi vì trong cả hai trường hợp, cái mà chúng ta ghét là sự thiếu do khiếm khuyết một điều gì đó mà chúng ta thích trong tự nhiên xét như một toàn thể. Tất nhiên đôi khi chính các bản tính tự chúng làm con người không thích bởi vì chúng có hại. Đó là trường hợp chúng ta chỉ xét về lợi ích của chúng mà thôi, chứ không phải xét về chính sự vật, như trường hợp nạn ếch nhái và nạn ruồi đã đánh phạt sự cao ngạo của người Ai Cập. Nhưng nếu lý luận như thế, thì cả mặt trời cũng có thể được tìm ra khuyết điểm, vì các kẻ tội phạm và các con nợ đôi khi bị kết án phải phơi mình dưới ánh nắng thiêu đốt của mặt trời. Tạo Hoá không được vinh quang không phải vì chúng ta có được tiện nghi hay không, nhưng vì chính bản tính của các vật. Cho nên, ngay cả bản tính không thể dập tắt của lửa chắc chắn cũng đáng ca ngợi, mặc dù nó được dùng như một hình phạt đối với những kẻ tử tội. Thật vậy, có gì đẹp hơn ánh lửa bập bùng, rực rỡ? Hay có gì ích lợi hơn, khi nó sưởi ấm chúng ta, chữa lành chúng ta, làm chín thức ăn của chúng ta? Thế nhưng cũng không gì đau đớn hơn khi nó thiêu đốt chúng ta. Cho nên, cùng một vật khi áp dụng một kiểu là có hại, nhưng khi được sử dụng đúng thì vô cùng có ích. Không thể nào kể ra hết tất cả những ích lợi của việc sử dụng lửa trên khắp thế giới này.

Chúng ta không nên quan tâm tới những người chỉ biết ca ngợi lửa vì ánh sáng của nó nhưng lại kết án sức nóng thiêu đốt của nó - dựa trên nguyên tắc là phải xét đoán nó không phải theo bản tính của nó mà theo sự tiện lợi hay bất tiện cho chúng ta. Họ thích ngắm nhìn lửa, nhưng lại ghét sức nóng của nó. Điều họ quên mất là cùng một ngọn lửa mà họ thích nhìn ánh sáng

thì lại có hại và không thích hợp cho những con mắt yếu, và cái nóng mà họ ghét thì lại là điều kiện cần thiết cho sức khoẻ của một số loài.

Chương 5

Cho nên, mọi bản tính đều tốt đơn giản là vì chúng hiện hữu và vì thế mỗi bản tính có mức độ hữu thể riêng của nó, vẻ đẹp riêng của nó, và thậm chí, một cách nào đó, sự an bình riêng của nó. Và khi mỗi bản tính ở đúng chỗ được dành cho nó trong trật tự tự nhiên, nó bảo tồn tốt nhất mức độ đầy đủ của hữu thể được ban cho nó. Các hữu thể không có sự sống vĩnh cửu, thay đổi nên tốt hơn hay xấu hơn tuỳ theo chúng phát huy sự tốt lành và sự cải thiện của các vật mà, theo luật của Tạo Hoá, chúng phục vụ như những phương tiện, tuân theo ý hướng của Thiên Chúa Quan Phòng và hướng tới mục đích đặc thù tạo nên một phần của toàn thể kế hoạch cai quản vũ trụ của Thiên Chúa. Điều này có nghĩa là sự tiêu tan đưa các vật khả biến và khả tử tới cái chết thì không phải là một tiến trình huỷ hoại cho bằng một tiến trình hướng tới cái mà nó đã được ấn định phải trở thành.

Từ những điều nói trên, kết luận là không thể đổ lỗi cho Thiên Chúa vì bất cứ khiếm khuyết nào làm chúng ta khó chịu, nhưng phải ca ngợi Thiên Chúa vì tất cả những sự thiện hảo mà chúng ta thấy trong các bản tính mà Ngài đã dựng nên. Vì Thiên Chúa là Hữu Thể Tuyệt Đối, và vì thế, mọi hữu thể tương đối khác đã được tạo dựng bởi Ngài. Không một hữu thể được tạo dựng từ hư vô nào có thể bằng với Thiên Chúa, thậm chí không hữu thể nào có thể hiện hữu, nếu nó không được Ngài làm ra.

Chương 6

Do đó, nguyên nhân thực sự hạnh phúc của các thiên thần là ở sự hiệp nhất của họ với Hữu Thể Tuyệt Đối. Và nếu chúng ta đi tìm nguyên nhân sự vô phúc của các thiên thần xấu, chúng ta sẽ thấy đúng khi tìm ra nguyên nhân ấy là do họ từ bỏ Đấng có hữu thể tuyệt đối và quay về bản thân họ là tạo vật có hữu thể tương đối - một tội chỉ có một cái tên đúng nhất là kiêu ngạo. "*Vì kiêu ngạo là căn nguyên mọi tội*" (Sách Huấn Ca 10:13). Họ từ chối dành sức mạnh của họ để phụng sự Người. Lẽ ra họ đã có thể có hữu thể nhiều hơn nếu họ biết gắn bó với Đấng là Hữu Thể tuyệt đối, nhưng vì họ yêu bản thân mình hơn Người, họ thích điều kém hơn trong trật tự hữu thể.

Đó chính là khuyết điểm đầu tiên, sự thiếu sót đầu tiên, sự sa đoạ đầu tiên của cái bản tính vì là thụ tạo nên không thể là tuyệt đối, nhưng vì được dựng nên để hưởng phúc, nên lẽ ra đã có thể vui hưởng trong Đấng là Hữu Thể Tuyệt Đối; nhưng bản tính ấy đã quay lưng lại với Người, bị kết án không phải trở thành hư vô nhưng có quá ít hữu thể khiến nó tất yếu phải là vô phúc.

Nếu người ta đi tìm nguyên nhân tác hiệu của ý chí xấu, họ sẽ không thể tìm ra nguyên nhân nào. Bởi vì, cái gì có thể làm cho ý chí trở thành xấu khi ý chí tự nó là cái làm cho một hành động trở thành xấu. Thế nên, một ý chí xấu là nguyên nhân tác hiệu của một hành động xấu, nhưng không có nguyên nhân tác hiệu của một ý chí xấu. Nếu có một nguyên nhân như thế, thì nó hoặc có hoặc không có một ý chí. Nếu nó có ý chí, thì ý chí ấy phải là tốt hay xấu. Nếu tốt, thì chỉ người ngu ngốc lắm mới kết luận rằng một ý chí tốt tạo thành một ý chí xấu. Trong trường hợp ấy, một ý chí tốt trở thành nguyên nhân của tội - là điều hoàn toàn vô lý. Ngược lại, nếu nguyên nhân giả thiết của một ý chí xấu tự nó có một ý chí xấu, tôi phải hỏi cái gì làm cho ý chí xấu, và để kết thúc phân tích này: Cái gì làm nên cái ý chí xấu đầu tiên trở thành xấu? Vậy mà, sự thật là không có ý chí xấu đầu tiên bị làm thành xấu bởi bất cứ ý

chí xấu nào - nó trở thành xấu tự nó. Bởi lẽ nếu trước nó có một nguyên nhân khác làm cho nó xấu, thì nguyên nhân ấy phải là nguyên nhân đầu tiên. Nhưng, nếu người ta bảo tôi rằng không có gì làm cho ý chí trở thành xấu nhưng ý chí đã luôn luôn là xấu, thì tôi hỏi nó có hiện hữu trong một bản tính nào hay không.

Nếu ý chí xấu ấy không hiện hữu trong một bản tính nào, thì nó hoàn toàn không hiện hữu. Nếu nó hiện hữu trong một bản tính nào, thì nó làm hư, huỷ hoại và làm tổn thương bản tính ấy và vì vậy tước mất một điều tốt nào đó của bản tính ấy. Một ý chí xấu không thể hiện hữu trong một bản tính xấu nhưng chỉ hiện hữu trong một bản tính tốt, có thể thay đổi để có thể chịu thiệt hại vì sự mất mát này. Bởi vì nếu không có sự thiệt hại nào, thì không có sự mất mát và do đó không có quyền để gọi là ý chí xấu. Nhưng nếu có sự thiệt hại, sự thiệt hại này được tạo ra bằng cách phá hoại hay làm giảm điều gì tốt lành. Thế nên một ý chí xấu không thể đã hiện hữu từ vĩnh cửu trong một bản tính trong đó một sự thiện đã hiện hữu trước phải bị loại bỏ trước khi ý chí xấu có thể làm hại bản tính. Nhưng, nếu nó không hiện hữu từ vĩnh cửu, thì ai là người đã tạo ra ý chí xấu này?

Chỉ còn một cách cắt nghĩa duy nhất, đó là nguyên nhân của ý chí xấu là một cái gì không có ý chí. Câu hỏi tiếp theo của tôi là "cái gì" này thì cao hơn, thấp hơn, hay bằng với ý chí? Nếu cao hơn, thì nó tốt hơn. Vậy, làm thế nào có thể nói rằng không có ý chí thay vì nói rằng có một ý chí tốt? Nếu bằng, thì cũng vậy: bởi vì nếu hai ý chí cùng tốt bằng nhau, thì ý chí này không thể tạo ra một ý chí xấu trong ý chí kia. Vẫn còn một giả thiết nữa: nó là một cái gì không có ý chí đã tạo ra ý chí xấu của bản tính thiên thần phạm tội lần đầu tiên.

Nhưng cái gì ấy, bất cứ nó là gì, cho dù nó ở mức độ thấp kém nhất, chắc chắn nó cũng là tốt bởi vì nó là một bản tính và một hữu thể có tính chất và loại riêng của nó trong chủng và họ riêng của nó. Vậy làm thế nào một điều tốt có thể là nguyên nhân tác hiệu của một ý chí xấu? Làm thế nào, tôi hỏi, cái tốt có thể là nguyên nhân của cái xấu? Bởi vì, khi ý chí từ bỏ cái gì cao hơn nó và chọn cái gì thấp hơn nó, nó trở thành xấu bởi vì chính sự chọn lựa này chứ không phải vì vật mà nó chọn là xấu. Do đó, một hữu thể thấp hơn không làm cho ý chí trở thành xấu nhưng chính ý chí, vì là một ý chí thụ tạo, tìm kiếm hữu thể thấp một cách xấu xa và bất trật tự.

Lấy ví dụ hai người đàn ông có cùng thể chất và tinh thần y hệt như nhau. Cả hai cùng bị thu hút bởi sắc đẹp của cùng một người. Trong khi nhìn ngắm vẻ đẹp này, ý chí của một người bị thúc đẩy bởi một ước muốn bất chính; còn ý chí của người kia vẫn kiên cường trong sự trong sạch. Tại sao ý chí trở thành xấu trong một trường hợp và không xấu trong trường hợp kia? Cái gì tạo nên ý chí xấu nơi người đàn ông bắt đầu có sự xấu? Sắc đẹp thân thể của người kia không thể là nguyên nhân, bởi vì cùng một sắc đẹp ấy được nhìn thấy bởi cả hai người đàn ông theo cùng một cách nhưng không phải cả hai ý chí đều trở thành xấu. Phải chăng là tính xác thịt của một trong hai người nhìn người đẹp ấy? Thế thì tại sao tính xác thịt của người đàn ông thứ hai lại không? Hay nguyên nhân là ở tinh thần của một trong hai người? Ở đây cũng thế, tại sao tinh thần của người đàn ông thứ hai lại không? Vì giả thiết cho rằng cả hai đều có cùng một cấu tạo y hệt nhau về thể chất và tinh thần. Như thế, phải chăng chúng ta phải nói rằng một người bị cám dỗ bởi một sự xúi giục của Ma Quỉ, chứ không phải bởi chính ý chí của người ấy khiến họ chiều theo sự quyến rũ hay xúi giục hay bất cứ điều gì?

Nếu thế thì cái gì trong người ấy là nguyên nhân sự ưng thuận của họ,

nguyên nhân của ý chí xấu khiến họ chiều theo cám dỗ xấu? Để giải quyết khó khăn này, chúng ta hãy giả sử hai người cùng bị cám dỗ như nhau, một người thì chiều theo cám dỗ, người kia vẫn không bị lay chuyển. Kết luận hiển nhiên là một người thì không muốn, người kia thì muốn giữ lòng trong sạch. Vậy có thể có cái gì khác là nguyên nhân các thái độ của họ nếu không phải là chính các ý chí của họ, bởi vì cả hai có cùng cấu tạo thể chất và tính tình? Sắc đẹp lôi cuốn con mắt của cả hai y như nhau; sự cám dỗ thầm kín đặt ra cho cả hai y hệt nhau. Cho dù ta phân tích chi ly thế nào đi nữa để tìm ra nguyên nhân làm cho một trong hai ý chí trở thành xấu, ta cũng không thể tìm ra nguyên nhân hiển nhiên nào.

Bởi vì, giả sử ta nói rằng chính người đàn ông ấy tự làm cho ý chí mình ra xấu. Được, nhưng chính người đàn ông ấy là gì trước khi anh ta làm cho ý chí mình ra xấu? Anh ta là một bản tính tốt, được tạo dựng bởi Thiên Chúa, mà bản tính của Ngài là không thể thay đổi.

chương 7

Bởi vậy, không ai cần phải đi tìm một nguyên nhân tác hiệu của một ý chí xấu. Vì "hiệu quả" trên thực tế là một sự khiếm khuyết, nên nguyên nhân cũng phải được gọi là "khiếm khuyết." Lỗi của một ý chí xấu bắt đầu khi một người rơi từ Hữu Thể Tối Cao xuống một hữu thể ở dưới mức tuyệt đối. Tìm cách khám phá ra những khiếm khuyết ấy - mà như tôi gọi là nguyên nhân khiếm khuyết chứ không phải nguyên nhân tác hiệu - thì cũng giống như cố gắng nhìn trong bóng tối hay nghe sự thinh lặng. Thực ra chúng ta cũng biết đôi chút về bóng tối và thinh lặng: về bóng tối chỉ nhờ con mắt; về thinh lặng chỉ nhờ đôi tai. Tuy nhiên chúng ta không có cảm giác mà chỉ có sự thiếu cảm giác.

Vì vậy sẽ là vô ích nếu có ai muốn hỏi tôi điều tôi biết rằng mình không biết - trừ khi người ấy muốn biết làm thế nào để không biết điều mà không một ai có thể biết. Bởi vì những điều chúng ta biết không phải do cảm giác như do sự thiếu vắng cảm giác, thì được chúng ta biết bởi một thứ "không biết" nào đó, khiến cho những điều ấy vừa được biết vừa đồng thời không được biết. Ví dụ, khi cái nhìn của mắt đi từ cảm giác này tới cảm giác khác, nó chỉ thấy bóng tối khi nó bắt đầu không thấy. Cũng thế, không có giác quan nào khác trừ thính giác có thể cảm nhận sự thinh lặng, nhưng thinh lặng chỉ có thể được nghe bằng cách không nghe thấy gì hết.

Vậy cũng thế, chỉ có cái nhìn của tinh thần là phân định được các tính chất khả tri (*species intelligibilis*) khi nó hiểu các thực tại khả tri. Nhưng khi các thực tại khả tri không còn là khả tri nữa, thì tinh thần cũng biết được nhờ "không biết." Vì "*ai có thể hiểu được tội là gì?*" (Thánh Vinh 18:13).

chương 8

Tôi biết điều này, đó là bản tính Thiên Chúa không bao giờ và không ở đâu có thể là khiếm khuyết về bất cứ phương diện nào, còn các vật được tạo dựng từ hư vô có thể là khiếm khuyết. Về những vật này, chúng càng có hữu thể nhiều và càng làm nhiều điều tốt thì nguyên nhân của chúng càng hiệu quả; nhưng khi chúng đi trật mục đích và khiếm khuyết và theo nghĩa ấy, "làm xấu" - nếu có thể làm một "khiếm khuyết" - thì nguyên nhân của chúng là "khiếm khuyết." Tôi còn biết rằng khi một ý chí "*bị làm cho trở nên*" xấu, điều xảy ra lẽ ra đã không xảy ra nếu như ý chí đã không muốn nó xảy ra. Đó là lý do tại sao sự trừng phạt là công bằng, vì sự khiếm khuyết ở đây không phải là tất yếu nhưng là cố ý. Ý chí không sa ngã "*vào tội lỗi*"; nó sa ngã "*một cách tội lỗi.*" Các khiếm khuyết không phải chỉ là xấu trong tương quan với các bản tính; chúng là xấu tự tại bởi vì, đi ngược lại trật tự của các bản tính,

nó là sự rời bỏ Hữu Thể tối cao để đi xuống hữu thể thấp hơn.

Chẳng hạn, tính tham lam không phải một khuyết điểm nơi vàng là thứ người ta thèm muốn nhưng là khuyết điểm nơi người yêu vàng một cách tội lỗi bằng cách rời bỏ công bằng mà họ phải yêu quí hơn vàng gấp bội; sự thèm muốn nhục dục cũng không phải là một khuyết điểm nơi các thân thể đẹp và gây thích thú: nó là một tội nơi linh hồn của người yêu những khoái lạc nhục dục một cách truỵ lạc, nghĩa là từ bỏ sự tiết độ là nhân đức kết hợp tinh thần chúng ta với các thực tại xinh đẹp và thích thú hơn nhiều; tính tự phụ cũng không phải là một khuyết điểm nơi những lời ca ngợi: nó là sự thất bại nơi linh hồn của một người yêu thích những tiếng vỗ tay khen ngợi của người khác khiến họ coi thường tiếng nói của lương tâm họ; và kiêu ngạo cũng không phải là một nết xấu nơi người uỷ quyền cho người khác, càng không phải nết xấu nơi chính quyền lực: nó là một đam mê nơi linh hồn của người yêu thích quyền bính của mình một cách tội lỗi khiến họ kết án quyền bính của người nào cao hơn họ.

Tóm lại, bất cứ ai yêu thích một cách vô lý điều tốt lành của bất kỳ bản tính nào và thậm chí đạt được điều tốt lành ấy thì đều làm cho mình trở nên xấu bởi việc lấy được một điều gì tốt và buồn vì mất một điều gì tốt hơn.

chương 9

Như vậy, không có nguyên nhân tác hiệu tự nhiên hay cơ bản của một ý chí xấu. Lý do là vì chính ý chí xấu tự nó bắt đầu sự xấu trong các thiên thần xấu, đó là sự làm yếu đi và xấu đi điều tốt trong bản tính của họ. Cái "làm" ý chí trở thành xấu, trên thực tế, là "phá hỏng," là từ bỏ Thiên Chúa. Chính sự từ bỏ này là một khiếm khuyết - theo nghĩa là không có nguyên nhân. Tuy nhiên, khi nói rằng không có nguyên nhân tác hiệu dù là của một ý chí tốt, chúng ta phải ý tứ chớ tin rằng ý chí tốt của các thiên thần tốt là không được tạo dựng và cùng hiện hữu từ vĩnh cửu với Thiên Chúa. Nhưng, nếu các thiên thần tốt đã được Thiên Chúa dựng nên, làm thế nào chúng ta có thể nói rằng ý chí tốt của họ không được dựng nên? Sự thật là nó đã được dựng nên; chỉ có vấn đề là ý chí ấy có được dựng nên đồng thời với việc tạo dựng các thiên thần hay không, hay là lúc đầu các thiên thần được tạo dựng mà không có một ý chí tốt. Nếu được tạo dựng đồng thời, thì chắc chắn nó phải được tạo dựng bởi Đấng đã tạo dựng các thiên thần, khiến cho khi họ vừa được tạo dựng, họ đã gắn bó ngay với Đấng đã tạo dựng nên họ bởi tình yêu mà nhờ đó họ đã được dựng nên. Như thế lý do tại sao các thiên thần xấu tách lìa khỏi xã hội các thiên thần tốt là vì các thiên thần tốt trung thành với cùng một ý chí tốt, trong khi các thiên thần xấu tự thay đổi bản thân mình thành thiên thần xấu bằng cách xa rời ý chí tốt. Cái duy nhất "làm" ý chí họ xấu là họ sa ngã từ một ý chí tốt. Và họ đã không sa ngã nếu họ đã không tự ý chọn sa ngã.

Tuy nhiên với giả thiết rằng các thiên thần tốt, ban đầu hiện hữu mà không có một ý chí tốt, đã tạo ra ý chí đó trong họ mà không có sự trợ giúp của Thiên Chúa, họ chắc hẳn đã phải tự làm cho mình nên tốt hơn là lúc họ được Thiên Chúa dựng nên. Điều này vô nghĩa. Bởi vì, không có một ý chí tốt, thì họ chỉ có thể là xấu. Hay, nếu chúng ta không thể nói là xấu, vì ý chí họ chưa xấu - vì họ khó có thể sa ngã từ cái mà họ chưa bắt đầu có - chí ít, họ chắc chắn không phải thiên thần tốt - không tốt như họ sẽ trở thành khi họ bắt đầu có một ý chí tốt.

Chúng ta giả thiết như thế đã đủ. Vì họ không thể tự làm mình nên tốt hơn là Thiên Chúa đã dựng nên họ - vì không ai có thể làm gì tốt hơn Thiên Chúa có thể làm - cho nên, nếu không có sự hợp tác của Tạo Hoá, họ không bao giờ có thể sở hữu ý chí tốt để làm họ nên tốt hơn.

Vậy, đúng là ý chí tốt của họ không chỉ là nguyên nhân việc họ quay về Thiên Chúa và gắn bó với Ngài, Hữu Thể Hoàn Hảo, chứ không quay về bản thân họ, hữu thể tương đối, nhưng nó còn là lý do tại sao họ có hữu thể nhiều hơn trước và có thể sống kết hợp một cách khôn ngoan và hạnh phúc với Thiên Chúa. Tuy nhiên, điều này cũng chỉ cho thấy rằng mọi ý chí, dù tốt đến đâu, cũng là không có gì và sẽ mãi mãi ở tình trạng ao ước vô vọng, nếu như Đấng đã dựng nên bản tính tốt của họ từ hư vô và ban cho họ khả năng kết hợp với Ngài, đã không bắt đầu đánh thức nơi ý chí họ một niềm khát vọng lớn hơn về sự hiệp nhất này và đổ đầy ý chí bằng một chút Hữu Thể của chính Ngài để làm cho nó tốt hơn.

Điểm này khơi dậy một vấn đề khác. Vì nếu các thiên thần tốt đã tự mình làm một điều gì để làm ra ý chí tốt của họ, thì họ đã làm điều đó với một ý chí hay không có ý chí? Nếu không, thì tất nhiên họ không phải là tác nhân. Nếu có, thì đó là một ý chí xấu hay tốt? Nếu xấu, làm thế nào nó có thể sản xuất ra thiện chí? Nếu tốt, thì họ đã có một thiện chí trước đó rồi. Và ai làm ra ý chí này trừ phi là Thiên Chúa, Đấng đã dựng nên họ với một thiện chí (nghĩa là, với tình yêu hoàn hảo nhờ đó họ có thể gắn bó với Ngài) và cũng đồng thời là Đấng đã dựng nên bản tính của họ và làm giàu bản tính họ bằng ân sủng?

Vì vậy chúng ta buộc phải tin rằng các thiên thần không bao giờ hiện hữu mà không có một thiện chí, nghĩa là, không có tình yêu của Thiên Chúa. Nhưng còn các thiên thần mà đã được tạo dựng tốt nhưng đã trở thành xấu vì ý chí xấu của chính họ chứ không phải do bản tính tốt của họ trừ phương diện đó là một sự đào tẩu cố tình khỏi điều tốt - bởi vì nó không bao giờ tốt, nhưng là một sự đào tẩu khỏi cái tốt, nghĩa là nguyên nhân của sự xấu? Các thiên thần này hoặc đã nhận được ít ân huệ tình yêu của Thiên Chúa hơn các thiên thần trung thành trong ân sủng, hoặc, nếu cả hai cùng được dựng nên tốt bằng nhau, thì, trong khi các thiên thần xấu sa ngã do ý chí xấu, các thiên thần tốt ngày càng được thêm ân sủng để đạt tới sự sung mãn hạnh phúc khiến họ chắc chắn rằng họ sẽ không bao giờ sa ngã - là điều tôi đã thảo luận ở quyển trước.

Vì vậy với lời ca tụng Đấng Hoá Công, chúng ta tất cả phải tuyên bố rằng, không chỉ đối với những con người lành thánh, nhưng cả những thiên thần tốt lành, có thể nói rằng *"lòng mến của Thiên Chúa tuôn tràn"* trên họ "nhờ Thánh Thần đã được ban" cho họ (Thư Rôma 5:5). Cũng không phải chỉ có sự tốt lành của con người, nhưng trước tiên và trên hết là sự tốt lành của các thiên thần, điều đã được nói đến qua các lời Kinh Thánh sau: *"Hạnh phúc của tôi là được ở gần bên Thiên Chúa tôi."* (Thánh Vịnh 72:28).

Và những ai được chia sẻ điều tốt lành chung này thì sống trong sự kết hiệp thiêng liêng với Đấng mà họ gắn bó và trong sự hiệp nhất với nhau, và họ tạo dựng thành một cộng đồng duy nhất, một Đô Thị Thiên Chúa, cũng là hi lễ sống động và đền thờ sống động của Người.

Ý tưởng này kết thúc phần bàn về nguồn gốc của Đô Thị này trong chừng mực nó liên quan đến các thiên thần. Bây giờ tôi phải quay sang sự xuất hiện của phần Đô Thị được tạo thành bởi những con người là loài phải chết, được dựng nên bởi cùng một Thiên Chúa, và họ một ngày kia sẽ được kết hiệp với các thiên thần bất tử và hiện bây giờ còn đang lữ hành trên trần gian, hay nếu đã chết, đang nghỉ yên trong các thánh điện bí ẩn là nơi cư ngụ của các linh hồn những người đã chết.

Chính từ một người, người đầu tiên Thiên Chúa dựng nên, mà toàn thể loài người đã bắt đầu. Đây là đức tin mặc khải trong Kinh Thánh, một đức tin có uy quyền tuyệt vời và xứng đáng trên khắp thế giới và khắp mọi dân tộc - như chính lời mặc khải của Kinh Thánh đã báo trước.

BOETHIUS khoảng 480 - 524

Anicius Manlius Severinus Boethius là con một viên chức cấp cao trong chính quyền Roma. Có lẽ được giáo dục tại Athens hay Alexandria, Boethius đặc biệt say mê các tác phẩm của Plato và Aristotle. Ông có ý định dịch tất cả các tác phẩm của họ sang tiếng Latinh và bình luận đầy đủ các tác phẩm ấy. Ông hi vọng chứng minh được sự thống nhất cơ bản giữa Plato và Aristotle, nhưng ông mới chỉ hoàn thành được các tác phẩm lô gích của Aristotle. Năm 510 Boethius trở thành pháp quan và thủ tướng của vua Theodoric, ông vua người Ostrogothic của nước Ý. Các con trai Boethius được cử giữ chức pháp quan vào năm 522, còn ông được cử giữ chức vụ quan trọng "*tổng trưởng các bộ.*" Nhưng chỉ sau một năm, thảm hoạ ập xuống. Ông bị tố cáo là phản nghịch, bị bắt giam và hành quyết khoảng năm 524. Người ta không rõ ông bị kết án chính xác vì tội gì, nhưng có lẽ có liên quan đến các bất đồng về tôn giáo. Vua Theodoric theo các giáo thuyết của Arius (khoảng 256-336) dạy rằng Đức Giêsu Kitô không đồng vĩnh cửu với Chúa Cha, cũng không đồng bản thể với Chúa Cha. Còn Boethius là người Công Giáo nên chấp nhận những giáo lý của Công Đồng Nicea (325) kết án thần học Arius.

Trong thời gian ngồi tù, Boethius viết tác phẩm nổi tiếng nhất của ông, Niềm *An Ủi của Triết Học*. Tác phẩm viết dưới dạng cuộc đối thoại giữa Boethius và Nàng Triết, mở đầu bằng lời Boethius phản kháng về sự vô tội của mình và than trách sự bất công của Thiên Chúa và sự bốc đồng của số phận. Dùng các lý luận của tư tưởng Khắc Kỷ và Plato, Nàng Triết đáp lại rằng số phận quả là bốc đồng, nhưng Sự Thiện cao nhất không nằm trong các hoàn cảnh mà nằm trong bàn tay Thiên Chúa. Đoạn trích dưới dây là từ quyển cuối của *An Ủi* và xem xét việc Thiên Chúa biết trước hoà hợp thế nào với ý chí tự do. Boethius hỏi làm thế nào người ta có thể tự do để hành động nếu Thiên Chúa biết *trước* rằng người ta sẽ làm gì. Sử dụng một khái niệm đương thời tương tự khái niệm của Augustine trong Quyển XI của *Confessiones*, Nàng Triết cắt nghĩa rằng Thiên Chúa hoàn toàn ở ngoài thời gian. Có nghĩa là Thiên Chúa "*thấy mọi sự trong cái hiện tại vĩnh cửu của Ngài như bạn thấy một số sự việc trong cái tạm thời của bạn . . . Sự tiền tri này của Thiên Chúa không thay đổi bản chất và các thuộc tính của sự vật; nó chỉ thấy các sự vật hiện diện trước mắt nó như sau này các sự vật ấy sẽ trở thành cái mà bạn coi là tương lai.*" Ví dụ, cũng như tôi biết con trai tôi đang làm gì lúc này mặc dù hành động của nó tự do, thì Thiên Chúa có thể biết tôi sẽ làm gì ngày mai mặc dù tôi hành động tự do - vì đối với Thiên Chúa ngày mai là bây giờ.

Người ta lấy làm lạ tại sao một người Công Giáo sùng đạo lại trình bày các tư tưởng cuối cùng của mình theo triển tư tưởng Tân Plato và Khắc Kỷ, chứ không nhắc gì đến tư tưởng đặc trưng Kitô Giáo. Thế nhưng kiệt tác của Boethius là một nguồn an ủi to lớn cho



Theodoric đày Boethius từ Roma sang Padua, 1521, tranh khắc gỗ. Boethius là pháp quan và thủ tướng cho vua Theodoric, ông vua người Ostrogothic của nước Ý. Nhưng năm 522 Boethius bị buộc tội phản nghịch, bị giam và hành quyết khoảng năm 524. Không rõ chính xác là tội gì, nhưng có lẽ có liên quan đến các bất đồng tôn giáo giữa Boethius người Công Giáo và vua Theodoric là người thuộc giáo phái Arius. (*Library of Congress/Instructional Resources Corp.*)

người Kitô Giáo trong thời Trung Cổ, như Étienne Gilson nêu rõ, "*cả khi ông đang nói trong cương vị của một Boethius triết gia mà thôi, ông luôn suy nghĩ trong cương vị của một người Kitô Giáo.*"

Niềm an ủi của triết học

Quyển V

Chương 6

Triết học giải quyết vấn đề chúa quan phòng và ý chí tự do bằng cách phân biệt giữa sự tất yếu đơn giản và sự tất yếu có điều kiện

"*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 hãy xét xem vĩnh cửu là gì, vì 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 với 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 Aristotle 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, luôn luôn hiện diện với 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 Plato 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 Hoá của nó. Bởi vì sống một đời sống trường sinh, như Plato 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 đi 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 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 Plato 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 từ 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 cái*

hiện tại vĩnh cửu của Ngài giống như bạn thấy một số sự vật trong cái hiện tại tạm thời của bạn. Vì vậy sự biết trước này của Thiên Chúa không thay đổi bản chất và thuộc tính của các sự vật; 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. 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 thể phân biệt chúng với nhau và nhận ra rằng một hành động là cố ý, 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 nhưng là một tri thức dựa trên sự thật".

"Nếu bạn thích trả lời 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 không có hai loại tất yếu: một loại tất yếu đơn giản, 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 gì 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 đối nó 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 hi 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 hi 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."

ANSELM (VÀ GAUNILO) 1033 - 1109

Thánh Anselm xuất thân trong một gia đình quí tộc ở Aosta, một vùng thuộc nước Ý ngày nay. Sau một thời tuổi trẻ đi đó đây và học hỏi, Anselm gia nhập tu viện Bênêđitô ở thành phố Bec, Normandy (thuộc nước Pháp ngày nay). Ông sống suốt 33 năm sau đó tại tu viện này, làm tu viện trưởng trong 15 năm cuối. Trong thời gian này ông viết nhiều sách thần học và triết học. Năm 1093 ông buộc phải rời tu viện để trở thành Tổng Giám Mục Canterbury. Trong phần lớn thời gian 15 năm cai quản Canterbury, ông trải qua những cuộc đụng độ với vua nước Anh về vấn đề quyền cai trị của Giáo hội (khuôn mẫu này tiếp tục tồn tại trong 5 thế kỷ cho tới khi Henry VIII đưa giáo hội nước Anh ly khai hoàn toàn với Rôma năm 1534). Anselm qua đời năm 1109 và được phong thánh năm 1494.

Tư tưởng của Anselm có thể được tóm gọn trong câu nói của Augustine, "*đức tin đi tìm hiểu biết.*" Anselm là một người Kitô Giáo sùng đạo sâu sắc, ông đặt nền tảng suy tư của ông trên tiền đề rằng các giáo lý của Kitô Giáo là đúng. Và đức tin này thúc đẩy ông đi tìm hiểu biết, tìm cách lý giải các giáo huấn Kitô Giáo mà ông đã tin. Các tác phẩm của ông phản ánh niềm khao khát hiểu biết bằng lý trí các vấn đề trong đức tin; ông viết một số tiểu luận ngắn về các đề tài như sự Nhập Thể và Chúa Ba Ngôi. Ông tin rằng ông có thể chứng minh chân lý của các giáo lý mặc khải này.

Tác phẩm nổi tiếng nhất của Anselm là cố gắng của ông nhằm chứng minh sự hiện hữu của Thiên Chúa trong các chương II đến IV của cuốn *Proslogion* (hay *Diễn Luận*), nay được biết đến như là "*luận chứng hữu thể học*" (từ các mô tả của Immanuel Kant). Luận chứng hữu thể học muốn chứng minh rằng nếu người nào có thể quan niệm được "*cái-mà-người-ta-không-thể-nghĩ-được-một-cái-gì-lớn-hơn,*" thì người ấy cũng nhìn nhận rằng hữu thể này hiện hữu trong thực tại cũng như trong trí khôn. Nghĩa là, nếu có thể nghĩ được về Thiên Chúa, thì Thiên Chúa phải hiện hữu. Các nhà nghiên cứu gần đây đã vạch ra rằng thực ra ở đây có hai luận chứng: một ở Chương II, chứng minh Thiên Chúa hiện hữu trên thực tế; và một luận chứng khác trong Chương III đến IV, chứng minh rằng sự hiện hữu của Thiên Chúa là cần thiết.

Luận chứng của Anselm ngay lập tức bị đả kích bởi một tu sĩ đồng nghiệp tên là Gaunilo. Chúng ta còn giữ lại được cuộc trao đổi giữa Anselm và Gaunilo và các đoạn chính được trích lại dưới đây, cùng với *Proslogion*, Chương II đến IV.

Tuy luận chứng này đã lôi cuốn các nhà tư tưởng trong suốt 900 năm qua, nhưng phản ứng đầu tiên của một sinh viên đối với đoạn văn này thường là một sự hoang mang hay bác bỏ thẳng thừng: "*Ông không thể làm việc đó!*" Không chỉ có sinh viên bị hoang mang; lịch sử về luận chứng này chứa đầy những sự trình bày sai và cắt nghĩa sai. Chắc hẳn các nhà tư tưởng cẩn thận như Hume và Kant cũng đã từng dả kích luận chứng này. Nhưng thật ra rất khó để vạch ra chính xác chỗ sai trong lô

gích của Anselm, khiến cho nhiều cố gắng nhằm phi bác luận chứng của Anselm trên thực tế chỉ là phi bác các luận chứng hoàn toàn khác với luận chứng của Anselm.

Những năm gần đây, người ta lại bắt đầu quan tâm trở lại với luận chứng này, với Hartshorne, Norman Malcom, và Alvin Plantinga tuyên bố rằng luận chứng này có giá trị. Cũng có một truyền thống, bắt đầu với nhà tư tưởng thời Trung Cổ Bonaventura và tiếp tục tới Karl Barth trong thế kỷ này, cho rằng *Proslogion*, Chương II đến IV, hoàn toàn không phải một lý luận triết học. Các nhà thần học này tin rằng Anselm không "chứng minh" gì cả, ông chỉ cho thấy những hệ quả của việc Thiên Chúa tự mặc khải.

Trong khi tranh luận vẫn nổ ra mãnh liệt, có một điều là chắc chắn: Anselm đã nêu lên một số vấn đề cơ bản nhất của lịch sử triết học. Các vấn đề về các hình thái hiện hữu, các hữu thể khả hữu, tính tất yếu và bất tất, cũng như hàng loạt những vấn đề trong lô gích học, tất cả đều hiện lên trong đoạn văn rất khiêu khích này.

Proslogion (Trích)

Chương 2

Thiên Chúa hiện hữu thực sự

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 Chúa là một cái gì mà người ta không thể nghĩ được một cái gì lớn hơn nữa. Hoặc có thể nào một cái gì có bản chất như thế lại không hiện hữu không, vì *'kẻ khờ dại tự nhủ trong lòng chúng, làm gì có Thiên Chúa'* (Thánh vịnh 13]? 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, mặc dù họ không hiểu rằng cái đó thực sự hiện hữu.

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 sĩ 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 bây giờ 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, 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'*. 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.

Chương 3

Không thể nghĩ rằng Thiên Chúa không hiện hữu

Và chắc chắn hữu thể này hiện hữu một cách vô cùng thực sự đến nỗi ta không thể nào nghĩ là nó không hiện

hữu. Vì cái 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 là 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*', 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 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, thì tạo vật sẽ ở trên tạo hoá của nó và sẽ phán xét tạo hoá của nó - điều này hoàn toàn vô lý. 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?

Chương 4

Làm sao "kẻ khờ dại tự nhủ trong lòng" điều họ không thể nghĩ

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.

Tranh Luận giữa Gaunilo và Anselm

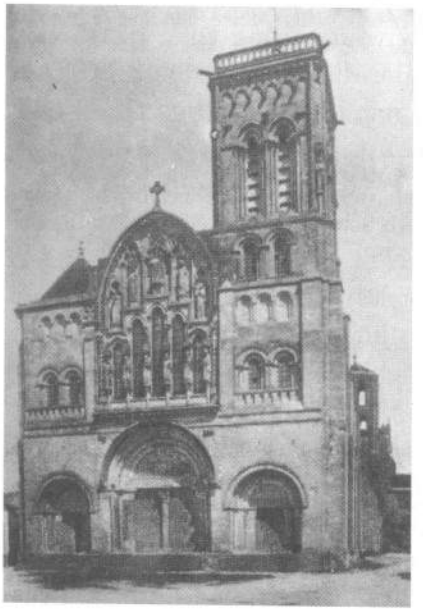
Gaunilo

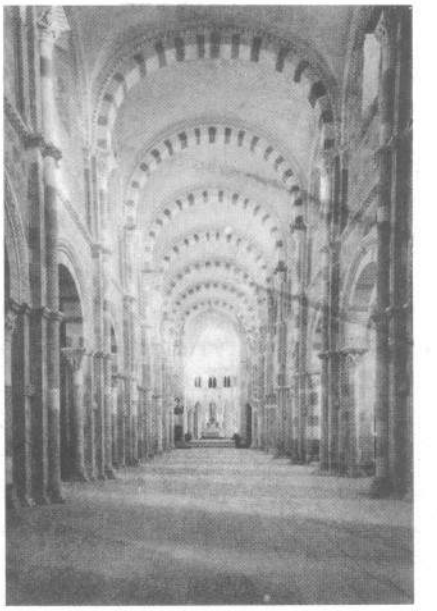
[5.] Tuy nhiên, việc bản tính này tất yếu hiện hữu trong thực tế được chứng minh cho tôi từ sự kiện rằng, trừ phi nó hiện hữu, bất cứ cái gì hiện hữu trong thực tế đều sẽ lớn hơn nó và do đó nó sẽ không là cái lớn hơn mọi cái mà đã được chứng minh là hiện hữu trong trí khôn. Tôi trả lời lý luận này như 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 mọi 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.

Anselm

[**II.**] 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





Nhà Thờ Lớn kiểu Romanesque

a. *Mặt ngoài Nhà Thờ Tu viện thánh Madeleine, Vezelay, Pháp,* xây dựng vào thế kỷ 12. Nhà thờ này tiêu biểu kiểu kiến trúc Romanesque rất thịnh từ khoảng 1000 đến 1200. Các vòng cung bên trên các cổng chính nhắc nhớ các vòng cung của kiến trúc Rôma. Các bức tường đá dày, cùng với mặt tiền tương đối đơn sơ, tạo cho cấu trúc cảm tưởng kiên cố và trang trọng. (*French Government Tourist Office*)

b. *Lòng Nhà thờ.* Các vòm cung bên trong phân phối đều trọng lực của mái ra phía ngoài và xuống phía dưới, đòi phải có các bức tường đá dày. Vì thế các nhà thờ kiểu Romanesque chỉ có thể trổ một ít cửa sổ nhỏ - tạo cho nó dáng vẻ của một pháo đài. (*Caisse Nationale des Monuments Historiques*)

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.

[**IX.**] 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 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.

Gaunilo

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 gích của điều này: Bạn không thể nào nghi ngờ rằng hòn đảo này, vốn tốt hơn mọi hòn đảo nào 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 được bạn quan niệm là tốt hơn mọi hòn đảo khác, sẽ không còn là tốt nhất nữa. Nếu, 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 được 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 rằng 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.

Anselm

[**III.**] 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 gích của tôi, thì tôi sẽ đi tìm Hòn Đảo Mất Tích ấy và sẽ tặng nó vĩnh viễn cho người ấy.

Gaunilo

[**7.**] 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 có thể 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.

Anselm

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 là không tồn tại.

Gaunilo

[7.] 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 thể 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].

Anselm

[**IV.**] 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 rằng không có gì hiện hữu mà 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 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 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.

MOSES MAIMONIDES 1135 - 1204

Moses ben Maimon, hay Maimonides (thường được các học giả Do Thái gọi tắt là "Rambam" nghĩa là "Rabbi Moses ben Maimon"), sinh vào lúc 1 giờ chiều ngày 30 tháng 3 năm 1135, và mất ngày 13 tháng 12 năm 1204. Sự kiện chúng ta có ngày tháng chính xác như thế chứng tỏ sự ngưỡng mộ mà ông nhận được lúc sinh thời của ông. Khi còn là một cậu bé ở Córdoba, Tây Ban Nha, ông được cha ông dạy kinh Torah và kinh Talmud, cùng với triết học và khoa học. Năm 13 tuổi, Maimonides và gia đình ông buộc phải trốn khỏi Tây Ban Nha sau khi kết thúc một thời gian chung sống hoà bình giữa người Do Thái và Hồi Giáo. Sau một thời kỳ trôi nổi đó đây, kể cả thời gian sống ở Palestine, Maimonides và gia đình tới định cư tại Cairo, Ai Cập. Tại đây Maimonides và em trai ông là David làm nghề buôn bán đá quí. Sau ít năm, Maimonides mất cả cha lẫn em trai David, người em này chết trong một vụ đắm tàu tại Ấn Độ Dương trong một chuyến đi buôn. Maimonides bỏ nghề buôn đá quí và quay sang nghề thuốc. Danh tiếng bác sĩ của ông sau cùng đã giúp ông được bổ nhiệm làm quan ngự y cho vua Saladin (là người đã đánh bại Richard Gan Sư Tử trong cuộc Thập Tự Chinh thứ ba). Các trực giác thiêng liêng của Maimonides đã khiến ông được đề cử làm lãnh đạo cộng đoàn Do Thái ở Ai Cập. Phục vụ cả tôn giáo lẫn nhà nước, ông vẫn còn tìm ra thời giờ viết rất nhiều. Cái chết của ông năm 1204 đã được các người Do Thái tại khắp vùng Địa Trung Hải thương khóc, và hài cốt ông được đưa từ Cairo về Tiberias, trên bờ biển Galilêa, và mộ ông vẫn còn được kính viếng cho tới hôm nay.

Danh tiếng triết học của Maimonides hoàn toàn đến từ tác phẩm lớn của ông, *Hướng Dẫn Cho Người Hoang Mang*. Tác phẩm này không có chủ ý viết cho đa số các tín hữu, nhưng cho những người biết cả Luật Do Thái và triết học Hi Lạp và đang phân vân không biết làm thế nào hoà hợp cả hai. Tuy khác tôn giáo, Maimonides cũng phải đối diện với những câu hỏi tương tự như những người Hồi Giáo và Kitô Giáo sống chung quanh: Làm thế nào hoà giải giữa đức tin và lý trí? Trong cuốn *Hướng Dẫn*, Maimonides khẳng định rằng không thể có mâu thuẫn giữa đức tin và lý trí. Sử dụng triết học của Aristotle (với đôi chút khuynh hướng Plato), Maimonides tin rằng ông có thể trả lời một số câu hỏi triết học về bản tính Thiên Chúa và việc tạo dựng của Thiên Chúa một cách phù hợp với các Sách Thánh. Các bất đồng bề ngoài giữa triết học và thần học thường là do người ta hiểu theo nghĩa đen một số đoạn có nghĩa bóng hoặc hiểu sai các lý luận triết học phức tạp. Đôi khi chỉ đơn giản là triết học không thể trả lời cho một câu hỏi nào đó và người ta phải chấp nhận *"thẩm quyền của Lời Tiên Tri, lời này có thể dạy những điều vượt quá khả năng suy tư của loài người."* Nhưng cả trong những trường hợp này, triết học vẫn có thể cung cấp những lý do phổ quát để tin vào Kinh Thánh. Ví dụ, triết học

không thể kết luận gì về việc xác định thế giới có là vĩnh cửu hay không. Nhưng dù chúng ta chấp nhận lập trường nào, Maimonides nói, chúng ta có thể dựa trên lập trường đó để chứng minh rằng Thiên Chúa hiện hữu (khi sử dụng các lập luận mà Maimonides đã sưu tầm được).

Phần trích quyển *Hướng Dẫn* dưới đây trình bày lý luận của Maimonides về sự hiện hữu của Thiên Chúa. Đoạn này đã có ảnh hưởng lớn tới Thomas Aquinas, và âm vang của tư tưởng Maimonides có thể thấy vang vọng trong các tác phẩm của Thomas.

Hướng dẫn cho người hoang mang (Trích)

Phần II

Nhập đề

Hai mươi lăm mệnh đề được dùng trong các chứng minh về sự hiện hữu của Thiên Chúa, hay trong các lý luận chứng minh rằng Thiên Chúa không phải là xác thể vừa không phải một lực liên kết với một vật thể, hay Ngài là Đấng Độc Nhất, là những mệnh đề đã được thiết lập chắc chắn, và chúng đúng không chút nghi ngờ. Aristotle và trường phái của ông đã chứng minh từng mệnh đề trên. Tuy nhiên, có một mệnh đề chúng tôi không chấp nhận - đó là mệnh đề khẳng định sự Vĩnh Cửu của Vũ Trụ, nhưng chúng tôi sẽ tạm thời chấp nhận nó, vì nhờ đó chúng tôi sẽ có thể chứng minh rõ ràng lý thuyết của chúng tôi.

Mệnh đề I:

Không thể có một đại lượng vô hạn.

Mệnh đề II:

Không thể có sự đồng hiện hữu của một số vô hạn các đại lượng hữu hạn.

Mệnh đề III:

Không thể có một số vô hạn các nguyên nhân và hậu quả, dù chúng không phải là các đại lượng; ví dụ, nếu một Trí Tuệ là nguyên nhân của một trí tuệ thứ hai, thứ hai là nguyên nhân của thứ ba, thứ ba là nguyên nhân của thứ tư, vân vân, chuỗi nguyên nhân này không thể tiếp tục đến vô hạn.

Mệnh đề IV:

Bốn phạm trù sau đây chịu sự thay đổi:

(a) *Bản thể.* - Các thay đổi ảnh hưởng tới bản thể của một vật được gọi là sinh và diệt.

(b) *Số lượng.* - Các thay đổi liên quan tới số lượng là tăng và giảm.

(c) *Chất lượng.* - Các thay đổi về chất lượng là biến đổi.

(d) *Chỗ.* - Thay đổi về chỗ gọi là chuyển động.

Từ "chuyển động" được áp dụng theo nghĩa hẹp cho sự thay đổi về chỗ, nhưng cũng được áp dụng theo nghĩa rộng cho mọi loại thay đổi.

Mệnh đề V:

Chuyển động bao gồm thay đổi và di chuyển từ tiềm thể sang hiện thể.

Mệnh đề VI:

Chuyển động của một vật có thể là cơ bản hay tuỳ thuộc; hay là do một lực từ bên ngoài, hay là do sự tham dự của vật trong chuyển động của một vật khác. Loại chuyển động thứ hai này tương tự với loại chuyển động phụ thuộc. Một ví dụ của chuyển động cơ bản là việc chuyển dời một vật từ một chỗ sang một chỗ khác. Tuỳ thể của một vật, ví dụ như màu đen của nó, được coi là di chuyển khi chính sự vật ấy đổi chỗ. Chuyển động đi lên của một hòn đá, do một lực áp dụng vào

nó theo hướng đi lên, là một ví dụ về một chuyển động do một lực từ bên ngoài. Chuyển động của một cái đinh trong một cái thuyền có thể dùng để minh hoạ cho loại chuyển động do tham dự vào một vật trong chuyển động của một vật khác; vì khi chiếc thuyền di chuyển, cái đinh cũng di chuyển theo. Cũng giống như thế là trường hợp của tất cả các vật được cấu tạo bởi nhiều thành phần: khi chính vật ấy di chuyển, mọi thành phần của nó cũng di chuyển theo.

Mệnh đề VII:

Các vật có thể thay đổi thì đồng thời cũng có thể phân chia. Vì vậy mọi cái gì có thể chuyển động thì đều có thể phân chia, và do đó chúng là các vật thể; nhưng cái gì không thể phân chia thì không thể chuyển động, và vì thế không phải là vật thể.

Mệnh đề VIII:

Một vật chuyển động một cách tuỳ thuộc thì phải có lúc đứng yên, vì nó không tự mình di chuyển. Vì vậy loại chuyển động tuỳ thuộc thì không thể tiếp tục mãi mãi.

Mệnh đề IX:

Một vật thể làm cho một vật thể khác chuyển động chỉ có thể tạo tác động này bằng cách tự mình chuyển động vào lúc nó làm cho vật khác chuyển động.

Mệnh đề X:

Một vật được nói là chứa trong một vật thể phải thoả mãn một trong hai điều kiện sau: hoặc là nó hiện hữu nhờ vật ấy, như trường hợp các tuỳ thể, hay nó là nguyên nhân cho sự hiện hữu của vật thể ấy; chẳng hạn như thuộc tính cơ bản của nó. Trong cả hai trường hợp nó là một lực hiện hữu trong một vật thể.

Mệnh đề XI:

Trong số các vật hiện hữu nhờ một vật thể, có một số tham dự vào sự phân chia của vật thể ấy, và vì vậy có thể phân chia một cách tuỳ thể, ví dụ như màu sắc của nó, và mọi phẩm tính phân phối trên khắp các phần của nó. Ngược lại, trong số các vật tạo thành các yếu tố cơ bản của một vật thể, có một số không thể phân chia bằng bất cứ cách nào, ví dụ, linh hồn và trí khôn.

Mệnh đề XII:

Một lực chiếm mọi thành phần của một vật thể thì hữu hạn, vì chính vật thể ấy là hữu hạn.

Mệnh đề XIII:

Không loại thay đổi nào có thể là liên tục, ngoại trừ chuyển động từ chỗ này sang chỗ khác, với điều kiện nó phải là chuyển động vòng tròn.

Mệnh đề XIV:

Sự di động (*locomotion*) là loại chuyển động đầu tiên và cơ bản nhất trong trật tự tự nhiên của các loại chuyển động. Vì sinh và diệt được dẫn trước bằng sự biến đổi, và sự biến đổi được dẫn trước bằng việc tác nhân biến đổi đến gần vật thể bị biến đổi. Cũng vậy, không thể có tăng và giảm nếu trước đó không có sinh và diệt.

Mệnh đề XV:

Thời gian là một tuỳ thể liên quan và gắn liền với chuyển động khiến cho cái này không bao giờ có nếu không có cái kia. Chỉ có thể có chuyển động trong thời gian, và không thể nào quan niệm về ý niệm thời gian mà không liên kết với chuyển động; các vật không chuyển động thì không có quan hệ về thời gian.

Mệnh đề XVI:

Các vật phi vật thể chỉ có thể đếm số khi chúng là các lực nằm trong một vật thể; vì vậy nhiều lực phải được đếm chung với các bản thể hay các vật mà chúng ở trong đó. Vì vậy các hữu thể thiêng liêng, vì không phải là vật thể cũng không phải là các lực trong vật thể, thì không đếm được, trừ khi coi chúng như là những nguyên nhân và hiệu quả.

Mệnh đề XVII:

Khi một vật chuyển động, phải có một tác nhân từ bên ngoài làm cho nó chuyển động, ví dụ như trường hợp một hòn đá được di chuyển bởi bàn tay; hay từ bên trong, ví dụ khi cơ thể của một sinh vật di chuyển. Các sinh vật chứa trong chính chúng tác nhân chuyển động và đồng thời vật được chuyển động; vì vậy, khi một sinh vật chết, và tác nhân của chuyển động là linh hồn lìa thân xác, nghĩa là vật được chuyển động, thì thân xác trong một thời gian ngắn vẫn còn ở trong các điều kiện giống như trước, nhưng không thể cử động như trước. Tác nhân chuyển động, khi gồm trong vật được chuyển động, thì bị che giấu và không thể được nhận thấy bởi các giác quan. Hoàn cảnh này làm nảy sinh niềm tin rằng thân xác của một động vật cử động mà không cần sự trợ giúp của một tác nhân chuyển động. Vì vậy khi chúng ta khẳng định về một vật chuyển động rằng nó là tác nhân của chính nó, hay, như thường nói, nó tự mình chuyển dộng, chúng ta muốn nói rằng lực thực sự làm cho thân xác chuyển dộng thì đã có sẵn trong chính thân xác ấy.

Mệnh đề XVIII:

Mọi cái đi từ một tình trạng tiềm thể sang hiện thể, thì được tác động bởi một tác nhân ở bên ngoài nó; vì nếu tác nhân ấy ở trong chính nó, và không có chướng ngại vật nào cản trở chuyển động, thì vật ấy sẽ không bao giờ ở tình trạng tiềm thể, nhưng luôn luôn ở hiện thể. Ngược lại, nếu trong khi chính vật ấy chứa tác nhân chuyển động, có một cản trở nào xảy ra, và vào một lúc nào đó cản trở ấy mất đi, thì cùng nguyên nhân lấy mất cản trở ấy sẽ chắc chắn được mô tả như là nguyên nhân của chuyển động từ tiềm thể sang hiện thể, [chứ không phải lực nằm trong thân xác]. Hãy lưu ý điều này.

Mệnh đề XIX:

Một vật có được sự hiện hữu của nó nhờ một số nguyên nhân nào đó thì tự nó chỉ có khả năng hiện hữu thuần tuý; vì chỉ khi có các nguyên nhân ấy, thì vật ấy mới hiện hữu. Nó sẽ không hiện hữu nếu không có nguyên nhân nào, hay nếu các nguyên nhân không còn hiện hữu, hay nếu đã có một thay đổi trong tương quan bao hàm sự hiện hữu của vật ấy như một hệ quả tất yếu của các nguyên nhân ấy.

Mệnh đề XX:

Một vật có nơi mình sự tất yếu hiện hữu thì không thể có nguyên nhân nào khác cho sự hiện hữu của nó.

Mệnh đề XXI:

Một vật gồm hai yếu tố thì tất yếu có sự cấu tạo của các yếu tố này như là nguyên nhân sự hiện hữu hiện tại của nó. Hiện hữu của nó vì thế không là tất yếu bởi chất thể của nó; nó lệ thuộc sự hiện hữu của hai thành phần cấu tạo và sự phối hợp của chúng.

Mệnh đề XXII:

Các vật thể vật chất luôn luôn được cấu tạo bởi [ít là] hai yếu tố, và tất cả phải lệ thuộc các tuỳ thể. Hai yếu tố cấu tạo của mọi vật thể là chất thể và mô thể. Các tuỳ thể được nói là của các

vật thể vật chất là số lượng, hình thể hình học và vị trí.

Mệnh đề XXIII:

Tất cả các vật hiện hữu trong tiềm thể và yếu tính của chúng bao gồm một trạng thái tiềm thể nào đó, thì có lúc không có hiện hữu hiện thể.

Mệnh đề XXIV:

Cái là một vật gì đó trong tiềm thể thì tất yếu là chất thể, vì trạng thái tiềm thể luôn luôn liên quan đến chất thể.

Mệnh đề XXV:

Mọi chất phức tạp thì đều gồm chất thể và mô thể, và đòi có một tác nhân cho sự hiện hữu của nó, tức là một lực để làm cho chất ấy chuyển động, và do đó giúp nó có khả năng đón nhận một mô thể nào đó. Lực mà chuẩn bị cho chất thể như thế để trở thành một cá thể thì gọi là động cơ trực tiếp. Ở đây cần phải xem xét các thuộc tính của chuyển động, tác nhân chuyển động và vật được chuyển động. Nhưng điều này chúng ta đã nói khá đủ rồi; và ý kiến của Aristotle có thể tóm tắt trong mệnh đề sau: Chất thể không tự mình chuyển động - mệnh đề quan trọng này dẫn tới việc tìm hiểu về Động Cơ Đầu (tác nhân chuyển động đầu tiên).

Trong số 25 mệnh đề trên đây, một số có thể chứng minh nhờ suy xét đôi chút và áp dụng một ít mệnh đề có thể chứng minh, hay một ít tiên đề hay định lý có hầu như cùng sức mạnh, như tôi đã giải thích ở trên. Các mệnh đề khác cần nhiều lý luận và mệnh đề, nhưng tất cả đều đã được thiết lập bởi các chứng minh chắc chắn một phần trong tác phẩm Tự Nhiên Học và các bình luận, và một phần trong Siêu Hình Học và các bình luận. Tôi đã phát biểu rằng trong tác phẩm này tôi không có ý sao chép lại các tác phẩm của các triết gia hay cắt nghĩa các vấn đề khó, nhưng chỉ nêu lên các mệnh đề có liên quan mật thiết với đề tài của chúng ta, và chúng ta muốn sử dụng cho mục đích của chúng ta.

Cần thêm vào các mệnh đề trên đây một mệnh đề nữa phát biểu rằng vũ trụ là vĩnh cửu, và đó là mệnh đề được Aristotle cho là đúng, thậm chí được ông cho là đúng hơn mọi lý thuyết khác. Chúng ta chỉ chấp nhận nó tạm thời như một giả thiết để giúp chứng minh lý thuyết của chúng ta thôi. Mệnh đề ấy như sau: -

Mệnh đề XXVI:

Thời gian và chuyển động là vĩnh cửu, thường hằng, và hiện hữu trong hiện thể.

Khi đưa ra mệnh đề này, Aristotle buộc phải giả thiết rằng có sự hiện hữu một cách hiện thể của một vật thể có chuyển động thường hằng, đó là yếu tố thứ năm. Vì vậy ông nói rằng trời không chịu sự chi phối của sinh và diệt, vì chuyển động không thể được sinh ra hay huỷ diệt. Ông cũng cho rằng mọi chuyển động đều tất yếu được dẫn trước bởi một chuyển động khác, cùng loại hay khác loại. Sự tin tưởng rằng sự di động của một động vật không được dẫn trước bởi một chuyển động nào khác thì không đúng: bởi vì con vật được làm cho chuyển động sau khi nó ở yên, bởi ý hướng đạt được chính các vật dẫn đến chuyển động ấy. Một thay đổi trong tình trạng sức khoẻ của nó, hay một hình ảnh hay một ý niệm nào đó, có thể tạo ra một ước muốn tìm kiếm cái gì có lợi cho sức khoẻ và tránh cái gì có hại. Bằng cách suy diễn từ những điều này, ông cố gắng thiết lập mệnh đề của ông, đó là, vật chuyển động thì hữu hạn, và đường chuyển động của nó hữu hạn: nhưng nó lặp đi lặp lại chuyển động của nó trên đường đi của nó với số lần vô hạn. Điều này chỉ có thể xảy ra khi chuyển động là theo vòng tròn, như đã được phát biểu ở Mệnh Đề XIII.

Vì vậy hệ quả là cũng có sự hiện hữu của con số vô hạn các vật không hiện hữu đồng thời với nhau nhưng nối tiếp nhau.

Aristotle không ngừng tìm cách thiết lập mệnh đề này, nhưng tôi tin ông không nghĩ rằng các chứng minh của ông đã hoàn toàn thuyết phục. Có vẻ như ông chỉ coi đó là mệnh đề có khả năng đúng nhất và có thể chấp nhận nhất. Thế nhưng, các đồ đệ của ông và các nhà bình luận các sách của ông lại cho rằng mệnh đề ấy không chỉ có khả năng đúng nhất nhưng còn là một chứng minh hoàn toàn chắc chắn. Ngược lại, những người thuộc trường phái Mutakallemim lại cố gắng chứng minh rằng mệnh đề này không thể đúng, vì theo ý kiến họ, không thể quan niệm làm thế nào một con số vô hạn các sự vật lại có thể hiện hữu nối tiếp nhau. Và họ lấy giả thiết không thể xảy ra này làm một tiên đề của họ. Riêng tôi, tôi nghĩ mệnh đề này có thể chấp nhận được, nhưng không thể chứng minh như ý kiến các nhà bình luận về Aristotle, cũng không phải là không thể quan niệm, như ý kiến của trường phái Mutakallemim. Chúng tôi không có ý cắt nghĩa ở đây các chứng minh của Aristotle, hay trình bày sự hoài nghi của chúng tôi về các chứng minh ấy, hay đưa ra các ý kiến của chúng tôi về việc tạo dựng vũ trụ. Ở đây tôi chỉ muốn nêu lên những mệnh đề này vì chúng tôi sẽ cần đến chúng để chứng minh ba nguyên tắc đã phát biểu ở trên. Sau khi đã trưng dẫn và chấp nhận các mệnh đề này, bây giờ tôi sẽ bắt đầu cắt nghĩa xem có thể rút ra những kết luận nào về chúng.

THOMAS AQUINAS 1225 - 1274

Thánh Thomas Aquinas chắc chắn là nhà triết học vĩ đại nhất thời Trung Cổ. Ông sinh tại lâu đài Roccasecca của gia đình ông trong thành phố Aquino, khoảng nửa đường giữa Rôma và Napoli. Là con thứ bảy của Bá tước Landolfo thành Aquino, và vợ của Bá tước là bà Teodora, năm lên 5 Thomas được gửi đến tu viện Monte Casino của Dòng Bênêđitô, nơi chú của ông là tu viện trưởng. Cha mẹ ông mong rằng ông sẽ đón nhận một nền giáo dục tốt tại tu viện và có thể một ngày nào đó trở thành tu viện trưởng của Monte Casino. Nhưng các tranh chấp chính trị giữa giáo hoàng và hoàng đế đã khiến tu viện này trở thành một nơi không an toàn, nên năm 14 tuổi, Thomas được chuyển đến Đại Học Hoàng Gia ở Napoli.

Tại đại học, Thomas thấm nhuần ảnh hưởng của các cha Dòng Đaminh, một dòng các tu sĩ khất thực. Mặc dù các tu sĩ Đaminh thời ấy được rất nhiều người ngưỡng mộ vì tinh thần dấn thân tu trì của họ, nhưng gia đình của Thomas đã hoảng hốt khi nghe tin con trai họ tuyên bố ý định nhập dòng Đaminh năm 1244. Họ coi các tu sĩ Đaminh là những con người cuồng tín tôn giáo, không có được uy tín hay sự trí thức giống như các tu sĩ Dòng Bênêđitô. Được cha mẹ xúi giục, hai người anh của Thomas bắt cóc ông và đưa về giam tại lâu đài của gia đình. Trong suốt một năm họ tìm hết cách thuyết phục bằng lý luận, la mắng, đe doạ - thậm chí cám dỗ ông bằng cách bắt ông ở với một gái điếm - nhưng Thomas vẫn không hề bị lay chuyển. Cuối cùng ông đã trốn thoát được và trở thành một tu sĩ Đaminh.

Thomas đến Paris, tại đây ông theo học với thầy Albertus Magnus (Albéctô Cả), một người ủng hộ mạnh mẽ các tác phẩm mới được phát hiện của Aristotle, và ông thậm chí còn đi theo thầy của mình đến Cologne để tiếp tục học về Aristotle. Thời còn là sinh viên, Thomas quá cứng nhắc và nguyên tắc đến nỗi nhiều bạn học tưởng ông là một thằng ngố hay đần. Vốn là người ít nói lại có thân hình hộ pháp, ông được các bạn học tặng cho biệt danh là "Con Bò Câm." Nhưng thầy Albéctô của ông nhìn thấu tiềm năng của ông và đổi biệt danh xấu này thành một lời tiên tri khi ông nói, "Các anh gọi nó là Bò Câm; nhưng tôi nói với các anh, con Bò Câm này sẽ rống to lên để cả thế giới có thể nghe thấy." Năm 1252, Thomas trở về Paris tiếp tục chương trình tốt nghiệp, và sau cùng đậu bằng tiến sĩ thần học năm 1256.

Khi học xong, lẽ tự nhiên là Thomas sẽ ở lại giảng dạy tại phân khoa của Đại Học Paris. Nhưng phân khoa đại học này có khuynh hướng nghi kỵ các nhà trí thức của các dòng tu khất thực. Cùng với tu sĩ Bonaventura của dòng khất thực Phan Sinh, Thomas không được phép giảng dạy tại đại học Paris cho tới khi chính giáo hoàng phải can thiệp.

Phần còn lại cuộc đời, Thomas giảng dạy ở Pháp và Ý và viết rất nhiều về các đề tài triết học và thần học. Thomas cũng được mời can thiệp trong nhiều vụ tranh luận. Ngoài việc bênh vực dòng

Đaminh của mình, ông cũng buộc phải trình bày lập trường dung hoà giữa những người phê bình triết học Aristotle là phần Kitô giáo và những người bênh vực một cách cực đoan triết học Aristotle (hay đúng hơn, một phiên bản của Averroes bình luận về Aristotle). Trong tất cả các tác phẩm của ông, Thomas cho thấy sự ngưỡng mộ đối với triết học Aristotle nhưng cũng cống hiến những phê bình sâu sắc của ông.

Giống như các nhà tư tưởng khác của Kitô Giáo, Thomas quan tâm tới sự quan hệ giữa lý trí và đức tin. Sử dụng các phạm trù của Aristotle, Thomas dạy rằng lý trí tự nhiên có thể thiết lập một số chân lý về tôn giáo (như sự hiện hữu, sự duy nhất, và sự tốt lành của Thiên Chúa), nhưng các chân lý khác thì chỉ có thể tiếp cận bằng đức tin. Trái với một số nhà triết học của trường phái Averroes Latinh, Thomas dạy rằng không có mâu thuẫn giữa các học thuyết triết học và các học thuyết thần học. Nói theo ngôn ngữ ngày nay, Thomas tin rằng "*quyển sách thiên nhiên*" (nghĩa là thế giới tạo dựng) và "*Quyển Sách Kinh Thánh*" hoàn toàn hoà hợp nhau.

Tháng 12 năm 1273, Thomas đột nhiên thôi viết, có thể là do kết quả của một kinh nghiệm thần bí. Ông kể lại cho một người bạn rằng "*tất cả những gì tôi đã viết ra chỉ là đồ rơm rác.*" Một ít tháng sau, ông được triệu tập tới dự một Công đồng của giáo hội địa phương tại Lyon, nước Pháp. Trên đường đi sức khoẻ suy yếu buộc ông phải nghỉ lại tại Fassanova (phía nam Rôma) và qua đời tại đây ngày 7 tháng 3, 1274, thọ bốn mươi chín tuổi.

Ba năm sau khi ông mất, nhiều tác phẩm của Thomas bị kết án bởi giám mục thành phố Paris. Tuy nhiên, phán quyết này không tồn tại lâu, và năm 1323, Thomas Aquinas được phong thánh. Năm 1879 giáo hoàng Lêô XII trong Thông điệp *Aeterni Patris* đã khuyến khích người Công Giáo học triết học Aquinas. Sự ca tụng này của giáo hoàng không phát động một cuộc phục hưng thuyết Thomas như người ta vẫn nói, nhưng nó đã tạo một uy tín lớn cho việc nghiên cứu triết học Thomas và các tác phẩm của ông. Tuy nhiên, không phải nhà tư tưởng Công Giáo nào cũng theo thuyết Thomas; nhiều nhà tư tưởng Công Giáo của thế kỷ 20 tỏ ra quan tâm nhiều hơn tới thuyết hiện sinh và hiện tượng luận. Ngày nay không chỉ những người Công Giáo nhưng cả những người Tin Lành và những người ngoài Kitô Giáo cũng tỏ ra quan tâm nghiên cứu thuyết Thomas.

Tác phẩm nổi tiếng nhất của Thomas, *Summa Theologica* ('*Tổng Luận Thần Học*') là một trong những công trình đầy đủ và hệ thống nhất về thần học từng được viết ra từ trước đến nay. Người ta thường ví sự phức tạp và đồ sộ của nó với một nhà thờ lớn kiểu Gothic. Tác phẩm kinh điển đồ sộ này chia thành bốn tiết, tất cả gồm 512 *Questiones* ("Câu hỏi"). Mỗi câu hỏi lại nêu lên một đề tài hay lãnh vực tìm hiểu và lại được chia thành nhiều *Articuli* ("Mục") khai triển các nội dung chuyên biệt. Các Mục này gồm đủ loại vấn đề, từ các vấn đề triết học trừu tượng như "*Người ta có thể có ý làm hai việc cùng một lúc không?*" đến các vấn đề thần học chi li như "*Một thiên thần có thể nói chuyện với một thiên thần khác mà những thiên thần khác không thể biết họ nói gì không?*" Mỗi Mục được phân tích cùng một cách, bắt đầu bằng một câu hỏi, cống hiến câu trả lời mà Thomas cho là không thoả đáng, rồi hỗ trợ câu trả lời này bằng những "vấn nạn." Tới điểm này, một trích dẫn hay luận cứ được đưa ra phản biện lại lập trường trên, với các từ "*Ngược lại (sed contra) . . .*" Sự căng thẳng kịch tính giữa hai lập trường đối kháng nhau được giải quyết với việc tác giả trả lời một cách cô đọng và thẳng

thắn bằng câu *Responde* ("*Tôi trả lời rằng . . .*") nói lên quan điểm của chính tác giả. Khi trình bày câu trả lời của mình, Thomas cố gắng tránh bác bỏ trực tiếp các vấn nạn trên, nhưng coi chúng như là những chân lý giới hạn mà câu *Respondeo* của ông vượt qua. Sau cùng, Thomas đi đến câu trả lời, từng câu một, cho từng vấn nạn lúc ban đầu. (Độc giả cần lưu ý rằng các mục *đầu tiên* mà Thomas nói về một đề tài là các mục *đối lập* với lập trường mà ông sẽ bảo vệ ở phần sau.)

Phần trích từ *Summa Theologica* dưới đây gồm các bài đọc trong "*Khảo Luận về Thiên Chúa*" của ông (gồm "Năm Cách" hay năm luận cứ nổi tiếng của Thomas để chứng minh sự hiện hữu của Thiên Chúa); "*Khảo luận về Con Người*" (gồm một thảo luận về bản tính của linh hồn); "*Khảo Luận về Hành Vi Con Người*" (gồm định nghĩa của ông về hạnh phúc); "*Khảo Luận về Luật Pháp*" (mô tả các loại luật); và "*Khảo Luận về Chiến Tranh*" (mô tả các luận cứ của ông về một cuộc chiến tranh chính đáng).

Summa theologica (Trích)

Phần thứ nhất khảo luận về Thiên Chúa

Câu hỏi 2:
Sự hiện hữu của Thiên Chúa (gồm ba mục)

Bởi vì mục tiêu chính của học thuyết linh thánh là dạy sự hiểu biết về Thiên Chúa, không những về bản tính Ngài là gì, nhưng cũng về việc Ngài là căn nguyên và cùng đích của mọi sự, và đặc biệt về các tạo vật có lý trí, như những điều trên kia đã cho thấy rõ. Vì vậy, để diễn giải khoa học này, chúng ta sẽ bàn về: (1) Thiên Chúa; (2) Việc các tạo vật có lý trí hướng về Thiên Chúa; (3) Chúa Kitô, là người thật, và là đường dẫn đưa ta tới Thiên Chúa.

Khảo luận về Thiên Chúa sẽ chia thành ba phần:-

Chúng ta sẽ xét xem (1) Những gì liên quan đến Bản Tính Thiên Chúa; (2) Những gì liên quan đến sự phân biệt giữa Ba Ngôi Vị; (3) Những gì liên quan đến việc các tạo vật xuất phát từ Ngài.

Về Bản Tính Thiên Chúa, chúng ta phải xét xem: -

(1) Thiên Chúa có hiện hữu không? (2) Cách hiện hữu của Ngài, hay đúng hơn, cái gì không phải là cách hiện hữu của Ngài; (3) Những gì liên quan đến các hoạt động của Ngài - nghĩa là, Tri thức, ý chí, quyền năng của Ngài.

Về chủ đề thứ nhất, có ba điểm cần xem xét:-

(1) Mệnh đề "*Thiên Chúa hiện hữu*" có hiển nhiên không? (2) Nó có thể chứng minh không? (3) Thiên Chúa có hiện hữu không?

Chúng ta bắt đầu Mục 1 như sau:-

Mục 1

Sự hiện hữu của Thiên Chúa có hiển nhiên không?

Vấn nạn 1. Có vẻ như sự hiện hữu của Thiên Chúa là hiển nhiên. Vậy mà những gì được coi là hiển nhiên thì sự hiểu biết về chúng được ban bẩm sinh nơi chúng ta, như chúng ta thấy trong trường hợp các nguyên lý cơ bản. Nhưng như Damascene nói (*De Fid. Orth.* 1.

1,3), *sự hiểu biết về Thiên Chúa là bẩm sinh nơi mọi người.* Vì vậy sự hiện hữu của Thiên Chúa là hiển nhiên.

Vấn nạn 2. Hơn nữa, những gì được coi là hiển nhiên mà được biết ngay khi ta biết các từ nói về chúng, mà Nhà Triết Học [= Aristotle] (1 *Poster.* 3) nói là đúng về các nguyên lý chứng minh cơ bản. Chẳng hạn, khi bản tính của toàn thể và của thành phần được biết, thì người ta biết ngay lập tức rằng mọi toàn thể đều lớn hơn mỗi thành phần của nó. Nhưng ngay khi hiểu được nghĩa của từ "Thiên Chúa," thì ta thấy ngay lập tức Thiên Chúa hiện hữu. Vì từ này có nghĩa rằng cái mà không có gì lớn hơn nó có thể được quan niệm. Nhưng cái hiện hữu thực sự và trong tâm trí thì lớn hơn cái chỉ hiện hữu trong tâm trí. Do đó, vì ngay khi hiểu được nghĩa của từ "Thiên Chúa," thì Ngài hiện hữu trong tâm trí, nên cũng hiện hữu trong thực tế. Vì vậy mệnh đề "Thiên Chúa hiện hữu" là hiển nhiên.

Vấn nạn 3. Hơn nữa, sự hiện hữu của chân lý là hiển nhiên. Vì bất cứ ai phủ nhận sự hiện hữu của chân lý thì đều cho rằng chân lý không hiện hữu: và nếu chân lý không hiện hữu, thì mệnh đề "Chân lý không hiện hữu" là đúng; và nếu có một cái gì đúng, thì phải có chân lý. Nhưng Thiên Chúa chính là chân lý: *Ta là đường, chân lý, và sự sống* (Gioan 14: 6). Vì vậy "Thiên Chúa hiện hữu" là điều hiển nhiên.

Ngược lại, Không ai có thể trong tâm trí nhìn nhận điều gì đối lập với cái hiển nhiên; như Nhà Triết Học nói (*Siêu Hình Học*, 4, lect. 6) phát biểu liên quan đến các nguyên lý chứng minh cơ bản. Nhưng điều đối lập với mệnh đề "Thiên Chúa hiện hữu" có thể chấp nhận trong trí khôn: *Người khờ dại tự nhủ trong lòng họ, Không có Thiên Chúa* (Tv 52:1). Vì vậy Thiên Chúa hiện hữu là điều không hiển nhiên.

Tôi trả lời rằng, Một vật có thể là hiển nhiên theo hai cách; một đàng, nó hiển nhiên nơi chính nó, mặc dù không hiển nhiên đối với chúng ta; đàng khác, hiển nhiên cả nơi chính nó và đối với chúng ta. Một mệnh đề là hiển nhiên vì vị ngữ được bao gồm trong yếu tính của chủ ngữ, như "*Người là một động vật,*" vì động vật được bao gồm trong yếu tính của người. Vì vậy, nếu yếu tính của vị ngữ và chủ ngữ được mọi người biết, thì mệnh đề sẽ là hiển nhiên đối với mọi người; như thấy rõ trong các nguyên tắc chứng minh cơ bản, các hạn từ của chúng là các vật thông thường mà không ai không biết, như có và không, toàn thể và thành phần, vân vân. Nhưng nếu có những người mà yếu tính của vị ngữ và chủ ngữ không được biết đối với họ, thì mệnh đề sẽ là hiển nhiên nơi chính nó, nhưng không hiển nhiên đối với những người không biết ý nghĩa của vị ngữ và chủ ngữ của mệnh đề. Vì vậy, như Boethius nói (*Hebdom., tựa đề của nó là: "Phải chăng bất cứ cái gì hiện hữu đều tốt"*), "*có những khái niệm tư tưởng chỉ hiển nhiên đối với những người trí thức, như khái niệm rằng các bản thể phi vật chất thì không ở trong không gian.*" Vì vậy tôi nói rằng mệnh đề này, "*Thiên Chúa hiện hữu,*" tự nó là hiển nhiên, vì vị ngữ và chủ ngữ là một; vì Thiên Chúa là chính sự hiện hữu của Ngài như sẽ được chứng minh sau đây (Q. 3, A. 4). Vậy, vì chúng ta không biết yếu tính của Thiên Chúa, nên mệnh đề không hiển nhiên đối với chúng ta; nhưng cần được chứng minh bởi những điều mà chúng ta biết rõ hơn, mặc dù ta không biết rõ bản tính chúng - đó là nhờ các hiệu quả của chúng.

Trả lời Vấn nạn 1. Chúng ta tự nhiên được phú bẩm sự hiểu biết một cách chung chung và mơ hồ về việc Thiên Chúa hiện hữu, vì Thiên Chúa là hạnh phúc của con người. Vì con người tự nhiên khao khát hạnh phúc, và cái gì được khao khát do bản tính con người thì tự nhiên con người phải biết nó. Tuy nhiên, điều này không có nghĩa là biết một cách tuyệt đối chắc chắn rằng Thiên Chúa hiện hữu; giống

như ta biết có ai đang tới gần thì không có nghĩa là ta biết rằng anh Peter đang tới gần, mặc dù đúng là Peter đang tới gần; bởi vì có nhiều người tưởng tượng rằng hạnh phúc là điều thiện cao nhất của con người và hệ tại sự giàu sang, trong khi những người khác cho rằng nó hệ tại khoái lạc, lại có những người khác nữa cho rằng đó là điều gì khác.

Trả lời Vấn nạn 2. Có lẽ không phải tất cả những ai nghe từ "Thiên Chúa" đều hiểu nó có nghĩa là một cái gì mà không thể quan niệm được một cái lớn hơn nó, khi thấy rằng có người từng tin rằng Thiên Chúa là một vật thể. Thế nhưng, giả sử mọi người đều hiểu từ "Thiên Chúa" này có nghĩa là một cái gì mà không thể quan niệm được một cái lớn hơn nó, thế nhưng điều đó không có nghĩa là người ấy hiểu rằng cái mà từ ấy ngụ ý thì hiện hữu thực sự, mà chỉ là hiện hữu trong trí khôn. Cũng không thể lý luận rằng nó hiện hữu thực sự, trừ phi nhìn nhận rằng có sự hiện hữu thực sự của cái mà không thể quan niệm được một cái lớn hơn nó; và đây chính là điều không được chấp nhận bởi những người cho rằng Thiên Chúa không hiện hữu.

Trả lời Vấn nạn 3. Sự hiện hữu của chân lý nói chung thì hiển nhiên nhưng sự hiện hữu của Chân Lý Cơ Bản thì không hiển nhiên đối với chúng ta.

Mục 2

Có thể chứng minh được sự hiện hữu của Thiên Chúa không?

Chúng ta bắt đầu Mục 2 như sau:-

Vấn nạn 1. Có vẻ như không thể chứng minh được sự hiện hữu của Thiên Chúa. Vì sự hiện diện của Thiên Chúa là một điều thuộc đức tin. Nhưng điều gì thuộc đức tin thì không thể chứng minh, vì chứng minh tạo ra tri thức khoa học; trong khi đức tin thì thuộc lãnh vực không thấy được (Thư Do Thái 11:1). Vì vậy không thể chứng minh Thiên Chúa hiện hữu.

Vấn nạn 2. Hơn nữa, yếu tính là trung hạn từ của chứng minh. Nhưng chúng ta không biết yếu tính của Thiên Chúa là gì, mà chỉ biết nó không là gì; như Damascene nói (*De Fid. Orth.* 1,4). Vì vậy chúng ta không thể chứng minh rằng Thiên Chúa hiện hữu.

Vấn nạn 3. Hơn nữa, nếu sự hiện hữu của Thiên Chúa có thể chứng minh được, thì chỉ có thể chứng minh nhờ các công trình của Ngài. Nhưng các công trình của Ngài thì không tương xứng với Ngài, vì Ngài là vô hạn còn các công trình của Ngài thì hữu hạn; và giữa cái hữu hạn và cái vô hạn không có sự cân xứng. Do đó, vì một nguyên nhân không thể được chứng minh bởi một hiệu quả không cân xứng với nó, nên có vẻ như không thể chứng minh sự hiện hữu của Thiên Chúa.

Ngược lại, Thánh Tông Đồ nói, *Những điều mà người ta không thể thấy được nơi Thiên Chúa, thì nhờ trí khôn họ có thể thấy được qua các công trình của Ngài* (Thư Rôma 1:20). Nhưng không thể như thế trừ phi sự hiện hữu của Thiên Chúa có thể chứng minh được nhờ những công trình Ngài đã làm ra; vì điều đầu tiên chúng ta cần biết về một vật gì, đó là nó có hiện hữu hay không.

Tôi trả lời rằng, Có thể chứng minh bằng hai cách: Một là chứng minh bằng nguyên nhân, gọi là chứng minh *tiên nghiệm* (*a priori*), nghĩa là lý luận dựa trên một cái gì có trước tuyệt đối; hai là chứng minh bằng hiệu quả, cũng gọi là chứng minh *hậu nghiệm* (*a posteriori*), nghĩa là lý luận dựa trên những gì có trước đối với chúng ta mà thôi. Khi một hiệu quả được chúng ta biết rõ hơn nguyên nhân của nó, từ hiệu quả chúng ta đi ngược trở về nguyên nhân. Và từ mọi hiệu quả chúng ta có thể chứng minh được sự hiện hữu của nguyên nhân đúng của nó, miễn là các hiệu quả của nó được chúng ta biết

rõ hơn; bởi vì, vì hậu quả lệ thuộc nguyên nhân, nên nếu hậu quả hiện hữu, thì nguyên nhân phải hiện hữu trước. Vì vậy sự hiện hữu của Thiên Chúa, vì không hiển nhiên đối với chúng ta, nên có thể được chứng minh bằng các hiệu quả của Người mà chúng ta biết được.

Trả lời Vấn nạn 1. Sự hiện hữu của Thiên Chúa và các chân lý khác về Thiên Chúa, mà chúng ta có thể biết nhờ lý trí, không phải là các điều khoản của đức tin, nhưng là những tiền đề cho các điều khoản ấy; vì đức tin giả thiết có sự hiểu biết tự nhiên, thậm chí ân sủng cũng giả thiết có tự nhiên, và sự hoàn hảo giả thiết phải có một cái gì có khả năng trở nên hoàn hảo. Tuy nhiên, không có gì ngăn cản một người, khi họ không thể hiểu một chứng minh, để họ chấp nhận như một sự thật đức tin điều gì mà tự nó có thể được biết và chứng minh theo khoa học.

Trả lời Vấn nạn 2. Khi sự hiện hữu của một nguyên nhân được chứng minh từ một hiệu quả, hiệu quả này đóng vai trò định nghĩa cho nguyên nhân trong chứng minh về sự hiện hữu của nguyên nhân. Điều này đặc biệt áp dụng cho trường hợp liên quan đến Thiên Chúa, bởi vì, để chứng minh sự hiện hữu của bất cứ điều gì, cần phải chấp nhận như là một trung hạn từ ý nghĩa của từ ấy, chứ không phải yếu tính của nó, vì vấn đề yếu tính của nó theo sau vấn đề hiện hữu của nó. Vậy mà các tên gọi của Thiên Chúa được đặt ra dựa trên các hiệu quả của Ngài; do đó, để chứng minh sự hiện hữu của Thiên Chúa từ các hiệu quả của Ngài, chúng ta có thể lấy ý nghĩa của từ "Thiên Chúa" làm trung hạn từ.

Trả lời Vấn nạn 3. Từ các hiệu quả không cân xứng với nguyên nhân, không thể có được tri thức hoàn hảo về nguyên nhân ấy. Nhưng từ mọi hiệu quả, có thể chứng minh rõ ràng sự hiện hữu của nguyên nhân, và như thế chúng ta có thể chứng minh sự hiện hữu của Thiên Chúa dựa trên các hiệu quả của Ngài; tuy nhiên từ các chứng minh ấy chúng ta không thể có hiểu biết hoàn toàn về Thiên Chúa trong yếu tính của Ngài.

Mục 3

Thiên Chúa có hiện hữu không?

Chúng ta bắt đầu Mục 3 như sau:-

Vấn nạn 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 huỷ 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 giới; nhưng trên thực tế có sự ác trên thế giới. Vậy Thiên Chúa không hiện hữu.

Vấn nạn 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. 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* (Sách Xuất hành 3:14).

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. 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. Nhưng một vật không thể vừa ở tiềm thể vừa ở hiện thể về cùng một phương diện, nhưng chỉ về các phương diện khác nhau. Vì 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 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 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 huỷ diệt, và do đó, chúng có thể hiện hữu và có thể không. 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 bốn dựa trên mức 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 quí hơn, vân vân. Nhưng "hơn" và "kém" được đặt làm vị ngữ cho các vật khác nhau, tuỳ 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 hơn với cái gì là nóng nhất; cho nên có cái đúng nhất, có cái tốt nhất, có cái cao quí 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 Aristotle 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.

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 đích của chúng; hữu thể này ta gọi là Thiên Chúa.

Trả lời Vấn nạn 1. Như Augustine nói (*Enchir. 11*): *Vì Thiên Chúa là sự thiện cao nhất, Ngài không để 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 và 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.

Khảo luận về con người

Câu hỏi 75:

Về con người gồm một bản thể thiêng liêng và một bản thể thể chất: cách riêng bàn về những gì thuộc yếu tính của linh hồn

Mục 2

Linh hồn con người có phải là một cái gì tự tại không?

Chúng ta bắt đầu Mục 2 như sau:-

Vấn nạn 1. Có vẻ như linh hồn không phải một cái gì tự tại. Vì cái gì tự tại thì được gọi là *cái vật đặc thù này*. Thế mà người ta không nói *cái vật đặc thù này* để chỉ về linh hồn, nhưng để chỉ về cái gồm linh hồn và thân xác. Vì vậy linh hồn không phải là một cái gì tự tại.

Vấn nạn 2. Hơn nữa, bất cứ cái gì tự tại thì đều hoạt động. Nhưng linh hồn không hoạt động; vì như lời Nhà Triết Học [=Aristotle] (*De Anima* 1, 4), *nói rằng linh hồn cảm thấy hay hiểu biết thì chẳng khác gì nói rằng linh hồn dệt vải hay xây nhà.* Vì vậy linh hồn không tự tại.

Vấn nạn 3. Hơn nữa, nếu linh hồn là cái gì tự tại, nó phải có những hoạt động biệt lập với thân xác. Nhưng nó không có hoạt động nào biệt lập với thân xác, thậm chí hoạt động hiểu biết; vì hành vi hiểu biết không diễn ra mà không có một hình tượng, là cái không thể tách biệt với thân xác. Vì vậy linh hồn con người không phải là cái gì tự tại.

Ngược lại, Augustine nói (*De Trinitate* 10, 7): *Bất cứ ai hiểu rằng bản tính của linh hồn là bản tính của một bản thể chứ không phải của một vật thể, người ấy sẽ thấy rằng những ai chủ trương rằng linh hồn có bản tính thể chất đều bị sai lầm vì gán ghép linh hồn với những vật mà thiếu nó người ta không thể nào nghĩ về bất cứ bản tính nào - nghĩa là, các hình ảnh của các vật thể chất.* Vì vậy bản tính của trí khôn con người không chỉ là phi thể chất, nhưng còn là một bản thể, nghĩa là một cái gì tự tại.

Tôi trả lời rằng, Phải chấp nhận rằng nguyên lý của hoạt động trí khôn mà chúng ta gọi là linh hồn, là một nguyên lý vừa phi thể chất vừa tự tại. Vì rõ ràng nhờ trí khôn mà con người có thể có tri thức về mọi sự vật thể chất. Thế mà bất cứ cái gì biết các vật khác thì không thể có chúng như là bản tính của mình; bởi vì cái ở trong nó theo bản tính tự nhiên sẽ ngăn cản nó hiểu biết bất cứ cái gì khác. Chẳng hạn chúng ta thấy cái lưỡi của một người bị bệnh do sốt hay ung nhọt thì sẽ không cảm thấy được vị ngọt và mọi cái đều có vẻ đắng với nó. Vì vậy nếu nguyên lý trí khôn chứa bản tính của một vật thể, nó sẽ không thể biết được mọi vật thể. Vậy mà mọi vật thể đều có bản tính xác định của mình. Do đó nguyên lý trí khôn này không thể nào là một vật thể. Cũng vậy, nó không thể nào hiểu biết nhờ một giác quan; vì bản tính xác định của giác quan ấy sẽ ngăn cản nó hiểu biết mọi vật thể; cũng như khi một màu sắc nhất định không những chỉ ở trong con ngươi của mắt, nhưng cũng ở trong một chiếc bình thuỷ tinh: chất lỏng trong bình có vẻ như cùng màu với nó.

Vì vậy nguyên lý trí khôn mà chúng ta gọi là tinh thần hay trí tuệ có hoạt động *tự thân* biệt lập với thân xác. Vậy mà chỉ những gì tự tại thì mới có một hoạt động *tự thân*. Vì không gì có thể hoạt động trừ cái gì là hiện thể; do đó một vật hoạt động tuỳ theo bản tính của nó; vì vậy chúng ta không nói rằng nhiệt chia sẻ nhiệt, nhưng chúng ta nói rằng nhiệt tạo nhiệt. Vì vậy chúng ta phải kết luận rằng linh hồn mà chúng ta gọi là trí tuệ hay tinh thần, là cái gì phi thể chất và tự tại.

Trả lời Vấn nạn 1. Có thể hiểu *cái vật đặc thù này* theo hai nghĩa. Thứ nhất, là bất cứ cái gì tự tại; thứ hai, là cái tự tại, và hoàn hảo về một bản tính riêng biệt. Nghĩa thứ nhất loại trừ sự gắn kết với một tuỳ thể hay một hình thể vật chất; nghĩa thứ hai cũng loại trừ sự khiếm khuyết của thành phần, cho nên một bàn tay có thể gọi là *cái vật đặc thù này* theo nghĩa thứ nhất,

nhưng không theo nghĩa thứ hai. Do đó vì linh hồn là một phần của bản tính con người, nên có thể thực sự gọi nó là *cái vật đặc thù này* theo nghĩa thứ nhất, nghĩa là một cái gì tự tại; nhưng không theo nghĩa thứ hai, vì theo nghĩa này, cái được cấu tạo bởi thân xác và linh hồn mới được gọi là *cái vật đặc thù này*.

Trả lời Vấn nạn 2. Aristotle viết những lời ấy không phải để diễn tả ý kiến của chính ông, nhưng là ý kiến của những người nói rằng hiểu có nghĩa là bị thay đổi, như ta thấy rõ trong văn mạch. Hay chúng ta có thể trả lời rằng hoạt động *tự tại* thuộc về cái gì hiện hữu *tự tại*. Nhưng để một vật hiện hữu *tự tại*, đôi khi chỉ cần nó không bị gắn liền với một cái gì khác, như một tuỳ thể hay một hình thể vật chất; mặc dù nó có thể là thành phần của một cái gì khác. Tuy nhiên, hiện hữu *tự tại* đúng nghĩa phải được hiểu như là không gắn liền với một cái gì khác theo nghĩa nói trên hay là thành phần của một cái gì khác. Theo nghĩa này, mắt hay bàn tay không thể gọi là hiện hữu *tự tại*; cũng không thể nói là nó hoạt động *tự tại*. Do đó hoạt động của các thành phần là nhờ mỗi thành phần đóng góp vào hoạt động của toàn thể. Vì chúng ta nói rằng con người nhìn bằng mắt, và sờ bằng tay, chứ không theo cùng một nghĩa như khi chúng ta nói rằng cái gì nóng thì cho nhiệt bởi nhiệt của nó; vì nói đúng ra, nhiệt không cho nhiệt. Vì vậy chúng ta có thể nói rằng linh hồn hiểu, giống như mắt thấy; nhưng chính xác hơn phải nói rằng con người hiểu nhờ linh hồn.

Trả lời Vấn nạn 3. Thân xác cần cho trí khôn, không phải như nó là nguồn gốc của hành động, nhưng xét về phương diện đối tượng; vì hình tượng đối với trí khôn cũng giống như màu sắc đối với thị giác. Nhưng sự lệ thuộc này vào thân xác không chứng minh rằng trí khôn không tự tại; nếu không, sẽ phải nói rằng một con vật không tự tại, vì nó cần các đối tượng bên ngoài giác quan để thực hiện hoạt động tri giác của nó.

Câu hỏi 76:

Về sự hợp nhất giữa thân xác và linh hồn

Mục 1

Có nguyên lí trí tuệ kết hợp với thân xác như là mô thể của thân xác không?

Chúng ta bắt đầu Mục 1 như sau:-

Vấn nạn 1. Có vẻ như nguyên lý trí tuệ không kết hợp với thân xác như là mô thể của thân xác. Vì Nhà Triết Học nói (*De Anima* 3, 4) rằng "trí tuệ thì biệt lập," và nó không phải là hiện thể của một thân xác nào. Do đó nó không kết hợp với thân xác như là mô thể của thân xác.

Vấn nạn 2. Hơn nữa, mọi mô thể đều được xác định dựa theo bản tính của chất thể mà nó là mô thể; nếu không sẽ không cần một tỷ lệ nào giữa chất thể và mô thể. Vì vậy nếu trí tuệ kết hợp với thân xác như là mô thể của thân xác vì mọi thân xác đều có một bản tính nhất định, thì trí tuệ phải có một bản tính nhất định; và như thế nó không thể nào biết mọi vật khác, như đã nói rõ ở trên (Q. 75, A. 2), là điều ngược với khái niệm về trí tuệ. Vì vậy trí tuệ không kết hợp với thân xác như là mô thể của thân xác.

Vấn nạn 3. Hơn nữa, bất cứ khả năng tiếp nhận nào là một hiện thể của một thân xác thì đều tiếp nhận một mô thể theo cách thể chất và cá thể; vì cái gì được nhận thì phải được nhận theo cách của vật tiếp nhận. Nhưng mô thể của cái được hiểu thì không được nhận vào trong trí khôn một cách thể chất và cá thể, nhưng theo cách vô chất và phổ quát; nếu không, trí khôn sẽ

không thể biết về các đối tượng vô chất và phổ quát, nhưng chỉ biết các cá thể mà thôi, giống như các giác quan. Vì vậy trí khôn không kết hợp với thân xác như là mô thể của thân xác.

Ngược lại, Theo Nhà Triết Học (*Siêu Hình Học* 7, 2), có sự khác biệt là do mô thể. Nhưng sự khác biệt tạo nên con người là *lý trí* mà con người có là do nguyên lý trí tuệ. Vì vậy nguyên lý trí tuệ là mô thể của con người.

Tôi trả lời rằng, Chúng ta phải khẳng định rằng trí tuệ, nguyên lý của hoạt động tri thức, là mô thể của thân xác con người. Vì cái mà chủ yếu nhờ đó một vật hành động thì là mô thể của vật có hành động ấy; ví dụ, cái mà chủ yếu nhờ đó thân xác được khỏi bệnh là sức khoẻ và cái mà chủ yếu linh hồn hiểu biết là tri thức; vì vậy sức khoẻ là một mô thể của thân xác, và tri thức là một mô thể của linh hồn. Lý do là vì không có gì hành động nếu nó không đang ở hiện thể; vì vậy một vật hành động nhờ cái làm cho nó ở hiện thể. Vậy rõ ràng là cái đầu tiên mà chủ yếu nhờ đó thân xác sống là linh hồn. Và vì sự sống xuất hiện qua những hoạt động khác nhau và ở những mức độ khác nhau của linh hồn. Vì linh hồn là nguyên lý cơ bản của sự dinh dưỡng, cảm giác, và cử động của chúng ta, cũng như của sự hiểu biết của chúng ta. Vì vậy nguyên lý này mà cơ bản nhờ đó chúng ta hiểu biết, dù gọi nó là trí tuệ hay linh hồn, là mô thể của thân xác. Đây là chứng minh mà Aristotle đã sử dụng (*De Anima* 2, 2).

Vì thế không còn cách cắt nghĩa nào khác cách cắt nghĩa của Aristotle (*De Anima* 2, 2) - đó là, con người đặc thù này hiểu biết vì nguyên lý tri thức là mô thể của người ấy. Như thế căn cứ trên chính hoạt động của trí tuệ chúng ta thấy rõ rằng nguyên lý trí tuệ kết hợp với thân xác như là mô thể của thân xác.

Trả lời Vấn nạn 1. Như lời Nhà Triết Học (*Phys.* 2, 2), mô thể tự nhiên cơ bản mà nhà triết học tự nhiên tìm hiểu, tức là linh hồn, thì biệt lập; nhưng nó hiện hữu trong chất thể. Ông chứng minh điều này bằng sự kiện rằng "*con người và mặt trời sinh ra con người từ chất thể.*" Nó thực sự biệt lập do khả năng tri thức của nó, vì khả năng tri thức không thuộc về một cơ thể vật chất, như khả năng thị giác là hoạt động của mắt; vì trí tuệ là một hoạt động không thể được thực hiện bởi một cơ quan vật chất, giống như hoạt động của thị giác. Nhưng nó hiện hữu trong chất thể vì chính linh hồn là mô thể của thân xác. Vì thế Nhà Triết Học nói (*De Anima* 2, 2) rằng "*trí tuệ thì biệt lập*" bởi vì nó không phải là khả năng của một cơ quan thể chất.

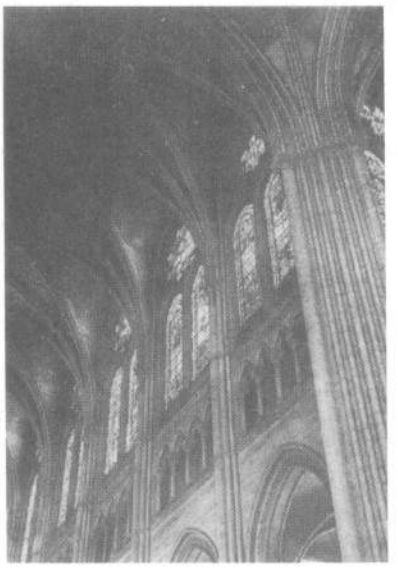
Từ đó ta thấy rõ có thể trả lời thế nào cho *Vấn nạn 2 và 3.* Vì, để con người có thể hiểu mọi sự nhờ trí tuệ của họ, và trí tuệ của họ có thể hiểu mọi sự vô chất và phổ quát, chỉ cần rằng khả năng trí tuệ không phải là hoạt động của thân xác.

Nhà Thờ Lớn kiểu Gothic

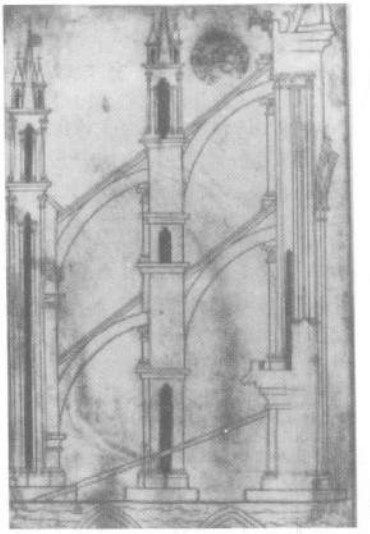


a

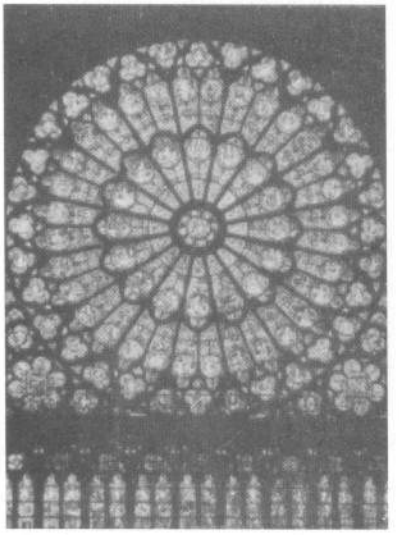
a. Nhà Thờ Đức Bà Chartres. Chartre, Pháp, khởi công xây dựng vào thập niên 1140. Từ "Gothic" lúc đầu có



b



c



d

nghĩa xấu được đặt ra bởi các nhà tư tưởng thời Phục Hưng, họ coi kiểu kiến trúc này là man rợ vì nó rời bỏ kiểu kiến trúc cổ điển. Ví dụ, hai tháp nhà thờ trong hình này không đối xứng nhau. Tuy thiết kế toàn thể của thánh đường không đối xứng, nhưng từng bộ phận của nó đều được thiết kế nhằm diễn tả vẻ đẹp hài hoà trong cuộc tạo dựng của Thiên Chúa. (*Lauros-Giraudon/Art Resource*)

b. Nội thất. Nhà Thờ Lớn Chartres. Bằng cách dùng các vòm cung nhọn, người ta có thể thấy các khoảng không rộng vươn cao trong lòng nhà thờ (chính điện) của kiểu nhà thờ lớn Gothic. Trọng lực được đẩy xuống phía dưới thay vì ra ngoài. (*Bildarchiv Foto Marburg/Art Resource*)

Phần thứ nhất của phần hai (I – II)

Khảo luận về hành vi con người

Câu hỏi 2:

Hạnh phúc con người hệ tại điều gì

Mục 8

Có sự thiện thụ tạo nào làm nên hạnh phúc của con người không?

Chúng ta bắt đầu Mục 8 như sau:-

Vấn nạn 1. Có vẻ như một số sự thiện thụ tạo làm nên hạnh phúc của con người. Vì Dionysius nói (*Div. Nom.* 7) rằng sự khôn ngoan của Thiên Chúa *nối kết cái cuối của những vật trước với cái đầu của những vật sau*, từ đó chúng ta có thể suy ra rằng tột đỉnh của vật thấp hơn thì chạm vào đáy của vật cao hơn. Nhưng sự thiện cao nhất của con người là hạnh phúc. Vậy, vì thiên thần cao hơn con người trong trật tự tự nhiên, như đã nói trong Phần I (Q. 111, A. 1), nên có vẻ như hạnh phúc của con người hệ tại chỗ con người trở nên giống các thiên thần phần nào.

Vấn nạn 2. Hơn nữa, mục đích cuối cùng của một vật là cái hoàn hảo nhất đối với nó: vì thế thành phần là vì cái

toàn thể, như mục đích của nó. Nhưng vũ trụ các tạo vật mà ta gọi là đại vũ trụ đem so sánh với con người mà ta gọi tiểu vũ trụ (*Phys.* 8, 2), thì giống như hoàn hảo sánh với bất toàn. Vì vậy hạnh phúc của con người là toàn thể vũ trụ tạo vật.

Ngược lại, Augustine nói (*De Civ. Dei* 19, 26): *Như linh hồn là sự sống của thân xác, thì Thiên Chúa là đời sống hạnh phúc của con người: vì Kinh Thánh viết về họ như sau: "Hạnh phúc thay những ai mà Thượng Đế của họ là Đức Chúa Cha"* (Thánh vịnh 143, 15).

Tôi trả lời rằng, Không thể có sự thiện thụ tạo nào làm nên hạnh phúc của con người. Vì hạnh phúc là sự thiện hoàn hảo nhất, làm nguôi mọi thèm muốn; ngược lại, nếu còn điều gì khác để ước muốn, thì nó không phải là mục đích cuối cùng. Thế mà đối tượng của ý chí, nghĩa là của ước muốn con người, là sự thiện phổ quát; cũng như đối tượng của trí khôn là sự thật phổ quát. Vì vậy hiển nhiên là không có gì có thể làm nguôi ước muốn của con người, trừ sự thiện phổ quát. Sự thiện này không thể tìm nơi các sự kiện thụ tạo, nhưng chỉ có thể tìm thấy nơi Thiên Chúa; vì mọi tạo vật có sự thiện nhờ tham dự. Vì vậy chỉ một mình Thiên Chúa có thể làm thoả mãn ý muốn của con người, theo lời Thánh vịnh 102, 5: *Người làm bạn no thoả bằng những điều tốt lành.* Vì vậy chỉ có Thiên Chúa làm nên hạnh phúc của con người.

Trả lời Vấn nạn 1. Thực vậy, đỉnh cao nhất của con người chạm vào đáy của bản tính thiên thần, bằng một loại giống nhau nào đó; nhưng con người không dừng lại ở đây như cùng đích của mình, nhưng vươn lên tới chính nguồn mạch của sự thiện, là đối tượng chung của hạnh phúc của mọi người hạnh phúc, vì là sự thiện vô biên và hoàn hảo.

Trả lời Vấn nạn 2. Nếu một toàn thể không phải là mục đích cuối cùng, nhưng hướng tới một mục đích cao hơn, thì mục đích cuối cùng của một thành phần không phải là chính thành phần, mà là một cái gì khác. Vậy mà vũ trụ các tạo vật mà con người được so sánh như một thành phần đối với toàn thể, thì không phải là mục đích cuối cùng, nhưng hướng tới Thiên Chúa là mục đích cuối cùng. Vì vậy mục đích cuối cùng của con người không phải là sự tốt lành của vũ trụ, nhưng là chính Thiên Chúa.

Câu hỏi 3:

Hạnh phúc là gì?

Mục 4

Nếu hạnh phúc nằm ở phần linh hồn, vậy nó là một hoạt động của trí tuệ hay của ý chí?

Chúng ta bắt đầu Mục 4 như sau:-

Vấn nạn 1. Có vẻ như hạnh phúc hệ tại một hành vi của ý chí. Vì Augustine nói (*De Civ. Dei* 19. 10, 11), rằng hạnh phúc con người hệ tại sự bình an; vì thế Kinh Thánh viết (Tv 147, 3): *Người đã đặt bình an vào cõi lòng con.* Nhưng bình an thuộc về ý chí. Vì vậy hạnh phúc con người hệ tại ý chí.

Vấn nạn 2. Hơn nữa, hạnh phúc là sự thiện cao nhất. Nhưng sự thiện là đối tượng của ý chí. Vì vậy hạnh phúc hệ tại một hoạt động của ý chí.

Vấn nạn 3. Hơn nữa, mục đích cuối cùng tương ứng với động cơ đầu tiên: ví dụ, mục đích cuối cùng của một đạo quân là chiến thắng, là mục đích của tướng chỉ huy, là người điều động mọi quân lính. Nhưng động cơ đầu tiên đối với các hoạt động là ý chí: vì nó chuyển động các năng lực khác, như chúng ta sẽ bàn đến sau này (Q. 9, AA. 1, 3). Vì vậy hạnh phúc hệ tại ý chí.

Ngược lại, Chúa nói (Gioan 17, 3): *Sự sống đời đời là họ nhận biết Cha, là Thiên Chúa chân thật duy nhất.* Vậy mà sự sống đời đời là mục đích cuối cùng, như đã nói ở trên (A. 2 *ad* 1). Vì vậy hạnh phúc của con người hệ tại sự nhận biết Thiên Chúa, là một hành vi của trí khôn.

Tôi trả lời rằng, Như đã nói ở trên (Q. 2, A. 6), cần hai điều để có hạnh phúc: một là yếu tính của hạnh phúc, hai là thuộc tính thích hợp của nó, nghĩa là sự vui sướng liên quan tới nó. Vì vậy tôi nói rằng, về yếu tính của hạnh phúc, nó không thể hệ tại hành vi của ý chí. Vì ta thấy hiển nhiên từ những điều đã nói ở trên (AA. 1, 2; A. 2, A. 7), hạnh phúc là đạt được cùng đích. Nhưng việc đạt tới cùng đích này không hệ tại chính hành vi ý chí. Vì ý chí hướng về cùng đích là cái vừa vắng mặt khi ý chí muốn nó; vừa hiện diện khi nó vui sướng ở lại trong đó. Vậy hiển nhiên chính ước muốn cùng đích tự nó không phải là sự đạt tới cùng đích, nhưng là một chuyển động đi tới cùng đích: trong khi sự vui sướng đến với ý chí vì sự hiện diện của cùng đích; chứ không phải ngược lại, là một vật được làm cho hiện diện bởi sự kiện ý chí vui sướng trong nó. Vì vậy, việc cùng đích hiện diện nơi người muốn nó phải là một cái gì khác với chính hành vi của ý chí.

Vì vậy, yếu tính của hạnh phúc hệ tại một hành vi của trí khôn: nhưng sự vui sướng do hạnh phúc mang lại thì thuộc về ý chí. Theo nghĩa này Augustine nói (*Conf.* 10, 23) rằng hạnh phúc là *niềm vui trong sự thật,* bởi vì sự thật tự nó là sự hoàn thành hạnh phúc.

Trả lời Vấn nạn 1. Bình an thuộc về mục đích cuối cùng của con người, không phải như thể nó là chính yếu tính của hạnh phúc; nhưng bởi vì nó là cái đi trước và theo sau hạnh phúc: đi trước, theo nghĩa là sự loại bỏ mọi điều gây phiền toái và ngăn trở người ta đạt cùng đích; theo sau, theo nghĩa là khi người ta đã đạt cùng đích, họ ở trong trạng thái bình an, ước muốn của họ được an nghỉ.

Trả lời Vấn nạn 2. Đối tượng thứ nhất của ý chí không phải là hành vi của nó: cũng như đối tượng thứ nhất của mắt không phải là nhìn thấy, mà là một vật trông thấy được. Do đó, từ chính sự kiện hạnh phúc thuộc về ý chí, như là đối tượng thứ nhất của ý chí, hậu quả là nó không thuộc về ý chí như là hành vi của ý chí.

Trả lời Vấn nạn 3. Trí khôn nắm bắt được cùng đích trước khi ý chí nắm bắt cùng đích: nhưng chuyển động đi tới cùng đích bắt đầu ở ý chí. Vì vậy thuộc về ý chí là cái cuối cùng theo sau việc đạt cùng đích, đó là sự vui sướng thoả thuê.

Mục 8

Hạnh phúc con người có hệ tại vào sự hưởng kiến bản tính Thiên Chúa không?

Chúng ta bắt đầu Mục 8 như sau:-

Vấn nạn 1. Có vẻ như hạnh phúc con người không phải là sự hưởng kiến bản tính Thiên Chúa. Vì Dionysius nói (*Myst. Theol.* 1) rằng nhờ cái cao nhất trong trí khôn của họ, con người được kết hợp với Thiên Chúa như với một điều gì hoàn toàn không biết. Nhưng cái gì được thấy trong bản tính của nó thì không phải hoàn toàn không biết. Vì vậy sự hoàn thiện cuối cùng của trí khôn, đó là hạnh phúc, không hệ tại việc thấy Thiên Chúa trong bản tính của Ngài.

Vấn nạn 2. Hơn nữa, sự hoàn thiện cao hơn thuộc về bản tính cao hơn. Nhưng thấy bản tính của chính Ngài là sự hoàn thiện riêng của trí tuệ Thiên Chúa. Vì vậy sự hoàn thiện cuối cùng của trí khôn con người không đạt tới điều này, mà hệ tại một điều gì kém hơn.

Ngược lại, Kinh Thánh viết (Thư 1 Gioan 3:2): *Khi Ngài xuất hiện, chúng ta sẽ nên giống như Ngài; và Ngài thế nào, chúng ta sẽ thấy Ngài như vậy.*

Tôi trả lời rằng, Hạnh phúc sau cùng và hoàn hảo không thể hệ tại điều gì khác ngoài sự hưởng kiến Bản Tính Thiên Chúa. Để làm rõ điều này, cần nhớ hai điểm. Thứ nhất, con người không có hạnh phúc hoàn hảo, khi họ còn có điều gì phải ao ước và kiếm tìm; thứ hai, sự hoàn hảo của bất cứ khả năng nào đều được định đoạt bởi bản chất của đối tượng của khả năng ấy. Vậy đối tượng của trí khôn là *một vật là gì, nghĩa là,* yếu tính của một vật, theo tác phẩm *De Anima* 3, 6. Vì vậy trí khôn đạt được sự hoàn thiện khi nó biết yếu tính của một vật. Do đó, nếu một trí khôn biết yếu tính của một hiệu quả nào mà qua đó nó không thể biết yếu tính của nguyên nhân, nghĩa là biết nguyên nhân *là gì,* thì không thể nói rằng trí khôn ấy đạt tới nguyên nhân một cách đơn giản, mặc dù nó có thể thu thập từ hiệu quả để biết rằng có nguyên nhân. Vì vậy khi người ta biết một hiệu quả, và biết nó có một nguyên nhân, thì tự nhiên nơi người ấy đọng lại niềm ao ước muốn biết về nguyên nhân ấy, *nó là gì.* Và ước muốn này là một ước muốn ngạc nhiên, khơi dậy sự tìm tòi, như được nói trong phần mở đầu của tác phẩm *Metaphysics* [của Aristotle] (1, 2). Ví dụ, nếu một người khi biết có nhật thực, nghĩ rằng nó phải có một nguyên nhân, nhưng không biết nguyên nhân ấy là gì, nên anh ta ngạc nhiên về nó, và từ sự ngạc nhiên dẫn tới tìm tòi. Và sự tìm tòi này chỉ kết thúc khi anh đạt tới một sự hiểu biết về yếu tính của nguyên nhân.

Vì vậy, nếu trí khôn con người, khi biết yếu tính của một hiệu quả thụ tạo nào đó, nhưng không biết gì hơn về Thiên Chúa ngoài việc biết rằng *Ngài hiện hữu*; sự hoàn thiện của trí khôn ấy chưa đạt tới Nguyên Nhân Đệ Nhất một cách đơn thuần, nhưng trong trí khôn ấy vẫn còn niềm ao ước tìm kiếm nguyên nhân. Vì vậy nó chưa hoàn toàn hạnh phúc. Do đó, để có hạnh phúc hoàn hảo, trí khôn cần phải đạt tới chính Yếu tính của Nguyên Nhân Đệ Nhất. Và như thế nó sẽ có sự hoàn hảo qua sự kết hợp với Thiên Chúa như với đối tượng ấy, và chỉ trong đối tượng ấy mới có hạnh phúc của con người, như đã nói trên kia (AA. 1, 7; Q. 2, A. 8).

Trả lời Vấn nạn 1. Dionysius nói về tri thức của những người lữ hành trên đường tìm kiếm hạnh phúc.

Trả lời Vấn nạn 2. Như đã nói ở trên (Q. 1, A. 8), cứu cánh có hai ý nghĩa. Thứ nhất, nơi chính sự vật được ao ước; và theo nghĩa này, cùng một vật là cứu cánh cho cả bản tính cao hơn và thấp hơn, và thực sự cho mọi vật, như đã nói ở trên. Thứ hai, về sự đạt được điều ấy; và như thế cứu cánh của bản tính cao hơn thì khác với của bản tính thấp hơn, tuỳ theo các quan hệ của mỗi bản tính với vật ấy. Cho nên hạnh phúc của Thiên Chúa, Đấng hiểu Yếu tính của mình và bao gồm Yếu tính mình, thì cao hơn hạnh phúc của một người hay một thiên thần chiêm ngắm Yếu tính ấy nhưng không bao gồm nó.

Câu hỏi 5:
Về sự đạt được hạnh phúc

Mục 5

Con người có thể đạt được hạnh phúc nhờ các khả năng tự nhiên của mình không?

Chúng ta bắt đầu Mục 5 như sau: -

Vấn nạn 1. Có vẻ như con người có thể đạt hạnh phúc nhờ các khả năng tự nhiên của mình. Vì tự nhiên không thất bại trong những điều tất yếu. Nhưng không

có gì cần thiết cho con người bằng cái nhờ đó họ đạt được hạnh phúc. Vì vậy điều này không thiếu đối với bản tính con người. Vì vậy con người có thể đạt hạnh phúc nhờ các khả năng của mình.

Vấn nạn 2. Hơn nữa, vì con người cao quí hơn các vật không có lý trí, nên có vẻ như họ phải được trang bị các khả năng tốt hơn chúng. Nhưng các tạo vật không có lý trí có thể đạt tới cứu cánh của chúng nhờ các khả năng tự nhiên. Vì thế con người càng có thể đạt hạnh phúc bằng các khả năng tự nhiên của mình nhiều hơn chúng.

Vấn nạn 3. Hơn nữa, Hạnh phúc là một *hoạt động hoàn hảo,* theo lời Nhà Triết Học (*Ethics* 7, 13). Vậy mà nguồn gốc của một vật thì thuộc cùng một nguyên tắc với sự hoàn hảo phát sinh từ đó. Do đó, vì hoạt động không hoàn hảo là nguồn gốc của các hoạt động con người và lệ thuộc khả năng tự nhiên của con người, nhờ đó họ làm chủ các hành động của mình; nên có vẻ như họ có thể đạt được hoạt động hoàn hảo, nghĩa là Hạnh phúc, nhờ khả năng tự nhiên của họ.

Ngược lại, Con người tự bản chất là nguyên lý cho hành động của chính mình, nhờ lý trí và ý chí. Nhưng Hạnh phúc cuối cùng được dành cho các bậc thánh thì vượt quá lý trí và ý chí con người; vì thánh Tông Đồ (=Phaolô) nói (Thư 1 Corinthô 2, 9): *Điều mà mắt chưa từng thấy, tai chưa từng nghe, và lòng người chưa từng nghĩ tới, thì Thiên Chúa đã dọn sẵn cho những ai yêu mến Người.* Vì vậy con người không thể đạt Hạnh phúc nhờ khả năng tự nhiên của mình.

Tôi trả lời rằng, hạnh phúc bất toàn có thể có trong cuộc đời này, thì con người có thể đạt được nhờ các khả năng tự nhiên của mình, giống như nhân đức mà các hoạt động nhắm tới: chúng ta sẽ bàn thêm về điểm này ở dưới (Q. 63). Nhưng Hạnh phúc hoàn hảo của con người, như nêu ở trên (Q. 3, A. 8) hệ tại sự hưởng kiến Yếu tính của Thiên Chúa. Vậy mà sự hưởng kiến Yếu tính của Thiên Chúa thì vượt quá bản tính của con người cũng như mọi tạo vật, như đã nói ở Phần 1 (Q. 12, A. 4). Vì sự hiểu biết tự nhiên của mọi tạo vật thì tuỳ theo cách thức của bản thể của nó: ví dụ trí khôn được nói (*De Causis;* Prop. 8) rằng *nó biết những điều vượt trên nó, và những điều ở dưới nó, tuỳ theo cách thức của bản thể của nó.* Nhưng mọi sự hiểu biết hợp với cách thức của bản thể thụ tạo thì không thể đạt sự hưởng kiến Yếu tính Thiên Chúa, là cái vô cùng siêu việt trên mọi bản thể thụ tạo. Do đó, cả con người lẫn mọi tạo vật đều không thể đạt Hạnh phúc cuối cùng nhờ khả năng tự nhiên của mình.

Trả lời Vấn nạn 1. Cũng như thiên nhiên không thất bại trong việc thoả mãn các nhu cầu thiết yếu của con người, mặc dù nó không cung cấp cho con người khí giới và quần áo giống như nó cung cấp cho các loài vật, bởi vì nó cho con người trí khôn và ý chí, nhờ đó họ có thể đạt được những điều này cho bản thân họ; thì cũng thế, thiên nhiên không thất bại trong việc thoả mãn các nhu cầu thiết yếu của con người, mặc dù nó không cho họ cái cần thiết để đạt Hạnh phúc: vì nó không thể cho điều này. Nhưng nó cho con người ý chí tự do, nhờ đó con người có thể quay về với Thiên Chúa để Người làm cho họ hạnh phúc. *Vì điều gì chúng ta làm nhờ các bạn bè chúng ta, thì theo một nghĩa nào đó, là chính chúng ta làm* (*Ethics* 3, 3).

Trả lời Vấn nạn 2. Bản tính nào có thể đạt sự thiện hoàn hảo thì ở trong tình trạng cao quí hơn bản tính không thể đạt sự thiện hoàn hảo, nhưng đạt một sự thiện bất toàn nào đó, mặc dù nó cần sự giúp đỡ bên ngoài để đạt sự thiện ấy, như Nhà Triết Học nói (*De Coelo* 2, 12). Như thế người nào có thể có sức khoẻ hoàn hảo, mặc dù phải nhờ

thuốc,thì ở tình trạng sức khoẻ tốt hơn là người có thể có sức khoẻ không hoàn hảo mà không nhờ thuốc. Vì vậy loài thụ tạo có lý trí có thể đạt hạnh phúc hoàn hảo nhờ sự trợ giúp của Thiên Chúa thì hoàn hảo hơn tạo vật không có lý trí, là loài không thể đạt hạnh phúc hoàn hảo, nhưng đạt được một mức độ hạnh phúc không hoàn hảo nhờ các khả năng tự nhiên của chúng.

Trả lời Vấn nạn 3. Khi cái hoàn hảo và cái không hoàn hảo thuộc cùng một loài, chúng có thể được tạo ra bởi cùng một khả năng. Nhưng điều này không tất yếu xảy ra, nếu chúng thuộc các loài khác nhau: vì không phải tất cả những gì có thể tạo ra tình trạng của vật chất đều có thể tạo ra sự hoàn hảo cuối cùng. Vậy mà hoạt động không hoàn hảo lệ thuộc khả năng tự nhiên của con người thì không cùng loài với hoạt động hoàn hảo là hạnh phúc của con người: vì hoạt động lấy loài của nó từ đối tượng của nó. Do đó lập luận này không chứng minh gì cả.

Summa theologica khảo luận về luật pháp

Câu hỏi 94:

Luật tự nhiên

Mục 2

Luật tự nhiên chứa nhiều giới luật hay chỉ một mà thôi?

Chúng ta bắt đầu Mục 2 như sau: -

Vấn nạn 1. Có vẻ như luật tự nhiên không chứa nhiều giới luật, nhưng chỉ một mà thôi. Vì luật là một loại giới luật, như đã nói trên (Q. 92, A. 2). Vậy nếu luật tự nhiên có nhiều giới luật, thì cũng sẽ có nhiều luật tự nhiên.

Vấn nạn 2. Hơn nữa, luật tự nhiên phát xuất từ bản tính con người. Nhưng bản tính con người, xét như một toàn thể, thì chỉ là một; mặc dù, xét về các thành phần, nó là nhiều. Vì vậy, hoặc là chỉ có một giới luật của luật tự nhiên, do tính duy nhất của bản tính xét như một toàn thể; hoặc có nhiều giới luật, xét theo con số các thành phần của bản tính con người. Kết quả là cả những điều liên quan tới khuynh hướng của khả năng dục vọng của con người cũng thuộc về luật tự nhiên.

Vấn nạn 3. Hơn nữa, luật là cái thuộc lý trí, như đã nói trên (Q. 90, A. 1). Vậy mà con người chỉ có một lý trí. Vì vậy chỉ có một giới luật của luật tự nhiên.

Ngược lại, Các giới luật của luật tự nhiên nơi con người có tương quan với các vấn đề thực hành, như các nguyên lý cơ bản có tương quan với các vấn đề chứng minh. Nhưng có nhiều nguyên lý cơ bản không chứng minh được. Vì vậy cũng có nhiều giới luật của luật tự nhiên.

Tôi trả lời rằng, Như đã nói trên (Q. 91, A. 3), các giới luật của luật tự nhiên có tương quan với lý trí thực hành giống như các nguyên lý chứng minh cơ bản có liên quan đến lý trí lý thuyết; bởi vì cả hai đều là những nguyên lý hiển nhiên. Vậy mà một vật được gọi là hiển nhiên theo hai cách: thứ nhất, tự thân nó; thứ hai, trong tương quan với chúng ta. Mọi mệnh đề được nói là hiển nhiên tự thân khi vị ngữ của nó chứa trong khái niệm của chủ ngữ: mặc dù nó không hiển nhiên đối với người không biết định nghĩa của chủ ngữ. Ví dụ, mệnh đề này, *Người là một hữu thể có lý trí,* tự bản chất mệnh đề này là hiển nhiên, vì ai nói đến *người* thì hiểu ngay là *hữu thể có lý trí*; nhưng đối với ai không biết định nghĩa người là gì thì mệnh đề này không hiển nhiên. Vì vậy, như lời Dionysius (*De Hebdom.*), một số tiên đề hay mệnh đề là hiển nhiên một cách phổ quát cho mọi người; và đó là các

mệnh đề mà mọi hạn từ của nó người ta đều biết, như *Mọi toàn thể đều lớn hơn các thành phần của nó*, và *Những cái bằng với cùng một cái thì bằng với nhau*. Nhưng một số mệnh đề chỉ hiển nhiên đối với những người thông thái, họ hiểu nghĩa của các hạn từ trong các mệnh đề ấy: ví dụ, đối với ai hiểu thiên thần không phải là một thân thể, thì hiển nhiên họ biết thiên thần không chiếm chỗ xác định trong không gian: nhưng điều này không hiển nhiên đối với người không có học, vì họ không thể lãnh hội được.

Vậy có một trật tự nhất định trong những gì được lãnh hội một cách phổ quát. Bởi vì cái đầu tiên được lãnh hội *hữu thể*, khái niệm của nó bao gồm trong bất cứ điều gì mà một người lãnh hội được. Do đó nguyên lý không thể chứng minh đầu tiên là nguyên lý nói rằng *cùng một vật không thể vừa được khẳng định vừa đồng thời bị phủ định*, nguyên lý này dựa trên khái niệm về hiện hữu và không hiện hữu; và mọi nguyên lý khác đều dựa trên nguyên lý này, như được phát biểu trong *Siêu Hình Học* 4, 9. Vậy, vì hữu thể là cái đầu tiên được lãnh hội một cách đơn giản, nên *sự thiện* là cái đầu tiên được lãnh hội bởi lý trí thực hành, là cái hướng tới hành động: vì mọi tác nhân hành động nhằm một mục đích dưới khía cạnh sự thiện. Do đó nguyên lý đầu tiên trong lý trí thực hành thì có trong khái niệm về sự thiện, nghĩa là, *sự thiện là cái mà mọi vật tìm kiếm*. Do đó đây là giới luật đầu tiên của luật, đó là *phải làm và tìm kiếm sự thiện, và phải tránh điều ác*. Mọi giới luật khác của luật tự nhiên đều dựa trên giới luật này: vì thế bất cứ điều gì mà lý trí thực hành tự nhiên lãnh hội được như là sự thiện (hay sự ác) của con người đều thuộc về các giới luật của luật tự nhiên như là điều phải làm hay phải tránh.

Tuy nhiên, vì sự thiện có bản chất của một mục đích, và sự ác có bản chất của điều ngược lại, nên tất cả những gì mà khuynh hướng tự nhiên của con người hướng tới thì đều được lãnh hội một cách tự nhiên bởi lý trí như là điều thiện, và do đó, như là đối tượng tìm kiếm, và điều ngược lại là sự ác, và là đối tượng phải xa tránh.

Trả lời Vấn nạn 1. Tất cả các giới luật này của luật tự nhiên có tính chất của luật tự nhiên, vì chúng bắt nguồn từ cùng một nguyên lý đầu tiên.

Trả lời Vấn nạn 2. Tất cả các khuynh hướng của bất cứ phần nào của bản tính tự nhiên con người, ví dụ, các phần tham dục và nộ dục, vì chúng được điều khiển bởi lý trí, thì đều thuộc về luật tự nhiên, và được qui về giới luật thứ nhất, như đã nói trên: cho nên tự chúng các giới luật của luật tự nhiên có nhiều, nhưng đều dựa trên cùng một nền tảng.

Trả lời vấn nạn 3. Mặc dù lý trí tự nó là duy nhất, nhưng nó điều khiển mọi sự liên quan đến con người; cho nên bất cứ điều gì lý trí có thể điều khiển, thì đều nằm dưới luật của lý trí.

Mục 4

Luật tự nhiên có giống nhau nơi mọi người không?

Chúng ta bắt đầu Mục 4 như sau: -

Vấn nạn 1. Có vẻ như luật tự nhiên không giống nhau nơi mọi người. Vì trong tác phẩm Sắc Lệnh (*Dist.* 1) có nói rằng *luật tự nhiên là cái chứa đựng trong Luật Pháp và Tin Mừng*. Nhưng luật này không có chung cho mọi người; bởi vì, như [thánh Phaolô] đã viết trong Thư Rôma (10:16), *không phải hết mọi người đều vâng phục Tin Mừng*. Vì vậy luật tự nhiên không giống nhau cho mọi người.

Vấn nạn 2. Hơn nữa, *Những gì phù hợp với Luật thì được gọi là chính đáng*,

như [Aristotle] đã viết trong *Đạo Đức Học* 5. Nhưng trong tác phẩm này cũng viết rằng không có gì là đúng một cách phổ quát khiến nó không thể thay đổi đối với một số người. Vì vậy ngay cả luật tự nhiên cũng không giống nhau nơi mọi người.

Ngược lại, Isidore nói (*Etym.* 4): *Luật tự nhiên là chung cho mọi dân tộc.*

Tôi trả lời rằng, Như đã nói trên (AA. 2, 3), luật tự nhiên bao gồm tất cả những gì mà con người tự nhiên hướng tới: và trong số này con người có khuynh hướng thích hợp là hành động theo lý trí. Vậy qui trình của lý trí là đi từ cái chung đến cái riêng, như [Aristotle] nói trong *Phys.* 1. Tuy nhiên trong vấn đề này lý trí lý thuyết ở trong một vị trí khác với lý trí thực hành. Bởi vì, vì lý trí lý thuyết chủ yếu quan tâm đến những điều tất yếu, là những điều không thể khác với bản chất của chúng, nên các kết luận của lý trí, giống như các nguyên lý phổ quát, chứa chân lý một cách tuyệt đối không thể sai lạc. Ngược lại, lý trí thực hành quan tâm đến các vấn đề tuỳ thuộc, liên quan đến hành vi con người: và do đó, mặc dù có sự tất yếu nơi các nguyên tắc chung, nhưng càng đi xuống các vấn đề chi tiết, chúng ta càng gặp nhiều sai lầm. Vì vậy trong các vấn đề lý thuyết, chân lý là giống nhau cho mọi người, cả về các nguyên lý và kết luận: mặc dù chân lý không được mọi người biết liên quan đến các kết luận, mà chỉ liên quan đến các nguyên lý gọi là các *khái niệm chung.* Nhưng trong các vấn đề hành động, chân lý hay sự ngay thẳng thực hành thì không giống nhau với mọi người, xét về các vấn đề chi tiết, mà chỉ xét về các nguyên lý chung: và ở nơi có cùng một sự ngay thẳng trong các vấn đề chi tiết, nó không được mọi người biết giống như nhau.

Do đó chúng ta phải kết luận rằng luật tự nhiên, trong phạm vi các nguyên lý tổng quát, thì giống nhau đối với mọi người, cả về sự ngay thẳng lẫn sự hiểu biết. Nhưng phạm vi các vấn đề chi tiết, nghĩa là các kết luận của các nguyên lý tổng quát ấy, thì luật tự nhiên giống nhau đối với mọi người trong đa số trường hợp, cả về sự ngay thẳng lẫn sự hiểu biết; nhưng trong một ít trường hợp, nó có thể không giống nhau nơi mọi người, cả về sự ngay thẳng, vì một số trở ngại (như các bản tính lệ thuộc sự sinh và diệt bị thất bại trong một ít trường hợp do một trở ngại nào đó), và về sự hiểu biết, vì trong một số người, lý trí bị sai lạc bởi đam mê hay thói quen xấu, hay một tình trạng xấu của bản tính; ví dụ như xưa kia, mặc dù trộm cắp rõ ràng là trái với luật tự nhiên, nhưng nó không bị coi là sai nơi những người Đức cổ, như Julius Caesar đã kể lại (*De Bello Gallico* 6).

Trả lời Vấn nạn 1. Ý nghĩa của câu trích dẫn trên kia không phải muốn nói rằng hễ điều gì chứa trong Luật Pháp và Tin Mừng thì đều thuộc về luật tự nhiên, bởi vì chúng chứa nhiều điều vượt trên tự nhiên; nhưng ý muốn nói là bất cứ điều gì thuộc về luật tự nhiên thì hoàn toàn chứa trong Luật Pháp và Tin Mừng. Chính vì thế mà Gratian, sau khi nói rằng *luật tự nhiên là cái chứa trong Luật Pháp và Tin Mừng,* ông thêm ngay bằng một ví dụ rằng, *nhờ đó mọi người được truyền phải làm cho người khác điều họ muốn người khác làm cho mình.*

Trả lời Vấn nạn 2. Câu nói của Nhà Triết Học [Aristotle] về những điều đúng theo tự nhiên, không được hiểu như là những nguyên lý tổng quát, mà phải hiểu như là những kết luận rút ra từ chúng, trong đa số trường hợp là đúng, nhưng trong một ít trường hợp không đúng.

Mục 5

Luật tự nhiên có thể thay đổi không?

Chúng ta bắt đầu Mục 5 như sau:-

Vấn nạn 1. Có vẻ như luật tự nhiên có thể thay đổi. Bởi vì trong sách Huấn Ca 17:9, *Ngài ban cho họ lời dạy dỗ, và ban luật sự sống,* được cắt nghĩa là: *Ngài muốn luật được viết ra bằng chữ, để sửa chữa luật tự nhiên.* Nhưng cái gì được sửa chữa thì thay đổi. Vì vậy luật tự nhiên có thể thay đổi.

Vấn nạn 2. Hơn nữa, giết người vô tội, ngoại tình, và trộm cắp là trái với luật tự nhiên. Nhưng chúng ta thấy những điều này đã được Thiên Chúa thay đổi: như khi Ngài truyền cho ông Abraham giết đứa con trai vô tội của ông (Sáng Thế 22:2); và khi Ngài ra lệnh cho người Do Thái mượn tiền của và ăn trộm tàu thuyền của người Ai Cập (Xuất Hành 12:35); và khi Ngài truyền cho ngôn sứ Hôsê lấy một *người vợ ngoại tình* (Hôsê 1:2). Vì vậy luật tự nhiên có thể thay đổi.

Ngược lại, Sách Sắc Lệnh (*Dist. 5*) nói: *Luật tự nhiên đã có từ ngày tạo dựng các loài có lý trí. Luật này không thay đổi theo thời gian, nhưng mãi mãi không thể thay đổi.*

Tôi trả lời rằng, Một sự thay đổi trong luật tự nhiên có thể hiểu theo hai cách. Thứ nhất, bằng cách thêm vào. Theo nghĩa này, không có trở ngại gì trong việc luật tự nhiên thay đổi: bởi vì nhiều điều đã được thêm vào và vượt lên trên luật tự nhiên, cả bởi Thần luật và nhân luật, vì lợi ích của đời sống con người.

Thứ hai, một sự thay đổi trong luật tự nhiên có thể hiểu theo nghĩa là bớt đi, khiến cho điều gì trước đây phù hợp với luật tự nhiên thì nay không còn phù hợp nữa. Theo nghĩa này, luật tự nhiên hoàn toàn không thể thay đổi về các nguyên lý cơ bản của luật: nhưng về các nguyên lý thứ yếu của nó, mà như chúng ta đã nói (A. 4), là một số kết luận chi tiết rút ra từ các nguyên lý cơ bản, luật tự nhiên không thay đổi khiến cho điều nó truyền không thể đúng trong đa số trường hợp. Nhưng nó có thể thay đổi trong một số trường hợp đặc biệt và hoa hiếm, do một số nguyên nhân đặc biệt nào đó cản trở việc tuân giữ các giới luật như thế, như nói ở trên (A. 4).

Trả lời Vấn nạn 1. Luật chữ viết được ban ra để sửa sai luật tự nhiên, vì nó cung cấp những điều còn thiếu trong luật tự nhiên; hay vì luật tự nhiên đã bị hư hỏng trong tâm hồn một số người, về một số vấn đề nào đó, khiến họ coi một số điều xấu là tốt; sự hư hỏng ấy cần được sửa chữa.

Trả lời Vấn nạn 2. Mọi người, dù người tội lỗi hay vô tội, đều chết một cái chết tự nhiên: cái chết tự nhiên là do quyền năng của Thiên Chúa đặt định cho con người vì tội nguyên tổ, theo sách Các Vua 1:6: *Chúa giết chết và Chúa làm cho sống.* Do đó, do lệnh truyền của Thiên Chúa, có thể giáng cái chết cho bất kỳ ai, tội lỗi cũng như vô tội, mà không có sự bất công nào. - Tương tự, ngoại tình là ăn ở với vợ của một người khác; là người được luật của Thiên Chúa ban cho họ. Vì thế việc ăn ở với bất kỳ phụ nữ nào theo lệnh của Thiên Chúa thì không phải là ngoại tình hay gian dâm. - Cùng điều này có thể áp dụng cho việc trộm cắp, nghĩa là lấy của cải của người khác. Vì Thiên Chúa là chủ mọi sự, nên lấy một vật gì theo lệnh của Thiên Chúa thì không phải là làm trái với ý của chủ nhân của vật ấy, mặc dù đây thực chất là tội trộm cắp. - Không phải chỉ trong lãnh vực con người mà điều gì được truyền bởi Thiên Chúa đều là chính đáng; nhưng cả trong lãnh vực tự nhiên, bất cứ điều gì do Thiên Chúa làm thì một cách nào đó đều là tự nhiên, như đã nói trong Phần Một (Q. 105, A. 6 *ad* 1).

Câu hỏi 95:

Về nhân luật

Mục 1

Luật do con người lập ra có ích lợi không?

Chúng ta bắt đầu Mục 1 như sau: -

Vấn nạn 1. Có vẻ như luật do con người lập ra không có ích lợi. Bởi vì mục đích của mọi luật là để nhờ đó con người trở nên tốt, như đã nói trên (Q. 92, A. 1). Nhưng con người thường có khuynh hướng dễ trở nên tốt bằng các lời khuyên bảo hơn là chống lại ý muốn của họ bằng các luật. Vì vậy không cần con người phải làm ra luật.

Vấn nạn 2. Hơn nữa, như Nhà Triết Học nói (*Đạo Đức Học* 4), *người ta được tìm đến một thẩm phán như là hiện thân sống động của công bằng.* Nhưng công bằng sống động thì tốt hơn công bằng bất động, là cái có trong luật. Vì vậy uỷ thác việc thi hành công bằng cho phán quyết của các thẩm phán thì tốt hơn là làm thêm luật.

Ngược lại, Isidore nói (*Etym.* 20): *Luật pháp được lập ra để nhờ sợ luật mà có thể kiềm chế tính hung bạo của con người, để người vô tội được bảo vệ giữa những kẻ xấu, và để việc sợ hình phạt có thể ngăn ngừa kẻ xấu làm hại.* Nhưng những điều này là những điều tối cần cho con người. Vì vậy cần phải có luật do con người làm ra.

Tôi trả lời rằng, Như đã nói trên (Q. 63, A. 1; Q. 94, A. 3), con người tự bản tính hướng về nhân đức; nhưng sự hoàn thiện nhân đức phải do con người đạt được nhờ một thứ huấn luyện nào đó. Chẳng hạn chúng ta nhận thấy con người được trợ giúp bởi tài khéo léo của mình trong các nhu cầu, như lương thực, quần áo. Một số bước đầu của những điều này họ nhận được do bản tính, như lý trí và bàn tay; nhưng họ không có đầy đủ mọi thứ giống như các động vật khác, thiên nhiên cung cấp cho chúng đủ lương thực và đồ che thân. Vậy rất khó thấy được làm thế nào con người có thể tự cung ứng cho mình đầy đủ trong vấn đề huấn luyện: vì sự hoàn thiện nhân đức chủ yếu hệ tại việc con người tự kiềm chế các khoái lạc không thích hợp mà con người cơ bản hướng tới, và đặc biệt giới trẻ, là những người có khả năng được huấn luyện hơn. Do đó con người cần nhận được sự huấn luyện này từ những người khác, để đạt tới sự hoàn thiện nhân đức. Và đối với những người trẻ là những người dễ hướng về các hành vi nhân đức do bản chất tốt tự nhiên, hay do phong tục, hay đúng hơn do ơn huệ của Thiên Chúa, thì chỉ cần sự huấn luyện của cha mẹ bằng những lời khuyên bảo đã đủ. Nhưng vì có những người đã hư hỏng, và dễ hướng chiều về nết xấu, không dễ nghe theo các lời khuyên bảo, những người như thế cần được kiềm chế khỏi những hành vi xấu bằng vũ lực và sự sợ hãi, để ít ra họ có thể cưỡng lại việc làm xấu, và để những người khác sống bình an, và để bản thân họ, nhờ quen với cách sống này, có thể sẵn lòng làm những điều mà trước đây họ làm vì sợ hãi, và nhờ đó trở nên nhân đức. Vậy loại huấn luyện này cưỡng bức do sợ hình phạt, được gọi là kỷ luật của luật pháp. Do đó, để con người có thể có an bình và nhân đức, cần phải làm ra luật: vì như lời Nhà Triết Học (*Chính Trị* 1, 2), *cũng như con người là động vật cao quí nhất nếu họ có nhân đức hoàn hảo, thì họ cũng là con vật hèn hạ nhất nếu họ tách rời khỏi luật pháp và sự ngay thẳng*; bởi vì con người có thể sử dụng lý trí của mình để nghĩ ra các phương thế thoả mãn nhục dục và các đam mê xấu, mà các động vật khác không thể làm.

Trả lời Vấn nạn 1. Những người có đức tính tốt thì dễ được dẫn tới nhân đức nhờ những lời khuyên bảo hơn là bị cưỡng bức; nhưng những người dễ hướng về sự xấu thì chỉ có thể dẫn tới nhân đức nếu họ bị cưỡng bức.

Trả lời Vấn nạn 2. Như Nhà Triết Học nói (*Tu Từ* 1, 1), *điều hành mọi sự bằng luật pháp thì tốt hơn là để tuỳ phán quyết của các thẩm phán: vì ba lý do sau: Thứ nhất, bởi vì sẽ dễ tìm thấy một ít người khôn ngoan có khả năng làm ra các luật thích đáng, hơn là tìm ra nhiều người cần thiết để phân xử điều gì là đúng trong từng trường hợp. - Thứ hai, bởi vì những người làm luật thường suy nghĩ trước rất lâu* phải làm ra những luật gì; trong khi việc phân xử từng trường hợp phải tuyên bố ngay khi chuyện ấy xảy ra: và người ta dễ thấy được điều gì là đúng bằng cách xem xét nhiều trường hợp khác nhau, hơn là chỉ xem xét một sự kiện đơn lẻ. - Thứ ba, bởi vì các nhà làm luật xét đoán trên bình diện trừu tượng và về các sự kiện tương lai; còn những người ngồi phân xử thì xét các sự việc hiện tại, vì thế họ dễ bị ảnh hưởng bởi yêu, ghét, hay một thứ tham lam nào đó; do đó phán quyết của họ bị sai lạc.

Vì sự công bằng linh động của người thẩm phán không có nơi mọi người, và vì người ta có thể bị ảnh hưởng bởi thành kiến, cho nên, bất kỳ lúc nào có thể, cần có luật để qui định phải xét xử thế nào, và chỉ trong rất ít trường hợp đặc biệt mới dành việc quyết định cho những con người.

Mục 2

Phải chăng mọi luật của con người đều bắt nguồn tự luật tự nhiên?

Chúng ta bắt đầu Mục 2 như sau: -

Vấn nạn 1. Có vẻ như không phải mọi luật của con người đều bắt nguồn từ luật tự nhiên. Vì Nhà Triết Học nói (*Đạo Đức Học* 5, 7) rằng *cái đúng theo luật pháp là cái nguyên thuỷ là một vấn đề dửng dưng.* Nhưng những điều phát xuất từ luật tự nhiên thì không phải là những chuyện dửng dưng. Vì thế việc làm ra các luật của con người hoàn toàn không bắt nguồn từ luật tự nhiên.

Vấn nạn 2. Hơn nữa, nhân luật thì tương phản với luật tự nhiên, như lời Isidore (*Etym.* 4) và Nhà Triết Học (*Đạo Đức Học* 5, 7). Nhưng những điều rút ra như là những kết luận từ các nguyên lý chung của luật tự nhiên thì thuộc về luật tự nhiên, như đã nói trên (Q. 94, A. 4). Vì vậy những gì được thiết lập bởi nhân luật thì không thuộc về luật tự nhiên.

Ngược lại, Tully nói (*Tu Từ* 2): *Những gì phát xuất từ tự nhiên và được phong tục tán thành thì được thừa nhận bởi sự sợ hãi và kính cẩn đối với luật pháp.*

Tôi trả lời rằng, Như Augustine nói (*Về Ý Chí tự do* 1, 5) rằng *cái gì không công bằng thì không là luật gì cả: do đó sức mạnh của một luật lệ thuộc mức độ công bằng của nó. Vậy mà trong hoạt động của con người, 'một điều được nói là công bằng, là đúng, đều dựa trên luật của lý trí. Nhưng luật đầu tiên của lý trí là luật tự nhiên, như được bàn rõ ở trên* (Q. 91, A. 2 *ad* 2). Do đó mọi luật của con người đều có luật tự nhiên, vì nó bắt nguồn từ luật tự nhiên. Nhưng nếu có điểm nào nó xa trệch luật tự nhiên, nó không còn là một luật nữa, mà là sự phá hỏng luật.

Trả lời Vấn nạn 1. Ở đây Nhà Triết Học nói đến các việc làm luật bằng cách xác định hay chi tiết hoá các giới luật của luật tự nhiên.

Trả lời Vấn nạn 2. Lý luận này có giá trị đối với những điều phát sinh từ luật tự nhiên qua các các kết luận rút ra từ luật tự nhiên.

Mục 2

Nhân luật có mục đích diệt trừ mọi tật xấu không?

Chúng ta bắt đầu Mục 2 như sau: -

Vấn nạn 1. Có vẻ như nhân luật có mục đích diệt trừ mọi tật xấu. Vì Isidore nói (*Etym.* 5, 20) rằng *luật pháp được lập ra để nhờ sự sợ hãi mà tính táo tợn của con người được kiềm chế.* Nhưng nó không thể được kiềm chế đủ, trừ khi mọi tật xấu được loại trừ.

Vấn nạn 2. Hơn nữa, ý của người làm luật là làm cho công dân trở thành những người nhân đức. Nhưng một người không thể là nhân đức trừ khi họ diệt được mọi tật xấu. Vì vậy nhân luật có mục đích diệt trừ mọi tật xấu.

Ngược lại, Chúng ta đọc trong *Về Ý Chí Tự Do* 1, 5 [của Augustine]: Theo tôi nghĩ, luật được viết để cai trị con người thì một cách chính đáng cũng cho phép những điều này, và sự Quan Phòng của Thiên Chúa sẽ trừng phạt chúng. Nhưng sự Quan Phòng của Thiên Chúa không trừng phạt gì khác ngoài các tật xấu. Vì vậy một cách chính đáng nhân luật cho phép một số tật xấu xảy ra, bằng cách không tiêu diệt chúng.

Tôi trả lời rằng, Như đã nói ở trên (Q. 90, AA. I, 2), luật được lập ra như một thước đo hành vi con người. Vậy mà một thước đo thì phải đồng nhất với cái nó đo, như [Aristotle] nói trong *Siêu Hình Học* 10. 3, 4, vì các vật khác nhau có các thước đo khác nhau. Do đó các luật áp đặt trên con người thì cũng phải hợp với điều kiện của họ, vì như Isidore nói (*Etym.* 5, 21), luật phải *có thể thực hiện cả theo bản tính lẫn theo các tập tục của mỗi quốc gia.* Vậy mà khả năng hành động là do một thói quen hay trạng thái bên trong: vì cùng một việc không thể làm đối với một người không có thói quen nhân đức, thì lại có thể làm đối với người có thói quen nhân đức. Cũng thế, cùng một việc không thể làm đối với một đứa trẻ nhưng lại có thể làm đối với một người trưởng thành: vì lý do này, luật cho trẻ em không giống với luật cho người lớn, vì nhiều điều trẻ em được phép làm nhưng người lớn bị luật pháp trừng phạt hay chí ít cũng bị khiển trách. Cũng thế, nhiều điều được phép đối với những người ít nhân đức lại không thể được dung thứ đối với một người nhân đức

Trả lời Vấn nạn 1. Tính táo tợn có vẻ như để chỉ việc tấn công người khác. Do đó nó thuộc về những tội chủ yếu làm cho người khác bị hại: và những tội này bị cấm bởi luật tự nhiên, như đã nói trên.

Trả lời Vấn nạn 2. Mục đích của nhân luật là dẫn đưa người ta tới nhân đức, không phải một cách đột ngột, nhưng từ từ. Vì vậy nó không áp đặt lên vai đa số những người kém nhân đức các gánh nặng của những người nhân đức, nghĩa là họ phải tránh mọi điều xấu. Nếu không, những người kém nhân đức này, vì không thể chịu đựng những giới luật như thế, sẽ phá bĩnh và rơi vào những điều xấu ghê gớm hơn: cho nên [Kinh Thánh] đã viết (Cách Ngôn 30, 33): *Ai hỉ mũi mạnh sẽ chảy máu;* và (Mátthêu 9, 17) nếu *rượu mới*, nghĩa là các giới luật của đời sống hoàn hảo, *được đổ vào bầu da cũ*, nghĩa là những người kém hoàn hảo, *thì bầu da sẽ bể, và rượu sẽ chảy ra hết*, nghĩa là các giới luật sẽ bị khinh nhờn, và những người ấy, do thái độ khinh nhờn, sẽ càng trở thành xấu xa hơn nữa.

Phần thứ hai của phần hai (II – II)

khảo luận về hành vi con người

Câu hỏi 40:

Về chiến tranh

Mục 1

Gây chiến tranh có luôn luôn là tội không?

Chúng ta bắt đầu Mục 1 như sau: -

Vấn nạn 1. Có vẻ như gây chiến tranh luôn luôn là có tội. Bởi vì chỉ có tội mới đáng sự trừng phạt. Vậy mà những người gây chiến bị Chúa đe doạ trừng phạt, theo lời thánh Mátthêu (26:52): *Kẻ nào dùng gươm sẽ chết vì gươm.* Vì vậy mọi cuộc chiến tranh đều là phi pháp.

Vấn nạn 2. Hơn nữa, điều gì chống lại giới luật Thiên Chúa thì là tội. Nhưng chiến tranh là chống lại một giới luật của Thiên Chúa, vì có lời [Kinh Thánh] (Mátthêu 5:39) rằng: *Nhưng tôi bảo anh em, đừng kháng cự lại kẻ ác*; và (Thư Rôma 12:19): *Thưa anh em, chớ tự mình báo thù, nhưng hãy để cho cơn giận dữ của Thiên Chúa báo oán.* Vì vậy chiến tranh luôn luôn là có tội.

Vấn nạn 3. Hơn nữa, ngoài tội ra, không có gì chống lại một hành vi nhân đức. Nhưng chiến tranh thì chống lại hoà bình. Vậy chiến tranh luôn luôn là tội.

Vấn nạn 4. Tập luyện một điều hợp pháp thì tự nó là hợp pháp, như ta thấy hiển nhiên trong các việc tập luyện về khoa học. Nhưng các tập luyện chiến tranh diễn ra trong các cuộc thi đấu thì bị Giáo hội cấm, vì những người bị giết trong các cuộc thi đấu này không được phép chôn cất theo lễ nghi của Giáo hội. Vì vậy có vẻ như chiến tranh tự nó là một tội.

Ngược lại, Augustine nói trong một bài giảng về người con trai viên sĩ quan Rôma [*Thư gửi Marcel.*, 138]: *Nếu đạo Kitô tuyệt đối cấm chiến tranh, thì những người đến xin lời khuyên trong Phúc Âm lẽ ra đã phải được khuyên bỏ vũ khí, và bỏ cả việc đi lính. Ngược lại, họ được khuyên rằng: "Đừng cư xử bạo lực với ai . . . và hãy bằng lòng với tiền lương của anh em."* [Luca 3:14]. *Nếu Ngài truyền dạy họ hãy bằng lòng với tiền lương của họ, thì có nghĩa là Ngài không cấm đi lính.*

Tôi trả lời rằng, Để một chiến tranh là chính đáng, cần ba điều sau. Thứ nhất, thẩm quyền của nhà cai trị tuyên chiến. Vì việc tuyên chiến không phải nhiệm vụ của một cá nhân riêng rẽ, vì họ có thể đòi quyền lợi của họ tại toà án cấp trên của họ. Hơn nữa, cũng không phải nhiệm vụ của một cá nhân để triệu tập dân chúng, là điều phải làm trong thời chiến. Và vì việc chăm lo cho lợi ích của cộng đồng được giao phó cho những người có quyền bính, nên nhiệm vụ của họ là chăm lo cho sự thịnh vượng của thành phố, vương quốc hay tỉnh được giao phó cho họ trông coi. Và cũng như họ được phép sử dụng lưỡi gươm để bảo vệ cộng đồng chống lại những rối loạn trong nước, khi họ trừng phạt những kẻ làm điều ác, theo lời thánh Tông Đồ (Thư Rôma 13:4): *Họ không sử dụng lưỡi gươm vô ích: vì họ là người phục vụ của Thiên Chúa, một người báo oán để thi hành cơn thịnh nộ trên những kẻ làm ác*; thì cũng thế, họ có nhiệm vụ sử dụng vũ khí chiến tranh để bảo vệ quốc gia chống lại kẻ thù từ bên ngoài. Do đó có lời nói với những người cầm quyền (Thánh vịnh 81:4): *Hãy cứu thoát người nghèo: và giải phóng người cùng khổ khỏi tay kẻ tội lỗi*; và vì lý do này Augustine nói (*Contra Faust.* 22, 75): *Trật tự tự nhiên giúp tạo*

hoà bình giữa con người đòi hỏi rằng quyền tuyên chiến phải nằm trong tay những người có thẩm quyền cao nhất.

Thứ hai, lý do chính đáng đòi hỏi rằng những người bị tấn công phải bị tấn công vì họ đáng bị như thế do một lỗi nào đó. Vì vậy Augustine nói (QQ. *in Hept.*, qu. 10, *super Jos.*): *Một cuộc chiến chính đáng được mô tả như là một cuộc chiến để báo trả điều sai trái, khi một nước hay quốc gia phải bị trừng phạt vì từ chối bồi thường những điều sai trái do thần dân nước ấy gây ra, hay hoàn trả những gì nó đã chiếm đoạt một cách bất công.*



Ba Trật Tự của Xã Hội, trong *Bức tranh thế giới*, Franco-Flemish, cuối thế kỷ 13. Mảng tranh chi tiết này lấy từ một trang minh hoạ viết tay trình bày trật tự của xã hội thời Trung Cổ, với các giai cấp tu sĩ, hiệp sĩ, và nông dân. (*Bảo tàng Anh*)

Thứ ba, cần thiết bên gây chiến phải có một ý hướng ngay thẳng là nhằm đạt điều tốt, hay tránh điều xấu. Vì vậy Augustine nói trong *De Verbo Dom.*: *Tôn giáo chân thật coi là hoà bình các cuộc chiến gây ra không phải vì lý do bành trướng hay tàn bạo, nhưng với mục tiêu bảo đảm hoà bình, trừng trị kẻ ác, và cổ võ điều tốt.* Vì có thể xảy ra những cuộc chiến được phát động bởi nhà cầm quyền hợp pháp, và vì một lý do chính đáng, nhưng trở thành phi pháp vì ý hướng xấu. Do đó Augustine nói (*Contra Faust.* 22, 74): *Ham muốn gây thiệt hại, khao khát báo thù tàn bạo, tinh thần bất hoà và gây rối, cơn sốt bạo loạn, tham muốn quyền lực, và những điều đại loại như thế, tất cả đều phải bị kết án trong chiến tranh.*

Trả lời Vấn nạn 1. Như Augustine nói (*Contra Faust.* 22, 70): *Sử dụng gươm giáo là tự mình vũ trang để lấy mạng sống của một người, mà không có lệnh hay sự cho phép của một cấp trên có thẩm quyền.* Mặt khác, sử dụng gươm giáo (với tư cách một cá nhân) do thẩm quyền của một ông vua hay thẩm phán, hay (với tư cách một nhân viên công cộng) do nhiệt huyết với công lý, và do thẩm quyền của Thiên Chúa, thì không phải là *sử dụng gươm giáo*, mà là sử dụng nó do sự uỷ thác của một người khác, vì thế không đáng phải trừng phạt. Tuy nhiên cả những người sử dụng gươm giáo một cách tội lỗi đôi khi cũng không bị giết vì gươm, nhưng họ luôn luôn chết vì chính lưỡi gươm của họ, bởi vì nếu họ không ăn năn hối cải, họ sẽ bị trừng phạt muôn đời vì sử dụng gươm một cách tội lỗi.

Trả lời Vấn nạn 2. Những giới luật như thế, theo nhận xét của Augustine (*De Serm. Dom. in Monte* 1, 19), phải luôn luôn được ghi khắc trong lòng, để chúng ta sẵn sàng vâng theo và nếu cần, để kiềm chế việc kháng cự hay tự vệ. Tuy nhiên, đôi khi một người phải hành động khác đi vì lợi ích chung, hay vì lợi ích của những người mà họ chống cự. Vì vậy Augustine nói (*Ep. Ad Marcellin.* 138): *Những người mà chúng ta phải trừng phạt một cách nghiêm khắc và tử tế, cần phải xử lý bằng những cách khác nhau ngược với ý muốn của họ. Bởi vì khi chúng ta tước bỏ thái độ tội lỗi của một người, thì việc trừng phạt họ là điều có lợi cho họ, bởi vì không gì vô vọng bằng sự vui sướng của kẻ tội lỗi, vì từ đó phát sinh cảm giác có tội mà không bị trừng phạt, và một ý chí xấu, giống như một kẻ thù vĩnh cửu.*

Trả lời Vấn nạn 3. Những người gây chiến tranh một cách chính đáng vì họ nhắm mục đích hoà bình, và vì thế họ không chống lại hoà bình, trừ một thứ hoà bình xấu, thứ hoà bình mà Chúa *không muốn mang đến cho loài người khi Ngài đến thế gian* (Mátthêu 10, 34). Vì vậy Augustine nói (*Ep. Ad Bonif.* 189): *Chúng ta không tìm kiếm hoà bình để đi đến chiến tranh, nhưng chúng ta đi đến chiến tranh để có hoà bình. Vì vậy hãy sống hoà bình trong chiến tranh, để bạn có thể báo oán những người mà bạn gây chiến, và đưa họ về sự thịnh vượng của hoà bình.*

Trả lời Vấn nạn 4. Không hoàn toàn cấm tất cả các việc tập luyện dũng mãnh về các thao tác sử dụng khí giới theo kiểu chiến tranh, nhưng cấm các việc tập luyện gây rối loạn và nguy hiểm và có thể dẫn đến việc giết người hay cướp phá. Thời xưa các loại tập luyện này không có những nguy cơ như thế, vì vậy chúng được gọi là *tập luyện khí giới* hay chiến tranh không đổ máu, như Jerome đã nhắc đến trong một lá thư của ông.

WILLIAM OCKHAM khoảng 1285 - 1349

William Ockham sinh tại Ockham, Surrey, gần Luân Đôn, khoảng năm 1280 và 1290. Ở tuổi thanh niên, ông gia nhập dòng Phan Sinh. Năm 1309 hay 1310, ông đến học tại Oxford, tại đây trong số các môn học của ông có các tác phẩm của Duns Scotus. Tuy rất thành công khi còn là sinh viên và sau này khi là sinh viên giảng dạy, Ockham không được phép dạy học. Chưởng ấn của đại học tố cáo ông là lạc giáo, thậm chí còn kiện lên tới toà án giáo hoàng ở Avignon, Pháp. Năm sau Ockham bị giáo hoàng Gioan XXII gọi đến Avignon. Vụ án của ông kéo dài suốt bốn năm trời. Trong thời gian này Ockham tiếp tục viết sách và lại mâu thuẫn một lần nữa với giáo hoàng khi ông ủng hộ bề trên tổng quyền dòng Phan Sinh trong việc hô hào nếp sống nghèo khó của Giáo hội thời các tông đồ.

Năm 1328, Ockham bị buộc trốn khỏi Avignon khi giáo hoàng chuẩn bị kết án lập trường của dòng Phan Sinh về vấn đề nghèo khó. Cuối cùng ông lánh nạn ở Munich dưới sự bảo trợ của Hoàng đế Ludwig của Bavaria, người tức giận với giáo hoàng vì giáo hoàng không thừa nhận tước vị hoàng đế của ông. Người ta kể rằng Ockham từng nói với hoàng đế, *"Ngày hãy bảo vệ tôi bằng gươm, tôi sẽ bảo vệ ngài bằng ngòi bút."*

Trong hai mươi năm sau đó, Ockham thực sự đã bênh vực hoàng đế, ông lý luận rằng quyền bính của vua xuất phát từ Thiên Chúa thông qua nhân dân, chứ không thông qua giáo hoàng - là một lập trường đã đi trước các lý thuyết chính trị thời sau này. Sau khi hoàng đế Ludwig mất năm 1347, Ockham tìm cách hoà giải với giáo hoàng (bây giờ là Clement VI), và một bản phục tùng được thảo ra. Chúng ta không rõ Ockham có ký vào bản phục tùng này không, vì ông qua đời năm 1347, có lẽ vì dịch hạch.

Triết học Ockham phản ánh thời đại ông: Ông không lạc quan như Thomas Aquinas về khả năng lý trí con người



Nạn nhân Dịch Hạch, trong *Das Buch der Cirurgia*, 1497, của Hieronymus Brunschwig. Nạn dịch hạch, cũng gọi là "Cái Chết Đen", bắt đầu hoành hành từ năm 1347 tại khắp Tây Âu. Tác nhân truyền bệnh là bọ chét, gây ra những cục sưng lớn gọi là "hạch" tại háng hay nách. Nạn nhân trong tranh khắc gỗ trên đây có một cục hạch lớn ở nách - là dấu hiệu chắc chắn sẽ chết sau hai hay ba ngày. Có thể William Ockham đã gặp một số phận như thế năm 1349. (*Thư viện Quốc Hội Mỹ*)

trong việc hiểu biết về Thiên Chúa. Ockham phê bình các chứng minh về sự hiện hữu của Thiên Chúa, ông lý luận rằng chân lý thần học chỉ có thể biết nhờ mặc khải, không thể biết nhờ lý trí. Lý luận như thế, ông đã phân cách triết học với thần học và lý trí với đức tin một cách hoàn hảo hơn bất kỳ nhà tư tưởng tiền bối nào.

Ockham có lẽ nổi tiếng nhất nhờ "Luật Tiết Kiệm" hay "Dao Cạo Ockham." Nguyên tắc này thường được phát biểu bằng mệnh đề *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*, nghĩa là "*không nên tăng thêm các thực thể ngoài mức cần thiết,*" tuy rằng không tác phẩm nào của Ockham chứa nguyên văn những lời này. Cơ bản nguyên tắc này chủ trương rằng chúng ta phải tìm lối giải thích đơn giản nhất, là nguyên tắc ngày nay vẫn còn được các nhà triết học và khoa học sử dụng. Tuy Ockham không phải người đầu tiên phát biểu nguyên tắc này: Nó đã có trong các tác phẩm trước đây của Thomas Aquinas, Duns Scotus và thậm chí cả trong Aristotle, dưới dạng còn phôi thai. Nhưng Ockham đã tài tình phát biểu nó thành "lưỡi dao cạo" khiến tên ông được gắn liền với nguyên tắc này.

Ockham sử dụng lưỡi dao cạo của ông một cách đặc biệt hiệu quả trong vấn đề các phổ quát thể. Ngược với thuyết hiện thực ôn hoà của thời đại ông, Ockham cho rằng không cần phải đặt để các phổ quát thể như là những thực thể có thực bên ngoài các vật cá thể. Phê bình này được trình bày rõ trong bài trích dưới đây của ông về phổ quát thể. Sau khi định nghĩa một số hạn từ, Ockham lý luận chống lại lập trường của các nhà hiện thực và một cách cẩn thận chống lại lập trường của Duns Scotus, "Tiến Sĩ Tinh Tế." Ockham khẳng định rằng "*trong một bản thể đặc thù, không có gì tự tại trừ mô thể đặc thù, chất thể đặc thù, hay sự kết hợp của hai*" - nghĩa là không có phổ quát thể hiện thực ngoài vật đặc thù.

Ngoài ra, cũng có một số đoạn tiêu biểu về các vấn đề hữu thể, tri thức, Thiên Chúa, và chính trị. Sau cùng, các đoạn trích về chính trị của ông biểu thị một sự đoạn tuyệt với lý thuyết chính trị của John Salisbury.

Summa logicae (Trích)

Phần I

Chương 14:

Về Phổ quát thể

Nhà lô gích 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 mà 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 cái 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 qui 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 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 là 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 sự 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 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 niềm vui bên trong. Tất nhiên ý 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 tuỳ 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.

Chương 15:

Phổ quát thể không phải một sự vật ở ngoài trí khôn

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 Socrates 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 là 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 ở 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 của Thiên Chúa, hiện hữu mà không có vật ấy; nhưng hệ quả sẽ là vô lý.

Có thể đưa ra nhiều lý luận nữa, nhưng để vắn gọn, tôi không nêu chúng ra ở đây. Ngược lại, tôi sẽ dưa ra một số tác giả có thẩm quyền để hỗ trợ lý luận của tôi.

Trước hết, trong quyển bảy của *Siêu Hình Học,* Aristotle bàn về vấn đề phổ quát thể có là một bản thể không. Ông chứng minh rằng không phổ quát thể 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 Aristotle, mặc dù các phổ quát thể có thể 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.*"

Do đó, 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 của trí khôn 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 cho các sự vật trong các mệnh đề được nói ra.

Từ những nhận xét trên, rõ ràng phổ quát thể là một ý 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 thể làm vị ngữ cho nhiều sự vật, nhưng chỉ có một ý của linh hồn hay một dấu hiệu qui ước là được biểu thị. Không bao giờ có bản thể nào làm vị ngữ cho một cái gì. Vì vậy, chỉ có ý của linh hồn hay một dấu hiệu qui ước là phổ quát; nhưng ở đây tôi không dùng từ "phổ quát" để chỉ các dấu hiệu qui ước, nhưng để chỉ các dấu hiệu tự bản chất là phổ quát. Rõ ràng 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.

Chương 16:

Chống lại Scotus về vấn đề phổ quát thể

Nhiều người có thể thấy rõ rằng một phổ quát thể không thể là một bản thể ở ngoài trí khôn, nó hiện hữu trong cái đặc thù, và phân biệt với các cái đặc thù. Tuy nhiên, một số người muốn tuyên bố rằng các phổ quát thể hiện hữu một cách nào đó ở ngoài linh hồn và ở trong các vật đặc thù; và trong khi họ không muốn nói rằng một phổ quát thể phân biệt thực sự với các vật đặc thù, họ lại nói rằng nó phân biệt một cách hình thức với các vật đặc thù. Chẳng hạn, họ nói rằng trong Socrates có bản tính người là cái được thu gọn cho Socrates bởi một sự khác biệt cá thể không phân biệt với bản tính ấy một cách hiện thực nhưng chỉ hình thức. Như thế, tuy không có hai sự vật, nhưng sự vật này về hình thức không phải là sự vật kia.

Tôi thấy quan điểm này không thể chấp nhận được:

Trước hết, trong các tạo vật không bao giờ có sự phân biệt nào ở ngoài trí khôn nếu chúng không phải là các vật khác nhau; vì vậy, nếu có sự phân biệt giữa bản tính và sự khác biệt, thì nhất thiết chúng phải là các sự vật khác biệt thực sự. Tôi chứng minh tiền đề này bằng tam đoạn luận sau: bản tính không phân biệt với chính nó theo mô thể; sự khác biệt cá thể này thì phân biệt với bản tính này theo mô thể; vậy sự khác biệt cá thể này không phải là bản tính này.

Còn nữa, cùng một thực thể không thể vừa là chung vừa là riêng, nhưng theo quan điểm của họ thì sự khác biệt cá thể là riêng còn phổ quát thể là chung; vì vậy không phổ quát thể nào đồng nhất với một khác biệt cá thể.

Còn nữa, các đối lập không thể làm thuộc tính cho cùng một vật thụ tạo, nhưng *chung* và *riêng* là những thuộc tính đối lập; vì vậy, cùng một vật không phải vừa là chung vừa là riêng. Tuy nhiên kết luận sẽ là như thế nếu một sự khác biệt cá nhân và một bản tính chung là cùng một vật.

Còn nữa, theo Aristotle, các vật khác biệt về loài thì cũng khác biệt về số lượng, nhưng bản tính một người và bản tính một con lừa tự chúng khác nhau về loài; vì vậy chúng phân biệt nhau theo số lượng; vậy, mỗi bản tính này là một về số lượng và tự nó là một.

Còn nữa, lấy một sự khác biệt cá thể và bản tính mà nó thu hẹp vào. Hoặc là sự khác biệt giữa hai vật này là hơn hay kém sự khác biệt giữa hai vật đặc thù. Sự khác biệt không lớn hơn bởi vì chúng không thực sự khác nhau; tuy nhiên, các vật đặc thù khác nhau thực sự. Nhưng sự khác biệt cũng không ít hơn bởi vì nếu vậy chúng sẽ phải chấp nhận cùng một định nghĩa, vì hai vật đặc thù có thể chấp nhận cùng một định nghĩa. Do đó, nếu một trong hai tự nó là một về số lượng, thì cái kia cũng như thế.

Do đó, ta phải chấp nhận rằng trong các vật thụ tạo không có cái gọi là sự phân biệt hình thức. Mọi vật phân biệt giữa các tạo vật đều phân biệt thực sự với nhau và vì vậy chúng là các vật khác nhau. Về các tạo vật, các kiểu lý luận như sau không bao giờ có thể bác bỏ: đây là A; đây là B; vậy B là A; và đây không là A; đây là B: vậy B không là A. Tương tự, về các tạo vật, ta không thể bác bỏ rằng có các vật phân biệt nhau khi có các khái niệm đối lập nhau. Chỉ có một ngoại lệ là trường hợp có các khái niệm mâu thuẫn về một yếu tố xác định tương tự, nhưng trường hợp trên đây không phải thế.

Vì vậy chúng ta phải đồng ý với các nhà triết học rằng trong một bản thể đặc thù, không có bản thể nào ngoại trừ mô thể đặc thù, chất thể đặc thù, hay sự kết hợp của cả hai. Và vì vậy không ai được nghĩ rằng trong Socrates có một nhân tính hay một bản tính người phân biệt với Socrates và có thêm ở đó một sự khác biệt cá thể thu gọn bản tính ấy. Cái duy nhất trong Socrates có thể được gọi là bản thể là chất thể đặc thù này, mô thể đặc thù này, hay sự kết hợp của cả hai. Và vì vậy mọi yếu tính và chất liệu và bất cứ gì thuộc về bản thể, nếu nó thực sự hiện hữu ở ngoài trí khôn, thì chỉ là chất thể, mô thể, hay sự kết hợp của cả hai, hay theo học thuyết của Aristotle, một bản thể phân biệt và vô chất.

Lời Bạt

Giovanni Pico Della Mirandola

1463 - 1494

Vào cuối thế kỷ 14, một số nhà tư tưởng Ý bắt đầu nói đến một cuộc tái sinh hay "phục hưng." Họ viết với giọng điệu chê bai "Thời Trung Cổ" hay "Thời Đen Tối," mô tả nó như một thời kỳ ngu muội và man rợ mà họ vừa mới thoát ra. Họ thấy mình như những người tỉnh ngộ với quá khứ kinh điển của họ và tiếp nối công trình văn minh hoá của người Hi Lạp và Rôma.

Mặc dù ngày nay ít có nhà nghiên cứu nào không sửa đổi cách tự mô tả này, nhưng xem ra có điều gì đó khác biệt về thời kỳ cuối trung cổ/đầu cận đại. Trong khi các tác giả trung cổ đã tiếp cận với một số tác phẩm kinh điển, các nhà tư tưởng thời Phục Hưng lại có rất dồi dào đủ loại tác phẩm Hi Lạp và Rôma, nhiều khi đối chọi nhau. Trong khi các nhà triết học Trung Cổ có khuynh hướng sử dụng các chất liệu cổ để củng cố niềm tin Kitô Giáo của họ, thì các nhà tư tưởng đầu cận đại lại tìm ra những cách sử dụng mới về các tác phẩm cổ ấy. Nhưng quan trọng hơn cả, trong khi thời Trung Cổ có khuynh hướng theo hàng dọc, tập trung vào Thiên Chúa và Vương Quốc Thiên Chúa, thì thời kỳ đầu cận đại lại ngày càng có khuynh hướng chiều ngang, tìm hiểu thế giới tạo dựng và ca ngợi các cư dân quan trọng nhất của thế giới này, đó là con người.

Đại diện tiêu biểu nhất cho lối sử dụng các bản văn cổ này để diễn tả tầm quan trọng và "*phẩm giá của con người*" là Bá tước Giovanni Pico della Mirandola. Pico sinh tại Mirandola, gần Ferrara, Bắc Ý. Là con một hoàng tử cỡ nhỏ của 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 hoà giải về 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" (*syncretism*). 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 Hi Lạp, Ả Rập, Do Thái và Rôma 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 uỷ 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 uỷ 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 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 mọi tạo vật ngoài 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 phú ban một 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.

Diễn Luận về phẩm giá con người (Trích)

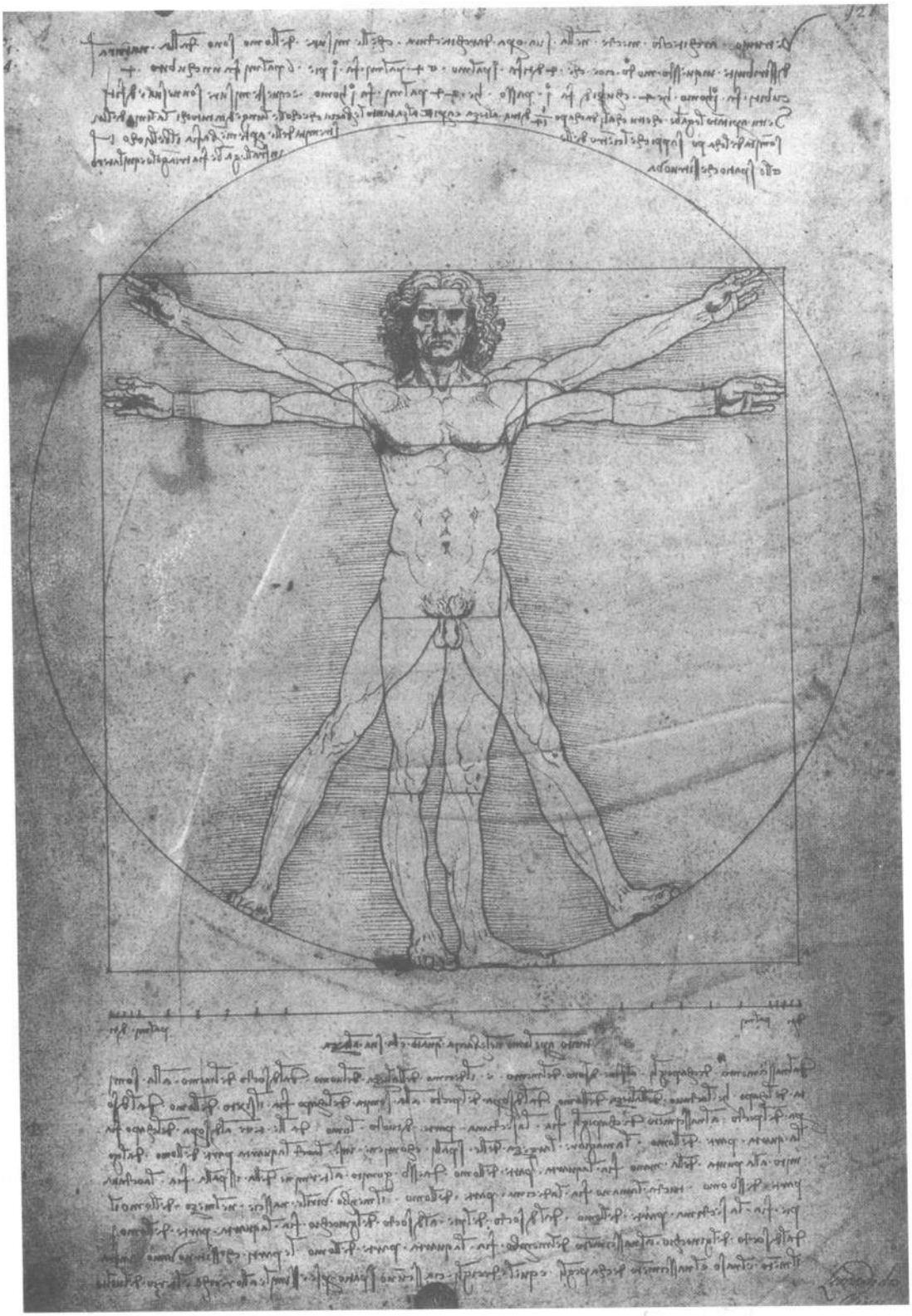
1. Thưa quí ngài, tôi đã đọc trong sách sử của người Ả Rập rằng Abdala người Saracen [có thể là anh em họ của Môhamét], khi được hỏi trong tình trạng hiện thời của thế giới ông thấy cái gì là đáng kinh ngạc nhất, ông trả lời: "*Không có gì đáng kinh ngạc hơn con người.*" Cũng nhất trí với ý kiến này là câu nói của Hermes Trismegistus: "*Anh 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 thoả mãn - rằng con người là trung gian giữa các tạo vật, là bạn thân của các thần, vua của các loài, con người có các 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 quãng nghỉ ở 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 tị bởi các loài thú vật nhưng còn bị ganh tị bởi các vì sao trên trời và bởi các thiên thần ở ngoài thế giới này. Đây là vấn đề của niềm tin quá khứ và là 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 quí mến của quí 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 thấy, ngôi đền thánh thiêng nhất của thần tính Ngài, bằng các qui luật của sự khôn ngoan nhiệm mầu của Ngài. Vùng thượng giới 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 phú ban 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, Chúng Ta đã không ban cho ngươi một chỗ ở nhất định hay một hình dáng nhất định hay vai trò gì nhất định, để tuỳ 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 chúng ta đã đặt cho chúng. Còn ngươi, không bị giới hạn nào cả, tuỳ theo ý chí tự do của ngươi, mà Chúng Ta đã đặt ngươi vào tay nó, ngươi sẽ tự quyết định bản tính cho chính mình. Chúng Ta đã đặt ngươi ở trung tâm của thế giới để ngươi có thể dễ dàng quan sát mọi sự trên thế giới. Chúng 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 tối cao 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 chọn, trở thành 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



Nghiên cứu các tỷ lệ cơ thể người, của Leonardo da Vinci (1452-1519). Như Pico, Leonardo được hưởng sự bảo trợ của Lorenzo de Medici, và cũng như Pico, Leonardo ca ngợi "*phẩm giá con người*" và hăng hái phô bày tài năng của chính ông. (© *1991 Archivi Alinari/Art Resource*)

Chúa Cha đã phú ban 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 Thiên Chúa. Và nếu họ đi vào thâm cung sự hiệp nhất của họ, tinh thần họ, trở nên một 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 Pythagoras.

5. Vì khoa thần học huyền bí 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 hoá những người khác thành các vị thần thiêng khác. Người Pythagoras biến hoá những con người vô đạo thành những con vật, và theo lời chứng của Empedocles, 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 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 của mình bò trên đất, thì đó là bạn thấy một con vật chứ không phải 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 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 thẳm 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 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 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 nói 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 linh 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 vội vã chạy theo những gì vượt trên thế giới này và gần với Thần tính. Ở đó, như các mầu nhiệm thánh kể lại, các bậc thiên thần Sêraphim, 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 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.

PHẦN IV

TRIẾT HỌC CẬN ĐẠI

Nhìn chung, triết học cận đại khởi sự bằng việc bác bỏ truyền thống. Trong khi các triết gia trung cổ như Thomas Aquinas đã dày công sáp nhập và dung hoà những tác phẩm cổ xưa, các triết gia cận đại ban đầu như René Descartes đã cổ vũ độc giả xoá sạch quá khứ. Các nhà tư tưởng thời trước đã bị đánh lừa bởi những sai lầm trong suy tư hoặc đã quá lệ thuộc vào uy tín của các tác giả cũ. Trong thời cận đại, minh triết của quá khứ bị gạt bỏ vì bị coi là dẫn đến sai lầm. Như Descartes đã nhận định trong cuốn *Suy Niệm:*

Vài năm trước tôi bị sững sờ trước vô số những sai lầm mà trong thời thơ ấu tôi vốn cho là đúng, và bởi cái bản chất hết sức đáng hoài nghi của toàn bộ cơ ngơi mà trước đây tôi đã dựa vào. Tôi nhận thấy rằng đã đến lúc cần phải, một lần trong đời tôi, xoá sạch tất cả và bắt đầu lại ngay từ những nền tảng nếu như tôi muốn thiết lập được một cái gì vững chắc và có thể tồn tại lâu bền trong các khoa học.

Cuộc truy tìm cách thiết lập một nền tảng tri thức vững chắc để xây dựng một cái gì "*có thể trường tồn*" chính là đặc điểm của triết học châu Âu thế kỷ mười bảy và mười tám. Những nhà triết học "Duy Nghiệm Anh," chẳng hạn như Thomas Hobbes, John Locke, và David Hume đã tìm thấy nền tảng đó trong kinh nghiệm giác quan và triển khai tư duy của họ trên cơ sở đó. Ngược lại, "*những nhà Duy lý châu Âu,*" các triết gia chẳng hạn như Descartes, Baruch Spinoza, và Gottfried Leibniz, đã nghĩ rằng các giác quan không thể cáng đáng được một nhiệm vụ như thế. Họ coi lý trí trổi vượt hơn kinh nghiệm và đã tìm cách thiết lập triết lý của họ trên cơ sở của những nguyên lý chắc chắn hơn. Vĩ đại nhất trong các triết gia cận đại, Immanuel Kant, đã tìm cách phối hợp hai phương pháp này và khi làm công việc này, ông đã phát triển một hệ thống triết học có ảnh hưởng vô song.

Các nhà tư tưởng đương đại ở phương Tây vẫn đang tìm cách quán triệt những triết gia cận đại này. Bất chấp hậu quả ra sao, tư tưởng của họ đã ảnh hưởng tới hầu như mọi lãnh vực của nền văn minh Âu - Mỹ. Lối viết tinh tế và trong sáng của những nhà tư tưởng này vẫn cần phải được tiếp tục nghiên cứu kỹ lưỡng ở thời "hậu cận đại" này.

RENÉ DESCARTES 1596 - 1650

René Descartes sinh trong một gia đình quý tộc nhỏ tại thị trấn La Haye ở Touraine, nước Pháp. Khi lên mười, René bắt đầu một chương trình học kéo dài chín năm tại Đại Học Hoàng Gia La Flèche thuộc Dòng Tên. Tại đó ông đã học khoa nhân văn, thần học và triết học (gồm đạo đức học, luận lý học, toán học, siêu hình học, và khoa học). Dù học rất khá tại trường, ông vẫn bị vỡ mộng vì tính thiếu chắc chắn của những môn học tại đây và những kết luận mâu thuẫn của chúng. Giống như những sinh viên cận đại khác, ông cảm thấy bị choáng ngợp bởi quá nhiều ý niệm mà ông gặp. Sau này, trong *Phương Pháp Luận*, ông viết rằng khi hoàn tất chương trình học, *"Tôi thấy mình bị rối tung bởi quá nhiều hoài nghi và sai lầm đến độ những cố gắng trau dồi kiến thức của tôi dường như chẳng có tác dụng nào ngoài việc càng khám phá ra cái ngu dốt của chính mình."*

Tuy nhiên, có một bộ môn chứa đựng tính chắc chắn mà ông đang tìm kiếm: toán học. Các chân lý toán học luôn luôn bảo đảm bất kể người ta dựa trên những giả định siêu hình hay nhận thức luận: 2 + 2 = 4 bất kể người ta theo thuyết Plato hay Aristotle; 3 x 3 = 9 bất kể người ta là một người Công Giáo Rôma hay một người Tin Lành. Trước sự chắc chắn của toán học, Descartes lấy làm lạ tại sao *"người ta đã không xây dựng được một công trình nào cao cả"* trên một nền móng vững chắc như thế.

Được thân sinh để lại một gia sản nho nhỏ, Descartes đã dùng quãng đời còn lại để truy tìm tính chắc chắn mà ông không tìm được ở trường học. Sau khi nhận một văn bằng luật tại Poitiers năm 1616, ông tình nguyện phục vụ trong quân đội của Maurice Nassau. Trong thời gian ở quân ngũ, ông bắt đầu có ý niệm kết nối tính chắc chắn của toán học với triết học. Vào năm 1619, ông đã có hàng loạt giấc mơ làm cho ông thấm tin rằng "thần chân lý" đang hướng dẫn ông và những nghiên cứu của ông được Thiên Chúa tán thành. Suốt mười năm sau đó, trong khi đang đi đây đó và phục vụ trong quân đội, ông đã phát triển các tư tưởng của mình. Vào năm 1628, ông đã có một cuộc tranh cãi với Chandoux, một nhà khoa học từng công bố rằng khoa học chỉ có thể được thiết lập trên tính xác suất. Descartes đã hùng hồn tranh luận rằng tri thức phải đặt nền trên tính chắc chắn và ông có một hệ thống khả dĩ cung ứng cơ sở đó. Được nhiều người cổ vũ ông phát triển hệ thống của mình nên Descartes đã về hưu ở Hà Lan, nơi ông được suy tư phóng khoáng hơn nhiều và ông đã trải qua hai mươi năm tiếp theo để viết và xuất bản các ý niệm của ông. Những tác phẩm triết học chính của ông bao gồm *Những Quy Luật Hướng Dẫn Tư Duy* (viết năm 1628, nhưng mãi năm 1701 mới xuất bản), *Phương Pháp Luận* (xuất bản năm 1637, như một lời tựa cho các tiểu luận *Hình Học*, *Khúc Xạ Học*, và *Khí Tượng Học*), và *Các Suy Niệm Siêu Hình Học* (1641). Descartes cũng xuất bản bảy tập *Các Vấn Nạn về Những Suy Niệm* của những nhà tư tưởng như

Hobbes, Arnauld, và Gassendi, kèm theo tập *Trả Lời Những Vấn Nạn* của ông. Bên cạnh sự nghiệp triết học, Descartes còn những đóng góp quan trọng trong lãnh vực quang học, giải phẫu học, sinh lý học, và toán học (đặc biệt hình học giải tích trong đó "*những toạ độ Descartes*" vẫn còn được sử dụng).

Descartes đã chọn viết các tác phẩm của mình bằng Pháp ngữ cũng như La ngữ để có thể phổ biến rộng rãi bên ngoài giới hàn lâm. Thực vậy, những bài viết của ông đã tới tay những người học thức ở khắp châu Âu, nhưng thật chẳng may, sự việc đó đã gián tiếp dẫn tới cái chết của ông. Năm 1649, Nữ Hoàng Christina của Thuỵ Điển đã mời ông gia nhập hàng ngũ các nhà tư tưởng hàng đầu để dạy bà về triết học. Tuy lúc đầu ông từ chối, cuối cùng ông cảm thấy buộc phải nhận lời. Khi tới Thuỵ Điển, Descartes mới biết rằng Nữ hoàng Christina chỉ rảnh để gặp ông vào lúc năm giờ mỗi sáng. Trước kia Descartes có thói quen nằm nán lại trên giường một hồi lâu ban sáng để suy tư và làm triết lý. Trong vòng một năm, thời biểu làm việc mới quá cam go cùng với thời tiết khắc nghiệt của Thuỵ Điển đã dẫn tới cái chết của ông.

Descartes khởi sự triết học của mình bằng cách loại bỏ những gì ông coi là "*những sai lầm của quá khứ.*" Qua việc sử dụng các phương pháp toán học, đặc biệt là hình học, ông đã bắt đầu bằng cách thiết lập hai mươi mốt Quy Luật Hướng Dẫn Tư Duy. Ông đã từng bắt đầu bằng việc tìm ra tri thức mà ông có thể "*trực giác một cách rõ ràng và minh bạch, hoặc suy diễn với một sự chắc chắn.*" Sau đó, từ tri thức này ông dùng loại suy để xây dựng từng bước một. Tiến trình này so sánh phương pháp chuyển động của hình học với tính chắc chắn loại suy từ các định đề tới các công lý. Tập *Các Suy Niệm Siêu Hình Học* của ông, được tái bản (đầy đủ) trong bản dịch của Laurence J. Lafleur, ghi chép lại quá trình này.

Bí quyết chính là tìm ra được tri thức mà ông có thể "*trực giác một cách rõ ràng và minh nhiên*" và dùng làm khởi điểm. Cho dù sự không chắc chắn và hoài nghi là những địch thủ, nhưng Descartes đã nghĩ ra cách sử dụng hoài nghi làm một công cụ hay một vũ khí. Thay vì chống trả hoài nghi, ông đã dùng nó để tìm sự chắc chắn. Ông đã dùng hoài nghi như một thứ axit để rưới lên mọi "chân lý" hầu xem xem còn gì không bị phân huỷ không, xem còn "chân lý" nào không thể bị hoài nghi nữa không. Một số hoài nghi của ông xem ra có vẻ thái quá (chẳng hạn như có lẽ trái đất không tồn tại hoặc có lẽ tôi chỉ mơ tưởng mọi sự đó thôi), nhưng để tìm ra được sự chắc chắn trăm phần trăm ông đã phải tìm ra một điểm xuất phát có mức hoài nghi là không phần trăm.

Sau khi xoá sạch những kiến thức cũ của ông bằng axít hoài nghi, ông kết luận rằng có một điều ông không thể hoài nghi đó là: ông đang hoài nghi. Một sự thật mà axít hoài nghi không thể phá huỷ chính là sự hoài nghi. Điều này có nghĩa là phải có một cái "tôi" là kẻ đang hoài nghi. Cho dù kẻ đó bị lừa về mọi sự khác, nó vẫn phải hiện hữu để bị lừa. Điều này đã dẫn Descartes tới một câu phát biểu nổi tiếng, *Cogito ergo sum*, có nghĩa là Tôi suy nghĩ, do đó tôi hiện hữu (cho dù chính xác những từ này thì không xuất hiện trong *Các Suy Niệm*). Đây chính là tri thức "được trực giác một cách rõ ràng và minh nhiên", là khởi điểm mà Descartes đã kiếm tìm.

Sau khi đã chứng minh là có một cái "tôi," một bản ngã, một khởi điểm, Descartes bắt đầu khám phá bản chất của cái "tôi" này:

Nhưng thế thì tôi là gì? Một vật suy nghĩ. Vật đó là gì? Một vật biết hoài

nghi, hiểu biết, khẳng định, từ chối, muốn, không muốn, và cũng tưởng tượng và có những cảm quan.

Trong số những ý niệm về "*vật biết suy nghĩ*" gọi là "tôi" này, có ý niệm về một Thiên Chúa hoàn hảo. Descartes tiếp tục lập luận rằng không có gì kém Thiên Chúa lại có thể tạo ra ý niệm về Thiên Chúa. Do đó ông kết luận theo sự chắc chắn thứ hai: Thiên Chúa hiện hữu.

Từ đây Descartes chuyển sang sự chắc chắn thứ ba: Chúng ta có xu hướng rất mạnh là tin vào sự hiện hữu của một thực tại vượt bên trên ý thức của chúng ta. Nếu không có một thế giới bên ngoài như thế, chúng ta sẽ bị đánh lừa thật là thê thảm. Nhưng một Thiên Chúa hoàn hảo không thể để cho chúng ta tất nhiên bị lừa như thế, vì lừa lọc thì hàm ẩn tính bất toàn. Theo đó, chúng ta có thể kết luận rằng chúng ta không bị lừa gạt về những niềm tin tự nhiên đó, chẳng hạn như sự hiện hữu của một thế giới bên ngoài, miễn là những niềm tin này có thể chịu nổi sự kiểm tra gắt gao của lý trí và không bị cố tình xem thường.

Lúc này Descartes thiết lập cơ sở để chấp nhận những chân lý "hiển nhiên" mà trước đó ông đã dùng phương pháp hoài nghi để loại bỏ. Đồng thời ông xác định tiêu chuẩn cần để phân biệt các chân lý nền tảng mà trên đó tri thức của ông xây móng, ấy là, tiêu chuẩn cho rằng một chân lý phải được "*trực giác một cách rõ ràng và minh nhiên.*" Một ví dụ nói về tính phụ thuộc duy lý của ông nơi các trực giác chính là việc ông khẳng định rằng bản tính thiết yếu



Buổi Học Phẫu Thuật, 1632, tranh của Rembrandt (1606-1669). Các thành viên của Hiệp Hội Bác Sĩ Phẫu Thuật và Y Sĩ biểu trưng cho Thời Kỳ Quan Sát cùng với truy tìm khoa học sâu rộng về khoa phẫu thuật người. Descartes cũng quan tâm tới phẫu thuật, do vậy ông đã đạt được những khám phá quan trọng chẳng hạn như các cơ hoạt động đối chọi nhau. (*Mauritshuis, The Hague*)

của một vật thể vật chất chỉ có thể được lĩnh hội qua trực giác chứ không qua cảm quan.

Một điểm sau cùng cần lưu ý. Cái "tôi" mà Descartes tìm thấy ở cuối quá trình hoài nghi theo phương pháp luận của ông thì "hoàn toàn khác biệt với thể xác." Cái "tôi" này là một trí tuệ phi vật chất, một sự vật "tinh thần". Thể xác là một sự vật "có trương độ, không tư duy". Như thế, nó là một phần của thế giới vật chất, cùng lệ thuộc những luật về chuyển động như một trái banh bida. Cái "tôi," hoặc trí tuệ, lại khác, không bị ràng buộc bởi những luật vật lý. Sự phân biệt này của Descartes dẫn tới vấn nạn về mối quan hệ giữa thể xác và trí tuệ mà ngày nay chúng ta vẫn còn đang phải phấn đấu tìm hiểu.

Các suy niệm siêu hình học*

[Bức thư đề tặng trường đại học Sorbonne]

Kính gửi quí vị trí thức và lỗi lạc nhất, Trưởng Khoa và các Tiến Sĩ Phân Khoa Thần Học Paris.

Kính thưa quý vị:

Nguyên do tôi trình bày cho quý vị tác phẩm này thì rất hợp lý, và sau khi quý vị đã thấu hiểu chủ đích của nó, tôi dám chắc, chính quý vị cũng có lý do hợp lý để bảo vệ nó, hợp lý đến độ tôi tin chắc chỉ cần một phát biểu vắn tắt mà tôi muốn nêu ra ở đây cũng đủ khích lệ quý vị làm điều đó.

Tôi luôn nghĩ rằng hai vấn nạn, về Thiên Chúa và về linh hồn, là những vấn nạn chính trong số các vấn nạn nên được triết học duy lý hơn là thần học chứng minh. Vì cho dù đối với chúng ta là những kẻ đã tin thì đức tin cũng đủ giúp chúng ta tin là có một Thiên Chúa và linh hồn con người thì không cùng huỷ diệt theo thân xác, (2) dường như chắc chắn chúng ta không thể thuyết phục những người không có đức tin chấp nhận bất cứ tôn giáo nào, hoặc có lẽ ngay cả chấp nhận một nhân đức luân lý nào, nếu tiên vàn họ không được trình bày hai điều này qua con đường lý trí tự nhiên. Và vì trong cõi đời này người ta thường thấy kẻ xấu lại được ân thưởng nhiều hơn người nhân đức, ít người thích chọn điều công chính hơn điều lợi lộc nếu như họ không bị khống chế hoặc bởi nỗi sợ Thiên Chúa hoặc bởi sự mong đợi một cuộc sống khác. Chúng ta rất có lý để tin rằng có Thiên Chúa bởi vì điều đó đã dạy trong Thánh Kinh, và, đàng khác, chúng ta cũng rất có lý để tin vào Thánh Kinh bởi vì Thánh Kinh xuất phát từ Thiên Chúa. Bởi vì đức tin là một món quà của Thiên Chúa, và chính Thiên Chúa, đấng ban cho chúng ta niềm tin để chúng ta tin vào những điều khác nữa, cũng có thể ban cho chúng ta đức tin để giúp chúng ta tin rằng ngài hiện hữu. Tuy nhiên, chúng ta khó có thể trình bày luận chứng này cho những ai không có lòng tin, vì họ có thể cho rằng chúng ta đang mắc vào sai lầm mà các nhà thần học gọi là lý luận vòng vo.

Và thực sự tôi xin lưu ý rằng quý vị, cùng với tất cả các nhà thần học khác, bảo đảm cho chúng tôi rằng không chỉ sự hiện hữu của Thiên Chúa có thể được chứng minh bằng lý trí tự nhiên, mà chúng ta còn có thể suy luận từ Thánh Kinh rằng tri thức của chúng ta về Thiên Chúa thì rõ ràng hơn và dễ dàng hơn tri thức của chúng ta về các sự vật khác, quả thật, khá rõ ràng, và hết sức dễ đạt tới đến độ những ai không có được tri thức này thì kể ra cũng đáng trách. Điều này được minh chứng bằng những

---

* Phần trích tác phẩm của Descartes sử dụng bản dịch tiếng Việt của Ts Trần Thái Đỉnh, đã được phép trực tiếp của dịch giả.

lời lẽ trong Sách Khôn Ngoan của Salomon, Chương XIII, như sau: *"Tuy nhiên, không vì thế mà chúng được thứ tha. Vì nếu chúng có đủ khả năng hiểu biết để có thể nghiên cứu các sự vật trên đời, thì sao lại không sớm nhận ra Đấng Chủ Tể của những sự vật đó?"* Và trong thơ gởi cho tín hữu Roma, Chương I, có nói rằng chúng *"không thể tự bào chữa,"* và cũng tại đó còn có những lời này: *"Những gì người ta có thể biết về Thiên Chúa, thì thật là hiển nhiên nơi họ."* Dường như Thánh Kinh nói cho chúng ta rằng vạn vật có thể biết về Thiên Chúa đều có thể được chứng minh bằng những lý lẽ mà chúng ta chẳng cần tìm kiếm nơi đâu khác bên ngoài chính chúng ta, và những lý lẽ mà mình trí tuệ của chúng ta cũng có thể cung ứng cho chúng ta. Đó là lý do tại sao tôi tin rằng thật không phải phép nếu như giờ đây tôi lại chứng minh điều đó có thể thực hiện cách thế nào, và nhờ phương tiện nào mà chúng ta có thể hiểu biết Thiên Chúa một cách dễ dàng hơn và chắc chắn hơn là chúng ta hiểu biết về những điều thuộc thế giới này.

Còn đối với linh hồn, nhiều người tin rằng không dễ hiểu được bản chất của nó, (3) và một số người thậm chí còn dám nói rằng lập luận của con người có thể làm cho chúng ta tin rằng linh hồn sẽ phân huỷ cùng với thể xác, và rằng chỉ mình đức tin có thể dạy cho chúng ta điều trái ngược. Tuy nhiên, vì Công Đồng Lateran, được triệu tập dưới thời Đức Leo X, Kỳ 8, lên án những người này, và đặc biệt truyền cho các triết gia Kitô giáo phản bác lại những lập luận của họ đồng thời dùng mọi khả năng trí tuệ của mình để loan truyền chân lý, tôi quyết tâm thực hiện điều đó trong tác phẩm này.

Hơn nữa, nguyên do chủ yếu tại sao nhiều người ngoài Giáo Hội không muốn tin là có Thiên Chúa và linh hồn con người thì khác biệt bởi vì thể xác chính là việc họ khẳng định rằng cho tới nay chưa ai có thể chứng minh được hai điều này. Tôi không cùng quan niệm với họ; trái lại, tôi cho rằng hầu hết mọi lập luận liên quan tới hai vấn nạn này từng được nhiều người danh tiếng đưa ra là những chứng minh có giá trị khi chúng được hiểu một cách đúng đắn, và thực sự không thể tạo ra những lập luận mới. Do vậy, tôi tin rằng trong triết học, chúng ta không thể làm gì hữu ích hơn là, một lần cho mãi mãi, nghiêm túc và thận trọng tìm ra những lập luận tốt nhất và đáng tin tưởng nhất trong những lập luận như thế, và trình bày chúng sao cho rõ ràng và chính xác để từ đó đổ đi mọi người đều thấy rõ đó là những chứng minh có giá trị. Và sau cùng, một số người đã thôi thúc tôi làm việc này, bởi vì họ biết rằng tôi đã thực hiện một phương pháp đáng tin cậy để giải quyết mọi loại khó khăn trong các khoa học – một phương pháp thực ra cũng đâu mới mẻ gì, vì chẳng có gì xưa hơn chân lý, nhưng họ biết được tôi đã áp dụng khá thành công trong những vấn đề khác. Do đó, tôi thấy mình có nghĩa vụ xem xem mình có thể đạt được những gì trong lãnh vực này. (4)

Tôi đã đưa vào trong khảo luận này mọi sự tôi có thể khám phá về chủ đề này. Điều đó không có nghĩa là tôi thâu thập hết thảy các lập luận khác nhau vốn có thể được viện dẫn làm bằng chứng trong chủ đề của chúng ta, vì tôi chưa bao giờ nghĩ rằng cần phải làm như thế trừ khi chưa có bằng chứng nào. Tại đây tôi chỉ xét tới những lập luận cơ bản và chính yếu nhất theo cách tôi có thể mạnh bạo sáng suốt xác định rằng chúng là những chứng minh rất hiển nhiên và rất chắc chắn. Và tôi xin nói thêm rằng những chứng minh này tốt đến độ tôi cho rằng trí tuệ con người không có một cách nào khác có thể tìm ra những cách tốt hơn; vì tầm quan trọng của đề tài, và vì vinh quang

Thiên Chúa, mà toàn bộ công việc này có liên quan tới, thúc bách tôi nói có phần cởi mở về chính mình hơn bình thường. Tuy nhiên, cho dù tôi tìm thấy tính chắc chắn và hiển nhiên trong những lập luận của chính tôi, tôi không dám chắc là mọi người sẽ có thể hiểu được chúng. Cũng có một tình huống tương tự trong hình học, nơi đó có một số bằng chứng, do Archimedes, Apollonius, Pappus, và một vài người khác đã để lại cho chúng ta, đã được mọi người cho là hiển nhiên và chắc chắn bởi vì chúng không chứa đựng gì, khi được xem xét riêng rẽ, ngoài những gì rất dễ hiểu, và bởi vì không có nơi nào mà những hậu quả lại không có sự liên quan chính xác với và sự tuỳ thuộc vào những tiền đề của chúng. Tuy vậy, bởi vì những bằng chứng này thì khá dài và đòi phải liên tục chú ý, nên chúng chỉ được ít người lĩnh hội và hiểu thấu. Cũng thế, cho dù tôi cho rằng những lập luận tôi sử dụng ở đây xét về tính chắc chắn và hiển nhiên thì ngang bằng hay thậm chí còn vượt trội những chứng minh của hình học, tuy nhiên tôi nhận thức rằng nhiều người không thể hiểu thấu đáo được, phần bởi vì chúng cũng hơi dài và phức tạp, nhưng chủ yếu bởi vì chúng đòi đòi hỏi tâm trí hoàn toàn thoát khỏi mọi thành kiến và cũng hoàn toàn không hề bị các giác quan ràng buộc. Và thú thật, trên đời số người đủ trình độ cho các suy diễn mang tính siêu hình học thì không nhiều như số người đủ trình độ về hình học. (5) Còn khác biệt này nữa, trong hình học mọi người đều nhất trí rằng không nên viết về cái chưa có bằng chứng chắc chắn. Do đó, những ai không thông thạo về lĩnh vực này có khả năng dễ phạm vào lỗi chấp nhận những chứng minh sai hầu làm cho người khác tin rằng họ hiểu chúng hơn là phạm vào lỗi bác bỏ những chứng minh đúng. Trong triết học thì lại khác, người ta tin rằng không có gì không thể được tranh luận về cả hai khía cạnh trái và phải. Do vậy, ít người dấn thân truy tìm chân lý, và nhiều người, thường mong mỏi được nổi danh là các nhà tư tưởng thông minh, thường lèo lái mọi nỗ lực nhằm ngạo mạn chống đối những chân lý hiển nhiên nhất.

Thưa quý vị, đó là lý do tại sao, bởi vì những lập luận của tôi thuộc về triết học, nên cho dù chúng có mạnh cỡ nào, tôi không cho rằng chúng sẽ có tác động lớn lao nếu chúng không được quý vị bảo vệ. Nhưng sự quý trọng mà mọi người dành cho Phân Khoa của quý vị quá lớn, và danh nghĩa Sorbonne kéo theo uy thế quá mạnh, đến nỗi không những nó được trọng nể trong vấn đề đức tin hơn bất cứ nhóm nào khác ngoại trừ các công đồng thánh, nhưng ngay cả trong triết học nhân văn mọi người đồng thuận rằng không thể tìm thấy nhiều sự đáng tin cậy và kiến thức, cũng như sự khôn ngoan và trung thực trong việc công bố một phán quyết ở một nơi đâu khác ngoài Sorbonne. Do đó, tôi không nghi ngờ việc quý vị sẽ chiếu cố thật tình chăm chú tới tác phẩm này hầu sửa chữa nó – vì, do không chỉ biết khả năng sai lầm mang tính con người của tôi nhưng cả sự ngu dốt của tôi, tôi không dám khẳng định rằng tác phẩm này không hề có lỗi nào – và rồi để bổ túc những gì còn thiếu sót, để hoàn chỉnh những gì còn bất toàn, và chính quý vị hoặc cảm phiền giải thích thoả đáng hơn về những điểm cần giải thích hay ít ra góp ý cho tôi để tôi có tiếp tục hoàn chỉnh những điểm đó; và sau cùng, sau khi những lý do, mà dựa vào đó tôi chứng minh rằng có Thiên Chúa và linh hồn con người khác biệt với thân thể, đã được đưa tới một tầm mức rõ ràng và hiển nhiên, điều mà tôi chắc là có thể đạt được, đến độ những lý do này nên được xem như những chứng minh rất chính xác, vậy nếu quý vị chính thức tán thành chúng và công khai biện minh

cho chân lý và tính chắc chắn của chúng – tôi không hoài nghi rằng khi điều này được thực hiện, mọi sai lầm và ý kiến lệch lạc bàn về hai vấn nạn này sẽ sớm được xoá sạch khỏi tâm trí con người. Vì việc diễn đạt chân lý sẽ làm cho những người học thức và khôn ngoan tán thành phán quyết của quý vị, và uy tín của quý vị sẽ làm cho những người vô thần, vốn thường ngạo mạn hơn là học thức và khôn ngoan, gạt tinh thần mâu thuẫn sang một bên, hoặc chính họ lại bênh vực những lập luận mà họ thấy những mọi người thông minh đều chấp nhận là những chứng minh, vì sợ ra vẻ không hiểu chúng. Và cuối cùng, mọi người khác sẽ dễ dàng chấp nhận bằng chứng của số đông nhân chứng như thế, và sẽ không còn ai đã hoài nghi sự hiện hữu của Thiên Chúa và sự phân biệt đích thực và đúng đắn giữa linh hồn và thể xác của con người.

Chính quý vị, những người giờ đây thấy được các rối loạn mà sự hoài nghi về những điều này tạo ra, phải hết sức khôn khéo đánh giá cái hoa trái có thể phát sinh từ niềm tin như thế, một khi nó được thiết lập vững chắc; nhưng tôi không tiện giới thiệu thêm về vấn đề Thiên Chúa và tôn giáo cho những người vốn luôn là ủng hộ kiên định nhất cho chúng và Giáo Hội Công Giáo. (7)

Lời Tựa

Trong cuốn *Phương Pháp Luận để Hướng Dẫn Lý Trí Đạt Tới Chân Lý Khoa Học* xuất bản bằng tiếng Pháp năm 1637, tôi đã đề cập đến hai vấn đề Thiên Chúa và linh hồn con người, trong đó tôi nêu ra phương pháp để hướng dẫn lý trí cho đúng cách và để tìm ra chân lý nơi các khoa học; khi đó tôi không có ý bàn thấu những vấn đề đó, nhưng chỉ nói qua thôi, để người ta hiểu rằng sau này tôi còn phải bàn luận thêm. Vì tôi thấy hai vấn đề đó quan trọng đến nỗi tôi nghĩ nên đề cập đến nhiều lần. Con đường tôi theo bây giờ để giải thích vấn đề đó, thì rất ít người đi và rất xa nẻo thông thường, nên tôi tưởng nếu viết bằng tiếng Pháp và theo lối văn mà mọi người dễ đọc được, thì cũng chẳng có ích gì mấy; tôi còn sợ những tinh thần yếu đuối sẽ tưởng họ được phép thử đi vào lối này.

Trong cuốn *Phương Pháp Luận* tôi đã yêu cầu tất cả những ai nhận thấy điều gì đáng sửa chữa trong các tác phẩm của tôi, xin cho tôi biết. Chỉ mới có hai vấn nạn liên quan tới những chủ đề này là đáng kể, mà lúc này tôi muốn trả lời vắn tắt trước khi trình bày chi tiết hơn về chúng sau này.

Vấn nạn thứ nhất là từ sự kiện tinh thần con người, khi suy tưởng về chính bản tính của nó, tự thấy mình chỉ là một sự vật suy tưởng: điều này không có nghĩa là tất cả bản tính hay yếu tính của tâm linh chỉ là suy tưởng, đến nỗi chữ chỉ này loại trừ tất cả những điều khác là những sự rất có thể thuộc về bản tính của linh hồn.

Để trả lời vấn nạn này, tôi xin thưa là lúc đó tôi cũng không có ý loại trừ chúng, theo phương diện chân tính của sự vật (đó là phương diện tôi không có ý bàn tới khi đó), nhưng chỉ theo phương diện của suy tưởng tôi mà thôi; thành thử ý của tôi khi đó là: tôi không biết có gì thuộc về yếu tính của tôi, trừ sự tôi là một sự vật suy tưởng, tức là một sự vật tự nó có khả năng suy tưởng. Vậy dưới đây tôi sẽ vạch cho thấy rằng: nếu tôi không biết có chi khác thuộc về yếu tính của tôi, tức là vì thực sự không có chi khác thuộc về nó.

Hai là: không vì tôi có trong tôi ý niệm về một sự vật toàn hảo hơn tôi, mà đã quyết ngay được rằng ý niệm kia toàn hảo hơn tôi; càng không thể quyết được rằng sự vật một tôi suy tưởng đó hiện hữu thực sự.

Nhưng tôi xin trả lời rằng: ở đây chữ ý niệm có hai nghĩa. Nó có thể được hiểu theo cách chất thể để chỉ công việc của trí tuệ; theo nghĩa này, không thể coi nó toàn hảo hơn tôi, lại có thể hiểu nó theo nghĩa khách thể để chỉ chính sự vật mà nó là biểu tượng: sự vật này, dầu không hiện hữu ngoài trí tuệ tôi, vẫn có thể toàn hảo hơn tôi về phương diện yếu tính của nó. Vậy dưới đây, trong khảo luận này, tôi sẽ trình bày đầy đủ hơn để mọi người thấy rằng: hễ tôi có trong tôi ý niệm về một sự vật toàn hảo hơn tôi, thì phải công nhận rằng sự vật đó hiện hữu thực sự.

Đàng khác, tôi cũng đã thấy hai tác phẩm khá đầy đủ về đề này: hai sách đó không đả kích những lý chứng của tôi, nhưng chỉ dùng những câu điển ngữ của bọn vô thần để chối những câu kết luận của tôi. Bởi vì những lý sự đó không làm nao núng tâm hồn những ai lãnh hội được những lý chứng của tôi, và những phán đoán của nhiều kẻ quá yếu ớt và ít hợp lý đến nỗi họ đã quy thuận những ý niệm đầu tiên họ có về sự vật, dầu những ý niệm này sai lầm và xa chân lý đến đâu mặc lòng, thành thử họ không thể phục thiện khi nghe ai phê bình những ý kiến của họ; vì những lẽ đó, tôi không muốn trả lời họ để khỏi phải nhắc đến các vấn nạn của họ.

Tôi chỉ cần nói rằng: đại để tất cả những lời lẽ của bọn vô thần đưa ra để đả kích sự hiện hữu của Thiên Chúa, đều hoặc tùy thuộc vào sự người ta tưởng Thiên Chúa cũng có những tâm linh như con người, hoặc do sự người ta gán cho tâm trí ta có mức khôn ngoan và khả năng đến nỗi ta dám định đoạt và thấu hiểu tất cả những gì Thiên Chúa có thể làm hay phải làm; như vậy, miễn là chúng ta nhớ rằng phải coi tâm linh ta như những sự vật hữu hạn và Thiên Chúa là hữu thể vô cùng và bất khả hội, chúng ta sẽ không còn gặp một khó khăn nào do lời lẽ bọn kia gây nên.

Bây giờ, sau khi đã nhận định đầy đủ về cảm tưởng của người khác, tôi lại bắt tay vào việc bàn luận về Thiên Chúa và linh hồn con người, để rồi đặt những nền tảng cho đệ nhất triết học; nhưng tôi không mong được quần chúng khen ngợi, và cũng không mong được nhiều người đọc tới. Trái lại, tôi không bao giờ khuyên ai đọc sách này, trừ những người muốn cùng tôi suy niệm để giải thoát tinh thần họ khỏi những ràng buộc của giác quan và tất cả mọi thứ thiên kiến; những người hạng này, tôi biết rõ chỉ là một thiểu số. Còn những kẻ không chú ý tìm hiểu trật tự và liên lạc giữa những luận lý của tôi, nhưng chỉ cố tình bắt bẻ từng phần như thói nhiều người vốn làm: những người đó sẽ không được ích mấy trong khi đọc sách của tôi: và cho rằng họ có thể chỉ trích tôi nhiều nơi, nhưng họ không dễ đưa ra được những vấn nạn thành khẩn đáng cho tôi trả lời.

Tôi không dám hứa sẽ làm thỏa lòng người khác ngay từ đầu, và tôi cũng không dám tự phụ đoán trước được tất cả những gì có thể sinh khó dễ cho mỗi người, cho nên trước hết tôi sẽ trình bày trong các bài Suy niệm này tất cả những tư tưởng mà tôi tin là đã đưa tôi tới độ tri thức được chân lý cách chắc chắn và hiển nhiên, để xem những lý chứng đã thuyết phục tôi có thể thuyết phục người khác chăng; rồi sau đó, tôi sẽ trả lời những vấn nạn của bậc tài cao bác học là những vị đã được tôi gửi những bài Suy niệm này tới để kiểm duyệt trước khi ấn hành; các ngài đã gửi lại tôi một số vấn nạn vừa nhiều vừa khác nhau, đến nỗi tôi tin rằng sau này khó ai có thể tìm ra một câu quan trọng nào mà thực sự lại không có trong số các câu đã được đề ra kia.

Vì thế, tôi nài xin những ai đọc các Suy niệm này đừng vội phán đoán, cho tới khi đã chịu khó đọc trọn các vấn nạn và các câu trả lời tôi đã giải đáp.

Đại cương sáu bài suy niệm

Trong bài thứ nhất, tôi đưa ra những lý chứng cho phép ta hoài nghi về tất cả mọi sự, nhất là những sự vật vật chất; ít là bao lâu chúng ta chưa có những nền tảng khoa học khác, ngoài những nền tảng ta vẫn có từ trước tới giờ. Tuy rằng thoạt tiên người ta không nhận ra ích lợi của thái độ hoài nghi phổ quát đó, nhưng thực ra ích lợi của nó rất lớn; nó giải thoát ta khỏi tất cả mọi thứ thiên kiến và dọn cho ta một con đường dễ dàng để gỡ tâm linh ta khỏi những ràng buộc của giác quan; và nhất là nó làm cho ta không thể tìm ra một nghi hoặc nào nữa về những điều mà sau này sẽ nhận thức là chân thực.

Trong bài thứ hai, tâm linh sử dụng tự do tính của mình để giả thử rằng tất cả những sự vật mà nó có thể có chút hoài nghi rằng không hiện hữu, đều không hiện hữu; nhưng tâm linh đó nhận định rằng trong khi đó nó không thể không hiện hữu. Điều này có ích lợi rất lớn, vì nhờ đó tâm trí ta dễ phân biệt những gì thuộc về nó, nghĩa là thuộc về bản tính tâm linh, và những gì thuộc về vật thể.

Nhưng hoặc có người mong đợi tôi đưa ra những lý chứng về bất tử tính của linh hồn nơi bài này, nên tôi cần báo trước để họ biết; trong sách này, tôi sẽ không viết điều chi mà không chứng minh một cách đích xác; cho nên tôi không thể theo một lối nào khác trừ lối mà các nhà Hình học quen dùng, tức là nêu ra tất cả những nguyên lý mà mệnh đề nào đó lệ thuộc, rồi sau đó mới kết luận về mệnh đề đó.

Vậy điều đầu tiên và chính yếu cần phải biết trước khi biết tính bất tử của linh hồn, là phải có một quan niệm rõ ràng và phân minh về linh hồn, và quan niệm đó phải hoàn toàn tách biệt khỏi những quan niệm ta có thể có về vật thể; đó là điều chúng ta sẽ làm nơi bài này. Ngoài ra còn cần phải biết rằng tất cả những sự vật ta quan niệm cách rõ ràng và phân minh đều thực, đúng như ta quan niệm chúng; nhưng điều này không thể chứng minh trước bài Suy niệm IV. Hơn nữa, còn cần phải có một quan niệm tách biệt về bản tính vật thể; điều này vừa được bàn trong bài thứ hai, vừa được bàn nơi bài thứ năm và thứ sáu. Sau cùng, do những điều này, người ta phải kết luận rằng tất cả những sự vật mà người ta quan niệm cách rõ ràng và phân minh rằng chúng là những bản thể dị biệt, như khi ta quan niệm tâm linh và vật thể, thì đích thực chúng là những bản thể khác nhau, thực sự dị biệt nhau. Và đó là điều ta kết luận nơi bài Suy niệm VI. Và cũng nơi bài này, ta chứng nghiệm điều này là chúng ta luôn luôn quan niệm vật thể như một cái chi khả phân, trái lại tâm linh hay linh hồn của con người chỉ có thể được quan niệm như cái chi bất khả phân, bởi vì ta không thể quan niệm một nửa linh hồn như ta thường có thể quan niệm về những vật thể bé nhỏ nhất. Như vậy bản tính của chúng ta không những khác nhau, mà còn có phần đối nghịch nhau nữa. Người ta đừng tưởng tôi sẽ bàn luận dài hơn về vấn đề này trong cuốn sách này, một là vì bằng ấy cũng thừa đủ để chứng minh rằng sự thối nát của thân thể không làm cho linh hồn chết theo, và như vậy đã đủ mang lại cho con người mối hy vọng về một cuộc sống khác khi chết; hai là những câu tiền đề dẫn tới sự kết luận về bất tử tính của linh hồn còn lệ thuộc vào cách giải nghĩa của khoa Vật lý học. Trước là phải biết rằng, theo công lệ, tất cả các bản thể, nghĩa là tất cả các sự vật không thể hiện hữu nếu không được Thiên Chúa sáng tạo; nguyên bản tính chúng, các bản thể đều bất diệt, và chúng không thể hết hiện hữu trừ khi chúng bị Thiên Chúa giảm trừ chúng thành hư vô bằng cách từ chối

không nâng đỡ chúng như thường lệ nữa; sau là phải biết rằng; xét cách tổng quát vật thể là một bản thể, cho nên nó không thể bị tiêu ma; riêng thân thể con người, xét về chỗ nó khác biệt những vật thể khác, thì chỉ được tách thành và cấu tạo bởi cách xếp đặt những chi thể và những tùy thể khác như vậy; trái lại tâm linh con người không bị cấu tạo bởi một tùy thể nào hết, nhưng là một bản thể thuần túy. Vì cho rằng tất cả các tùy thể nọ biến đổi, thí dụ khi thì tâm linh suy tưởng sự vật này, v.v... nhưng chung quy vẫn chỉ là một tâm linh đó mãi. Về phía thân thể con người thì không thể, chỉ cần hình thể của một thành phần nào đó biến dạng, thì thân thể kia không còn như trước nữa. Như vậy phải kết luận rằng thân thể con người dễ bị hủy diệt, còn tâm linh tức linh hồn con người (tôi không phân biệt hai danh từ này) thì tự bản tính nó bất tử.

Trong bài Suy niệm III, tôi nghĩ đã trình bày đầy đủ về lý chứng chính yếu tôi đã dùng để chứng minh có Thiên Chúa. Tuy nhiên, để dễ đưa độc giả thoát khỏi những ràng buộc của giác quan, tôi không muốn dùng những so sánh mượn nơi những sự vật vật chất, do đó có lẽ sinh ra nhiều điểm tối tăm: những chỗ tối tăm này, tôi hy vọng đã được làm sáng tỏ nhờ những câu trả lời tôi đã đưa ra để giải đáp những vấn nạn người ta gửi tới tôi sau đó. Thí dụ: khó mà lãnh hội được rằng tại sao ý niệm ở trong tôi về một vị chí thiện lại có thực tại tính đích thực, nghĩa là ý niệm kia tự nó có những trình độ hiện hữu và hoàn thiện, đến nỗi tất nhiên nó phải bởi một nguyên nhân chí thiện mà ra, nhưng tôi đã minh giải trong phần trả lời bằng cách lấy thí dụ một động cơ rất tinh xảo mà ý niệm đã xảy ra trong trí một người thợ; bởi vì, cũng như việc thật sự nghĩ ra một ý niệm nọ cần phải có một nguyên nhân, tức trí thông minh của người thợ hoặc của một người khác đã dạy người thợ đó; cũng một lẽ, không thể nào ý niệm ở trong ta về Thiên Chúa lại không có chính Thiên Chúa là nguyên nhân.

Trong bài Suy niệm IV, tôi chứng minh rằng những sự vật mà ta quan niệm cách rất rõ ràng và phân minh, đều đích thực luôn; đồng thời tôi giải nghĩa tại sao có những sai lầm. Cần phải biết những điều này, phần thì để biện minh cho những chân lý đã trình bày trước đó, phần thì để dễ hiểu những điều sẽ được bàn đến sau đó. Những cần phải nhớ rằng: nơi đó tôi không bàn luận về tôi, nghĩa là sự sai lầm trong việc theo đuổi điều thiện hay điều ác, nhưng tôi chỉ nói đến sự sai lầm trong việc phán đoán và trong việc phân biệt điều chân và điều giả thôi. Rồi tôi cũng không có ý đề cập tới những điều thuộc về đức tin hay là cách hướng dẫn đời sống, nhưng tôi chỉ nói đến những điều có liên hệ tới các chân lý tự nhiên của lý trí.

Trong bài Suy niệm V, ngoài việc giải nghĩa về bản tính vật thể xét theo tổng quát, tôi còn chứng minh hiện hữu của Thiên Chúa bằng mấy lý lẽ mới; tuy có những khó khăn trong các lý lẽ đó, nhưng các khó khăn này sẽ được giải quyết nơi các câu trả lời đối lại các vấn nạn; rồi, cũng ở đây, người ta sẽ khám phá ra rằng thực sự tính chất chắc chắn của các chứng minh hình học lệ thuộc vào sự nhận biết của Thiên Chúa.

Sau cùng, trong bài thứ sáu, tôi phân biệt hành động của trí tuệ một bên, và hành động của trí tưởng tượng một bên; những dấu hiệu của sự dị biệt này sẽ được trình bày ở đó; nhờ đấy tôi sẽ chứng minh rằng tâm linh con người biệt lập thực sự đối với thân thể, nhưng đồng thời nó cũng liên kết chặt chẽ với thân thể đến nỗi trở nên một sự vật với nó; tất cả những sai lầm do giác quan xui nên đều được trình bày nơi đó cùng với những phương tiện để tránh chúng. Và

sau cùng, tôi đưa ra tất cả những lý chứng để có thể kết luận về sự hiện hữu của các sự vật vật chất: không phải tôi nghĩ các lý chứng đó có ích gì lắm trong việc chứng minh điều chúng có thể chứng minh, nghĩa là chứng minh rằng có một thế giới, rằng con người có thân thể, và những điều như thế, tức những điều không hề bị những người có lương tri nghi hoặc bao giờ; nhưng tôi có ý cho người ta thấy rằng, khi nghiệm xét chúng cách cẩn thận, ta thấy các lý chứng đó không vững lắm và cũng không hiển nhiên bằng những lý chứng đưa ta tới chỗ nhận biết Thiên Chúa và tâm linh ta, thành thử Thiên Chúa và tâm linh ta là những sự vật chắc chắn và hiển nhiên nhất đối với khả năng tri thức của tâm trí con người. Đó là tất cả những điều tôi có ý chứng minh trong sáu bài Suy niệm. Cho nên ở đây tôi bỏ qua không nói tới nhiều vấn đề khác mà khi gặp dịp tôi cũng đã bàn luận tới trong khảo luận này.

Suy niệm thứ nhất

Về những sự ta có thể hoài nghi

Trước đây ít năm, tôi đã nhận định rằng từ tuổi thơ ấu tôi đã coi là chân thực biết bao điều sai lầm, rồi trên những nền tảng đó tôi đã xây dựng biết bao điều đáng nghi hoặc: cho nên, một lần trong đời tôi, tôi phải phá hủy tất cả những tin tưởng tôi đã chấp nhận từ trước tới giờ để bắt đầu lại từ nền tảng, nếu tôi muốn xây dựng một cái gì vững chắc và lâu dài trong các khoa học. Nhưng vì công trình đó, tôi coi là quá trọng đại, nên tôi đã đợi đến tuổi chín chắn hơn hết, nghĩa là sau này cũng không thể có tuổi nào thích hợp hơn để thực hiện: vì thế tôi đã trùng trình quá lâu, đến nỗi tôi tưởng sẽ mắc lỗi, nếu ít thời giờ còn lại để hành động đây bị tôi dùng để suy tính mãi.

Vì thế, hôm nay tâm linh tôi thong dong khỏi mọi lo toan, và tôi đã kiếm được an tĩnh chắc chắn trong một nơi tịch mịch, tôi bắt tay vào việc cách thận trọng và thong dong để phá hủy tất cả những tin tưởng xưa kia của tôi. Để đạt mục đích đó, không cần phải chứng minh rằng tất cả các tin tưởng đều đó sai lầm; nếu làm thế, có lẽ không bao giờ tôi đạt được, và cũng vì lý trí thuyết phục tôi rằng tôi phải cẩn thận đừng tin những điều không hoàn toàn chắc chắn và bất khả nghi, cũng như đừng tin những điều tôi biết một cách hiển nhiên là sai lầm: cho nên chỉ cần thấy một chút khả nghi ở nơi chúng, cũng đủ để tôi gạt bỏ chúng đi hết. Muốn thế, không cần phải nghiệm xét chúng từng cái một, vì như thế công việc sẽ vô hạn; nhưng bởi vì hễ phá đổ những nền móng thì cả lâu đài cũng đổ nhào, cho nên tôi bắt đầu công phá những nguyên lý mà những tin tưởng xưa kia của tôi vẫn dựa vào.

Tất cả những gì từ trước tới nay tôi chấp nhận là chân thực và chắc chắn, tôi đều học được do giác quan hoặc nhờ giác quan: vậy mà đôi khi tôi đã chứng nghiệm rằng các giác quan đó lừa dối tôi, và theo sự khôn ngoan, ta không bao giờ nên hoàn toàn tin tưởng những ai đã một lần lừa dối ta.

Tuy các giác quan đôi khi lừa dối ta về những điều xa xôi và ít khả xúc nhưng còn nhiều điều khác chúng ta không có lý để hoài nghi, dầu chúng ta cũng nhờ chúng để biết. Thí dụ tôi ở đây, ngồi gần lò sưởi, mặc áo ngủ, tay cầm tờ giấy này v.v. Vì làm sao tôi có thể hoài nghi rằng những bàn tay này và cái thân này là của tôi? Trừ khi tôi so sánh mình với những người điên cuồng đầu óc bị những khí của túi mật làm mờ ám và rối loạn, đến nỗi họ tưởng họ là những bậc vương giả, trong khi họ chỉ là những kẻ nghèo xác, họ tưởng họ đang mặc nhung lụa, trong khi họ trần truồng, hoặc họ còn nghĩ họ là những

cái bình hay là có thân thể bằng thủy tinh. Đích rồi, họ là những kẻ điên cuồng, cho nên nếu tôi theo gương họ, tôi cũng khùng như họ.

Tuy vậy, tôi cũng nhớ tôi là người và như vậy tôi có thói ngủ ban đêm, và trong khi chiêm bao tôi cũng thấy nhiều điều giống hệt như những người điên kia họ đã thấy khi họ thức, và đôi khi tôi còn thấy những điều ít đúng sự thực hơn thế nữa. Bao nhiêu lần ban đêm khi ngủ, tôi đã tưởng tôi ngồi đây, tưởng tôi mặc áo và ngồi bên lò sưởi, trong khi thực sự tôi nằm trần truồng trong giường của tôi. Bây giờ tôi tưởng tôi nhìn tờ giấy này với đôi mắt không ngái ngủ, và cũng tưởng rằng tôi đưa bàn tay này ra và tôi cảm giác nó một cách hữu ý và có ý thức; còn trong giấc mơ, tất cả mọi cái đều không minh bạch như vậy. Nhưng, nếu suy nghĩ cẩn thận, tôi phải nhớ rằng nhiều lần tôi đã bị ảo tưởng như thế trong khi ngủ. Nghĩ đến đây, tôi thấy một cách minh bạch rằng không có dấu hiệu chắc chắn nào để phân biệt rõ ràng lúc ngủ và lúc thức: và điều này làm tôi bỡ ngỡ đến nỗi tôi có thể tin rằng tôi đang ngủ đây.

Bây giờ giả thử như chúng ta ngủ, và những đặc điểm nọ đều không thực, nghĩa là ta không mở mắt không lắc đầu, không giơ tay, và có lẽ không có những tay này và không có cả đến thân thể này: tất cả chỉ đều là ảo mộng; tuy nhiên, chúng ta phải thú nhận rằng những sự vật ta thấy trong giấc mơ đều là những bức chân dung và những bức họa đã được tác tạo nên giống những sự vật thực tại nào đó; như vậy, những sự vật đại loại đó, tức là những mắt, đầu, tay và thân thể, ít ra cũng là những sự vật hiện hữu đích thực, chớ không phải là những sự vật tưởng tượng. Bởi vì, các họa sĩ khi ra công vẽ nên những hình hết sức kỳ lạ và quái đản của Thủy Tinh và Sơn Tinh, cũng không thể đắp cho chúng những hình thù và những nét hoàn toàn mới mẻ, nhưng các họa sĩ kia đã chỉ pha trộn và chắp chênh những chi thể của nhiều con vật khác nhau lại mà thôi; còn nếu họ có thể tưởng tượng ra một cái gì kỳ quái đến nỗi chúng ta chưa hề thấy khi nào hết, thì tác phẩm của họ được coi như hoàn toàn mạo tác và giả tạo, nhưng ít ra những màu sắc họ đã dùng để vẽ, phải là những màu có thực.

Cũng một lẽ, giả sử những sự vật đại loại như mắt, đầu, tay v.v... có thể là những sự vật tưởng tượng, nhưng chúng ta vẫn phải nhận rằng có những sự vật đơn sơ và phổ quát hơn, và những sự vật này hiện hữu đích thực: tất cả những hình ảnh của các sự vật xuất hiện trong trí ta, dầu thực dầu hư, thảy đều được cấu tạo bởi những sự vật đơn sơ đó, cũng như các màu sắc thực tại của cái bức họa kia. Bản tính của vật thể nói chung thuộc về loại các sự vật đơn sơ đó; và cũng thuộc về loại này: trương độ của vật thể cùng là hình thù của các sự vật có trương độ, lượng tính tức lượng thể của chúng, số lượng của chúng, cũng như nơi mà chúng có vị trí và thời gian mà chúng có kỳ hạn v.v.

Vì thế, không phải là không có lý để chúng ta kết luận rằng: Vật lý học, Thiên văn học, Y học và những khoa học dựa và kinh nghiệm những sự vật hợp thể, đều là những khoa học lỏng lẻo, không chắc chắn; còn Toán học, Hình học và những khoa học về loại này là những khoa học nghiên cứu các sự vật đơn sơ và rất phổ quát, không cần xét đến việc các sự vật đó có hiện hữu trong vũ trụ hay không, cho nên đó là những khoa học mang tính chất chắc chắn và bất khả nghi. Bởi vì dầu tôi thức hay ngủ, hai cộng với ba cũng vẫn là năm, và hình vuông thế nào cũng không thể có hơn bốn cạnh. Và không thể nào những chân lý hiển nhiên như thế lại có thể bị nghi là giả tạo hoặc thiếu chắc chắn.

Tuy vậy, đã lâu tôi có trong tâm trí tôi một ý nghĩ rằng Thiên Chúa có thể

làm tất cả mọi sự; nhờ Ngài mà tôi đã được tạo thành như ngày nay. Nhưng bởi đâu tôi biết Ngài đã có thể không làm đất, trời, không làm nên sự vật có trương độ, không có hình thù nào, không có lượng thể nào, không có nơi chốn nào, vậy mà tôi vẫn thấy tất cả các sự vật đó hiện hữu như bây giờ? Hơn nữa, đôi khi tôi nhận thấy người khác sai lầm cả trong những điều mà họ tin là biết được cách đích thực nhất, thì cũng một lẽ, bởi đâu tôi biết Ngài không muốn tôi sai lầm mỗi khi tôi cộng hai với ba, hoặc mỗi khi tôi đếm các cạnh của hình vuông, hoặc mỗi khi tôi phán đoán những điều giản dị như thế? Nhưng có lẽ Ngài không muốn để tôi sai lầm như thế, vì Ngài được gọi là Đấng chí thiện; nhưng nếu để tôi sai lầm thường xuyên là điều bất xứng với thiện chí của Ngài, thì xem ra cũng là điều trái ngược nếu Ngài để tôi thỉnh thoảng sai lầm; nhưng tôi có thể chắc Ngài có thể để tôi thỉnh thoảng sai lầm.

Có lẽ không thiếu những người thà chối không có Thiên Chúa toàn năng như vậy, còn hơn là tin rằng tất cả mọi sự vật đều mơ hồ; chúng ta đừng vội chống lại những người đó, và ta cứ cho rằng tất cả những gì ta nói về Thiên Chúa đây, đều chỉ là những chuyện ngụ ngôn. Nhưng dầu họ giả thử tôi đã cho căn nguyên nào để đạt tới hiện hữu ngày nay mặc lòng, dầu cho định mệnh, dầu cho ngẫu nhiên, dầu cho một chuỗi những sự vật tiếp tục nhau, một điều chắc chắn là: sai lầm là một sự bất toàn, cho nên họ càng giả thiết rằng vị tác thành tôi ít tài năng thì càng có lý để tôi coi là kẻ ít toàn hảo cho nên có thể sai lầm luôn. Tất nhiên tôi không thấy phải trả lời những biện lý như thế, nhưng tôi buộc lòng thú nhận rằng tất cả những tin tưởng mà xưa kia tôi đã chấp nhận là đích thực, thì nay không còn một điều nào mà tôi không thể hoài nghi, và như vậy không phải vì tôi bất cẩn hoặc nhẹ dạ, nhưng vì tôi có những lý rất mạnh và đã cân nhắc chính chắn: cũng vì thế, nếu tôi muốn tìm ra những gì chắc chắn cho khoa học, thì tôi cần phải ngưng phán đoán và không còn được tin vào những điều tôi biết là sai lầm nữa.

Nhưng, nhận định như trên đây cũng chưa đủ; còn phải lo nhớ những điều đó nữa, bởi vì những tin tưởng thường nhật và xưa kia sẽ luôn luôn trở lại trong trí tôi, và vì quá quen thuộc với tôi cho nên hầu như chúng có quyền chiếm đoạt tâm trí tôi và bắt tôi tin tưởng cả những khi tôi không đồng ý. Và bao lâu tôi còn coi chúng là khả nghi, nhưng cũng đáng tin lắm, nghĩa là ta có thể tin chúng hơn là có lý để chối chúng, như tôi vừa chứng minh trên đây, thì tôi sẽ không thể bỏ thói ưng thuận và tin tưởng chúng. Vì thế tôi nghĩ làm thế này khôn hơn: tôi tự ý bước sang thái độ đối lập, tôi ra công tự lừa dối mình, cho rằng tất cả các ý niệm nọ đều giả dối và tưởng tượng; cứ như thế cho đến khi tất cả các thiên kiến của tôi không còn sức bắt tôi nghiêng bên này hay bên kia nữa, và không còn một thói quen xấu nào có thể bắt quặt trí phán đoán của tôi ra ngoài con đường dẫn tới chân lý nữa. Cũng vì tôi biết rằng làm như thế không sinh ra nguy hiểm và sai lầm nào hết, và tôi không sợ hoài nghi thái quá, nhất là hiện nay tôi chưa bàn đến vấn đề hành động, nhưng chỉ mới bàn đến việc suy niệm và tri thức mà thôi.

Vậy tôi sẽ giả thử không có Thiên Chúa chân thực, nguồn mạch của chân lý, nhưng chỉ có tinh quỷ, toàn năng và xảo quyệt rất mực, dùng hết tài trí của nó để lường gạt tôi: tôi sẽ nghĩ rằng trời, không khí, trái đất, các màu sắc, các hình thù, các thanh âm và tất cả các sự vật bên ngoài tôi nhìn thấy kia, đều chỉ là những ảo mộng do tinh quỷ nọ dùng để lường gạt tính dễ tin của tôi. Tôi sẽ coi chính mình tôi như không có tay, không có mắt, không có thịt,

không có máu, và không có một giác quan nào, nhưng tôi đã lầm tưởng mình có tất cả những cái đó. Tôi sẽ cố tình nghĩ như thế mãi, và tuy rằng nhờ phương tiện này tôi không thể đạt được chân lý nào hết, nhưng ít ra nhờ đó tôi có thể ngưng phán đoán; cho nên tôi hết sức thận trọng để không hề chấp nhận một điều giả dối nào, và chuẩn bị tâm trí tôi để khỏi mắc vào những mưu của chàng đại trá kia, đến nỗi dầu nó tài cao và xảo quyệt thế nào đi nữa, cũng không thể lừa bịp tôi được.

Nhưng ý định này thật khó khăn và vất vả, và tính lười lại dần dần kéo tôi lại cuộc sống thường nhật. Y như một tên nô lệ nằm mơ thấy mình được tự do: khi nó bắt đầu nghi ngờ rằng đó chỉ là giấc mơ, thì nó sợ tỉnh dậy, và đồng tình kéo dài những mơ mộng đó để được dễ chịu lâu hơn; tôi cũng thế, vô tình tôi lại rơi vào những tin tưởng xưa kia, và tôi sợ tỉnh giấc mơ này, và tôi sợ rằng sau cảnh an tịnh của giấc mơ này sẽ tiếp đến những giờ tỉnh táo vất vả, là những giờ đã chẳng mang lại cho tôi một ánh sáng nào trong việc truy tầm chân lý, mà còn tỏ ra bất lực không giải quyết được những khó khăn vừa được nêu lên trên đây.

Suy niệm thứ hai

Về bản tính của tinh thần con người và về sự nó dễ được nhận biết hơn thân xác

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 và 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 từ hôm qua: tôi sẽ tránh xa những gì tôi có thể hoài nghi dầu chỉ một chút, cũng bằng chính những điều tôi biết chắc là hoàn toàn sai lầm; và tôi sẽ cứ đường nó mà đi cho tới khi đạt được điều chắc chắn, hay ít ra sẽ biết chắc rằng không thể có gì chắc chắn hết.

Để nâng trái đất lên và đưa nó sang nơi khác, Archimede 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 thực là: 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 Thiên Chúa 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 mình hiện hữu; vì cho dù vị đó lừa dối tôi cách mấy, ngài vẫn không thể làm cho tôi không là gì, chừng nào tôi còn nghĩ tôi là một cái gì. Cho nên sau khi đã cân nhắc mọi sự cách cẩn thận, tôi nghĩ phải kết luận chắc chắn rằng: *có tôi đây, tôi hiện hữu*. Mệnh đề này tất yếu đúng, mỗi khi tôi nói lên hoặc mỗi khi tôi suy tưởng nó.

Nhưng tôi vẫn chưa biết rõ 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 lẫn cả nơi tri thức này là tri thức phải được coi là chắc chắn hơn hết các tri thức tôi có từ trước tới 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 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? 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 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, 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 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 kích động nó. Bởi vì tự mình có khả năng để cử 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 một ít vật thể có những khả năng đó.

Nhưng khi tôi giả sử 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 cho là thuộc về bản tính vật thể chăng? Tôi chú ý suy tưởng, nghĩ đi nghĩ lại những cái đó trong tâm trí tôi, và tôi không thấy một cái gì có thể gọi là ở trong tâm linh tôi. Cho nên không cần tôi phải dừng lại để kiểm chứng. 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 thật 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 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 tất yếu đúng: như thế, tôi chỉ là một sự vật suy 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 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 thong dong 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 thể 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.

Nhưng có thể chính những sự vật mà tôi giả thử là không có vì tôi không biết chúng, thì chính chúng lại không khác cái Tôi mà tôi biết? Tôi không biết, và cũng không bàn luận bây giờ về vấn đề đó; tôi chỉ có thể phán đoán về những điều tôi biết. Tôi đã nhận thức tôi hiện hữu, và bây giờ tôi tìm xem cái tôi mà tôi đã biết đó là gì. Một điều rất chắc chắn là cái quan niệm và tri thức trên đây về tôi không lệ thuộc vào những sự vật mà tôi chưa biết có hiện hữu hay không; càng không lệ thuộc vào những sự vật do tôi tưởng tượng vẽ vời ra. Chính những danh từ "tưởng tượng" và "vẽ vời" bảo cho tôi biết rằng tôi lầm. Vì nếu tôi tưởng tượng tôi là vật gì thì tức là tôi đã vẽ vời ra, bởi vì tưởng tượng chẳng qua chỉ là nhìn ngắm hình dung tức hình ảnh của một sự vật vật chất; nhưng tôi đã biết chắc chắn rằng tôi hiện hữu, và đồng thời cũng biết chắc rằng có thể tất cả các hình ảnh kia, và nói chung là tất cả những gì người ta quy về bản tính của vật thể, chung quy chỉ là những ảo mộng và những quái vật của giấc mơ; đã thế, tôi rất rõ ràng khi tôi nói: *"Tôi kích thích trí tưởng tượng của tôi để nhìn rõ hơn tôi là gì"*, thì tôi cũng làm, một điều vô lý không kém khi tôi nói: *"Bây giờ tôi tỉnh thức tôi nhìn thấy một cái chi thực tại và đích thực, nhưng bởi vì chưa thấy một cách minh bạch, cho nên tôi sẽ cố ý ngủ đi để những giấc mơ của tôi trình bày sự vật đó cho tôi cách chân thực và hiển nhiên hơn"*. Cho nên tôi truy nhận chắc chắn rằng: không điều chi biết được do trí tưởng tượng mà lại thuộc về tri thức mà tôi có về tôi; và cần thiết phải tránh cái lối suy tưởng đó, thì tâm trí mới có thể nhận thức bản tính của mình cách minh mẫn.

Vậy tôi là gì? Là một sự vật suy tưởng. Một vật suy tưởng là gì? Là một sự vật hoài nghi, quan niệm, quyết đoán, phủ định, ước muốn hoặc không ước muốn, tưởng tượng và cảm giác. Sự thực không phải ít, nếu tất cả các sự nọ thuộc về bản tính tôi. Mà làm sao chúng không thuộc về bản tính đó? Chẳng phải chính tôi là chủ thể đã hoài nghi về tất cả mọi sự, đồng thời hiểu biết và quan niệm nhiều sự, quyết rằng chỉ có những sự này thực và phủ định tất cả những sự khác, cũng chủ thể đó ước muốn được biết nhiều hơn, và không muốn bị

lừa dối, và tưởng tượng nhiều điều trái ý mình vì nhiều điều đã đến với nó qua trung gian các giác quan, chẳng phải chính tôi đó chăng? Tất cả những cái đó không đích thực cũng như tính chất không đích thực của hiện hữu tôi ư? Cho dầu tôi ngủ mãi mãi, và cho rằng Đấng tác thành tôi có dùng hết khả năng của ngài để lừa dối tôi? Trong bằng ấy cái, có cái chi đáng gọi là hữu biệt đối với suy tưởng của tôi? Có chi đáng gọi là biệt lập ngoài tôi không? Bởi vì điều hiển nhiên là: chính tôi hoài nghi, suy tưởng, ước muốn và điều đó hiển nhiên quá không cần giải thích thêm làm chi. Và cũng chắc chắn là: tôi có khả năng tưởng tượng. Cho rằng những điều tôi tưởng tượng có thể không thực (như tôi đã giả thử trước kia), nhưng cái khả năng tưởng tượng không vì thế mà không thực sự có ở trong tôi và chính là chính thành phần suy tưởng của tôi. Sau hết cũng chính tôi cảm giác, nghĩa là chính tôi tiếp nhận và tri giác các sự vật như thể nhờ giác quan: vì tôi xem thấy ánh sáng, nghe thấy tiếng động và cảm thấy sức nóng. Người ta có thể bảo đó chỉ là những bóng dáng giả tạo và bảo rằng tôi ngủ. Nhưng một điều chắc chắn là tôi tưởng tôi xem, tôi nghe, tôi cảm thấy nóng, và điều này không thể nói là giả dối được. Và đó chính là cái tôi gọi là cảm giác ở trong tôi. Hiểu như thế, thì cảm giác cũng chính là suy tưởng đó. Nhờ thế, tôi bắt đầu hiểu tôi là gì một cách rõ ràng và phân minh hơn trước.

Tuy nhiên, tôi không thể không nghĩ rằng: những sự vật vật chất do suy tưởng của tôi hình dung ra, và là những sự vật do giác quan tiếp nhận, không chắc gì được trí thức một cách phân minh hơn cái phần khác của tôi tức cái phần không thuộc phạm vi tưởng tượng. Dầu sao đó cũng là một sự kỳ dị: những điều tôi coi là đáng hoài nghi và xa xôi, thì lại được tôi trí thức một cách rõ ràng và dễ dàng hơn những điều chân thực và chắc chắn, tức những điều thuộc về bản tính tư biệt của tôi. Nhưng tôi biết tại sao rồi: tâm linh tôi thích phiêu lưu lạc lõng và chưa biết tự cầm mình trong những giới hạn chính đính của chân lý. Vậy một lần nữa, ta hãy thả cương cho nó, để sau này khi nó biết tùy cơ rút hẹp cương lại lúc đó ta sẽ dễ dàng điều khiển nó.

Ta hãy bắt đầu suy niệm về các vật thể thông thường nhất và là những vật thể chúng ta tưởng có thể 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 thể 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 dúc 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 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 phát ra âm thanh nào nữa. Sau những đổi thay đó, có phải vẫn cục sáp ong 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 trong 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 là cái khi nãy, tức 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 tượng 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 thể vì tôi tưởng tượng rằng cục sáp đang tròn có thể biến ra vuông, rồi đang vuông 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 về cục sáp ong được.

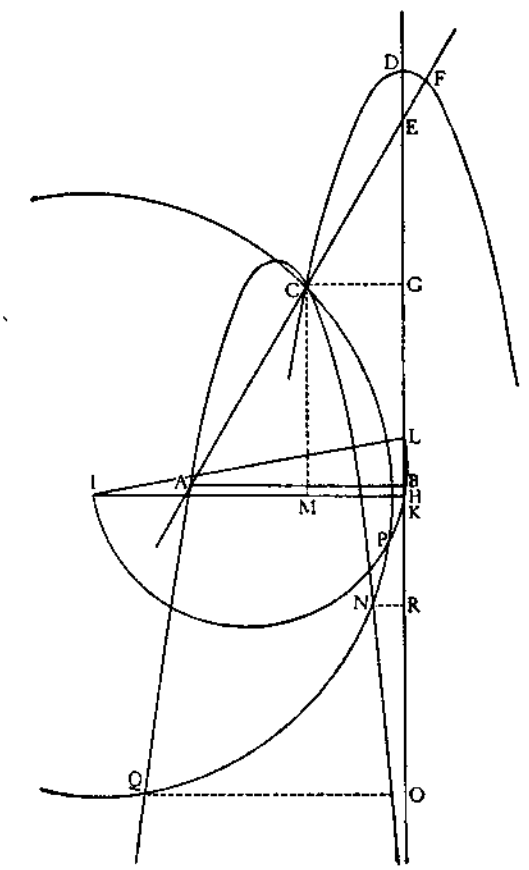
Bây giờ thử hỏi cái trương độ kia là gì? Đó có phải là một ẩn số không? Bởi vì khi sáp ong chảy ra, trương độ tăng lên; và khi sáp đã chảy hết, thì trương độ càng lớn hơn nữa, rồi khi nhiệt độ càng tăng thì nó càng lớn thêm. Và tất nhiên nếu tôi không nghĩ rằng miếng sáp ong có thể có nhiều biến hóa 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, một 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 chú ý nhiều hay ít đến những sự ở trong nội quan đó và cũng là những sự 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 chận 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 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 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. Thật là đáng khinh bỉ nếu ai còn hồ nghi về 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 một 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 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 tương lai con người.



Dạng thức hình học từ Hình Học Descertes (1673). Trục X-Y trong hình học giải tích do Descertes khám phá còn được gọi là "tọa độ Cartesian"

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 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 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 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 như 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 không tri thức các vật thể do sự 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 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.

Suy niệm thứ ba

Về Thiên chúa: Ngài hiện hữu

Tôi sẽ nhắm hai mắt, bịt hai tai, tôi sẽ thu hồi giác quan và xóa bỏ khỏi tư duy tôi tất cả những hình ảnh của sự vật vật chất, hoặc ít ra, bởi vì không thể thực hiện được như trên, tôi sẽ coi các sự vật vật chất là giả tạo và phù ảo, như thế tôi sẽ chỉ nói năng với mình tôi, và chỉ suy niệm về nội tâm của tôi, tôi cố gắng nhận biết và làm quen với chính mình tôi nhiều hơn. Tôi là một sự vật suy tưởng, nghĩa là sự vật hoài nghi, quyết định, phủ định, tri thức một ít sự vật và chưa biết nhiều sự vật khác, yêu mến, thù ghét, ước muốn, không ước muốn, tưởng tượng và cảm giác. Bởi vì, như tôi, đã lưu ý trên đây, cho rằng những sự vật mà tôi cảm giác hay tưởng tượng không là chi hết ở ngoài tôi, và cũng không là chi tự thân, tuy nhiên tôi chắc chắn rằng những kiểu suy tưởng đó mà tôi gọi là những tình cảm và những tưởng tượng của tôi, thực ra có ở trong tôi. Trong vài điều vừa được trình bày đó, tôi tưởng đã thuyết trình về tất cả những điều tôi biết một cách đích thực, hay ít ra tất cả những gì tôi nhận định rằng đã biết được từ trước tới nay.

Bây giờ tôi sẽ suy niệm một cách cẩn thận hơn để xem hoặc ở trong tôi còn có con người tri thức nào khác tôi chưa nhận định ra chăng. Tôi chắc chắn rằng tôi là một sự vật suy tưởng, nhưng tôi có biết cần phải có điều chi để được chắc chắn về một sự vật chăng? Như thế nghĩa là trong tri thức thứ nhất kia mới chỉ có một tri giác rõ ràng và phân minh về cái tôi biết mà thôi; nhưng tri giác đó không đủ làm tôi tin chắc chắn rằng nó chân thực, nếu nhỡ ra cái điều tôi quan niệm cách rõ ràng và phân minh như thế lại giả dối. Do đấy tôi tưởng có thể định luật phổ quát này là: tất cả các sự vật mà ta quan niệm cách rõ ràng và phân minh, đều đích thực.

Vậy mà trước đây tôi đã chấp nhận bao sự vật và coi chúng là rất chắc chắn và rất minh bạch: sau đó mới nhận định rằng chúng rất khả nghi và không chắc. Đó là những sự vật nào? Thưa đó là Đất, Trời, tinh tú và tất cả các sự vật tôi tri thức do trung gian của giác quan. Và tôi đã quan niệm điều chi cách rõ ràng và phân minh ở nơi chúng? Không chi hết, trừ những ý niệm tức suy tưởng của các sự vật đó đã đối diện với tôi. Ngay bây giờ tôi cũng không chối rằng có ý niệm đó ở trong tôi. Nhưng còn một điều khác tôi đã quyết chắc, và vì tập quán làm tôi quá tin tưởng nên tôi đã tưởng tri giác nó một cách rõ ràng, mặc dầu thực sự tôi không tri giác thấy nó: đó là những sự vật ở ngoài tôi, do đó mà sinh ra những ý niệm kia là những ý niệm giống hệt chúng. Như vậy tôi đã sai lầm, hay nếu tôi đã phán đoán đúng thực sự, thì tôi phải biết đó không phải là một tri thức do tri giác của tôi.

Nhưng khi tôi suy niệm một sự vật nào rất đơn sơ và dễ dàng về Toán học và Hình học, thí dụ hai với ba cộng lại thành số năm, và những điều như thế, nào tôi chẳng quan niệm chúng một cách

rõ ràng để có thể biết chắc chắn rằng chúng chân thực ư? Nếu tôi nghĩ người ta có thể hoài nghi cả những sự đó, thì chỉ vì tôi có ý nghĩ rằng: có thể có một Chúa tể nào đó đã cho tôi một bản tính như thế, để tôi có thể sai lầm trong những sự tôi coi là minh bạch nhất. Mỗi khi tôi nghĩ đến ý niệm về một vị Chúa tể toàn năng như thế, tôi bó buộc thú nhận rằng: nếu Ngài muốn, Ngài có thể dễ dàng làm tôi sai lầm cả trong những sự mà tôi tưởng có thể tri thức một cách hiển nhiên. Trái lại, mỗi khi tôi quay lại nhìn các sự vật mà tôi tưởng tôi có thể quan niệm cách rõ ràng, thì tôi lại rất chắc chắn về chúng đến nỗi tự nhiên tôi muốn nói những lời này: *"Ai đánh lừa tôi thì mặc, nhưng không ai có thể làm cho tôi là không, bao lâu tôi suy tưởng tôi là một sự vật, hoặc xưa kia có thể tôi hiện hữu, nhưng nay thì đích thực tôi hiện hữu; hoặc hai cộng với ba thành hơn hay kém năm; và những sự như thế; nhưng bây giờ tôi nhận thức rõ ràng không thể khác như thế được, và phải có đúng như tôi quan niệm lúc này đây"*.

Tuy nhiên, bởi vì tôi không có lý do để tin có một Chúa tể thích lừa dối tôi như thế, - và vì tôi chưa quan niệm về những lý do chứng minh có Thiên Chúa, - cho nên lý do để hoài nghi như trên là lý do hoàn toàn dựa trên một tin tưởng nông nổi và siêu hình học, nếu tôi dám nói như thế. Nhưng để xóa bỏ nó, tôi phải xét xem có Thiên Chúa không, khi có dịp xét đến. Và nếu tôi thấy phải có một Thiên Chúa, tôi lại phải nghiệm xét Ngài có thể lừa dối tôi không, bởi vì thiếu hai chân lý này, tôi thấy không thể chắc chắn về một sự gì hết. Và để tôi có thể nghiệm xét được điều đó mà không làm gián đoạn trật tự mà tôi đã tự đặt cho mình trong công việc suy niệm là tuần tự đi từ những ý niệm mà tôi gặp đầu tiên trong trí tuệ tôi đến những ý niệm mà tôi gặp thấy sau đó, - tôi phải phân các ý niệm của tôi ra làm mấy loại, rồi xác định xem chân lý và sai lầm ở trong những giai đoạn nào.

Trong số các ý niệm của tôi, một số là những hình ảnh của sự vật, và chỉ những ý niệm đó xứng danh từ ý niệm mà thôi: nhưng khi tôi tự hình dung một người, hay một con quái vật, hay là trời, hay là một thiên thần, hay Thiên Chúa; - các ý niệm khác thì có những hình thức khác, như khi tôi ước muốn, tôi sợ hãi, tôi quyết định hay phủ định: khi đó tôi quan niệm một cái gì, thí dụ chủ đề của hành động trí tuệ tôi; và do hành động đó tôi thêm một cái gì vào ý niệm mà tôi có về các sự vật đó: trong loại các suy tưởng này, cái thì được gọi là ý muốn hay tâm tình, cái thì được gọi là phán đoán.

Về phần các ý niệm, nếu người ta xét chúng theo tự thân và không quy chúng về sự vật nào khác, thì chúng không thể là giả dối được, vì hoặc tôi tưởng tượng một con dê cái, hay một con quái vật, thì hai việc tưởng tượng cũng đích thực như nhau.

Cũng không sợ có sự giả dối trong những tâm tình và những ý muốn, vì dầu tôi có thể ước muốn những điều xấu và những điều đó có thể không có bao giờ; nhưng không vì thì thế mà việc ước muốn của tôi kém thực.

Như vậy, chỉ còn những phán đoán là tôi cần phải coi chừng lắm kẻo bị sai lầm. Mà cái sai lầm trọng yếu nhất và thông thường nhất là: tôi quyết rằng những ý niệm ở trong tôi giống hệt những sự vật ở ngoài tôi. Nếu tôi chỉ coi những ý niệm đó như những hình thái của tư duy tôi và không quy chúng về các sự vật bên ngoài, thì chúng chưa trở thành dịp cho tôi sai lầm.

Trong số các ý niệm đó, có ý niệm xem như đã được đồng sinh với tôi; có ý niệm như kẻ xa lạ ở ngoài vào; và cũng có những ý niệm do tôi tạo ra. Về khả năng để hiểu thế nào là một sự vật,

thế nào là chân lý, thế nào là suy tưởng, thì tôi nghĩ tất cả các điều này không do đâu khác, nhưng là do chính bản tính của tôi; còn về sự tôi nghe thấy tiếng động, tôi trông thấy mặt trời, tôi cảm thấy lửa nóng, thì cho đến bây giờ tôi vẫn nghĩ là do các sự vật ở ngoài tôi; sau hết các Thủy tinh, các Sơn tinh và những quái vật như vậy, là do tôi tưởng tượng ra. Có lẽ tất cả các ý niệm đều thuộc loại xa lạ ở bên ngoài hoặc thuộc loại bẩm sinh hoặc thuộc loại mạo tác chăng? Vì tôi vẫn chưa tìm ra nguyên cội của chúng một cách rõ ràng.

Và điều tôi phải làm ngay trước tiên là suy niệm về những ý niệm xem như được phát xuất từ nơi các sự vật ở ngoài tôi; tôi cần phải xét xem những lý do nào bó buộc tôi tin tưởng rằng chúng giống hệt những sự vật nọ. Lý do thứ nhất: xem ra thiên nhiên dạy tôi như thế; lý do thứ hai là: tôi nghiệm thấy trong mình tôi rằng những ý niệm nọ không lệ thuộc vào ý muốn của tôi, bởi vì chúng thường đến với tôi trái ý tôi; chẳng hạn trong lúc này, dầu muốn dầu không, tôi cũng cảm thấy sức nóng; do đấy, tôi nghĩ rằng cảm giác đó, tức ý niệm về sức nóng đã phát xuất nơi tôi do một sự vật không phải là tôi, nghĩa là do sức nóng của lửa tôi ngồi kề đây. Và tôi thấy không gì hợp lý bằng quyết đoán rằng: sự vật bên ngoài đây, chớ không phải sự vật nào khác, đã phóng và in hình ảnh của nó vào trong tôi.

Bây giờ tôi phải xét xem những lý do kia đủ vững chắc không. Khi tôi nói thiên nhiên dạy tôi điều gì, thì tôi hiểu thiên nhiên là khuynh hướng thúc đẩy tôi tin tưởng như thế, chớ tôi không hiểu thiên nhiên là ánh sáng tự nhiên làm tôi nhận điều kia là thực. Hai điều này khác nhau nhiều lắm, vì tất cả những gì do ánh sáng tự nhiên tỏ bày cho tôi, đều không thể hoài nghi được, thí dụ vì tôi hoài nghi cho nên phải kết luận rằng tôi hiện hữu, v...v...; vì không có một tài năng nào khác để tôi có thể tin tưởng bằng ánh sáng tự nhiên này, hoặc để dạy tôi rằng những điều ánh sáng này dạy là không thực; còn những khuynh hướng tự nhiên, tôi đã thấy chúng thúc đẩy tôi về phía ác cũng mạnh bằng về phía thiện, mỗi khi tôi phải chọn điều thiện; cho nên tôi không cần phải theo chúng mỗi khi tôi kén chọn thực và giả.

Rồi, mặc dầu những ý niệm kia không lệ thuộc vào ý muốn của tôi, nhưng không nên vì thế mà luận rằng tất nhiên chúng phát sinh do những sự vật bên ngoài tôi, cũng như các khuynh hướng mà tôi vừa đề cập tới trên đây, tuy chúng ở trong tôi nhưng lại khác biệt ý muốn của tôi, bởi thế rất có thể ở trong tôi còn có một tài năng nào đó nữa, nay tôi chưa biết, và chính nó là nguồn gốc sinh ra những ý niệm kia; cũng như cho tới nay tôi vẫn thấy rằng trong khi tôi ngủ, các ý niệm nọ vẫn xuất hiện trong tôi và không cần nhờ đến sự trợ lực của một vật bên ngoài nào hết.

Sau hết, cho rằng các ý niệm nọ có do các sự vật ở ngoài tôi phát sinh ra đi nữa, tôi cũng không có quyền kết luận rằng chúng phải giống hệt các sự vật đó. Trái lại, nhiều khi tôi nhận thấy có sự dị biệt lớn lao giữa sự vật và ý niệm của nó. Thí dụ tôi thấy tôi có hai ý niệm khác nhau về mặt trời, một do giác quan đem tới, và nó thuộc loại những ý niệm mà tôi gọi là ngoại đán: qua ý niệm nầy, mặt trời coi như bé nhỏ lắm - còn một thì bắt nguồn nơi lý luận của khoa Thiên văn học, nghĩa là do những quan niệm bẩm sinh của tôi, hoặc do tôi hình dung một cách nào đó; nhờ ý niệm này, mặt trời coi lớn hơn trái đất nhiều lần. Tất nhiên không thể cả hai ý niệm về mặt trời cùng giống hệt mặt trời, và lý trí bắt tôi tin rằng chính cái ý niệm phát xuất trực tiếp do mặt trời thì lại ít giống mặt trời hơn hết.

Tất cả các điều trên đây chứng minh rằng; cho tới bây giờ, tôi đã không nhờ một phán đoán chắc chắn, nhưng đã chỉ bị thúc đẩy bởi một khuynh hướng mù quáng để tin tưởng rằng có những sự vật khác ngoài tôi, và những sự vật này đã phóng hình ảnh của chúng vào trong tôi qua nẻo các giác quan hoặc một phương tiện nào khác.

Nhưng còn một đường lối nữa để nghiên cứu xem có những sự vật bên ngoài mà ta thấy hình ảnh ở trong ta chăng. Nghĩa là nếu chỉ coi những ý niệm đó như những hình thái của suy tưởng thôi, thì tôi không thấy chúng khác nhau hoặc hơn kém nhau chi hết. Còn xét chúng như những hình ảnh để tượng trưng mỗi cái một sự vật khác nhau, thì tất nhiên chúng khác nhau lắm. Bởi vì những ý niệm tượng trưng các bản thể sẽ chứa đựng một cái chi hơn - và tôi dám nói là thực tại đích xác hơn những ý niệm chỉ tượng trưng những hình thức về tùy thể, hơn nữa, ý niệm làm tôi quan niệm một Thiên Chúa tối cao, vĩnh cửu, vô cùng, toàn tri, toàn năng, Chúa tể muôn loài đã sáng tạo nên vạn vật ở ngoài Ngài-ý tưởng đó tất nhiên có tính chất thực tại đích xác hơn ý niệm chỉ tượng trưng các bản thể hữu hạn.

Bây giờ, một điều hết sức minh bạch do ánh sáng tự nhiên là: ít nhất ở trong nguyên nhân tác thành cũng có thực tại tính bằng ở nơi hậu quả của nó; vì hậu quả thâu nhận thực tại từ đâu nếu không phải từ nguyên nhân của nó? Và làm sao nguyên nhân có thể thông đạt thực tại cho hậu quả nếu chính nó không có? Như vậy phải kết luận rằng: không có chi do hư vô phát sinh, và sự vật toàn hảo hơn, nghĩa là có nhiều thực tại tính hơn thì không thể do sự vật kém nó. Chân lý này không những rõ ràng và hiển nhiên nơi những hậu quả có thực tại tính mà các triết gia gọi là hiện thể, tức mô thể nhưng cũng thực cho những ý niệm khi chúng ta chỉ xét đến thực tại tính khách thể của các ý niệm đó. Thí dụ không những viên đá trước kia không hiện hữu thì nay không thể bắt đầu hiện hữu được, nếu nó không phát xuất bởi một sự vật có sẵn trong mình, cách mô thể hay cách trổi vượt, tất cả những gì sẽ cấu tạo nên viên đá, nghĩa là nó phải mang trong mình chính những sự vật đó hoặc những sự cao trọng hơn các sự ta thấy nơi viên đá; và sức nóng không thể phát sinh nơi một chủ thể trước đây vẫn không có sức nóng đó, trừ khi nó được phát sinh trừ một sự vật ít ra cũng toàn hảo bằng nó, xét theo trật tự, độ cao và loại thứ: về các sự vật khác cũng thế; rồi ý niệm về sức nóng hay về viên đá không thể có ở trong tôi nếu chúng không được đặt vào đó bởi một nguyên nhân và trong nguyên nhân này phải có ít nhất cũng bằng ấy thực tại tính như tôi quan niệm thấy nơi sức nóng và nơi viên đá. Bởi vì nguyên nhân họ không có đổ vào ý niệm của tôi một chút chi thuộc thực tại tính hiện thể hay mô thể của nó, người ta không được vì thế mà tưởng rằng nguyên nhân đó kém thực tại; nhưng người ta phải biết rằng mỗi ý niệm đều là tác phẩm của tâm linh, nên bản tính của nó không đòi một thực tại tính mô thể nào khác ngoài thực tại tính mà nó nhận được bởi tư duy tức bởi tâm linh: ý niệm chỉ là một hình thái, nghĩa là một cách thể của suy tưởng mà thôi. Vậy để cho một ý niệm có thể chứa đựng thực tại tính này hơn thực tại tính khác, thì nó phải nhận tư cách đó do một nguyên nhân, và trong nguyên nhân đó phải có ít ra cũng một độ thực tại tính mô thể bằng thực tại tính khách thể mà ta thấy nơi ý niệm; bởi vì giả thử trong ý niệm có sự gì mà ta không thấy nơi nguyên nhân của nó, thì ta hãy nghĩ rằng nó nhận được sự ấy bởi hư vô; nhưng dầu cách thể hiện hữu của một sự vật được tượng trưng

trong tâm linh ta bằng ý niệm của nó là cách thể bất toàn mặc lòng, người ta vẫn không thể nói rằng cách thể đó là hư vô hoặc bảo ý niệm kia đã bắt nguồn nơi hư vô.

Tôi cũng không nên hoài nghi có cần phải có thực tại tính mô thể nơi các nguyên nhân của các ý niệm của tôi chăng - mặc dầu thực tại tính của các ý niệm của tôi, chỉ là thực tại tính khách thể nơi các nguyên nhân kia cũng đủ. Bởi vì hiện hữu cách khách thể thuộc bản tính của các ý niệm, cũng như hiện hữu cách mô thể thuộc bản tính các nguyên nhân của các ý niệm đó, ít là các nguyên nhân đệ nhất và chính yếu. Và tuy một ý niệm có thể phát sinh một ý niệm khác, nhưng việc đó không thể cứ tiếp tục như thế mãi vô cùng được, vì cuối cùng vẫn phải đi tới ý niệm đệ nhất mà nguyên nhân phải được coi là nguyên bản tức nguyên điển hình; trong nguyên điển hình này, tất cả thực tại tính, tức toàn hảo tính được chứa đựng một cách mô thể, rồi chỉ được tượng trưng cách khách thể nơi các ý niệm mà thôi. Như vậy ánh sáng tự nhiên cho tôi thấy một cách hiển nhiên rằng: các ý niệm đang hiện hữu trong tôi như kiểu các bức họa, tức các tấm ảnh; chúng có thể dễ dàng để rơi mất toàn hảo tính mà chúng đã nhận bởi các sự vật nhưng không thể có một sự gì toàn hảo và trọng đại hơn các sự vật đó.

Tôi càng suy niệm lâu dài và kỹ càng về những điều này, tôi càng thấy một cách rõ ràng và phân minh rằng các điều đó đích thực. Nhưng kết cục tôi phải kết luận gì? Phải kết luận rằng, nếu thực tại tính khách thể của một ý niệm nào đó của tôi cho biết một cách rõ ràng rằng nó không có trong tôi cách mô thể hay cách trổi vượt, và bởi đó tôi không thể là nguyên nhân của ý niệm đó, thì tất nhiên phải luận rằng tôi không phải là hữu thể độc nhất trong vũ trụ và còn có một sự vật nào khác hiện hữu nữa, và chính sự vật đó là nguyên nhân ý niệm kia; trái lại, nếu trong tôi không có một ý niệm nào như thế hết, thì không có lý do nào bắt tôi tin tưởng và làm tôi chắc rằng có một sự vật nào khác ngoài tôi, bởi vì tôi đã lục soát tất cả các lý do rồi, và cho tới nay vẫn chưa tìm thấy một lý do nào hết.

Trong số các ý niệm của tôi, trừ ý niệm làm tôi kiến diện mình - về ý niệm này tôi không thấy có một sự khó khăn nào hết, - còn có ý niệm tượng trưng Thiên Chúa và các ý niệm tượng trưng các sự vật vật chất và vô hồn, rồi những ý niệm tượng trưng các Thiên Thần, các thú vật, và sau cùng là những ý niệm tượng trưng những người khác, những thiên thần và các con vật, tôi dễ thấy rằng các ý niệm đó có thể kết thành bởi sự pha trộn các ý niệm về tôi, về các sự vật vật chất và về Thiên Chúa, mặc dầu trừ tôi ra không còn một người nào hay là một con vật hoặc một thiên thần nào hết. Còn như ý niệm về các sự vật vật chất tôi không nhận thấy ở nơi chúng một chút chi cao trọng mà đàng khác tôi không thấy có thể bởi tôi mà ra, bởi nếu tôi suy nghiệm chúng một cách cẩn thận, và nếu quan sát chúng một cách như tôi đã quan sát cục sáp ong hôm qua, tôi thấy rằng có rất ít sự tôi có thể tri giác cách rõ ràng và phân minh ở nơi chúng, đó là: lượng thể, tức trương độ chiều dài, chiều rộng và chiều sâu; hình thù cấu tạo nên do chu vi và giới hạn của trương độ đó; vị trí mà các sự vật chiếm giữ đối với nhau; và sự biến chuyển tức chuyển động của vị trí đó; thêm vào những cái đó người ta có thể nói đến bản thể, kỳ gian và số lượng; - còn về những sự vật khác như ánh sáng, màu sắc, thanh âm, hương vị sức nóng và những phẩm tính thuộc phạm vi xúc giác, tôi thấy chúng hiện ra trong tưởng tượng tôi một cách tối tăm và hỗn tạp đến nỗi tôi không biết chúng thực hay giả, hay chỉ là hình bóng: nghĩa là không biết những ý niệm mà

tôi quan niệm về các phẩm tính kia có thực là ý niệm của những sự vật thực tại hay chúng chỉ tượng trưng những hữu thể mơ hồ không có thực. Bởi vì mặc dầu tôi đã lưu ý trên đây rằng; chỉ nơi những phán đoán mới có sự sai lầm thực sự và mô thể: tuy nhiên nơi các ý niệm cũng có thể có sự sai lầm chất thể đó là khi các ý niệm tượng trưng cái không có mà lại làm như có thực. thí dụ những ý niệm tôi có về nóng và lạnh là những ý niệm ít rõ ràng và phân minh quá, cho nên tôi không thể phân biệt hoặc lạnh chỉ là khuyết tịch của nóng hoặc nóng chỉ là khuyết tịch của lạnh hoặc nóng và lạnh đều là những phẩm tính thực tại, nhất là, cũng như hình ảnh mỗi ý niệm đều tượng trưng một sự vật cho nên khi nói rằng sự lạnh không phải là gì hết và chỉ là khuyết tịch của sự nóng tất nhiên cái ý niệm tượng trưng lạnh như một sự vật thực tại phải gọi là một ý niệm giả dối; về các ý niệm tượng trưng khác như thế, cũng phải nói như vậy. Không cần tìm lâu tôi cũng biết chính tôi là tác giả của những ý niệm đó; nếu chúng giả tạo, nghĩa là nếu chúng tượng trưng những sự vật không có thực, thì ánh sáng tự nhiên cho tôi biết rằng chúng phát xuất do hư vô, nghĩa là chúng chỉ có trong tôi vì bản tính tôi thiếu một cái gì đó và bản tính tôi không toàn hảo. Còn nếu các ý niệm đó đích thực, nhưng vì tôi thấy chúng ít thực tại tính quá đến nỗi tôi không thể phân biệt minh bạch dâu là sự vật được tượng trưng đâu là hư vô, thì tôi không thấy có lý do nào cấm tin rằng tôi là tác giả của những ý niệm đó.

Còn trong số những ý niệm rõ ràng và phân minh mà tôi có về các sự vật vật chất, một số hình như do tôi lấy ra từ chính mình tôi, thí dụ những ý niệm về bản thể, kỳ gian, số lượng và những sự khác như vậy. Như khi tôi nghĩ viên đá là một bản thể tức một sự vật tự nó có thể hiện hữu; là vì tôi là một bản thể, mặc dầu tôi quan niệm rõ ràng tôi là một sự vật suy tưởng và vô trương độ, trái lại viên đá là một sự vật có trương độ và không suy tưởng, và như vậy giữa hai quan niệm đó có một sự khác biệt lớn lao; tuy nhiên cả hai quan niệm cùng giống nhau ở chỗ cùng tượng trưng những bản thể. Cũng thế, khi tôi nghĩ tôi đang hiện hữu bây giờ đây, và tôi nhớ lại tôi đã hiện hữu ngày xưa nữa, rồi tôi nghĩ đến nhiều ý niệm khác nhau và tôi đếm chúng bằng một con số: thế là tôi kiếm được những ý niệm về kỳ gian và về số lượng sau này tôi có thể áp dụng những ý niệm này vào những sự vật khác tùy ý tôi.

Còn về những phẩm tính khác đã cấu tạo nên những ý niệm về các sự vật vật chất, như trương độ, hình thù, vị trí và chuyển động, thì phải nhận rằng chúng không hiện hữu cách mô thể trong tôi, bởi vì tôi là một sự vật suy tưởng: nhưng bởi vì đó chỉ là những hình thái của bản thể, những y phục do bản thể vật chất mặc lấy để hiện ra với tôi, và bởi vì chúng ta là một bản thể, cho nên tôi tưởng chúng có thể được chứa đựng trong tôi một cách trổi vượt.

Như vậy chỉ còn ý niệm về Thiên Chúa là ý niệm mà tôi phải suy 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 ra ý niệm 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 niệm về bản thể do sự tôi là một bản thể, - nhưng tôi, một hữu thể hữu cùng, không thể nào có ý

niệm về một bản thể vô cùng, trừ khi ý niệm 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 niệm 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 niệm 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 niệm về Thiên Chúa, theo phương diện chất thể, chỉ là một ý niệm giả dối, và như vậy nó đã do hư vô mà sinh ra, nghĩa là ý niệm đó ở trong tôi do một khuyết tịch, y như tôi đã nói trên kia về những ý niệm của nóng và lạnh v.v...: bởi vì ý niệm về Thiên Chúa là ý niệm rất rõ ràng và rất phân minh, lại mang trong mình nó nhiều thực tại tính khách thể hơn bất cứ ý niệm nào khác, cho nên không có ý niệm nào chân thực bằng và cũng không có ý niệm nào ít đáng nghi hoặc bằng.

Tôi quyết: ý niệm về hữu thể rất toàn hảo và vô cùng là ý niệm toàn hảo chân thực; bởi vì người ta có thể tưởng tượng rằng hữu thể đó không hiện hữu, nhưng người ta không thể tưởng tượng rằng ý niệm đó không tượng trưng một cái chi thực tại như kiểu ý niệm về sự lạnh.

Và điều đó rất thực, rất rõ ràng dầu tôi không thấu hiểu được cái vô cùng, 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 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 trổi vượt - chỉ cần thế cũng đủ để cái ý niệm mà tôi có về Thiên Chúa là ý niệm chân thực nhất, rõ ràng nhất và phân minh nhất trong các ý niệm của tôi.

Nhưng biết đâu chính tôi phải là một cái gì trọng đại hơn cái mà tôi vẫn nghĩ về tôi? Và biết đâu những toàn hảo tính mà tôi quy về bản tính Thiên Chúa lại chẳng ở trong tôi một cách năng thể, mặc dầu chúng chưa phát xuất và chưa biểu lộ những hành động của chúng? Thực vậy, kinh nghiệm cho biết tri thức của tôi càng ngày càng tăng thêm và càng được kiện toàn, và tôi không thể nào cản trở nó tăng lên tới mức vô cùng, và một khi đã kiện toàn và trở thành vô cùng, tôi không thể nào cản trở tôi chiếm được những toàn hảo tính của bản tính Thiên Chúa: rồi cái khả năng đó, tức khả năng chiếm được các toàn hảo tính kia, nếu nó có thực ở trong tôi, thì nó có thể in các ý niệm về các toàn hảo tính nọ vào trong tôi.

Tuy nhiên, khi nhìn kỹ, tôi thấy rằng điều đó không thể có được: thứ nhất, vì dầu tri thức của tôi có thể mỗi ngày toàn hảo hơn và dầu rằng trong bản tính tôi còn rất nhiều cái ở năng thể nghĩa là chưa được biểu hiện, nhưng tất cả các ưu điểm đó không thuộc về và cũng không thể tới gần cái ý niệm mà tôi có về Thiên Chúa, bởi vì trong ý niệm tôi về Thiên Chúa không có chi ở năng thể hết, mọi sự đều ở hiện thể. Rồi một chứng cớ rất khả ngộ và rất

chắc chắn về sự bất toàn của tri thức tôi là: tri thức đó tiến dần dần và tăng lên từng độ một. Hơn nữa, dầu tri thức tôi càng ngày càng gia tăng, nhưng không vì thế mà tôi dám quan niệm rằng nó đã vô cùng cách hiện thể, bởi vì không bao giờ tri thức đó đạt tới mức toàn hảo đến nỗi không thể gia tăng được nữa. Còn Thiên Chúa, tôi quan niệm Ngài vô cùng ở độ tối cao và hiện thể, đến nỗi không thể thêm gì cho sự toàn hảo của Ngài nữa. Sau hết tôi hiểu rất rõ ràng: hữu thể khách thể của một ý niệm không thể phát sinh do một hữu thể chỉ hiện hữu cách năng thể, vì hữu thể này thực ra chưa là gì hết, nhưng nó phát sinh do một hữu thể mô thể hay hiện thể.

Tất nhiên các điều tôi vừa nói trên đây, hễ ai chịu suy nghĩ cẩn thận đều có thể nhờ ánh sáng tự nhiên để biết được cách dễ dàng; nhưng khi tôi nới sự chú ý một chút, tâm linh tôi liền bị u ám và gần như bị mù quáng bởi những hình ảnh của các sự vật vật chất, cho nên không dễ nhớ được lý do tại sao ý niệm về hữu thể toàn hảo hơn tôi đã nhất thiết phải được đặt vào trong tôi do một hữu thể thực sự toàn hảo hơn tôi.

Bởi thế, đây tôi muốn đi xa hơn, tôi muốn suy nghiệm nếu không có Thiên Chúa, thì tôi là kẻ có ý niệm về Thiên Chúa, tôi có thể hiện hữu được không. Và tôi tự hỏi: Do ai tôi có hiện hữu? Có lẽ do chính mình tôi, hoặc do cha mẹ tôi, hoặc do những nguyên nhân không toàn hảo bằng Thiên Chúa, bởi vì người ta không thể tưởng tượng ra cái chi toàn hảo hơn hoặc toàn hảo bằng Ngài?.

Nếu tôi hoàn toàn độc lập, và nếu tôi là tác giả của hữu thể tôi, tất nhiên tôi sẽ không hoài nghi một điều chi, tôi sẽ không còn một ước vọng nào và tôi sẽ không thiếu toàn hảo tính nào hết, bởi vì tôi sẽ tự ban cho mình tất cả những gì tôi có ý niệm ở trong tôi, vì như vậy tôi sẽ là Thiên Chúa.

Tôi cũng không nên tưởng rằng những cái hiện tôi thiếu là những cái khó kiếm hơn những cái hiện tôi đã sở đắc; bởi vì tôi, một sự vật suy tưởng, sẽ rất khó có thể do hư vô mà phát sinh, khó hơn là việc tôi kiếm được những ánh sáng và những tri thức về sự vật tôi chưa biết, vì các tri thức đó chẳng qua chỉ là những tùy thể của bản thể đó mà thôi; cho nên nếu tôi có thể tự cho mình cái hơn mà tôi vừa nói trên đây, nghĩa là nếu tôi là tác giả của sự sinh ra và sự hiện hữu của tôi, tất nhiên tôi sẽ không tự từ chối những sự dễ kiếm hơn, tức những tri thức mà bản tính tôi còng đang thiếu: như vậy tôi sẽ không tự từ chối mình một sự gì trong những sự chứa đựng trong quan niệm mà tôi có về Thiên Chúa, bởi vì không có sự gì xem ra khó kiếm hơn; còn nếu như có sự gì xem ra khó khăn thực, thì dầu tôi đã có tất cả mọi thứ khác, tôi cũng sẽ kinh nghiệm rằng khả năng của tôi bị chặn đứng lại đó, và tôi không thể đạt được sự đó.

Và mặc dầu tôi có thể giả thử rằng tôi vẫn hiện hữu thế này tự ngày xưa, thì tôi vẫn không tránh được sức mạnh của lý luận trên đây, và vẫn phải công nhận cần phải có Thiên Chúa là tác giả của hiện hữu tôi: bởi vì toàn thể thời gian đời sống tôi có thể chia ra làm vô số những thành phần, và mỗi thành phần không lệ thuộc chút nào vào các thành phần khác; cho nên, nếu lúc trước đây tôi hiện hữu, thì không thể lấy đó mà kết luận rằng tôi phải hiện hữu lúc bây giờ, trừ khi lúc bây giờ đây có một nguyên nhân phát sinh ra tôi và có thể tái tạo tôi nghĩa là bảo tồn tôi.

Thật vậy, một điều mà bất cứ ai suy nghiệm cách ý tứ về bản tính của thời gian cũng phải nhận là rõ ràng là: được bảo tồn qua mọi lúc kỳ gian của nó, một bản thể cần đến một năng lực và một hành động giống như hành động đã phát sinh và sáng tạo ra khi nó chưa hiện hữu. Như vậy ánh sáng tự nhiên

cho ta, thấy rõ ràng việc bảo tồn và việc sáng tạo chỉ khác nhau theo cách suy tưởng của ta thôi chớ thực sự không khác nhau. Bởi thế, bây giờ tôi phải tự hỏi mình xem tôi có tài năng chi để làm cho mình hiện hữu bây giờ đây, sẽ hiện hữu trong tương lai không? Bởi vì tôi chỉ là một sự vật suy tưởng mà thôi (hay ít ra bởi vì lúc này tôi chỉ bàn về thành phần đó của tôi thôi), cho nên nếu khả năng đó có ở trong tôi, tất nhiên tôi phải ý thức nó: nhưng tôi không nghiệm thấy chút chi như thế ở trong tôi hết, do đấy tôi biết cách hiển nhiên rằng tôi lệ thuộc vào một hữu thể nào đó khác tôi.

Có lẽ hữu thể đó, tức hữu thể mà tôi lệ thuộc, không phải cái tôi gọi là Thiên Chúa, và như vậy có lẽ tôi được phát sinh bởi cha mẹ tôi hoặc bởi một nguyên nhân nào không hoàn toàn bằng Thiên Chúa chăng? Không thể nào có như thế được, vì như tôi đã nói trên kia, một điều rất hiển nhiên là ít nhất nguyên nhân nọ cũng phải có thực tại tính nhiều bằng hậu quả của nó: như vậy, vì tôi là một sự vật suy tưởng và có trong mình ý niệm về Thiên Chúa, cho nên dầu người ta gọi cái gì là nguyên nhân bản tính tôi mặc lòng, tất nhiên phải nhận rằng nguyên nhân đó cũng là một sự vật suy tưởng và có trong mình về tất cả các toàn hảo tính mà tôi quy về Thiên Chúa. Rồi lại phải nghiên cứu xem nguyên nhân đó bắt nguồn và có hiện hữu do chính mình nó hay là do một sự vật khác: vì nếu nguyên nhân đó tự mình hiện hữu, nguyên nhân đó tất nhiên cũng có khả năng để sở đắc tất cả những toàn hảo tính mà Ngài có ý niệm, nghĩa là tất cả các toàn hảo tính mà tôi quan niệm về Thiên Chúa. Còn như nếu nguyên nhân đó có hiện hữu do một nguyên nhân khác, thì người ta lại phải nghiên cứu xem nguyên nhân này tự mình hiện hữu hay là do một nguyên nhân khác, cứ thế từng nấc từng nấc cho đến khi đạt tới nguyên nhân tối hậu, và đó là Thiên Chúa. Một điều rất minh bạch là: ở đây không có thể cứ lùi mãi tới vô cùng, bởi vì ở đây không những phải bàn tới nguyên nhân đã phát sinh ra tôi xưa nhưng nhất là phải xét đến nguyên nhân bảo tồn tôi trong hiện tại.

Người ta cũng không thể giả tưởng rằng: có thể nhiều nguyên nhân khác nhau đã chung sức để tạo nên tôi, nguyên nhân này đã cho tôi ý niệm về toàn hảo này của Thiên Chúa, nguyên nhân khác đã cho tôi ý niệm về toàn hảo kia, thành thử tất cả các toàn hảo tính có thực đây đó trong vũ trụ, nhưng kết tụ và hợp nhất nơi một hữu thể là Thiên Chúa: bởi vì nhất thể tính, đơn tính và tính chất bất khả ly của các sự nơi Thiên Chúa là một trong những toàn hảo tính chính yếu nhất tôi quan niệm thấy nơi Ngài; đàng khác, ý niệm về nhất thể tính của các toàn hảo tính kia không thể được đặt vào trong tôi bởi một nguyên nhân khác nguyên nhân đã ban cho tôi những ý niệm về toàn hảo tính đó, vì nguyên nhân nọ không thể cho tôi hiểu các toàn hảo tính kia cách hợp nhất và bất khả ly mà lại không cho tôi biết chúng là gì và là những toàn hảo tính nào.

Còn về cha mẹ tôi mà tôi nghĩ đã phát sinh ra tôi, mặc dầu tất cả các điều tin tưởng khác của tôi có thể là chân thực, nhưng vị tất các ngài là những kẻ bảo tồn tôi và cũng vị tất các ngài đã phát sinh ra tôi xét như tôi là một sự vật suy tưởng, bởi vì các ngài đã chỉ đặt một ít dự kiện cho cái khối vật chất là cái khối làm nơi cư ngụ cho tâm linh tôi, cái tâm linh mà từ nay tôi coi là chính mình tôi đó. Như thế, về phía các ngài, không có một khó khăn nào hết, và tôi nhất thiết phải kết luận rằng: nguyên sự tôi hiện hữu và do sự tôi có ý niệm về một hữu thể vô cùng toàn hảo (tức Thiên Chúa), đã đủ cách chứng minh hiển nhiên rằng có Thiên Chúa hiện hữu thực.

Bây giờ chỉ còn một việc là tôi phải nghiệm xét xem tôi đã thâu nhận ý niệm về Thiên Chúa kia thế nào: bởi vì tôi đã không thâu nhận ý niệm đó do giác quan, và không bao giờ ý niệm nọ đã đến với tôi ngoài ý muốn của tôi như kiểu các ý niệm về các sự vật khả xúc khi các sự vật này đối diện hoặc xem ra đối diện với các giác quan của tôi; ý niệm đó cũng không phải là một tác phẩm hay một tưởng tượng của tâm trí tôi, thì không thể thêm hay bớt điều chi nơi ý niệm đó, cho nên chỉ còn một cách công nhận rằng cũng như ý niệm về tôi, ý niệm về Thiên Chúa đã được phát sinh đồng thời với tôi, ngay từ khi tôi được tác thành.

Và tất nhiên không nên lấy làm lạ rằng trong khi tác thành tôi, Thiên Chúa đã đặt ý niệm vào trong tôi như vết tay của một người thợ để lại trên tác phẩm của mình; và cũng không cần cái vết tính đó phải là cái chi khác tác phẩm nọ: do sự Thiên Chúa đã sáng tạo tôi, rất có thể Ngài đã tác thành tôi giống hình ảnh Ngài, và tôi quan niệm sự tương tự đó (trong đó có ý niệm về Thiên Chúa) bằng chính tài năng tôi dùng để quan niệm chính mình tôi; nghĩa là khi tôi tự hồi tưởng về mình, thì không những tôi biết tôi là một sự vật bất toàn và lệ thuộc vào hữu thể khác, luôn luôn hướng về những sự lớn hơn và tốt hơn tôi, nhưng đồng thời tôi cũng biết rằng đấng mà tôi lệ thuộc kia có trong Ngài tất cả những sự thiện hảo mà tôi hoài vọng và tôi có ý niệm. Ngài không có những thiện hảo đó cách vô định và cách năng thể, nhưng Ngài có thực, cách hiện thể và vô cùng, và như thế Ngài là Thiên Chúa. Và tất cả sức mạnh của lý chứng tôi đã dùng để chứng minh sự hiện hữu của Thiên Chúa ở tại điều này: tôi nhận định rằng bản tính của tôi không thể là một bản tính như hiện nay, nghĩa là tôi không thể có trong tôi ý niệm về Thiên Chúa, nếu quả thực Thiên Chúa không hiện hữu; tôi có ý nói vị Thiên Chúa mà tôi có ý niệm là ở trong tôi, tức vị Thiên Chúa sở đắc tất cả các toàn hảo tính cao cả mà trí tuệ ta có thể có một vài quan niệm nhưng không thế nào thấu hiểu được, Thiên Chúa đó không có một khuyết điểm nào hết, và không có một sự gì mang vết tính một khuyết điểm.

Như vậy, hiển nhiên Ngài không phải kẻ lừa dối, vì ánh sáng tự nhiên dạy ta rằng sự lừa dối luôn luôn là hệ quả của một khuyết điểm.

Nhưng trước khi suy nghiệm điều đó cách tường tận hơn, và trước khi bước sang việc suy nghiệm về các chân lý liên hệ khác, tôi nghĩ rất nên dừng lại đây ít lâu để chiêm ngưỡng Thiên Chúa toàn hảo kia, thong thả cân nhắc các thuộc tính kỳ diệu của Ngài, rồi suy nghiệm, cảm phục và tôn thờ vẻ đẹp vô song của ánh sáng vô lượng đó, ít là với tất cả nghị lực của tâm trí tôi là tâm trí hiện nay như bị lóa mắt bởi ánh sáng đó.

Bởi vì, như đức tin dạy: hạnh phúc tối cao của đời sau chỉ ở tại sự chiêm ngưỡng Uy nghi của Thiên Chúa; thì ngày nay chúng ta đã kinh nghiệm rằng một buổi suy niệm như thế này, tuy kém toàn hảo nhiều lắm, cũng cho ta hưởng được niềm khoan khoái lớn nhất mà con người có thể cảm thấy ở đời này.

Suy niệm thứ bốn

Chân thực và giả dối

Trong mấy ngày qua, tôi đã quen gỡ tâm linh tôi ra khỏi giác quan, và đã nhận định rõ ràng có rất ít điều có thể tri thức cách chắc chắn về các sự vật vật chất, và có nhiều sự ta biết được về tâm linh con người; và càng nhiều hơn về Thiên Chúa, - đã quen như thế lắm, cho nên bây giờ tôi không thấy khó khăn gì trong việc bắt quặt tư duy tôi ra khỏi

việc suy nghiệm các sự vật khả xúc tức tưởng tượng, để hướng suy tưởng của tôi về những sự khả tri thuần túy, bởi vì là những sự đã được gỡ ra khỏi chất thể.

Ý tưởng của tôi về tâm linh con người xét như là một sự vật suy tưởng và không trương độ về chiều dài, chiều rộng và chiều sâu, và không có chút chi thuộc bản tính vật thể, - tất nhiên đó là một ý niệm phân minh hơn tất cả các ý niệm về sự vật vật chất. Và khi tôi ý thức rằng tôi hoài nghi, nghĩa là tôi là một sự vật bất toàn và lệ thuộc, thì một ý niệm về một bản thể hoàn toàn và độc lập, tức Thiên Chúa, hiện ra với tôi một cách rất phân minh và rõ ràng. Rồi do sự có ý niệm đó ở trong tôi cũng như do sự tôi hiện hữu, tôi, kẻ có ý niệm đó, tôi kết luận một cách rất hiển nhiên rằng có Thiên Chúa hiện hữu, và hiện hữu của tôi hoàn toàn lệ thuộc vào Ngài mọi lúc trong đời tôi, đó là một điều hiển nhiên đến nỗi tôi tưởng tâm trí con người không thể biết được điều chi cách chắc chắn đến thế. Và tôi nghĩ ngay rằng tôi vừa khám phá ra con đường dẫn từ sự chiêm ngưỡng Thiên Chúa chân thực (tất cả kho tàng khôn ngoan và khoa học đều chứa đựng trong sự chiêm ngưỡng này) đến việc tri thức các sự vật khác trong vũ trụ.

Trước hết, vì không thể Thiên Chúa lừa dối tôi bao giờ, bởi trong mỗi sự giả dối và lừa đảo đều có một khuyết điểm nào đó; và tuy rằng xem ra khả năng lừa dối là biểu hiện của tinh khôn và tài trí, nhưng dầu sao lừa dối vẫn chứng tỏ một yếu đuối và gian ác. Và như vậy điều đó không thể gặp thấy nơi Thiên Chúa.

Rồi tôi kinh nghiệm thấy trong mình một khả năng phán đoán: khả năng này, tất nhiên tôi đã nhận được nơi Thiên Chúa, cũng như tất cả những gì tôi có; và bởi vì Ngài không muốn lừa dối tôi, cho nên chắc Ngài đã không ban nó cho tôi để tôi bị sai lầm mỗi khi tôi sử dụng nó cách đúng phép. Và người ta sẽ không thể hoài nghi chút nào về chân lý đó trừ khi người ta muốn kết nạp rằng: như vậy tôi không sai lầm bao giờ, bởi vì nếu tất cả những gì tôi có đều là do Thiên Chúa ban cho tôi, và nếu Ngài đã không ban cho tôi khả năng sai lầm, thì xem ra không khi nào tôi bị sai lầm. Mà thực tế, khi tôi chỉ suy tưởng về Thiên Chúa, tôi không nhận thấy trong tôi một nguyên nhân sai lầm và giả dối nào hết; nhưng khi tôi hồi tưởng về chính mình tôi, thì kinh nghiệm cho biết tôi dễ bị sai lầm nhiều lắm; khi tìm kỹ nguyên nhân của các sự sai lầm này, tôi nhận định rằng không những tâm linh tôi đối diện với một ý niệm thực tại và tích cực về Thiên Chúa, tức về một hữu thể vô cùng toàn hảo, nhưng còn đối diện với một ý niệm tiêu cực về hư vô, nếu tôi dám nói thế, nghĩa là một cái chi vô cùng xa cách mọi thứ toàn hảo tính. Như vậy chính tôi ở vào quãng giữa Thiên Chúa và hư vô, nghĩa là tôi được đặt vào giữa Hữu thể tối cao và hư vô: thành thử ở trong tôi không có chi có thể dẫn tôi tới sai lầm, nếu xét về phía Hữu thể tối cao, thì tôi tự thấy mình dễ vướng vào trăm ngàn khiếm khuyết, và do đấy tôi không nên ngạc nhiên vì mình bị sai lầm.

Như vậy tôi biết: sự sai lầm, nguyên nó, không phải là một sự gì thực tại và lệ thuộc vào Thiên Chúa, nhưng đó chỉ là một khuyết điểm; như thế, tôi cần phải có một khả năng sai lầm do Thiên Chúa ban riêng cho tôi để dùng vào công việc đó, nhưng tôi sai lầm chỉ vì khả năng mà Ngài ban cho tôi để phân biệt chân và giả không phải là một khả năng vô cùng.

Tuy nhiên điều này vẫn chưa làm tôi thỏa mãn, vì sai lầm thuần túy không phải là một phủ định thuần túy, nghĩa là nó không phải là sự khiếm diện của một toàn hảo tính không tất nhiên phải có; nhưng sai lầm là một khuyết tịch của một tri thức đáng lẽ tôi phải có. Suy

nghiệm về bản tính Thiên Chúa, tôi thấy Ngài không thể đặt trong tôi một khả năng có mang theo những khiếm khuyết về hành động riêng biệt của nó, nghĩa là có thể thiếu những toàn hảo tính mà đáng lẽ nó phải có; bởi vì người thợ càng tài giỏi thì các tác phẩm do tay ông làm càng hoàn bị và toàn hảo, cho nên làm sao ta có thể tưởng tượng một vật gì do Đấng Sáng Tạo muôn loài tác thành, mà lại không hoàn bị và toàn hảo mọi đàng? Và không thể hoài nghi được rằng Thiên Chúa đã có thể tác tạo nên tôi như một kẻ không bao giờ có thể sai lầm; và cũng chắc chắn là Ngài luôn luôn muốn điều toàn hảo hơn; vậy đối với tôi, có thể sai lầm và không có thể sai lầm, điều nào lợi hơn?

Suy nghiệm điều đó một cách chăm chú hơn, tôi mới nghĩ rằng tôi không nên ngạc nhiên về sự tâm trí tôi không thể thấu hiểu những công việc do Thiên Chúa đã làm, và tôi không có lý do gì để hoài nghi sự hiện hữu của Ngài nếu chỉ vì tôi nghiệm thấy không hiểu tại sáp ong Ngài đã tác thành nhiều sự vật khác và Ngài đã tác thành thế nào; bởi vì tôi biết bản tính tôi rất yếu đuối và hữu hạn, còn bản tính Thiên Chúa thì bao la, vô cùng và bất khả hội, cho nên tôi dễ dàng nhận định rằng có vô số những sự Ngài có khả năng tác tạo mà tâm trí tôi không tài nào nhận thấy được nguyên nhân. Nguyên một lý do này cũng đủ khuất phục tôi rằng những nguyên nhân người ta rút ra bởi cứu cánh thì không có công dụng trong khoa học vật lý, tức lãnh vực các sự vật thiên nhiên. Bởi tôi tưởng không tránh khỏi tội càn dở, nếu tôi muốn nghiên cứu để khám phá những cứu cánh khôn dò của Thiên Chúa.

Rồi tôi cũng nghĩ rằng: khi người ta tìm xem những công việc của Thiên Chúa có toàn hảo không, thì không nên chiêm nghiệm từng tạo vật một, nhưng phải nhìn toàn thể chúng; bởi vì cũng một sự vật khi đứng một mình có thể xem ra bất toàn, thì cũng sự vật đó lại được coi là rất toàn hảo khi người ta nhìn nó như thành phần toàn thể vũ trụ, và mặc dầu từ khi tôi có ý định hoài nghi về tất cả mọi sự, tôi đã chỉ biết chắc chắn có hiện hữu của tôi và hiện hữu của Thiên Chúa mà thôi; tuy nhiên, từ khi tôi đã truy nhận quyền năng vô cùng của Thiên Chúa, tôi không thể phủ nhận rằng Ngài đã tác thành nhiều sự khác, hay ít ra Ngài có thể tác tạo chúng, theo như cách tôi đang hiện hữu và được đặt vào trong vũ trụ như một thành phần của vũ trụ vạn vật.

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 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 không quyết định hoặc phủ định chi hết, nhưng mới chỉ quan niệm các ý niệm 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 niệm nào mặc lòng, người ta vẫn không thể nói rằng nó thiếu những ý niệm 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 niệm 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 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 gì 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 niệm của một tài năng rộng lớn hơn nhiều và hầu như vô cùng; và do sự tôi có thể hình dung ra ý niệm 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 trong mình hình ảnh của Thiên Chúa. Bởi vì tuy ý muốn ở nơi Thiên Chúa thì lớn hơn ở trong tôi, hoặc xét về tri 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 như không cảm thấy một sức bên ngoài nào cưỡng ép ta hết. Sau là, để tôi được tự do, không cần tôi phải được 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 thế 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 này 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 quan niệm 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 chẳng những bây giờ tôi biết tôi hiện hữu và tôi là một sự vật suy tưởng, nhưng tâm trí tôi còn gặp một ý niệm 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 không, hay 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 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 chứ chưa phải là những lý do chắc chắn và bất khả nghi, thì cũng 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 mà tôi nhận thấy người ta có thể hoài nghi chúng.

Mỗi lần tôi ngưng phán đoán về một sự vật bởi vì tôi không quan niệm nó cách rõ ràng và phân minh, tất nhiên tôi đã hành động đứng đắn và tôi không bị sai lầm. Còn nếu tôi quyết định cứ chối hay quyết, thì tôi đã không dùng tự do tính của tôi cách hợp lý; rồi nếu tôi quyết định một điều không thực, thì tất nhiên tôi bị sai lầm; giả như tôi đã phán đoán theo phía kia là đúng, thì cũng chỉ là may rủi và tôi vẫn không khỏi tội dùng tự do của tôi cách không nên; ánh sáng tự nhiên dạy rằng tri thức của tâm trí luôn luôn phải đi trước sự quyết định của ý muốn. Vậy chính trong việc sử dụng tự do tính cách không nên như thế, chúng ta gặp thấy khuyết tịch là cái cấu tạo nên mô thể của sự sai lầm. Tôi nói khuyết tịch nằm trong hành động của tôi, chớ không nằm trong tài năng mà Thiên Chúa đã ban cho tôi, cũng như không nằm trong hành động xét như hành động đó lệ thuộc vào Ngài. Bởi vì tôi không có lý do nào để phàn nàn rằng Thiên Chúa đã không ban cho tôi một trí tuệ có nhiều khả năng hơn, hoặc một ánh sáng tự nhiên lớn hơn ánh sáng tôi đã nhận được bởi Ngài; vì lẽ rằng yếu tính của trí tuệ hữu hạn là không thể thông hiểu nhiều sự vật vô cùng, và yếu tính của một tâm trí thụ tạo là phải hữu hạn. Trái lại tôi phải tạ ơn Ngài, vì tuy không mắc nợ tôi chút chi, Ngài đã ban cho tôi những toàn hảo tính ở trong tôi; và không bao giờ tôi dám nghĩ những điều bất chính như tưởng tượng rằng Ngài đã bóc lột tôi hoặc đã giữ lại một cách bất công những toàn hảo tính mà Ngài không ban cho tôi. Tôi cũng không có lý do để phàn nàn vì Ngài đã ban cho tôi một ý muốn rộng lớn hơn trí tuệ, bởi vì ý muốn chỉ ở tại một sự và đối tượng của nó bất khả phân, cho nên bản tính của nó sẽ hủy hoại nếu người ta muốn bớt của nó cái chi. Sau hết, tôi không được phàn nàn vì Thiên Chúa cộng tác với tôi để tác tạo nên những hành vi của ý muốn tôi, tức những phán đoán làm tôi sai lầm; vì những hành vi

đó, xét như chúng lệ thuộc vào Ngài, thì chúng hoàn toàn chân thực và tốt lành, và bản tính tôi được toàn hảo hơn do sự có thể có những hành vi đó hơn là nếu không có. Còn khuyết tịch, tức mô thể của sai lầm và lầm lỗi thì nó không cần một sự cộng tác nào của Thiên Chúa hết, bởi vì nó không phải một sự vật hoặc một hữu thể, còn nếu người ta quy nó về Thiên Chúa như quy về nguyên nhân của nó, thì không được gọi nó là khuyết tịch, mà chỉ gọi là phủ định, đúng như ý nghĩa Kinh viện dành cho hai danh từ này.

Thực thế, không phải là một điểm bất toàn nơi Thiên Chúa nếu Ngài cho tôi có tự do tính để ưng thuận hay không ưng thuận những điều mà tâm trí tôi không tri thức cách rõ ràng và phân minh; điểm bất toàn đó chỉ ở nơi tôi mà thôi, vì tôi không xử dụng nó cách đích đáng và đã phán đoán một cách liều lĩnh về những sự tôi chỉ quan niệm một cách tối tăm và hàm hồ.

Tuy nhiên tôi nhận thấy rằng Thiên Chúa đã có thể dễ dàng liệu cho tôi không bao giờ bị sai lầm, mặc dầu tôi tự do và vẫn chỉ có một tri thức hữu hạn; đó là hoặc Ngài ban cho tôi trí tuệ tôi được hiểu rõ ràng và phân minh về tất cả những sự mà tôi phải suy tính lựa chọn, hoặc Ngài ghi tạc vào trí nhớ tôi điều quyết chí này là không bao giờ phán đoán điều mình chưa quan niệm cách rõ ràng và phân minh. Và tôi nhận định rằng nếu tôi hiện hữu một mình trong thế giới, thì tôi sẽ toàn hảo hơn bây giờ, nghĩa là toàn hảo hơn việc Ngài tác tạo để không bao giờ tôi sai lầm. Tuy nhiên tôi không thể chối cãi được rằng vũ trụ sẽ toàn hảo, nếu một ít thành phần của nó đều giống nhau. Và tôi không có quyền than trách rằng: khi đặt tôi vào trong vũ trụ, Thiên Chúa đã không đặt tôi vào hàng những sự vật cao trọng nhất và toàn hảo nhất.

Vì thế tôi nên bằng lòng về điểm này, là: nếu Thiên Chúa đã không ban cho tôi tránh được mọi sai lầm bằng phương tiện thứ nhất mà tôi vừa nói trên đây, tức là tri thức cách rõ ràng và phân minh về tất cả những gì tôi phải suy tính, - thì ít ra Ngài đã cho tôi khả năng dùng phương tiện thứ hai, tức nắm chặt lấy sự quyết tâm này là: không bao giờ quyết đoán về những sự tôi chưa quan niệm cách rõ ràng. Bởi vì, tuy tôi nhận thấy trong bản tính tôi có sự yếu đuối này là không thể luôn luôn suy tưởng về một sự gì, nhưng nhờ nhiều lần suy niệm chăm chỉ có thể tin sự đó vào trí nhớ tôi cách vững bền, đến nỗi mỗi khi cần đến tôi đều có thể nhớ lại sự đó; và như vậy tôi tập được thói quen không sai lầm nữa. Và đó là toàn hảo tính lớn nhất và chính yếu nhất của con người; cho nên tôi nghĩ rằng, nhờ bài Suy niệm này, tôi đã khám phá ra nguyên nhân của những giả dối và sai lầm, và đó không phải là một mối lợi nhỏ. Và tất nhiên không thể có những nguyên nhân khác của sự sai lầm, ngoài nguyên nhân mà tôi đã giải nghĩa ở đây; bởi vì bao nhiêu lần tôi cầm giữ ý muốn của tôi trong giới hạn của tri thức, và không để nó phán đoán về những sự tôi chưa biết cách rõ ràng và phân minh, thì không thể nào tôi sai lầm được; vì lẽ tất nhiên mỗi quan niệm rõ ràng và phân minh đều là một cái gì thực tại và tích cực, cho nên không thể phát xuất do hư vô, nhưng nhất định do Thiên Chúa và chính Thiên Chúa mà tôi đã bảo rằng vì Ngài vô cùng toàn hảo cho nên không thể là nguyên nhân của một sự lừa dối nào hết; và như vậy phải kết luận rằng một quan niệm như thế, tức một phán đoán như thế rất đích thực.

Và như vậy không những hôm nay tôi đã học biết phải tránh điều gì để khỏi bị sai lầm, nhưng tôi còn học được phải làm gì hầu đạt tới chân lý. Bởi vì chắc chắn tôi sẽ đạt tới chân lý, nếu tôi chăm chú đầy đủ về những sự mà

tôi sẽ quan niệm cách toàn hảo, và nếu tôi phân biệt chúng ra khỏi những sự tôi chỉ hiểu cách hàm hồ và tối tăm. Từ nay trở đi, tôi sẽ hết sức thận trọng về điểm này.

Suy niệm thứ năm

Yếu tính các sự vật vật chất, và bàn thêm về sự hiện hữu của thiên chúa

Còn nhiều sự phải nghiệm xét về các thuộc tính của Thiên Chúa và về bản tính của tôi, tức bản tính của tâm linh tôi; nhưng có lẽ một lần khác tôi sẽ nghiên cứu các vấn đề đó. Bây giờ, (sau khi đã nhận thức những điều phải làm hoặc phải tránh để đạt tới chân lý) điều khẩn cấp tôi phải làm là cố gắng thoát khỏi những hoài nghi mà tôi đã sa vào trong mấy ngày qua, và thử xem người ta có thể biết điều chi một cách chắc chắn về các sự vật vật chất.

Nhưng trước khi xét xem những sự vật như thế hiện hữu ở ngoài tôi chăng, tôi phải xét đến các ý niệm của chúng ở trong tư duy tôi, để xem đâu là những ý niệm phân minh và đâu là những ý niệm hàm hồ.

Trước hết, tôi tưởng tượng một cách phân minh cái lượng tính mà các triết gia gọi cách thông thường là lượng tính liên tục, tức trương độ về chiều dài, chiều rộng và chiều sâu ở nơi lượng tính đó, hay nói đúng hơn, người ta quy về nó. Rồi tôi có thể kê khai các thành phần trong lượng tính đó và quy về mỗi thành phần này tất cả những lượng thể hình thù, vị trí và chuyển động; sau hết tôi có thể gán cho mỗi chuyển động này tất cả mọi thứ kỳ quan.

Và không những tôi biết các sự đó cách phân minh, khi tôi quan sát chúng cách tổng quát; nhưng, miễn là tôi chú ý một chút, tôi còn quan niệm được vô số những đặc điểm của các số lượng, hình thù, chuyển động và những sự khác như vậy; và chân lý của chúng hiện ra cách hiển nhiên và am hợp bản tính tôi đến nỗi khi tôi bắt đầu khám phá ra chúng, tôi tưởng tôi không học được bởi chúng điều chi hết, nhưng chỉ nhớ lại những điều mà tôi đã biết từ trước rồi, nghĩa là tôi thấy chúng vẫn đã ở trong tâm linh tôi mặc dầu tôi chưa suy tưởng về chúng.

Tôi nhận thấy nơi đây một điều rất quan trọng, đó là tôi nhìn thấy trong tôi vô số những ý niệm về những sự vật không thể coi là hư vô thuần túy, mặc dầu chúng không hiện hữu nào ngoài tư duy của tôi; những ý niệm đó cũng không do tôi tạo ra, mặc dầu tôi được do suy tưởng hay không suy tưởng chúng; vậy các ý niệm đó có bản tính đích thực và bất biến của chúng. Thí dụ khi tôi hình dung một hình tam giác, mặc dầu không một nơi nào có hình đó ngoài tư duy của tôi, và mặc dầu chưa bao giờ có một hình như thế thực sự, nhưng không phải vì thế mà hình đó không có một bản tính, tức mô thể hay yếu tính nhất định, và là một yếu tính bất biến và vĩnh cửu, không phải là do tôi tạo tác và nó không chút chi lệ thuộc vào tâm linh tôi. Và điều này hiện ra rõ ràng khi người ta muốn chứng minh những đặc tính của hình tam giác nọ, thí dụ ba góc của nó bằng hai góc vuông và góc lớn nhất của nó đối diện với cạnh lớn nhất của nó v.v... những đặc tính này, dầu muốn dầu không, tôi cũng nhận định rất rõ ràng và hiển nhiên là trong hình tam giác kia, và mặc dầu lần đầu tiên tôi hình dung một tam giác, tôi chưa suy tưởng tới những đặc tính đó: vì thế không thể nói được rằng tôi đã tạo ra chúng.

Và ở đây tôi không cần tự vấn nạn rằng: biết đâu ý niệm đó về hình tam giác đã qua giác quan tôi để vào trong tôi, bởi vì đã có lần tôi trông thấy những vật thể có hình tam giác; vì rằng tôi có thể tác tạo nên trong tâm linh tôi vô

số những hình thể khác là những hình người ta không thể hồ nghi là đã in vào giác quan tôi, và tôi có thể chứng minh các đặc tính của bản tính chúng cũng như đã chứng minh về bản tính hình tam giác; tất nhiên các hình thể đó đều chân thực hết, bởi tôi quan niệm chúng cách rõ ràng, và như vậy chúng là một cái gì chớ không phải là hư vô thuần túy; và hiển nhiên tất cả những gì chân thực đều là một cái gì. Và tôi đã chứng minh quá đủ trên đây rằng tất cả những sự vật tôi biết cách rõ ràng và phân minh đều chân thực. Và tuy rằng tôi chưa chứng minh điều sau đây, nhưng bản tính của tâm linh tôi là: trong khi tôi quan niệm những sự vật nào cách rõ ràng và phân minh, thì tôi không thể không tin rằng chúng chân thực. Và tôi nhớ lại rằng, ngay thời tôi còn bị vướng vào những đối tượng của giác quan, tôi cũng đã xếp vào số những chân lý vững chắc tất cả những gì tôi quan niệm cách rõ ràng và phân minh về các hình thể, số lượng v.v... của toán học và hình học.

Bây giờ, hễ tôi có thể lấy từ trong tư duy tôi ra một ý niệm về sự vật nào, tôi đều phải nhận rằng tất cả những gì tôi nhận thức cách rõ ràng và phân minh thuộc về sự vật đó, đều thực sự thuộc về sự vật đó, - do đó tôi có thể lấy ra một lý chứng để chứng minh sự hiện hữu của Thiên Chúa chăng? Chắc chắn là tôi thấy trong mình tôi một ý niệm về Ngài, tức ý niệm về một hữu thể vô cùng toàn hảo, cũng như tôi thấy trong mình tôi một ý niệm 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 một số lượng nào, đều thực sự thuộc về bản tính hình thể hoặc số lượng đó. Do đấy, cho rằng tất cả điều tôi đã kết luận nơi các bài Suy niệm trước đây có thể không chân thực, nhưng 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 tinh 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. 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 của Ngài, cũng như lượng thể của của ba góc không thể lìa yếu tính của một hình tam giác, hoặc ý niệm của một thung lũng lìa khỏi ý niệm 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 hảo tính) thì cũng nghịch lý 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; cũng một lẽ, xem ra 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 viện 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 niệm 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 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 đã nhận thức hữu tính là một toàn hảo tính) rằng: Hữu thể đệ nhất và tối thượng đó hiện hữu đích thực; cũng 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 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.

Còn khi tôi xét xem những hình thể nào có thể nội tiếp trong hình tròn, bất tất tôi phải nghĩ rằng tất cả các hình bốn góc đều đứng vào số đó; trái lại tôi không thể giả tưởng như thế được nếu tôi chỉ truy nhận những gì tôi quan niệm cách rõ ràng và phân minh. Như vậy có một sự khác biệt lớn lao giữa giả thử giả tạo, - thí dụ giả thử vừa rồi đây, - và những ý niệm chân thực đã đồng sinh với tôi, trong đó ý niệm về Thiên Chúa là đệ nhất và chính yếu.

Thực tế, bằng nhiều cách, tôi nhận thức rằng ý niệm về Thiên Chúa không phải là một cái gì do tư duy tôi tạo ra và lệ thuộc tư duy tôi, nhưng đó là hình ảnh của một bản tính đích thực và bất biến. Trước hết, vì ngoài Thiên Chúa ra, tôi không thể quan niệm một hữu thể nào khác mà yếu tính là tất nhiên phải hiện hữu; sau, vì tôi không thể quan niệm có hai hoặc nhiều Thiên Chúa. Đã công nhận có một Thiên Chúa, tôi quan niệm một cách rõ ràng Ngài vẫn hiện hữu từ muôn thuở và sẽ hiện hữu mãi mãi sau này. Sau cùng, tại vì tôi còn biết vô số những sự khác nơi Thiên Chúa, và là những sự tôi không thể giảm bớt hoặc thay đổi.

Tóm lại, dầu tôi dùng lý chứng nào mặc lòng, kết cục tôi vẫn trở về điểm này là: chỉ những sự vật tôi quan niệm cách rõ ràng và phân minh mới hoàn

toàn thuyết phục được tôi. Và tuy trong số các sự tôi quan niệm như thế, có một số ai cũng nhận thức được cách minh bạch, còn một số chỉ được tỏ ra cho những ai suy nghiệm một cách cặm cụi và chăm chỉ mà thôi; nhưng một khi chúng đã được khám phá, thì cả hai loại trên đây cùng được coi là chắc chắn như nhau. Thí dụ nơi bất cứ hình tam giác thẳng nào, bình phương của đáy cũng bằng tổng số bình phương của hai cạnh khác: tuy điều này trước tiên không hiển nhiên bằng điều nói rằng đáy đó đối diện với góc lớn nhất của tam giác, - tuy nhiên từ khi ta đã nhận thức điều đó, thì ta tin chắc cả hai điều trên này bằng nhau. Về phía Thiên Chúa, nếu tâm trí tôi không bị chi phối bởi những thiên kiến và nếu tư duy tôi không bị phiêu đãng bởi sự hiện diện liên lỉ của những hình ảnh các vật thể, thì tất nhiên không có sự gì tôi biết sớm hơn và dễ hơn biết Ngài; bởi vì, tự nó, không có sự gì rõ ràng và minh bạch bằng sự suy tưởng có một Thiên Chúa, tức có một hữu thể tối thượng và toàn hảo, và chỉ có yếu tính của Ngài là bao hàm hiện hữu tất nhiên là vĩnh cửu.

Và cho rằng để nhận thức chân lý này, tôi đã cần phải chú ý rất nhiều, nhưng bây giờ không những tôi cũng chắc chắn về chân lý này bằng về những điều chắc chắn nhất, mà lại tôi nhận định rằng: sự chắc chắn của các tri thức khác đều hoàn toàn lệ thuộc vào chân lý này, đến nỗi không có chân lý này thì không thể biết được điều chi cách toàn hảo.

Bởi vì tuy bản tính của tôi là mỗi khi tôi quan niệm sự gì cách rõ ràng và phân minh, thì tự nhiên tôi không thể không tin rằng nó đích thực; - nhưng bản tính của tôi cũng là không thể chăm chú luôn mãi về một sự vật, vì thế tôi nhớ rằng có khi tôi đã quyết đoán sự gì đó là thực, rồi sau đấy khi đã quên những lý do thúc đẩy tôi quyết đoán như thế, rất có thể có những lý do khác làm tôi đổi ý cách dễ dàng, nếu tôi không nhận có Thiên Chúa: do đấy, không bao giờ tôi sẽ có một tri thức đích thực và chắc chắn về một sự gì hết, nhưng chỉ có những ý nghĩ mơ hồ và bất định.

Thí dụ, khi suy nghiệm bản tính hình tam giác tôi, một người đã có ít nhiều từng trải về khoa hình học, tôi biết cách hiển nhiên rằng ba góc của nó bằng hai góc vuông; và bao lâu tôi chú ý chứng minh điều đó, tôi không thể không tin tưởng như thế; nhưng thoạt khi tôi đưa trí ra khỏi đó, mặc dầu tôi vẫn nhớ rằng tôi đã quan niệm điều đó, cách rõ ràng, tuy nhiên, tôi có thể dễ dàng hoài nghi chân lý đó, nếu tôi không biết có một Thiên Chúa: tại vì tôi có thể nghĩ rằng Thiên Chúa đã tác tạo nên tôi với một bản tính dễ sai lầm cả trong những sự mà tôi tưởng có thể hiểu được cách hiển nhiên và chắc chắn nhất: nhất là vì tôi nhớ lại đã nhiều lần coi là đích thực và chắc chắn những sự mà sau đó những lý do khác bảo tôi giải quyết là giả dối.

Nhưng sau khi đã nhận thức có một Thiên Chúa, đồng thời đã nhận thức rằng tất cả mọi sự lệ thuộc vào Ngài và Ngài không lừa dối, và do đấy tôi đã quyết rằng tất cả những gì tôi quan niệm cách rõ ràng và phân minh đều thực, thì dầu tôi không tưởng đến những lý do đã bắt tôi quyết đoán sự đó là chân thực, miễn là tôi nhớ rằng tôi đã hiểu cách rõ ràng và phân minh, người ta không thể đưa ra một lý do đối lập nào để bắt tôi hoài nghi điều kia: như thế tôi có một tri thức đích thực và chắc chắn về điều đó. Và tri thức này lan rộng tới tất cả những điều mà tôi nhớ rằng đã chứng minh trước kia, như các định lý Hình học v.v. Hỏi người ta có thể đưa ra vấn nạn nào để buộc tôi hoài nghi các điều đó? Người ta sẽ bảo bản tính tôi dễ bị sai lầm chăng? Nhưng tôi đã biết rằng tôi không thể sai lầm mỗi khi tôi phán đoán theo

những lý do mà tôi biết cách rõ ràng. Hay là người ta sẽ bảo rằng nhiều điều trước kia tôi coi là chân thực, vậy mà sau đó tôi đã phải nhận là giả dối chăng? Nhưng tại vì khi đó tôi chưa tri thức một sự gì cách rõ ràng và phân minh, và bởi vì chưa biết quy tắc để tìm chân lý cho nên tôi đã tin tưởng như thế tại những lý do mà sau này tôi đã nhận thấy là không đủ vững chắc. Người ta còn vấn nạn thêm được nhiều điều chi nữa chăng? Rằng tôi ngủ chăng (như tôi đã tự vấn nạn trước kia)? Rằng tất cả những suy tưởng của tôi ngày nay không chân thực hơn những ảo mộng mà ta hình dung khi ngủ chăng? Nhưng cho rằng tôi ngủ đi nữa, tất cả những điều gì tâm trí tôi coi là hiển nhiên, đều tuyệt đối chân thực. Như vậy tôi nhận thức rất rõ ràng rằng: sự vững chắc và chân lý của mọi trí thức đều lệ thuộc vào sự nhận biết có một Thiên Chúa chân thực: cho nên trước khi nhận biết Ngài, tôi không thể tri thức điều chi cách toàn hảo; và bây giờ sau khi đã nhận biết Ngài, tôi có phương tiện để đạt tới một tri thức toàn hảo về vô số những sự vật, không những các sự nơi Thiên Chúa, mà cả những sự thuộc về bản tính vật chất, theo phương diện bản tính vật chất này có thể là đối tượng của những chứng minh Hình học, mặc dầu Hình học không xét đến sự hiện hữu của nó.

Suy niệm thứ sáu

Hiện hữu của các sự vật vật chất, biệt tính giữa tinh thần và thân xác con người.

Bây giờ tôi chỉ còn phải xét xem có những sự vật vật chất không; và ít ra tôi cũng biết có những sự vật đó xét như chúng là đối tượng của những chứng minh Hình học, bởi vì theo cách đó tôi có thể quan niệm chúng một cách rất rõ ràng và phân minh. Vì không thể hồ nghi được rằng Thiên Chúa có quyền năng để tác tạo nên những sự vật mà tôi có khả năng quan niệm cách phân minh như thế. Và không bao giờ tôi quyết rằng Ngài không có khả năng làm sự gì, trừ khi tôi thấy có mâu thuẫn trong việc quan niệm sự ấy cách phân minh. Đàng khác, tài năng tưởng tượng ở trong tôi, và kinh nghiệm cho biết rằng tôi dùng nó mỗi khi tôi chú ý nghiệm xét một sự vật vật chất: vì khi tôi chú ý xét xem trí tưởng tượng là gì, thì tôi thấy nó chi là sự áp tài năng tri thức vào vật thể đang hiện diện với nó thân mật và như vậy nó hiện hữu.

Để cho được minh bạch hơn, trước hết tôi xét đến sự khác biệt giữa tưởng tượng và quan niệm, tức tri thức. Thí dụ khi tôi tưởng tượng một hình tam giác, thì không những tôi quan niệm đó là một hình thể được cấu tạo và khép kín bởi ba đường thẳng, nhưng tôi còn coi ba đường thẳng này như hiện diện bởi sức nội tâm của tâm linh tôi: và đó chính là tưởng tượng. Nếu tôi muốn suy tưởng một hình thiên giác, và tôi quan niệm cách dễ dàng cũng khi tôi quan niệm hình tam giác là hình có ba góc: tuy nhiên tôi không thể hình dung ngàn cạnh của nó như tôi đã làm đối với hình tam giác; tôi cũng không thể, như người ta nói, lấy mắt của tâm linh tôi để nhìn nhận tiền các cạnh đó của hình thiên giác. Và tuy rằng, theo thói quen, tôi dùng đến trí tưởng tượng mỗi khi tôi suy tưởng các sự vật vật chất, và khi quan niệm hình thiên giác tôi có thể hình dung mờ mờ một hình thể nào đó, nhưng hiển nhiên đó không phải là một hình thiên giác, bởi hình đó không chút chi khác cái hình mà tôi hình dung về hình vạn giác hoặc một hình nhiều cạnh hơn; và cái hình ảnh nọ không giúp ta khám phá những đặc tính làm cho hình thiên giác khác các hình đa giác khác.

Còn như nếu phải xét đến hình ngũ giác, tất nhiên tôi có thể quan niệm hình thù của nó cũng như hình thiên giác, mà không cần nhờ đến trí tưởng tượng; nhưng tôi lại có thể hình dung ra nó bằng cách hướng sự chú ý của tâm trí tôi về mỗi cái trong năm cạnh của nó, rồi vào diện tích và vào quãng không gian do chúng bao vây. Như vậy, tôi biết rõ ràng rằng: tôi cần phải câu thúc tâm trí một cách đặc biệt mỗi khi tôi tưởng tượng và tôi không cần phải làm như thế khi tôi quan niệm; sự câu thúc tâm trí này chứng tỏ sự khác biệt giữa việc tưởng tượng và việc thông hiểu tức quan niệm thuần túy.

Đàng khác, tôi nhận thấy rằng khả năng tưởng tượng ở trong tôi, vì nó khác khả năng quan niệm, cho nên không chút chi cần thiết cho bản tính tức yếu tính của tôi, nghĩa là yếu tính của tâm linh tôi: bởi vì giả thử tôi không có tài năng tưởng tượng, thì tôi vẫn là tôi như bây giờ; thành thử người ta có thể kết luận rằng nó lệ thuộc vào một sự vật gì khác ngoài tâm linh tôi. Và tôi dễ dàng hiểu được có một vật thể hiện hữu để cho tâm trí tôi liên kết một cách chặt chẽ đến nỗi tâm trí tôi muốn chú ý đến nó lúc nào cũng được, thì rất có thể nhờ cách đó tôi hình dung được các sự vật vật chất, như vậy cách suy tưởng này chỉ khác quan niệm thuần túy ở chỗ khi quan niệm, tâm linh tôi tự quay về với mình nó một cách nào đó, và nó nhìn vào một trong những ý niệm mà nó có ở trong mình nó; còn khi tưởng tượng, thì tâm linh quay ra nhìn vật thể, và nhìn nhận ở đó một cái gì giống với ý niệm mà nó đã tác tạo nên trong nó, hoặc nó đã nhận được do giác quan. Tôi đã nói: tôi dễ dàng hiểu rằng công việc tưởng tượng được thành hình như vậy đó, nếu thực sự có những sự vật vật chất. Và bởi vì tôi không thể gặp được nẻo khác để giải nghĩa sự thành hình đó, cho nên tôi phỏng đoán có những sự vật vật chất. Tôi phỏng đoán thôi, và mặc dầu quan sát cách kỹ càng, tôi vẫn chưa có thể do ý niệm phân minh mà tôi có trong tâm linh về bản tính vật thể đó, rút ra một lý chứng nào để kết luận rằng tất nhiên phải có vật thể.

Tôi còn quen tưởng tượng nhiều sự khác, ngoài cái bản tính vật chất, đối tượng của Hình học; những sự khác đó là: màu sắc, âm thanh, mùi vị, đau khổ và những sự như thế nhưng tôi không tưởng tượng chúng một cách phân minh như trên. Và giác quan cho phép tôi tri giác chúng cách rõ ràng hơn, vì hình như chúng do đó mà vào trí tưởng tượng của tôi, qua trung gia của trí nhớ; để bàn luận về chúng một cách giản tiện hơn tôi nghĩ nên xét xem chính việc cảm giác là gì, và xét xem từ những ý niệm tôi nhờ cảm giác mà có trong tâm trí, tôi có thể rút ra một lý chứng chắc chắn để chứng minh có những sự vật chất chăng.

Trước hết, tôi sẽ nhớ lại đâu là những sự vật mà trước đây tôi đã thâu nhận do giác quan và đã chấp nhận là chân thực, và tại duyên cớ nào tôi đã chấp nhận chúng là chân thực. Sau đó tôi xét những lý do đã buộc tôi hoài nghi chúng về sau; cuối cùng, tôi sẽ xem hiện nay tôi còn nên tin tưởng gì ở chúng nữa không.

Vậy trước hết tôi cảm giác thấy rằng tôi có một cái đầu, có những tay, những chân và tất cả các tri thể cấu tạo nên cái vật thể này mà khi đó tôi đã gọi là thành phần của tôi, hoặc còn coi như là tất cả con người tôi; hơn nữa, tôi đã cảm thấy rằng vật thể này được đặt giữa những vật thể khác là những cái gây đau khổ hoặc khoái lạc cho nó và tôi nhận thức những cái tiện bằng một tình cảm khoái lạc, và những cái bất tiện bằng một tình cảm đau khổ. Ngoài đau khổ và khoái lạc ra, tôi còn cảm thấy đói, khát, và những thị dục khác; cũng là những khuynh hướng của thân

thể về vui, buồn, giận, và những cảm thọ khác như vậy.

Và, bên ngoài không kể trương độ, hình thù và chuyển động của các vật thể, tôi còn nhận thức nơi chúng có sự rắn, sức nóng, và các phẩm tính thuộc phạm vi xúc giác. Rồi, tôi cũng nhận thấy ánh sáng, màu sắc, hương vị, âm thanh: do sự chúng khác nhau, mà tôi có phương tiện để phân biệt Trời, Đất, Biển và nói chung là phân biệt tất cả các sự vật với nhau.

Thực thế, vì nhìn nhận những ý niệm của các phẩm tính này đến với tư duy tôi, - và tôi thực sự trực tiếp cảm thấy những ý niệm đó mà thôi, - tôi thấy có lý để tin rằng tôi đang cảm giác những sự vật hoàn toàn khác biệt tư duy tôi, và đó là các sự vật vật chất, nơi phát nguyên của những ý niệm kia, bởi vì tôi đã kinh nghiệm rằng các ý niệm đó đến với tư duy tôi cả những khi không có sự ưng thuận của tư duy đó: thành thử dầu tôi muốn lắm mặc lòng, tôi đã không thể cảm thấy một đối vật nếu đối vật đó không đối diện với một trong những giác quan của tôi; còn khi nó có đấy, thì tôi không thể không cảm thấy nó.

Và bởi vì những ý niệm tôi nhận được do giác quan thì đậm màu hơn, rõ rệt hơn, và có thể nói là phân minh hơn những ý niệm mà tôi tự tạo ra trong khi suy nghiệm hoặc tôi thấy in trong trí nhớ của tôi, cho nên tôi tưởng chúng không thể phát xuất do tâm trí tôi. Thành thử cần thiết chúng phải được phát sinh trong tôi do những nguyên nhân nào khác: và tại vì tôi không có một tri thức nào về những nguyên nhân này, trừ cái tri thức do chính những ý niệm kia xui nên, cho nên trí tôi không thể nghĩ gì khác cho bằng nghĩ rằng: các sự vật nọ giống hệt những ý niệm mà chúng ta là nguyên nhân.

Và bởi vì tôi cũng nhớ rằng tôi đã sử dụng giác quan sớm sử dụng lý trí, và tôi cũng nhận thức rằng những ý niệm do tôi tạo ra thì không rõ rệt bằng những ý niệm tôi nhận được do giác quan, và thường khi đã chỉ được chắp nối bởi những thành phần của các ý niệm do giác quan mang đến, cho nên tôi dễ tin rằng không một ý niệm nào trong tâm linh tôi mà không do một giác quan mang vào.

Và không phải là vô lý, nếu tôi tin rằng cái vật thể này (mà do một quyền lợi đặc biệt, tôi đã gọi là thân thể tôi) thuộc về tôi một cách đặc biệt hơn và chặt chẽ hơn tất cả các vật thể khác; bởi vì tôi không thể ly gián nó như các vật thể khác, tôi cảm thấy trong nó và cho nó tất cả các thị dục cũng như tất cả các tình cảm; và sau cùng, tôi nghiệm thấy khoái lạc hoặc đau khổ nơi các thành phần của nó, chớ không nghiệm thấy nơi các vật thể ở ngoài nó.

Nhưng khi tôi quan sát tại sao sự buồn của tâm trí lại theo sau tình cảm đau khổ, và sự vui thú theo sau tình cảm khoái lạc; hoặc tại sao một thứ xúc động của dạ dày mà tôi gọi là sự đói lại làm cho tôi thèm ăn, và sự khô khan của cổ họng làm ta thèm uống, v.v., thì tôi không tìm ra được lý do nào hết, trừ lý do này là: thiên nhiên đã dạy ta như thế; bởi vì thực ra không có một tương quan nào (theo như tôi biết) giữa xúc động của dạ dày và sự thèm ăn, hoặc giữa tình cảm của nguyên nhân sinh ra đau khổ và ý niệm về buồn rầu và tình cảm đó gây nên. Và xem ra tôi đã do cách đó mà học được bởi thiên nhiên tất cả những sự mà tôi phán đoán về những đối tượng của giác quan tôi, bởi vì tôi nghiệm thấy rằng những phán đoán mà tôi quen có về các đối vật đó đều đã thành hình ở trong tôi ngay từ trước khi tôi có khả năng đắn đo và suy tưởng những lý do buộc tôi phán đoán như vậy.

Nhưng, sau đó, nhiều kinh nghiệm đã dần dần phá đổ sự tin tưởng của tôi đối với giác quan, vì tôi đã nhận định nhiều lần rằng: những cây tháp ở xa coi như

tròn, thì khi tới gần tôi đã thấy chúng vuông, và những tượng khổng lồ dựng trên đỉnh các tháp đó đã bị tôi ở dưới trông lên coi nhỏ tí; và trong vô số những trường hợp như vậy, tôi đã nhận ra sự sai lầm của những phán đoán dựa trên các giác quan bên ngoài; không những thế, cả những giác quan bên trong cũng vậy; bởi vì có chi thân mật và nội tâm bằng đau khổ; thế mà ngày xưa đã có lần tôi nghe những người bị cưa chân tay nói rằng họ vẫn đôi khi cảm thấy như còn đau ở phần chi thể đã bị cắt đó; điều này làm tôi nghĩ rằng tôi không thể chắc chắn có đau thực ở nơi chi thể tôi không, mặc dầu tôi cảm thấy đau ở nơi đó.

Thêm vào những lý do để hoài nghi đó, ít lâu nay tôi nhận ra hai lý do khác phổ quát hơn. Một là, không một cái gì tôi đã tưởng cảm thấy khi thức, mà có lần tôi không tưởng rằng đã cảm thấy khi ngủ. Và bởi vì tôi không tin rằng những sự tôi cảm thấy khi ngủ đã phát xuất do những đối vật ở ngoài tôi, thì hỏi tại sao tôi lại phải tin như thế về những sự tôi cảm thấy khi thức? Hai là, trong khi chưa biết, hay nói đúng hơn, trong khi giả đò chưa biết tác giả của hữu thể tôi là ai, tôi thấy không có chi chống lại giả thuyết tôi bị thiên nhiên tác thành để có thể sai lầm cả trong những sự tôi coi là đích thực nhất.

Còn đối với những lý do trước đây đã thuyết phục tôi về chân tính của các sự vật vật chất, tôi thấy không chút khó khăn trong việc giải đáp chúng. Bởi vì thiên nhiên xem ra đã kéo tôi tới nhiều sự là những sự mà lý trí tôi ngăn ngừa tôi cho nên tôi thấy không có bổn phận phải tin tưởng nhiều ở những bài học của thiên nhiên. Và mặc dầu những ý niệm tôi thâu nhận do giác quan không lệ thuộc vào ý muốn của tôi, thì không vì thế tôi phải kết luận rằng chúng phát xuất do những sự vật khác tôi, bởi vì có lẽ trong tôi có một tài năng nào đó (mà tôi chưa biết) là nguyên nhân phát sinh ra chúng.

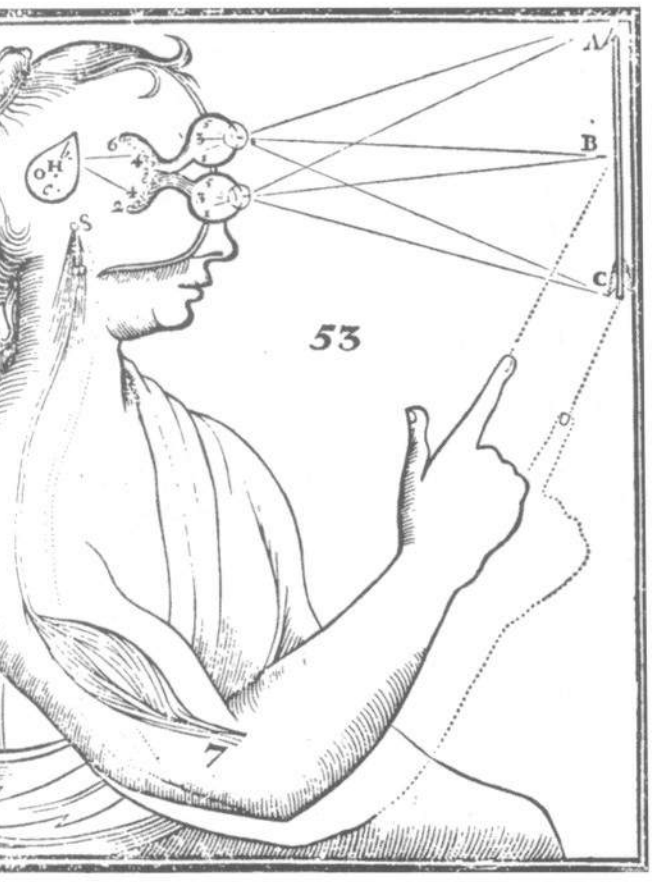
Tuy nhiên, bây giờ, sau khi đã bắt đầu biết mình hơn và nhận thức rõ ràng hơn về Đấng tác thành nên tôi, tôi tưởng thực ra không nên công nhận cách liều lĩnh tất cả những gì giác quan muốn dạy ta; nhưng tôi tưởng cũng không nên hoài nghi chúng tất cả.

Trước hết, tôi biết rằng tất cả những sự vật mà tôi quan niệm cách rõ ràng và phân minh điều có thể được Thiên Chúa tác thành y như tôi quan niệm chúng, cho nên chỉ cần tôi có thể quan niệm một sự vật nào cách rõ ràng và phân minh và không cần nhờ đến một sự vật khác, bởi vì ít ra chúng cũng có thể do Thiên Chúa toàn năng đặt riêng chúng biệt nhau; và để có thể quyết điều đó, không cần tôi phải biết quyền năng nào thực hiện sự phân biệt đó, do sự tôi biết chắc chắn rằng tôi hiện hữu, đồng thời tôi cũng nhận thức rằng không một sự gì khác nhất thiết phải thuộc về bản tính tôi, tức yếu tính tôi, trừ sự tôi là một sự vật suy tưởng - tôi kết luận cách chính đáng rằng yếu tính của tôi chỉ hệ tại một sự này, là tôi là một sự vật suy tưởng, tức một bản thể mà tất cả yếu tính hay bản tính chỉ là suy tưởng. Và mặc dầu có lẽ (hay nói đúng là chắc, nhưng tôi sẽ nói dưới đây) tôi có một thân thể và tôi liên kết rất chặt chẽ với thân thể đó; tuy nhiên, vì một đàng tôi có quan niệm rõ ràng và phân minh về tôi xét như tôi chỉ là một sự vật suy tưởng mà thôi chớ không có trương độ, và vì đàng khác tôi có một ý niệm phân minh về vật thể xét như nó chỉ là một sự vật có trương độ và không suy tưởng, - cho nên chắc chắn rằng: tôi này, nghĩa là linh hồn tôi nhờ nó mà tôi là tôi đây hoàn toàn và thực sự biệt lập khỏi thân thể tôi, và linh hồn đó có thể hiện hữu không thân thể.

Hơn nữa, tôi thấy ở trong tôi những tài năng suy tưởng đặc biệt và khác biệt tôi: đó là những tài năng tưởng tượng và cảm giác; dầu không có hai

tài năng này, tôi vẫn có thể tự quan niệm cách rõ ràng và phân minh rằng tôi vẫn toàn vẹn; trái lại, tôi có thể quan niệm chúng ngoài tôi được, nghĩa là quan niệm chúng như đứng ngoài một bản thể thông minh làm chủ thể cho chúng; bởi vì trong ý niệm ta có về những tài năng đó, hoặc (để dùng một danh từ Kinh viện) trong quan niệm mô thể mà ta có về chúng, bao giờ ta cũng thấy bao hàm một cái gì về suy tưởng, do đấy tôi quan niệm chúng khác biệt tôi, cũng như hình thù, chuyển động và cách thế tức tùy thể của vật thể cũng khác biệt vật thể là chủ thể của chúng.

Tôi còn nhận thấy trong tôi nhiều tài năng khác, như tài năng vận hành; tài năng biểu lộ nhiều bộ điệu khác nhau v.v.; các tài năng này, cũng như các tài năng trên kia không thể nào ta quan



niệm được nếu ta không quy chúng về một bản thể, cho nên chúng không thể hiện hữu ngoài bản thể đó và hiển nhiên rằng: nếu thực sự chúng hiện hữu, thì các tài năng đó phải lệ thuộc vào một bản thể vật chất nào đó, tức bản thể có trương độ, chớ không lệ thuộc vào một bản thể suy tưởng; vì trong quan niệm rõ ràng và phân minh về chúng, ta thấy chứa đựng một cái gì trương độ, chớ không có chi về suy tưởng. Đàng khác, trong tôi có một tài năng thụ động để cảm giác, nghĩa là để thâu nhận và tri thức các ý niệm về các sự vật khả giác; nhưng tài năng đó sẽ hoàn toàn vô ích và vô dụng, nếu trong tôi hoặc ngoài tôi lựa chọn một tài năng chủ động khả dĩ tác thành và phát sinh những ý niệm đó. Mà tài năng chủ động này không thể ở trong tôi vì tôi chỉ là một sự vật suy tưởng và cũng vì nó không giả thiết sự suy tưởng của tôi, lại cũng vì các ý niệm kia nhiều khi xuất hiện không có sự cộng tác của tôi và có khi trái ý tôi nữa, - vậy tất nhiên tài năng chủ động đó phải ở trong một bản thể khác tôi, trong đó tất cả thực tại tính mà ta thấy nơi các ý niệm nọ phải được chứa đựng cách mô thể hoặc cách trổi vượt (như tôi đã nói trên kia), và bản thể đó, hoặc sẽ là một vật thể, nghĩa là một bản tính vật thể, trong đó được thực sự chứa đựng tất cả những gì biểu lộ cách khách thể nơi các ý niệm kia, - hoặc sẽ là chính Thiên Chúa hay một tạo vật nào cao trọng hơn vật thể, trong đó các ý niệm kia được chứa đựng cách trổi vượt.

Mà Thiên Chúa không lừa dối, cho nên hiển nhiên là Ngài không trực tiếp đích thân gửi các ý niệm đó cho tôi, và Ngài cũng không gửi chúng qua trung gian một tạo vật nào chỉ chứa đựng chúng cách trổi vượt thôi, không mô thể. Tại vì Ngài không ban cho tôi một tài năng nào để nhận thức điều đó trái lại Ngài cho tôi có khuynh hướng để tin rằng chúng được phát sinh và được gửi

đi từ những sự vật vật chất, như thế tôi không thấy cách nào để tránh cho Ngài khỏi tôi lừa dối tôi, nếu quả thật các ý niệm kia đã được phát sinh do những nguyên nhân không phải là sự vật vật chất. Vì thế phải công nhận có các sự vật vật chất hiện hữu.

Tuy nhiên có lẽ các sự vật vật chất không hoàn toàn như chúng ta tri giác chúng bằng các giác quan, bởi vì tri giác giác quan rất tối tăm và hàm hồ; nhưng ít ra phải công nhận rằng: tất cả những sự tôi quan niệm cách rõ ràng và phân minh ở nơi nó, nghĩa là tất cả những gì tổng quát bao hàm trong đối tượng của Hình học suy luận, đều thực sự có nơi các sự vật vật chất. Còn các sự khác, tức những tính chất đặc thù, như mặt trời có lượng thể bao nhiêu và có hình thù thế nào v.v., hoặc những sự mà ta không quan niệm được rõ ràng và phân minh đủ, như ánh sáng, âm thanh, đau khổ, v.v., chắc chắn đó là những cái rất mơ hồ và không chắc chắn; tuy nhiên, nguyên một sự Thiên Chúa không lừa dối, và như vậy Ngài không thể cho phép có một sự giả dối nào trong các ý nghĩ của tôi và đồng thời không cho tôi khả năng để sửa chữa sự giả dối đó, cho nên tôi tin có thể kết luận cách chắc chắn rằng: tôi có trong tôi những phương tiện để biết các sự đó cách chắc chắn.

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 sắp đặt do Thiên Chúa, phải hiểu đó là trật tự và sự sắp đặt do Thiên Chúa đã kiến tạo nên nơi các tạo vật; còn hiểu theo nghĩa riêng, thì hiển nhiên là chính bản tính tôi, tức toàn thể các sự mà Thiên Chúa đã ban cho tôi.

Vậy mà không có chỉ 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 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 còn 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, khi thân thể tôi bị đả thương, tôi sẽ không cảm thấy đau khổ, vì tôi chỉ là 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. Và khoa học thân thể tôi cần ăn hay cần uống, tôi 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 và 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 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 từ 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 niệm 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 nọ gồm nhiều sự chỉ thuộc riêng về tâm linh mà thôi và 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 đến 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 không 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.

Như thế, đối với mắt tôi, dầu một ngôi sao không có ấn tượng lớn hơn một ngọn đèn, tuy vậy trong khi tôi không có một tài năng thực tại hoặc tự nhiên nào để hướng tôi về sự tin rằng ngôi sao không lớn hơn ngọn đèn: chỉ vì tôi đã quen phán đoán như thế từ thuở thơ ấu, không dựa trên một nền tảng hữu lý nào hết. Và dầu tôi cảm thấn nóng mỗi khi tôi lại gần lửa, và cảm thấy đau khi tôi lại gần quá, tuy nhiên không có một lý do nào có thể thuyết phục tôi rằng ở trong lửa có một cái chi giống như sức nóng nọ, hoặc giống sự đau kia; nhưng tôi chỉ có lý để tin rằng ở trong lửa có một cái chi đó để kích thích những tình cảm về nóng và về đau khổ ở trong tôi.

Cũng như mặc dầu có những khoảng không gian không có chứa đựng cái gì có sức kích động giác quan tôi, nhưng không vì thế mà tôi được kết luận rằng các khoảng không gian đó không chứa đựng một sự vật nào hết; tuy nhiên, trong việc này cũng như trong nhiều việc khác giống như thế, tôi thấy tôi đã quá quen đảo lộn trật tự của thiên nhiên: tại vì các tình cảm đó, tức các tri giác của giác quan, đã chỉ được đặt ở trong tôi để chỉ giáo cho tâm linh tôi biết những sự vật nào lợi hay hại cho hợp thể mà nó là thành phần mà thôi: cho đến đây, các tri giác kia cũng khá rõ ràng và khá phân minh, nhưng rồi tôi đã dùng chúng

như phương tiện chắc chắn để trực tiếp tri thức yếu tính và bản tính của các sự vật ở ngoài tôi và đó là lãnh vực mà các tri giác nọ chỉ có thể dạy tôi những điều rất tối tăm và hàm hồ.

Nhưng trên kia tôi đã nghiệm xét đầy đủ tại sao, mặc dầu thiện tính của Thiên Chúa, vẫn có thể xảy ra những giả dối trong các phán đoán của tôi. Vậy chỉ còn một khó khăn nữa về những cái mà thiên nhiên dạy tôi theo đuổi hoặc tránh lánh, và về những tình cảm mà thiên nhiên đã đặt ở trong tôi; tại vì tôi đã có lần nhận thấy sai lầm trong việc đó, và như vậy là tôi trực tiếp bị thiên nhiên lừa dối. Thí dụ mỹ vị của một miếng thịt có pha thuốc độc có thể khuyến khích tôi ăn thuốc độc đó, và như vậy mỹ vị kia lừa dối tôi. Tất nhiên, thiên nhiên có thể được miễn chấp, vì thiên nhiên chỉ hướng tôi đến sự ước ao miếng thịt có mỹ vị mà thôi, không ước ao thuốc độc là cái thiên nhiên không biết thành thử việc này chỉ cho phép tôi kết luận thế này mà thôi: bản tính tôi không biết toàn diện và toàn thể các sự vật. Và không nên ngạc nhiên về điều này, bởi vì con người có bản tính hữu hạn nên chỉ có thể có một tri thức toàn hảo giới hạn mà thôi.

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 thứ 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 lành mạnh có bản tính giả dối. Và cũng như chiếc đồng hồ kết thành bởi những bánh xe và những đối điểm, khi người ta chế tạo không đúng và đồng hồ không chỉ đúng giờ, thì chiếc đồng hồ không hoàn toàn tuân theo các định luật của thiên nhiên cũng như nó không 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 sắp đặt của cơ thể của nó, - tôi dễ dàng nhận thức rằng nếu bị bệnh thủy thũng, tự nhiên thân thể mỗi khi bị khổ vì khô cổ họng, - khô cổ họng thường là dấu báo hiệu cho tâm linh biết tình cảm của sự khát, - nó sẽ do sự khô cổ họng dẫn tới sự kích động những thần kinh và những chi thể có liên can 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: cách thứ 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 tôi 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 nó 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. Cho nên còn phải nghiệm xét tại sao thiện tính của Thiên Chúa đã không ngăn cản bản tính con người (hiểu theo hợp thể) khỏi những khiếm khuyết và giả dối.

Để bắt đầu việc nghiệm xét, trước hết tôi nhận thức rằng có sự khác biệt lớn lao giữa tâm linh và vật thể, vì tự bản tính nó, vật thể có thể được chia làm nhiều phần, còn tâm linh thì hoàn toàn bất khả phân; bởi vì khi tôi nhìn vào tâm linh tôi, nghĩa là khi tôi nhìn vào xét như tôi chỉ là một sự vật suy tưởng, tôi không thể phân biệt thành phần nào của nó hết, nhưng tôi tự quan niệm tôi là một sự vật nhất thể và đầy đủ, mặc dầu xem như toàn thể tâm linh được kết hợp với toàn thể thân thể; tuy nhiên khi một chân, một tay hoặc một chi thể nào bị phân ly khỏi thân thể tôi thì chắc chắn không vì thế mà tâm linh tôi bị hụt mất một cái gì. và những tài năng như ước muốn, cảm giác, quan niệm, v.v... không thể gọi là những thành phần của tâm linh được: vì cùng một tâm linh đó ước muốn, và cũng một tâm linh đó cảm giác, quan niệm v.v. Còn nơi các vật thể, tức những sự vật có trương độ, thì ngược lại, không có một sự vật nào mà tâm trí tôi không dễ dàng phân chia làm nhiều mảnh, và như vậy tôi nhận thấy chúng đều có thể bị phân chia. Nếu trước đây tôi chưa biết rõ, thì nguyên điều này cũng đủ dạy tôi rằng tâm linh, tức linh hồn con người, hoàn toàn khác biệt thân thể.

Tôi cũng nhận định rằng tâm linh không trực tiếp thâu nhận các ấn tượng do các thành phần của thân thể, nhưng chỉ do bộ óc, hay nói đúng là do một thành phần bé nhất của bộ óc, nghĩa là do trụ sở hoạt động của cái tài năng có tên là giác quan chung; tài năng này, mỗi khi được đặt theo cách nào đó, thì nhất định sẽ cho tâm linh cảm thấy một sự vật nào đó, mặc dầu đồng thời các thành phần của thân thể được đặt nhiều cách khác nhau, điều này được chứng minh bởi vô số những kinh nghiệm mà ở đây không cần bàn tới.

Ngoài ra tôi còn nhận định rằng bản tính của vật thể là: hễ thành phần nào của nó có thể bị kích động bởi một thành phần ở xa, thì cũng có thể bị kích động bởi các thành phần ở trung đoạn, mặc dầu cái thành phần ở xa kia không hành động chi hết. Thí dụ, trên chiếc dây căng thẳng ABCD, nếu người ta kéo và kích động thành phần cuối là D, thì thành phần A sẽ bị kích động y như người ta kéo các thành phần ở trung đoạn là B hay C, và không động gì đến D. Cũng một cách đó, khi tôi cảm thấy đau ở bàn chân, thì khoa Vật lý cho tôi biết rằng tình cảm đó truyền đi từ những thần kinh rải rác ở trong chân: những thần kinh này căng thẳng những sợi dây từ chân lên tới tóc, cho nên khi chúng bị kéo ở bàn chân, chúng cũng kéo cái phần cuối của chúng ở óc là nơi tận cùng, và chúng gây nên ở đó một chuyển động mà thiên nhiên đã thiết lập để cho tâm linh cảm thấy đau và thấy đau ở chân. Tuy nhiên, vì các thần kinh nọ phải đi qua cẳng chân, qua đùi, qua lưng và qua cổ để chuyển từ bàn chân tới óc, cho nên có thể xảy ra điều này là: mặc dầu các mút cùng của thần kinh ở bàn chân không bị kích thích, nhưng chỉ một thành phần nào của chúng ở quãng lưng hay cổ bị

động, vậy mà sự kiện đó xui nên ở óc cũng một kích thích như khi chính bàn chân bị đả thương; do đấy, tất nhiên tâm trí sẽ cảm thấy đau ở bàn chân y như khi bàn chân bị đả thương. Về các tri giác khác của giác quan, cũng phải phán đoán như thế.

Sau hết, tôi nhận định rằng: trong tất cả các chuyển động xảy ra ở cái phần óc trực tiếp ấn tượng cho tâm linh, mỗi chuyển động chỉ phát động một tình cảm nhất định mà thôi, cho nên người ta không nghĩ và ước gì hơn là: khi thân thể người ta khỏe mạnh thì trong số các tình cảm mà nó có khả năng phát sinh, ước gì mỗi kích động sẽ phát sinh một tình cảm nào thích hợp và hữu ích nhất cho công việc bảo tồn thân thể. Nhưng kinh nghiệm cho hay: tất cả các tình cảm do thiên nhiên mang đến cho ta đều có tính cách như tôi vừa nói trên đây, cho nên không có chi ở nơi chúng mà không vạch tỏ uy quyền và thiện tình của Thiên Chúa là Đấng phát sinh ra chúng.

Vì thế, thí dụ khi các thần linh ở bàn chân bị lay động quá mạnh và khác thường, thì sự chuyển động này xuyên qua tủy xương sống cho tới óc, và thông cho tâm linh một ấn tượng để tâm linh cảm giác thấy một cái gì đó, tức cảm thấy đau và đau ở chân; nhờ sự đau này, tâm linh được báo hiệu và được kích thích để cố gắng khử trừ cái căn do của đau khổ đó là cái rất nguy hiểm và ác hại cho bàn chân.

Thực sự Thiên Chúa cũng có thể kiến tạo bản tính con người để sự chuyển động trên đây ở trong óc sẽ làm cho tâm linh cảm thấy một cái chi khác hẳn thế; thí dụ sự chuyển động đó có thể cho ta cảm thấy sự chuyển động, xét như nó đang ở trong óc, hoặc xét như nó đang ở nơi bàn chân, hoặc một nơi nào ở quãng giữa chân và óc, hoặc bất cứ một sự gì khác; nhưng không một sự nào trong các sự đó có sức giúp vào công việc bảo tồn thân thể như tình cảm mà thân thể đã thực sự cảm thấy. Cũng một cách đó, khi ta cảm thấy cần uống, thì sinh ra sự khô khan trong cổ họng; sự khô kẹt này máy động các thần kinh của họng, và do đó kích động luôn những phần bên trong của bộ óc rồi sự chuyển động này làm cho tâm linh cảm thấy tình cảm của sự khát, bởi vì trong lúc này không có chi hữu ích cho ta bằng sự biết rằng ta cần phải uống để bảo tồn sức khỏe của ta. Về các điều khác cũng thế.

Xem như vậy, ta thấy hiển nhiên rằng: mặc dầu thiện tính vô cùng của Thiên Chúa, bản tính con người không thể không đôi khi lường gạt và giả dối, tại vì nó được kết thành bởi tâm linh và vật thể.

Vì nếu một căn do nào đó không phát sinh nơi bàn chân, nhưng phát sinh ở quãng thần kinh giữa chân và óc, hoặc phát sinh trong óc một kích thích là thứ kích thích thường có khi chân bị đả thương, thì người ta sẽ cảm thấy đau y như khi chân bị đau; và như vậy, giác quan tự nhiên bị sai lầm, bởi vì mỗi kích thích trong óc chỉ có thể phát động nơi tâm linh một tình cảm nào nhất định mà thôi, mà tình cảm nọ thường được phát động bởi các căn do làm chân đau hơn là bởi một căn do nào khác, cho nên xem ra hợp lý hơn nếu nó đem đến cho tâm linh sự đau khổ của chân, chớ không của một chi thể khác. Và mặc dầu sự khô kẹt của cổ họng đôi khi không phải tại sự uống cần cho sức khỏe của thân thể, nhưng tại một duyên cớ trái ngược như ta nghiệm thấy nơi những người thủy thũng; tuy nhiên, thà sai lầm trong trường hợp đó còn hơn là sai lầm luôn mãi khi thân thể lành mạnh. Về các sự khác cũng thế.

Thành thử sự suy nghĩ này giúp tôi nhiều lắm, không những để tôi có thể nhận ra tất cả những sai lầm mà bản tính tôi dễ bị vướng, nhưng còn để tránh chúng hoặc sửa chữa chúng cách dễ dàng hơn, vì biết rằng các giác quan tôi

thường báo hiệu đúng hơn là sai về những sự liên can đến lợi hay hại của thân thể, và biết rằng hầu như luôn luôn tôi có thể xử dụng một trật nhiều giác quan để xem xét cùng một sự vật, và tôi lại có thể dùng trí nhớ để liên kết các tri thức đó với những tri thức kia, và còn dùng được trí tuệ là tài năng đã khám phá ra tất cả các nguyên nhân của những sai lầm của tôi, - cho nên từ nay tôi không còn sợ sai lầm trong những sự mà giác quan tôi giới thiệu với tôi; và tôi phải khử trừ tất cả những hoài nghi của những ngày vừa qua, coi chúng như quá trớn và buồn cười. Nhất là tôi phải xua đuổi mối hoài nghi về giấc ngủ mà trước đây tôi vẫn cho là không thể phân biệt khi thức; bởi vì bây giờ tôi đã gặp thấy một sự khác biệt rất lớn lao, đó là: trí nhớ ta không bao giờ có thể chắp nối và liên kết các giấc mơ lại với nhau, và cũng không thể liên kết chúng với các biến cố khác của đời ta như trí nhớ quen làm đối với những sự xảy ra khi ta thức. Cũng vì thế, nếu tôi đang thức mà có ai thình lình xuất hiện rồi lại thình lình biến mất như kiểu các hình ảnh tôi thấy khi ngủ, đến nỗi tôi không thể nhận thức người đó bởi đâu mà đến và biến đi đâu, thì không phải vô lý nếu tôi đoán đó là một ảo ảnh hoặc một ảo mộng do óc tôi tạo nên y như những ảo mộng hiện ra trong óc tôi khi ngủ, chớ không phải một người đích thực. còn khi tôi nhìn thấy những sự vật mà tôi biết cách phân minh rằng chúng bởi đâu mà đến, chúng đang ở đâu và thời gian chúng xuất hiện, và tôi còn có thể liên kết cái tình cảm của tôi về chúng với những hành động khác của đời tôi, thì tôi chắc chắn rằng tôi nhìn thấy chúng khi triệu tập tất cả các giác quan, trí nhớ và trí tuệ tôi, để xem xét chúng, không một giác quan hoặc tài năng nào nói phản các giác quan và tài năng khác. Vì Thiên Chúa không lừa dối, cho nên tất nhiên phải luận rằng tôi không bị lừa dối trong các sự đó.

Tuy nhiên nhiều khi công việc khẩn cấp bắt ta quyết định khi ta chưa đủ thời giờ suy xét kỹ càng, cho nên phải thú nhận rằng: sinh hoạt con người thường dễ bị vướng những sai lầm trong những việc riêng rẽ, và cuối cùng ta phải thừa nhận sự yếu đuối của bản tính ta.

THOMAS HOBBES 1588 - 1679

Sinh thiếu tháng khi mẹ ông nghe tin hạm đội Armada của Tây Ban Nha tới gần, Thomas Hobbes thường nói biếm rằng ông là "*anh em sinh đôi với nỗi sợ.*" Trong đời Hobbes đã thấy nhiều cảnh đáng sợ. Ông đã chứng kiến một cuộc nội chiến, cuộc hành hình Charles I, và những thời kỳ biến động lớn về chính trị và xã hội. Hơn một lần ông bị buộc phải trốn khỏi nước Anh; và ông thường phải lo ngại về tính mạng của mình. Do vậy, chẳng mấy ngạc nhiên khi chúng ta thấy ông phát triển một triết lý mang tính chính trị nhấn mạnh sự sợ chết và nhu cầu an toàn.

Hobbes sinh tại Malmesbury, Whiltshire, nước Anh, và là con của một mục sư bị tai tiếng. Cha ông buộc phải rời vùng Whiltshire sau khi cãi cọ ầm ĩ bên ngoài nhà thờ của ông. Cậu Thomas trẻ được gửi tới sống với một người chú giàu có. Năm lên mười bốn, ông theo học tại Đại Học Oxford. Cũng giống Descartes, ông nhận thấy phần lớn việc học hành của mình đều là một sự lãng phí thời gian. Đặc biệt ông không ưa học thuyết Aristotle của đại học Magdalen Hall mà ông đang theo học. Vào năm 1608, ông làm gia sư cho con trai của William Cavendish, Bá Tước quận Devonshire. Trong quãng đời còn lại, Hobbes vẫn là một người bạn của gia đình Cavendish và là một người có cảm tình với hoàng gia.

Hobbes đã thực hiện vài chuyến đi dài ngày tới châu Lục – một số do ông tự nguyện, một số do trốn tránh để khỏi bị sát hại. Tại quê nhà cũng như tại Châu Lục, Hobbes đã gặp và đàm đạo với những nhà tư tưởng hàng đầu như Descartes, Galileo, và Bacon. Cho dù có những khác biệt, Hobbes cũng dùng tới các ý niệm của các nhà tư tưởng này để trau chuốt triết lý của riêng ông. Nhờ Descartes, ông đã biết coi trọng phương pháp hình học. Descartes đã sử dụng hình học để thiết lập tính chắc chắn của tri thức luận. Hobbes dùng hình học để phát triển một học thuyết chính trị. Đi ngược với luận điểm của Aristotle đang thống lĩnh cho rằng trạng thái tự nhiên của các sự vật là tĩnh, Galileo cho rằng trong trạng thái tự nhiên mọi sự vật đều chuyển động. Hobbes đi theo nguyên lý cơ bản của Galileo và ông tiếp tục lập luận rằng mọi sự trong vũ trụ, kể cả con người, đều là những sự vật chuyển động. Cùng với Bacon, Hobbes đồng ý rằng tri thức khoa học chủ yếu giúp cải thiện tình trạng của con người.

Năm 1628, Hobbes xuất bản tác phẩm văn chương đầu tiên của ông: bản dịch Thucydides, qua đó ông hy vọng dùng lịch sử để khai sáng cho người dân Anh quốc. Trong *Peloponnesian War* của Thucydides, người dân Athens dân chủ đã bị Sparta quân chủ đánh bại. Hobbes muốn cảnh giác những người đồng hương của mình về nền dân chủ đang rình rập đe doạ Anh quốc. Hobbes cũng thâm tín rằng dân chủ sẽ dẫn tới hỗn loạn và muốn đất nước được bình ổn phải có một chính quyền trung ương uy lực. Năm 1640, Hobbes buộc phải trốn khỏi Anh quốc khi

Nghị Viện chiếm chỗ của nhà vua. Ở Paris, Hobbes đã viết cuốn *Leviathan (Thuỷ Quái), hay là Chất Thể, Hình Thức, và Quyền Lực của một Khối Cộng Đồng, Giáo Hội và Dân Sự (Leviathan Or the Matter, Form, and Power of a Commonwealth, Ecclesiastiacl and Civil)* và đã nổi tiếng nhờ cuốn sách này. Cuốn sách được xuất bản giữa thời điểm Charles I bị hành quyết (1649) và thời kỳ Cromwell nhiếp chính (1653), một thời điểm chín muồi cho triết học chính trị.

Cromwell cho phép Hobbes trở về Anh năm 1652. Cho dù Hobbes luôn là người bảo hoàng, lập luận của ông về quyền lực tuyệt đối của một quân vương không chỉ giới hạn vào các ông vua. Do vậy, Cromwell không thể có cớ để coi học thuyết của Hobbes là xúi giục nổi loạn - và Charles II cũng thế, người từng được Hobbes làm gia sư tại Paris, đồng thời cũng là người sau này được khôi phục vương quyền.

Hobbes đã dùng những năm tháng sau đó để viết và biện luận cho các ý niệm của mình. Dù ông tiếp tục có những kẻ kình địch, nhờ thân thiết với nhà vua ông đã thoát được những rắc rối nghiêm trọng. Vào những năm đầu tuổi bát tuần, Hobbes viết một tập sử về thời kỳ 1640 tới 1660, mà ông đặt tên là *Behemoth.* Năm tám mươi tư tuổi, Hobbes xuất bản cuốn tự truyện bằng tiếng Latinh; năm tám mươi sáu, ông đã dịch hai tác phẩm *Iliad* và *Odysse* (như ông giải thích, là vì không có gì hay hơn để làm). Ông mất năm 1679, thọ 91 tuổi.

Tác phẩm *Leviathan (Thuỷ Quái)* chủ yếu được biết đến nhờ triết lý chính trị của nó, nhưng nó cũng đề cập tới các vấn đề khác nữa, bao gồm tri thức luận, siêu hình học, đạo đức học, và tôn giáo. Hobbes khởi sự bằng một giải thích tỉ mỉ về thuyết duy vật. Mọi sự trong vũ trụ, kể cả con người, được cấu thành bởi các vật thể chuyển động. Tri thức về vũ trụ bắt đầu nơi cảm giác. Các vật thể chuyển động bên ngoài một người sẽ tạo nên chuyển động bên trong con người đó. Trí nhớ, trí tưởng tượng, và các hiện tượng "tâm linh" khác đều là những dư chấn của cảm giác - cái mà Hobbes gọi là *"cảm giác phai tàn."* Muốn là *"khởi đầu của chuyển động"* dẫn tới hành động khi các cá nhân chuyển động và như thế làm các vật thể khác chuyển động.

Qua việc sử dụng giải thích cơ học về *"những cử động tự ý,"* mà ông gọi là các "nỗ lực," Hobbes tin rằng trong cuộc sống con người tư lợi và khát vọng quyền lực là những động lực cơ bản. Theo Hobbes, mỗi người đều không ngớt đi tìm cái ưu thế vượt mọi người khác. Thế nhưng vì mọi người sinh ra đều bình đẳng, nên chẳng có một lý do cố hữu nào để bắt ai chịu thua ai cả.Kết quả là cái mà Hobbes gọi là *"một cuộc chiến của của mọi người chống lại mọi người ...[trong đó] không có chỗ dành cho các ý niệm đúng và sai, công bình và bất công."* Trong một môi trường như thế, cuộc sống quả là *"cô độc, nghèo nàn, ghê tởm, tàn bạo, và ngắn ngủi."*

Để tránh tình trạng tự nhiên hỗn loạn này, các cá nhân phải tham dự vào một khế ước hoặc giao kèo mang tính xã hội với mọi cá nhân khác để dứt khoát trao quyền lực của mình cho một kẻ thống trị: *"Đây là thế hệ của Con Thuỷ Quái khổng lồ, hoặc đúng ra, nói một cách trân trọng hơn, của 'vị thần trần gian,"* mà từ đó chúng ta nhận được hoà bình và bảo vệ dưới quyền của *'Thiên Chúa bất tử.'* Giao kèo này không giới hạn nơi quốc vương, vì quốc vương thì không phải là một người tham gia giao kèo này. Do đó không có giới hạn pháp lý đối với quyền lực của quốc vương. Quốc vương là tinh hoa của khối thịnh vượng chung, mà có thể được định nghĩa là một con người, mà mọi người trong một đám rất đông, do những giao kèo với nhau, đã tự biến nhau thành tác giả của những hành động của con người

đó, ngõ hầu người đó có thể sử dụng sức mạnh và phương tiện của mọi người, theo như người đó cho là thích hợp, để mưu cầu hoà bình và sự bảo vệ chung cho họ. . . Và người có đặc điểm của con người đó, được gọi là QUỐC VƯƠNG, và kể như là có quyền thống trị; còn mọi người khác đều là THẦN DÂN.

Hobbes tin rằng quốc vương này không nhất thiết là một cá nhân đơn lẻ - quyền thống trị có thể nằm trong tay một cá nhân (một chế độ quân chủ), một nhóm nhỏ (một chế độ quý tộc) hoặc toàn thể nhân dân (một chế độ dân chủ) - cho dù ông tỏ ra khá thiên về chế độ quân chủ do tính bình ổn và hiệu quả nhiều hơn. Đối với Hobbes điều quan trọng hơn cả chính là quốc vương có quyền hành tuyệt đối để duy trì hoà bình và đảm bảo an ninh. Chắc hẳn, quốc vương có quyền hành tuyệt đối có thể lạm dụng quyền lực, nhưng theo Hobbes khẳng định, sự thay thế duy nhất cho sự lạm dụng có thể xảy ra này chính là một tình trạng hỗn loạn không thể tưởng tượng nổi.

Leviathan (thuỷ quái), hay là chất thể, hình thức và quyền lực của một khối cộng đồng, giáo hội và dân sự (Trích)

Phần I

Về Con Người

Chương I

Về Giác Quan

Khi bàn về ý niệm của con người, trước tiên tôi sẽ đề cập riêng mỗi cái, sau đó đề cập theo chuỗi, hoặc theo sự phụ thuộc lẫn nhau giữa chúng. Riêng từng cái, mỗi ý niệm là một "biểu thị" hoặc "dáng vẻ" của một phẩm tính nào đó, hoặc là một tuỳ thể nào khác của một vật thể bên ngoài mà chúng ta thường gọi là một "đồ vật." Đồ vật này tác động vào mắt, tai và các bộ phận khác của cơ thể con người, và các tác động đa dạng này sẽ tạo nên các dáng vẻ đa dạng.

Bản gốc của tất cả các dáng vẻ là cái mà chúng ta gọi là "cảm giác," vì không có khái niệm nào trong tâm trí con người mà từ đầu lại không phát sinh - hoàn toàn hay một phần - từ các cơ quan cảm giác. Mọi cái khác phát sinh từ bản gốc đó.

Ngay lúc này chưa cần biết nguyên nhân tự nhiên của cảm giác; vì ở một



Trang bìa tác phẩm *Leviathan* của Hobbes (1651). Quốc vương ở trên nền hình, mà thân người ông ta gồm toàn những người dân, thì tối cao. Trong ảnh, ông đang giữ biểu tượng của cả giáo hội và nhà nước. (Thư viện Quốc Hội Mỹ)

nơi khác tôi đã đề cập tới vấn đề này một cách chi tiết rồi. Tuy nhiên, để có đủ mỗi phần của phương pháp đang dùng, tôi sẽ trình bày vắn tắt dưới đây.

Nguyên nhân của cảm giác là vật thể bên ngoài, hoặc sự vật, tác động vào từng giác quan riêng một cách hoặc trực tiếp, như vị giác và xúc giác, hoặc gián tiếp, như thị giác, thính giác, và khứu giác. Tác động này, qua trung gian của thần kinh và những sợi dây và màng khác của cơ thể được chuyển tiếp vào bên trong để tới não và tim, tại đó sẽ tạo ra một sự đề kháng, hay một phản lực, hoặc cố gắng đáp ứng của quả tim. Cố gắng này, vì "hướng ra ngoài," nên có vẻ là một chất thể ở bên ngoài. Và cái "vẻ" hoặc "tưởng tượng" này chính là cái mà người ta gọi là "cảm giác" và đối với mắt, thì cái vẻ bề ngoài này là ở nơi một "tia sáng" hoặc "sắc mầu"; đối với tai, nơi một "âm thanh"; đối với lỗ mũi, nơi một "mùi"; đối với miệng lưỡi, nơi một "vị"; và đối với phần còn lại của cơ thể, thì ở nơi "sức nóng," "độ lạnh," "độ cứng," "độ mềm," và những phẩm tính khác mà chúng ta gọi là "cảm giác." Tất cả những phẩm chất được gọi là "khả tri" đều ở trong đồ vật tạo ra chúng . . ., qua đó nó tác động lên các bộ phận của chúng ta một cách khác nhau. Nơi chúng ta cái bị tác động không là gì khác ngoài những chuyển động đa dạng; vì chuyển động chẳng tạo ra gì khác ngoài chuyển động cả. Nhưng đối với chúng ta dáng vẻ của những chuyển động đó lại là tưởng tượng, lúc thức cũng như khi mơ. Và như nhấn, dụi, hoặc đập vào mắt làm cho chúng ta tưởng tượng ra một tia sáng, và nhấn vào tai lại tạo ra một tiếng inh tai, cũng vậy những vật thể mà chúng ta thấy hoặc nghe sẽ tạo ra cái giống như thế do hoạt động mạnh, tuy không quan sát được. Vì nếu những màu sắc và âm thanh đó ở nơi các vật thể, hoặc các đồ vật tạo ra chúng, chúng không thể bị tách rời khỏi những vật thể bằng kính, và trong những tiếng vang bằng phản hồi, khi chúng ta thấy chúng ở nơi mà chúng ta biết được cái mà chúng ta thấy thì ở một nơi, mà dáng vẻ của nó lại ở một nơi khác. Và cho dù ở một khoảng cách nào đó chính đồ vật thật lại có cái vẻ tưởng tượng mà nó tạo ra nơi chúng ta, thế nhưng đồ vật vẫn là một cái và hình ảnh hay tưởng lại là cái khác. Do vậy trong mọi trường hợp cảm giác không là gì ngoài sự tưởng tượng nguyên thuỷ, như tôi đã nói, được tạo ra bởi tác động, có nghĩa là bởi chuyển động, của những sự vật bên ngoài nơi mắt, tai, và các bộ phận khác được ấn định cho chúng.

Nhưng các trường phái triết học tại khắp các đại học của thế giới Kitô Giáo lại dựa trên một số tác phẩm của Aristotle và dạy một học thuyết khác về nguyên nhân của "thị giác" và cho rằng vật được nhìn phát ra khắp các phía một "loại khả thị," nghĩa là một "ảnh" hay "sự xuất hiện" có thể thấy được; tiếp nhận ảnh ấy vào mắt là "thấy." Và về nguyên nhân của thính giác, họ dạy rằng vật được nghe phát ra một "loại khả thính," nghĩa là một "*khía cạnh nghe được*" và đi vào lỗ tai làm ta "nghe thấy." Hơn nữa, về nguyên nhân của trí hiểu, họ còn nói rằng sự vật được hiểu phát ra một "loại khả tri," nghĩa là một "*cái gì khả tri được nhìn thấy*," nó đi vào trí khôn và làm chúng ta hiểu. Nêu lên những điều này tôi không có ý phủ nhận giá trị của các trường đại học; nhưng vì sau này tôi sẽ phải bàn đến nhiệm vụ của chúng trong một cộng đồng, nên tôi phải cho các bạn thấy bằng mọi cách cần phải sửa đổi những gì trong lãnh vực này, trong đó có việc sử dụng thường xuyên các ngôn từ vô nghĩa.

Về Tưởng Tượng

Một sự thật không ai chối cãi là khi một vật đang ở yên, nếu không có gì khác lay động nó, nó sẽ ở yên mãi. Nhưng người ta không dễ tán thành rằng khi một vật đang chuyển động, nó sẽ chuyển động mãi, nếu không có gì khác giữ nó lại, cho dù nguyên nhân giống nhau, nghĩa là không gì có thể tự thay đổi được cả. Vì người ta đánh giá không chỉ người khác nhưng mọi vật khác theo chính mình; và bởi họ thấy chính mình bị đau nhức và mệt mỏi sau khi chuyển động, nên họ nghĩ rằng mọi sự khác đều chán chuyển động, và lo đi tìm sự nghỉ ngơi tuỳ thích; mà họ ít xét xem liệu họ mong nghỉ ngơi là do một chuyển động khác hay không. Dựa trên lý luận ấy, các trường phái này cho rằng những vật thể nặng rơi xuống là do ham muốn ngưng nghỉ và bảo tồn bản chất của chúng tại nơi phù hợp nhất cho chúng; bằng lối cắt nghĩa này, họ đã phi lý gán cho những vật vô tri vô giác sự ham muốn và tri thức về những gì có ích cho sự bảo tồn của chúng, còn hơn cả khả năng của con người.

Một khi một vật thể đang chuyển động, nó sẽ chuyển động mãi nếu như không có gì khác cản trở nó; nhưng bất cứ gì cản trở nó không thể ngưng chuyển động đó ngay lập tức, nhưng từ từ theo thời gian và từng mức độ; và, như chúng ta thấy trên mặt nước, dù gió ngừng thổi, các làn sóng vẫn tiếp tục lăn tăn một lúc lâu sau đó: điều đó cũng xảy ra nơi chuyển động diễn ra trong những bộ phận nội tại của một người, khi người đó xem, mơ, v.v... Vì, sau khi một vật thể bị lấy đi khỏi, hoặc mắt nhắm lại, chúng ta vẫn còn lưu lại một hình ảnh của cái đã thấy, dù có mờ nhạt hơn khi chúng ta thấy nó. Và đó là cái mà người La Mã gọi là *imaginatio*, "hình dung," lấy từ hình ảnh được hình thành khi nhìn; và điều này cũng được áp dụng cho tất cả các giác quan khác, tuy không thích hợp. Nhưng người Hy Lạp gọi nó là "tưởng tượng," có nghĩa là "hình tượng," và thích hợp cho cho tất cả các giác quan. Do đó, "tưởng tượng" không là gì khác ngoài "*cảm giác phai tàn*," và được tìm thấy nơi con người, và các sinh vật khác, lúc ngủ cũng như lúc thức.

Sự phai tàn của giác quan nơi người đang thức không phải là sự phai tàn của chuyển động được thực hiện nơi cảm giác, nhưng là một sự mờ nhạt của nó giống như ánh mặt trời làm mờ nhạt ánh sáng của các vì sao thường phát huy tính chất khả giác vào ban ngày kém hơn là vào ban đêm. Nhưng bởi vì trong số những cú va đập mà mắt, tai, và các bộ phận khác nhận từ các đối tượng bên ngoài, thì chỉ cái nổi trội là có thể nhận thức được; do đó, vì ánh sáng mặt trời nổi trội, nên các vì sao không tác động tới chúng ta nữa. Và bất cứ đối tượng nào bị khuất tầm của mắt, cho dù ấn tượng nó tạo ra nơi chúng ta vẫn còn lưu lại, thế nhưng vì các đối tượng khác tiếp nối mới đây hơn và đang tác động nơi chúng ta, nên hình dung của quá khứ sẽ bị mờ nhạt và yếu đi, giống như tiếng nói của một người giữa những tiếng ồn ào ban ngày. Từ đó có thể suy ra rằng thời gian sau khi thấy hoặc cảm giác về bất cứ đối tượng nào càng lâu thì sự hình dung về nó càng yếu đi. Vì sự thay đổi liên tục của cơ thể con người kịp lúc huỷ bỏ những thành phần không còn trong giác quan nữa; nên khoảng cách về thời gian và nơi chốn cũng có cùng một tác động như thế nơi chúng ta. Bởi vì giống như khi ở một khoảng cách khá xa về nơi chốn, thì cái mà chúng ta nhìn vào, có vẻ sẽ mờ yếu và không thể phân biệt được những phần nhỏ hơn, và các giọng nói sẽ bị yếu đi và không được rõ ràng, cho nên sau một khoảng cách lâu về thời gian thì sự hình dung của chúng ta về

quá khứ cũng sẽ yếu đi; ví dụ, chúng ta không còn nhớ những đường phố cá biệt của các thành phố, và nhiều tình huống cá biệt của các hành động. Khi chúng ta có thể diễn tả về chính sự vật, tôi muốn nói là "tưởng tượng" về chính sự vật, thì chúng ta gọi cái "cảm giác phai tàn" này là "tưởng tượng," như tôi nói trên kia; nhưng khi chúng ta có thể diễn tả sự phai tàn, và biểu thị rằng cảm giác đang mờ dần, già đi và rơi vào quá khứ, cái đó được gọi là "trí nhớ." Do đó tưởng tượng và trí nhớ chỉ là một, nhưng vì được xem xét dưới khía cạnh khác nhau nên có tên gọi khác nhau.

Đa phần trí nhớ được gọi là "kinh nghiệm." Hơn nữa, vì trí tưởng tượng chỉ là tưởng tượng về những điều đã được tri giác trước bởi cảm giác, nên là sự tưởng tượng "đơn giản," như khi ta tưởng tượng một người, một con ngựa, mà ta đã thấy trước đó. Loại tưởng tượng khác là tưởng tượng "ghép," như sau khi ta thấy một người một lần, rồi lần khác thấy một con ngựa, chúng ta vẽ ra trong trí một con Nhân Sư. Vì thế khi ta ghép hình ảnh của bản thân mình với các hành động của một người khác, như khi ta tưởng tượng mình là Hercules hay Alexander, thường xảy ra nhất đối với những người ham đọc tiểu thuyết, thì đó là một tưởng tượng ghép, và đúng ra chỉ là một hư cấu của trí khôn. Cũng có những loại tưởng tượng khác nơi chúng ta, mặc dù đang thức, phát sinh từ ấn tượng mạnh đập vào giác quan chúng ta; như khi nhìn thẳng vào mặt trời, ấn tượng này để lại một hình ảnh của mặt trời trước mắt chúng ta một lúc lâu sau đó; và vì ấn tượng kéo dài và mạnh về các hình dạng hình học, trong bóng tối chúng ta sẽ có những hình ảnh về các đường thẳng và các góc trước mắt chúng ta, dù chúng ta đang thức.

Tưởng tượng của những người đang ngủ được gọi là "giấc mơ." Và giống như mọi loại tưởng tượng khác, các giấc mơ cũng đã có trong cảm giác của chúng ta trước, có thể là toàn phần, có thể là từng phần. Và vì trong cảm giác, não và các dây thần kinh là những cơ quan cần thiết của cảm giác, chúng bị bất động trong khi ngủ khiến chúng không dễ bị lay động bởi các sự vật bên ngoài, nên trong giấc ngủ không thể có tưởng tượng và do đó không thể có giấc mơ, nhưng chỉ có cái được tạo ra từ sự kích động các bộ phận bên trong cơ thể con người; các bộ phận bên trong này, vì nối kết với não và các cơ quan khác, nên khi chúng bị khuấy động, chúng vẫn giữ cho não và các cơ quan ấy hoạt động; bởi đó các tưởng tượng đã có từ trước xuất hiện như thể người ấy đang thức; vì thế rất khó và nhiều người nghĩ là không thể phân biệt được giữa cảm giác và mơ màng. Riêng tôi, khi tôi xem xét những điều này trong các giấc mơ, tôi thường không liên tục nghĩ về cùng một người, nơi, vật hay hành động mà tôi làm khi thức, cũng không nhớ được chuỗi các tư tưởng hay giấc mơ mạch lạc quá dài như vào những lúc khác, và vì khi thức tôi thường nhận xét thấy sự vô lý của các giấc mơ, nhưng không bao giờ mơ về những điều vô lý của các tư tưởng tôi lúc thức, tôi rất bằng lòng, vì khi thức, tôi biết tôi không mơ, mặc dù khi mơ tôi nghĩ tôi thức.

Vì vậy cái khó nhất để phân biệt giấc mơ của một người với các tư tưởng của họ lúc thức là khi do một sự tình cờ nào đó chúng ta thấy rằng chúng ta đã không ngủ: điều này dễ xảy ra đối với những người có nhiều tư tưởng ghê sợ, và những người có lương tâm bất an, và ngủ trong những điều kiện không thích hợp, như không ngủ trên giường, không thay quần áo, như người ngủ gà ngủ gật trên một chiếc ghế. Bởi vì ai phải cố gắng lắm mới ngủ được, thì trong trường hợp có hình ảnh không dễ chịu hay kỳ cục, họ không thể dễ dàng nghĩ nó là cái gì khác ngoài một giấc mơ. Chúng

ta đọc truyện về Marcus Brutus (người đã được Julius Caesar cứu sống và được ông này yêu thương đặc biệt nhưng đã sát hại ông), truyện kể rằng tại Philippi, vào đêm trước khi ông chiến đấu với Augustus Caesar, ông đã thấy một quang cảnh ghê sợ, mà các sử gia thường cho là một thị kiến; nhưng nếu xét kỹ các hoàn cảnh, ta có thể coi nó chỉ là một giấc mơ ngắn. Vì, đang khi Brutus ngồi trong lều đăm chiêu và áy náy vì hành vi ghê tởm của mình, và thiu thiu ngủ trong khí trời lạnh, ông không thấy khó khăn gì để mơ điều làm ông kinh sợ nhất; nỗi sợ này từ từ làm ông thức giấc và cũng phải làm cho quang cảnh ấy từ từ tan biến; và vì không chắc rằng mình đã ngủ, không không có lý do gì để nghĩ rằng nó là một giấc mơ hay một điều gì tương tự, nhưng chỉ có thể là một thị kiến. Và sự cố này xảy ra không hiếm; vì cả khi người ta hoàn toàn thức, nếu họ sợ hãi và mê tín, bị ấn tượng bởi các câu chuyện hãi hùng, và một mình trong bóng tối, họ dễ gặp những tưởng tượng ghê sợ như thế, và tin rằng họ nhìn thấy quỉ thần hay hồn ma của những người đã chết đang đi trong sân nhà thờ: trong khi thật ra đó chỉ là sự tưởng tượng của họ, hay sự mưu mô của những kẻ bất lương muốn lợi dụng sự mê tín của người ta để che giấu sự hiện diện của họ tại những nơi họ đến vào ban đêm mà không muốn cho người khác biết.

Từ sự mê muội không biết phân biệt giấc mơ và các tưởng tượng mạnh khác với thị kiến và cảm giác, đã phát sinh phần lớn nhất của tôn giáo của Lương Dân trong quá khứ, là các tôn giáo thờ các thần rừng, thần đồi, các thuỷ thần và các loại thần giống như thế; và ngày nay nó cũng vẫn còn làm cho những người quê mùa chất phác tin vào các thần tiên, quỉ thần, và sức mạnh của các phù thuỷ. Riêng đối với các phù thuỷ, tôi không nghĩ họ không có quyền lực thực sự gì cả; nhưng họ đáng bị trừng phạt bởi vì họ tin sai lạc rằng họ có thể làm những điều xấu xa như thế, cùng với dụng ý họ làm nếu họ có thể; bởi vì hoạt động của họ gần với một tôn giáo mới hơn là tài năng và khoa học. Còn về các thần tiên và ma quỉ, tôi nghĩ rằng niềm tin vào chúng đã bị người ta cố tình khuyến khích hay không bác bỏ nhằm làm người ta tin vào các chuyện trừ quỉ, nước thánh, hay các sáng chế của những con người ma mãnh. Tuy nhiên không nghi ngờ rằng Thiên Chúa có thể có những cuộc hiện ra ngoài luật tự nhiên, nhưng đức tin Kitô giáo không hề dạy rằng Ngài hiện ra thường xuyên để con người khiếp sợ các chuyện ấy hơn là sự ổn định hay sự thay đổi của tự nhiên. Nhưng những kẻ xấu, viện cớ có thể làm bất cứ điều gì, nên họ bao miệng nói bất cứ điều gì có lợi cho họ, cho dù họ biết là không đúng; người khôn ngoan sẽ chỉ tin những gì mà lý trí mách bảo họ rằng đáng tin. Nếu sự sợ hãi do mê tín và do quỉ thần được loại trừ, và cùng với chúng là sự loại trừ các chuyện đoán mộng, các lời tiên tri giả, và nhiều điều lệ thuộc vào chúng, mà những kẻ tham lam và khôn khéo lợi dụng để đánh lừa những người đơn sơ chất phác, nếu loại trừ được tất cả những điều đó, người ta sẽ trở nên thích hợp hơn để tuân phục luật pháp dân sự.

Đây phải là công việc của các trường học; nhưng ngược lại nhà trường lại nuôi dưỡng những lý thuyết như thế. Vì không biết rõ tưởng tượng hay cảm giác là gì, họ học thế nào thì họ dạy như thế: một số nói rằng tưởng tượng tự nó phát sinh và không có nguyên nhân; người khác nói chúng chủ yếu phát sinh từ ý chí và các tư tưởng tốt lành là do Thiên Chúa thổi (linh hứng) cho con người, còn các tư tưởng xấu là do ma quỉ; hay các tư tưởng tốt được đổ vào (phú bẩm) con người bởi Thiên Chúa, còn các tư tưởng xấu do ma quỉ đổ vào.

Một số nói rằng các giác quan nhận được các "ảnh" của sự vật và truyền các ảnh này đến tổng giác, và tổng giác truyền chúng đến trí tưởng tượng, trí tưởng tượng truyền đến trí nhớ, và trí nhớ truyền đến phán đoán, như thể là truyền một vật từ tay người này sang người khác, với nhiều từ ngữ mà không ai hiểu gì cả.

Sự tưởng tượng phát sinh nơi con người hay nơi các thụ tạo có khả năng tưởng tượng, bằng lời nói hay dấu hiệu tự ý nào khác, thì chúng ta thường gọi là "trí hiểu," và có chung giữa con người và loài vật. Vì một con chó do thói quen có thể hiểu tiếng gọi hay la mắng của chủ nó; nhiều con vật khác cũng như thế. Trí hiểu đặc trưng của con người là ở sự hiểu biết không chỉ về ý muốn của họ, nhưng cả các khái niệm và tư tưởng của họ, nhờ chuỗi và cấu trúc các tên gọi của các sự vật trong các câu khẳng định, phủ định và các kiểu ngôn ngữ diễn tả khác; về loại hiểu biết này tôi sẽ bàn đến sau đây.

chương 3

Về chuỗi các tưởng tượng liên tục

Tôi hiểu "chuỗi" hay "dây" các tư tưởng là sự nối tiếp một tư tưởng này với một tư tưởng khác mà chúng ta gọi là "suy luận tư tưởng" để phân biệt với suy luận bằng lời.

Khi một người nghĩ về bất cứ điều gì, tư tưởng tiếp theo của họ không hoàn toàn ngẫu nhiên như ta tưởng. Không phải mọi tư tưởng tiếp nối nhau một cách tình cờ. Nhưng vì chúng ta không có tưởng tượng nếu trước đó ta không có cảm giác về nó, toàn thể hay từng phần, nên chúng ta không có chuyển tiếp từ tưởng tượng này sang tư tưởng khác mà trước đó chúng ta đã không có sự tiếp nối tương tự trong các cảm giác của chúng ta. Lý do là như sau. Mọi tưởng tượng đều là những chuyển động bên trong chúng ta, là dư âm của những chuyển động trong cảm giác, và những chuyển động nối tiếp nhau ấy trong cảm giác cũng tiếp tục sau cảm giác. Nhưng vì trong cảm giác thì với cùng một tri giác giống nhau đôi khi là điều này tiếp theo, đôi khi là điều khác, nó trôi qua trong thời gian khiến cho trong tưởng tượng về bất cứ điều gì, chúng ta không chắc chắn được là mình sẽ tưởng tượng ra điều gì tiếp theo: chỉ có điều chắc chắn là nó sẽ là một cái gì đã tiếp theo cùng cái trước đó, vào lúc này hay lúc khác.

Chuỗi tư tưởng, hay suy luận tư tưởng, gồm hai loại. Loại thứ nhất là *"không hướng dẫn,"* *"không chủ đích,"* và thất thường; trong đó không có tư tưởng mạnh để hướng dẫn và điều khiển những gì sẽ theo sau để làm mục tiêu và cùng đích của một ước muốn hay đam mê khác: trong trường hợp này các tư tưởng được nói là đi mông lung, và có vẻ không liên quan với nhau, giống như trong các giấc mơ. Thường đây là các tư tưởng của những người không những không có bạn bè mà cũng không quan tâm tới cái gì cả; mặc dù lúc ấy tư tưởng họ cũng bận bịu như những lúc khác, nhưng không có sự hài hoà; giống như tiếng sáo không hoà âm tạo ra cho bất cứ ai, hay hoà âm đối với người không biết chơi sáo.

Loại chuỗi tư tưởng thứ hai thì ổn định hơn; giống như được "điều khiển" bởi một ước muốn hay kế hoạch nào đó. Vì ấn tượng tạo ra bởi các điều chúng ta ước muốn, sợ hãi, thì mạnh và lâu bền, hay nếu nó ngưng một lúc, thì sẽ trở lại ngay; nó mạnh đến nỗi đôi khi như ngăn cản hay cắt đứt giấc ngủ của chúng ta. Từ ước muốn phát sinh tư tưởng về một phương tiện nào đó mà chúng ta đã thấy tạo ra cái giống như điều chúng ta nhắm tới; và từ tư tưởng về điều đó, tư tưởng về phương tiện để đạt tới phương tiện đó, và cứ tiếp tục như thế cho đến khi chúng ta đạt tới một khởi điểm trong tầm khả năng của chúng ta. Và bởi vì

mục đích thường xuất hiện trong tâm trí, nên trong trường hợp các tư tưởng bắt đầu đi vòng vo, chúng sẽ mau chóng trở về lại đúng đường của chúng: là điều mà một trong Bảy Hiền Triết đã nhận ra, khiến ngài ban cho loài người giới luật này mà bây giờ đã bị quên lãng, *Respice finem*, nghĩa là, trong mọi hành động của bạn, hãy thường xuyên nghĩ đến mục đích mà bạn muốn đạt đến.

Bất cứ điều gì chúng ta tưởng tượng đều "hữu hạn." Vì vậy không có khái niệm hay ý niệm về cái gì mà chúng ta gọi là "vô hạn." Không ai có thể tưởng tượng trong tâm trí hình ảnh về một đại lượng vô hạn, hay quan niệm được tốc độ nhanh vô hạn, thời gian vô hạn, sức mạnh vô hạn, hay quyền lực vô hạn. Khi nói một cái gì là vô hạn, chúng ta chỉ có ý nói rằng chúng ta không thể quan niệm được ranh giới hay chỗ tận cùng của điều chúng ta đang nói tới; chúng ta không có khái niệm về sự vật, nhưng chỉ có khái niệm về sự bất lực của chính chúng ta. Và vì vậy chúng ta sử dụng tên gọi của Thiên Chúa không phải để giúp chúng ta quan niệm được về Ngài, vì Ngài là Đấng không thể hiểu thấu, và sự cao cả và quyền năng của Ngài chúng ta không thể quan niệm được, nhưng chúng ta có thể kính tôn Ngài. Hơn nữa, bất cứ điều gì chúng ta quan niệm, thì đều đã được tri giác trước bởi cảm giác, về toàn thể hay từng phần; không ai có thể có ý niệm biểu thị một điều gì mà không thông qua giác quan. Vì vậy không ai có thể quan niệm điều gì nếu không quan niệm nó ở một chỗ nào đó, có một đại lượng nhất định nào đó, và có thể phân chia thành các phần; và cũng không có cái gì ở nơi đó một cách toàn diện và đồng thời ở một nơi khác; và hai hay nhiều vật không thể nào hoàn toàn ở một nơi này và đồng thời hoàn toàn ở một nơi khác; vì không thể có vật nào không lệ thuộc cảm giác, ngoại trừ những câu nói vô lý được người ta chấp nhận nhưng không có ý nghĩa gì cả, mà chỉ vì tin vào các nhà triết học dối gạt và các nhà trường bị dối gạt và dối gạt người khác.

Chương 6

Về các khởi đầu nội tại của các chuyển động tự ý: thường gọi là các đam mê; và về ngôn ngữ diễn tả chúng

Các loài động vật có hai loại "chuyển 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 chuyển động ấy; loại thứ hai gọi là "chuyển động động vật," cũng gọi là "chuyển động tự ý," như "đi đứng," "nói," "cử động" chân tay tuỳ theo các chuyển 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 tưởng tượng 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, 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 Hi 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.

Các 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 lại 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 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 Hi 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."

chương 9

Về các ĐỀ TÀI tri thức KHÁC NHAU

Có hai loại "tri thức," một là "tri thức về sự kiện," hai là "*tri thức về hậu quả của một khẳng định đối với một khẳng định khác.*" Loại thứ nhất chỉ là cảm giác và trí nhớ, và là "*tri thức tuyệt đối,*" như khi chúng ta thấy một sự kiện đang làm hay nhớ lại một sự kiện đã làm; và tri thức này cần có trong việc làm chứng. Loại thứ hai gọi là "khoa học," và có tính chất "điều kiện," như khi chúng ta biết rằng "*nếu hình chúng ta thấy là hình tròn, thì mọi đường thẳng đi qua tâm của nó phải chia nó thành hai phần bằng nhau.*" Và tri thức này cần cho nhà triết học, nghĩa là cần cho người muốn lý luận.

Việc ghi lại "tri thức sự kiện" thì gọi là "lịch sử," trong đó có hai loại: một là

"*lịch sử tự nhiên*," là lịch sử về các sự kiện hay hiệu quả của Thiên Nhiên mà không lệ thuộc "ý chí" con người, như lịch sử "kim loại," "cây cối," "động vật," "miền đất," v.v... Loại thứ hai là "*lịch sử dân sự*," nghĩa lịch sử của các hành vi tự ý của con người trong cộng đồng.

Việc ghi lại khoa học là các "sách," như các loại sách "chứng minh" các hệ quả của một khẳng định đối với một khẳng định khác, và thường gọi là các "sách triết học," trong đó có nhiều loại tuỳ theo nhiều đề tài khác nhau, và có thể phân chia như tôi đã làm trong ... bảng phân loại [xem trang sau].

Chương 12

Về tôn giáo

Bởi vì chỉ ở loài người mới có những dấu hiệu hay kết quả của "tôn giáo," nên chắc chắn không thể nghi ngờ rằng mầm mống tôn giáo chỉ có nơi con người - và hệ tại một số tính chất đặc thù hay ít là ở một mức độ mà ta không thấy có nơi các sinh vật khác.

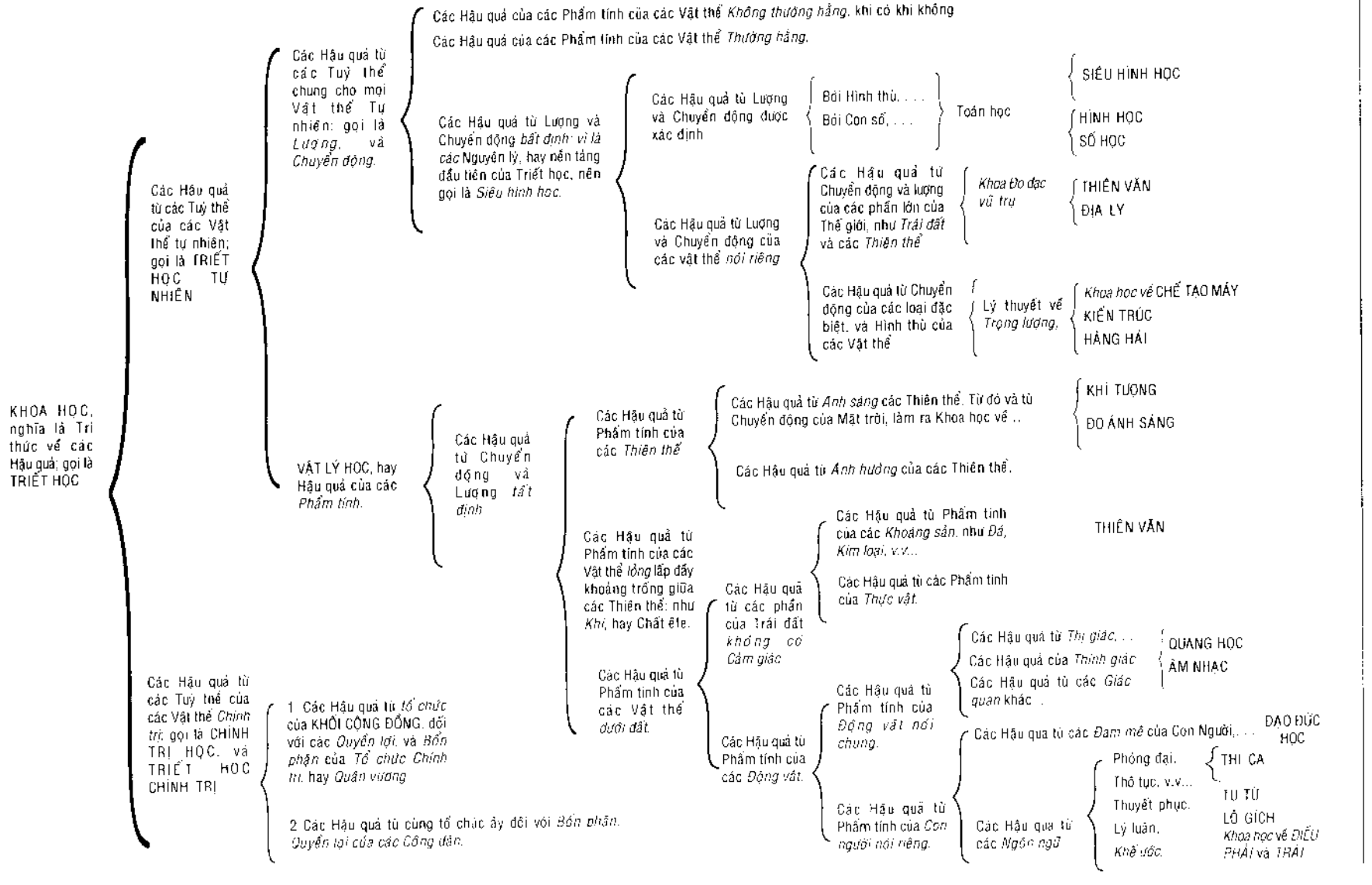
Tính chất đặc thù thứ nhất nơi bản tính con người là sự tò mò muốn biết nguyên nhân của các sự kiện họ trông thấy, một số sự kiện họ tò mò nhiều hơn, số khác ít hơn; nhưng mọi người đều có sự tò mò trong việc tìm kiếm nguyên nhân của hạnh phúc và sự bất hạnh của họ.

Tính chất đặc thù thứ hai là, khi vừa thấy bất cứ điều gì có một khởi đầu thì con người cũng nghĩ rằng nó đã có một nguyên nhân làm cho nó bắt đầu xuất hiện, rồi khi nào nó bắt đầu, chứ không phải sớm hơn hay muộn hơn.

Thứ ba, trong khi nơi loài vật sự sung sướng duy nhất của chúng là sự thoả mãn nhu cầu ăn uống, nghỉ ngơi, và bản năng tính dục hằng ngày, bởi vì chúng ít có hay không có sự dự kiến cho tương lai, vì chúng không có óc quan sát và trí nhớ về thứ tự, chuỗi nối tiếp và sự lệ thuộc giữa những điều chúng thấy, còn con người thì quan sát thấy một sự kiện được tạo ra bởi một sự kiện khác như thế nào, và nhớ lại được những gì đi trước và theo sau; và khi họ không thể biết chắc chắn về những nguyên nhân thực của các sự vật (vì các nguyên nhân của sự tốt lành và hạnh phúc đa phần là không nhìn thấy được), họ giả thiết ra các nguyên nhân ấy theo óc tưởng tượng của họ, hay tin vào uy tín của những người khác, mà họ coi là bạn thân của họ hay những người khôn ngoan hơn họ.

Hai điều đầu tiên tạo ra sự lo lắng. Bởi vì, khi chắc chắn rằng có các nguyên nhân của mọi sự đã từng xảy ra hay sắp xảy ra, thì một người vốn luôn luôn cố gắng để tự bảo vệ mình chống lại điều xấu mà họ sợ và tạo điều tốt mà họ muốn, họ không thể nào ở mãi trong sự lo âu triền miên trong tương lai; cho nên mọi người, đặc biệt những người quá phòng xa, thường ở trong trạng thái giống như của Prometheus. Vì như Prometheus, biểu tượng cho "con người thận trọng," bị cột vào núi Caucasus, một vùng rộng lớn, trên đó một con kên kên đang sống bằng gan của anh ta, cứ ban đêm gan anh mọc ra bao nhiêu thì ban ngày nó lại ăn hết, khiến cho anh là người quá lo xa về tương lai mình nên quả tim anh suốt ngày bị gặm nhấm bởi nỗi sợ chết, nghèo khổ, hay các tai ương khác, và chỉ có thể được nghỉ ngơi và không lo âu khi ngủ mà thôi.

Nỗi sợ triền miên này luôn luôn đồng hành với con người trong sự mê muội về các nguyên nhân, giống như họ đi trong bóng đêm, chắc chắn nó phải có một đối tượng nào đó. Và vì vậy, khi không có gì để họ nhìn thấy, thì cũng không có gì để họ tố cáo, dù là về số phận tốt hay xấu của họ, ngoại trừ một "sức mạnh" hay một đấng "vô hình" nào đó theo nghĩa mà các thi sĩ thời xưa nói


KHOA HỌC, nghĩa là Tri thức về các Hậu quả; gọi là TRIẾT HỌC
Các Hậu quả từ các Tuỳ thể của các Vật thể tự nhiên; gọi là TRIẾT HỌC TỰ NHIÊN
Các Hậu quả từ các Tuỳ thể chung cho mọi Vật thể Tự nhiên: gọi là Lượng, và Chuyển động.
Các Hậu quả của các Phẩm tính của các Vật thể Không thường hằng, khi có khi không
Các Hậu quả của các Phẩm tính của các Vật thể Thường hằng.
Các Hậu quả từ Lượng và Chuyển động bất định: vì là các Nguyên lý, hay nền tảng đầu tiên của Triết học, nên gọi là Siêu hình học.
Các Hậu quả từ Lượng và Chuyển động được xác định
Bởi Hình thù, . . .
Bởi Con số, . . .
Toán học
SIÊU HÌNH HỌC
HÌNH HỌC
SỐ HỌC
Các Hậu quả từ Lượng và Chuyển động của các vật thể nói riêng
Các Hậu quả từ Chuyển động và lượng của các phần lớn của Thế giới, như Trái đất và các Thiên thể
Khoa Đo đạc vũ trụ
THIÊN VĂN
ĐỊA LÝ
Các Hậu quả từ Chuyển động của các loại đặc biệt, và Hình thù của các Vật thể
Lý thuyết về Trọng lượng,
Khoa học về CHẾ TẠO MÁY
KIẾN TRÚC
HÀNG HẢI
VẬT LÝ HỌC, hay Hậu quả của các Phẩm tính.
Các Hậu quả từ Chuyển động và Lượng tất định
Các Hậu quả từ Phẩm tính của các Thiên thể
Các Hậu quả từ Anh sáng các Thiên thể. Từ đó và từ Chuyển động của Mặt trời, làm ra Khoa học về . .
KHÍ TƯỢNG
ĐO ÁNH SÁNG
Các Hậu quả từ Ảnh hưởng của các Thiên thể.
Các Hậu quả từ Phẩm tính của các Vật thể lỏng lấp đầy khoảng trống giữa các Thiên thể: như Khí, hay Chất ête.
Các Hậu quả từ Phẩm tính của các Vật thể dưới đất.
Các Hậu quả từ các phần của Trái đất không có Cảm giác
Các Hậu quả từ Phẩm tính của các Khoáng sản, như Đá, Kim loại, v.v...
Các Hậu quả từ các Phẩm tính của Thực vật.
THIÊN VĂN
Các Hậu quả từ Phẩm tính của các Động vật.
Các Hậu quả từ Phẩm tính của Động vật nói chung.
Các Hậu quả từ Thị giác, . . .
Các Hậu quả của Thính giác
Các Hậu quả từ các Giác quan khác .
QUANG HỌC
ÂM NHẠC
Các Hậu quả từ Phẩm tính của Con người nói riêng.
Các Hậu qua từ các Đam mê của Con Người, . . .
ĐẠO ĐỨC HỌC
Các Hậu qua từ các Ngôn ngữ
Phóng đại,
Thô tục, v.v...
Thuyết phục.
Lý luận.
Khẩu ước.
THI CA
TU TỪ
LỐ GÍCH
Khoa học về ĐIỀU PHẢI và TRÁI
Các Hậu quả từ các Tuỳ thể của các Vật thể Chính trị; gọi là CHÍNH TRỊ HỌC. và TRIẾT HỌC CHÍNH TRỊ
1 Các Hậu quả từ tổ chức của KHỐI CỘNG ĐỒNG, đối với các Quyền lợi, và Bổn phận của Tổ chức Chính trị, hay Quân vương
2 Các Hậu quả từ cùng tổ chức ấy đối với Bổn phận, Quyền lợi của các Công dân.

rằng các thần trước hết đã được tạo ra bởi sự sợ hãi của con người; và nói về các thần theo nghĩa này, tức là các thần của Lương Dân, là rất đúng. Nhưng việc nhìn nhận một Thiên Chúa vĩnh cửu, vô biên, và toàn năng, có thể dễ dàng được cắt nghĩa từ ước muốn của con người tìm ra nguyên nhân của các vật thể tự nhiên và các đặc tính và hoạt động của chúng, hơn là vì sự sợ hãi điều gì sẽ xảy đến cho họ trong tương lai. Bởi vì người nào từ một hiệu quả mà nhìn thấy sẽ xảy ra mà phải suy luận ra nguyên nhân tiếp theo và trực tiếp của nó, và từ đó suy ra nguyên nhân của nguyên nhân ấy, rồi cứ chìm mình sâu vào công việc truy tìm các nguyên nhân, thì cuối cùng người ấy sẽ đi đến kết luận giống như các nhà triết học Lương Dân đã nhìn nhận, đó là phải có một tác nhân đầu tiên, nghĩa là một nguyên nhân đầu tiên và vĩnh cửu của mọi sự, mà người ta gọi là Thiên Chúa, và trong chuyện này họ không liên tưởng gì tới số phận của họ; sự lo lắng về số phận của họ vừa dễ dẫn họ tới sợ hãi và ngăn trở việc tìm kiếm các nguyên nhân của sự vật, và do đó tạo dịp cho họ bịa ra vô số các thần thánh.

Và về bản chất của các vị thần vô hình mà họ tưởng tượng ra này, họ không thể có ý niệm nào khác ngoài việc coi nó cũng giống như linh hồn của con người; và linh hồn con người có cùng bản thể với cái xuất hiện trong giấc mơ của một người đang ngủ hay trong một tấm gương mà một người thức đang soi vào, mà vì người ta không biết rằng các hình ảnh ấy chỉ là những sản phẩm của trí tưởng tượng của họ, họ nghĩ chúng là những bản thể hiện thực và có thực ở ngoài, và vì thế gọi chúng là quỉ thần. Nhưng ý kiến cho rằng các quỉ thần ấy không có xác thể, hay phi vật chất, không bao giờ có thể tự nhiên có trong tâm trí con người, bởi vì mặc dù người ta có thể gán ghép những từ có ý nghĩa đối chọi nhau, như "quỉ thần" và "phi vật thể," nhưng họ không bao giờ có thể tưởng tượng ra một điều gì đáp ứng những từ ấy; và vì vậy người ta khi nhờ suy tư đạt tới sự nhìn nhận có một Thiên Chúa vô hạn, toàn năng, và vĩnh cửu, thì họ đã chọn tuyên bố rằng Ngài là không thể hiểu thấu hơn là tuyên bố rằng định nghĩa của họ không thể hiểu được; hay, nếu họ gán cho Ngài một tước hiệu như thế, thì đó không phải là có mục đích "lý thuyết" để làm cho dễ hiểu về bản tính thần linh, nhưng là một mục đích "sùng đạo," để tôn vinh Ngài bằng các thuộc tính có những ý nghĩa siêu vượt khỏi mọi tính chất thô thiển của các vật thể hữu hình.

Vậy mầm mống của "tôn giáo" là ở những suy luận nói trên, từ đó tôn giáo đã phát triển thành vô vàn nghi lễ khác nhau đến nỗi những nghi lễ mà một người sử dụng thì bị chế giễu bởi những người sử dụng một nghi lễ khác.

Bởi vì các mầm mống này đã nhận được nền văn hoá của hai hạng người. Một là hạng người đã nuôi dưỡng và sắp đặt chúng theo sự bịa đặt của chính họ. Hạng người kia làm theo lệnh truyền và sự hướng dẫn của Thiên Chúa; nhưng cả hai hạng người này đều đã làm với mục đích là để những người lệ thuộc vào chúng trở nên thích hợp hơn với sự vâng phục, luật pháp, hoà bình, bác ái, và xã hội dân sự. Cho nên tôn giáo của hạng người thứ nhất là một phần của chính trị loài người, và dạy về phần bổn phận mà các vua chúa thế gian đòi hỏi các thần dân của họ. Và tôn giáo của hạng người thứ hai là chính trị thần linh, và gồm các giới luật của những người đã tự nguyện khuất phục Vương quốc của Thiên Chúa. Thuộc về loại thứ nhất là tất cả các người sáng lập các cộng đồng và các người lập luật của Lương Dân; thuộc loại thứ hai là Abraham, Môse, và Chúa Cứu Thế, là người đã truyền lại cho chúng ta luật pháp của Vương Quốc Thiên Chúa.

Về điều kiện tự nhiên của loài người liên quan đến hạnh phúc và đau khổ

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 rằng mình trỗi vượt người khác. Vì xét về sức mạnh thể lý, thì người yếu nhất cũng có đủ sức mạnh để giết kẻ mạnh nhất, bằng âm mưu thủ đoạn hay bằng liên kết với 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 con 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 hi vọng trong việc đạt tới các mục đích của chúng ta. Và vì thế, nếu có hai 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 sẽ sẵn sàng liên kết lực lượng để chiếm đoạt và tước mất của người ấy không chỉ kết quả lao động của họ mà cả sự sống hay 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 kị; 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 khiến 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. Bởi vì 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 "hoà bình."

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 nhân đức 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 lấy, và giữ được bao lâu tùy sức mình có thể giữ.

Các đam mê hướng người ta tìm hoà bình là sự sợ chết, muốn những thứ cần thiết cho một đời sống tiện nghi thoải mái, và một niềm hi vọng đạt được chúng nhờ tài khéo của mình. Và lý trí gợi ý những điều thích hợp cho hoà bình, mà con người có thể nhất trí với nhau. Các điều này là những cái mà người ta gọi là Luật Tự Nhiên, mà tôi sẽ đặc biệt bàn tới trong hai chương tiếp theo.

Chương 14

Về các luật tự nhiên thứ nhất và thứ hai, và về các khế ước

"Quyền tự nhiên," mà các tác giả thường gọi là *jus naturale*, là sự tự do mà mỗi người có để sử dụng sức mạnh của mình như mình muốn để bảo tồn bản tính mình, nghĩa là sự sống của chính mình; và do đó làm bất cứ điều gì mà theo phán đoán và lý trí của mình cho là phương tiện thích hợp nhất để đạt những mục tiêu ấy.

Theo nghĩa đúng của nó, "tự do" được hiểu là không có cản trở bên ngoài là những cản trở thường có thể lấy mất một phần sức mạnh của một người để làm điều họ muốn, nhưng không thể ngăn cản họ sử dụng phần sức mạnh còn lại của họ theo phán đoán và lý trí của họ bảo họ làm.

"Luật tự nhiên," *lex naturalis*, là một giới luật hay qui luật chung được lý trí tìm ra theo đó con người bị cấm làm điều gì có hại cho sự sống của họ hay lấy mất các phương tiện để bảo tồn sự sống ấy, hay bỏ qua cái mà họ nghĩ là thích hợp nhất để bảo tồn sự sống. Bởi vì, mặc dù những người bàn về đề tài này thường lẫn lộn *jus* ("quyền") và *lex* ("luật"), nhưng hai từ này phải phân biệt; bởi vì "quyền" hệ tại việc tự do làm hay tránh, trong khi "luật" xác định và buộc phải làm hay tránh; cho nên quyền và luật khác nhau giống như bổn phận và tự do; hai điều này không hợp với nhau trong cùng một vấn đề.

Và bởi vì tình trạng của con người, như đã nói ở chương trước, là một tình trạng chiến tranh của mọi người chống lại mọi người, trong trường hợp này mỗi người được điều khiển bởi lý trí của mình, và vì thế không có gì mà họ không thể sử dụng để giúp họ bảo tồn mạng sống mình chống lại kẻ thù, cho nên trong tình trạng như thế mỗi người có quyền đối với bất cứ điều gì, kể cả đối với mạng sống của nhau. Và vì thế, bao lâu còn tồn tại quyền tự nhiên này của mỗi người đối với mọi sự, thì không thể có sự an toàn cho bất cứ ai, dù là người mạnh hay giỏi nhất, để sống hết quãng đời mà Tự nhiên cho phép con người sống. Do đó một giới luật hay qui luật chung của lý trí là *"mỗi người phải nỗ lực tìm kiếm hoà bình ở mức tối đa mà*

họ có hi vọng đạt được, và khi không thể đạt được, họ có thể tìm kiếm và sử dụng mọi sự trợ giúp và lợi thế của chiến tranh." Ngành thứ nhất của qui luật này chứa luật đầu tiên và cơ bản của Tự nhiên, đó là "*tìm kiếm hoà bình và theo nó.*" Luật thứ hai, tóm lược quyền tự nhiên, là "bằng mọi cách có thể, chúng ta phải tự vệ."

Có hai cách gạt quyền lợi sang một bên, một là đơn giản từ bỏ nó, hai là chuyển nhượng nó cho một người khác. "*Đơn giản từ bỏ*" quyền lợi khi một người không quan tâm đến việc quyền lợi ấy sẽ đi về ai. "Chuyển nhượng" quyền lợi khi họ muốn lợi ích đó được thuộc về một người hay những người nhất định nào.

Khi một người từ bỏ hay chuyển nhượng quyền lợi của mình, đó là vì hoặc họ nghĩ đến một quyền nào khác được chuyển nhượng cho họ, hay vì một lợi ích nào khác mà họ hi vọng nhận được. Vì đó là một hành vi tự ý: và đối với các hành vi tự ý của mọi người, thì đối tượng là "bản thân mình" được một cái lợi nào đó. Và vì thế có những quyền mà không ai có thể từ bỏ hay chuyển nhượng. Chẳng hạn như một người không thể từ bỏ quyền kháng cự lại những kẻ tấn công họ bằng vũ lực để cướp mất mạng sống họ, bởi vì họ không thể thấy có lợi gì cho họ trong việc từ bỏ quyền kháng cự ấy.

Sự chuyển nhượng quyền cho lẫn nhau được gọi là "khế ước."

Chương 15

Về các luật tự nhiên khác

Từ luật tự nhiên mà theo đó chúng ta buộc phải chuyển nhượng những quyền mà nếu giữ lại có thể cản trở hoà bình của loài người, phát sinh một luật thứ ba, là luật này, "*người ta phải thi hành các giao ước đã ký kết*"; không có luật này thì các giao ước là vô ích, và chỉ là những lời nói suông; và quyền của mọi người về mọi sự vẫn giữ nguyên, và chúng ta vẫn còn ở trong tình trạng chiến tranh.

Và luật tự nhiên này là nguồn mạch của "công bằng." Bởi vì, ở đâu chưa có khế ước thì không có sự chuyển nhượng quyền lợi nào, và mọi người có quyền đối với mọi sự; và do đó không có hành động nào là bất công. Nhưng khi đã có giao ước được ký kết, thì vi phạm giao ước là "bất công"; và định nghĩa của "bất công" chính là "*không thực hiện giao ước.*" Và bất cứ điều gì không bất công thì là "công bằng."

Nhưng vì các giao ước tin cậy lẫn nhau không có giá trị khi một trong hai bên sợ rằng bên kia không thực hiện, mặc dù sự công bằng nguyên thuỷ là việc lập giao ước, nhưng trên thực tế không có sự bất công nào, cho tới khi nguyên nhân của sự sợ nói trên bị lấy đi, là điều không thể làm được khi người ta đang sống trong tình trạng tự nhiên của chiến tranh. Vì vậy, trước khi các tên gọi công bằng và bất công có thể có chỗ đứng của chúng, thì phải có một quyền lực cưỡng bức nào để ép buộc đồng đều cả hai bên thực hiện giao ước, bằng một sự đe doạ hình phạt lớn hơn là lợi ích mà người ta có thể có nếu vi phạm giao ước; và làm cho tốt đẹp việc sở hữu tài sản mà người ta nhận được bởi khế ước để bù lại quyền lợi phổ quát mà họ từ bỏ; và quyền lực cưỡng bức như thế không hề có trước khi thiết lập khối thịnh vượng chung. Và điều này cũng được suy ra từ định nghĩa thông thường về công bằng tại các trường học; bởi vì nhà trường dạy rằng "*công bằng là ý muốn bền bỉ trao cho mỗi người phần riêng của họ.*" Và vì vậy ở đâu không có "phần riêng" thì không có quyền sở hữu và không có bất công; và ở đâu không

có quyền lực cưỡng bức được thiết lập, nghĩa là không có khối thịnh vượng chung, thì không có gì là bất công. Cho nên bản chất của công bằng là duy trì các giao ước hợp lệ; nhưng tính hợp lệ của các giao ước chỉ bắt đầu với việc thiết lập một quyền lực dân sự đủ mạnh để ép buộc người ta tuân giữ chúng; và chính khi đó là lúc quyền sở hữu bắt đầu có.

Sự công bằng của hành vi được các tác giả chia thành "giao hoán" và "phân phối"; và họ nói loại thứ nhất hệ tại tỉ lệ số học, loại thứ hai hệ tại tỉ lệ hình học. Vì vậy công bằng giao hoán được họ đặt ở sự công bằng về giá trị của những điều mà giao ước nhắm tới - và công bằng phân phối được họ đặt ở sự phân phối những lợi ích bằng nhau cho những người có công bằng nhau. Giá trị của mọi điều mà giao ước nhắm tới thì được đo bằng ước muốn của các bên ký giao ước; và vì vậy giá trị công bằng là giá trị mà họ muốn cho. Và công bằng không phải là do công bằng, nhưng được thưởng như một ân huệ. Và vì vậy sự phân biệt này, theo nghĩa nó thường hiểu, là không đúng. Nói đúng ra, công bằng giao hoán là công bằng của người ký giao ước; nghĩa là một sự thực hiện giao ước trong việc mua bán, thuê và được thuê, vay và cho vay, trao đổi, và các hành vi giao ước khác.

Và công bằng phân phối là công bằng của một trọng tài; nghĩa là, hành vi xác định điều gì là công bằng. Người trọng tài là người được tín nhiệm giao việc phân phối cho mỗi người phần của họ; và thực sự đây là sự phân phối công bằng, và có thể gọi là sự công bằng phân phối, tuy không thích hợp lắm; thích hợp hơn nên gọi là sự đồng đều, cũng là một luật tự nhiên, như sẽ được bàn đến ở chỗ thích hợp.

Phần II

Về khối thịnh vượng chung

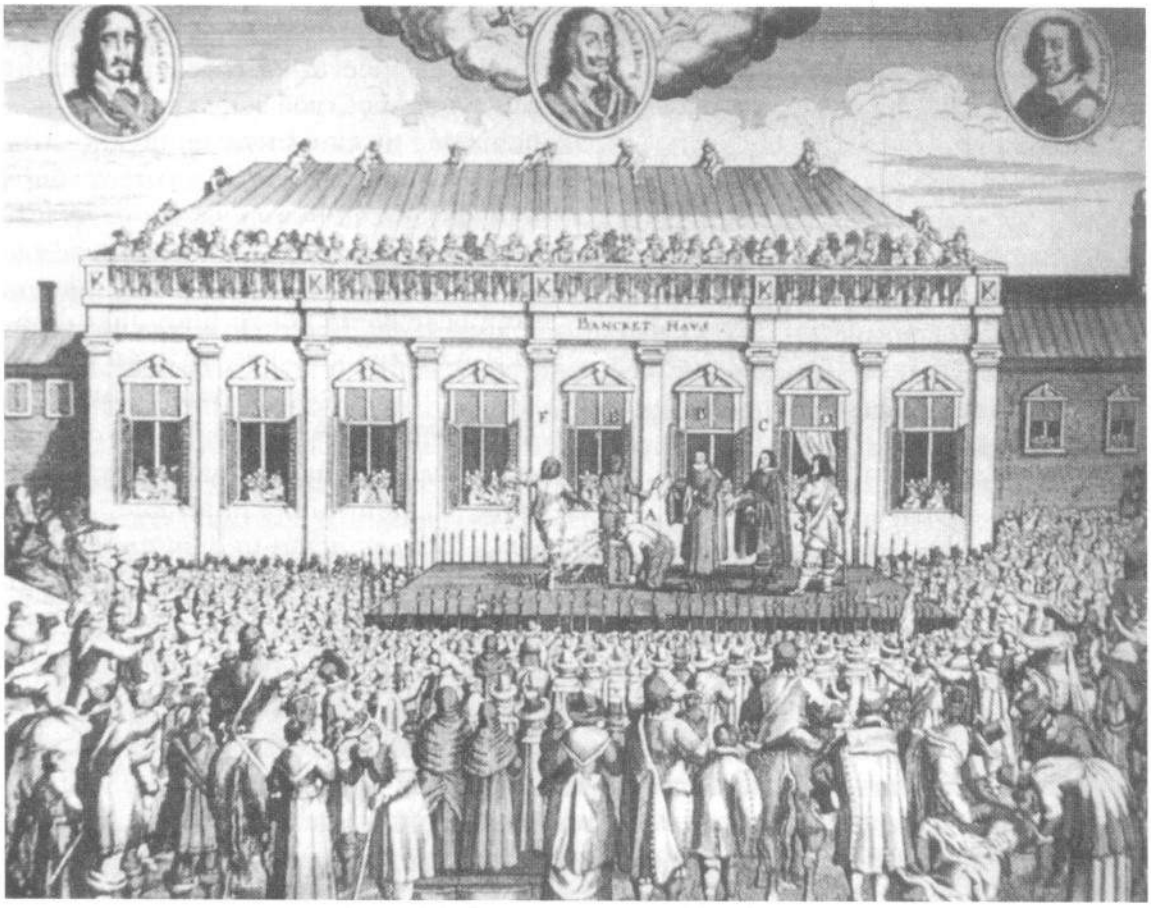
Chương 17

Về nguyên nhân, sự phát sinh, và định nghĩa khối thịnh vượng chung

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 tự 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 thoả 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 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 doạ họ, và nỗi sợ sự xâm lăng hay việc hỗ trợ những kẻ 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.



Cuộc hành hình Vua Charles I nước Anh, 1649, tranh khắc của Wenceslaus Holler (1607-1677). Hobbes coi sự kiện này là một ví dụ kinh hoàng xảy ra khi nhà vua không có quyền tuyệt đối. (*Thư Viện Quốc Hội Mỹ*)

Đúng là một số sinh vật, như loài ong, kiến, sống với nhau một cách giống như một xã hội, và vì thế Aristotle 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 tị 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 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 trỗi vượt của mình.

Thứ ba, không giống như loài người, những loài vật kia không có khả năng 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 khỏi việc người ta làm hại lẫn nhau, 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 uỷ 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 Hoà bình và sự thịnh vượng chung; và do đó mọi người để cho 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 hoà 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 uỷ 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 uỷ quyền cho người này được có các hành động như thế.*" Việc mọi người thống nhất như thế nơi một người thì được gọi là một KHỐI THỊNH VƯỢNG CHUNG, tiếng Latinh gọi là *CIVITAS*. Đây chính là sự ra đời của CON THUY QUÁI (*LEVIATHAN*) khổng lồ, hay nói một cách kính cẩn hơn, "thần khả tử," mà nhờ đó chúng ta có được hoà bình và bảo vệ của chúng ta, nhờ ơn của "Thần bất tử."

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 khối thịnh vượng chung chính trị, hay khối thịnh vượng do "thiết lập"; và cách thứ nhất, khối thịnh vượng do "chiếm được." Trước tiên tôi sẽ nói về khối thịnh vượng do thiết lập.

Chương 18

Về quyền của các quân vương do thiết lập

Một "*khối thịnh vượng chung*" gọi là được "thiết lập" khi một "số đông" người cùng nhất trí với nhau và "*lập giao ước, mỗi người với mỗi người,*" để cho bất kỳ một "người," hay một "đại hội," được đa số nhượng cho "quyền" "thay mặt" mọi người, nghĩa là "đại diện" cho mọi người; mọi người, cả những người "bỏ phiếu thuận" lẫn những người "bỏ phiếu chống" đều sẽ "cho phép" người ấy hay đại hội ấy có những hành động và phán đoán như thể là của chính mình, với mục đích sống hoà bình với nhau và được bảo vệ chống lại những người ngoài.

Từ sự thiết lập khối thịnh vượng này phát sinh mọi "quyền," và mọi khả năng của người hay đại hội mà quyền lực tối cao được trao cho bởi sự đồng tình của mọi người qui tụ lại.

Thứ nhất, bởi vì họ giao ước với nhau, nên họ không bị ràng buộc bởi giao ước cũ về những gì họ không bằng lòng từ trước đến giờ. Và do đó những người đã thiết lập một khối thịnh vượng chung và do đó bị ràng buộc bởi giao ước chấp nhận các hành động và phán đoán của một người thì không thể lập một giao ước mới một cách hợp pháp giữa họ với nhau để vâng phục một người nào khác, về bất cứ điều gì, mà không có phép của người kia. Do đó, những người đã thuộc quyền một quân vương mà nếu không có phép của người này thì không thể loại bỏ chế độ quân chủ để trở về tình trạng hỗn loạn của một đám đông không thống nhất; hay thay đổi một quân vương hay một đại hội nắm quyền khác: vì họ bị ràng buộc, mỗi người với mỗi người, bởi việc thừa nhận người đã là quân vương của họ và thừa nhận mọi hành động và phán đoán mà người này cho là thích hợp: cho nên nếu có một người bất đồng, thì mọi người khác phải phá giao ước đã kết với người này, đó là sự bất công; và mỗi người cũng đã trao quyền tối cao cho người đại diện họ; và vì vậy nếu họ truất phế người này, họ tước mất của người này quyền riêng của họ, và đây cũng là bất công. Ngoài ra, nếu người nào tìm cách hạ bệ quân vương của mình mà bị giết hay trừng phạt bởi quân vương này vì âm mưu ấy, thì họ chính là tác giả của sự trừng phạt của chính họ, như là bởi cơ chế, tác giả của tất cả những gì quân vương sẽ làm; và vì người nào làm điều gì khiến họ bị trừng phạt bởi quyền bính của chính họ thì cũng là bất công. Và nếu có ai vì sự bất phục tùng quân vương của mình mà nại đến một giao ước mới, không phải với con người, mà với Thiên Chúa, thì điều này cũng là bất công; bởi vì không có giao ước với Thiên Chúa, mà chỉ có giao ước qua trung gian của một người đại diện Thiên Chúa, mà chỉ có người thừa hành của Thiên Chúa mới làm được, vì người này nắm quyền tối cao dưới Thiên Chúa. Nhưng sự viện cớ một giao ước với Thiên Chúa rõ ràng là một sự dối trá, ngay cả trong lương tâm của chính những người viện cớ này, cho nên đây không chỉ là một hành vi bất công, mà còn là một tình trạng hèn hạ, thiếu bản lĩnh.

Thứ hai, vì quyền đại diện cho mọi người được trao cho người mà họ đặt làm quân vương, bởi giao ước giữa người này với người khác, chứ không phải giữa một người với bất cứ người nào trong số họ; nên không thể nào có sự phá vỡ giao ước từ phía quân vương; và do đó không một thần dân nào, bằng bất cứ

lý do giả tạo nào, có thể từ chối phục quyền. Rõ ràng là quân vương không làm giao ước nào trước với các thần dân của mình; bởi vì hoặc quân vương này phải làm giao ước với tất cả đám đông, như một bên ký giao ước; hay là họ phải làm từng giao ước với từng người. Với toàn thể đám đông như một bên thì không thể; bởi vì họ chưa là một pháp nhân: và nếu họ làm từng giao ước với từng người, thì các giao ước này trở thành vô hiệu sau khi quân vương đã có quyền tối cao; bởi vì bất cứ hành vi nào mà có thể thực hiện bởi bất cứ ai để phá giao ước thì đều là hành vi của chính người ấy và của mọi người khác, vì được thực hiện với tư cách và quyền của từng người. Vì vậy việc trao quyền tối cao bằng một giao ước có trước là vô giá trị. Ý kiến cho rằng mọi quân vương đều nhận quyền lực bởi giao ước, nghĩa là với điều kiện, xuất phát từ sự thiếu hiểu biết sự thật đơn giản này, đó là các giao ước chỉ là lời nói suông và gió thoảng, không có sức bắt buộc, kiềm chế, hay bảo vệ một ai, nhưng chỉ có sức bắt buộc từ lưỡi gươm của cộng đồng: nghĩa là, từ bàn tay không bị trói buộc của người hay đại hội có quyền tối cao ấy, và các hành động của người ấy được mọi người nhìn nhận, và được thực hiện bởi sức mạnh của tất cả mọi người hiệp nhất trong người ấy. Nhưng khi một đại hội được trao quyền tối cao, thì không ai nghĩ rằng giao ước ấy đã chuyển qua cơ chế; vì không ai ngu đến nỗi nói rằng, ví dụ, nhân dân Rôma đã làm một giao ước với người Rôma, để nắm quyền tối cao với các điều kiện này khác; mà nếu không thi hành, người Rôma có thể một cách hợp pháp lật đổ nhân dân Rôma. Lý do khiến người ta không thấy được có sự giống nhau giữa một chế độ quân chủ và một chế độ nhân dân, đó là do tham vọng của một số người thích một chế độ đại nghị hơn, bởi vì trong chế độ này họ hi vọng có thể chia sẻ quyền lực, còn chế độ quân chủ thì không cho họ hưởng quyền ấy.

Thứ ba, vì đa số đã đồng tình công bố một quân vương, nên người nào đã bất đồng thì bây giờ phải nhất trí với số đông - nghĩa là phải nhìn nhận mọi hành động của quân vương này, nếu không họ sẽ bị mọi người khác tiêu diệt. Bởi vì nếu họ tự ý gia nhập vào cộng đồng nhóm họp, thì bởi đó họ đủ lý do để nói lên ý muốn của họ, và do đó mặc nhiên ký giao ước, để chấp nhận tất cả những gì mà đa số quyết định: và do đó nếu họ từ chối chấp nhận, hay phản đối bất cứ phán quyết nào của đa số, thì có nghĩa là họ chống lại giao ước của chính họ, và do đó có sự bất công. Và dù họ thuộc về cộng đồng này hay không; dù họ được hỏi ý kiến hay không, họ đều phải hoặc là vâng phục các phán quyết ấy, hay là bị gạt ra ngoài để sống trong tình trạng chiến tranh như trước; và trong tình trạng ấy họ có thể bị giết bởi bất cứ ai mà không có sự bất công nào.

Đó là các quyền làm nên bản chất của quyền tối cao, và là những dấu hiệu để một người có thể xác định quyền tối cao được trao cho ai hay cho đại hội nào. Vì các quyền này là không thể chuyển nhượng và không thể phân chia. Quyền in tiền; quyền định đoạt tài sản và người của các thừa kế sơ sinh; quyền ưu tiên về thị trường; và mọi ưu đãi khác, có thể được chuyển nhượng bởi quân vương; nhưng quyền bảo vệ thần dân thì không thể chuyển nhượng.

Nhưng cũng như quyền lực của quân vương là tối cao thế nào, thì danh dự của quân vương cũng phải vượt trên danh dự của mọi thần dân. Vì quyền tối cao là nguồn mạch của danh dự. Các tước vị bá tước, công tước, và hoàng thân đều xuất phát từ quyền này. Cũng như trước mặt người chủ, các nô lệ đều bình đẳng và không có danh dự nào cả; thì thần dân trước mặt quân vương cũng thế. Và mặc dù khi vắng mặt quân vương, người

dân có người tỏ ra nổi bật hơn, có người kém hơn, nhưng khi có mặt quần vương, họ không khác gì các ngôi sao khi ở trước mặt trời.

Nhưng ở đây có người sẽ phản đối rằng thân phận của thần dân như thế thì quá tội nghiệp; vì họ phải chịu thiệt thòi bởi dục vọng và những đam mê bốc đồng của người mà họ đã trao cho quyền tối cao. Và thông thường những ai sống dưới một chế độ quân chủ thì thường hay đổ lỗi cho chế độ quân chủ; những ai sống dưới chế độ dân chủ hay đại nghị, thì qui tất cả những bất tiện của chế độ ấy; trong khi quyền lực dưới mọi hình thức đều giống nhau, nếu nó đủ hoàn hảo để bảo vệ họ: lý do là những người ấy không ý thức rằng tình trạng của con người không bao giờ tránh được những điều bất tiện này khác; và dù một chế độ tốt đẹp nhất cũng hiếm khi quan tâm tới những đau khổ, những tai ương tàn khốc trong tình trạng nội chiến, và không ý thức về tình trạng hỗn loạn của những người vô chủ, không có luật pháp, và một quyền lực cưỡng bức để ngăn cản họ có các hành vi cướp bóc và báo thù. Bởi vì mọi người được tự nhiên phú bẩm cho những cặp kính phóng đại, nghĩa là các đam mê và tính tự ái của họ, qua cặp kính ấy một chút tiền nhỏ nhoi đủ gây phiền muộn lớn cho họ; nhưng họ lại không có cặp kính nhìn xa, đó là khoa học đạo đức và dân sự, để qua đó họ có thể nhìn xa hơn những cảnh đau khổ đang bao trùm họ.

Chương 21

Về quyền tự do của các công dân

TỰ DO hay QUYỀN TỰ DO, hiểu đúng nghĩa, là không có sự đối kháng; và tôi hiểu đối kháng là những gì bên ngoài cản trở chuyển động; và có thể áp dụng cả cho những loài vô tri giác lẫn cho những loài có lý trí. Bởi vì bất cứ cái gì bị cột buộc, bị giới hạn, vì nó chỉ có thể cử động trong một không gian giới hạn nào đó, không gian này được xác định bởi sự đối kháng của một vật bên ngoài, thì chúng ta nói là vật ấy không có tự do để đi xa hơn. Cũng thế đối với các sinh vật, khi chúng bị giam hãm hay hạn chế trong các bức tường hay xiềng xích; và đối với nước giữ trong các bờ sông hay chum vại, nếu không có những thứ này thì nó có thể chảy tràn ra lênh láng, chúng ta cũng nói là nó không có tự do để chuyển động giống như nó có thể nếu không bị cản trở. Nhưng khi sự cản trở chuyển động này nằm trong chính cơ cấu của sự vật, chúng ta thường không nói là chúng thiếu tự do; nhưng thiếu khả năng chuyển động; như khi một hòn đá đứng yên, hay khi một người phải nằm liệt giường vì bệnh tật.

Và hiểu theo nghĩa đúng nói trên, thì một NGƯỜI TỰ DO là người không bị cản trở làm điều họ muốn làm trong các việc mà khả năng và trí khôn họ có thể làm. Nhưng khi từ "tự do" hay "quyền tự do" được áp dụng vào những gì không phải là các "vật thể," thì chúng thường bị lạm dụng; vì cái gì không chịu sự chuyển động thì không chịu sự cản trở nào và do đó, chẳng hạn khi ta nói, đường tự do, thì không có nghĩa là con đường ấy có sự tự do, nhưng là nói về sự tự do của những người đi con đường ấy. Cũng vậy, khi chúng ta "nói tự do" thì không có nghĩ là quyền tự do của âm giọng hay cách phát âm, nhưng là quyền tự do của người không bị luật nào cấm họ nói những gì họ thích. Sau cùng, với việc sử dụng từ *"ý chí tự do,"* chúng ta không thể suy ra rằng có sự tự do của ý chí, ước muốn, hay khuynh hướng, nhưng là quyền tự do của con người; quyền tự do này là ở chỗ họ không thấy có sự ngăn cản nào trong việc làm điều mà họ đã muốn, ao ước hay có khuynh hướng làm.

Sợ hãi và tự do đi đôi với nhau; như khi một người quẳng hàng hoá của mình xuống biển vì "sợ" tàu chìm, tuy nhiên

họ làm việc này một cách rất tự ý, và có thể từ chối không làm nếu họ muốn: vì vậy đó là hành động của một người "tự do"; cũng thế, một người đôi khi trả nợ chỉ vì "sợ" ngồi tù, và bởi vì không ai ngăn cản họ giữ lại tiền nợ, nên việc trả nợ của họ là một hành vi "tự do." Và nói chung, mọi hành động của người ta trong khối thịnh vượng chung, vì sợ luật pháp, là những hành động mà họ có tự do để không làm.

"Tự do," và "tất yếu" đi đôi với nhau; giống như nước, không những có "tự do" nhưng cũng có sự "tất yếu" chảy xuống theo đường máng; thì cũng thế, các hành động mà con người tự ý làm: vì xuất phát từ ý chí, nên chúng xuất phát từ tự do, nhưng mọi hành vi của ý chí con người, và mọi ước muốn và khuynh hướng của con người đều xuất phát từ một nguyên nhân nào đó; và nguyên nhân này lại xuất phát từ một nguyên nhân khác trong một chuỗi liên tục, mà mắt xích đầu tiên là trong tay của Thiên Chúa, nguyên nhân đầu tiên của mọi nguyên nhân, xuất phát từ sự "tất yếu." Vì vậy với người nào có thể nhìn ra sự liên hệ của các nguyên nhân ấy, thì họ sẽ thấy rõ ngay tính tất yếu của các hành vi tự ý của mọi người.

Cũng như con người, để đạt hoà bình và nhờ đó bảo tồn sự sống mình, đã làm ra một con người nhân tạo, mà chúng ta gọi là khối thịnh vượng chung; thì cũng thế, họ đã làm ra những dây xích nhân tạo, gọi là "luật dân sự," mà chính họ, bằng các giao ước với nhau, đã cột ở một đầu vào miệng của một người hay đại hội mà họ đã trao cho quyền tối cao; và ở đầu kia họ cột vào tai của mình. Những sợi dây này tự chúng tuy rất yếu, nhưng có thể làm cho chắc bởi nguy hiểm, mặc dù không phải bởi việc khó làm đứt nó.

Bây giờ tôi chỉ bàn về "quyền tự do" của "các thần dân" liên quan đến các dây ràng buộc này. Vì không thấy có khối thịnh vượng chung nào trên thế giới có đủ các qui luật được đặt ra để điều hành mọi hành động và lời nói của con người, một điều không thể được: nên tất yếu là trong mọi loại hành động mà luật pháp không để ý tới, người ta có tự do làm những gì mà lý trí họ mách bảo có lợi nhất cho bản thân họ. Bởi vì nếu chúng ta hiểu tự do theo đúng nghĩa của nó, là tự do thể lý; nghĩa là, tự do không bị xiềng xích và tù dày; quả là vô lý khi loài người huênh hoang về tự do họ có. Hơn nữa, nếu chúng ta hiểu tự do như là không bị luật trói buộc, thì cũng vô lý khi loài người đòi hỏi thứ tự do mà mọi người được làm chủ đời sống mình. Thế nhưng tuy vô lý như thế, nhưng đó chính là thứ tự do họ đòi hỏi; vì họ không biết rằng luật pháp không có quyền lực bảo vệ họ, nếu không có một lưỡi gươm trong tay của một người hay những người để làm cho các luật ấy phải được thi hành. Quyền tự do của một thần dân vì vậy chỉ hệ tại những điều đó mà quân vương đã làm ngơ trong khi điều hành các hành động của họ: đó là tự do mua bán, và trao đổi lẫn nhau; chọn chỗ ở, thức ăn, nếp sống, và tổ chức đời sống của con cái như họ thấy thích hợp; v.v...

Tuy nhiên chúng ta không được hiểu là với sự tự do như thế thì quyền tối cao về sự sống và chết đã bị loại bỏ hay giới hạn. Vì như đã thấy ở trên, không điều gì mà một đại diện quyền lực tối cao có thể làm đối với một người dân, bất luận vì lý do gì, mà có thể gọi đúng là sự bất công hay thiệt hại; bởi vì mọi thần dân là tác giả của hành động mà quân vương làm; cho nên họ không muốn một quyền trên bất cứ điều gì khác hơn quyền họ là thần dân của Thiên Chúa, và vì vậy phải tuân theo luật tự nhiên. Và vì vậy có thể xảy ra, và thường xảy ra trong các khối thịnh vượng chung, là một người dân có thể bị xử tử bởi lệnh của một quân vương; thế nhưng không

có nghĩa là người kia có sự bất công: giống như khi Jephtha bắt con gái mình làm lễ vật hi sinh: trong trường hợp này và các trường hợp giống như thế, người bị chết như thế đã có tự do khi hành động mà vì thế họ bị chết mà không bị thiệt hại gì. Cũng thế trong trường hợp một quân vương xử tử một người dân vô tội. Vì mặc dù hành động này chống lại luật tự nhiên, vì chống lại sự công bằng, như trường hợp David giết Uriah; thế nhưng không phải là một sự xúc phạm đối với Uriah, mà đối với Thiên Chúa. Không phải đối với Uriah, bởi vì quyền làm điều mình muốn đã được chính Uriah chuyển nhượng cho David: thế nhưng là xúc phạm tới Thiên Chúa, bởi vì David là thần dân của Thiên Chúa, và luật của thiên nhiên cấm ông làm mọi hành động tội lỗi: sự phân biệt này chính David đã thấy rõ khi ông hối hận hành vi của mình và nói: *"Con đã phạm tội với một mình Chúa mà thôi."* Cũng thế trong trường hợp dân thành Athens, khi họ lưu đày trong mười năm con người ảnh hưởng nhất của khối thịnh vượng chung của họ, nhưng họ nghĩ họ đã không làm điều bất công; thế nhưng họ không bao giờ hỏi ông đã phạm tội gì; mà chỉ hỏi ông sẽ có thể gây thiệt hại gì: vậy mà họ đã quyết định trục xuất người mà họ không biết là ai.

Nhưng người ta rất dễ bị ngộ nhận bởi cái tên gọi tự do; và vì thiếu khả năng phán đoán để phân biệt, họ hiểu lầm nó như là một quyền bẩm sinh của họ, đang khi nó chỉ là một quyền công cộng mà thôi. Và khi cùng sai lầm này được xác nhận bởi uy tín của những người có danh tiếng nhờ viết về đề tài này, ta không thấy ngạc nhiên nếu nó tạo ra sự lôi cuốn, và thay đổi chính quyền. Trong phần phía Tây này của thế giới, chúng ta được dạy để đón nhận các ý kiến của chúng ta liên quan đến cơ chế, và các quyền của các khối thịnh vượng chung, từ các sách của Aristotle, Cicero, và các tác giả khác, Hi Lạp và Rôma.

Bây giờ chúng ta trở lại những điểm cụ thể của quyền tự do của một người dân: nghĩa là, những việc gì quân vương ra lệnh nhưng một người dân có thể từ chối tuân phục mà không phạm tội bất công; chúng ta sẽ xét xem khi thiết lập một khối thịnh vượng chung chúng ta đã từ bỏ những quyền gì; hay, chúng ta từ bỏ quyền tự do nào bằng việc chấp nhận là của mình mọi hành động của người hay đại hội mà chúng ta chọn để họ nắm quyền tối cao trên chúng ta. Vì hành vi "thần phục" của chúng ta bao gồm cả "bổn phận" và "tự do" của chúng ta; điều này phải được suy ra từ lý luận; vì không có sự bó buộc nào đối với bất cứ người nào mà không phát sinh từ một hành vi tự ý của chính họ; vì mọi người tự bản tính đều tự do ngang nhau.

Nếu quân vương ra lệnh cho một người, tuy bị kết án một cách công bằng, phải tự giết mình, làm tổn thương mình, hay cắt cụt tay chân mình; hay không được kháng cự lại những người tấn công mình; hay không được ăn uống, hít thở, sử dụng thuốc men, hay bất cứ điều gì khác cần cho sự sống của họ; người này có quyền tự do không vâng phục.

Nếu một người bị quân vương thẩm vấn về một tội do chính mình làm, nhưng nếu không chắc sẽ được tha thứ, người ấy không buộc phải thú tội; bởi vì như tôi đã nói trong chương này, không ai bị giao ước buộc phải tự tố cáo mình.

Nếu một quân vương trục xuất một thần dân của mình, thì trong thời gian bị trục xuất, người này không còn phải là thần dân của quân vương. Nhưng người này vẫn còn là thần dân khi lệnh trục xuất được gửi đến, hay đang trên đường đi lưu đày; nhưng đó là do khế ước giữa các quân vương với nhau, chứ không phải do khế ước thần phục. Vì bất cứ ai đi vào lãnh địa của một người khác, thì chịu luật pháp tại đó; trừ khi

họ được miễn trừ do tình hữu nghị của các quân vương, hay do phép đặc biệt.

Nếu một quân vương bị thua trận và đầu hàng kẻ chiến thắng, thì dân của người ấy hết bị bó buộc bởi các bổn phận cũ, và trở thành thần dân của kẻ chiến thắng. Nhưng nếu quân vương bị bắt làm tù binh, hay không có tự do thân thể: thì không thể được hiểu như là ông đã từ bỏ quyền quân vương của mình; và vì thế dân của ông phải vâng lệnh của các pháp quan đã được chỉ định trước để xử lý không phải nhân danh chính họ, nhưng nhân danh ông. Bởi vì quyền của ông vẫn còn, chỉ có vấn đề cai trị; nghĩa là vấn đề của các pháp quan và sĩ quan; mà nếu ông không có phương tiện để bổ nhiệm, thì phải hiểu ngầm là ông chấp thuận những người mà chính ông đã bổ nhiệm trước đây.

BLAISE PASCAL 1623 - 1662

Blaise Pascal là người con thứ trong một gia đình thuộc giới thượng lưu ở Clermont - Ferrand, nước Pháp. Năm cậu ba tuổi thì mẹ mất, và năm năm sau đó cha của Pascal đưa gia đình về sống tại Paris. Ông Etienne, cha cậu, là một nhà toán học nghiệp dư xuất sắc, đã dạy cậu con trai mình tại nhà. Trước tiên ông dạy cậu tiếng Latinh và Hy Lạp và định sau này khi cậu con lớn tuổi hơn mới dạy toán theo ham thích của cậu. Tuy nhiên, khi mười hai tuổi, Blaise đã tự mình hiểu được nhiều nguyên lý hình học Euclid. Cuối cùng cha cậu cũng chiều theo sở thích của cậu và đã mua cho cậu một cuốn sách toán học Euclid, và cậu đã đọc ngấu nghiến. Suốt mấy năm tiếp theo, hai cha con cùng đi dự những buổi thuyết trình về toán học hằng tuần và đã trở thành khách mời thường xuyên tại các cuộc họp trí thức quan trọng ở Paris. Năm 1638, gia đình ông lại trải qua một thảm kịch nữa khi Etienne Pascal do mâu thuẫn với Hồng Y Richelieu đầy quyền thế đã bị buộc phải trốn khỏi Paris. Tuy nhiên, em gái của Blaise Pascal, Jacqueline, đã diễn một vở kịch trẻ em trước mặt Hồng y hay đến độ người cha đã được ân xá và được cử làm uỷ viên thuế vụ thành Rouen.

Tại Rouen Blaise Pascal bắt đầu tập trung vào toán học. Tuy còn là một thiếu niên, cậu đã viết cuốn sách đầu tiên (về các tiết diện hình nón trong hình học) và triển khai kế hoạch làm một chiếc máy tính hầu giúp cha ông trong công việc thu thuế. Năm 1644, ông đã chế tạo ra mẫu máy làm việc đầu tiên – quả là một kỳ công nếu xét về trình độ chế tạo máy thời bấy giờ. Các cống hiến của Pascal cho toán học và máy tính quan trọng đến độ ngày nay một ngôn ngữ lập trình chính được đặt tên là ngôn ngữ Pascal để tôn vinh ông. Pascal cũng thí nghiệm về bản chất của chân không và ông chứng minh rằng, nghịch với sự tin tưởng của Aristotle, "*Thiên nhiên không thù ghét chân không.*"

Năm 1647 Pascal ngã bệnh nặng và trở về Paris dưỡng bệnh tại nhà cô em gái. Sau khi cha qua đời năm 1651, em gái ông gia nhập một tu viện và để Pascal ở lại một mình. Suốt mấy năm sau đó Pascal dường như phó mặc cho số phận: bề ngoài ông có vẻ vui thích cuộc sống xã hội ở Paris với tư cách là một nhà toán học thành công và một người độc thân sáng giá, nhưng bên trong ông cảm thấy không bằng lòng. Cho dù ông đã trải qua một cuộc trở lại vào năm 1646 do ảnh hưởng của những người theo giáo phái Gianxen, một nhóm người Công Giáo cực đoan, Pascal vẫn thấy mất phương hướng. Đêm hai mươi ba tháng mười một năm 1654, Pascal đã kinh nghiệm một cuộc trở lại lần thứ hai đáng ghi nhớ, mà bản mô tả về nó đã được ông khâu vào mặt bên trong một chiếc áo khoác:

> . . . 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.

Pascal cam kết sống niềm tin của mình bằng các hoạt động có ích. Ông đã viết rất nhiều *Lá Thư Tỉnh Lẻ* để bênh vực giáo phái Gianxen chống lại các cha Dòng Tên. Pascal cũng là một trong những người đầu tiên nghiên cứu mở dịch vụ chuyên chở công cộng theo thời biểu đều đặn, lợi tức của hoạt động này được dành cho người nghèo; dự án này đã chính thức đi vào hoạt động một thời gian ngắn trước khi Pascal qua đời vào năm 1662. Nhưng công trình chín muồi và quan trọng nhất của Pascal là tác phẩm *Biện Hộ Cho Kitô Giáo*. Một phần hoàn chỉnh của tác phẩm này ngày nay được chúng ta biết đến dưới tựa đề *Pensées* ("Các Suy Tư").

Được thu thập và xuất bản sau cái chết của Pascal ở tuổi ba mươi chín, *Các Suy Tư* được xem như một tác phẩm cổ điển của Pháp - cho dù tính chất tản văn của nó. Qua việc đề cập tới rất nhiều lãnh vực tư tưởng tôn giáo và triết học, *Các Suy Tư* đã sinh động miêu tả nhân loại "*ngập chìm trong cảnh bao la vô tận*" của vũ trụ. Không như Descartes, Pascal khẳng định rằng lý trí không đủ để tìm được sự chắc chắn. Trong khi cái *cogito* ('*tôi suy nghĩ*') thực sự là một trong những quà tặng vĩ đại nhất của Thiên Chúa dành cho nhân loại và "*tất cả phẩm giá của chúng ta hệ tại. . . tư duy,*" tuy vậy vẫn có một cái quan trọng hơn tư duy và lý trí: đó là con tim. Theo Pascal lập luận, "*Con tim có lý lẽ riêng, mà lý trí không biết.*"

Còn về sự hiểu biết Thiên Chúa, Pascal khẳng định rằng lý trí hoàn toàn bất cập đối với công việc này. Đối lập với Descartes, thánh Thomas Aquinas, và các tác giả khác, những chứng minh về sự hiện hữu của Thiên Chúa và chân lý Kitô giáo "*không có tính thuyết phục tuyệt đối như người ta tưởng.*" Luôn luôn có "*dủ cả những cái hiển nhiên và cái tối tăm để làm sáng tỏ một số điều và làm lẫn lộn một số điều khác.*" Giả như một người có thể không bao giờ *biết* là có Thiên Chúa hay không, làm sao người đó có thể *sống* cuộc đời của mình? Theo Pascal, người ta không bao giờ có thể có được tri thức đích thực về *bất cứ điều gì* trước khi người đó quy phục điều ấy - và do vậy, không thể có tri thức đích thực về Thiên Chúa trước khi người đó quy phục Thiên Chúa như đã được mặc khải nơi Đức Giêsu Kitô. Vậy không có cơ sở hợp lý để dấn mình vào đời sống Kitô giáo sao? Trong phần trích ở dây, Pascal kêu gọi những người sống nếp sống xa hoa ở Paris hãy nghĩ về đức tin như một vụ đánh cược. Nếu bạn đặt cược cuộc đời bạn vào Thiên Chúa và bạn đúng, bạn được cuộc sống vinh cửu. Nếu bạn sai và không có Thiên Chúa, thì bạn mất gì - ngoại trừ khả năng tận hưởng "*những thú vui độc hại, vinh hoa*

và phúc quý?" Nhưng, nếu bạn đặt cược cuộc đời bạn chống lại sự hiện hữu của Thiên Chúa và bạn thắng, bạn chẳng được gì bao nhiêu nếu thắng, nhưng nếu thua, bạn sẽ mất đời đời.

Một số nhà phê bình lập luận rằng Vụ Đánh Cược của Pascal chẳng có vẻ gì giống với đức tin - mà chỉ là một "*thái độ tính toán vị kỷ*" và "*hết sức phi tôn giáo.*" Những người khác thì cho rằng vụ đánh cược không dẫn đến Kitô giáo, nhưng chỉ dẫn đến bất cứ tôn giáo nào có phần thưởng lớn lao dành cho kẻ tin và hình phạt nặng nề dành cho kẻ không tin. Thêm vào đó một số người lập luận rằng sự lựa chọn hợp lý nhất là tránh cá cược trước khi có chứng cớ rõ ràng. Tuy nhiên, thành thật mà nói, Pascal chưa bao giờ khẳng định cá cược là *con đường* dẫn tới đức tin hay cung cấp *phương tiện* để chứng minh chân lý Kitô Giáo. Hai mục tiêu của ông là cho thấy rằng tuy đức tin là *siêu* lý trí, nhưng nó không *phi* lý và người ta *phải* quyết định. Như Pascal lập luận,

Vì thế bạn chớ trách rằng những người đã chọn lựa là sai lầm; bởi vì bạn chẳng biết gì về nó. "*Không, nhưng tôi trách họ không phải vì họ đã không chọn cái này, nhưng đã chọn. . . Hướng đi đúng là không đánh cược chi cả.*"

Đúng; nhưng bạn phải đánh cược. Không thể tuỳ ý. Bạn đã ở trong cuộc. Vậy bạn sẽ chọn cái nào?

Các suy tư (Trích)

185. Đường lối của Thiên Chúa, Đấng sắp đặt mọi sự cách nhân lành, là dùng lý trí để đặt tôn giáo vào trong trí khôn, dùng ân sủng để đặt nó vào trong tâm hồn. Nhưng khi người ta muốn đặt tôn giáo vào trong tâm trí bằng vũ lực và đe doạ thì không phải là đặt tôn giáo vào đó, nhưng là đặt sự kinh hoàng. . .

187. Trật tự. - Người ta khinh miệt tôn giáo; họ ghét tôn giáo, và sợ tôn giáo là thật. Để sửa chữa điều này, chúng ta phải khởi sự bằng cách chứng minh rằng tôn giáo không mâu thuẫn với lý trí; rằng tôn giáo thật đáng kính, để khơi dậy niềm kính trọng tôn giáo; vậy chúng ta phải làm cho tôn giáo trở thành đáng mến, làm cho người lành mong đợi tôn giáo là chân thật; sau cùng, chúng ta phải chứng minh tôn giáo là chân thật.

194. . . . Ít ra hãy làm cho họ hiểu tôn giáo mà họ công kích là gì, trước khi họ công kích nó. Nếu tôn giáo này huênh hoang là đã thấy rõ Thiên Chúa, và đã thấy rõ ràng không gì che khuất, thì để công kích nó chỉ việc nói rằng chúng tôi chẳng thấy sự gì trong vũ trụ này chứng minh rõ ràng điều đó cả. Nhưng, trái lại, bởi vì tôn giáo nói rằng con người đang trong bóng tối và xa rời Thiên Chúa và Ngài đã tự ẩn mình không cho họ biết, và thực sự đây là danh mà trong Kinh Thánh Ngài đã tự đặt ra cho mình. *Deus absconditus* [Thiên Chúa ẩn mình]; và sau cùng, nếu tôn giáo đồng thời đưa ra hai điều này: Thiên Chúa đã thiết lập những dấu chỉ khả giác trong Giáo Hội để những ai thành tâm tìm kiếm Ngài sẽ nhận biết Ngài, và tuy thế Thiên Chúa lại hết sức che giấu họ đến độ chỉ những ai hết lòng kiếm tìm Ngài mới nhận biết được Ngài; . . .

Chúng ta không cần phải học cao biết rộng mới hiểu được rằng trên đời chẳng có một sự thoả mãn đích thực và lâu bền nào cả; lạc thú của chúng ta chỉ là phù hoa; sự dữ chúng ta gặp thì vô vàn; và cuối cùng, sự chết từng giây từng phút đe doạ chúng ta, chắc chắn không mấy năm nữa sẽ đặt chúng ta vào tình trạng tất yếu hãi hùng là hoặc bị tiêu diệt hoặc bất hạnh muôn đời.

Không gì hiện thực hơn, không gì kinh khủng hơn điều này. Cho dù chúng ta có anh hùng đến đâu, thì đó vẫn là

cái kết cục chờ đợi cả kẻ có cuộc sống vinh hoa nhất trên đời. Chúng ta hãy suy nghĩ về điều này, và rồi nói xem phải chăng chắc chắn không có gì đáng mong muốn trong cuộc sống này ngoài niềm hy vọng vào một cuộc sống khác; và chắc hẳn chúng ta chỉ được hạnh phúc tuỳ theo chúng ta tiến gần nó bao nhiêu; và chắc hẳn, cũng như không còn ưu phiền cho những ai đã hoàn toàn bảo đảm cuộc sống vĩnh cửu, thì cũng không còn hạnh phúc cho những ai không thấu hiểu nó.

199. Hãy tưởng tượng một số người bị xiềng xích, và tất cả cùng bị án tử. Mỗi ngày đều có vài người bị xử trước mắt người khác, và những người còn lại trông thấy số phận của mình cũng sẽ như của đồng bạn, và chờ đợi tới lượt mình, nhìn nhau với bộ mặt thiểu não và thất vọng. Đó là hình ảnh về thân phận con người.

205. Khi tôi ngẫm nghĩ về cuộc đời vắn vỏi, cả trước lẫn sau nó đều là cõi vĩnh hằng, khoảng không gian nhỏ bé mà tôi lấp đầy và thậm chí có thể nhìn thấy, bị nhận chìm trong cõi mênh mông vô tận của những khoảng không mà tôi không hề biết chúng và chúng cũng chẳng biết tôi, tôi run sợ và kinh ngạc rằng mình đang ở đây chứ không ở đó; vì không có lý do gì tại sao lại ở đây chứ không ở đó, tại sao bây giờ chứ không lúc ấy. Ai đã đặt tôi ở đây? Do lệnh và chỉ thị của ai mà nơi này và thời gian này được phân bổ cho tôi? . . .

206. Cái thinh lặng vĩnh cửu của những không gian vô tận này làm tôi khiếp sợ.

210. Màn chót cuộc đời tôi là bi kịch, cho dù toàn bộ phần còn lại là hạnh phúc; cuối cùng một nắm đất được ném lên đầu chúng ta, và mãi mãi thế là hết.

229. . . . Nếu ở đó tôi không thấy có gì bộc lộ một Thần Linh, thì tôi sẽ kết luận là không có; nếu khắp nơi tôi đều thấy những dấu chỉ về một Đấng Tạo Hoá, tôi sẽ vững niềm tin trong an bình. Nhưng, vì thấy quá nhiều cái để phủ nhận và quá ít cái để khẳng định, nên tôi bị rơi vào một cảnh trạng thật đáng thương; do đó, biết bao lần tôi ước mong rằng nếu có một Thiên Chúa gìn giữ thiên nhiên, thì thiên nhiên phải rõ ràng chứng thực về Ngài, và tôi mong rằng, nếu các dấu chỉ mà thiên nhiên tỏ lộ lại mang tính lừa lọc, thì chắc hẳn thiên nhiên phải lấp liếm tất cả chúng đi chứ; tôi cũng mong rằng thiên nhiên phải nói lên mọi sự hoặc không nói gì cả, để tôi có thể thấy được mình phải theo đuổi mục tiêu nào. Nhưng ngược lại trong cảnh trạng hiện nay của tôi, không hề biết tôi là gì hoặc tôi phải làm gì, tôi cũng chẳng biết được thực trạng của tôi hoặc nghĩa vụ của tôi. Lòng tôi vô cùng khát mong biết được sự thiện đích thực ở đâu để mà theo đuổi; và để giành được cuộc sống vĩnh cửu thì không có gì là quá đắt.

Tôi buồn phiền khi thấy có những người sống quá lơ là trong niềm tin, và những người lạm dụng một ân huệ mà nếu ở trường hợp tôi tôi sẽ sử dụng khác với họ.

230. Trí khôn không thể hiểu được rằng Thiên Chúa hiện hữu, và cũng không thể hiểu được rằng Thiên Chúa không hiện hữu; không thể hiểu được rằng linh hồn kết hợp với thân xác, và không thể hiểu được rằng chúng ta không có linh hồn; rằng vũ trụ được tạo dựng, và rằng vũ trụ không được tạo dựng, v.v..., rằng có tội nguyên tổ, và không có tội nguyên tổ.

233. [Sự Đánh Cược]... Chúng ta hãy xét tới điểm này, và hãy nói, "*Có Thiên Chúa, hay không có Thiên Chúa.*"

Nhưng chúng ta sẽ nghiêng về bên nào? Lý trí không thể định đoạt gì ở đây cả. Có một mớ hỗn mang vô hạn ngăn cách chúng ta. Một trò chơi đang diễn ra tại cực điểm của khoảng cách vô tận này nơi mà xấp hay ngửa sẽ xuất

hiện. Bạn sẽ đặt cược vào cái gì? Theo lý trí, bạn không thể cược cái này hay cái kia; theo lý trí, bạn không thể biện hộ cho mệnh đề này hay mệnh đề kia.

Thế đừng quở mắng những người đã lựa chọn là sai lầm; vì bạn chẳng biết gì về nó cả. *"Không, nhưng tôi không trách họ vì đã lựa chọn cái này, nhưng vì đã lựa chọn; vì cả hai người chọn ngửa hay chọn sấp đều mắc lỗi cả, cả hai đều sai. Hướng đi đúng là không cá cược chi cả."*

Vì thế bạn chớ chê trách những ai đã chọn lựa là sai lầm; bởi vì bạn chẳng biết gì về nó. *"Không, nhưng tôi trách họ không phải vì họ đã không chọn cái này, nhưng đã chọn. . . Hướng đi đúng là không đánh cược chi cả."* Đúng; nhưng bạn phải đánh cược. Không thể tuỳ ý. Bạn đã ở trong cuộc. Vậy bạn sẽ chọn cái nào? Chúng ta hãy xem. Vì bạn buộc phải chọn, nên chúng ta hãy xem cái nào ít thu hút bạn nhất. Bạn có hai cái có thể mất, sự thật và sự thiện; và hai cái phải đặt cược: lý trí và ý chí của bạn (tri thức và hạnh phúc của bạn); và bản tính của bạn có hai điều phải tránh, sai lầm và bất hạnh. Lý trí của bạn sẽ không bị sốc khi bạn chọn cái này hơn là cái kia, bởi vì bạn buộc phải chọn. Thế là một điểm đã được giải quyết. Nhưng còn hạnh phúc của bạn thì sao? Chúng ta hãy cân nhắc giữa cái được và cái mất khi đánh cược làThiên Chúa hiện hữu. Chúng ta hãy lượng định hai khả năng. Nếu bạn thắng, bạn sẽ được tất cả; nếu bạn thua, bạn chẳng mất gì cả. Vậy chớ ngần ngại, hãy cứ đánh cược là Thiên Chúa hiện hữu. - *"Đó là điều rất tốt đẹp. Vâng, tôi phải đặt cược; nhưng có lẽ tôi đặt cược quá nhiều chăng."* - Chúng ta hãy xem. Bởi vì cơ may ăn và thua thì ngang nhau, nhưng nếu bạn được hai cuộc đời, thay vì một, bạn vẫn có thể đặt cược. Nhưng nếu bạn được tới ba cuộc đời, bạn sẽ phải chơi thôi (bởi vì bạn cần phải chơi), một khi bạn buộc phải chơi, bạn sẽ dại khờ nếu như bạn không liều một cuộc sống để mà được ba cuộc sống trong một ván chơi mà rủi ro thắng và thua đều ngang nhau. Nhưng có cuộc sống và hạnh phúc vĩnh cửu. Và như thế, nếu có vô vàn may rủi, mà chỉ một trong những may rủi đó là dành cho bạn, bạn vẫn có lý để mà cược một ăn hai, và khi bị buộc phải chơi, bạn sẽ hành động ngu xuẩn nếu như bạn không chịu đặt cược một cuộc sống để được ba cuộc sống tại một cuộc chơi mà giữa vô số cơ may có một cơ may dành cho bạn, nếu như cuộc sống vô cùng hạnh phúc bạn có thể giành được lại là vô biên. Nhưng cuộc sống vô cùng hạnh phúc mà bạn có thể giành được thực sự là vô biên, một cơ may thắng cuộc so với một con số giới hạn rủi ro thua cuộc, và cái bạn liều mất là cái hữu hạn. . .

Và do đó mệnh đề của chúng ta có sức mạnh vô hạn, khi cái liều mất là cái hữu hạn trong một trò chơi mà rủi ro thắng thua ngang nhau, và cái được là cái vô hạn. Điều này có thể chứng minh: vậy nếu con người có khả năng nắm bắt các chân lý, thì đây là một.

"Tôi thú nhận điều ấy. Tôi nhìn nhận điều ấy. Nhưng liệu không có cách nào để thấy được các mặt của các con bài sao?" - Có chứ. Kinh Thánh và những thứ khác, v.v... *"Phải, nhưng tay tôi bị trói và miệng tôi bị bịt; tôi bị buộc phải đánh cược, và tôi không được tự do. Tôi không được phóng thích, và thân phận tôi khiến tôi không thể tin. Vậy bạn muốn tôi phải làm gì?"*

Đúng. Nhưng ít ra bạn hãy tìm hiểu việc bạn không có khả năng để tin, bởi vì lý trí làm cho bạn như thế, thế nhưng bạn không thể tin. Vậy hãy cố tự thuyết phục mình, không phải bằng tìm thêm những chứng cớ về Thiên Chúa, nhưng bằng cách hãm dẹp các dam mê của bạn. Bạn muốn có đức tin nhưng bạn chẳng biết cách; bạn muốn được chữa khỏi

bệnh không tin, hãy xin thuốc chữa trị. Hãy học hỏi nơi những con người đã bị trói buộc như bạn, và giờ đây họ đặt cược toàn bộ tài sản của mình. Họ là những người biết con đường mà bạn sẽ theo, và họ được chữa khỏi căn bệnh mà bạn cần chữa khỏi. Hãy đi theo con đường họ đã khởi hành; qua việc hành động như họ tin và qua việc dùng nước thánh, xin lễ, v.v... Ngay cả việc này tự nhiên cũng sẽ làm cho bạn tin, và cũng sẽ làm dịu cơn nhức nhối của bạn. - *"Nhưng đây chính là điều tôi sợ."* - Tại sao? Bạn có gì phải mất chứ?...

Đoạn kết. - Vậy, bạn sẽ phải thiệt gì khi chọn mặt này của lá bài? Bạn sẽ trung thành, lương thiện, khiêm tốn, biết ơn, quảng đại, sẽ là một người bạn chân tình, trung thực. Chắc chắn bạn sẽ chẳng màng chi lạc thú độc hại, vinh hoa và giàu sang; nhưng bạn sẽ không có những thứ khác sao? Tôi xin thưa với bạn rằng bằng cách ấy bạn sẽ đạt được ngay trong cuộc đời này; và rằng, trên từng bước đường bạn đi, bạn sẽ thấy cái đạt được sẽ hết sức chắc chắn, và cái bạn phải liều sẽ chỉ là hư vô đến độ cuối cùng bạn sẽ nhận ra rằng bạn đã đặt cược để được cái chắc chắn và vô hạn, mà bạn chẳng phải bỏ ra gì cả.

"A! Bài nghị luận này làm tôi xúc động và say mê," v.v.

Nếu bài nghị luận này làm bạn hài lòng và gây ấn tượng, bạn nên biết rằng nó đã được thực hiện bởi một người mà, trước và sau khi viết ra nó, đã quỳ gối cầu khẩn cùng Đấng Vô Biên và Duy Nhất ấy, và đã đặt tất cả những gì mình có trước mặt Đấng ấy, vậy bạn cũng hãy đặt trước nhan Ngài mọi sự bạn có vì lợi ích của chính bạn và vì vinh quang của Ngài, để sức mạnh được ban cho những con người khiêm nhu.

240. Họ nói: *"Giá tôi có đức tin, tôi đã sớm từ bỏ lạc thú."*

Phần tôi, tôi xin nói với bạn: *"Bạn sẽ sớm có đức tin, nếu bạn từ bỏ lạc thú."* Vậy thì, đã đến lúc để bạn bắt đầu. . .

242. Tôi thán phục sự táo bạo mà những người này thể hiện khi nói về Thiên Chúa. Trong khi trình bày luận cứ của họ cho những người không tin, thì chương đầu tiên của họ là chứng minh sự hiện hữu của Thiên Chúa từ các công trình của thiên nhiên.Tôi không ngạc nhiên về công việc của họ, nếu như họ trình bày luận cứ của họ cho các tín hữu; vì chắc hẳn những ai tự trong cõi lòng đã có một đức tin sống động sẽ thấy ngay rằng hết mọi sự đang hiện hữu chẳng qua chỉ là công trình của Đấng Thiên Chúa mà họ tôn thờ. Nhưng đối với những người mà nơi họ nguồn sáng này đã tắt và chúng ta lại muốn nhen nhúm lên, những người không có đức tin và ân sủng, đang cố dùng tất cả ánh sáng của chính họ để đi tìm bất cứ những gì mà họ thấy trong thiên nhiên và có thể mang lại cho họ tri thức này, chỉ tìm thấy tăm tối và bóng đen. Nói cho họ rằng họ chỉ cần nhìn vào những sự vật chung quanh bé nhỏ nhất là họ có thể thấy Thiên Chúa một cách nhãn tiền và nói cho họ về đường đi của mặt trăng và các hành tinh như là một bằng chứng đầy đủ của vấn đề to lớn và quan trọng này, và dùng một luận cứ như thế để khẳng định là đã có kết luận về bằng chứng đó, là cung cấp cho họ cái cơ sở để tin rằng các bằng chứng của tôn giáo chúng ta quả là rất yếu kém. Và qua lý trí và kinh nghiệm tôi thấy rằng không gì khêu gợi sự khinh miệt của họ hơn thế.

Thánh Kinh không nói theo kiểu đưa ra một sự hiểu biết rõ ràng hơn về những sự thuộc về Thiên Chúa. Trái lại, Thánh Kinh nói rằng Thiên Chúa là một Vị Thiên Chúa ẩn mình, và từ khi bản tính con người sa đoạ, Ngài đã bỏ mặc con người trong chốn tối tăm và chỉ nhờ Đức Giêsu Kitô họ mới có thể

thoát ra khỏi đó, và không có Đức Giêsu Kitô thì mọi sự thông hiệp với Thiên Chúa đều bị cắt đứt. . .

253. Hai thái cực: loại bỏ lý trí; chỉ thừa nhận lý trí.

277. Con tim có lý lẽ riêng của nó, mà lý 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 tuỳ 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. Bạn đã bác bỏ cái này và giữ lại cái kia. Phải chăng bạn yêu chính mình là do lý trí?

278. Chính con tim, chứ không phải lý 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 tôi 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.

280. Từ chỗ biết Thiên Chúa đến chỗ yêu Thiên Chúa còn rất xa.

282. 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 lý 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 lý trí để chứng minh điều này, sự thiếu khả năng này chỉ nói lên nhược điểm của lý trí, chứ không như những 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 lý 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 lý 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 lý 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 lý 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 làm hạ giá lý trí muốn phán quyết mọi sự, chứ không nghi ngờ tính chắc chắn của chúng ta, như thể chỉ mình lý trí có khả năng hướng dẫn chúng ta. Lạy Thiên Chúa, ước chi chúng con không bao giờ cần tới lý 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 tri 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 mạc khải 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 đợi chờ Thiên Chúa ban cho họ ơn soi sáng thiêng liêng, mà nếu không có nó đức tin chỉ mang tính nhân loại, và chẳng ích gì cho sự cứu độ.

347. Con người chỉ là một cây sậy, yếu ớt nhất trong các tạo vật; nhưng là một 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.

365. 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 có những khiếm khuyết như thế, cho nên 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!

409. Sự cao cả của con người. - 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.

Bởi vì có ai đau khổ vì không được làm vua, nếu không phải là ông vua đã bị hạ bệ? Phải chăng Paulus Aemilius đau khổ vì không còn được làm quan chấp 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 được nắm giữ một thời gian thôi. Nhưng người ta nghĩ rằng Perseus quả 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.

430. Sự cao cả và nỗi khốn khổ của con người thật hiển nhiên đến độ tôn giáo đích thực chắc chắn phải dạy chúng ta 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. . .

434. . . . 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 thật 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 là 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 tới 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, khi 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 toà xét xử muôn loài và đồng thời là con giun đất dần độn; là kho chân lý, và là bể chứa sự hoang mang và 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 người sẽ trở thành cái gì khi các người cố dùng lý trí tự nhiên của mình mà tìm hiểu xem thân phận đích thực của các người ra sao? Các người 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 ngươi đã trở thành cái nghịch lý cho chính ngươi. Hãy tự hạ, hỡi lý 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 người cho biết thân phận đích thực của ngươi, thân phận mà ngươi chẳng hề biết gì cả. Hãy nghe Thiên Chúa...

555. ... Thế thì, Đạo Kitô dạy người ta hai chân lý này: có một Thiên Chúa mà con người có thể nhận biết, và bản chất con người đã sa đoạ khiến con người không còn xứng đáng với Ngài. Đối với con người thì việc nhận biết cả hai điểm này đều quan trọng như nhau; đồng thời cũng nguy hiểm cho con người nếu biết Thiên Chúa mà lại không biết đến tình trạng khốn khổ, và biết tình trạng khốn khổ của mình mà lại không biết đến Đấng Cứu Độ, là Đấng có thể giải thoát mình khỏi tình trạng khốn khổ đó. Chỉ hiểu biết được một trong hai điểm này sẽ làm phát sinh hoặc lẽ lòng kiêu căng của các triết gia, là những người đã biết Thiên Chúa nhưng lại không biết tình trạng khốn khổ của mình, hoặc là nỗi thất vọng của những kẻ vô thần, là những người biết tình trạng khốn khổ của mình nhưng lại không biết Đấng Cứu Độ.

Vậy, hiểu biết hai điểm này là cần thiết cho con người thế nào, thì lòng thương xót của Thiên Chúa cũng cần thiết như thế khi Ngài cho chúng ta biết về chúng. Đạo Kitô làm công việc này; đây chính là điểm cốt lõi của đạo này.

Ở đây chúng ta hãy xét tới trật tự của vũ trụ, và xét xem vạn vật có hướng tới việc thiết lập hai điểm chính của tôn giáo này hay không: Đức Giêsu Kitô là cùng đích của vạn vật, và là tâm điểm mà vạn vật hướng tới. Bất cứ ai biết Ngài cũng biết được lý tính của vạn vật.

Những ai mắc sai lầm thì cũng chỉ sai lầm do không thấy một trong hai điểm này. Như vậy chúng ta có thể hiểu biết rõ ràng về Thiên Chúa mà không hiểu biết gì về tình trạng khốn khổ của mình; hoặc có thể hiểu biết về tình trạng khốn khổ của mình mà không hiểu biết gì về Thiên Chúa. Nhưng chúng ta không thể hiểu biết về Đức Giêsu Kitô mà đồng thời lại không hiểu biết về cả Thiên Chúa lẫn tình trạng khốn khổ của chính chúng ta...

Thiên Chúa của người Kitô hữu không phải là một Thiên Chúa chỉ đơn thuần là tác giả của các chân lý toán học, hoặc của trật tự của các nguyên tố; đó là quan điểm của người ngoại đạo và của trường phái Epicurus. Ngài không chỉ là một vị Thiên Chúa quan phòng chăm lo cho cuộc sống và vận mệnh của con người, để tặng ban cho những ai phụng thờ Ngài một cuộc sống trường thọ và hạnh phúc. Đó là phần đặc biệt của người Do Thái. Nhưng Thiên Chúa của Abraham, Thiên Chúa của Isaac, và Thiên Chúa của Gia-cóp, và Thiên Chúa của người Kitô hữu, là một Thiên Chúa tình thương và ủi an, một Thiên Chúa lấp đầy linh hồn và con tim của những ai thuộc về Ngài, một Thiên Chúa làm cho những người đó ý thức về tình trạng khốn khổ nội tâm của mình và lòng nhân từ vô bờ của Ngài, một Thiên Chúa tự kết hiệp với linh hồn ở trong tận đáy lòng họ, đổ tràn linh hồn bằng sự khiêm tốn và vui tươi, tin tưởng và yêu thương, và làm cho họ chỉ có thể chọn chính Ngài làm cùng đích.

Tất cả những ai tìm kiếm Thiên Chúa bên ngoài Đức Giêsu Kitô và chỉ dựa vào thiên nhiên, thì hoặc sẽ không tìm được ánh sáng để làm cho mình mãn nguyện, hoặc sẽ đi đến chỗ tự tạo cho mình một phương tiện tìm hiểu Thiên Chúa và phụng sự Ngài mà chẳng cần đấng trung gian nào cả. Do đó hoặc họ sẽ rơi vào chủ nghĩa vô thần, hoặc thiên nhiên thần giáo, là hai thứ mà Kitô giáo chống đối hầu như ngang nhau.

563. Tự bản chất, các lời tiên tri, các phép lạ và các chứng minh về tôn giáo không thể nói là có tính thuyết phục tuyệt đối. Nhưng cũng không thể nói rằng tin các điều ấy là phi lý. Thực ra có cả sự hiển nhiên lẫn sự tối tăm để làm sáng tỏ một số điều và làm lu mờ một số khác. Nhưng sự hiển nhiên về điều này thì vượt trội, hoặc ít ra là ngang bằng với điều nghịch lại; vì thế không phải lý trí có thể định đoạt cho người ta không theo tôn giáo, và như vậy yếu tố quyết định chỉ có thể là dục vọng và sự xấu xa của lòng người. Và việc sử dụng lý trí tạo ra bằng chứng đủ để kết án nhưng không đủ để thuyết phục; do vậy có vẻ như nơi những người đi theo tôn giáo, thì là do ân thánh, chứ không phải lý trí, làm cho họ theo đi theo tôn giáo; và nơi những người xa tránh tôn giáo, thì chính là dục vọng, chứ không phải lý trí, làm cho họ xa tránh tôn giáo.

BARUCH SPINOZA 1632 - 1677

Ngoài Socrates ra, khó có thể tìm được một triết gia nào được coi trọng hơn Benedict (Baruch) Spinoza vì nhân cách của ông. Giống như Socrates, Spinoza không bận tâm về quyền lực và của cải. Giống như Socrates, ông bị tố cáo là vô thần và bị săn lùng vì niềm tin không chính thống của ông. Và cũng giống như Socrates, ông say mê triết học như một lối sống, chứ không như một bộ môn chuyên ngành.

Spinoza sinh tại Amsterdam, Hà Lan, là con của cặp vợ chồng người Do Thái đã phải trốn khỏi Bồ-Đào-Nha vì cuộc bách hại tôn giáo. Khi còn trẻ, ông được Saul Levi Morteira, một nhà soạn sách luật Talmud danh tiếng đào tạo theo truyền thống Do Thái. Sau đó ông học với Mansseh ben Israel, người đã thuyết phục Cromwell cho phép người Do Thái trở về Anh quốc, và với Franz van der Ende, một y sĩ người Hà Lan.

Với tư cách là một người Do Thái, Spinoza là một người ngoài cuộc tại Hà Lan - thậm chí do đức tin của mình nên ông không được hưởng quyền công dân. Với tư cách là một nhà tư tưởng độc đáo, chẳng bao lâu Spinoza cũng trở thành người ngoài cuộc bên trong cộng đồng Do Thái nữa. Ông bị hội đồng Do Thái ở Amsterdam tố cáo là lạc giáo và ông bị buộc phải chối bỏ các huấn giáo của mình. Spinoza khước từ và năm 1656 ông đã chính thức bị loại ra khỏi cộng đồng, khi ông hai mươi ba tuổi. (Trong thế kỷ thứ hai mươi, nước Do Thái mới đã chính thức thu hồi lệnh cấm đó.)

Do chẳng có ao ước gia nhập bất cứ cộng đồng tôn giáo khác nào nên Spinoza đã bỏ Amsterdam và sau cùng định cư tại Hague. Ông sống rất giản dị và tự kiếm sống bằng nghề mài và đánh bóng mắt kính, một thủ công nghệ mà ông theo đuổi do lòng trân trọng truyền thống Do Thái vốn đòi hỏi các học giả phải học một công nghệ.

Sinh thời, Spinoza chỉ xuất bản hai tác phẩm. Tác phẩm thứ nhất là *Các Nguyên Lý của Triết Học Descartes (Principles of Descartes' Philosophy - 1663)*, khảo sát kỹ lưỡng những giả định và cơ cấu của hệ thống triết học Descartes. Trong khi sử dụng cái mà sau này được gọi là "*phê bình cao hơn*," cuốn sách thứ hai của ông, *Khảo Luận Thần Học - Chính Trị (Theological-Political Treatise - 1670)*, bắt Kinh Thánh phải chịu phân tích của lý trí. Ông đã kết luận rằng Kinh Thánh không nhằm chân lý nhưng nhằm cách cư xử đạo đức và tuân phục. Viết ngay sau Cuộc Chiến Ba Mươi Năm (1618-1648), ông có ý định tôn giáo và chân lý cần được tách rời nhau. Ông tin rằng sự tách rời này sẽ là sự bảo vệ tốt nhất để chống lại sự cuồng tín. Và đức hạnh nở rộ nhất trong bầu khí tự do ngôn luận.

Khảo Luận Thần Học-Chính Trị của ông đã thu hút rất nhiều lời bình phẩm. Nó cũng mang lại cho ông lời mời giữ chức giáo sư triết tại Đại Học Heidelberg, ở Đức. Dù lời mời bao gồm một sự bảo đảm về tự do học thuật, Spinoza đã từ chối do ông rất ham mê được tự do nói năng và viết lách theo mong muốn.

Sự khắc khổ của cuộc sống giản đơn, kèm theo bụi kính khi hành nghề, đã đẩy nhanh cái chết của ông và ông đã qua đời năm bốn mươi bốn tuổi, tức hai năm trước khi Hobbes tạ thế thọ chín mươi mốt tuổi. Ngay sau khi Spinoza qua đời, những tác phẩm khác của ông, kể cả Khảo Luận Chính Trị (ủng hộ tự do cá nhân, sự khoan dung tôn giáo, và dân chủ), Bàn Về Sự Cải Thiện Trí Năng (*On the Improvement of the Intellect*), và kiệt tác của ông, Đạo Đức Học (*Ethics*), đã được xuất bản.

Trong khi Descartes và Hobbes sử dụng *phương pháp* hình học, Spinoza lại sử dụng *công thức* hình học. Tác phẩm *Đạo Đức Học* được trình bày dưới dạng một hệ thống hình học, phát triển các định đề từ các định lý và định nghĩa.

Trong phần I và II của *Đạo Đức Học,* được tái bản nơi đây theo bản dịch của E. Curley, Spinoza khảo cứu Thiên Chúa và bản chất cùng với nguồn gốc trí năng. Ông khởi sự từ việc chấp nhận ý niệm của Descartes cho rằng "*bản thể vô hạn*" thì hoàn toàn độc lập và thiết yếu. Nhưng ông khẳng định rằng Descartes tự mâu thuẫn khi cũng chấp nhận "*bản thể hữu hạn*". Thay vào đó, Spinoza khẳng định là chỉ có thể có một bản thể: Thiên Chúa. Thiên Chúa tất yếu hiện hữu, và bởi vì Thiên Chúa là bản thể duy nhất, cho nên cái chúng ta gọi là "Bản Tính" thì cũng là Thiên Chúa. Điều này cũng có nghĩa là bất cứ sự gì xảy ra đều mang tính thiết yếu (cho dù các cá nhân thường bị lúng túng và không hiểu nổi những liên hệ).

Mặc dù Thiên Chúa là bản thể duy nhất, Thiên Chúa vẫn có những phẩm tính hữu hạn. Và hai phẩm tính duy nhất của Thiên Chúa mà chúng ta có thể biết được đó là tư tưởng (mà trí năng là những biến thái của nó) và trương độ (mà thân xác là biến thái của nó). Đối với Spinoza, Descartes đã lầm khi trình bày trí năng và thân xác như hai bản thể tách biệt (kéo theo mọi rắc rối về tương tác). Thay vào đó, Spinoza cho rằng thân xác và trí năng là hai phẩm tính của Một bản thể duy nhất. Bản thể tư duy và bản thể có trương độ thực ra là cùng một bản thể.

Trong phần III và V của tác phẩm *Đạo Đức Học*, Spinoza lập luận rằng chúng ta phải tự giải phóng khỏi sự chuyên chế của đam mê. Bí quyết cho sự giải phóng này là tri thức về Thiên Chúa cho phép chúng ta thấy được cơ cấu thiết yếu và hợp lý của thực tại: "*Tri thức rằng vạn vật thì thiết yếu càng được áp dụng cho các sự vật đặc thù... khả năng trí năng thắng vượt các xúc cảm càng lớn.*" Cùng đích của tri thức này là "*sự chúc lành,*" bao gồm tình yêu trí thức đối với Thiên Chúa. Công cuộc lý trí thắng vượt được các đam mê có thể khó khăn, nhưng Spinoza kết luận rằng "vạn vật... ..." (một mô tả thích hợp về tính kinh điển của Spinoza).

Đạo đức học (Trích)

Phần một của đạo đức học

Về Thiên Chúa

Các Định Nghĩa (ĐN)

ĐN1: Tôi hiểu nguyên nhân tự tại là cái mà yếu tính của nó đòi phải hiện hữu, hoặc bản tính của nó chỉ có thể quan niệm như là hiện hữu.

ĐN2: Sự vật mà được cho là vô hạn trong loại của nó thì có thể bị giới hạn bởi một sự vật khác có cùng bản tính.

Ví dụ, một vật thể được gọi là hữu hạn bởi vì chúng ta luôn luôn nhận thức một vật thể khác lớn hơn. Do đó một ý niệm được giới hạn bởi một ý niệm khác. Nhưng một vật thể không bị giới hạn

bởi một ý niệm hoặc một ý niệm cũng không bị giới hạn bởi một vật thể.

ĐN3: Tôi hiểu bản thể là cái tự tại và được nhận thức qua chính nó, nghĩa là, ý niệm về nó không đòi hỏi ý niệm về một sự vật nào khác tạo ra nó.

ĐN4: Tôi hiểu phẩm tính, với tính cách cấu tạo nên yếu tính của nó, là những gì của một bản thể mà trí năng nhận thức được.

ĐN5: Tôi hiểu hình thái là những phẩm chất của một bản thể, hoặc là cái ở trong cái khác mà qua đó nó được nhận thức.

ĐN6: Tôi hiểu Thiên Chúa là một hữu thể tuyệt đối vô hạn, nghĩa là, một bản thể chứa đựng vô hạn thuộc tính, mà mỗi thuộc tính đều diễn đạt một yếu tính vĩnh cửu và vô hạn.

Giải thích (GT.):

Tôi muốn nói tuyệt đối vô hạn, chứ không phải chỉ vô hạn trong loại của nó; bởi vì nếu một cái gì đó chỉ vô hạn trong loại của chính nó, chúng ta có thể phủ nhận những thuộc tính vô hạn của nó [(nghĩa là, chúng ta có thể nhận thức những thuộc tính vô hạn không gắn liền với bản tính của nó)]; nhưng nếu một cái gì đó hoàn toàn tuyệt đối, thì bất cứ gì diễn đạt yếu tính và không bị phủ nhận đều gắn liền với yếu tính của nó.

ĐN7: Sự vật được gọi là tự do là sự vật hiện hữu do tính tất yếu của một mình bản tính của nó, và tự một mình nó định đoạt hoạt động của nó. Nhưng một sự vật được gọi là thiết yếu, hoặc đúng hơn bị cưỡng bách, thì sự hiện hữu và sự phát sinh tác động của nó theo một cách thức chắc chắn và nhất định lại chịu định đoạt bởi một sự vật khác.

ĐN8: Tôi hiểu tính vĩnh cửu là chính sự hiện hữu, tới mức nó được nhận thức là tất yếu xảy ra từ một mình cái định nghĩa về sự vật vĩnh cửu.

Giải thích: Bởi vì sự hiện hữu như thế, giống như yếu tính của một sự vật, được nhận thức như là một chân lý vĩnh cửu, và vì lý do đó không thể được giải thích bởi khoảng thời gian hay thời gian, cho dù khoảng thời gian được nhận thức là không có đầu hay cuối.

Các Tiên Đề (TĐ)

TĐ1: Bất cứ gì hiện hữu, đều hiện hữu trong chính nó hay nơi một cái khác.

TĐ2: Những gì không thể được nhận thức qua cái khác, phải được nhận thức qua chính nó.

TĐ3: Từ một nguyên nhân nhất định, thì hậu quả tất yếu xảy ra; và ngược lại, nếu không có nguyên nhân nhất định, thì không đời nào lại có thể có hậu quả được.

TĐ4: Tri thức về một hậu quả sẽ tuỳ thuộc và kéo theo tri thức về nguyên nhân của nó.

TĐ5: Những sự vật không có gì chung sẽ không thể được hiểu nhờ vào nhau, hoặc ý niệm của cái này không liên quan tới ý niệm của cái khác.

TĐ6: Một ý niệm đích thực phải ăn khớp với đối tượng của nó.

TĐ7: Nếu một sự vật có thể được nhận thức là không hiện hữu, thì yếu tính của nó là không bao hàm sự hiện hữu.

Các Định Đề (ĐĐ)

ĐĐ1: *Về bản chất, bản thể có trước các phẩm tính của nó.*

Chứng minh (CM.):

Điều này hiển nhiên từ ĐN3 và ĐN5.

ĐĐ2: Hai bản tính có thuộc tính khác nhau thì không có gì chung với nhau.

CM.: Điều này cũng hiển nhiên từ ĐN3. Vì mỗi bản thể phải hiện hữu trong chính nó và được nhận thức qua chính

nó, hoặc ý niệm về cái này không bao hàm ý niệm về cái kia.

ĐĐ3: Nếu các sự vật không có gì chung nhau, một trong chúng không thể là nguyên nhân của cái khác.

CM.: Nếu chúng không có gì chung với nhau, vậy (theo TĐ5) chúng không thể được hiểu biết nhờ nhau, và do đó (theo TĐ4) cái này không thể là nguyên nhân của cái khác, là điều phải được chứng minh...

ĐĐ4: Hai hoặc trên hai khác biệt được phân biệt với nhau, hoặc bởi một sự khác biệt về thuộc tính hoặc bởi một sự khác biệt về phẩm chất.

CM.: Bất cứ sự gì hiện hữu, hoặc trong chính nó hoặc trong một sự vật khác (theo TĐ1), nghĩa là, (theo ĐN3 và ĐN5), không có gì bên ngoài tri thức ngoại trừ các bản thể và phẩm chất của chúng. Do đó, không có gì bên ngoài tri thức, mà qua đó một số sự vật, ngoại trừ các bản thể, có thể được phân biệt được với nhau, hoặc (theo ĐN4), các thuộc tính và các phẩm chất của cách cũng giống thế, là điều phải được chứng minh...

ĐĐ5: Trong một bản tính không thể có hai hoặc nhiều hơn hai bản thể có cùng bản tính hoặc cùng thuộc tính.

CM.: Nếu có hai hoặc nhiều hơn hai bản thể khác biệt, thì chúng phải được phân biệt với nhau hoặc bởi khác biệt về thuộc tính, hoặc bởi khác biệt về phẩm chất (theo ĐĐ4). Nếu chỉ do khác biệt về thuộc tính, thì phải thừa nhận là mỗi loại thuộc tính chỉ có một. Nhưng nếu do khác biệt về phẩm chất, và bởi vì theo bản tính thì một bản thể phải có trước các phẩm chất của nó (theo ĐĐ1), vậy nếu không xét tới các phẩm chất và xem xét về [bản thể] trong chính nó, nghĩa là, (theo ĐN3 và TĐ6), xem xét một cách đích đáng, thì cái này không thể phân biệt được với cái kia, nghĩa là, (theo ĐĐ4), không thể có nhiều, nhưng chỉ có một cái [có cùng bản tính và thuộc tính], là điều phải được chứng minh...

ĐĐ6: Một bản thể không thể được tạo ra bởi một bản thể khác.

CM.: Trong một bản tính không thể có hai bản thể có cùng thuộc tính (theo ĐĐ5), nghĩa là, (theo ĐĐ2), hai bản thể cùng có chung nhau một cái gì đó. Do đó (theo ĐĐ3) bản thể này không thể là nguyên nhân của bản thể kia, hoặc không thể được tạo ra bởi bản thể kia, là điều phải được chứng minh...

Hệ Luận (HL.):

Từ đó ắt hẳn một bản thể không thể được tạo ra bởi bất cứ gì khác. Bởi vì trong bản tính không có gì ngoại trừ các bản thể và các phẩm chất của chúng, như thật hiển nhiên từ TĐ1, ĐN3, và ĐN5. Nhưng nó không thể được tạo ra bởi một bản thể (theo ĐĐ6). Do đó, bản thể tuyệt đối không thể được tạo ra bởi bất cứ cái gì khác, là điều phải được chứng minh..

Nói một cách khác: Điều này thậm chí dễ dàng được chứng minh hơn từ tính vô lý của sự mâu thuẫn của nó. Bởi vì nếu một bản thể có thể được tạo ra bởi một cái gì khác, thì tri thức về nó phải tuỳ thuộc vào tri thức về nguyên nhân của nó (theo TĐ4). Và do đó (theo ĐN3) nó không phải là một bản thể.

ĐĐ7: Bản tính của bản thể là hiện hữu.

CM.: Một bản thể không thể được tạo ra bởi bất cứ gì khác (theo ĐĐ6C); do đó, nó là nguyên nhân của chính nó, nghĩa là, (theo ĐN1), yếu tính của nó tất yếu bao hàm sự hiện hữu, hoặc bản tính của bản thể là hiện hữu, là điều phải được chứng minh...

ĐĐ8: Mọi bản thể đều là vô hạn một cách tất yếu.

CM.: Một bản thể của một thuộc tính không hiện hữu nếu nó không duy nhất

(ĐĐ5), và nó gắn liền với bản tính của nó để hiện hữu (ĐĐ7). Do đó, theo bản tính, nó sẽ hiện hữu với tính cách hoặc hữu hạn hoặc vô hạn. Nhưng không với tính cách hữu hạn được. Bởi vì như thế (theo ĐN2) nó phải bị giới hạn bởi một cái gì khác có cùng bản tính, mà cũng tất yếu hiện hữu (theo ĐĐ7), và do vậy sẽ có hai bản thể có cùng thuộc tính, điều này thật phi lý (theo ĐĐ5). Do đó, nó hiện hữu với tính cách vô hạn, là điều phải được chứng minh...

Chú Giải (CG.)

CG. 1: Bởi vì hữu hạn, phần nào, thực sự lại là một sự phủ định, và vô hạn lại là một sự khẳng định tuyệt đối về sự hiện hữu của một bản tính nào đó, chỉ theo ĐĐ7 mà thôi thì mọi bản thể đều phải vô hạn. [Bởi vì nếu chúng ta thừa nhận một bản thể hữu hạn, thì phần nào chúng ta sẽ phủ định sự hiện hữu của bản tính của nó, (theo ĐĐ7) điều này phi lý.]

CG. 2: Tôi chắc rằng chứng minh của ĐĐ7 sẽ khó nhận thức đối với tất cả những ai phán đoán các sự vật một cách mơ hồ, và không quen với việc hiểu biết sự vật qua những đệ nhất nguyên nhân của chúng - bởi vì họ không phân biệt được giữa những biến thái của các bản thể với chính các bản thể, đồng thời họ cũng không biết sự vật được tạo ra như thế nào. Do vậy dẫn đến việc họ giả tạo gán cho các bản thể sự khởi đầu mà họ thấy những sự vật tự nhiên có; bởi vì những người không biết được nguyên nhân đích thực của vạn vật, sẽ lẫn lộn mọi sự và không có gì xung khắc với trí năng, họ sẽ bịa ra rằng cả cây cối lẫn con người đều nói được, hoặc tưởng tượng rằng con người được hình thành bởi cả đá và hạt giống và bất cứ dạng thức nào cũng được biến đổi thành dạng thức khác. Cũng do đó, những kẻ lẫn lộn bản tính của Thiên Chúa với con người sẽ dễ dàng gán những cảm xúc (affects) của con người cho Thiên Chúa, cách riêng bao lâu họ cũng không biết gì tới cách thức những cảm xúc đó được hình thành trong trí năng.

Nhưng nếu con người chú trọng tới bản tính của bản thể, họ sẽ không chút hồ nghi gì về chân lý của ĐĐ7. Qua thật, đối với mọi người định đề này là một định lý, và được liệt vào số những khái niệm phổ biến. Bởi vì họ hiểu bản thể là cái hiện hữu trong chính nó và được nhận thức qua chính nó, nghĩa là, tri thức về bản thể không đòi hỏi tri thức về bất cứ gì khác. Nhưng họ hiểu những biến thái là cái ở trong một cái khác và ý niệm về các biến thái được hình thành từ khái niệm của cái mà trong đó chúng hiện hữu.

Đây là cách thức chúng ta có thể có những ý niệm đúng về các biến thái không hiện hữu; bởi vì cho dù chúng thực sự không hiện hữu bên ngoài trí năng, thế nhưng yếu tính của chúng lại được lãnh hội theo một cách thức khác theo đó chúng được nhận thức qua trí năng. Nhưng nếu không ở trong chính những bản thể, thì chân lý của các bản thể không nằm ngoài trí năng, bởi vì bản thể được nhận thức qua chính chúng.

Do đó, nếu có người cho rằng mình có một ý niệm sáng sủa và rõ rệt, nghĩa là, đích thực về một bản thể, tuy nhiên lại hồ nghi không biết một bản thể như thế có hiện hữu hay không, quả thật, điều đó cũng giống như người đó cho rằng anh ta có một ý niệm đích thực, nhưng lại hồ nghi không biết nó sai hay không (như bất cứ ai đủ chăm chú cũng đều thấy rõ). Hoặc nếu có một người xác nhận rằng một bản thể được tạo ra, đồng thời anh ta cũng khẳng định rằng một ý niệm sai đã trở thành đúng. Tất nhiên người ta không thể nhận thức bất cứ sự gì phi lý hơn thế. Do vậy, phải thú nhận rằng sự hiện hữu của bản thể, giống như yếu tính của nó, là một chân lý vĩnh cửu.

Và từ đó, đàng khác chúng ta có thể suy ra rằng chỉ có một [bản thể] thuộc cùng một bản tính, mà tôi cho là dù phức tạp nó cũng đáng được trình bày tại đây. Nhưng để thực hiện điều này cho thứ tự, cần lưu ý rằng:

I. định nghĩa đúng về từng sự vật không bao hàm mà cũng không diễn tả bất cứ gì khác ngoài bản tính của sự vật được định nghĩa.Từ đó dẫn đến,

II. không định nghĩa nào bao hàm hoặc diễn tả bất cứ con số cá thể nhất định nào, bởi vì định nghĩa không diễn tả gì khác trừ bản tính của sự vật được định nghĩa. Ví dụ, định nghĩa về hình tam giác không diễn tả gì ngoài bản tính đơn giản của hình tam giác, chứ không phải của một số hình tam giác nhất định. Cần lưu ý rằng,

III. đối với mỗi sự vật hiện hữu, cần phải có một nguyên nhân nhất định làm cho nó hiện hữu.Sau cùng, cần lưu ý thêm rằng,

IV. nguyên nhân này, mà vì nó một sự vật hoàn hảo, hoặc phải bao hàm trong chính bản tính và định nghĩa của sự vật hiện hữu (nghĩa là nó cần phải có bản tính của nó để hiện hữu) hoặc phải ở bên ngoài nó.Từ những định đề này dẫn đến chỗ theo bản tính, nếu một số cá thể nhất định hiện hữu, chắc phải có một nguyên nhân tại sao những cá thể đó, tại sao không nhiều hơn hay ít hơn, hiện hữu.

Ví dụ, nếu theo bản tính hai mươi người hiện hữu (để rõ hơn, tôi giả định rằng họ hiện hữu đồng thời, và theo bản tính thì không có ai khác hiện hữu trước đó cả), thì cũng chưa đủ (tức là để đưa ra một nguyên nhân tại sao 20 người hiện hữu) để chứng minh nguyên nhân về bản tính con người nói chung; nhưng thêm vào đó cần cần phải chứng minh nguyên nhân tại sao không nhiều hơn và không ít hơn 20 người hiện hữu. Bởi vì (theo III) nhất thiết phải có một nguyên nhân tại sao mỗi [con người đặc thù] hiện hữu. Nhưng nguyên nhân này [theo II và III] không thể bao gồm trong chính bản tính của con người, bởi vì định nghĩa đích thực về người không đòi phải có con số 20. Do đó (theo IV) nguyên nhân tại sao 20 người này hiện hữu, và do đó, tại sao mỗi người hiện hữu, tất yếu ở bên ngoài từng người trong bọn họ.

Vì lý do đó chúng ta hoàn toàn có thể suy ra rằng để hiện hữu thì bất cứ gì thuộc về một bản tính mà có thể có nhiều cá thể [có bản tính đó] đều phải có một nguyên nhân ngoại tại để hiện hữu. Vậy, bởi vì nó cần phải có bản tính của một bản thể để hiện hữu (theo những gì chúng ta đã nêu ra ở trong Chú Giải này), thì định nghĩa của nó buộc phải bao hàm sự hiện hữu tất yếu, và do đó sự hiện hữu của nó phải được suy ra từ định nghĩa của nó mà thôi. Nhưng (như chúng ta đã nêu ở II và III) sự hiện hữu của một số bản thể không thể được luận suy từ định nghĩa của chúng. Do vậy, từ định nghĩa này, chắc hẳn xảy ra rằng chỉ có một bản thể có cùng bản tính, như đã được đề xuất.

ĐĐ9: Mỗi sự vật càng có nhiều thực tại và hữu thể, thì càng có nhiều thuộc tính.

CM.: Điều này có thể thấy rất rõ từ ĐN4.

ĐĐ10: Mỗi thuộc tính của một bản thể phải được nhận thức qua chính nó.

CM.: Vì một thuộc tính là những gì mà trí năng nhận thức liên quan tới một bản thể, khi tạo thành yếu tính của nó (ĐN4); do đó (theo ĐN3) nó phải được nhận thức qua chính nó, là điều phải được chứng minh...

CG.: Từ những mệnh đề này chúng ta có thể thấy rõ rằng cho dù hai thuộc tính có thể được nhận thức là khác biệt thực sự (nghĩa là cái này có thể được nhận thức mà không cần sự trợ giúp của cái kia), chúng ta vẫn không thể suy luận rằng chúng tạo thành hai hữu thể, hoặc hai bản thể khác nhau. Cho

dù chính nhờ bản tính của một bản thể mà mỗi thuộc tính trong số các thuộc tính của nó được nhận thức qua chính nó, bởi vì tất cả các thuộc tính mà nó có luôn luôn cùng có ở trong nó, và cái này không thể được tạo ra bởi cái kia, nhưng mỗi cái đều diễn tả hiện thực tính, hoặc sự hiện hữu của bản thể.

Do vậy, gán nhiều thuộc tính cho một bản thể thì chẳng có gì phi lý. Quả thật, nơi bản tính, không gì rõ ràng hơn việc mỗi hữu thể phải được nhận thức dựa vào một thuộc tính nào đó, và bản tính càng có nhiều thực tại, hay hữu thể, nó càng có nhiều thuộc tính diễn tả tính tất yếu, hoặc tính vĩnh cửu, và tính vô hạn. Và do đó, cũng không có gì rõ hơn việc một hữu thể tuyệt đối vô hạn phải được định nghĩa (như chúng tôi đã nói trong ĐN6) là một hữu thể bao gồm vô tận thuộc tính, mà mỗi thuộc tính lại diễn tả một yếu tính vĩnh cửu và vô hạn nhất định.

Nhưng nếu ai hỏi dựa vào dấu hiệu nào chúng ta có thể phân biệt tính đa dạng của các bản thể, hãy để người đó đọc các định đề sau đây. Đó là những định đề cho thấy rằng nơi Bản Tính chỉ tồn tại một bản thể duy nhất và hoàn toàn vô hạn. Do đó, đi tìm dấu hiệu đó cũng chỉ là công dã tràng.

ĐĐ11: Thiên Chúa, hay một bản thể có các thuộc tính vô hạn, và mỗi thuộc tính diễn tả yếu tính vĩnh cửu và vô hạn, tất yếu phải hiện hữu.

CM.: Nếu bạn phủ nhận điều này, nếu có thể, hãy nhận thức rằng Thiên Chúa không hiện hữu. Do đó (theo TĐ7) yếu tính của Ngài không bao hàm sự hiện hữu. Nhưng (theo ĐĐ7) điều này thì phi lý. Do đó, Thiên Chúa tất yếu phải hiện hữu, là điều phải được chứng minh...

Nói một cách khác: Đối với mỗi sự vật phải đưa ra một nguyên nhân, hay một lý do để giải thích cho sự hiện hữu cũng như sự không hiện hữu của nó. Ví dụ, nếu một hình tam giác hiện hữu, thì phải có một lý do hay một nguyên nhân tại sao nó hiện hữu; nhưng nếu nó không hiện hữu, cũng phải có lý do hay nguyên nhân cản trở không cho nó hiện hữu, hoặc lấy mất đi sự hiện hữu của nó.

Nhưng lý do hay nguyên nhân này, phải hoặc là được hàm chứa trong bản tính của sự vật đó, hoặc ở bên ngoài nó. Ví dụ, chính bản tính của một vòng tròn vuông biểu thị lý do tại sao nó không hiện hữu, nghĩa là bởi vì nó bao hàm một sự mâu thuẫn. Đàng khác, lý do tại sao một bản thể hiện hữu cũng đến từ một mình bản tính của nó, bởi vì nó đòi phải có hiện hữu (xem ĐĐ7). Nhưng lý do tại sao một vòng tròn hay một hình tam giác hiện hữu, hoặc tại sao nó không hiện hữu, không đến từ bản tính của những cái này, nhưng từ trật tự của toàn thể Bản Tính vật chất. Vì từ [trật tự] này phải luận ra rằng hoặc hình tam giác tất yếu hiện hữu bây giờ hoặc nó không thể hiện hữu bây giờ.

Những điều này tự chúng cũng đã hiển nhiên, nhưng từ chúng có thể luận ra rằng một sự vật tất yếu hiện hữu nếu không có lý do hay nguyên nhân làm cho nó không thể hiện hữu được. Do đó, nếu không có lý do hay nguyên nhân cản ngăn Thiên Chúa hiện hữu, hoặc lấy mất đi sự hiện hữu của Thiên Chúa, thì ắt hẳn ta suy ra rằng Thiên Chúa tất yếu phải hiện hữu.

Nhưng nếu có một lý do hay một nguyên nhân như thế, thì nó phải ở hoặc là trong hoặc là ở ngoài chính bản tính của Thiên Chúa, nghĩa là, trong một bản thể khác của một bản tính khác. Bởi vì nếu nó thuộc về cùng bản tính, thì chính giả định đó thừa nhận là Thiên Chúa hiện hữu. Nhưng một bản thể mà thuộc về một bản tính khác [không phải thần linh] thì chẳng có gì chung với Thiên Chúa cả (theo ĐĐ2), và do đó cũng không thể hoặc mang lại hoặc lấy đi mất sự hiện hữu của ngài.

Như thế, bởi vì bên ngoài bản tính thần linh, không thể có lý do hay nguyên nhân lấy đi mất cái sự hiện hữu thần linh, lý do đó tất yếu ở trong chính bản tính của ngài, nếu ngài thực sự không hiện hữu. Như thế, bản tính của ngài bao hàm một sự mâu thuẫn [như trong ví dụ thứ hai của chúng ta]. Nhưng quả là phi lý khi khẳng định điều đó cho một Hữu thể tuyệt đối vô hạn và vô cùng hoàn hảo. Do đó, không có nguyên nhân hay lý do, hoặc nơi Thiên Chúa hoặc bên ngoài Thiên Chúa, lấy đi mất sự hiện hữu của ngài. Và như thế, Thiên Chúa tất yếu hiện hữu, là điều phải được chứng minh...

Nói một cách khác: Không có khả năng hiện hữu là thiếu quyền năng, có khả năng hiện hữu là có quyền năng (như tự nó biểu hiện). Vậy, nếu những gì giờ đây tất yếu hiện hữu chỉ là những hữu thể hữu hạn, thì những hữu thể hữu hạn lại quyền lực hơn một Hữu thể hoàn toàn vô hạn. Nhưng, như tự nó biểu hiện, điều này thì phi lý. Do vậy, hoặc không gì hiện hữu hoặc một Hữu thể tuyệt đối vô hạncũng hiện hữu. Nhưng chúng ta hiện hữu, hoặc nội tại, hoặc nơi một cái gì khác thiết yếu phải hiện hữu (xem TĐ1 và ĐĐ7). Do đó một Hữu thể tuyệt đối vô hạn - ấy là (theo ĐN6), Thiên Chúa - tất yếu hiện hữu, là điều phải được chứng minh...

CG.: Trong chứng minh vừa qua tôi muốn chứng minh sự hiện hữu của Thiên Chúa theo theo cách hậu thiên hầu dễ lãnh hội hơn - nhưng không phải bởi vì sự hiện hữu của Thiên Chúa thì không đến từ cùng nền tảng đó một cách tiên thiên. Bởi vì có khả năng hiện hữu là quyền năng, cho nên càng nhiều thực tại tính càng thuộc về bản tính của một sự vật, thì sự vật đó, tự nó, càng có quyền năng hiện hữu. Đo đó, một Hữu thể tuyệt đối vô hạn, hoặc Thiên Chúa, nội tại, có một quyền năng hiện hữu tuyệt đối vô hạn. Vì lẽ đó, tất nhiên ngài hiện hữu.

Hơn nữa, có thể có nhiều người không thể dễ dàng thấy được tính hiển nhiên của chứng minh này, bởi vì họ chỉ quen chiêm ngắm các sự vật phát sinh từ những nguyên nhân ngoại tại. Và trong số những nguyên nhân đó, họ thấy rằng những nguyên nhân nào mau chóng có mặt, nghĩa là dễ dàng hiện hữu, thì cũng dễ dàng tàn lụi. Và ngược lại, họ cho rằng những sự vật mà có nhiều điều hơn buộc họ phải nhận thức thì khó nhận thức hơn, nghĩa là chúng không dễ dàng hiện hữu như thế. Nhưng để giải phóng họ khỏi các thành kiến này, tại đây tôi cần phải chứng minh bằng cách nào định đề này - những gì dễ dàng hiện hữu, thì cũng dễ dàng tàn lụi -- thì đúng, hoặc xét về toàn bộ Bản tính, mọi sự có cùng dễ dàng như nhau hay không. Chỉ cần lưu ý điều này, tại đây tôi không muốn nói tới những sự vật hiện hữu do các nguyên nhân ngoại tại, nhưng chỉ nói đến những bản thể mà (theo ĐĐ6) có thể được tạo ra không do nguyên nhân ngoại tại.

Bởi vì những sự vật mà hiện hữu do các nguyên nhân ngoại tại - hoặc chúng gồm có nhiều hay vài phần - đều có được toàn bộ sự hoàn hảo hay hiện thực tính là nhờ quyền năng của nguyên nhân ngoại tại, chứ không từ sự hoàn hảo của riêng nó. Đàng khác, bất cứ bản thể hoàn hảo nào đều không do nguyên nhân ngoại tại nào cả. Do vậy, sự hiện hữu của nó phải phát sinh từ bản tính của nó mà thôi; như thế sự hiện hữu của nó không là gì khác hơn yếu tính của nó.

Do đó, sự hoàn hảo không lấy đi mất sự hiện hữu của một sự vật, nhưng trái lại khẳng định cho sự hiện hữu đó. Nhưng sự bất toàn thì lại lấy đi mất sự hiện hữu. Do vậy, chúng ta không thể chắc chắn về sự hiện hữu của một cái gì hơn là sự hiện hữu của một Hữu thể tuyệt đối vô hạn, hoặc hoàn hảo - ấy là, Thiên Chúa. Bởi vì yếu tính của ngài loại trừ mọi sự bất toàn, và bao hàm sự hoàn

hảo tuyệt đối, chính sự kiện này khiến chúng ta không có lý do để hồ nghi, nhưng lại hết sức chắc chắn về sự hiện hữu của ngài. Tôi tin rằng điều này thật sáng tỏ ngay cả đối với những ai chỉ quan tâm với mức phải chăng.

ĐĐ12: Không thuộc tính nào của một bản thể thực sự có thể được quan niệm từ việc suy luận rằng bản thể đó có thể phân chia.

CM.: Vì những phần, mà theo đó một bản thể đã được nhận thức như thế được phân chia, hoặc sẽ giữ lại hoặc sẽ không giữ lại bản tính của bản thể. Nếu điều thứ nhất xảy ra [nghĩa là chúng giữ lại bản tính của bản thể], thì (theo ĐĐ8) mỗi phần sẽ phải vô hạn, và (theo ĐĐ7) nguyên nhân của chính nó cũng sẽ phải vô hạn, và (theo ĐĐ5) mỗi phần sẽ phải bao gồm một thuộc tính khác nhau. Và như thế nhiều bản thể sẽ có thể được hình thành từ một bản tính, (theo ĐĐ6) điều này thật phi lý. Hơn nữa, những phần đó (theo ĐĐ2) chẳng có gì chung với tổng thể của chúng, và tổng thể đó (theo ĐN4 và ĐĐ10) vừa có thể hiện hữu vừa có thể được nhận thức mà không cần tới các phần của nó, điều này cũng phi lý, không còn nghi ngờ gì.

Nhưng nếu điều thứ hai được khẳng định, nghĩa là các phần đó sẽ không giữ lại bản tính của bản thể, vậy do bởi toàn bộ bản thể sẽ được phân chia thành những phần bằng nhau, nó sẽ mất đi bản tính của bản thể, và sẽ không hiện hữu được nữa, (theo ĐĐ7) điều này thì phi lý.

ĐĐ13: Một bản thể tuyệt đối vô hạn thì không thể phân chia.

CM.: Vì nếu nó có thể phân chia, thì các phần mà theo đó nó được phân chia hoặc sẽ giữ lại hoặc sẽ không giữ lại bản tính của một bản thể tuyệt đối vô hạn. Nếu điều thứ nhất xảy ra, khi đó sẽ có một số bản thể của cùng bản tính, (theo ĐĐ5 điều này phi lý). Nhưng nếu điều thứ hai được khẳng định, thì (như trên [theo ĐĐ12] một bản thể tuyệt đối vô hạn sẽ có khả năng không còn hiện hữu nữa, (theo ĐĐ11) điều này cũng phi lý).

Hệ Luận (HL): Từ những [mệnh đề] này có thể suy ra rằng không có bản thể nào, và theo đó không có bản thể vật chất nào, xét như là một bản thể, có thể phân chia.

CG.: Có thể hiểu một cách đơn giản hơn: bản thể không thể phân chia, bản tính của bản thể không thể được nhận thức nếu nó không vô hạn, và do một phần của bản thể không gì có thể hiểu được ngoại trừ một bản thể vô hạn, (theo ĐĐ8) điều này hàm chứa một mâu thuẫn rõ ràng.

ĐĐ14: Ngoại trừ Thiên Chúa, không bản thể nào có thể hiện hữu hoặc được quan niệm.

CM.: Bởi vì Thiên Chúa là một hữu thể tuyệt đối vô hạn, nên (theo ĐN6) không phẩm tính nào của ngài diễn tả một yếu tính của bản thể có thể bị phủ nhận, và (theo ĐĐ11) ngài tất yếu hiện hữu, nếu có bất cứ bản thể nào ngoại trừ Thiên Chúa, bản thể đó phải được giải thích nhờ vào một thuộc tính nào đó của Thiên Chúa, và như thế hai bản thể có cùng phẩm tính hiện hữu, (theo ĐĐ5) điều này phi lý. Và ngoại trừ Thiên Chúa, không bản thể nào có thể hiện hữu hay, theo đó, không thể được quan niệm. Vì nếu 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 Thiên Chúa ra không bản thể nào có thể hiện hữu hoặc có thể được quan niệm, là điều phải được chứng minh...

HL. 1: Từ đó, trước tiên có thể suy ra rất rõ ràng rằng Thiên Chúa 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 ĐĐ10CG.)

HL. 2: 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 Thiên Chúa, (theo TĐ1) hoặc là những phẩm chất của các thuộc tính của Thiên Chúa.

ĐĐ15: Bất cứ gì hiện hữu, đều hiện hữu nơi Thiên Chúa, và không gì có thể hiện hữu hoặc được nhận thức bên ngoài Thiên Chúa.

CM.: Ngoại trừ Thiên Chúa, (theo ĐĐ14) không bản thể nào hoặc hiện hữu hoặc được nhận thức, nghĩa là (theo ĐN3), không có sự vật nào hiện hữu trong chính nó và được nhận thức nhờ chính nó. Nhưng (theo ĐN5) 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 (theo TĐ1) ngoài các bản thể và hình thái thì không có gì cả. Do đó, [mọi sự hiện hữu nơi Thiên Chúa] không có gì có thể hiện hữu hoặc được nhận thức bên ngoài Thiên Chúa, là điều phải được chứng minh...

CG.: [I.] Có những người bịa đặt ra một Thiên Chúa, 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 Thiên Chúa. Tôi bỏ qua những người này. Vì những ai đã phần nào chiêm ngắm bản tính thần linh đều phủ nhận việc Thiên Chúa 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 Thiên Chúa, 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 rời 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 Thiên Chúa. 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 rằng họ không hiểu những gì chính họ nói.

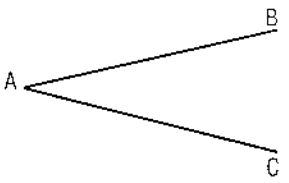
Bằng mọi giá, tôi đã một cách dứt khoát - ít là theo phán đoán của tôi - rằng không bản thể nào có thể được sản xuất hoặc được sáng tạo ra bởi bất cứ cái gì khác (xem ĐĐ6HL. và ĐĐ8-CG.2). Kế đó, chúng ta đã chứng minh (ĐĐ14) rằng ngoại trừ Thiên Chúa, không có bản thể nào có thể hoặc hiện hữu hoặc được nhận thức, và do đó [trong ĐĐ14-HL.2] chúng ta đã kết luận rằng bản thể có trương độ là một trong những thuộc tính vô hạn của Thiên Chúa. 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 Thiên Chúa. 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 insơ. 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 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 Thiên Chúa.

[III.] Lập luận thứ hai của họ cũng được rút ra từ sự hoàn hảo tột bậc của Thiên Chúa. Họ nói, bởi vì Thiên Chúa 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 Thiên Chúa.

[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 (ĐĐ12 và ĐĐ13-CG.). 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 (ĐĐ12, v.v.). 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 (xem ĐĐ8, 5 và 12), 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 ngụy 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 huỷ 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 sự 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 hoặc 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 huỷ, nhưng trong chừng mực là bản thể, thì không được tạo ra và không bị tiêu huỷ.

[VI.] Và với 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 [lời 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 (theo ĐĐ14) ngoại trừ Thiên Chúa 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 Thiên Chúa, và mọi sự xảy ra, và chỉ xảy ra theo những luật của bản tính vô hạn của Thiên Chúa và mọi sự phát sinh (như tôi sẽ chứng minh) từ tính thiết yếu của yếu tính của ngài. Do vậy, không đời nào chúng ta có thể nói được rằng Thiên Chúa 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.

ĐĐ16: Từ yếu tính của bản tính thần linh ắt phát sinh vô vàn sự vật trong muôn vàn hình thái (nghĩa là mọi sự mà có thể chịu ảnh hưởng của một trí năng vô hạn).

CM.: Định Đề này chắc hẳn rõ ràng đối với bất cứ ai, miễn là người đó chú ý đến sự kiện là từ định nghĩa nhất định về bất cứ cái gì đó trí năng đều luận ra một số đặc tính mà thực

sự tất yếu phát sinh từ nó (nghĩa là từ chính yếu tính của sự vật đó); và sự kiện là định nghĩa càng diễn tả về thực tại tính thì nó càng luận rằng nhiều đặc tính, nghĩa là yếu tính của sự vật được định nghĩa càng bao gồm nhiều đặc tính hơn. Nhưng bởi vì bản tính thần linh có vô vàn thuộc tính (theo ĐN6), mỗi thuộc tính đó cũng diễn tả một yếu tính vô hạn trong loại riêng của nó, từ tất yếu tính của nó phải phát sinh vô cùng nhiều sự vật trong muôn vàn hình thái (nghĩa là mọi sự có thể chịu ảnh hưởng của một trí năng vô hạn), là điều phải được chứng minh...

HL. 1: Từ đó suy ra rằng Thiên Chúa là nguyên nhân tác thành mọi sự có thể chịu ảnh hưởng của một trí năng vô hạn.

HL. 2: Thứ nhì, có thể suy ra rằng Thiên Chúa là nguyên nhân cho chính mình chứ không phải là nguyên nhân tuỳ thể.

HL. 3: Thứ ba, có thể suy ra rằng Thiên Chúa hoàn toàn là đệ nhất nguyên nhân.

ĐĐ17: Thiên Chúa hành động theo những luật của bản tính mình mà thôi, và không bị loại nào ép buộc cả.

CM.: Chúng ta vừa chứng minh (ĐĐ16) 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 ĐĐ15 chúng ta đã chứng minh rằng không có Thiên Chúa thì chẳng có gì hiện hữu hoặc được nhận thức, nhưng mọi sự hiện hữu trong Thiên Chúa. Như thế ngài không thể bị sự gì bên ngoài ngài định đoạt hoặc thúc ép cả. Do đó, Thiên Chúa 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...

HL. 1: 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 Thiên Chúa hoạt động cả.

HL. 2: Thứ hai, từ đó có thể suy ra rằng chỉ mình Thiên Chúa là một nguyên nhân nhưng không (free cause). Bởi vì chỉ mình Thiên Chúa hiện hữu do tất yếu tính của bản tính của ngài mà thôi (theo ĐĐ11 và ĐĐ14-HL. 1), và hoạt động do tất yếu tính của bản tính của ngài mà thôi (theo ĐĐ17). Do đó, (theo ĐN7) chỉ mình Thiên Chúa là nguyên nhân nhưng không, là điều phải được chứng minh...

CG.: [I.] Những người khác nghĩ rằng Thiên Chúa 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 Thiên Chúa có thể làm cách xảy ra: từ bản tính của một tam giác không thể luận ra rằng ba góc của nó thì bằng hai góc vuông; hoặc là 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 Định Đề này, tôi sẽ chứng minh rằng cả trí lẫn ý chí đều không gắn liền với bản tính của Thiên Chúa. 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 Thiên Chúa.Vì họ cho rằng họ biết không thể gán cho Thiên Chúa sự gì hoàn hảo hơn những cái hoàn hảo nhất nơi chúng ta.

Vả lại, cho dù họ diễn đạt Thiên Chúa thực sự hiểu biết ở mức độ tối cao, họ vẫn không tin rằng 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 huỷ quyền năng của Thiên Chúa. 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 Thiên Chúa. Do vậy, họ

thích chủ trương rằng Thiên Chúa 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 (xem ĐĐ16) rằng từ 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 muôn đời, phát sinh sự kiện ba góc của nó thì bằng hai góc vuông. Do vậy sự toàn năng của Thiên Chúa 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 Thiên Chúa 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 Thiên Chúa. Vì họ buộc phải thú nhận rằng Thiên Chúa 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] 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 Thiên Chúa 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 Thiên Chúa 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 Thiên Chúa - nếu ý chí và trí năng thực sự gắn liền với yếu tính vĩnh cửu của Thiên Chúa, 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 mà cấu tạo nên yếu tính của Thiên Chúa 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 Thiên Chúa có trước mọi sự (theo ĐĐ16-HL.1). 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 Thiên Chúa. Do vậy, trí năng của Thiên Chúa, trong chừng mực nó được nhận thức là cấu tạo nên yếu tính của Thiên Chúa, 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 Thiên Chúa cùng là một.

Do đó, bởi vì trí năng của Thiên Chúa 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 được 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 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 huỷ, thì sự hiện hữu của cái kia không do đó

mà bị huỷ diệt. Nhưng nếu yếu tính của một cái có thể bị phá huỷ, và trở thành giả tạo, thì yếu tính của cái kia cũng bị phá huỷ [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 Thiên Chúa là nguyên nhân của cả yếu tính lẫn sự hiện hữu của trí năng chúng ta. Do đó, trí năng của Thiên Chúa, 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.

ĐĐ18: Thiên Chúa là nguyên nhân nội tại, chứ không phải ngoại tại, của mọi sự.

CM.: Mọi sự hiện hữu, đều hiện hữu nơi Thiên Chúa, và phải được nhận thức qua Thiên Chúa (theo ĐĐ15), và do đó (theo ĐĐ16-HL.1) Thiên Chúa là nguyên nhân các [mọi] sự, chúng hiện hữu nơi ngài. Đó là điều thứ nhất [cần chứng minh]. Và rồi bên ngoài Thiên Chúa không thể có bản thể nào (theo ĐĐ14), nghĩa là (theo ĐN3), sự vật hiện hữu tự nội bên ngoài Thiên Chúa. Đó là điều thứ hai. Do đó, Thiên Chúa là nguyên nhân nội tại, chứ không phải ngoại tại, của mọi sự, là điều phải được chứng minh...

ĐĐ19: Thiên Chúa thì vĩnh cửu, hay tất cả các thuộc tính của Thiên Chúa đều vĩnh cửu.

CM.: Vì Thiên Chúa (theo ĐN6) là bản thể, mà (theo ĐĐ11) tất yếu hiện hữu, nghĩa là (theo ĐĐ7), bản thể gắn liền với bản tính để hiện hữu, hoặc (giống thế) từ định nghĩa của ngài có thể suy ra rằng Thiên Chúa hiện hữu; và do đó (theo ĐN8), ngài thì vĩnh cửu.

Bên cạnh đó,thuộc tính của Thiên Chúa phải được hiểu là những gì (theo ĐN4) diễn tả một yếu tính của bản thể Thần Linh, nghĩa là cái gắn liền với bản thể. Tôi cho rằng chính các thuộc tính phải bao hàm chính yếu tính đó. Nhưng tính vĩnh cửu gắn liền với bản tính của bản thể (như tôi đã chứng minh từ ĐĐ7). Do đó mỗi thuộc tính trong các thuộc tính đó phải bao hàm tính vĩnh cửu, và như thế, tất cả chúng đều vĩnh cửu, là điều phải được chứng minh...

CG.: Định Đề này còn rõ ràng hơn từ cách thức tôi chứng minh, sự hiện hữu của Thiên Chúa (ĐĐ11). Tôi cho rằng, bởi vì từ chứng minh đó, chúng ta kết luận rằng sự hiện hữu của Thiên Chúa, giống yếu tính của ngài, là một chân lý vĩnh cửu. Và rồi tôi cũng đã chứng minh tính vĩnh cửu của Thiên Chúa bằng một cách khác (Những Nguyên Lý của Descartes I.P9), và không cần lập lại tại đây.

ĐĐ20: Sự hiện hữu của Thiên Chúa và yếu tính của ngài cùng là một.

CM.: Thiên Chúa (theo ĐĐ19) và tất cả các thuộc tính của ngài đều vĩnh cửu, nghĩa là (theo ĐN8), mỗi thuộc tính của ngài đều diễn tả sự hiện hữu. Do đó, cùng những thuộc tính của Thiên Chúa mà (theo ĐN4) giải thích yếu tính vĩnh cửu của Thiên Chúa đồng thời cũng giải thích sự hiện hữu vĩnh cửu của ngài, nghĩa là chính cái cấu tạo nên yếu tính của Thiên Chúa đồng thời cũng cấu tạo nên sự hiện hữu của ngài. Do vậy sự hiện hữu của Thiên Chúa và yếu tính của ngài cùng là một, là điều phải được chứng minh...

HL. 1: Trước tiên, từ đó có thể suy ra rằng sự hiện hữu của Thiên Chúa, giống như yếu tính của ngài, là một chân lý vĩnh cửu.

HL. 2: Thứ đến, từ đó có thể suy ra rằng Thiên Chúa, hoặc tất cả các thuộc tính của Thiên Chúa đều bất biến. Bởi vì nếu chúng thay đổi theo sự hiện hữu

của chúng, (theo ĐĐ20) chúng cũng thay đổi theo yếu tính của chúng, nghĩa là (như được biết qua chính nó), từ đúng trở thành sai, điều này phi lý.

ĐĐ21: Mọi sự mà phát sinh từ bản tính tuyệt đối của bất cứ thuộc tính nào của Thiên Chúa đều luôn luôn phải hiện hữu và vô hạn, hoặc, qua cùng thuộc tính đó, đều vĩnh cửu và vô hạn.

CM.: Nếu bạn phủ nhận điều này, vậy (nếu có thể) bạn hãy hiểu rằng trong một thuộc tính nào đó của Thiên Chúa thì xuất phát từ bản tính tuyệt đối của thuộc tính đó sẽ phát sinh một cái gì hữu hạn và có một sự hiện hữu, hoặc kỳ hạn, nhất định ví dụ, ý niệm của Thiên Chúa trong tư tưởng. Vậy bởi vì tư tưởng được cho là một thuộc tính của Thiên Chúa, thì do bản tính nó tất yếu (theo ĐĐ11) vô hạn. Nhưng bao lâu nó có ý niệm của Thiên Chúa, [tư tưởng] được xem là hữu hạn. Nhưng (theo ĐN2) [tư tưởng] không thể được nhận thức là hữu hạn trừ khi nó được xác định qua chính tư tưởng. Nhưng [tư tưởng có thể] không [bị xác định] qua chính tư tưởng, bao lâu nó cấu tạo nên ý niệm của Thiên Chúa, vì tới mức độ đó [tư tưởng] nó được cho là hữu hạn. Do đó, [tư tưởng phải được xác định] qua tư tưởng bao lâu nó không cấu tạo nên ý niệm của Thiên Chúa, mà [tư tưởng] (theo ĐĐ11) tất yếu hiện hữu. Do vậy, có tư tưởng không cấu tạo nên ý niệm của Thiên Chúa và vì lý do đó ý niệm của Thiên Chúa không tất yếu phát sinh từ bản tính [của tư tưởng này] bao lâu nó là tư tưởng tuyệt đối (bởi vì [tư tưởng] được nhận thức là vừa cấu tạo vừa không cấu tạo nên ý niệm của Thiên Chúa). [Cho rằng ý niệm của Thiên Chúa không phát sinh từ tư tưởng, bao lâu nó là tư tưởng tuyệt đối] thì mâu thuẫn về giả thiết. Do vậy nếu ý niệm của Thiên Chúa trong tư tưởng, hoặc bất cứ gì khác trong bất cứ thuộc tính nào của Thiên Chúa (vì đưa ra ví dụ nào cũng không phải là chuyện quan trọng, bởi vì chứng minh mang tính phổ quát), phát sinh từ tất yếu tính của bản tính tuyệt đối của chính thuộc tính, nó tất yếu hữu hạn. Đây là điều thứ nhất đã được chứng minh.

Tiếp theo, những gì phát sinh từ tất yếu tính của bản tính của bất cứ thuộc tính nào theo cách này không thể có một [sự hiện hữu] nhất định, hoặc kỳ hạn. Bởi vì nếu bạn phủ nhận điều này, vậy hãy giả sử rằng trong một thuộc tính nào đó của Thiên Chúa có một sự vật phát sinh từ tất yếu tính của bản tính của thuộc tính đó - ví dụ, ý niệm của Thiên Chúa trong tư tưởng - và hãy giả sử rằng vào một lúc nào đó [ý tưởng này] đã không hiện hữu và sẽ không hiện hữu. Nhưng bởi vì tư tưởng được cho là một thuộc tính của Thiên Chúa, nó tất yếu hiện hữu và bất biến (theo ĐĐ11 và ĐĐ20-HL.2). Do vậy vượt quá những giới hạn của kỳ hạn của ý niệm của Thiên Chúa (vì giả sử rằng vào một lúc nào đó [ý tưởng này] đã không hiện hữu và sẽ không hiện hữu) tư tưởng sẽ phải hiện hữu bên ngoài ý niệm của Thiên Chúa. Nhưng điều này trái với giả định, vì giả như ý niệm của Thiên Chúa tất yếu phát sinh từ tư tưởng nhất định. Do đó, ý niệm của Thiên Chúa trong tư tưởng, hoặc bất cứ gì khác mà tất yếu phát sinh từ bản tính tuyệt đối của một phẩm tính nào đó của Thiên Chúa, không thể có kỳ hạn nhất định, nhưng qua cùng thuộc tính đó nó lại có tính vĩnh cửu. Đây là điều thứ hai [cần chứng minh]. Hãy lưu ý rằng chúng ta cũng có thể khẳng định như thế cho bất cứ gì mà, trong một thuộc tính nào đó của Thiên Chúa, tất yếu phát sinh từ bản tính tuyệt đối của Thiên Chúa.

ĐĐ22: Bất cứ sự gì - phát sinh từ một thuộc tính nào đó của Thiên Chúa trong chừng mực nó bị thay đổi do một sự biến thái mà, qua cùng thuộc tính đó, tất yếu hiện hữu và vô hạn, - cũng phải tất yếu hiện hữu và vô hạn.

CM.: Sự chứng minh định đề này cũng được tiến hành giống như sự chứng minh định đề trước đây.

ĐĐ23: Mọi hình thái mà tất yếu hiện hữu và vô hạn phải phát sinh hoặc từ bản tính tuyệt đối của một thuộc tính nào đó của Thiên Chúa, hoặc từ một thuộc tính nào đó đã bị thay đổi bởi một sự biến thái tất yếu hiện hữu và vô hạn.

CM.: Bởi vì một hình thái ở bên trong một hình thái khác, mà qua đó nó phải được nhận thức (theo ĐN5), nghĩa là (theo ĐĐ15) ở trong Thiên Chúa mà thôi, và có thể được nhận thức qua Thiên Chúa mà thôi. Do vậy, nếu một hình thái được nhận thức là tất yếu hiện hữu và vô hạn, [sự hiện hữu tất yếu và tính vô tận của nó] nhận thức phải được suy ra, hoặc nhận thức qua một thuộc tính nào đó của Thiên Chúa, trong chừng mực thuộc tính đó được nhận thức là diễn tả tính vô tận và tính tất yếu của sự hiện hữu, hoặc (cũng vậy, theo ĐN8) tính vĩnh cửu, nghĩa là, (theo ĐN6 và ĐĐ19), trong chừng mực nó được xem xét một cách hoàn toàn. Do đó, hình thái mà tất yếu hiện hữu và vô hạn, phải phát sinh từ bản tính tuyệt đối của một thuộc tính nào đó của Thiên Chúa - hoặc trực tiếp (xem ĐĐ21) hoặc bởi một biến thái trung gian nào đó phát sinh từ bản tính tuyệt đối của nó, nghĩa là (theo ĐĐ22)tất yếu hiện hữu và vô hạn,là điều phải được chứng minh...

ĐĐ24: Yếu tính của những sự vật được Thiên Chúa tạo ra không bao hàm sự hiện hữu.

CM.: Từ ĐN1 chúng ta thấy điều thật hiển nhiên. Bởi vì cái mà bản tính của nó bao hàm sự hiện hữu (được nhìn nhận nơi chính nó), là nguyên nhân của chính nó, và chỉ hiện hữu do tất yếu tính của bản tính của nó.

HL.: Từ đó có thể suy ra rằng Thiên Chúa không chỉ là nguyên nhân của sự khởi sự hiện hữu của sự vật, nhưng cũng của việc duy trì sự hiện hữu của chúng, hoặc (theo thuật ngữ Kinh Viện) Thiên Chúa là nguyên nhân của hữu thể của các sự vật. Bởi vì - sự vật [được tạo ra] hiện hữu hay không - bao lâu chúng ta chú trọng tới yếu tính của chúng, chúng ta sẽ thấy rằng nó không bao hàm sự hiện hữu hoặc kỳ hạn của chúng, nhưng chỉ Thiên Chúa, mà nó gắn liền với mình bản tính của ngài để hiện hữu [có thể là nguyên nhân] (theo ĐĐ14-HL.1).

ĐĐ25: Thiên Chúa là nguyên nhân tác thành, không chỉ của sự hiện hữu, mà còn của yếu tính của các sự vật.

CM.: Nếu bạn phủ nhận điều này, thì Thiên Chúa không là nguyên nhân của yếu tính của các sự vật; và do vậy (Theo TĐ4) yếu tính của các sự vật có thể được nhận thức bên ngoài Thiên Chúa. Nhưng (theo ĐĐ15) điều này phi lý. Do đó Thiên Chúa cũng là nguyên nhân của yếu tính của các sự vật, là điều phải được chứng minh...

CG.: Định Đề này được suy một cách rõ ràng hơn từ ĐĐ16. Bởi vì từ đó có thể suy ra rằng bản tính thần linh quy định sẽ dẫn đến cả yếu tính lẫn sự hiện hữu của các sự vật; và tóm lại, Thiên Chúa phải được gọi là nguyên nhân của mọi sự theo cùng một nghĩa như ngài được gọi là nguyên nhân của chính ngài. Điều này sẽ được chứng minh rõ ràng hơn từ hệ luận sau đây.

HL.: Những sự vật đặc thù không là gì ngoài những tác động của những thuộc tính của Thiên Chúa, hoặc những hình thái mà theo đó các thuộc tính của Thiên Chúa được diễn tả một cách chắc chắn và nhất định. Chứng minh này thật hiển nhiên từ ĐĐ15 và Đ5.

ĐĐ26: Một sự vật được xác định là tạo ra một hậu quả thì nhất thiết theo đó được xác định bởi Thiên Chúa; và một sự vật không được xác định bởi Thiên Chúa thì không thể tự xác định là tạo ra một hậu quả.

CM.: Cái mà qua đó các sự vật được cho là được xác định là tạo ra một hậu quả thì phải là một cái gì tích cực như được biết qua chính nó. Và do đó, Thiên Chúa, do tất yếu tính của bản tính của ngài, là nguyên nhân tác thành của cả yếu tính lẫn sự hiện hữu của nó (theo ĐĐ15 và 16); đây là điều thứ nhất. Và từ nó điều thứ hai được xác nhận cũng được phát sinh rất rõ ràng. Bởi vì nếu một sự vật mà không được xác định bởi Thiên Chúa lại có thể tự xác định mình, thì phần thứ nhất của [định đề] này sẽ sai, điều này phi lý, như chúng ta đã chứng minh.

ĐĐ27: Một sự vật được xác định bởi Thiên Chúa là tạo ra một hậu quả, không thể tự làm cho mình trở thành không được xác định.

CM.: Định Đề này thật rõ ràng từ ĐĐ3.



Hội Giáo Đường Do Thái, Amsterdam, tác phẩm của Rembrandt (1606-1669). Spinoza là một thành viên của Hội Giáo Đường Amsterdam cho tới khi ông bị khai trừ khỏi cộng đồng năm 1656. (*Bảo Tàng Viện Ville de Paris, Bảo Tàng Viện Petit-Palais/Art Resource*)

ĐĐ28: Mọi sự vật đặc thù, hoặc bất cứ sự vật nào hữu hạn và có sự hiện hữu nhất định, không thể hoặc hiện hữu hoặc được xác định là tạo ra một hậu quả trừ khi nó được xác định là hiện hữu và tạo ra một hậu quả do một nguyên nhân khác cũng hữu hạn và có một sự hiện hữu nhất định; và hơn nữa, nguyên nhân này cũng không thể hoặc hiện hữu hoặc được xác định là tạo ra một hậu quả trừ khi nó được xác định là hiện hữu và tạo ra một hậu quả bởi một cái khác cũng hữu hạn và có một sự hiện hữu nhất định, và vân vân, cho tới vô tận.

CM.: Bất cứ cái gì được xác định là hiện hữu và tạo ra một hậu quả đều được xác định bởi Thiên Chúa (theo ĐĐ16 và ĐĐ24HL). Nhưng những gì hữu hạn và có một sự hiện hữu nhất định không thể được tạo ra bởi bản tính tuyệt đối của một thuộc tính của Thiên Chúa; bởi vì bất cứ cái gì phát sinh từ bản tính tuyệt đối của một thuộc tính của Thiên Chúa thì vĩnh cửu và vô hạn (theo ĐĐ21). Do đó, nó phải phát sinh hoặc từ Thiên Chúa hoặc từ một thuộc tính của Thiên Chúa trong chừng mực nó được xem như bị tác động bởi một hình thái nào đó. Bởi vì không có gì ngoại trừ bản thể và các hình thái của nó (theo TĐ1, ĐN3, và ĐN5) và các hình thái (theo ĐĐ25HL) không là gì ngoài những tác động của các thuộc tính của Thiên Chúa. Nhưng nó cũng không thể phát sinh từ Thiên Chúa, hoặc từ một thuộc tính của Thiên Chúa, trong chừng mực nó bị tác động bởi một sự biến thái vĩnh cửu và vô hạn (theo ĐĐ22). Do đó, nó phải phát sinh từ hoặc được xác định là hiện hữu và tạo ra một hậu quả bởi Thiên Chúa hoặc một thuộc tính của Thiên Chúa trong chừng mực nó bị thay đổi do một biến thái hữu hạn và có sự hiện hữu nhất định. Đây là điều thứ nhất đã được chứng minh.

Và tới phiên nó, nguyên nhân này, hoặc hình thái này (mà theo đó bằng

cùng một cách lập luận chúng ta đã chứng minh phần đầu của định đề này) cũng phải được xác định bởi một nguyên nhân khác cũng hữu hạn và có một sự hiện hữu nhất định; và hơn nữa, (theo cùng lập luận) cái sau cùng lại do một cái khác, và (theo cùng lập luận) sẽ cứ mãi mãi thế cho đến vô tận, là điều phải được chứng minh...

HL.: Bởi vì một số sự vật nào đó phải được Thiên Chúa trực tiếp tạo ra, nghĩa là những sự vật phát sinh tất yếu phát sinh từ bản tính tuyệt đối của ngài, và những sự vật khác (cho dù không hiện hữu hoặc không được nhận thức bên ngoài Thiên Chúa) phải được tạo ra do trung gian của những sự vật đầu tiên này, có thể suy ra:

I. Thiên Chúa hoàn toàn là nguyên nhân gần nhất của các sự vật được ngài trực tiếp tạo ra, và không là [một nguyên nhân gần nhất] trong loại riêng của ngài, như họ nói. Bởi vì các tác động của Thiên Chúa không thể hiện hữu hoặc được nhận thức bên ngoài nguyên nhân của chúng (theo ĐĐ15 và ĐĐ24HL).

II. Thiên Chúa không thể được gọi một cách đúng đắn là nguyên nhân xa của các sự vật đặc thù, có lẽ ngoại trừ để cho chúng ta có thể phân biệt chúng với những sự vật mà ngài trực tiếp tạo ra, hay đúng hơn, phát sinh từ bản tính tuyệt đối của ngài. Bởi vì do một nguyên nhân xa, chúng ta hiểu được một nguyên nhân chẳng được liên kết với hậu quả của nó. Nhưng mọi sự hiện hữu đều hiện hữu trong Thiên Chúa, và do vậy, lệ thuộc vào Thiên Chúa đến độ chúng không thể hiện hữu hoặc được nhận thức bên ngoài ngài.

ĐĐ29: Trong bản tính không có gì là bất tất, nhưng mọi sự được xác định do tất yếu tính của bản tính thần linh để hiện hữu và tạo ra một hậu quả theo một cách nhất định.

CM.: Bất cứ cái gì hiện hữu đều hiện hữu trong Thiên Chúa (theo ĐĐ15); nhưng Thiên Chúa không thể được gọi là một sự vật bất tất. Bởi vì (theo ĐĐ11) ngài hiện hữu một cách tất yếu chứ không bất tất. Kế đó, các hình thái của bản tính thần linh cũng phát sinh từ nó một cách tất yếu chứ không bất tất (theo ĐĐ16) - hoặc trong chừng mực bản tính thần linh được xem xét một cách hoàn toàn (theo ĐĐ21), nhưng cũng (theo ĐĐ16) trong chừng mực chúng được xem là nhất định tạo ra một hậu quả. Bởi vì nếu chúng không được xác định bởi Thiên Chúa, thì (theo ĐĐ17) không thể, không bất tất xảy ra là chúng tự xác định. Ngược lại (theo ĐĐ17) nếu chúng được Thiên Chúa xác định, thì không bất tất, nhưng không thể xảy ra là chúng tự làm cho mình trở nên không được xác định. Do vậy mọi sự được xác định do tất yếu tính của bản tính thần linh, không chỉ để hiện hữu, những còn để hiện hữu theo một cách nhất định, và tạo ra những hậu quả theo một cách nhất định. Không có gì bất tất cả, là điều phải được chứng minh...

CG.: Trước khi tôi tiến hành thêm, tôi muốn giải thích tại đây - hoặc đúng hơn muốn khuyên [độc giả] - những gì chúng ta phải hiểu về theo Natura naturans (Bản tính sáng tạo) và Natura naturata (Bản tính thụ tạo). Bởi vì từ định đề trước tôi cho rằng tôi đã chứng minh rằng theo Natura naturans chúng ta phải hiểu những gì hiện hữu tự nội và được nhận thức qua chính nó, hoặc những thuộc tính như thế của bản thể là diễn tả một yếu tính vĩnh cửu và vô hạn, nghĩa là (theo ĐĐ14-HL1 và ĐĐ 17-HL2), Thiên Chúa, trong chừng mực ngài được xem là nguyên nhân tự do.

Nhưng theo Natura naturata tôi hiểu bất cứ gì phát sinh từ tất yếu tính của bản tính của Thiên Chúa, hoặc từ bất cứ thuộc tính nào của Thiên Chúa, nghĩa là tất cả các hình thái của các thuộc tính của Thiên Chúa trong chừng mực chúng được xem là những sự vật hiện hữu trong

Thiên Chúa, và không thể hiện hữu hoặc được nhận thức bên ngoài Thiên Chúa.

ĐĐ30. Một trí năng thực sự, hữu hạn hay vô hạn, phải nhận thức các thuộc tính của Thiên Chúa và các tác động của Thiên Chúa, chứ không gì khác.

CM.: Một ý niệm đúng phải hợp với đối tượng của nó (Theo TĐ6), nghĩa là như được biết qua chính nó, những gì được được chứa đựng một cách khách quan trong trí năng nhất thiết phải hiện hữu trong trong bản tính. Nhưng (theo ĐĐ14-HL1) chỉ có một bản thể, đó là Thiên Chúa, và không có tác động nào khác ngoài những tác động ở trong Thiên Chúa (theo ĐĐ15) và không thể hiện hữu hoặc được nhận thức bên ngoài Thiên Chúa (theo ĐĐ15). Do đó, một trí năng thực sự, hữu hạn hay vô hạn, phải nhận thức các thuộc tính của Thiên Chúa và các tác động của Thiên Chúa, chứ không gì khác, là điều phải được chứng minh...

ĐĐ31: Một trí năng thực sự, hữu hạn hay vô hạn, như ý chí, khát vọng, tình yêu, v.v., phải được quy cho Natura naturata, chứ không phải Natura naturans.

CM.: Chúng ta hiểu trí năng như được biết qua chính nó không phải là tư tưởng tuyệt đối, nhưng chỉ là một hình thái nào đó của tư duy, mà hình thái này khác với các hình thái khác, chẳng hạn như khát vọng, tình yêu, v.v., và do vậy, (theo ĐN5) phải được nhận thức qua tư tưởng tuyệt đối, nghĩa là, (theo ĐĐ15 và ĐN6), nó cũng phải được nhận thức qua một thuộc tính của Thiên Chúa, mà thuộc tính này diễn tả yếu tính vĩnh cửu và vô hạn của tư tưởng, mà không thể hiện hữu hoặc được nhận thức bên ngoài [thuộc tính đó]; và do vậy (theo ĐĐ29CG.), giống như những hình thái tư duy khác, nó phải được quy cho Natura naturata, chứ không phải Natura naturans, là điều phải được chứng minh...

CG.: Lý do tại sao ở đây tôi nói tới trí năng thực sự không phải bởi vì tôi thừa nhận rằng có bất cứ trí năng tiềm năng nào, nhưng bởi vì, muốn tránh mọi hiểu lầm, tôi chỉ muốn nói tới những gì chúng ta nhận thức rõ ràng bao có thể, đó là, chỉ nói về chính sự hiểu biết. Chúng ta chẳng nhận thức gì rõ ràng hơn thế. Bởi vì chúng ta không hiểu cái mà không dẫn đến tri thức hoàn hảo hơn về sự hiểu biết.

ĐĐ32: Ý chí không thể được gọi là một nguyên nhân tự do, nhưng chỉ là một nguyên nhân tất yếu.

CM.: Ý chí, giống như trí năng, chỉ là một hình thái tư duy. Và do vậy, (theo ĐĐ18) mỗi ý muốn không thể hiện hữu hoặc được xác định là tạo ra một hậu quả trừ khi nó được xác định bởi một nguyên nhân khác, và nguyên nhân này lại bởi một nguyên nhân khác, và v.v. tới vô tận. Cho dù ý chí được cho là vô hạn, nó vẫn phải được xác định là hiện hữu và tạo ra một hậu quả bởi Thiên Chúa, không phải trong chừng mực ngài là một bản thể vô hạn tuyệt đối, nhưng vì ngài có một thuộc tính diễn tả yếu tính vô hạn và vĩnh cửu của tư tưởng (theo ĐĐ13). Do vậy cho dù nó được nhận thức bằng cách nào, hữu hạn hay vô hạn, nó cần phải có một nguyên nhân mà qua đó nó được xác định là hiện hữu và tạo ra một hậu quả. Và do vậy (theo ĐĐ7) nó không thể được gọi là một nguyên nhân tự do, nhưng chỉ là một nguyên nhân tất yếu hoặc bắt buộc, là điều phải được chứng minh...

CG. 1: Trước tiên, từ đó có thể suy ra rằng Thiên Chúa không tạo ra bất cứ hậu quả nào do sự tự do của ý chí.

CG. 2: Thứ đến, từ đó có thể suy ra rằng ý chí và trí năng có liên quan tới bản tính của Thiên Chúa giống như chuyển động và ở yên, và toàn bộ sự vật tự nhiên, mà (theo ĐĐ29) phải được xác định do Thiên Chúa để hiện hữu và tạo ra một hậu quả theo một cách nhất định. Bởi vì ý chí, giống như mọi sự vật khác, đòi hỏi một nguyên nhân mà qua đó nó

được xác định để hiện hữu và tạo ra một hậu quả theo một cách nhất định. Và cho dù từ một ý chí nhất định hoặc trí năng, vô vàn sự vật có thể phát sinh, cũng không thể nói được là Thiên Chúa, vì lý do đó, hành động do tự do của ý chí, hơn là có thể nói được là ngài hành động do tự do của chuyển động và ở yên bởi vì những sự đó phát sinh từ chuyển động và ở yên (vì vô vàn sự cũng phát sinh từ chuyển động và ở yên). Như thế ý chí không gắn liền với bản tính Thiên Chúa cho bằng những sự vật tự nhiên khác, nhưng nó liên hệ với ngài giống như chuyển động và ở yên, và tất cả những sự vật khác mà, như chúng ta đã chứng minh, phát sinh từ tất yếu tính của bản tính thần linh và được xác định bởi nó để hiện hữu và tạo ra một hậu quả theo một cách thức nào đó.

ĐĐ33: Những sự vật đã không có thể được tạo ra bởi Thiên Chúa bằng một cách thức khác và một thứ tự khác hơn cách thức và thứ tự chúng đã được tạo ra.

CM.: Bởi vì mọi sự đã nhất thiết phát sinh từ bản tính nhất định của Thiên Chúa (theo ĐĐ16), và được xác định do tất yếu tính của bản tính của Thiên Chúa để hiện hữu và tạo ra một hậu quả theo một cách thức nào đó (theo ĐĐ29). 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 Thiên Chúa cũng đã có thể khác với hiện giờ, và cho nên (theo ĐĐ11) [bản tính khác] kia cũng đã phải hiện hữu, và do đó, có thể đã có trên hai Thiên Chúa, điều này phi lý (theo ĐĐ14-HL1). 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...

CG. 1: Bởi vì qua những định đề này tôi đã chứng minh một cách còn sáng sủa hơn ánh trăng 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 cùng bởi những lý do giống 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.

CG. 2: Từ định đề trước có thể suy ra một cách rõ ràng rằng các sự vật được Thiên Chúa tạo ra với một sự hoàn hảo tối đa, bởi vì chúng nhất thiết phát sinh từ một bản tính nhất định hoàn hảo nhất. Điều này cũng không kết án Thiên Chúa 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 Thiên Chúa không hoàn hảo vô cùng; bởi vì nếu các sự vật được Thiên Chúa tạo ra bằng một cách thức khác, chúng ta có thể gán cho Thiên Chúa 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 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 Thiên Chúa một sự tự do khác, rất khác với sự tự do mà chúng ta chủ trương (ĐN7), 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 đây họ gán cho Thiên Chúa, không chỉ bởi vì vô bổ, nhưng còn là một cản trở lớn lao đối với khoa học. Tại đây tôi cũng 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 Thiên Chúa, thì từ sự hoàn hảo của ngài vẫn có thể suy ra rằng các sự vật đã không thể được Thiên Chúa 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 tuỳ vào chiếu chỉ và ý muốn của Thiên Chúa mà từng sự vật là cái mà nó là. Bởi vì nếu không thì Thiên Chúa không là nguyên nhân của mọi sự. Kế tiếp, tất cả những chiếu chỉ của Thiên Chúa được chính ngài thiết lập từ thuở đời đời. Bởi vì nếu không thì Thiên Chúa 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 Thiên Chúa mà thôi có thể suy ra rằng ngài hiện và đã không thể ra ban bố một điều gì khác, hoặc Thiên Chúa đã không 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 Thiên Chúa 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 Thiên Chúa.

Hơn nữa, nếu họ nói điều này, cùng lúc họ sẽ thừa nhận rằng Thiên Chúa có thể thay đổi những chiếu chỉ của ngài. Bởi vì nếu Thiên Chúa đã ra chiếu chỉ, liên quan tới bản tính và thứ tự của nó, một cái gì đó khác với những gì ngài đã ban bố, nghĩa là ngài đã muốn và nhận thức một cái gì khác liên quan tới bản tính, thì tất nhiên ngài đã có một trí năng, một ý muốn khác cái ngài có hiện giờ. Và nếu chúng ta chấp nhận gán cho Thiên Chúa 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 đã được tạo dựng, và tuy vậy vẫn hoàn hảo như nhau? Bởi vì trí năng và ý muốn của ngài đối với những sự vật đã được tạo dựng và thứ tự của chúng thì 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 Thiên Chúa 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 Thiên Chúa 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 Thiên Chúa tạo dựng một cách khác chúng hiện bây giờ, thì trí năng và ý muốn của Thiên Chúa, 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 Thiên Chúa tạo dựng một cách

khác, và theo một thứ tự khác, và bởi vì từ sự hoàn hảo tột đỉnh của Thiên Chúa 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 Thiên Chúa 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 rằng 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 tuỳ thuộc ý muốn của Thiên Chúa. Và do vậy, nếu Thiên Chúa 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 Thiên Chúa, 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 tuỳ thuộc vào quyền năng của Thiên Chúa. Do đó để cho các sự vật khác đi, ý muốn của Thiên Chúa nhất thiết cũng phải khác đi. Nhưng ý muốn của Thiên Chúa không thể khác (như chúng ta vừa chứng minh một cách rõ ràng nhất từ sự hoàn hảo của Thiên Chúa). 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 Thiên Chúa, và làm cho mọi sự tuỳ thuộc vào ước mong tốt lành của ngài, thì gần chân lý hơn ý kiến của những người khẳng định Thiên Chúa làm mọi sự vì điều thiện. Bởi vì dường như họ đặt một cái gì đó bên ngoài Thiên Chúa, cái không lệ thuộc Thiên Chúa, cái mà Thiên Chúa 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 bắt Thiên Chúa phải lệ thuộc định mệnh. Chẳng gì phi lý hơn có thể khẳng định về Thiên Chúa, 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.

ĐĐ34: Quyền năng của Thiên Chúa là chính yếu tính của ngài.

CM.: Bởi vì từ một mình tất yếu tính của yếu tính của Thiên Chúa có thể suy ra rằng Thiên Chúa là nguyên nhân của chính ngài (theo ĐĐ11) và của mọi sự (theo ĐĐ16 và ĐĐ16HL). Do đó, quyền năng của Thiên Chúa, nhờ đó ngài và mọi sự hiện hữu và hoạt động, là chính yếu tính của ngài, là điều phải được chứng minh...

ĐĐ35: Bất cứ những gì chúng ta nhận thức là hiện hữu trong quyền năng của Thiên Chúa, tất yếu phải hiện hữu.

CM.: Bởi vì bất cứ gì hiện hữu trong quyền năng của Thiên Chúa phải (theo ĐĐ34) được yếu tính của ngài bao quát đến độ nó tất yếu phát sinh từ đó, và do đó tất yếu hiện hữu, là điều phải được chứng minh...

ĐĐ36: Không gì hiện hữu mà từ bản tính của nó không phát sinh ra một hậu quả nào đó.

CM.: Bất cứ gì hiện hữu đều biểu lộ bản tính hoặc yếu tính của Thiên Chúa trong một cách thức chắc chắn và xác định (theo ĐĐ25HL), nghĩa là (theo ĐĐ34), bất cứ cái gì hiện hữu đều một cách chắc chắn và xác định biểu lộ quyền năng của Thiên Chúa, vốn là nguyên nhân của mọi sự. Do vậy (theo ĐĐ16), từ [mọi sự mà hiện hữu] đều phát sinh một hậu quả nào đó, là điều phải được chứng minh...

Phụ Lục

Qua những [chứng minh] này tôi đã giải thích bản tính và các đặc tính của Thiên Chúa; ngài hiện hữu một cách tất yếu; ngài duy nhất; ngài hiện hữu và hoạt động do một mình 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 Thiên Chúa và do vậy tuỳ 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 Thiên Chúa 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 Thiên Chúa.

Hơn nữa, bất cứ khi nào có dịp, tôi đều 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 tuỳ 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 Thiên Chúa cũng hướng mọi sự về một cứu cánh nào đó, bởi vì họ cho rằng Thiên Chúa đã tạo dựng mọi sự cho con người, và tạo dựng con người để con người có thể tôn thờ Thiên Chúa.

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 đã 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 ra 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 lợi 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 với chính mình, và suy xét về những cứu cánh 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 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 phải tự mình phán quyết lấy. Do vậy, họ khẳng định là các Thần điều khiển mọi sự vì ích lợi 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 Thiên Chúa khác nhau, để Thiên Chúa có thể yêu thương họ hơn những người khác, và điều khiển toàn bộ Vũ Trụ theo những nhu 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 con người đã làm, hoặc vì những tội đã phạm trong việc tôn thờ của họ. Và cho dù cảm nghiệm hằng 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 huỷ 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 ĐĐ16, ĐĐ32-HL1 và HL2, và tất cả những

[định 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 có sau. Và sau cùng, cái tối thượng và hoàn hảo nhất nó lại coi là bất toàn.

Bởi vì - bỏ qua hai cái đầu tiên, vì chúng tự hiển nhiên - như được chứng minh ở ĐĐ21-22, rằng hậu quả hoàn hảo nhất được Thiên Chúa trực tiếp tạo ra, và một sự vật càng cần tới những nguyên nhân trung gian để tạo ra nó, thì nó càng bất toàn. Nhưng nếu những sự vật mà được Thiên Chúa trực tiếp tạo ra đã được tạo ra để Thiên Chúa đạt được cứu cánh của ngài, khi đó những sự vật sau cùng, mà vì chúng các 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 Thiên Chúa. Bởi vì nếu Thiên Chúa 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 hoá, tuy nhiên, họ phải thú nhận rằng Thiên Chúa 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 Thiên Chúa hành động là vì cái gì ngoại trừ Thiên Chúa. Và do vậy, họ buộc phải thú nhận rằng Thiên Chúa 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 không có thể, 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, Thiên Chúa 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 Thiên Chúa, 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 nỗi thắc mắc diên 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 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 tuyệt vời tất cả những gì nhờ chúng mà họ được thoả 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 Thiên Chúa, 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 hơn là một sự quan hệ với tưởng tượng của chúng ta. Họ cũng nói rằng Thiên Chúa đã tạo dựng mọi sự trong trật tự, và do vậy, vô tình họ đã gán trí tưởng tượng cho Thiên Chúa - có lẽ, nếu họ không có ý nói rằng Thiên Chúa, 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 là 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 hiện 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 được 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 hoà âm. Con người khùng đến độ tin rằng Thiên Chúa được hoà 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 hoà 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, nhưng họ vẫn còn kinh nghiệm về rất nhiều điều khác. Và vì lý do đó cái có vẻ tốt đối với một người, lại có vẻ xấu đối với một người khác; cái xem ra là trật tự đối với tôi, lại là lộn xộn đối với một người khác; cái 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 của 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 Thiên Chúa, 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 bởi vì chúng làm thoả 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 Thiên Chúa 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 Thiên Chúa 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 ĐĐ16).

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, vân vân...]

Đạo đức học phần hai

Về thiên nhiên và nguồn gốc tinh thần

Bây giờ tôi chuyển sang giải thích những sự vật mà tất yếu phát sinh từ yếu tính của Thiên Chúa, hoặc Hữu thể vô hạn và vĩnh cửu - quả thật, không phải tất cả những sự vật này, bởi vì chúng tôi đã chứng minh (IĐĐ16) rằng vô vàn sự vật phải phát sinh từ yếu tính trong vô vàn hình thái, nhưng chỉ những sự vật có khả năng đưa dẫn chúng ta, có thể là bằng tay, tới tri thức về Tinh thần con người và hạnh phúc cao cả nhất của nó.

Các Định Nghĩa (ĐN)

ĐN1: Tôi hiểu thể xác là một hình thái mà theo một cách chắc chắn và xác định diễn tả yếu tính của Thiên Chúa trong chừng mực ngài được coi là một sự vật có trương độ (xem IĐĐ25HL).

ĐN2: Tôi cho rằng yếu tính của bất cứ sự vật gì cũng bao gồm cái mà, khi được gán, thì sự vật đó [cũng] nhất thiết được đặt ở một vị trí và khi lấy đi, thì sự vật đó [cũng] nhất thiết bị lấy đi; hoặc cái mà ở bên ngoài nó thì sự vật không thể hiện hữu hoặc được nhận thức, và nó không thể hiện hữu hoặc nhận thức bên ngoài sự vật.

ĐN3: Tôi hiểu ý niệm là một ý niệm của Tinh thần mà Tinh thần hình thành nên bởi vì nó là một vật suy tư.

GT.: Tôi nói là ý niệm hơn là tri giác, bởi vì từ tri giác dường như biểu thị rằng Tinh thần bị vật thể tác động. Nhưng ý niệm dường như lại diễn tả một hoạt động của Tinh thần.

ĐN4: Tôi hiểu một ý niệm thích hợp là ý niệm mà, trong chừng mực nó được xem xét trong chính nó, không liên quan tới một đối tượng, có mọi đặc tính, hoặc những danh xưng nội tại của một ý niệm đích thực.

GT.: Tôi nói là nội tại để loại trừ những gì ngoại tại, đó là sự hoà hợp giữa ý niệm và đối tượng của nó.

ĐN5: Kỳ hạn là một sự tiếp nối vô hạn của hiện hữu.

GT.: Tôi nói là vô hạn bởi vì nó không thể được xác định chút nào qua chính bản tính của sự vật hiện hữu, thậm chí cũng không được xác định bởi nguyên nhân tác thành, nguyên nhân tất yếu ấn định chứ không lấy mất đi sự hiện hữu của sự vật.

ĐN6: Tôi hiểu thực tại và sự hoàn hảo là một.

ĐN7: Tôi hiểu các sự vật đặc thù là những sự vật hữu hạn và có một sự hiện hữu xác định. Và nếu một số Cá Thể cùng xảy ra trong một hoạt động đến độ cả thảy chúng là nguyên nhân của một hậu quả, tôi xem xét toàn bộ chúng, trong một chừng mực, là một sự vật đặc thù mà thôi.

Các Tiên Đề (TĐ)

TĐ. 1: Yếu tính của con người không nhất thiết gắn liền với sự hiện hữu, nghĩa là từ trật tự của thiên nhiên cũng có thể xảy ra rằng người này hoặc người nọ thực sự hiện hữu hoặc không hiện hữu.

TĐ. 2: Con người có suy nghĩ.

TĐ. 3: Không có những hình thái tư duy, chẳng hạn như tình yêu, khát vọng, hay bất cứ sự gì dùng từ để đặt tên cho những tác động của tinh thần, nếu trong cùng một cá nhân không có ý niệm về vật được yêu, được ước ao v.v... Nhưng có thể có một ý niệm, cho dù không có hình thái tư duy nào khác.

TĐ. 4: Chúng tôi cảm thấy rằng một thân xác nào đó bị tác động bằng nhiều cách.

TĐ. 5: Chúng ta không cảm thấy hoặc không nhận thức bất cứ sự vật đặc thù nào [hoặc bất cứ gì thuộc natura naturata], ngoại trừ những vật thể và hình thái tư duy. Xem các định đề sau ĐĐ13.

Các Định Đề (ĐĐ)

ĐĐ1: Tư tưởng là một thuộc tính của Thiên Chúa, hoặc Thiên Chúa là một vật tư duy.

CM.: Những tư tưởng đặc thù, hoặc tư tưởng này tư tưởng kia, là những hình thái diễn đạt bản tính của Thiên Chúa theo một cách thức chắc chắn và xác định (theo IĐĐ25HL). Do đó (theo IĐN5) Thiên Chúa sở hữu một thuộc tính mà ý niệm của nó mọi tư tưởng đặc thù đều bao hàm, và được nhận thức qua nó. Do đó, Tư tưởng là một trong những thuộc tính vô hạn của Thiên Chúa, thuộc tính này diễn tả yếu tính vĩnh cửu và vô hạn của Thiên Chúa (xem IĐN6), hoặc Thiên Chúa là một vật tư duy, là điều phải được chứng minh...

CG.: Định Đề này cũng hiển nhiên từ sự kiện là chúng ta có thể nhận thức một hữu thể tư duy vô hạn. Bởi vì một hữu thể tư duy càng có thể suy nghĩ nhiều điều, chúng ta nhận thức là nó càng chứa đựng nhiều thực tại hoặc sự hoàn hảo. Do đó, nhưng hữu thể có khả năng nghĩ vô vàn sự bằng muôn vàn cách thức thì nhất thiết năng lực tư duy của hữu thể đó cũng phải vô hạn. Như vậy bởi vì chúng ta có thể nhận thức một Hữu thể vô hạn qua việc chú trọng tới tư tưởng mà thôi, Tư tưởng (theo IĐN4 và ĐN6) tất yếu là một trong những thuộc tính vô hạn của Thiên Chúa, như chúng ta đã khẳng định.

ĐĐ2: Trương độ là một thuộc tính của Thiên Chúa, hoặc Thiên Chúa là một vật có trương độ.

CM.: Chứng minh cho định đề này cũng tiến hành giống như định đề trước.

ĐĐ3: Trong Thiên Chúa ắt phải có một ý niệm, về sự hiện hữu của ngài và về mọi sự tất yếu phát sinh từ yếu tính của ngài.

CM.: Bởi vì Thiên Chúa (theo ĐĐ1) có thể nghĩ tới muôn vàn sự trong vô vàn hình thái, hoặc (cũng giống thế, theo IĐĐ16) Thiên Chúa có thể hình thành ý niệm về yếu tính của ngài và của mọi sự tất yếu phát sinh từ yếu tính đó. Nhưng bất cứ sự gì hiện hữu trong quyền năng của Thiên Chúa tất yếu phải hiện hữu (theo IĐĐ35); do đó, nhất thiết phải có một ý niệm như thế, và (theo IĐĐ15) ý niệm đó chỉ hiện hữu trong Thiên Chúa, là điều phải được chứng minh...

CG.: Người bình thường hiểu quyền năng của Thiên Chúa là ý muốn tự do và quyền của ngài trên mọi sự, những sự mà vì lý do đó thường được xem là bất tất. Bởi vì họ nói rằng Thiên Chúa có quyền năng tiêu huỷ mọi sự và biến chúng thành hư không. Hơn nữa, họ rất hay so sánh quyền năng của Thiên Chúa với quyền lực của các Quốc Vương.

Nhưng chúng ta đã bác điều này trong IĐĐ32HL1 và HL2, và chúng ta đã chứng minh trong IĐĐ16 rằng Thiên Chúa hành động với cùng tất yếu tính mà ngài tự hiểu mình, nghĩa là, cũng giống như từ tất yếu tính của bản tính thần linh (như mọi người nhất trí khẳng định) có thể suy ra rằng Thiên Chúa tự hiểu mình, bằng cùng tất yếu tính mà cũng có thể suy ra rằng Thiên Chúa làm muôn vàn điều theo vô vàn hình thái. Và như thế chúng ta đã chứng minh trong IĐĐ34 rằng quyền năng của Thiên Chúa không là gì ngoài yếu tính hoạt động của ngài. Và do vậy chúng ta không thể nhận thức rằng Thiên Chúa không hoạt động cũng như nhận thức rằng ngài không hiện hữu.

Ngoài ra, nếu chúng ta đồng ý theo đuổi những vấn đề này thêm nữa, tại đây tôi cũng có thể chứng minh rằng quyền năng mà người bình thường giả tưởng gán cho Thiên Chúa thì không chỉ mang tính nhân loại (cho thấy người thường nhận thức Thiên Chúa là một con người, hoặc như một con người), mà còn bao hàm một sự thiếu quyền năng. Nhưng tôi không muốn nói quá nhiều

về cùng chủ đề. Tôi chỉ xin độc giả suy đi nghĩ lại về những gì liên quan tới chủ đề này đã được trong Phần I, từ ĐĐ16 tới cuối. Bởi vì không ai có thể lĩnh hội đúng được những điều tôi khẳng định nếu người đó không hết sức chú trọng để tránh khỏi lẫn lộn quyền năng của Thiên Chúa với quyền lực nhân loại hoặc đặc quyền của các Quốc Vương.

ĐĐ4: Ý tưởng của Thiên Chúa, mà từ đó muôn vàn sự vật phát sinh theo vô vàn hình thái, phải duy nhất.

CM.: Một trí năng vô hạn không bao hàm gì ngoại trừ các thuộc tính và các tác động của Thiên Chúa (theo IĐĐ30). Nhưng Thiên Chúa thì độc nhất (theo IĐĐ14HL1). Do đó ý niệm của Thiên Chúa, mà từ đó muôn vàn sự vật phát sinh theo vô vàn hình thái, phải độc nhất, là điều phải được chứng minh...

ĐĐ5: Hữu thể mô thức của ý niệm thừa nhận Thiên Chúa như là một nguyên nhân trong chừng mực ngài được xem là một vật tư duy, và trong chừng mực ngài được giải thích bởi một thuộc tính khác, nghĩa là các ý niệm, vừa của các thuộc tính của Thiên Chúa vừa của các sự vật đặc thù, không thừa nhận chính các đối tượng, hoặc các sự vật được nhận thức, như là nguyên nhân tác thành, nhưng như là chính Thiên Chúa, trong chừng mực ngài là một vật tư duy.

CM.: Điều này thật hiển nhiên từ ĐĐ3. Bởi vì trong đó chúng ta suy ra rằng Thiên Chúa có thể hình thành ý niệm về yếu tính của ngài, và của tất cả sự vật nhận thức phát sinh từ đó, chỉ từ sự kiện là Thiên Chúa là một vật tư duy, chứ không phải từ sự kiện là ngài là đối tượng của ý niệm của chính ngài. Hữu thể mô thức của ý niệm thừa nhận Thiên Chúa như là một nguyên nhân trong chừng mực ngài được xem là một vật tư duy.

Nhưng một cách khác để chứng minh cho điều này là như sau. Hữu thể mô thức của ý niệm là một hình thái tư duy như được biết qua chính nó, nghĩa là (theo IĐĐ25HL), một hình thái mà bằng một cách nào đó diễn tả bản tính của Thiên Chúa trong chừng mực ngài là một vật tư duy. Và như thế (theo IĐĐ10) nó không bao hàm ý niệm về một thuộc tính khác của Thiên Chúa ngoài tư tưởng, và do đó (theo IĐL4) nó không là hậu quả của một thuộc tính nào khác của Thiên Chúa ngoài tư tưởng. Và như vậy hữu thể mô thức của ý niệm thừa nhận Thiên Chúa như là một nguyên nhân trong chừng mực ngài được xem là một vật tư duy, v.v.., là điều phải được chứng minh...

ĐĐ6: Các hình thái của từng thuộc tính có Thiên Chúa làm nguyên nhân cho chúng chỉ trong chừng mực ngài được coi là thuộc tính mà các hình thái này thuộc về, chứ không phải trong chừng mực ngài được coi là bất cứ thuộc tính nào khác.

CM.: Bởi vì mỗi thuộc tính được nhận thức qua chính nó chứ không qua thuộc tính nào khác (theo IĐĐ10). Do đó các hình thái của từng thuộc tính bao hàm ý niệm về riêng thuộc tính của chúng, chứ không của cái nào khác; và do vậy (theo IĐL4) chúng có Thiên Chúa làm nguyên nhân trong chừng mực ngài được coi là có thuộc tính mà các hình thái này thuộc về, chứ không phải trong chừng mực ngài được coi là bất cứ thuộc tính nào khác,là điều phải được chứng minh...

HL.: Từ đó có thể suy ra rằng hữu thể mô thức của các sự vật mà không phải là các hình thái tư duy thì không phát sinh từ bản tính thần linh bởi vì [Thiên Chúa] trước tiên đã biết các sự vật; đúng hơn đối tượng của các ý niệm phát sinh và được suy ra từ các thuộc tính của chúng theo cùng một cách thức và do cùng một tất yếu tính như cái chúng ta đã chứng minh là các ý niệm phát sinh từ thuộc tính của Tư Tưởng.

Đ7: Trật tự và tương quan của ý niệm thì giống như trật tự và tương quan của các sự vật.

CM.: Điều này thật rõ ràng từ IĐL4. Bởi vì ý niệm của từng sự vật được tạo ra thì tuỳ thuộc vào tri thức về nguyên nhân mà nó là hậu quả.

HL.: Từ đó có thể suy ra rằng khả năng tư duy [thực sự] của tôi Thiên Chúa thì bằng với khả năng hành động thực sự của ngài. Nghĩa là, bất cứ gì về mặt mô thức phát sinh từ bản tính vô hạn của Thiên Chúa thì về mặt đối tượng trong Thiên Chúa nó phát sinh từ ý niệm của ngài theo cùng một trật tự và tương quan.

CG.: Trước khi tiến hành thêm, lúc này chúng ta phải nhắc lại những gì chúng ta đã chứng minh [trong Phần Thứ Nhất], đó là, bất cứ sự gì có thể được một trí năng vô hạn nhận thức là tạo thành một yếu tính của bản thể đều gắn liền với chỉ một bản thể, và do vậy bản thể tư duy và bản thể có trương độ là cùng một bản thể, mà lúc được hiểu theo thuộc tính này, lúc thuộc tính kia. Do vậy một hình thái của trương độ hay ý niệm về trương độ đó cũng là cùng một sự vật, nhưng được diễn đạt bằng hai cách. Dường như một số người Do Thái đã thấy điều này, như thể qua một đám mây, khi họ khẳng định rằng Thiên Chúa, trí năng của Thiên Chúa, và những điều được ngài hiểu cũng chỉ là một và như nhau.

Ví dụ, một vòng tròn tồn tại trong thiên nhiên và ý niệm về vòng tròn đang tồn tại đó, mà ý niệm đó cũng ở trong Thiên Chúa, cũng cùng là một sự vật, được giải thích qua các thuộc tính khác nhau. Do đó, chúng ta nhận thức thiên nhiên theo thuộc tính Trương Độ, hoặc theo thuộc tính Tư Tưởng, hoặc theo bất cứ thuộc tính nào khác, chúng ta sẽ thấy cùng một trật tự, hoặc cùng tương quan giữa các nguyên nhân, nghĩa là cùng những sự vật tiếp nối nhau.

Khi tôi nói [trước đây] rằng Thiên Chúa là nguyên nhân của ý niệm, chẳng hạn của một vòng tròn, chỉ trong chừng mực ngài là một vật tư duy, và [nguyên nhân] của vòng tròn, chỉ trong chừng mực ngài là một vật có trương độ, đó cũng chỉ bởi vì hữu thể mô thức của ý niệm vòng tròn chỉ có thể được nhận thức qua một hình thái tư duy khác, như nguyên nhân gần của nó, và rằng hình thái đó lại qua một hình thái khác, và vân vân, tới vô tận. Do đó, bao lâu các sự vật được xem như những hình thái của Trương Độ, trật tự của toàn bộ thiên nhiên phải được giải thích qua mình thuộc tính Trương Độ mà thôi. Tôi cũng hiểu như thế khi nói tới các thuộc tính khác.

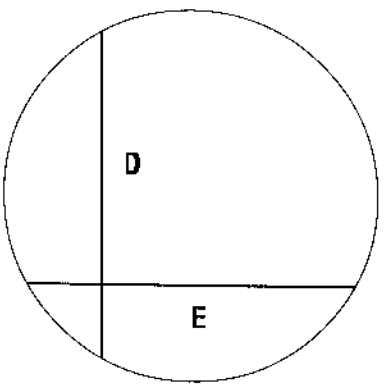
Do vậy Thiên Chúa thực sự là nguyên nhân của các sự vật như chúng hiện hữu trong chính bản thân chúng trong chừng mực ngài gồm có vô hạn thuộc tính. Lúc này, tôi không thể giải thích rõ hơn về những vấn đề này.

ĐĐ8: Các ý niệm về các sự vật đặc thù hoặc về các hình thái, mà không hiện hữu phải được bao hàm trong ý niệm vô hạn của Thiên Chúa y như cách các yếu tính mô thức của các sự vật đặc thù hoặc các hình thái được chứa đựng trong các thuộc tính của Thiên Chúa.

CM.: Định đề trước làm sáng tỏ Định Đề này, nhưng chú giải trước giúp cho Định Đề này được rõ ràng hơn.

HL.: Từ đó có thể suy ra rằng bao lâu các sự vật đặc thù không hiện hữu, trừ khi chúng được bao hàm trong các thuộc tính của Thiên Chúa, thì hữu thể khách thể, hay các ý niệm, không hiện hữu trừ khi ý niệm vô hạn của Thiên Chúa hiện hữu. Và khi các sự vật đặc thù được cho là hiện hữu, thì không chỉ trong chừng mực chúng được bao hàm trong các thuộc tính của Thiên Chúa, nhưng còn trong chừng mực chúng được cho là có kỳ hạn, các ý niệm của chúng cũng gắn liền với sự hiện hữu mà qua đó chúng được cho là có kỳ hạn.

CG.: Nếu có ai mong ước giải thích thêm về điều này bằng một ví dụ, tất nhiên, tôi sẽ không thể đưa ra một ví dụ giải thích thoả đáng được những gì tôi nói tại đây, bởi vì nó thì duy nhất. Tuy nhiên, tôi sẽ cố hết sức minh hoạ vấn đề này: hình tròn có một bản tính duy nhất đến độ các hình chữ nhật được hình thành từ tất cả những đoạn đường thẳng giao nhau trong nó thì đều bằng nhau. Do vậy trong một hình tròn có chứa vô vàn hình chữ nhật bằng nhau. Tuy nhiên, không hình chữ nhật nào được cho là hiện hữu trừ khi hình tròn hiện hữu, cũng vậy ý niệm về bất cứ hình chữ nhật nào không thể được cho là hiện hữu trừ khi nó được bao hàm trong ý niệm hình tròn. Bây giờ chúng ta cho rằng chỉ có hai trong số vô vàn [hình chữ nhật], đó là [những hình được hình thành từ các đoạn thẳng] D và E là hiện hữu.



Tất nhiên ý niệm về chúng lúc này cũng hiện hữu, không chỉ trong chừng mực chúng chỉ được bao hàm trong trong ý niệm vòng tròn, nhưng cũng trong chừng mực chúng gắn liền với sự hiện hữu của những hình chữ nhật đó. Do điều này mà chúng được phân biệt với các ý niệm khác về những hình chữ nhật khác.

ĐĐ9: ý niệm về một sự vật đặc thù thực sự hiện hữu có Thiên Chúa làm nguyên nhân thì không chỉ trong chừng mực ngài vô hạn, nhưng trong chừng mực ngài được xem là bị tác động bởi một ý niệm khác về một sự vật đặc thù thực sự hiện hữu; và Thiên Chúa cũng là nguyên nhân của [ý tưởng] này, trong chừng mực ngài bị tác động bởi một [ý tưởng] thứ ba khác, và vân vân, tới vô tận.

CM.: Ý tưởng về một sự vật đặc thù thực sự hiện hữu là một hình thái tư duy đặc thù, và khác biệt với những ý niệm khác (theo ĐĐ8HL và CG), và do đó (theo ĐĐ6) có Thiên Chúa làm nguyên nhân chỉ trong chừng mực ngài là một vật tư duy. Nhưng (theo IĐĐ28) không phải trong chừng mực ngài là một vật tư duy một cách tuyệt đối; đúng hơn trong chừng mực ngài được xem như bị tác động bởi một hình thái tư duy [xác định] khác. Và Thiên Chúa của tôi là nguyên nhân của hình thái này, trong chừng mực ngài bị tác động bởi một [hình thái tư duy xác định] khác, và vân vân, tới vô tận. Nhưng trật tự và tương quan của các ý niệm (theo ĐĐ7) thì cũng giống như trật tự và tương quan của các nguyên nhân. Do đó, nguyên nhân của một ý niệm đặc thù là một ý niệm khác, hoặc Thiên Chúa, trong chừng mực ngài được xem như bị tác động bởi một ý niệm khác; và [Thiên Chúa cũng là nguyên nhân] của ý niệm này, trong chừng mực ngài được xem như bị tác động bởi một ý niệm khác, và vân vân, tới vô tận, là điều phải được chứng minh...

HL.: Bất cứ gì xảy ra trong đối tượng của bất cứ ý niệm nào, đều có một ý niệm về nó trong Thiên Chúa (theo ĐĐ3), không phải trong chừng mực ngài thì vô hạn, nhưng trong chừng mực ngài được xem như bị tác động bởi một ý niệm khác về một sự vật đặc thù [đang hiện hữu] (theo ĐĐ9); nhưng trật tự và tương quan của các ý niệm (theo ĐĐ7) thì giống như trật tự và tương quan của các sự vật; do đó, tri thức về những gì xảy ra trong một vật thể đặc thù sẽ hiện hữu trong Thiên Chúa chỉ trong chừng mực ngài có ý niệm về cùng một vật thể, là điều phải được chứng minh...

ĐĐ10: Hữu thể của bản thể không gắn liền với yếu tính người, hoặc bản thể không cấu tạo nên mô thức người.

CM.: Bởi vì hữu thể của bản thể bao hàm sự hiện hữu tất yếu (theo IĐĐ7). Do đó, nếu hữu thể của bản thể gắn liền với yếu tính người, thì khi bản thể được phú, thì con người ắt cũng được phú (theo ĐĐ2), và do đó con người tất yếu sẽ hiện hữu, điều này (theo ĐL1) thì phi lý, là điều phải được chứng minh...

CG.: Định đề này cũng được chứng minh từ IĐĐ5, đó là, không có hai bản thể thuộc cùng một bản tính. Bởi vì một số người có thể hiện hữu, cái cấu tạo nên mô thức người thì không phải là hữu thể của bản thể. Hơn nữa, định đề này thì hiển nhiên từ những đặc tính khác của bản thể, đó là, bản thể, theo bản tính của nó, thì vô hạn, không thể biến đổi, không thể phân chia v.v., như bất cứ ai cũng dễ dàng thấy được.

HL.: Từ đó có thể suy ra rằng yếu tính người được cấu tạo bởi những biến thái nào đó của các thuộc tính của Thiên Chúa.

CM.: Bởi vì hữu thể của bản thể không gắn liền với yếu tính người (theo ĐĐ10). Do đó, nó là cái (theo IĐĐ15) hiện hữu trong Thiên Chúa, và không thể hiện hữu hoặc nhận thức bên ngoài Thiên Chúa, hoặc, (theo IĐĐ25HL) một tác động, hoặc, hình thái, diễn đạt bản tính của Thiên Chúa bằng một cách chắc chắn và xác định.

CG.: Tất nhiên, mọi người phải thừa nhận rằng không gì có thể hiện hữu hoặc được nhận thức bên ngoài Thiên Chúa. Bởi vì tất cả đều thú nhận rằng Thiên Chúa là nguyên nhân duy nhất của mọi sự, cả của yếu tính và của sự hiện hữu của chúng. Nghĩa là, Thiên Chúa không chỉ là nguyên nhân của sự sắp hiện hữu của các sự vật, như họ nói, nhưng cả của sự hiện hữu của chúng.

Nhưng trong lúc này nhiều người nói rằng bất cứ sự gì, mà bên ngoài nó một sự vật không thể hiện hữu hoặc không thể được nhận thức, đều gắn liền với bản thể của sự vật đó. Và do vậy họ hoặc tin rằng bản tính của Thiên Chúa gắn liền với yếu tính của các sự vật được sáng tạo, hoặc tin rằng các sự vật được sáng tạo có thể hiện hữu hay được nhận thức bên ngoài Thiên Chúa - hoặc đúng hơn, họ không dủ nhất quán.

Tôi tin rằng nguyên do của việc này chính là họ không tuân thủ thứ tự [đúng] của Triết lý. Bởi vì họ tin rằng bản tính thần linh, mà lẽ ra họ phải chiêm ngắm trước mọi sự khác (bởi vì nó có trước cả trong tri thức lẫn trong bản tính) nằm chót trong thứ tự tri thức, và rằng các sự vật được gọi là đối tượng của giác quan lại đi trước tất cả. Đó là tại sao, khi nhìn ngắm sự vật tự nhiên, họ chẳng nghĩ tới gì ngoài nghĩ tới bản tính thần linh; và sau này khi hướng tinh thần chiêm ngắm bản tính thần linh, họ lại chẳng có thể nghĩ tới gì khác ngoài nghĩ tới những giả tưởng dầu tiên của họ, mà trên đó họ đã xây dựng tri thức về các sự vật tự nhiên, bởi vì những giả tưởng này không thể hỗ trợ cho tri thức về bản tính thần linh. Do đó chẳng mấy ngạc nhiên khi chúng ta thấy họ thường tự mâu thuẫn.

Nhưng tôi bỏ qua điểm này. Bởi vì ý định của tôi lúc này chỉ cốt đưa ra lý do tại sao tôi không cho rằng bất cứ gì, mà bên ngoài nó một sự vật không thể hiện hữu hoặc không được nhận thức, đều gắn liền với bản tính của nó - tức là bởi vì các sự vật đặc thù không thể hiện hữu hoặc được nhận thức bên ngoài Thiên Chúa, và tuy rằng, Thiên Chúa không gắn liền với yếu tính của chúng. Nhưng tôi đã nói rằng những gì nhất thiết cấu tạo nên yếu tính của một sự vật là cái mà nếu nó được gán cho, thì sự vật đó được đặt ở một vị trí, và nếu nó bị lấy đi, thì sự vật đó cũng bị lấy đi, nghĩa là yếu tính là cái mà sự vật đó không thể hiện hữu hoặc được nhận

thức bên ngoài nó, và nghịch lại, là cái mà không thể hiện hữu hoặc được nhận thức bên ngoài sự vật đó.

ĐĐ11: Sự vật đầu tiên cấu tạo nên hữu thể thực sự của Tinh thần con người không là gì khác ngoài ý niệm về một sự vật đặc thù thực sự hiện hữu.

CM.: Yếu tính của con người (theo ĐĐ10HL) được cấu tạo bởi những hình thái nhất định của các thuộc tính của Thiên Chúa, nghĩa là (theo TĐ2) bởi những hình thái tư duy, mà (theo TĐ3) ý niệm về toàn bộ chúng thì có trước trong bản tính, và khi được gán cho, thì những hình thái khác (mà ý niệm có trước trong bản tính) phải hiện hữu trong cùng một cá thể (theo TĐ3). Và do đó một ý niệm là sự vật đầu tiên cấu tạo nên hữu thể của một Tinh thần con người. Nhưng không phải ý niệm về một sự vật không hiện hữu. Bởi vì khi đó (theo ĐĐ8HL) chính ý niệm không thể được cho là hiện hữu. Do đó, sẽ là ý niệm về một sự vật thực sự hiện hữu. Nhưng không phải về một sự vật vô hạn. Bởi vì một sự vật vô hạn (theo 1ĐĐ21 và 22) phải luôn luôn hiện hữu một cách tất yếu. Nhưng (theo TĐ1) sẽ phi lý [khi cho rằng ý niệm này phải thuộc về một vật thể nhất thiết đang hiện hữu]. Do đó, sự vật đầu tiên cấu tạo nên một Tinh thần con người là ý niệm về một sự vật đặc thù thực sự hiện hữu, là điều phải được chứng minh...

HL.: Từ đó có thể suy ra rằng Tinh thần con người là một phần của trí năng vô hạn của Thiên Chúa. Do đó, khi chúng ta nói rằng Tinh thần con người nhận thức điều này điều nọ, là chúng ta chẳng nói gì ngoài nói rằng Thiên Chúa, không phải trong chừng mực ngài vô hạn, nhưng trong chừng mực ngài được giải thích qua bản tính của Tinh thần con người, hoặc trong chừng mực ngài cấu tạo nên yếu tính của Tinh thần con người; và khi chúng ta nói rằng Thiên Chúa có ý niệm này kia, không phải trong chừng mực ngài cấu tạo nên bản tính của Tinh thần con người, nhưng trong chừng mực ngài cũng có ý niệm về một sự vật khác cùng với Tinh thần con người, khi đó chúng ta nói rằng Tinh thần con người nhận thức sự vật chỉ một cách cục bộ, hoặc không thích hợp.

CG.: Tới đây, chắc chắn, các độc giả của tôi sẽ ngừng lại, và nghĩ tới nhiều sự vật sẽ làm cho họ tạm ngừng. Vì lý do này tôi yêu cầu họ tiếp tục cùng tôi một cách chậm rãi, từng bước một, và chớ phán đoán chỉ về các vấn đề trước khi họ đọc hết tất cả.

ĐĐ12: Bất cứ sự vật gì xảy ra trong đối tượng của ý niệm cấu tạo nên Tinh thần con người phải được nhận thức bởi Tinh thần con người, hoặc nhất thiết phải có một ý niệm về sự vật đó trong Tinh thần; nghĩa là, nếu đối tượng của ý niệm cấu tạo nên Tinh thần con người là một thể xác, thì không gì có thể xảy ra trong thể xác đó mà lại không được Tinh thần con người nhận thức.

CM.: Bởi vì bất cứ sự vật gì xảy ra trong đối tượng của một ý niệm, thì tri thức về sự vật đó nhất thiết phải hiện hữu trong Thiên Chúa (theo ĐĐ9HL), trong chừng mực ngài được xem như bị tác động bởi ý niệm về cùng một đối tượng, nghĩa là (theo ĐĐ11)m trong chừng mực ngài cấu tạo nên ý nghĩ về một sự vật nào đó. Do đó, bất cứ gì xảy ra trong đối tượng của ý niệm cấu tạo nên Tinh thần con người, thì tri thức về nó tất yếu hiện hữu trong Thiên Chúa trong chừng mực ngài cấu tạo nên bản tính của Tinh thần con người, tức là; (theo ĐĐ11HL) tri thức về sự vật này sẽ nhất thiết hiện hữu trong Tinh thần, hoặc Tinh thần sẽ nhận thức được nó, là điều phải được chứng minh...

CG.: Định đề này cũng hiển nhiên, nhưng ĐĐ7CG, mà bạn nên tham khảo, sẽ giúp bạn hiểu rõ hơn.

ĐĐ13: Đối tượng của ý niệm cấu tạo nên Tinh thần là Thể xác, hoặc một

hình thái của Trương độ nào đó thực sự hiện hữu, và không gì khác.

CM.: Bởi vì nếu đối tượng của Tinh thần con người không phải là Thể xác, thì các ý niệm về những tác động của Thể xác không hiện hữu trong Thiên Chúa (theo ĐĐ9HL) trong chừng mực ngài cấu tạo nên Tinh thần chúng ta, nhưng trong chừng mực ngài cấu tạo nên tinh thần của một sự vật khác, đó là, (theo ĐĐ11HL), các ý niệm về những tác động của Thể xác sẽ không hiện hữu trong Tinh thần chúng ta; nhưng (TĐ4) chúng ta có các ý niệm về những tác động của thể xác. Do đó, đối tượng của ý niệm cấu tạo nên Tinh thần con người là Thể xác, và nó (theo ĐĐ11) thực sự hiện hữu.

Kế đến, nếu đối tượng của Tinh thần cũng là một cái gì khác, cộng thêm vào Thể xác, thế thì (theo IĐĐ36) bởi vì không có gì hiện hữu từ cái mà không phát sinh một hậu quả nào đó, (theo ĐĐ12) sẽ nhất thiết có một ý niệm trong Tinh thần chúng ta về một hậu quả nào đó của nó. Nhưng (theo TĐ5) không có một ý niệm về nó. Do đó, đối tượng của Tinh thần là Thể xác đang hiện hữu chứ không là gì khác, là điều phải được chứng minh...

HL.: Từ đó có thể suy ra rằng con người bao gồm Tinh thần và Thể xác, và Thể xác con người hiện hữu, như chúng ta biết rõ về nó.

CG.: Từ những [định đề] này chúng ta không chỉ hiểu rằng Tinh thần con người kết hiệp với Thể xác, mà còn hiểu những gì cần được hiểu về sự kết hiệp giữa Tinh thần và Thể xác. Nhưng không ai có thể hiểu thấu đáo, hoặc rõ ràng, nếu trước tiên người đó không hiểu đích đáng về bản tính của Thể xác. Bởi vì những điều chúng ta chứng minh cho tới nay thì hoàn toàn tổng quát và không gắn liền với gì ngoài các Cá thể khác, mà tất cả, dù khác về mức độ, nhưng lại có sức sống. Bởi vì nhất thiết phải có một ý niệm của từng sự vật trong Thiên Chúa, mà Thiên Chúa là nguyên nhân của nó cũng như ngài là nguyên nhân của ý niệm về Thể xác con người. Và do vậy, bất cứ những gì chúng ta nói về ý niệm về Thể xác con người cũng phải được nói tới ý niệm về bất cứ sự vật nào.

Tuy nhiên, chúng ta cũng không thể chối cãi rằng chính các ý niệm cũng khác nhau, như chính các đối tượng, và ý niệm này thì tuyệt vời hơn ý niệm khác, và chứa đựng nhiều thực tại hơn, y như đối tượng của nhưng ý niệm này thì tuyệt vời hơn đối tượng của ý niệm khác, và chứa dựng nhiều thực tại hơn. Và do vậy, để xác định đâu là sự khác biệt giữa Tinh thần con người và những cái khác, và Tinh thần con người vượt trội những cái khác như thế nào, thì như chúng tôi đã nói, chúng ta cần phải biết bản tính của đối tượng của nó, nghĩa là của Thể xác con người. Tôi không thể giải thích điều này tại đây, và cũng không cần thiết chứng minh những điều đó. Tuy nhiên, tôi xin nói chung rằng tương đương với một Thể xác có khả năng cùng lúc làm được nhiều việc hơn những cái khác, hoặc cùng lúc bị tác động bằng nhiều cách, thì Tinh thần của nó cũng có khả năng cùng lúc nhận thức được nhiều điều. Và tương ứng với những hoạt động của một thể xác tuỳ thuộc nhiều hơn vào chính nó, và như những thể xác khác trùng hợp với nó ít hơn về hoạt động, thì tinh thần của nó cũng có khả năng hiểu biết rành rọt hơn. Và từ những [chân lý] này chúng ta có thể biết được sự trội vượt của một tinh thần so với những tinh thần khác, và cũng thấy được nguyên nhân tại sao chúng ta chỉ có được một sự hiểu biết hoàn toàn mờ mịt về Thể xác của chúng ta, và nhiều điều khác mà tôi sẽ suy diễn từ chúng trong các [định đề] sau đây. Vì lý do này tôi thiết nghĩ cũng đáng giải thích và chứng minh những

điều này một cách chính xác hơn. Để làm điều này chúng ta cần giả thiết một vài điều liên quan tới bản tính của các vật thể.

TĐ.1': Mọi vật thể đều là chuyển động hoặc ở yên.

TĐ. 2': Mỗi vật thể chuyển động khi thì chậm hơn, thì nhanh hơn.

Giả định (GĐ)1:

Các vật thể được phân biệt với nhau dựa trên sự chuyển động và ở yên, nhanh và chậm, chứ không phải dựa trên bản thể.

CM.: Tôi cho rằng phần thứ nhất của GĐ này tự nó đã hiển nhiên. Hơn nữa từ IĐĐ5 và IĐĐ8 chúng ta thấy rõ rằng các vật thể không được phân biệt do bản thể. Thêm vào đó từ những gì được nói ở IĐĐ15CG. chúng ta thấy vấn đề còn rõ ràng hơn.

GĐ2: Tất cả các vật thể đều có một số điểm giống nhau.

CM.: Bởi vì mọi vật thể đều có các điểm chung là chúng bao gồm khái niệm về cùng một thuộc tính (theo ĐN1), và chúng có thể chuyển động khi thì nhanh hơn khi thì chậm hơn, và tuyệt đối khi thì chúng chuyển động, khi thì chúng ở yên.

GĐ3: Một vật thể chuyển động hay ở yên phải được xác định bởi sự chuyển động hay sự ở yên do một vật thể khác, mà cũng được xác định bởi chuyển động hay ở yên do một vật thể khác, v. v. . ., tới vô tận.

CM.: Các vật thể (Theo ĐN1) là các sự vật đặc thù (theo GĐ1) được phân biệt với nhau do chuyển động và ở yên; và do vậy (theo IĐĐ28), mỗi vật thể nhất thiết phải được xác định là chuyển động hay ở yên do một sự vật đặc thù khác, đó là (theo ĐĐ6) do một vật thể khác (theo TĐ19) đang chuyển động hoặc đang ở yên. Nhưng vật thể này (theo cùng lý luận) cũng không thể chuyển động hoặc ở yên nếu nó không được xác định là chuyển động hoặc ở yên do một cái khác, và vật thể này (theo cùng lý luận) lại do một cái khác, và vân vân, tới vô tận., là điều phải được chứng minh...

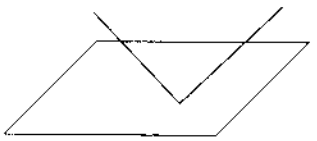
HL.: Từ đó có thể luận rằng một vật thể đang chuyển động sẽ tiếp tục chuyển động tới khi bị một vật thể khác làm cho nó ở yên; và một vật thể đang ở yên sẽ tiếp tục ở yên tới khi bị một vật thể khác làm cho nó chuyển động.

Điều này cũng được biết qua chính nó. Bởi vì khi tôi giả sử vật thể A đang ở yên và không quan tâm tới một vật thể khác đang chuyển động, thì tôi không thể nói gì về vật thể A ngoại trừ việc nó đang ở yên. Nếu sau đó nhỡ ra vật thể A chuyển động, thì tất nhiên không thể do nó đang ở yên. Bởi vì từ ở yên không thể dẫn đến cái gì khác ngoài việc vật thể A vẫn ở yên.

Trái lại, nếu giả thiết là vật thể A đang chuyển động, và bao lâu chúng ta chỉ chú tâm tới vật thể A, thì chúng ta không thể khẳng định gì liên quan tới nó ngoại trừ việc nó đang chuyển động. Nếu sau này nhỡ ra mà A ngưng nghỉ, thì tất nhiên không thể là do chuyển động của nó. Vì không gì có thể phát sinh từ chuyển động ngoại trừ A vẫn chuyển động. Do đó, nhỡ ra A, [vật thể đang chuyển động], phải ở yên thì cũng là do một sự vật không ở trong A, nghĩa là do một nguyên nhân ngoại tại.

TĐ.1": Tất cả các hình thái mà theo đó một vật thể bị tác động bởi một vật thể khác vừa do bản tính của vật thể bị tác động đồng thời vừa do bản tính của vật thể gây tác động, do vậy cùng một vật thể có thể được chuyển động một cách khác nhau theo những khác biệt về bản tính của các vật thể làm nó chuyển động. Và ngược lại, các vật thể khác nhau lại có thể được chuyển động một cách khác nhau do tác động của cùng một vật thể.

TĐ.2": Khi một vật thể chuyển động đụng vào một vật thể đang ở yên và vật thể này không bị tác động, thì vật thể chuyển động đó sẽ bị phản hồi để nó tiếp tục chuyển động. Và góc do đường phản hồi và bề mặt của vật thể đó tạo nên thì bằng với góc do đường chuyển động và cùng bề mặt của vật thể đó tạo nên.



Thiết tưởng nói tới các vật thể đơn giản nhất vốn chỉ khác biệt nhau về chuyển động và ở yên, về tốc độ nhanh chậm như thế cũng tạm đủ. Giờ đây chúng ta sẽ bàn tiếp tới những vật thể phức hợp.

Định Nghĩa: *Khi một số vật thể, có cùng hoặc khác kích cỡ, bị giới hạn lại bởi những vật thể khác nằm sát nhau, hoặc nếu chúng chuyển động, với cùng hoặc khác tốc độ, để truyền chuyển động của chúng cho nhau theo một cách thức nhất định, chúng ta sẽ nói rằng các vật thể đó kết hợp với nhau và toàn bộ chúng tạo nên một vật thể hay một Cá Thể được phân biệt với nhau do sự kết hợp các vật thể này.*

TĐ.3": Khi các thành phần của một Cá thể nằm sát bên nhau trên một bề mặt lớn hơn hay nhỏ hơn, để với ít nhiều khó khăn chúng có thể bị buộc phải đổi vị trí; và do đó với ít nhiều khó khăn Cá thể đó sẽ thay đổi hình dáng. Và như vậy tôi sẽ gọi những vật thể có các thành phần nằm sát nhau trên một bề mặt rộng là cứng; còn nằm trên một bề mặt nhỏ là mềm; và sau cùng những vật thể có các thành phần đang chuyển động được gọi là lỏng.

GĐ4: Nếu một số thành phần của một phức thể bị lấy đi, đồng thời lại được thay thế bằng cùng số lượng thành phần khác có cùng bản tính, thì [phức thể] đó vẫn giữ nguyên bản tính như trước mà không đổi gì về mô thể.

CM.: Bởi vì (theo GĐ1) các vật thể không được phân biệt theo bản thể; cái cấu tạo nên mô thức của một phức thể chỉ hệ tại sự kết hợp của vật thể (theo định nghĩa trước). Nhưng sự [kết hợp] này (theo giả thuyết) vẫn còn cho dù các vật thể tiếp tục thay đổi. Và do vậy, phức thể vẫn giữ bản tính của nó như trước cả về mặt bản thể cũng như mô thức, là điều phải được chứng minh...

GĐ5: Nếu các thành phần tạo nên một phức thể trở nên lớn hay nhỏ hơn, nhưng theo tỷ lệ đến độ tất cả giữ nguyên mức độ chuyển động và ở yên với nhau như trước, khi đó phức thể cũng sẽ duy trì bản tính như trước mà không có thay đổi gì về mô thể.

CM.: Giống chứng minh trên.

GĐ6: Nếu một số vật thể cấu tạo một phức thể bị buộc đổi hướng chuyển động, nhưng để chúng có thể tiếp tục chuyển động và thông truyền chuyển động cho nhau theo cùng mức độ như trước, thì phức thể cũng sẽ giữ nguyên bản tính mà không có thay đổi gì về mô thể.

CM.: Điều này tự nó đã hiển nhiên. Bởi vì, theo định nghĩa, nó giữ lại mọi sự mà chúng ta cho là cấu tạo nên mô thể của nó .[Xem định nghĩa trước L4.]

GĐ7: Hơn nữa, phức thể được cấu tạo như thế sẽ giữ lại bản tính của nó, xét như một toàn thể, nó hoặc chuyển động hay ở yên, hoặc đổi hướng chuyển động, bao lâu mỗi thành phần vẫn duy trì chuyển động của mình, và thông truyền chuyển động đó cho các thành phần khác như trước.

CM.: Theo định nghĩa trước L4, điều này cũng đã hiển nhiên.

CG.: Theo đó chúng ta thấy được một phức thể có thể bị tác động bằng nhiều cách và vẫn duy trì được bản tính. Cho tới giờ, chúng ta mới nhận thức được phức thể chỉ được tạo thành bởi những

vật thể được phân biệt với nhau do chuyển động và ở yên, do tốc độ mau chậm, nghĩa là được cấu tạo bởi những vật thể đơn giản nhất. Nhưng nếu giờ đây chúng ta tìm hiểu một phức thể khác, được cấu tạo bởi một số những vật thể khác bản tính, chúng ta sẽ thấy rằng nó có thể bị tác động bằng rất nhiều cách thức, nhưng vẫn giữ được bản tính. Bởi vì mỗi thành phần của phức thể này được cấu tạo bởi nhiều vật thể, do đó mỗi thành phần (theo GĐ5) sẽ có khả năng chuyển động lúc nhanh hơn, lúc chậm hơn, mà không thay đổi bản tính, và nhờ đó thông truyền chuyển động cho những thành phần khác lúc nhanh lúc chậm.

Nhưng nếu chúng ta tìm hiểu thêm một loại phức thể thứ ba, được tạo bởi [nhiều phức thể] thuộc loại thứ hai, chúng ta sẽ thấy rằng nó có thể bị tác động bằng nhiều cách khác nhau, mà không thay đổi mô thức. Và nếu chúng ta tiếp tục theo kiểu này cho tới vô tận, chúng ta dễ dàng nhận thức rằng toàn vũ trụ là một phức thể, mà các thành phần của nó, nghĩa là, tất cả các vật thể, biến đổi theo vô vàn cách thức, mà toàn bộ phức thể đó không có thay đổi gì cả.

Nếu tôi chỉ nhằm đề cập tới vật thể, tôi buộc phải giải thích và chứng minh đầy đủ hơn. Nhưng tôi đã cho biết là tôi định trình bày một điều khác, và tôi chỉ nói tới những điều này vì tôi thấy nhờ chúng tôi có thể dễ dàng suy ra những điều tôi định chứng minh.

Các Định Đề (ĐĐ)

I. Thân xác con người được tạo thành bởi rất nhiều phức thể có bản tính khác nhau, và mỗi phức thể lại rất đa hợp.

II. Một số phức thể tạo thành thân xác con người thì lỏng, một số lại mềm, và một số khác lại cứng.

III. Các phức thể tạo thành thân xác con người, và do vậy, chính thể xác con người chịu tác động bởi những vật thể ngoại tại bằng rất nhiều cách.

IV. Thân xác con người, muốn được bảo trì, cần rất nhiều các vật thể khác, có thể nói được là, nhờ đó thân xác tiếp tục được tái tạo.

V. Khi một phần lỏng của thân xác con người bị một vật thể bên ngoài tác động làm cho thường xuyên phải ấn mạnh vào một phần mềm [của thân xác], nó làm thay đổi bề mặt, và có thể nói được là, nó in trên [phần mềm] một số vết tích của vật thể bên ngoài khi vật thể này đụng vào [phần lỏng].

IV. Thân xác con người có thể gây chuyển động và bố trí các vật thể ngoại tại theo rất nhiều cách thức.

ĐĐ14: Trí khôn con người có khả năng nhận thức rất nhiều điều, và nó càng nhiều khả năng, nó càng có nhiều cách thức để bố trí thân xác.

CM.: Bởi vì (theo ĐĐ3 và 9) thân xác con người bị các vật thể bên ngoài tác động bằng nhiều cách và nó cũng được bố trí để tác động lại các vật thể bên ngoài bằng nhiều cách. Nhưng Trí khôn con người phải nhận thức mọi sự xảy ra nơi thể xác (theo ĐĐ12). Do đó, Trí khôn con người có khả năng nhận thức rất nhiều điều, và có khả năng hơn [khi thân xác con người có khả năng hơn], là điều phải được chứng minh...

ĐĐ15: Ý niệm tạo nên hữu thể mô thức [esse] của Trí khôn con người thì không đơn giản, nhưng được cấu tạo bởi rất nhiều ý niệm.

CM.: Ý niệm tạo nên hữu thể mô thức của Trí khôn con người là ý niệm thuộc về một vật thể (theo ĐĐ13), mà (theo Đđ1) vật thể này được cấu tạo bởi rất nhiều phức thể. Nhưng (theo ĐĐ8IIL) nhất thiết phải có một ý niệm về mỗi vật thể tạo nên phức thể nơi Thiên Chúa. Do đó (theo ĐĐ7), ý niệm về thể xác con người được tạo bởi nhiều ý niệm

về các thành phần cấu tạo nên thể xác, là điều phải được chứng minh...

ĐĐ16: Ý niệm về bất cứ hình thái nào trong đó thể xác con người bị tác động bởi các vật thể bên ngoài đều nhất thiết mang vết tích bản tính của thể xác con người và đồng thời cả bản tính của vật thể bên ngoài.

CM.: Bởi vì tất cả các hình thái trong đó một vật thể bị tác động đều phát sinh từ bản tính của vật thể bị tác động, và cùng lúc từ bản tính của vật thể gây tác động (theo TĐ10 [II/99]). Như thế ý niệm về các vật thể đó (theo ITĐ4) nhất thiết mang vết tích bản tính của từng vật thể. Và do đó, ý niệm về từng hình thái trong đó thể xác con người bị tác động bởi các vật thể bên ngoài đều nhất thiết mang vết tích bản tính của thể xác con người và của vật thể bên ngoài, là điều phải được chứng minh...

HL.1: Trước tiên, từ đó có thể suy ra rằng Trí khôn con người nhận thức được bản tính của rất nhiều vật thể cùng với bản tính của chính thể xác của mình.

HL.2: Thứ đến, có thể suy ra rằng các ý niệm mà chúng ta có về các vật thể bên ngoài cho thấy tình trạng của chính thể xác của chúng ta hơn là bản tính của các vật thể bên ngoài. Tôi đã dùng nhiều ví dụ để giải thích điều này trong Phụ lục của Phần I.

ĐĐ17: Nếu thể xác 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.

CM.: Điều này thật hiển nhiên. Bởi vì bao lâu thể xác con người bị một vật thể tác động như thế, (theo ĐĐ12) Trí khôn con người sẽ xem sự tác động của vật thể đó, nghĩa là (theo ĐĐ16), 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, (theo ĐĐ16HL1) 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...

HL: 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.

CM.: 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, (theo Đđ5) chúng làm thay đổi bề mặt và (xem TĐ20 sau L3) kết quả là chúng được phản ảnh một cách khác trước kia, và hơn nữa sau này, khi các phần mềm, do chuyển động tự phát, đụng vào các bề mặt mới đó chúng sẽ được phản ảnh cùng 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 trong khi chúng tiếp tục chuyển động chúng tác động tới thể xác con người theo cùng hình thái mà (theo ĐĐ12) Trí khôn con người sẽ lại nghĩ tới, nghĩa là (theo ĐĐ17), 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...

CG.: 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 các 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 (xem ĐĐ13HL).

Hơn nữa (theo ĐĐ17HL và ĐĐ16HL2), chúng ta hiểu rõ được sự khác biệt giữa ý niệm về Peter chẳng hạn, ý niệm cấu tạo nên yếu tính của Trí khôn Peter, và ý niệm về Peter nơi một con người khác, chẳng hạn nơi Paul. Bởi vì ý niệm trước trực tiếp giải thích yếu tính của thể xác Peter và không bao hàm sự hiện hữu, trừ khi Peter hiện hữu; nhưng ý niệm sau cho thấy tình trạng thể xác của Paul hơn là bản tính của Peter [xem ĐĐ16HL2], và do đó, trong khi tình trạng thể xác của Paul tồn tại, thì Trí khôn của Paul sẽ vẫn coi Peter là đang trình diện nó, cho dù Peter 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 tuỳ thuộc vào bản tính riêng của nó, nghĩa là (theo IĐĐ7), nếu khả năng tưởng tượng của Trí khôn được tự do.

ĐĐ18: 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.

CM.: Trí khôn (theo ĐĐ17HL) 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 để 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...

CG.: 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 những ý niệm giải thích bản tính của cùng những sự vật đó. Bởi vì (theo ĐĐ16) 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 con ngựa sang 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 ý niệm về 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 tuỳ theo cách thức người đó quen phối hợp và liên kết hình ảnh về các sự vật.

ĐĐ19: Tự Trí khôn con người không nhận biết thể xác của mình, hoặc nó cũng không biết là nó hiện hữu, nếu không thông qua các ý niệm về những tác động lên thể xác.

CM.: Bởi vì tự Trí khôn con người là một ý niệm, hoặc (theo ĐĐ19) là tri thức về thể xác, mà (theo ĐĐ9) lại thực sự hiện hữu trong Thiên Chúa xét như ngài bị tác động bởi một ý niệm khác về một sự vật đặc thù, hoặc bởi vì (theo ĐĐ4) thể xác con người đòi rất nhiều vật thể mà nhờ đó nó được liên tục tái sinh; và bởi vì trật tự và sự liên kết các ý niệm (theo ĐĐ7) có cùng trật tự và liên kết các nguyên nhân, thì ý niệm này sẽ hiện hữu trong Thiên Chúa xét như ngài bị tác động bởi rất nhiều sự vật đặc thù. Do đó, Thiên Chúa có ý niệm về thể xác con người, hoặc nhận biết thể xác con người, xét như ngài bị tác động bởi nhiều ý niệm khác, chứ không xét theo ngài cấu tạo nên bản tính Trí khôn con người, nghĩa là (theo ĐĐ11HL), Trí khôn con người không tri thức thể xác con người.

Nhưng các ý niệm về các tác động của thể xác thì hiện hữu trong Thiên Chúa xét như ngài cấu tạo nên bản tính Trí khôn con người, hoặc Trí khôn con người nhận thức chính những tác động đó (theo ĐĐ12), và do đó (theo ĐĐ16) nhận thức chính thể xác con người là thực sự hiện hữu (theo ĐĐ17).

Do đó chỉ trong chừng mực đó mà Trí khôn con người nhận thức chính thể xác con người, là điều phải được chứng minh...

ĐĐ20: Nơi Thiên Chúa cũng có một ý niệm, hoặc tri thức về Trí khôn con người và ý niệm hoặc tri thức này phát sinh nơi Thiên Chúa và quy về Thiên Chúa cùng một cách thức như ý niệm hoặc tri thức về thể xác con người.

CM.: Tư tưởng là một thuộc tính của Thiên Chúa (theo ĐĐ1) và do vậy (theo ĐĐ3) nơi Thiên Chúa nhất thiết phải có một ý niệm về [tư duy] và về các tác động của nó, và do đó, (theo ĐĐ11) cũng về Trí khôn con người. Tiếp theo, ý niệm hoặc tri thức về Trí khôn này không phát sinh nơi Thiên Chúa xét theo ngài vô cùng, nhưng xét theo ngài bị tác động bởi một ý niệm khác về một sự vật đặc thù (theo ĐĐ9). Nhưng trật tự và sự liên kết ý niệm thì giống như trật tự và sự liên kết nguyên nhân (theo ĐĐ7). Do đó, ý niệm hoặc tri thức này về Trí khôn phát sinh và được quy cho Thiên

Chúa theo cùng cách thức như ý niệm hoặc tri thức về thể xác, là điều phải được chứng minh...

ĐĐ21: Ý niệm về Trí khôn kết hợp với Trí khôn cũng giống như Trí khôn kết hợp với thể xác.

CM.: Chúng ta đã chứng minh Trí khôn kết hợp với thể xác từ sự kiện thể xác là đối tượng của Trí khôn (xem ĐĐ 12 và 13); và cũng theo lập luận như thế ý niệm về Trí khôn phải kết hợp với chính đối tượng của nó, nghĩa là với chính Trí khôn, theo cùng cách thức như Trí khôn kết hợp với thể xác, là điều phải được chứng minh...

CG.: Từ những gì được nói tới trong ĐĐ7CG chúng ta có thể hiểu rõ hơn về định đề này; bởi vì trong đó chúng ta đã chứng minh rằng ý niệm thể xác và thể xác, nghĩa là (theo ĐĐ13), Trí khôn và thể xác, là một phức thể mà thôi, và nó được nhận thức lúc thì qua thuộc tính tư duy, lúc thì qua thuộc tính trương độ. Do vậy ý niệm về Trí khôn và chính Trí khôn cũng chỉ là một cái được nhận thức qua cùng một thuộc tính, đó là suy tưởng. Tôi có ý nói ý niệm về Trí khôn và chính Trí khôn phát sinh nơi Thiên Chúa từ cùng khả năng suy tưởng và cùng một tất yếu tính. Bởi vì ý niệm về Trí khôn, nghĩa là ý niệm về ý niệm, chỉ là hình thức của ý niệm xét như nó là một hình thái suy tưởng không có liên quan với đối tượng. Bởi vì ngay khi một người nhận thức một cái gì đó, người đó biết ngay là mình nhận thức được nó, và cùng lúc biết được cái mình nhận thức, và như thế tới vô tận. Sau này chúng ta sẽ bàn thêm về các vấn đề này.

ĐĐ22: Trí khôn con người không chỉ nhận thức những tác động của thể xác, nhưng cả các ý niệm về những tác động này.

CM.: Các ý niệm về ý niệm về những tác động phát sinh nơi Thiên Chúa và được quy về Thiên Chúa theo cùng cách thức như chính các ý niệm về những tác động (điều này cũng được chứng minh như ĐĐ20). Nhưng các ý niệm việc những tác động của thể xác hiện hữu trong Trí khôn con người (theo ĐĐ12), nghĩa là (theo ĐĐ11HL) nơi Thiên Chúa, xét như ngài cấu tạo nên yếu tính của Trí khôn con người. Do đó, các ý niệm về ý niệm sẽ hiện hữu nơi Thiên Chúa xét như ngài có tri thức hoặc ý niệm về Trí khôn con người, nghĩa là (theo ĐĐ21) các ý niệm đó sẽ hiện hữu trong chính Trí khôn con người, và vì lẽ đó Trí khôn con người không chỉ nhận thức những tác động của thể xác mà cả các ý niệm của chúng nữa, là điều phải được chứng minh...

ĐĐ23: Trí khôn không tri thức chính mình, trừ khi xét như nó nhận thức các ý niệm việc những tác động của thể xác.

CM.: Ý niệm, hoặc tri thức về Trí khôn (theo ĐĐ20) phát sinh nơi Thiên Chúa và quy về Thiên Chúa theo cùng một cách như ý niệm hoặc tri thức về thể xác. Nhưng (theo ĐĐ19) bởi vì Trí khôn con người không nhận thức chính thể xác con người, nghĩa là (theo ĐĐ11HL), bởi vì tri thức về Trí khôn con người không được quy về Thiên Chúa xét như ngài cấu tạo nên bản tính của Trí khôn con người, thì tri thức về Trí khôn cũng được quy về Thiên Chúa xét như ngài cấu tạo nên yếu tính của Trí khôn con người. Và như thế (cũng theo ĐĐ11HL) trong chừng mực đó thì Trí khôn con người không tri thức chính mình.

Kế đó, các ý niệm về những tác động tới thể xác gắn liền với bản tính của chính thể xác con người (theo ĐĐ16), nghĩa là (theo ĐĐ13), phù hợp bản tính của Trí khôn. Như thế tri thức về các ý niệm này nhất thiết gắn liền với tri thức về Trí khôn. Nhưng (theo ĐĐ22) tri thức về các ý niệm này lại hiện hữu trong chính Trí khôn con người. Do vậy, chỉ trong chừng mực đó, Trí khôn con người mới tri thức chính nó, là điều phải được chứng minh...

ĐĐ24: Trí khôn con người không bao hàm tri thức đầy đủ về các thành phần tạo nên thể xác con người.

CM.: Các thành phần tạo nên thể xác con người gắn liền về yếu tính của thể xác chỉ xét như chúng thông truyền các chuyển động cho nhau theo một cách thức nhất định (xem Định nghĩa sau L3HL), chứ không xét như chúng có thể được coi là những phức thể, không có liên quan tới thể xác con người. Bởi vì (theo Đđ1) các thành phần của thể xác con người là những Cá thể rất phức hợp, và (theo L4) các thành phần của các phức thể này có thể tách rời khỏi thể xác con người và (xem TĐ10 sau L3) có thể thông truyền chuyển động cho các vật thể khác theo một cách thức khác, trong khi thể xác con người hoàn toàn duy trì bản tính và mô thức của nó. Và do vậy, ý niệm hoặc tri thức về từng phần sẽ hiện hữu nơi Thiên Chúa (theo ĐĐ3), xét như ngài bị tác động bởi một ý niệm khác về một sự vật đặc thù (theo ĐĐ9), một sự vật mà theo trật tự bản tính thì có trước chính thành phần đó (theo ĐĐ7). Đối với từng thành phần của Cá thể tạo nên thể xác con người cũng thế. Và do vậy, tri thức về từng thành phần tạo nên thể xác con người hiện hữu nơi Thiên Chúa xét như ngài bị tác động bởi rất nhiều ý niệm về các sự vật, chứ không xét như ngài chỉ có ý niệm về thể xác con người, nghĩa là (theo ĐĐ13), ý niệm cấu tạo nên bản tính Trí khôn con người. Và do đó, (theo ĐĐ11HL) Trí khôn con người không bao hàm tri thức đầy đủ về các thành phần tạo nên thể xác con người, là điều phải được chứng minh...

ĐĐ25: Ý niệm về bất cứ tác động nào của thể xác con người đều không bao hàm tri thức đầy đủ về một vật thể bên ngoài.

CM.: Chúng ta đã chứng minh (ĐĐ16) rằng ý niệm về một tác động của thể xác con người gắn liền với bản tính của một vật thể bên ngoài xét như vật thể bên ngoài xác định thể xác con người theo một cách thức nhất định. Nhưng xét như vật thể bên ngoài là một cá thể không gắn liền với thể xác con người, thì ý niệm hay tri thức về nó hiện hữu nơi Thiên Chúa (theo ĐĐ9) xét như Thiên Chúa bị tác động bởi ý niệm về một sự vật khác mà (theo ĐĐ7) xét theo bản tính thì có trước chính vật thể bên ngoài đó. Do vậy, tri thức đầy đủ về sự vật bên ngoài không hiện hữu nơi Thiên Chúa xét như ngài có ý niệm việc một sự tác động của thể xác con người, hoặc ý niệm về một tác động của thể xác con người không bao hàm tri thức đầy đủ về một vật thể bên ngoài, là điều phải được chứng minh...

ĐĐ26: Trí khôn con người không nhận thức một vật thể bên ngoài là hiện hữu thực sự, trừ khi thông qua các ý niệm về những tác động thể xác của chính nó.

CM.: Nếu thể xác con người không cách nào bị tác động bởi một vật thể bên ngoài, thì (theo ĐĐ7) ý niệm về thể xác con người, nghĩa là (theo ĐĐ13), Trí khôn con người cũng không cách nào bị tác động bởi ý niệm về sự hiện hữu của vật thể đó, hoặc của vật thể bên ngoài. Nhưng xét như thể xác con người một cách nào đó bị tác động bởi vật thể bên ngoài, thì trong chừng mực đó [Trí khôn con người] (theo ĐĐ16 và ĐĐ16HL1) nhận thức được vật thể bên ngoài, là điều phải được chứng minh...

HL.: Xét như Trí khôn con người tưởng tượng ra sự vật bên ngoài, nó sẽ không có tri thức đầy đủ về nó.

CM.: Khi Trí khôn con người nhìn các vật thể bên ngoài qua các ý niệm về những tác động thể xác của nó, thì chúng ta bảo là nó tưởng tượng (xem ĐĐ17CG); và (theo ĐĐ16) Trí khôn không đời nào có thể tưởng tượng những vật thể bên ngoài là thực sự hiện hữu.

Và do vậy (theo ĐĐ15), xét như Trí khôn tưởng tượng những vật thể bên ngoài, thì nó không có tri thức đầy đủ về những vật thể này được, là điều phải được chứng minh...

ĐĐ27: ý niệm về tác động của thể xác con người không bao hàm tri thức đầy dủ về chính thể xác con người.

CM.: Bất cứ ý niệm nào về tác động của thể xác con người đều bao hàm bản tính thể xác con người xét như thể xác con người bị tác động bởi hình thái xác định (xem ĐĐ16). Nhưng xét như thể xác con người là một cá thể có thể bị tác động bởi nhiều hình thái khác, thì ý niệm về [tác động] này v.v..(xem ĐĐ25ĐN).

ĐĐ28: Các ý niệm về những tác dộng của thể xác con người, xét như chúng chỉ liên quan tới Trí khôn con người, thì không rõ ràng, phân minh, nhưng mơ hồ.

CM.: Bởi vì các ý niệm về tác động của thể xác con người gắn liền với bản tính của các vật thể bên ngoài cũng như của thể xác con người (theo ĐĐ16), và nhất thiết gắn liền với bản tính không chỉ của thể xác con người [như một tổng thể], nhưng cả của các thành phần của nó; bởi vì những tác động là những hình thái (theo Đđ3), và theo những hình thái đó các thành phần của thể xác con người, và vì vậy toàn bộ thể xác đều bị tác động. Nhưng (theo ĐĐ14 và ĐĐ15) tri thức đầy đủ về các vật thể bên ngoài và về các thành phần tạo nên thể xác con người hiện hữu nơi Thiên Chúa, không xét như ngài bị Trí khôn con người tác động, nhưng bị tác động bởi những ý niệm khác. Do đó, các ý niệm về những tác động, xét như chúng chỉ liên quan tới Trí khôn con người, thì giống như những kết luận mà không có tiền đề, nghĩa là (như nó được biết qua chính nó), chúng là những ý niệm mơ hồ, là điều phải được chứng minh...

CG.: Cũng thế chúng ta có thể chứng minh rằng ý niệm cấu tạo nên bản tính Trí khôn con người, tự thân, nó không rõ ràng và phân minh; chúng ta cũng có thể chứng minh như thế đối với ý niệm về Trí khôn con người và các ý niệm về ý niệm về những tác động của thể xác con người [có nghĩa là chúng mơ hồ], xét như cách chỉ liên quan tới Trí khôn mà thôi. Bất cứ ai cũng có thể dễ dàng nhận ra điều này.

ĐĐ29: Ý niệm về ý niệm về sự tác động của thể xác con người không bao hàm tri thức đầy đủ về Trí khôn con người.

CM.: Bởi vì ý niệm về sự tác động của thể xác con người (theo ĐĐ17) không bao hàm tri thức đầy đủ về chính thể xác, hoặc không diễn tả đầy đủ về bản tính của nó, nghĩa là (theo ĐĐ13)m không hoàn toàn phù hợp với bản tính của Trí khôn; và do đó (theo IĐL6) ý niệm về ý niệm này không diễn tả đầy đủ bản tính Trí khôn con người, hoặc không bao hàm tri thức đầy đủ về nó, là điều phải được chứng minh...

HL.: Từ đó có thể suy ra rằng bao lâu Trí khôn con người nhận thức các sự vật theo trật tự thông thường của tự nhiên/bản tính, nó sẽ không có tri thức dầy đủ, nhưng chỉ mơ hồ và vụn vặt về chính nó, về thể xác của nó, và về các vật thể bên ngoài. Bởi vì Trí khôn không tự tri thức về mình trừ khi nó nhận thức các ý niệm về những tác động của thể xác (theo ĐĐ13). Nhưng nó không nhận thức thể xác của chính nó (theo ĐĐ19) trừ khi thông qua chính các ý niệm về những tác động [của thể xác], và chỉ qua chúng mà Trí khôn mới nhận thức được các vật thể bên ngoài (theo ĐĐ16). Và do vậy, xét như Trí khôn có những [ý tưởng] này, thì nó cũng chỉ có một tri thức chẳng đầy đủ, nhưng (theo ĐĐ18 và ĐĐ28CG) chỉ vụn vặt và mơ hồ về chính nó (theo ĐĐ29), về thể xác của chính nó (theo ĐĐ17) và về các vật thể bên ngoài (theo ĐĐ15), là điều phải được chứng minh...

CG.: Tôi xin nói rõ rằng Trí khôn có tri thức không đầy đủ, nhưng chỉ mơ hồ [và vụn vặt] về chính nó, về thể xác của chính nó và về các vật thể bên ngoài, bao lâu nó nhận thức các sự vật theo trật tự thông thường của tự nhiên, nghĩa là bao lâu nó bị xác định một cách ngoại tại, từ những va đụng ngẫu nhiên với các sự vật, để xem xét cái này hay cái kia, chứ không phải bao lâu nó được xác định một cách nội tại, từ sự kiện là nó xem xét nhiều sự vật một lúc, hầu hiểu được những hoà hợp, khác biệt, và đối nghịch của chúng. Bởi vì thường khi nó được bố trí một cách nội tại và khác nhau mà Trí khôn xem xét các sự vật một cách rõ ràng và phân minh, như tôi sẽ trình bày dưới đây.

ĐĐ30: Chúng ta chỉ có thể có một tri thức hoàn toàn không đầy đủ về kỳ gian của thể xác chúng ta.

CM.:Kỳ gian của thể xác chúng ta không tuỳ thuộc vào yếu tính của nó (theo TĐ1), cũng không vào bản tính tuyệt đối của Thiên Chúa (theo IĐĐ21). Nhưng (theo IĐĐ28) nó được xác định là hiện hữu và tạo ra một hậu quả từ những nguyên nhân [khác] mà những nguyên nhân khác này lại được xác định là hiện hữu và tạo ra một hậu quả theo một cách chắc chắn và rõ ràng, và rồi những nguyên nhân này lại bởi những nguyên nhân khác cho tới vô tận. Do đó, kỳ gian của thể xác tuỳ thuộc vào trật tự thông thường của tự nhiên và sự cấu tạo các sự vật. Nhưng tri thức đầy đủ về cách thức các sự vật được cấu tạo thì chỉ có nơi Thiên Chúa, xét như ngài có ý niệm về tất cả mọi sự, chứ không xét như ngài chỉ có ý niệm về thể xác con người (theo ĐĐ9HL). Do vậy tri thức về kỳ gian của thể xác chúng ta thì không đầy đủ nơi Thiên Chúa, xét như ngài chỉ cấu tạo nên bản tính của Trí khôn con người, nghĩa là (theo ĐĐ11HL), tri thức này khá thiếu thốn nơi Trí khôn chúng ta, là điều phải được chứng minh...

ĐĐ31: Chúng ta chỉ có thể có một tri thức hoàn toàn không đầy đủ về kỳ gian của các sự vật đặc thù bên ngoài chúng ta.

CM.: Bởi vì mỗi sự vật đặc thù, như thể xác con người, phải được xác định bởi một sự vật đặc thù khác để hiện hữu và tạo ra những hậu quả theo một cách thức chắc chắn và rõ ràng, và sự vật đặc thù khác lại do một sự vật khác, và như thế tới vô tận (theo IĐĐ28). Nhưng bởi vì (trong ĐĐ30) từ đặc điểm chung của các sự vật đặc thù chúng ta đã chứng minh rằng chúng ta chỉ có được một tri thức rất thiếu thốn về kỳ gian của thể xác chúng ta, và đối với kỳ gian của các sự vật đặc thù [bên ngoài chúng ta] chúng ta cũng sẽ phải rút ra kết luận như thế, nghĩa là chúng ta chỉ có tri thức rất thiếu thốn về kỳ gian của chúng, là điều phải được chứng minh...

HL.: Từ đó có thể suy ra rằng tất cả các sự vật cá biệt thì đều bất tất và hư nát. Bởi vì chúng ta không thể có tri thức đầy đủ về kỳ gian của chúng (theo ĐĐ31), và đó cũng chính là những gì chúng ta phải hiểu về tính bất tất và tính có thể hư nát của các sự vật (xem IĐĐ33CG1). Bởi vì (theo IĐĐ29) ngoài đó ra không có bất tất.

ĐĐ32: Mọi ý niệm, xét như được quy về Thiên Chúa, đều chân thật.

CM.: Bởi vì mọi ý niệm nơi Thiên Chúa đều hoàn toàn phù hợp với đối tượng của chúng (theo ĐĐ7HL), và do vậy (theo IĐL6) tất cả đều chân thực, là điều phải được chứng minh...

ĐĐ33: Không có gì tích cực trong các ý niệm vì bị gọi là giả dối.

CM.: Nếu bạn phủ định điều này, (nếu được) hãy nhận thức một kiểu suy tưởng tạo ra mô thể sai lầm hoặc giả dối. Kiểu suy tưởng này không thể hiện hữu nơi Thiên Chúa (theo ĐĐ32). Nhưng nó cũng không thể hiện hữu hoặc được nhận thức bên ngoài Thiên Chúa (theo IĐĐ15). Và như thế không thể có sự gì tích cực

trong các ý niệm vì bị gọi là giả dối, là điều phải được chứng minh...

ĐĐ34: Mọi ý niệm nơi chúng ta mà tuyệt đối, đầy đủ và hoàn hảo thì đều chân thực.

CM.: Khi chúng ta nói rằng nơi chúng ta có một ý niệm đầy đủ và hoàn hảo, thì chúng ta chỉ cốt nói rằng (theo ĐĐ11HL) có một ý niệm đầy đủ và hoàn hảo nơi Thiên Chúa xét như ngài cấu tạo nên yếu tính Trí khôn của chúng ta, và do đó (theo ĐĐ32) chúng ta chỉ đang nói rằng ý niệm như thế là chân thực, là điều phải được chứng minh...

ĐĐ35: Sự sai lầm thì hệ tại sự khuyết tịch tri thức mang vết tích các ý niệm không đầy đủ, hoặc vụn vặt và mơ hồ.

CM.: Trong các ý niệm không có gì tích cực lại tạo nên mô thể sai lầm (theo ĐĐ33); nhưng sai lầm không thể hệ tại một sự khuyết tịch hoàn toàn (bởi vì chính Trí khôn, chứ không phải thể xác, thì sai lầm hoặc bị lừa gạt), nó cũng không hệ tại sự vô tri hoàn toàn. Bởi vì vô tri và sai lầm thì khác nhau. Do vậy, sự sai lầm thì hệ tại sự khuyết tịch tri thức mang vết tích tri thức thiếu thốn về các sự vật, hoặc các ý niệm không đầy đủ và mơ hồ, là điều phải được chứng minh...

CG.: Trong ĐĐ17CG tôi đã giải thích sai lầm thì hệ tại sự khuyết tịch tri thức như thế nào. Nhưng để giải thích vấn đề sâu rộng hơn, tôi sẽ đưa ra [một hoặc hai ví dụ]: con người bị lừa dảo vì tự nghĩ rằng mình được tự do [nghĩa là, họ nghĩ rằng, họ có thể tuỳ vào ý chí tự do của chính mình để mà làm hoặc không làm một việc], một tư tưởng chỉ hệ tại ở điều này, và vì họ ý thức về các hành động của mình nhưng lại vô tri những nguyên nhân đưa tới các hành động đó. Vậy đây là ý nghĩ của họ về tự do - họ chẳng hề biết nguyên nhân hành động nào cả. Tất nhiên họ nói rằng hành động của con người tuỳ thuộc vào ý chí, nhưng đây chỉ là những lời lẽ mà họ chẳng hiểu gì. Bởi vì tất cả đều chẳng biết ý chí là gì và nó tác động tới thể xác ra sao; những kẻ khoác lác về một cái gì đó, bịa đặt ra những nơi an vị và cư ngụ của linh hồn, thường gây trò cười hoặc kinh tởm.

Cũng vậy, khi chúng ta nhìn vào mặt trời, chúng ta tưởng tượng rằng nó cách chúng ta khoảng 100 mét, một sai lầm không chỉ hệ tại sự tưởng tượng này, nhưng còn tại cách thức chúng ta tưởng tượng, chúng ta chẳng hề biết khoảng cách đích thực của nó và nguyên nhân của sự tưởng tượng này. Bởi vì cho dù sau này chúng ta biết được rằng nó cách xa chúng ta hơn 600 lần đường kính của trái đất, thì chúng ta vẫn tưởng tượng là nó gần như thế. Bởi vì chúng ta tưởng tượng mặt trời gần như vậy không phải do chúng ta không biết khoảng cách đích thực của nó, nhưng do một sự tác động nơi thể xác chúng ta có gắn liền với yếu tính của mặt trời trong mức độ thể xác chúng ta bị mặt trời tác động.

ĐĐ36: Các ý niệm không đầy đủ và mơ hồ cũng nhất thiết phát sinh như các ý niệm đầy đủ, hoặc rõ ràng và phân minh.

CM.: Tất cả các ý niệm hiện hữu nơi Thiên Chúa (theo IĐĐ15); và xét như chúng được quy về Thiên Chúa, thì đều chân thật (theo ĐĐ32) và đầy đủ (theo ĐĐ7HL). Và do vậy không có ý niệm không đầy đủ hoặc mơ hồ trừ khi chúng được quy cho Trí khôn đặc thù của một ai đó (xem ĐĐ14 và ĐĐ18). Và như thế mọi ý niệm - cả đầy đủ lẫn không đầy đủ - đều nhất thiết phát sinh (theo ĐĐ6HL), là điều phải được chứng minh...

ĐĐ37: Những gì hiện hữu nơi tất cả các vật thể (về điểm này xin xem L2 ở trên) và hiện hữu một cách đồng đều ở từng phần cũng như ở tổng thể, thì không cấu tạo nên yếu tính bất cứ sự vật đặc thù nào.

CM.: Nếu bạn phủ nhận điều này, (nếu được) hãy tưởng tượng là nó cấu tạo nên yếu tính của một sự vật đặc thù nào đó, chẳng hạn như của B. Vậy (theo ĐN2) nó không thể hiện hữu hoặc được nhận thức bên ngoài B. Nhưng điều này lại trái với giả thuyết. Do đó, nó không gắn liền với yếu tính của B, cũng không cấu tạo nên yếu tính của bất cứ sự vật đặc thù nào khác, là điều phải được chứng minh...

ĐĐ38: Những sự vật mà hiện hữu nơi tất cả các vật thể và hiện hữu một cách đồng đều ở từng phần và ở tổng thể, chỉ có thể được nhận thức một cách đầy đủ.

CM.: Hãy cho A là một cái hiện hữu ở tất cả các vật thể và hiện hữu một cách đồng đều ở từng phần và ở tổng thể. Tôi muốn nói rằng A chỉ có thể được nhận thức một cách đầy đủ. Bởi vì (theo ĐĐ7HL) ý niệm của nó sẽ nhất thiết đầy đủ nơi Thiên Chúa, xét như ngài có ý niệm về thể xác con người và xét như ngài có các ý niệm về các tác động của nó, mà (theo ĐĐ16, ĐĐ15 và ĐĐ17) một phần gắn liền với cả bản tính thể xác con người và bản tính các vật thể bên ngoài. Đó là (theo ĐĐ12 và ĐĐ13), ý niệm này sẽ nhất thiết đầy đủ nơi Thiên Chúa xét như ngài cấu tạo nên trí khôn con người, hoặc xét như ngài có những ý niệm trong Trí khôn con người. Do đó (theo ĐĐ11HL) Trí khôn nhất thiết nhận thức A một cách đầy đủ, và vẫn nhận thức như thế cả về mặt nó nhận thức chính nó và cả về mặt nó nhận thức chính thể xác của nó hay nhận thức bất cứ vật thể bên ngoài nào. A không thể được nhận thức bằng một cách nào khác, là điều phải được chứng minh...

HL.: Từ đó có thể suy ra rằng có những ý niệm, hoặc những khái niệm chung cho mọi người. Bởi vì (theo L2) tất cả các vật thể gắn liền với một số sự vật, mà (theo ĐĐ38) chúng phải được nhận thức một cách đầy đủ, hoặc một cách rõ ràng và phân minh, bởi tất cả.

ĐĐ39: Nếu cái gì có tính cách chung, và đặc thù cho thể xác con người và một số vật thể bên ngoài thường tác động lên thể xác con người và nếu cái đó hiện hữu một cách đồng đều nơi từng phần và nơi tổng thể của từng vật thể, thì ý niệm của nó cũng sẽ đầy đủ nơi Trí khôn.

CM.: Chẳng hạn cho A là có tính cách chung và đặc thù cho thể xác con người và một số vật thể bên ngoài và A hiện hữu một cách đồng đều nơi thể xác con người và những vật thể bên ngoài đó, và sau cùng A hiện hữu một cách đồng đều nơi từng phần của từng vật thể bên ngoài và nơi tổng thể. Sẽ có một ý niệm đầy đủ về A nơi Thiên Chúa (theo ĐĐ7HL), cả về mặt ngài có ý niệm về thể xác con người, và cả về mặt ngài có ý niệm về những vật thể bên ngoài đã được ấn định. Chẳng hạn nó được ấn định vì thể xác con người bị tác động bởi một vật thể bên ngoài qua cái mà nó cùng có chung với vật thể đó, nghĩa là bởi A; ý niệm về sự tác động này sẽ bao hàm đặc tính A (theo ĐĐ16), và do vậy (theo ĐĐ7HL) ý niệm về sự tác động này, xét như nó bao hàm đặc tính A, sẽ đầy đủ nơi Thiên Chúa xét như ngài bị tác động cùng với ý niệm về thể xác con người, nghĩa là (theo ĐĐ13), xét như ngài cấu tạo nên bản tính của Trí khôn con người. Và do vậy (theo ĐĐ11HL), ý niệm này cũng đầy đủ trong Trí khôn con người, là điều phải được chứng minh...

HL.: Từ đó có thể suy ra rằng Trí khôn có khả năng hơn trong việc nhận thức nhiều sự vật một cách đầy đủ như thể xác của nó có nhiều sự vật chung với các vật thể khác.

ĐĐ40: Bất cứ ý niệm nào trong Trí khôn phát sinh từ các ý niệm đầy đủ trong Trí khôn thì cũng đầy đủ.

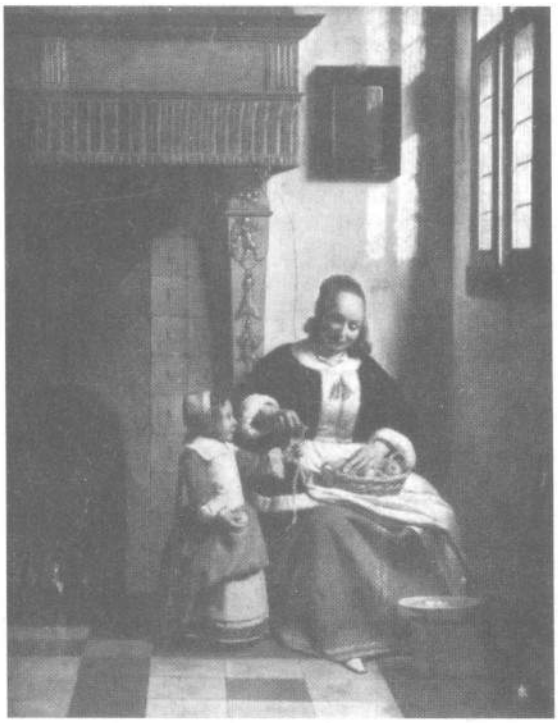
CM.: Điều này thật hiển nhiên. Bởi vì khi chúng ta nói rằng một ý niệm trong Trí khôn con người phát sinh từ những ý niệm đầy đủ trong nó, chúng

ta cũng chỉ muốn nói rằng (theo ĐĐ11HL) trong trí tuệ của Thiên Chúa 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 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].

CG. 1: 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 khái niệm nào thì vô căn cứ. Hơn nữa, chúng ta có thể xác minh cái gì là ngọn nguồn của 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 gây chán chường nên tôi xin thông qua tại đây.

Nhưng để 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 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 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 ĐĐ17CG). 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.



Trong Căn Nhà, khoảng 1660, do Pieter De Hooch (1629-1684). Bức tranh kiểu Barôc Hà Lan này cung cấp một hình ẩn dụ về hình học chính xác của Đạo Đức Học của Spinoza. (*Bộ Sưu Tập Wallace, London, © Archivi Alinari, 1990/Nguồn Nghệ Thuật*)

Bởi vậy, từ ĐĐ17HL và ĐĐ18 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 sẽlãnh 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 Phổ 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 một thể xác con người đến độ chúng vượt qua khả năng tưởng tượng - tất nhiên, không hoàn toàn nhưng tới mức mà Trí khôn không thể hình dung ra nổi những khác biệt nhỏ nhoi 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 [được đặc điểm này]. 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 một cách giống hệt nhau, nhưng khác nhau 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 đã 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, hoặc là một con vật có lý trí.

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.

CG. 2: 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 (theo ĐĐ29HL); 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 (theo ĐĐ18CG).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 (xem ĐĐ38HL, ĐĐ39, ĐĐ39HL, và ĐĐ40). Tôi gọi loại nhìn 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 Thiên Chúa 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 không chút do dự sẽ 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 ĐĐ7 trong Tập VII của Euclid, 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.

ĐĐ41: Tri thức loại một là nguyên nhân duy nhất của sai lầm, trong khi đó tri thức loại hai và ba thì nhất thiết chân thật.

CM.: Trong định đề trước chúng ta đã nói rằng tri thức loại một gắn liền với tất cả các ý niệm không đầy đủ và mơ hồ; và do đó (theo ĐĐ35) loại tri thức này là nguyên nhân duy nhất của sai lầm. Kế đó, chúng ta đã nói rằng loại tri thức thứ hai và thứ ba gắn liền với những ý niệm đầy đủ; và do đó (theo ĐĐ34) tri thức này thì nhận thức chân thật.

ĐĐ42: Tri thức loại hai và loại ba, chứ không phải loại thứ nhất dạy chúng ta phân biệt chân và giả.

CM.: Định đề này tự nó đã hiển nhiên. Bởi vì người biết phân biệt giữa điều chân và điều giả ắt phải có một ý niệm đầy đủ về cái chân và cái giả, nghĩa là (theo ĐĐ40CG2), phải biết cái chân và cái giả nhờ tri thức loại hai hoặc loại ba.

ĐĐ43: Người có một ý niệm chân thật thì đồng thời người đó vừa biết là mình có một ý niệm chân thật lại vừa không thể hoài nghi tính chân thật của sự vật đó.

CM.: Một ý niệm chân thật nơi chúng ta chính là ý niệm đầy đủ nơi Thiên Chúa xét như ngài được giải thích qua bản tính của Trí khôn con người (theo ĐĐ11HL). Vậy, chúng ta cứ tạm cho ý niệm đó là ý niệm A. Nơi Thiên Chúa ắt cũng phải có một ý niệm về ý niệm đó và ý niệm này gắn liền về Thiên Chúa theo cùng một cách thức như ý niệm A (theo ĐĐ20, mà chứng minh của nó thì mang tính phổ quát [và có thể đem áp dụng cho tất cả các ý niệm]). Nhưng ý niệm A được cho là gắn liền với Thiên Chúa xét như ngài được giải thích qua bản tính của Trí khôn con người; do đó ý niệm về ý niệm A ắt cũng phải gắn liền với Thiên Chúa theo cùng một cách thức như thế, nghĩa là (cũng theo ĐĐ11HL), ý niệm đầy đủ về ý niệm A sẽ hiện hữu trong chính Trí khôn vốn có ý niệm A đầy đủ đó. Và như thế người có một ý niệm đầy đủ , hoặc (theo ĐĐ34) biết một sự vật một cách chân thực, thì đồng thời người đó phải có một ý niệm đầy đủ, hoặc tri thức chân thật về tri thức của chính mình. Nghĩa là (như tự nó đã hiển nhiên), đồng thời người đó phải chắc chắn, là điều phải được chứng minh...

CG.: Trong ĐĐ21CG tôi đã giải thích một ý niệm của một ý niệm là gì. Nhưng nên lưu ý rằng định đề trước tự nó cũng đủ hiển nhiên. Bởi vì chẳng ai có một ý niệm chân thật lại không ý thức rằng một ý niệm chân thật bao hàm sự chắc chắn tối cao. Bởi vì có được một ý niệm chân thật chỉ có nghĩa là tri thức một sự vật một cách hoàn hảo, hoặc một cách tốt nhất. Và tất nhiên không ai có thể hoài nghi điều này trừ khi người đó nghĩ rằng một ý niệm là một cái gì đó câm lặng, như một bức tranh trên khung vẽ, và không phải là một hình thái suy tưởng, nghĩa là chính [hành động] tri thức. Và tôi xin hỏi ai có thể biết được rằng mình tri thức được một cái gì đó nếu như trước tiên người đó

không trí thức điều đó? Nghĩa là, ai có thể biết được rằng mình chắc chắn về một điều nếu như trước tiên người đó không chắc chắn về điều đó? Để lấy làm chuẩn mực của chân lý có thể có gì rõ ràng hơn và chắc chắn hơn một ý niệm chân thật? Như ánh sáng làm cho cả chính nó và bóng tối trở nên rõ rệt, thì chân lý cũng là một chuẩn mực của chính nó và của sự sai lầm.

Qua đó tôi thiết tưởng tôi đã trả lời cho những câu hỏi này: nếu một ý niệm chân thật được phân biệt với một ý niệm sai lầm, [không xét như nó được coi là một hình thái suy tưởng, nhưng] chỉ xét như nó được coi là gắn liền với đối tượng của nó, thì một ý niệm chân thật không có nhiều thực tại tính và toàn hảo tính hơn một ý niệm sai lầm (bởi vì chúng chỉ được phân biệt qua cái danh xưng ngoại tại [chứ không qua danh xưng nội tại] - và do đó, một người có những ý niệm chân thật thì liệu người đó [có nhiều thực tại tính và toàn hảo tính nhiều hơn] người chỉ có những ý niệm sai lầm chăng? Hơn nữa, tại sao con người lại có những ý niệm sai lầm? Và sau cùng, làm cách nào một người có thể biết chắc chắn rằng là mình có những ý niệm gắn liền với các đối tượng của chúng?

Tôi có ý nói rằng tôi đã trả lời cho những câu hỏi này rồi. Bởi vì khi bàn tới sự khác biệt giữa một ý niệm chân thật và một ý niệm sai lầm, từ ĐĐ35 chúng ta đã kết luận rằng ý niệm chân thật thì gắn liền với ý niệm sai lầm y như hữu thể gắn liền với không hữu thể. Và từ ĐĐ19 tới ĐĐ35CG tôi cũng đã giải thích những nguyên nhân của sự sai lầm một cách hết sức rõ ràng. Từ đó chúng ta cũng thấy được sự khác biệt giữa người có ý niệm chân thật và người chỉ có ý niệm sai lầm. Sau cùng, cũng là điểm cuối cùng, đó là, làm cách nào một người lại biết rằng mình có được một ý niệm gắn liền với đối tượng của nó? Tôi vừa chứng minh quá đủ rằng việc này chỉ phát sinh từ sự việc người đó có ý niệm thực sự gắn liền với đối tượng của nó - hoặc chân lý đó là chuẩn mực của chính nó. Thêm vào đó, Trí khôn chúng ta, xét như nó nhận thức các sự vật một cách chân thực, là thành phần của trí tuệ vô cùng của Thiên Chúa (theo ĐĐ11HL); do đó, điều thiết yếu chính là các ý niệm rõ ràng và phân minh của Trí khôn phải chân thật như các ý niệm của Thiên Chúa.

ĐĐ44: Bản tính của Lý trí là coi sự vật là tất yếu chứ không là bất tất.

CM.: Bản tính của lý trí là nhận thức các sự vật một cách chân thật (theo ĐĐ41), ấy là (theo IĐL6) như những sự vật tự thân, nghĩa là (theo IĐĐ29), không theo bất tất nhưng theo tất yếu, là điều phải được chứng minh...

HL.1: Từ đó có thể suy ra rằng chúng ta chỉ dựa trên tưởng tượng khi chúng ta coi các sự vật là bất tất, cả về quá khứ và tương lai.

CG.: Tôi sẽ giải thích một cách vắn gọn việc này xảy ra như thế nào. Chúng ta đã chứng minh ở trên (theo ĐĐ17 và ĐĐ17HL) rằng cho dù các sự vật không hiện hữu, Trí khôn vẫn tưởng tượng là chúng luôn luôn hiện diện đối với nó, trừ khi có nguyên nhân loại trừ sự hiện hữu hiện thời của chúng. Tiếp theo, chúng ta cũng đã chứng minh (theo ĐĐ18) rằng nếu Trí khôn con người bị tác động bởi hai vật thể cùng một lúc, rồi sau đó, khi Trí khôn tưởng tượng về một trong hai vật thể đó, ngay lập tức nó cũng nhớ lại vật thể kia, nghĩa là nó sẽ coi như cả hai đều hiện diện đối với nó trừ khi có nguyên nhân loại trừ sự hiện hữu hiện thời của chúng. Hơn nữa, không ai hoài nghi về việc chúng ta cũng tưởng tượng về thời gian, đó là việc chúng ta tưởng tượng một số vật thể chuyển động chậm hơn, hay nhanh hơn, hay cùng tốc độ.

Chúng ta hãy giả sử một cậu bé thấy anh Phúc lần đầu tiên vào sáng hôm qua, nhưng thấy anh Phong vào buổi trưa và anh Sơn vào buổi chiều. Thế rồi sáng nay cậu ta lại thấy Phúc. Từ ĐĐ18 chúng ta thấy rõ ràng rằng ngay khi cậu bé trông thấy ánh bình minh, cậu sẽ tưởng tượng là mặt trời đang đi cùng lộ trình trên vòm trời như cậu đã thấy ngày hôm trước, hoặc cậu sẽ tưởng tượng toàn bộ ngày hôm đó, buổi sáng có anh Phúc, buổi trưa có anh Phong và buổi chiều có anh Sơn. Có nghĩa là cậu bé sẽ tưởng tượng về sự hiện hữu của Phong và Sơn trong tương quan với thời gian tương lai. Đàng khác, nếu cậu thấy Sơn vào buổi chiều, cậu sẽ liên kết Phong và Phúc với thời gian quá khứ, qua việc tưởng tượng họ cùng với thời gian quá khứ. Và càng thấy họ theo cùng thứ tự đó, cậu càng làm điều này một cách như nhau hơn.

Nhưng nếu tình cờ một chiều nọ cậu thấy anh Nam thay vì anh Sơn, thì sáng hôm sau có lúc cậu tưởng tượng anh Sơn, có lúc cậu tưởng tượng anh Nam cùng với thời gian buổi chiều, chứ không tưởng tượng cả hai anh này cùng một lúc. Bởi vì giả sử cậu đã thấy anh Nam hay anh Sơn vào buổi chiều, chứ không thấy cả hai anh cùng một lúc. Do đó, sự tưởng tượng của cậu sẽ dao động và cậu lúc tưởng tượng người này lúc tưởng tượng người kia cùng với thời gian buổi chiều, nghĩa là cậu sẽ không coi ai trong họ là tương lai tất yếu, nhưng sẽ coi cả hai là tương lai bất tất.

Và sự dao động của tưởng tượng này sẽ không khác đi nếu tưởng tượng về các sự vật mà chúng ta vẫn giữ nguyên cách chúng ta xem chúng trong tương quan với thời gian quá khứ hay thời gian hiện tại. Do đó chúng ta sẽ tưởng tượng các sự vật là bất tất trong tương quan với thời gian hiện tại cũng như kết quả và tương lai.

HL.2: Bản tính của Lý trí là nhận thức các sự vật theo một loại tính vĩnh cửu nào đó.

CM.: Bản tính của Lý trí là coi sự vật là tất yếu chứ không là bất tất (theo ĐĐ44). Và nó nhận thức tất yếu tính này của các sự vật một cách chân thật (theo ĐĐ41), nghĩa là (theo IĐL6), như là sự vật tự thân. Nhưng (theo IĐĐ16) tất yếu tính này của sự vật lại là chính tất yếu tính của bản tính vĩnh cửu của Thiên Chúa. Do đó, bản tính của Lý trí là nhận thức các sự vật theo một loại tính vĩnh cửu nào đó.

Thêm vào đó, các cơ sở của Lý trí là các khái niệm (theo ĐĐ38) và những khái niệm này giải thích yếu tính của mọi sự vật đặc thù. Do đó, chúng phải được lĩnh hội bên ngoài mọi tương quan với thời gian, nhưng theo một loại tính vĩnh cửu nào đó, là điều phải được chứng minh...

ĐĐ45: Mỗi ý niệm về từng vật thể, hoặc về từng sự vật đặc thù đang thực sự hiện hữu, đều nhất thiết gắn liền với yếu tính vĩnh cửu và vô cùng của Thiên Chúa.

CM.: Ý niệm về một sự vật đặc thù đang thực sự hiện hữu đều nhất thiết gắn liền với cả yếu tính lẫn sự hiện hữu của sự vật đó (theo ĐĐ8HL). Nhưng các sự vật đặc thù (theo IĐĐ15) không thể được nhận thức bên ngoài Thiên Chúa - trái lại, bởi vì (theo ĐĐ6) chúng có Thiên Chúa là một nguyên nhân xét như ngài được xét theo thuộc tính mà các sự vật là các hình thái của thuộc tính đó, ý niệm về chúng phải gắn liền với khái niệm về thuộc tính của chúng (theo IĐL4), nghĩa là (theo IĐN6), phải gắn liền với một yếu tính vĩnh cửu và vô cùng của Thiên Chúa, là điều phải được chứng minh...

CG.: Ở đây tôi không hiểu sự hiện hữu là kỳ gian, nghĩa là sự hiện hữu xét như nó được nhận thức một cách trừu tượng, và như một loại số lượng nào đó. Bởi vì tôi đang nói tới chính bản tính của sự hiện hữu, mà bản tính này được gán cho các sự vật đặc thù bởi

vì vô vàn sự vật phát sinh từ tất yếu tính vĩnh cửu của bản tính của Thiên Chúa trong muôn vàn hình thái (xem IĐĐ16). Tôi có ý nói là tôi đang nói tới chính sự hiện hữu của các sự vật đặc thù xét như chúng hiện hữu nơi Thiên Chúa. Bởi vì cho dù từng sự vật được xác định bởi một sự vật đặc thù khác để hiện hữu theo một cách thức nhất định, thêm vào đó cái lực mà nhờ đó từng sự vật duy trì được sự hiện hữu thì phát sinh từ tất yếu tính vĩnh cửu của bản tính Thiên Chúa. Cũng liên quan tới điểm này, xin xem IĐĐ24HL.

ĐĐ46: Tri thức về yếu tính vĩnh cửu và vô cùng của Thiên Chúa mà mỗi ý niệm bao hàm thì đầy đủ và toàn hảo.

CM.: Chứng minh của Định đề trước thì mang tính Phổ quát, và sự vật được xét hoặc như là một thành phần hoặc như là một toàn thể thì ý niệm về nó như một tổng thể hay như một thành phần (theo ĐĐ45) sẽ gắn liền với yếu tính vĩnh cửu và vô cùng của Thiên Chúa. Và do vậy, những gì mang lại tri thức về yếu tính vĩnh cửu và vô cùng của Thiên Chúa thì phổ biến cho tất cả, và cũng đồng đều trong thành phần và trong tổng thể. Và do đó (theo ĐĐ38) tri thức này sẽ đầy đủ, là điều phải được chứng minh...

ĐĐ47: Trí khôn con người có tri thức đầy đủ về yếu tính vĩnh cửu và vô cùng của Thiên Chúa.

CM.: Trí khôn con người có các ý niệm (theo ĐĐ22) từ những gì mà nó nhận thức là chính nó (theo ĐĐ13), là thể xác của nó (theo ĐĐ19), và là những vật thể bên ngoài đang thực sự hiện hữu (theo ĐĐ16HL1 và ĐĐ17). Và do vậy (theo ĐĐ45 và ĐĐ46) Trí khôn con người có tri thức đầy đủ về yếu tính vĩnh cửu và vô cùng của Thiên Chúa, là điều phải được chứng minh...

CG.: Từ đó chúng ta thấy rằng yếu tính vô cùng và tính vĩnh cửu của Thiên Chúa được tỏ hiện cho tất cả. Và bởi vì mọi sự hiện hữu nơi Thiên Chúa và được nhận thức qua Thiên Chúa, cho nên có thể luận rằng từ tri thức này chúng ta có thể suy diễn ra rất nhiều điều mà chúng ta hiểu biết một cách đầy đủ, và do vậy chúng ta có thể hình thành một loại tri thức thứ ba mà chúng ta đã bàn tới trong ĐĐ40CG2 và chúng ta sẽ bàn tới tính tuyệt hảo và tính hữu dụng của nó trong Phần V.

Nhưng việc con người không có được một tri thức rõ ràng về Thiên Chúa như họ có đối với những khái niệm phổ quát là do con người không thể tưởng tượng về Thiên Chúa, như họ có thể tưởng tượng về vật thể, và cũng do con người đã liên kết danh xưng Thiên Chúa với những hình ảnh của các sự vật mà con người quen nhìn thấy. Con người khó có thể tránh được điều này, bởi vì họ liên tục bị các vật thể tác động.

Quả thật, đa phần các sai lầm chỉ hệ tại việc chúng ta không áp dụng đúng các danh xưng cho các sự vật. Bởi vì khi một người nói rằng những đường vẽ từ tâm một vòng tròn tới chu vi thì đều bằng nhau, người đó ắt hiểu (ít ra) vòng tròn là một cái gì không với những gì các nhà Toán học hiểu. Cũng tương tự như thế, khi con người mắc sai lầm trong tính toán, họ đã có những con số trong óc thì khác với những con số trên giấy tờ. Do vậy nếu xét tới những gì họ có trong tâm trí, họ thực sự không sai lầm, cho dù họ có vẻ sai lầm bởi vì chúng ta nghĩ rằng trong tâm trí của họ có những con số đang trên giấy tờ. Nếu không vậy thì chúng ta sẽ không tin là họ sai lầm, như tôi đã không tin rằng anh chàng vừa lớn tiếng kêu lên rằng cái sân nhà anh ta đã bay vào chị gà của bà lối xóm là mắc sai lầm [cho dù lời lẽ của anh ta thì ngớ ngẩn], bởi vì những gì anh ta có trong tâm trí dường như cũng đủ rõ đối với tôi [đó là chị gà nhà anh ta đã bay vào sân của nhà bà lối xóm].

Và hầu hết những tranh cãi nảy sinh từ sự việc con người không giải thích tâm trí họ một cách đúng, hoặc họ giải thích tâm trí người khác một cách kém cỏi. Bởi vì thực ra, khi con người mâu thuẫn với nhau một cách kịch liệt nhất, hoặc họ có cùng tư tưởng, hoặc họ đang nghĩ tới các sự vật khác nhau, do đó những gì họ nghĩ là sai lầm và phi lý thì nơi người khác lại không hẳn là thế.

ĐĐ48: Nơi Trí khôn không có ý muốn tuyệt đối, hay tự do, nhưng Trí khôn bị định đoạt phải muốn cái này hay cái nọ do một nguyên nhân mà cũng bị định đoạt bởi một nguyên nhân khác, rồi nguyên nhân này lại bởi một nguyên nhân khác, cứ thế cho tới vô tận.

CM.: Trí khôn là một hình thái suy tưởng chắc chắn và xác định (theo ĐĐ11), và do vậy (theo IĐĐ17HL2) không thể là nguyên nhân tự do của các hoạt động của chính nó, hoặc không thể có một khả năng muốn và không muốn tuyệt đối. Đúng hơn, nó bị định đoạt là muốn cái này hay cái kia (theo IĐĐ28) bởi một nguyên nhân mà nguyên nhân này lại bởi một nguyên nhân khác, và cứ thế cho mãi tới vô tận, là điều phải được chứng minh...

CG.: Cũng vậy chúng ta đã chứng minh rằng trong Trí khôn không có khả năng tri thức, ước muốn, yêu thích tuyệt đối, v...v... Từ đó có thể suy ra rằng những khả năng này và những khả năng tương tự hoặc là những giả tưởng hoàn toàn, hoặc chỉ là những hữu thể Siêu hình, hoặc những sự vật phổ quát mà chúng ta quen hình thành nên từ những sự vật đặc thù. Do vậy, đối với ý niệm này nọ, hoặc đối với sự mong muốn này kia thì trí năng và ý muốn cũng giống như đá tính đối với viên đá này nọ, hoặc nhân tính đối với anh Phúc hay anh Phong.

Chúng ta đã giải thích nguyên nhân của việc con người tự nghĩ là mình tự do trong Phụ Lục của Phần I. Nhưng trước khi triển khai thêm, xin lưu ý rằng tôi hiểu ý muốn là một khả năng khẳng định và phủ định, chứ không phải là sự ước muốn. Tôi có ý nói rằng tôi hiểu khả năng là cái mà Trí khôn khẳng định hoặc phủ định một cái gì đó là thật hay giả, chứ không phải là ước muốn mà theo đó Trí khôn muốn điều này và tránh điều nọ.

Nhưng sau khi chúng ta chứng minh rằng những khả năng này là những khái niệm phổ quát không được phân biệt với những sự vật đặc thù mà từ đó chúng ta hình thành nên chúng, lúc này chúng ta phải tra cứu xem chính các mong muốn có phải là cái gì vượt lên trên chính các ý niệm về các sự vật chăng. Tôi có ý nói chúng ta phải tra cứu xem liệu có một sự khẳng định hay phủ định nào khác trong Trí khôn bên ngoài những gì mà ý niệm bao hàm chăng, xét như nó là một ý niệm - về vấn đề này xin xem Định đề sau và cả ĐĐ3 nữa - hầu suy tưởng của chúng ta không tan biến thành các hình ảnh. Bởi vì tôi hiểu các ý niệm của tôi không phải là những hình ảnh được hình thành ở đằng sau con mắt (và, nếu bạn muốn, ở giữa bộ não), nhưng là những khái niệm của Suy Tưởng [hoặc Khách thể của một sự vật xét như nó chỉ tồn tại trong Suy Tưởng].

ĐĐ49: Trong Trí khôn không có ý muốn, hoặc khẳng định và phủ định, ngoại trừ cái mà ý niệm bao hàm xét như nó là một ý niệm.

CM.: Trong Trí khôn (theo ĐĐ48) 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 (theo TĐ3) có 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 bao hàm cùng một sự khẳng định này, đó là ba góc của hình tam giác thì bằng với hai góc vuông. Vậy trái lại, ý niệm về hình tam giác này cũng không thể tồn tại cũng không thể nhận thức bên ngoài sự khẳng định này.

Do vậy (theo ĐĐ2) 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...

HL.: Ý muốn và trí năng chỉ là một.

CM.: Ý muốn và trí năng không là gì ngoài những mong muốn đặc thù và chính các ý niệm (theo ĐĐ48 và ĐĐ48CG). Nhưng những mong muốn đặc thù và các ý niệm lại là một (theo ĐĐ49). Do đó ý muốn và trí năng chỉ là một, là điều phải được chứng minh...

CG.: [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 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 khiến cho trí tưởng tượng của anh ta bị nao núng [hoặc xui bẩy anh ta hoài nghi về chúng]. Về điểm này, xin xem ĐĐ44CG.

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 chúng ta nói được rằng anh ta thì chắc chắn về điều đó. Bởi vì chúng ta hiểu tính chắc chắn là một cái gì đó tích cực (xem ĐĐ43 và ĐĐ43CG), chứ không phải là khuyết tịch sự hoài nghi. Nhưng chúng ta lại hiểu khuyết tịch tính chắc chắn là sai lầm.

Tất nhiên, để giải thích Định 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 rõ 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 chúng ta sẽ bàn tới trong Phần V.

[II.] Do vậy, tôi xin khởi sự bằng cách cảnh giác quí 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 hoạ 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 rõ 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 các 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 chúng ta 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 toàn 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 như 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 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 Thiên Chúa 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 Thiên Chúa 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 đình chỉ phán đoán. Bởi vì khi chúng ta nói rằng một ai đó đình chỉ phán đoán, thì chúng ta chỉ đang nói rằng anh ta thấy mình không tri giác sự vật đó một cách đầy đủ. Do đó, sự đình chỉ phán đoán 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 (theo ĐĐ17HL), 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 sẽ 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 đình chỉ 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 cả trong các giấc mơ chúng ta đình hoãn 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 không - hữu thể. Bởi vì không có gì tích cực nơi ý niệm lại cấu tạo nên mô thể của sự sai lầm (xem ĐĐ35, ĐĐ35CG, và ĐĐ47CG). 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 rằng 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 thất 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 Thiên Chúa,rằng chúng ta chia sẻ bản tính Thiên Chúa, và chúng ta càng chia sẻ bản tính Thiên Chúa thì các hành

động của chúng ta càng toàn hảo, và càng hiểu biết Thiên Chúa 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 Thiên Chúa 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 Thiên Chúa 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 mỗi người chúng ta phải bằng lòng với 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, tuỳ 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 nói 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 quí giá, hết sức hữu ích và cần thiết cho đời sống chúng ta.

JOHN LOCKE 1632 - 1704

John Locke sinh tại Wrington, Somerset, con một luật sư người Thanh Giáo. Cha ông đứng về phe Nghị Viện chống lại vua Charles I, và bản thân Locke cũng đã suốt đời là một người bênh vực chế độ nghị viện.

Thời niên thiếu, Locke học trường Westminster, tại đây ông theo môn văn học cổ điển dưới chế độ kỷ luật nhà trường rất khắt khe thời ấy. Về sau ông lên án hệ thống giáo dục Anh vì tính chất thô bạo và khuynh hướng một chiều thiên về quá khứ. Năm 1652 ông nhập trường Christ Church, Oxford, tại đây ông tốt nghiệp cử nhân năm 1656 và đậu thạc sĩ năm 1658. Một lần nữa, ông lại thấy nền giáo dục của ông tại Oxford bị mê hoặc bởi quá khứ - đặc biệt thuyết Kinh Viện của thời Trung Cổ Hạ. Từ đó, ông đi tìm tri thức nơi các khoa học mới ra đời. Năm 1659 ông được bổ nhiệm chức phụ giảng tại Oxford, và giữ chức vụ này cho tới khi ông bị mất chức vì các lý do chính trị năm 1684.

Năm 1662, Locke gặp Lord Ashley, Bá tước Shaftesbury. Locke và Shaftesbury trở thành bạn thân và năm 1667 Locke đến ở với Shaftesbury làm bác sĩ tư cho bá tước và giúp ông này đậu cử nhân y khoa năm 1674. Locke cũng còn giúp Shaftesbury trong nhiều dự án, gồm cả việc viết một hiến pháp cho thuộc địa Carolina. Là một thành viên trong gia đình Shaftesbury, Locke có dịp đi đây đó rất nhiều và gặp rất nhiều nhà tư tưởng hàng đầu thời ấy.

Khi Shaftesbury trở thành lãnh tụ của phe Nghị viện chống lại nhà vua, tình bạn của Locke đã làm ông bị liên luỵ. Shaftesbury bị cáo tội phản nghịch năm 1681; và mặc dù được trắng án, ông đã trốn sang Hà Lan và mất tại đây năm 1683. Không còn có người bảo trợ, Locke cũng trốn sang Hà Lan và trở thành cố vấn cho William và Mary of Orange. Sau cuộc Cách Mạng Vinh Quang năm 1688, kẻ thù của Locke bị lật đổ, James II lên ngôi và Locke trở về nước cùng với William và Mary - bây giờ đã là vua và hoàng hậu nước Anh.

Sau khi trở về Anh, Locke xuất bản hai tác phẩm quan trọng nhất của ông, *Các Tiểu Luận về Tri Năng Con Người* (1680) và *Hai Khảo Luận về Chính Quyền* (1690). Phần còn lại cuộc đời, Locke viết sách và phục vụ chính quyền mới với chức vụ Uỷ Viên Toà Phúc Thẩm và về sau, Uỷ Viên Thương Mại và Canh Nông. Ông qua đời thanh thản năm 1704 tại nhà một người bạn.

Locke mở đầu tác phẩm lớn của ông, *Các Tiểu Luận về Tri Năng Con Người*, bằng một số lý luận chống lại khái niệm của Descartes về các ý niệm bẩm sinh. Ông cho rằng trí khôn là một *tabula rasa*, một tấm bảng chưa viết gì, hay một "*tờ giấy trắng, không viết chữ nào, không có ý niệm nào.*" Mọi ý niệm đến từ một nguồn duy nhất: kinh nghiệm. Và kinh nghiệm gồm hai loại: cảm giác hay suy tư. Các cảm giác đến từ các nhận thức giác quan của chúng ta về thế giới bên ngoài. Suy tư, ngược lại, cung cấp các ý niệm nhờ trí khôn "*phản tỉnh trên chính các hoạt động của nó trong chính nó.*"

Sau khi giải thích *nguồn gốc* các ý niệm, Locke bắt đầu cắt nghĩa *bản chất* các ý niệm. Mọi ý niệm đều hoặc là đơn giản hay phức tạp. Các ý niệm đơn giản không có các thành phần kết hợp; nghĩa là, chúng không thể phân tích ra nhỏ hơn, như các ý niệm về "ngọt" hay "đỏ." Các ý niệm phức tạp gồm hai hay nhiều ý niệm đơn giản, như ý niệm về quả táo đỏ. Sau đó Locke phân loại các ý niệm đơn giản và phức tạp bằng các nguồn gốc của chúng (cảm giác, suy tư, hay cả hai).

Sau khi giải thích nguồn gốc các ý niệm, Locke hỏi xem các ý niệm đến từ cảm giác có thực sự giống các tính chất của các vật bên ngoài tạo ra các cảm giác ấy không. Ông trả lời trước tiên bằng cách phân chia các tính chất thành chính và phụ. Các tính chất chính "*hoàn toàn không tách biệt*" với các vật bên ngoài bất luận chúng ở tình trạng nào - đó là các tính chất như cứng, trương độ, hình thù, chuyển động, ở yên, và số lượng. Ngược lại, các tính chất phụ "*không có ở trong các sự vật, nhưng là các năng lực tạo ra các cảm giác khác nhau nơi chúng ta bởi các tính chất chính.*" Các tính chất phụ này gồm các thứ như màu, thanh, vị, v.v... ví dụ, các tính chất chính của một quả táo (cứng, có trương độ trong không gian, v.v...) có năng lực tạo ra tính chất phụ của một vị ngọt và một màu đỏ. Phân tích này có nghĩa là thế giới *như ta quan niệm* chỉ là một biểu thị về cách thức mà thế giới thực sự là thế nào. Thế giới nảy nở, ồn ào, đầy màu sắc của kinh nghiệm chúng ta không phải là thế giới thực.

Sau cùng, Locke hỏi xem các tính chất chính và phụ này là các tính chất *của* cái gì. Ông lý luận rằng phải có "*một cái nền nào đó trong đó [các ý niệm] tồn tại, và từ đó chúng phát sinh, và chúng ta gọi nó là bản thể.*" Mặc dù chúng ta không thể có ý niệm nào về bản thể, cũng không thể cắt nghĩa khái niệm ấy, chúng ta phải giả định bản thể như là một cái "chống đỡ" các tính chất - một "*cái gì đó mà tôi không biết là cái gì,*" Locke nói.

Locke đã bỏ ra hai mươi năm biên soạn *Tiểu Luận về Trí Năng Con Người* và tác phẩm này được ông xuất bản năm 1690. Sinh thời ông đã tái bản *Tiểu Luận* này nhiều lần, gồm cả một bản tóm tắt được sự đồng ý của ông. Bài trích dưới đây là một bản rút gọn của Walter Kaufmann. Bản rút gọn này có công lớn của John Wynne (1695) và sau này của A. S. Pringle-Pattison.

Ngoài ra Locke còn viết *Hai Khảo Luận về Chính Quyền* (1690), *Tính Hợp Lý của Kitô Giáo Theo Trình Bày của Kinh Thánh* (1695), *Biện Hộ cho Tính Hợp Lý của Kitô Giáo* (1695 và 1697), và nhiều "Thư" liên quan đến sự khoan dung.

Tiểu luận về trí năng con người (Trích)

Nhập đề

1. *Một tra cứu về trí năng, thú vị và hữu ích.* - Vì *trí năng* là cái đặt con người ở địa vị cao hơn mọi loài cảm giác, và cho con người mọi lợi thế và sự thống trị trên mọi loài, nên nó xứng đáng là một đề tài cao quí và đáng chúng ta tìm hiểu. Giống như mắt, trí năng cho phép chúng ta nhìn và nhận thức mọi sự vật khác nhưng đồng thời không để ý đến bản thân nó; vì vậy cần nghệ thuật và công sức để đưa nó ra khỏi nó và biến nó thành đối tượng của chính nó. Nhưng bất luận có khó khăn gì trong việc tìm hiểu này; bất luận cái gì làm chúng ta còn mù tối với chính bản thân mình; tôi vẫn tin chắc rằng tất cả ánh sáng mà chúng ta dọi chiếu vào trí khôn của chúng ta, tất cả sự hiểu biết mà chúng ta có với chính trí năng của mình, sẽ không chỉ rất thú

vị mà còn mang lại cho chúng ta lợi ích lớn để hướng dẫn tư tưởng chúng ta trong việc tìm kiếm các sự vật khác.

2. *Kế hoạch.* - Vì vậy, với mục đích của tôi là tra cứu về nguồn gốc, sự chắc chắn, và phạm vi của *tri thức con người*, cùng với các nền tảng và mức độ của *niềm tin, ý kiến*, và *sự ưng thuận*, bây giờ tôi sẽ không đi lan man vào lãnh vực vật lý của trí năng, hay quan tâm tìm hiểu xem yếu tính của nó là gì, hay chúng ta có các *cảm giác* nhờ giác quan bằng các chuyển động nào của tinh thần chúng ta, hay các thay đổi của cơ thể chúng ta, hay bất cứ *ý niệm* nào trong trí năng của chúng ta; hay tìm xem trong sự hình thành của chúng, các ý niệm có lệ thuộc vật chất hay không. Các suy tư này tuy hấp dẫn và thú vị, nhưng tôi sẽ không đề cập đến chúng, vì chúng ở ngoài phạm vi kế hoạch hiện tại của tôi. Để đạt mục đích này, tôi chỉ cần xem xét các khả năng phân định của một người như chúng được sử dụng về các đối tượng mà chúng liên quan đến: và tôi sẽ tưởng tượng mình không hoàn toàn lạm dụng bản thân mình trong các tư tưởng mà tôi sẽ có trong dịp này, nếu trong phương pháp lịch sử và rõ ràng này, tôi có thể cắt nghĩa các cách thức mà nhờ đó trí năng của chúng ta có thể đạt đến các khái niệm về các sự vật mà chúng ta có, và có thể đặt ra những thước đo cho sự chắc chắn của tri thức chúng ta, hay nền tảng của các sự xác tín cần phải có nơi con người, vốn rất đa dạng, khác biệt và hoàn toàn mâu thuẫn nhau.

3. *Phương pháp.* - Vì vậy việc tìm ra những ranh giới phân biệt giữa ý kiến và tri thức là điều đáng làm, và xét xem trong những điều mà chúng ta không biết chắc chắn, chúng ta phải dùng những biện pháp nào để điều khiển sự ưng thuận của chúng ta, và điều hoà các xác tín của chúng ta. Để làm điều này, tôi sẽ theo đuổi phương pháp sau đây: -

Thứ nhất, tôi sẽ đi sâu vào nguồn gốc các *ý niệm*, khái niệm, hay bất cứ bạn thích gọi là gì, mà một người quan sát và ý thức trong tâm trí họ; và các cách thức mà chúng được cung cấp cho trí năng.

Thứ hai, tôi sẽ cố gắng cho thấy trí năng có *tri thức* nào nhờ các ý niệm ấy, và sự chắc chắn, sự hiển nhiên và phạm vi của tri thức ấy.

Thứ ba, tôi sẽ tìm hiểu một chút về bản chất và nền tảng của *niềm tin* hay *ý kiến*: qua đó tôi muốn nói đến sự ưng thuận mà chúng ta gán cho bất cứ mệnh đề nào như là đúng, mà chúng ta chưa có tri thức chắc chắn về sự thật của nó. Và ở đây chúng ta sẽ có dịp xem xét các lý do và mức độ sự ưng thuận của chúng ta.

4. *Biết được phạm vi sự lãnh hội của chúng ta là điều hữu ích.* - Nếu nhờ việc tìm hiểu này về bản chất của trí năng mà tôi có thể khám phá ra các khả năng của nó, mức độ chúng đạt đến, những điều gì chúng có thể lãnh hội một cách cân xứng, và chúng thất bại ở đâu, thì tôi cho rằng việc tìm hiểu này sẽ rất hữu ích đối với chúng ta trong việc làm cho trí khôn luôn luôn hoạt động của chúng ta phải cẩn thận hơn trong việc nó muốn xen vào các chuyện vượt quá khả năng lãnh hội của nó, để dừng lại ở mức độ tối đa của nó, và thanh thản chấp nhận tình trạng ngu dốt của mình về những điều mà xét cho cùng là vượt quá khả năng chúng ta.

8. *"Ý niệm" có nghĩa là gì?* - Tôi nghĩ đã nói đủ những gì cần thiết liên quan đến cơ hội tìm hiểu này về trí năng con người. Nhưng, trước khi tiến hành những gì tôi đã nghĩ về đề tài này, ở đây, ngay từ đầu tôi phải xin độc giả thứ lỗi vì sử dụng thường xuyên từ *ý niệm* mà độc giả sẽ gặp thấy trong khảo luận dưới đây. Vì nó, thuật ngữ mà theo tôi nghĩ là có ích nhất để chỉ bất cứ điều gì là đối tượng của trí năng khi một người

suy nghĩ, nên tôi đã dùng nó để diễn tả bất cứ điều gì được hàm ý bởi các từ *hình tượng, khái niệm, loại, hay bất cứ cái gì mà trí khôn con người có thể được sử dụng để suy nghĩ về chúng*; và tôi không thể nào tránh sử dụng thường xuyên thuật ngữ này.

Tôi tin rằng quí vị sẽ dễ dàng nhìn nhận với tôi rằng trong trí khôn con người có các *ý niệm* như thế; mỗi người đều ý thức về chúng trong tâm trí mình, và các lời nói và hành động của con người sẽ xác nhận cho họ rằng chúng có nơi những người khác.

Vì vậy tra cứu đầu tiên của chúng ta sẽ là, - các ý niệm ấy đi vào trí khôn như thế nào.

Quyển I

Không có các nguyên lý và các ý niệm bẩm sinh

Chương 1

Không có các nguyên lý bẩm sinh trong trí khôn

1. *Cách chứng tỏ nguồn gốc tri thức của chúng ta đủ cho thấy nó không phải bẩm sinh.* - Một ý kiến được nhiều người cho là chắc chắn, đó là trong trí năng 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 đầu tiên nó hiện hữu, và được mang vào đời cùng 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 được 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 lý có sẵn nào 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 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.



Nhà Thờ St. Paul, Luân Đôn, mặt tiền, xây dựng 1675-1710. Giống như Locke, Sir Christopher Wren (1632-1723) quan tâm tới khoa học và sự kết hợp lý trí và tôn giáo. Ngọn tháp bên trái của mặt tiền mà ông thiết kế cho nhà thờ St. Paul che khuất một đài quan sát (đối diện với chiếc đồng hồ ở tháp bên phải). (*The British Tourist Authority*)

2. *Sự ưng thuận tổng quát, luận cứ quan trọng.* - Không gì được người ta chấp nhận một cách đương nhiên cho bằng sự kiện có một số nguyên lý, cả *lý thuyết* lẫn *thực hành* (vì họ nói về cả hai), được tất cả loài người đồng ý; vì vậy, họ lý luận rằng các nguyên lý này cần phải là những ấn tượng chắc chắn mà linh hồn con người nhận được từ lúc

mới sinh và cùng đi với họ vào thế giới, cũng tất yếu và có thực giống như các khả năng nội tại nơi họ.

3. *Sự ưng thuận phổ quát chứng minh không có gì là bẩm sinh.* - Lý luận này được rút ra từ sự ưng thuận phổ quát, có một điều không may trong đó, đó là nếu đúng là trong thực tế có một số chân lý mà mọi người cùng đồng ý, thì điều đó cũng không chứng minh rằng chúng là bẩm sinh, nếu có thể có cách khác để chứng minh làm thế nào người ta có thể đạt đến các sự nhất trí phổ quát trong những điều mà họ đồng tình; đây là điều tôi nghĩ có thể làm.

4. *"Cái gì hiện hữu, thì hiện hữu," và "Không thể nào một vật vừa hiện hữu vừa không hiện hữu," không được nhất trí một cách phổ quát.* - Nhưng, điều tệ hại hơn là, lý luận này về sự đồng tình phổ quát bằng cách sử dụng để chứng minh các nguyên lý bẩm sinh, theo tôi có vẻ là một chứng minh rằng không có những nguyên lý như thế: bởi vì không có nguyên lý nào mà tất cả loài người cùng nhất trí một cách phổ quát. Tôi sẽ bắt đầu với các nguyên lý lý thuyết, và ví dụ về những nguyên lý chứng minh ấy, *"Cái gì hiện hữu, thì hiện hữu,"* và *"Không thể nào một vật vừa hiện hữu vừa không hiện hữu"*; cùng với mọi nguyên lý khác, đây là nguyên lý có khả năng nhất để được coi là bẩm sinh. Nó đã được nhìn nhận một cách khá phổ quát khiến chắc chắn người ta sẽ cho là kỳ lạ nếu có ai đặt vấn đề về nó. Thế nhưng tôi dám mạnh bạo nói rằng, các nguyên lý này hoàn toàn không được mọi người nhìn nhận một cách phổ quát, ngược lại, có một phần lớn loài người không biết đến chúng.

5. *Chúng không được vào trí khôn khi người ta mới được sinh ra, vì trẻ con, người đần,v.v... không biết đến chúng.* - Trước tiên, bởi vì hiển nhiên mọi trẻ em và người đần độn hoàn toàn không lãnh hội hay nghĩ được về chúng. Và sự thiếu sót này đủ để loại bỏ sự nhất trí phổ quát, là điều cần phải có đối với mọi chân lý bẩm sinh. . . Không có mệnh đề nào có thể nói là có trong trí khôn mà nó chưa biết, chưa ý thức đến. Bởi vì nếu vậy, nếu bất cứ mệnh đề nào có thể là như thế, thì vì cùng một lý do, mọi mệnh đề đều đúng, và trí khôn có thể luôn luôn nhất trí, chúng có thể nói là có trong trí khôn, được in vào trí khôn tự bẩm sinh; vì nếu bất cứ nguyên lý nào có thể được nói là có trong trí khôn, mà nó chưa bao giờ biết, thì chắc chắn chỉ có thể là vì nó *có khả năng* để biết nguyên lý ấy; và vì thế trí khôn có tất cả mọi chân lý mà nó có khi sẽ biết. Nhưng nếu như thế, các chân lý có thể được in vào trong trí khôn mà nó chưa bao giờ biết hay sẽ không bao giờ biết: vì một người có thể sống thọ, rồi cuối cùng khi chết vẫn còn không biết rất nhiều chân lý mà trí khôn người ấy có khả năng biết, và biết một cách chắc chắn. Cho nên nếu khả năng tri thức là ấn tượng tự nhiên như họ nghĩ, thì như thế mọi chân lý mà một người có thể biết sẽ đều là bẩm sinh cả; và điểm quan trọng này sẽ không cắt nghĩa điều gì khác hơn là một cách nói hết sức không thích hợp mà thôi. Nhưng như vậy thì vì mục đích gì họ chủ trương có các nguyên lý bẩm sinh? Nếu các chân lý có thể được in vào trong trí khôn mà không được nhận thức, thì tôi thấy không thể có khác biệt nào giữa bất cứ chân lý nào mà trí khôn có khả năng biết được so với nguồn gốc của chúng: tất cả chúng phải là bẩm sinh, hay tất cả là từ bên ngoài mà có; vì vậy một người sẽ uổng công để phân biệt chúng. Vì vậy người nào nói có các khái niệm bẩm sinh trong trí khôn, người ấy không thể nào có ý nói rằng các chân lý ấy ở trong trí khôn mà không bao giờ được biết đến, nhưng họ lại hoàn toàn không biết về chúng. Vì nếu những từ này *"ở trong trí khôn"* có tính chất nào đó, thì

chúng phải có thể hiểu được. Vì vậy nếu hai mệnh đề này: *"Cái gì hiện hữu, thì hiện hữu,"* và *"Không thể nào một vật vừa hiện hữu vừa không hiện hữu,"* là các mệnh đề bẩm sinh, thì không một đứa trẻ nào có thể không biết chúng; các trẻ sơ sinh, và mọi loài có linh hồn, bắt buộc phải có các mệnh đề ấy trong trí khôn, biết sự thật của chúng, và nhất trí với chúng.

Chương 2

Không có nguyên lý thực hành nào là bẩm sinh

1. *Không có nguyên lý đạo đức nào rõ ràng và được chấp nhận phổ quát bằng các chân lý lý thuyết nói trên.* - Nếu các chân lý lý thuyết mà chúng ta đã bàn tới ở chương trên không có sự chấp nhận phổ quát của tất cả loài người, như chúng ta đã chứng minh ở trên, thì ta càng thấy rõ ràng hơn về các nguyên lý thực hành cụ thể rằng chúng không được mọi người đón nhận một cách phổ quát. . .

2. *Niềm tin và công bằng là các nguyên lý không phải ai cũng có.* - Có các nguyên lý đạo đức nào mà mọi người đều nhất trí hay không, tôi muốn hỏi bất cứ ai khá thông thạo lịch sử loài người và đã từng nhìn ra thế giới bên ngoài thế giới riêng của họ. Chân lý thực hành được mọi người đón nhận một cách phổ quát không chút hoài nghi như thể nó phải là bẩm sinh, vậy chân lý đó ở đâu? *Công bằng*, và giữ lời hứa, là điều mà có vẻ như đa số người ta nhất trí. Đây là một nguyên lý được người ta nghĩ là lan rộng cả vào những hang ổ trộm cướp, và các liên minh của những kẻ bọn lưu manh xảo quyệt nhất; và cả những kẻ mất nhân tính tột độ, cũng giữ chữ tín và các luật công bằng với nhau. Tôi nhìn nhận rằng chính các kẻ sống ngoài vòng pháp luật cũng giữ các điều này giữa chúng với nhau; nhưng đó không phải là vì các nguyên lý này được chúng đón nhận như những luật tự nhiên bẩm sinh. Chúng chỉ thực thi các nguyên lý này để tiện lợi trong các sinh hoạt trong nhóm của chúng: nhưng những kẻ chỉ hành động công bằng với đồng bọn mình nhưng lại sẵn sàng cướp bóc và giết chết một người lương thiện khác ngay khi họ gặp thì không thể nào được coi là chúng chấp nhận công bằng như một nguyên lý thực hành.

Chương 3

Xem xét các nguyên lý bẩm sinh

8. *Ý niệm về Thiên Chúa không phải là bẩm sinh.* - Nếu mọi ý niệm có thể được nghĩ là bẩm sinh, thì ý niệm về Thiên Chúa có thể được nghĩ là bẩm sinh, vì nhiều lý do; bởi vì khó có thể quan niệm các nguyên lý đạo đức là bẩm sinh nếu ý niệm về Thiên Chúa không là bẩm sinh; nếu không có một khái niệm về một người làm luật, thì không thể có khái niệm về luật, và sự bó buộc phải tuân giữ luật. Ngoài những người vô thần mà các tác giả cổ xưa đã ghi nhận trong lịch sử, phải chăng người ta đã không khám phá ra trong những thời gần đây rằng có nhiều dân tộc, ở Vịnh Soldania, ở Brazil, ở Boranday, và ở quần đảo Caribê, v.v... nơi họ không thấy có khái niệm gì về Thiên Chúa, về tôn giáo hay sao?.. Có lẽ, nếu chúng ta chú ý xem xét đời sống và cách ăn nói của những dân tộc không xa chúng ta mấy, chúng ta phải có quá nhiều lý do để e rằng nhiều người, tại các nước văn minh hơn, không có những ấn tượng rõ ràng và mạnh về Thiên Chúa trong tâm trí họ; và sự chỉ trích chủ nghĩa vô thần trên bục giảng cũng không phải không có lý do. . .

9. *Tên gọi Thiên Chúa không phải là phổ quát hay tối nghĩa.* - Nhưng giả như toàn thể nhân loại ở khắp nơi đều có một khái niệm về Thiên Chúa (nhưng lịch sử lại bảo chúng ta rằng không phải

thế), điều đó cũng không chứng minh rằng ý niệm về Thiên Chúa là bẩm sinh. . . đặc biệt nếu nó là một ý niệm rất hợp với ánh sáng của lý trí, và được suy diễn một cách tự nhiên từ mọi phần trong tri thức của chúng ta, như ý niệm về Thiên Chúa. Vì các dấu chỉ rõ ràng về sự khôn ngoan và quyền năng phi thường có vẻ rất hiển nhiên trong công trình tạo dựng, khiến một tạo vật có lý trí biết suy nghĩ nghiêm túc về chúng thì không thể không khám phá ra Thiên Chúa; và ảnh hưởng mà sự khám phá một Hữu Thể như thế bắt buộc phải có trong trí khôn của tất cả những ai dù chỉ một lần nghe về nó, ảnh hưởng ấy quá lớn và tác động mạnh trên tư tưởng và sự truyền đạt tư tưởng, khiến tôi lấy làm lạ tại sao cả một dân tộc lại không có một khái niệm gì về Thiên Chúa, đang khi họ lại có khái niệm về con số, về lửa, v.v...

Quyển II

Các ý niệm

Chương 1

Các ý niệm nói chung và gốc phát sinh của nó

1. *Ý niệm là đối tượng của suy nghĩ.* 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 cần 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 dựa vào sự quan sát và kinh nghiệm riêng của mỗi người.

2. *Mọi ý niệm đều đến từ cảm giác hay sự phản tỉnh.* 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: KINH NGHIỆM; tất cả tri thức của chúng ta đều 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 bên trong trí khôn chúng ta, được tri giác và phản tỉnh bởi chính chúng ta, là cái cung cấp cho trí năng của chúng ta mọi nguyên vật liệu để suy nghĩ. Đây là hai nguồn tri thức, từ đó phát sinh mọi ý niệm chúng ta có hay có thể có một cách tự nhiên.

3. *Các đối tượng của cảm giác, một nguồn của các ý niệm.* 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 màu *vàng, trắng, nóng, lạnh, mềm, cứng, đắng, ngọt,* và mọi cái mà chúng ta gọi là các phẩm tính khả giác; các phẩm tính 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, vì hoàn toàn lệ thuộc các giác quan chúng ta và làm phát sinh tri thức từ chúng, tôi gọi đó là CẢM GIÁC.

4. *Các hoạt động của trí khôn chúng ta, một nguồn khác của các ý niệm.* - 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 trong họ; và mặc dù nó không phải là cảm giác, vì nó không liên quan đến các sự vật bên ngoài, nhưng nó rất giống cảm giác, và có thể gọi khá thích hợp là *nội cảm giác*. Nhưng như tôi gọi nguồn gốc kia là CẢM GIÁC, tôi 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 sự phản tỉnh trên hoạt động của chính nó và bên 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 và vì đó mà 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 bên trong của trí khôn, 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.

9. *Linh hồn bắt đầu có các ý niệm khi nó bắt đầu tri giác.* - Hỏi khi nào con người có các ý niệm lần đầu tiên là hỏi khi nào họ bắt đầu tri giác; vì có các ý niệm và tri giác là một. Tôi biết có một ý kiến cho rằng linh hồn luôn luôn suy nghĩ; và nó có tri giác hiện thực về các ý niệm trong nó một cách tức khắc ngay khi nó hiện hữu; và sự suy nghĩ hiện thực thì không thể tách rời với linh hồn, giống như trương độ không thể tách rời với vật thể: ý kiến này, nếu đúng, thì việc tìm hiểu xem khi nào con người bắt đầu có các ý niệm cũng giống như tìm hiểu xem khi nào con người bắt đầu có linh hồn. Vì theo cách cắt nghĩa này, linh hồn và các ý niệm của nó, giống như thân xác và trương độ của nó, sẽ bắt đầu hiện hữu cùng một lúc.

Chương 2

Về các ý niệm đơn giản

1. *Các hình thể đơn giản.* - Để hiểu rõ hơn bản chất, cách thức, và mức độ của tri thức chúng ta, có một điều cần

phải được cẩn thận quan sát liên quan đến các ý niệm mà chúng ta có, đó là, một số các ý niệm là đơn giản, một số là phức tạp.

Mặc dù các phẩm tính tác động trên giác quan chúng ta tự chúng rất thống nhất và hoà 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 chuyển động và màu sắc cùng một lúc, 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 cảm giác khác nhau. Và không gì có thể rõ ràng đối với một người hơn là sự tri giác rõ ràng và phân biệt mà 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.

2. *Trí khôn không thể tạo ra hay huỷ diệt chúng.* - 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 vĩ đại nhất, bén nhậy 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 trí năng có thể *huỷ diệt* các ý niệm đơn giản đã có trong đó.

Chương 3

Các ý niệm của một cảm giác

1. *Phân loại các ý niệm đơn giản.* - Để có khái niệm rõ hơn về các ý niệm chúng ta nhận được từ cảm giác, chúng ta nên xét chúng trong tương quan với các cách thức khác nhau mà chúng đi vào trí khôn chúng ta, và làm chúng ta tri giác được chúng.

Thứ nhất, Một số ý niệm đi vào trí khôn chúng ta *bởi một giác quan mà thôi.*

Thứ hai, Số khác đi vào trí khôn chúng ta bởi *nhiều hơn một giác quan.*

Thứ ba, Số khác nữa bởi *phản tỉnh mà thôi.*

Thứ bốn, Một số tự chúng đi vào trí khôn, và được gợi ý cho trí khôn *bởi mọi cách của cảm giác và phản tỉnh.*

Chúng ta sẽ xem xét riêng từng loại dưới từng chủ đề.

Các ý niệm đến từ một giác quan. Có một số ý niệm chỉ đến từ một giác quan thích hợp để nhận chúng. Như ánh sáng và màu sắc, như trắng, đỏ, vàng, xanh, với các cường độ hay sắc thái và hỗn hợp của chúng, như xanh lục, tím, hồng, xanh biển, v.v..., chỉ đến nhờ mắt; mọi loại tiếng động, âm thanh và giọng điệu, chỉ đến nhờ tai; nhiều mùi vị, nhờ mũi và họng. Và nếu các giác quan này, hay các dây thần kinh liên quan bị rối loạn không thể thi hành chức năng của chúng, thì chúng không có cách nào để tự đưa chúng vào trong trí khôn.

Các ý niệm đáng kể nhất thuộc về xúc giác là nóng, lạnh, và cứng; số còn lại hầu như hoàn toàn nằm trong cấu trúc khả giác như mịn và nhám; hay ít nhiều có sự gắn chắc của các phần, như cứng và mềm, dai và dòn, là những ý niệm khá dễ thấy.

2. *Ít ý niệm đơn giản nào có tên gọi.* - Tôi nghĩ không cần kể ra tất cả các ý niệm đơn giản đặc thù thuộc về mỗi cảm giác. Mà có muốn cũng không thể, vì con số các ý niệm khác nữa thuộc về hầu hết các giác quan thì nhiều vô kể mà chúng ta không thể nào có tên gọi cho từng cái. Ví dụ có rất nhiều thứ mùi, nhiều bằng hoặc thậm chí nhiều hơn con số các loài của các vật thể trong vũ trụ, đa số đều không có tên. Thơm và thối là những ý niệm chúng ta thường dùng để nói đại khái về cái gì chúng ta thích hay ghét; mặc dù mùi của hoa hồng và hoa violét, cả hai đều thơm, nhưng là hai ý niệm khác nhau. Và về vị cũng thế. Ngọt, đắng, chua, cay, mặn, hầu như là tất cả những tên gọi mà chúng ta có để chỉ về vô số các vị khác nhau mà chúng ta gặp thấy không chỉ ở mỗi loại tạo vật, nhưng còn ở trong những phần khác nhau của cùng một cây, cùng một quả, hay cùng một con vật. Về màu sắc và âm thanh cũng thế. Vì vậy tôi tạm tự giới hạn mình để chỉ kể ra một số ý niệm đơn giản làm nội dung tiêu biểu cho mục đích của chúng ta ở đây mà thôi. Trong số này tôi sẽ bàn đến phẩm tính cứng trong chương 4 sau đây.

Chương 4

Về Phẩm tính cứng

1. *Chúng ta nhận ý niệm này từ xúc giác.* - Ý niệm về cứng chúng ta nhận được bởi xúc giác; và nó phát sinh từ sức kháng cự của một vật thể khi có vật thể nào khác đi vào chỗ của nó, cho tới khi vật ấy bỏ đi. Không một ý niệm nào được chúng ta nhận từ cảm giác một cách thường xuyên bằng ý niệm cứng. Dù chúng ta cử động hay ở yên, dù chúng ta ở tư thế nào, chúng ta luôn luôn cảm thấy một cái gì đỡ chúng ta bên dưới, và cản không để chúng ta rơi xuống phía dưới; và các vật mà chúng ta cầm hằng ngày làm chúng ta thấy rằng mặc dù chúng vẫn ở giữa chúng, nhưng có một lực nào đó không thể vượt qua ngăn cản không cho các phần của chúng đến gần bàn tay chúng ta đang đè lên chúng. *Cái ngăn cản hai vật thể lại gần nhau, khi chúng di chuyển lại nhau, tôi gọi là cứng.* Tôi không bàn sâu về sự chính xác của từ này, tôi chỉ sử dụng nó vì nghĩ rằng từ *cứng* là thích hợp nhất để diễn tả ý niệm này, không chỉ vì nó được sử dụng phổ biến, nhưng cũng vì nó có nghĩa tích cực.

2. *Vật cứng lấp đầy không gian.* - Đây là ý niệm thuộc về một vật thể nhờ đó ta quan niệm nó lấp đầy không gian. Ý niệm về cái lấp đầy không gian là, - cái mà khi chúng ta tưởng tượng bất cứ một không gian nào được chiếm chỗ bởi một vật cứng, chúng ta hiểu nó như là chiếm không gian ấy, nó loại trừ mọi vật thể cứng khác; và sẽ luôn luôn ngăn cản bất cứ hai vật thể nào khác di chuyển lại gần nhau theo một đường thẳng, chạm vào nhau, trừ khi nó rời xa nhau theo một đường không song song với đường mà chúng đi vào. Các vật thể mà chúng ta hằng ngày cầm trong tay đủ để cho chúng ta ý niệm cứng này.

. . . . . .

6. *Cứng là gì.* - Nếu có ai hỏi tôi, *cứng là gì*, tôi sẽ bảo họ hỏi các giác quan của họ thì biết: họ hãy cầm một viên đá lửa hay một quả banh giữa hai bàn tay họ, và cố gắng dính chúng vào nhau, họ sẽ biết. Nếu họ nghĩ điều này chưa đủ để giải thích về cứng, nó là gì, nó hệ tại gì, thì tôi hứa sẽ nói cho họ biết nó là gì và hệ tại điều gì, khi họ nói cho tôi biết suy nghĩ là gì, hay hệ tại điều gì; hay cắt nghĩa cho tôi trương độ hay chuyển động là gì, có lẽ dễ hơn nhiều. Các ý niệm đơn giản mà chúng ta có là các ý niệm mà kinh nghiệm dạy chúng ta biết; nhưng nếu ngoài điều này ra, chúng ta muốn dùng các từ để làm chúng rõ nghĩa hơn trong trí khôn, chúng ta sẽ chẳng thành công hơn khi chúng ta muốn xua tan sự tối tăm trong trí

khôn một người mù bằng cách nói với họ và thuyết giảng cho họ các ý niệm về màu sắc và ánh sáng. Tôi sẽ đề cập đến lý do của điều này ở một chỗ khác.

Chương 5

Về các ý niệm đơn giản đến từ các giác quan khác nhau.

1. *Các ý niệm đơn giản là các hoạt động của trí khôn về các ý niệm khác của nó.* —Vì nhận từ bên ngoài các ý niệm đã nói đến trong các chương trước, trí khôn khi quay vào chính nó và quan sát các hoạt động của nó về các ý niệm nó có, nó lấy từ đó các ý niệm khác có khả năng là đối tượng của sự chiêm ngắm của nó giống như bất cứ ý niệm nào mà nó nhận được từ các vật bên ngoài.

2. *Ý niệm về tri giác, và ý niệm về ý muốn, chúng ta có do phản tỉnh.* Hai hoạt động lớn và quan trọng của trí khôn là: *-Tri giác* hay *Suy nghĩ, và Ước muốn* hay *Ý muốn.* Khả năng suy nghĩ được gọi là *Trí năng* và khả năng ý muốn gọi là *Ý chí*; và hai sức mạnh này trong trí khôn được gọi là *khả năng.* Sau này tôi sẽ bàn đến một số *hình thái* của các ý niệm phản tỉnh đơn giản này, như *nhớ, phân biệt, lý luận, phán đoán, biết, tin, v.v...*

Chương 7

Về các ý niệm đơn giản của cảm giác và phản tỉnh

1. *Ý niệm về khoái lạc và đau khổ.* Có các ý niệm đơn giản khác đi vào trí khôn thông qua cảm giác và phản tỉnh, đó là, *khoái lạc* hay *sung sướng*, và các ý niệm đối nghịch, *đau khổ* hay *khó chịu; khả năng; hiện hữu; duy nhất.*

2. *Pha trộn với hầu hết các ý niệm khác.* —Các ý niệm khoái lạc hay đau khổ đi chung với hầu hết các ý niệm khác cả trong cảm giác lẫn phản tỉnh; và ít có ấn tượng nào của cảm giác từ bên ngoài, hay tư tưởng thâm sâu nào từ bên trong của chúng ta mà lại không thể tạo ra nơi chúng ta sự sung sướng hay đau khổ. Tôi hiểu sung sướng hay đau khổ là bất cứ cái gì làm chúng ta vui sướng hay đau khổ, dù nó phát sinh từ các tư tưởng của tinh thần hay bất cứ điều gì tác động vào thân xác chúng ta. Vì bất luận chúng ta gọi nó là thoả mãn, sung sướng, hạnh phúc, v.v... hay khó chịu, rắc rối, đau đớn, tra tấn, lo âu, khốn nạn, v.v... chúng vẫn chỉ là những mức độ khác nhau của cùng một sự, và thuộc về các ý niệm sướng và khổ, dễ chịu hay khó chịu, là các tên gọi tôi sẽ thường dùng để chỉ hai loại ý niệm này.

7. *Ý niệm về hiện hữu và duy nhất.* — Hai ý niệm khác là hiện hữu và duy nhất, được gợi ra cho trí khôn bởi mọi vật bên ngoài, và mọi ý niệm bên trong. Khi các ý niệm ở trong trí khôn chúng ta, chúng ta coi chúng như thực sự đang có ở đó, cũng như chúng ta coi các sự vật đang có thực ở ngoài chúng ta; đó là chúng hiện hữu, hay có sự hiện hữu. Và bất cứ cái gì chúng ta coi là một sự vật, dù là một vật hiện thực hay một ý niệm, đều gợi ra cho trí khôn ý niệm về sự duy nhất.

8. *Ý niệm về khả năng.* —Khả năng cũng là một ý niệm nữa trong số các ý niệm chúng ta nhận được từ cảm giác và phản tỉnh. Bởi vì khi nhận thấy mình suy nghĩ và có thể suy nghĩ, và chúng ta có thể tuỳ ý cử động các phần khác nhau của thân thể chúng ta lúc chúng đang ở yên, hiệu quả cũng là các vật thể tự nhiên có thể tạo ra nơi nhau và xảy ra liên tục cho các giác quan của chúng ta, chúng ta có ý niệm về khả năng bằng cả hai cách thức ấy.

9. *Ý niệm về sự liên tục.* —Ngoài ra cũng có một ý niệm khác, mặc dù được gợi ra bởi các giác quan của chúng ta nhưng thường xuyên hơn được cung cấp cho chúng ta bởi những gì xảy ra trong chính trí khôn chúng ta; đó là ý niệm

về sự liên tục. Vì nếu chúng ta nhìn thẳng vào chính mình, và phản tỉnh về những gì chúng ta quan sát được ở đó, chúng ta sẽ thấy rằng, dù chúng ta thức hay ngủ, các ý niệm trôi qua theo từng chuỗi liên tục, cái này nối tiếp cái kia không đứt đoạn.

10. *Các ý niệm đơn giản, nguyên vật liệu của tất cả tri thức của chúng ta.* — Các ý niệm này, nếu không là tất cả, thì chí ít (theo tôi nghĩ) cũng là các ý niệm đơn giản đáng lưu ý nhất của trí khôn, từ đó phát sinh mọi tri thức khác của trí khôn: tất cả các ý niệm này trí khôn chỉ nhận được bằng hai cách đã nói ở trên là cảm giác và phản tỉnh.

Chương 8

Nói thêm về các ý niệm đơn giản của cảm giác

7. *Các ý niệm trong trí khôn, các phẩm tính trong vật thể.* —Để khám phá rõ hơn bản chất các ý niệm của chúng ta, và diễn tả chúng dễ hiểu hơn, cần phân biệt chúng *như là các ý niệm hay tri giác trong trí khôn chúng ta, và như là các biến đổi vật chất trong các vật thể tạo ra các tri giác ấy trong chúng ta:* nhờ đó chúng ta sẽ không nghĩ (như người ta thường nghĩ) rằng chúng là đúng như những hình ảnh giống với một vật gì nội tại trong chủ thể; đa số các ý niệm cảm giác ở trong trí khôn chúng ta không là gì khác hơn hình ảnh của chính các ý niệm của chúng ta, nhưng khi vừa nghe nói đến chúng, chúng lập tức dễ kích thích nơi chúng ta.

8. *Các ý niệm của chúng ta và các phẩm tính của vật thể.* —Bất cứ điều gì trí khôn tri giác *trong chính nó,* hay là đối tượng trực tiếp của tri giác, tư tưởng hay nhận thức, thì tôi gọi là *ý niệm;* và khả năng tạo ra bất cứ ý niệm nào trong trí khôn chúng ta, thì tôi gọi là *phẩm tính* của chủ thể có khả năng ấy. Ví dụ quả bóng tuyết có khả năng tạo ra nơi chúng ta các ý niệm về trắng, lạnh, và tròn, các khả năng tạo ra các ý niệm này nơi chúng ta như có nơi quả bóng tuyết thì tôi gọi là các phẩm tính; và như chúng là các cảm giác hay tri giác trong trí năng chúng ta, thì tôi gọi là các ý niệm; các *ý niệm* này, nếu tôi đôi khi nói như thể là ở trong chính các sự vật, thì ý tôi hiểu là các phẩm tính này ở trong các sự vật tạo ra chúng trong chúng ta.

9. *Các phẩm tính chính của vật thể.* — Các phẩm tính được xét đến trong các vật thể là, *thứ nhất,* chúng hoàn toàn không thể tách rời khỏi vật thể, bất kỳ ở trạng thái nào, bất luận nó chịu sự thay đổi nào, hay có lực nào tác động lên nó. Nó luôn luôn giữ lại các phẩm tính ấy. . . Các phẩm tính này tôi gọi là *phẩm tính gốc hay chính* của vật thể, mà tôi nghĩ chúng ta có thể thấy chúng tạo ra các ý niệm trong chúng ta, đó là, cứng, trương độ, hình thù, tĩnh hay động, và con số.

10. *Các phẩm tính phụ của vật thể.* —Thứ hai, các phẩm tính mà trên thực tế không là cái gì trong chính các sự vật, nhưng là khả năng tạo ra các cảm giác nơi chúng ta nhờ các phẩm tính chính như khối lượng, hình thù, cấu trúc và chuyển động của các phần không thấy được của chúng, như màu sắc, âm thanh, mùi vị, v.v...., tôi gọi đó là các *phẩm tính phụ.*

11. *Các vật thể tạo ra ý niệm nơi chúng ta thế nào.* —Điểm tiếp theo cần xét đến là các vật thể tạo ra các ý niệm nơi chúng ta thế nào; và rõ ràng đó là do lực đẩy, cách duy nhất mà chúng ta có thể quan niệm các vật thể tác động.

12. *Bằng chuyển động ở bên ngoài và ở trong cơ thể chúng ta.* —Vậy, nếu các vật bên ngoài không kết hợp với trí khôn chúng ta khi chúng tạo ra các ý niệm ở đó, nhưng chúng ta lại tri giác được các phẩm tính gốc này trong chúng như là từng cái tác động riêng rẽ trên các giác

quan, thì rõ ràng một số chuyển động phải tiếp tục ở đó nhờ các thần kinh hay khí động vật của chúng ta, nhờ một số phần của thân thể chúng ta, đi lên não hay trung tâm cảm giác, ở đónó tạo ra trong trí khôn chúng ta các ý niệm đặc thù mà chúng ta có về chúng. Và vì trương độ, hình thù, con số, và chuyển động của các vật thể có một độ lớn có thể quan sát được, có thể được tri giác từ xa bởi thị giác, thì rõ ràng từng vật thể khó nhận diện cũng phải đến từ mắt, và do đó truyền đến não một chuyển động nào đó để tạo ra các ý niệm này mà chúng ta có trong trí khôn.

13. *Các phẩm tính phụ tạo ra các ý niệm như thế nào.* —Theo cùng một kiểu mà các ý niệm của các phẩm tính gốc này được tạo ra trong chúng ta, chúng ta có thể quan niệm rằng các ý niệm về các phẩm tính phụ cũng được tạo ra bởi tác động của các phân tử không thể tri giác trên các giác quan của chúng ta. . . Các chuyển động, hình thù, khối lượng và số lượng của các phân tử nhỏ xíu này, khi tác động vào các bộ phận khác nhau của các giác quan chúng ta, tạo ra nơi chúng ta các cảm giác khác nhau mà chúng ta có từ các màu sắc và mùi vị của các vật thể; ví dụ, một bông hoa tím, do lực đẩy của một phân tử nhỏ xíu của vật chất có những hình thù và khối lượng đặc thù, và những mức độ thay đổi chuyển động khác nhau của chúng, tạo ra các ý niệm về màu xanh và vị ngọt của bông hoa để nó tạo ra trong trí khôn chúng ta.

14. *Chúng lệ thuộc các phẩm tính chính.* —Những gì tôi đã nói liên quan tới màu và mùi cũng có thể hiểu về âm thanh và vị, và các phẩm tính cảm giác khác; những phẩm tính này chúng ta thường hiểu sai như là những thực tại, trên thực tế chúng không là gì trong chính các sự vật, mà chỉ là những khả năng tạo ra các cảm giác khác nhau trong chúng ta, và lệ thuộc các phẩm tính chính kia, đó là khối lượng, hình thù, cấu trúc, và chuyển động của các thành phần, như tôi đã nói trên.

Chương 9

Về tri giác

1. *Tri giác, ý niệm đơn giản đầu tiên của phản tỉnh.* —Cũng như TRI GIÁC là khả năng đầu tiên của trí khôn tác động về các ý niệm của chúng ta, thì nó cũng là ý niệm đầu tiên và đơn giản nhất chúng ta có từ sự phản tỉnh, và đôi khi có người gọi là suy tư nói chung.

2. *Chỉ có phản tỉnh mới có thể cho chúng ta ý niệm tri giác là gì.* —Mọi người có thể biết rõ hơn tri giác là gì nhờ phản tỉnh về việc chính họ làm gì, họ thấy khi nào, nghe khi nào, có cảm giác gì, v.v..., hay suy nghĩ gì, rõ hơn bất cứ luận thuyết nào của tôi. Bất cứ ai suy tư về điều gì xảy ra trong trí khôn mình đều không thể không nhận ra điều này. Và nếu họ không suy tư, thì dù bao nhiêu lời nói trên thế giới này cũng không thể cho họ được một khái niệm nào về nó.

. . . . . .

8. *Các cảm giác thường thay đổi do phán đoán.* —Chúng ta sẽ xét thêm về tri giác rằng các ý niệm mà chúng ta nhận được bởi giác quan thì thường bị thay đổi bởi phán đoán, đặc biệt nơi những người trưởng thành, nhưng chúng ta thường không để ý. Khi chúng ta để trước mặt một quả cầu tròn với toàn một màu, ví dụ, vàng, thạch cao, v.v..., chắc chắn ý niệm nó in trong trí chúng ta là một hình tròn phẳng, có các bóng khác nhau, với các độ tương phản sáng tối đập vào mắt chúng ta. Nhưng do tập quán chúng ta quen tri giác các kiểu dáng vẻ bề ngoài mà các vật thể có mặt lồi tạo ra nơi chúng ta; các sự thay đổi nào được tạo ra khi ánh sáng được phản chiếu bởi các hình thù khả giác khác nhau của các vật thể; —ngay lập tức phán đoán,

do thói quen, làm thay đổi các dáng vẻ của chúng. Cho nên từ cái thực ra là một sự khác biệt về bóng và màu, khi thu thập hình, nó làm cho phán đoán coi nó là một dấu đặc trưng của hình, và tự tạo cho nó một tri giác về một hình lồi và một màu thuần nhất; khi ý niệm chúng ta nhận được từ đó chỉ là một mặt phẳng có màu sắc khác nhau, như ta thấy rõ trong các bức tranh. Để chứng tỏ điều này, tôi đưa vào đây một vấn đề đã được nêu lên bởi một người rất tài giỏi và chuyên cổ võ tri thức đích thực, một nhà trí thức lỗi lạc, ông Molyneux, người đã có nhã ý thông tin về vấn đề này cho tôi trong một lá thư ông gửi cách đây ít tháng; vấn đề đó như sau: —"*Giả sử một anh mù bẩm sinh, bây giờ đã lớn, và được dạy bằng xúc giác để biết phân biệt một khối vuông với một khối hình cầu làm bằng cùng một thứ kim loại, có kích thước bằng nhau, để xem khi anh sờ vào vật này rồi vật kia, anh có thể biết được vật nào hình khối, vật nào hình cầu. Rồi giả sử hình khối và hình cầu được đặt trên bàn, và bây giờ người ta làm cho anh ta có thể nhìn thấy: bây giờ chỉ bằng thị giác, chứ không bằng xúc giác, liệu anh ta có thể phân biệt vật nào hình khối, vật nào hình cầu hay không?*" Người làm thí nghiệm này trả lời, "*Không. Bởi vì, mặc dù anh đã có kinh nghiệm một hình cầu, một hình khối tác động trên xúc giác của anh như thế này thế kia, nhưng anh chưa có kinh nghiệm rằng tác động thế này thế kia trên xúc giác của anh cũng phải tác động như thế đối với thị giác của anh; hay một góc nhô ra trên một hình khối mà anh sờ vào thấy không bằng phẳng, sẽ xuất hiện trước mắt anh cũng giống như nó xuất hiện trên hình khối.*" —Tôi nhất trí với nhà trí thức này mà tôi hãnh diện gọi là bạn của tôi, trong câu trả lời của ông cho vấn đề này; và ý kiến của tôi là, người mù lúc đầu sẽ không thể nói chắc chắn cái nào là hình khối, cái nào là hình cầu, khi anh ta mới chỉ nhìn thấy chúng; mặc dù anh có thể gọi đúng tên chúng bằng xúc giác của anh, và chắc chắn phân biệt được chúng bằng sự khác biệt mà anh cảm thấy về chúng. Tôi kết luận như thế và để cho độc giả của tôi cơ hội xét xem họ có thể được coi là có kinh nghiệm bao nhiêu và có được bao nhiêu khái niệm, trong khi họ không có chút sử dụng nào hay sự trợ giúp nào của kinh nghiệm. Tôi nghĩ như thế là hay, bởi vì nhà trí thức giỏi quan sát này còn thêm rằng, "*sau khi đề nghị vấn đề này cho những bậc trí thức, không gặp được ai đưa ra lập tức câu trả lời mà ông nghĩ là đúng, cho tới khi được nghe các lý do làm cho họ được thuyết phục.*"

Chương 12

Về các ý niệm phức tạp

1. *Được trí khôn tạo ra từ các ý niệm đơn giản.* —Cho tới đây chúng ta đã xét đến các ý niệm đơn giản nhận được từ cảm giác và phản tỉnh, mà trí khôn tự nó không thể làm ra một ý niệm nào như vậy, hay có một ý niệm nào mà không hoàn toàn bao gồm chúng. [Nhưng cũng như trí khôn hoàn toàn thụ động trong việc tiếp nhận các ý niệm đơn giản, thì nó cũng thực hiện một số hành động riêng của nó, nhờ đó nó lấy ra các ý niệm đơn giản như là những vật liệu và nền tảng của các ý niệm khác, và làm thành các ý niệm khác. Các hành động của trí khôn trong đó nó thực thi khả năng của nó trên các ý niệm đơn giản gồm ba hành động này: (1) Kết hợp nhiều ý niệm đơn giản thành một ý niệm kép; đó là cách mà mọi *ý niệm phức tạp* được tạo thành. (2) Đưa hai ý niệm đơn giản hay phức tạp vào chung với nhau, và đặt chúng đứng cạnh nhau; đó là cách làm ra mọi *ý niệm về quan hệ*. (3) Tách riêng chúng khỏi mọi ý niệm khác đi chung với chúng trong sự hiện hữu thực của chúng; đây được gọi là trừu tượng hoá: nhờ đó làm

thành mọi *ý niệm tổng quát*. Vì vậy các ý niệm do sự kết hợp bởi nhiều ý niệm đơn giản thì gọi là *phức tạp*; như đẹp, biết ơn, người, vũ trụ, quân đội; ý niệm phức tạp tuy được kết hợp bởi các ý niệm đơn giản hay phức tạp với nhau để làm thành một ý niệm đơn giản, nhưng khi trí khôn muốn, nó coi từng ý niệm một như là toàn thể một sự vật, và có ý nghĩa dưới một tên gọi.

3. *Các ý niệm phức tạp có thể là các hình thái, bản thể, hay quan hệ.* —Các Ý NIỆM PHỨC TẠP, bất luận là kết hợp và phân tách như thế nào, mặc dù con số chúng là vô hạn, và vô cùng đa dạng để lấp đầy và làm thoả mãn các tư tưởng của con người, nhưng tôi nghĩ có thể giản lược chúng dưới các tiêu đề: 1. *Các Hình thái*. 2. *Các Bản thể*. 3. *Các Quan hệ*.

4. *Các ý niệm về hình thái.* —Thứ nhất, tôi gọi các ý niệm về hình thái là các ý niệm phức tạp mà bất luận được kết hợp như thế nào, chúng không chứa nơi chúng sự tự tại, nhưng được coi là lệ thuộc hay chịu ảnh hưởng các bản thể.

6. *Các ý niệm về bản thể, từng cái hay tập hợp.* —Thứ hai, các ý niệm về *bản thể* là các sự phối hợp các ý niệm đơn giản như là biểu thị các sự vật đặc thù và phân biệt nhau và tự tại, trong đó ý niệm giả sử hay còn mơ hồ về bản thể, như nó tồn tại, thì luôn luôn là ý niệm đầu tiên và chính. Các ý niệm về bản thể cũng có hai loại: một là các bản thể hiện hữu riêng biệt từng cái, như các ý niệm về bản thể người, hay đàn cừu; các ý niệm *tập hợp* của các ý niệm thì mỗi tập hợp như thế có ý nghĩa của một ý niệm riêng biệt như ý niệm về người hay một đơn vị.

7. *Các ý niệm về quan hệ.* —Thứ ba, loại ý niệm phức tạp cuối cùng chúng ta gọi là quan hệ, hệ tại sự xem xét và so sánh một ý niệm với một ý niệm khác. Chúng ta sẽ bàn đến các loại này theo thứ tự của chúng.

8. *Tất cả các ý niệm trừu tượng đều đến từ hai nguồn.* —Nếu chúng ta đi tìm sự tiến hành của trí khôn chúng ta, và chú ý quan sát nó lặp lại như thế nào, thêm vào nhau và thống nhất các ý niệm đơn giản nhận được từ cảm giác hay phản tỉnh như thế nào, nó sẽ dẫn chúng ta đi xa hơn chúng ta tưởng lúc ban đầu. Và tôi tin chúng ta sẽ thấy rằng *ngay cả những ý niệm khó hiểu nhất*, cho dù chúng có vẻ xa vời cảm giác hay bất cứ hoạt động nào của trí khôn chúng ta, thì vẫn chỉ là những ý niệm mà trí năng tự làm ra cho mình, bằng cách lặp lại và nối kết các ý tưởng mà nó có từ các đối tượng của giác quan hay từ các hoạt động của chính nó về chúng: cho nên cả các ý niệm lớn và trừu tượng cũng đều *phát xuất từ cảm giác hay phản tỉnh*, vì nó không là gì khác ngoài cái mà trí khôn, bằng việc sử dụng thông thường các khả năng của nó, sử dụng các ý niệm nhận được từ các đối tượng của cảm giác, hay từ các hoạt động mà nó quan sát trong nó về chúng. Các ý niệm này tôi sẽ cố gắng giải thích trong các ý niệm về không gian, thời gian, và vô hạn, và một ít ý niệm khác mà chúng ta thấy có vẻ rất khác xa với các ý niệm gốc.

Chương 21

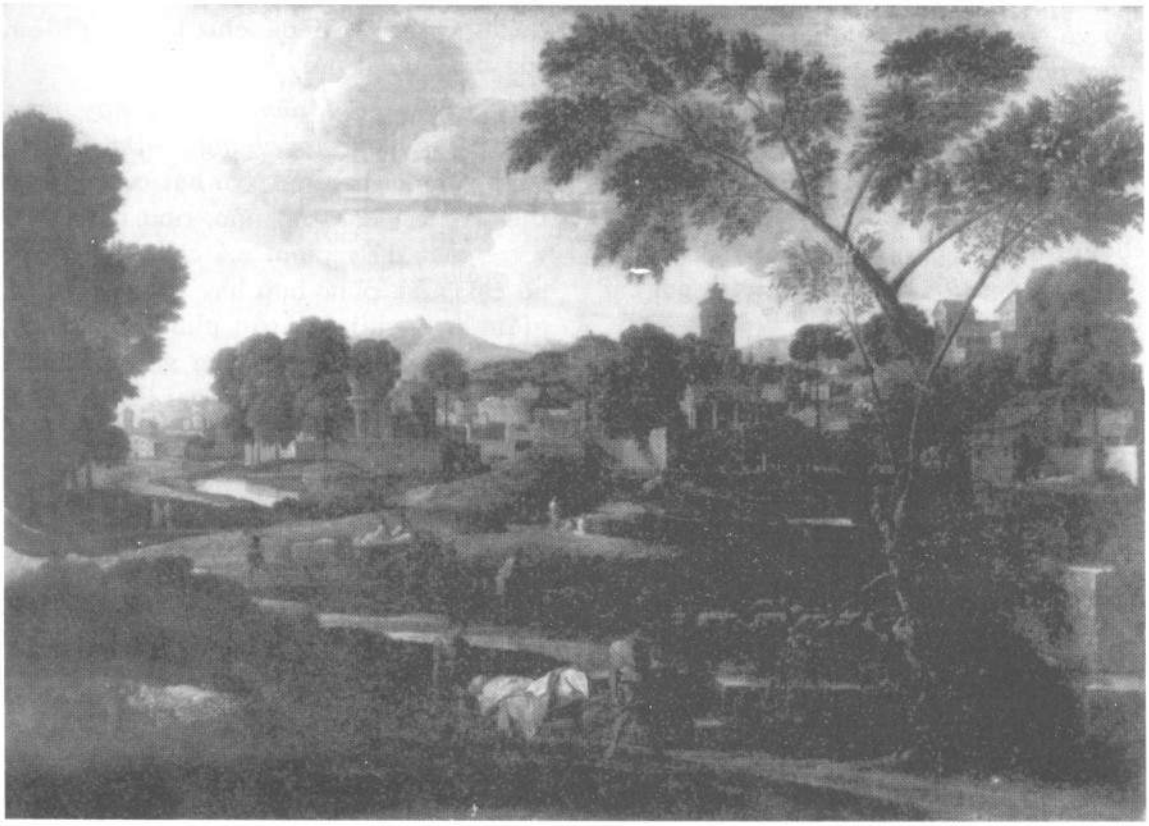
Về khả năng

1. *Có ý niệm này thế nào.* —Vì trí khôn hằng ngày được thông tin từ các giác quan về sự thay đổi các ý niệm đơn giản mà nó quan sát thấy trong các sự vật bên ngoài; và vì nhận thấy một vật sinh và diệt như thế nào, rồi một vật khác mà trước đó chưa hiện hữu nhưng bắt đầu hiện hữu ra sao. . .; trí khôn xét thấy nơi một vật bất cứ ý niệm đơn giản nào của nó đều có thể thay đổi, và nơi một vật khác khả năng tạo sự thay đổi ấy; và vì thế nó đi đến ý niệm mà

chúng ta gọi là *khả năng*. Ví dụ chúng ta nói lửa có sức làm chảy vàng, nghĩa là phá huỷ sự gắn kết chặt chẽ của các thành phần mà chúng ta không thấy được của vàng; mặt trời có khả năng làm tan chảy sáp; và sáp có khả năng bị làm tan chảy bởi mặt trời, qua đó màu vàng bị huỷ diệt và thay vào đó là màu trắng. Trong những trường hợp trên đây và những trường hợp tương tự, khả năng được chúng ta xét đến liên quan tới sự thay đổi các ý niệm.

2. *Khả năng chủ động và thụ động.* —Khả năng được xét đến như thế gồm hai khía cạnh, đó là, có thể làm, hay có thể nhận, một thay đổi nào đó: một khía cạnh có thể được gọi là khả năng *chủ động*, và khía cạnh kia được gọi là khả năng *thụ động*.

3. *Khả năng bao gồm ý niệm về quan hệ.* —Tôi cho rằng khả năng bao gồm trong nó một thứ quan hệ (một quan hệ với hành động hay sự thay đổi), vì trên thực tế, có ý niệm nào của chúng ta, thuộc bất cứ loại nào, khi xét kỹ, mà không thay đổi? Đối với các ý niệm của chúng ta về trương độ, thời gian, và con số, phải chăng chúng không chứa đựng một quan hệ thầm kín nào giữa các thành phần? Các hình và chuyển động có sự quan hệ rõ hơn giữa chúng; và các phẩm tính như màu sắc, mùi vị, v.v..., chúng là gì nếu không phải là những vật thể khác nhau trong quan hệ với tri giác của chúng ta? Vì vậy tôi nghĩ ý niệm về khả năng có thể có một chỗ đứng giữa các *ý niệm đơn giản* khác, và có thể là một trong các ý niệm là nguyên vật liệu trong các ý niệm phức



Đám tang Phocion, 1648, tranh của Nicholas Poussin (1594-1665). Trong bức hoạ này, cảnh thiên nhiên được hoạ bằng những ý niệm hình học bao hàm ý nghĩa về sự thường hằng. Locke tin rằng các ý niệm phức tạp về các cảnh như thế này được xây dựng từ "*một số lớn các ý niệm đơn giản mà giác quan mang đến.*" (*Bảo tàng Louvre/Paris*)

tạp của chúng ta về các bản thể, như chúng ta sẽ có dịp quan sát dưới đây.

Chương 23

Các ý niệm phức tạp của chúng ta về các bản thể

1. *Các ý niệm về bản thể được tạo thành như thế nào.* —Như tôi đã nói, vì trí khôn được cung cấp một số lớn các ý niệm đơn giản được chuyển đạt bởi các giác quan, như được thấy trong các sự vật bên ngoài chúng ta, hay bởi sự phản tỉnh trên các hoạt động của trí khôn, nên nó cũng nhận thấy rằng một số các ý niệm đơn giản này thường đi chung với nhau; các ý niệm này được coi là thuộc về cùng một sự vật, và các từ được dùng thích hợp với sự lãnh hội chung, nên chúng được gọi bằng một tên gọi chung, vì chúng thống nhất trong một chủ thể; nhưng vì không để ý, nên chúng ta thường nói về chúng và coi chúng như là một ý niệm đơn giản nhưng thực ra là sự phối hợp của nhiều ý niệm lại với nhau: bởi vì, như tôi đã nói, vì chúng ta không hình dung được các ý niệm đơn giản này có thể hiện hữu tự tại như thế nào, nên chúng ta quen giả định một *vật nền* nào đó để chúng tồn tại, và chúng ta gọi cái vật nền ấy là *bản thể*.

2. *Ý niệm mơ hồ của chúng ta về bản thể nói chung.* Cho nên nếu ai tự suy xét về mình liên quan đến khái niệm của mình về bản thể thuần tuý nói chung, họ sẽ thấy họ không có ý niệm gì về nó cả, mà chỉ là một giả thiết về cái mà họ không biết cái gì của các phẩm tính ấy có thể tạo ra các ý niệm đơn giản nơi chúng ta; các phẩm tính ấy thường được gọi là các tuỳ thể. Vì vậy, ý niệm chúng ta có mà chúng ta gọi chung là bản thể thực ra chỉ là một cái gì được chúng ta giả thiết ra để làm nền cho những phẩm tính mà chúng ta thấy hiện hữu, và chúng ta không thể hình dung nó như là có thể hiện hữu tự tại *sine re substante*, không có một cái gì để chứa nó và nâng đỡ nó, và chúng ta gọi cái nền ấy là *substantia*, "bản thể," mà theo gốc của từ này, nó có nghĩa là cái gì đứng ở dưới, hay nâng đỡ một cái gì khác.

3. *Các loại bản thể.* —Một ý niệm mơ hồ và tương đối về *bản thể nói chung* được hình thành như thế, nên chúng ta có các ý niệm về *các loại bản thể đặc thù*, bằng cách tập hợp lại các sự phối hợp của các ý niệm đơn giản mà qua kinh nghiệm và sự quan sát của giác quan, chúng ta nhận thấy chúng hiện hữu chung với nhau và vì thế được chúng ta giả thiết là phát xuất từ cấu trúc nội tại đặc thù hay yếu tính giấu ẩn của bản thể ấy. Bằng cách ấy chúng ta có các ý niệm về người, con ngựa, vàng, nước, v.v..., nhưng bản thể của chúng người ta có ý niệm *rõ rệt* hay không ngoại trừ một ít ý niệm đơn giản nào đó, điều này tôi để cho kinh nghiệm của mỗi người nói cho chúng ta.

4. *Không có ý niệm rõ ràng hay phân biệt về bản thể nói chung.* —Do đó, khi chúng ta nói hay nghĩ về bất cứ loại bản thể vật thể đặc thù nào, như ngựa, đá, v.v..., mặc dù ý niệm mà chúng ta có về nó chỉ là sự phức hợp hay tập hợp các ý niệm đơn giản về các phẩm tính khả giác mà chúng ta thường gặp kết hợp trong sự vật mà chúng ta gọi là con ngựa hay đá; nhưng *vì chúng ta không thể quan niệm làm thế nào chúng có thể hiện hữu tự tại, hay hiện hữu vật này trong vật khác*, nên chúng ta giả thiết chúng hiện hữu trong, và được nâng đỡ bởi một vật chung nào đó: cái nâng đỡ này chúng ta gọi chung là bản thể, mặc dù chắc chắn chúng ta không có ý niệm rõ ràng hay phân biệt nào về vật mà chúng ta giả thiết là cái nâng đỡ ấy.

5. *Ý niệm về bản thể tinh thần cũng rõ ràng như về bản thể vật thể.* —Điều này cũng xảy ra cho các hoạt động của tinh thần, đó là suy nghĩ, lý luận, sợ

hãi, v.v..., mà khi kết luận là chúng không hiện hữu tự tại, hay không quan niệm được chúng có thể thuộc về một vật thể như thế nào, hay được tạo ra bởi vật thể, chúng ta có khuynh hướng nghĩ các hoạt động này thuộc về một *bản thể* nào khác, mà chúng ta gọi là *tinh thần*; thế nhưng rõ ràng là, vì không có một ý niệm hay khái niệm nào khác về vật chất, mà chỉ có cái gì đó mà các phẩm tính ấy tồn tại và tác động trên giác quan chúng ta, cho nên chúng ta có một ý niệm về bản thể tinh thần cũng rõ ràng như ý niệm về bản thể của vật thể; một cái được chúng ta giả thiết là *substratum*, "cái nâng đỡ" các ý niệm đơn giản mà chúng ta có từ bên ngoài; và cái kia được giả thiết là *substratum* cho các hoạt động mà chúng ta kinh nghiệm bên trong chúng ta. Vì vậy rõ ràng là ý niệm về *bản thể vật thể* trong vật chất thì xa cách các khái niệm và sự lãnh hội của chúng ta cũng như khái niệm về *bản thể tinh thần* hay tinh thần; và do đó, từ sự chúng ta không có khái niệm gì về bản thể tinh thần, nên chúng ta không thể kết luận về sự không tồn tại của nó, giống như chúng ta có thể phủ nhận sự tồn tại của vật thể: lý do là vì khẳng định rằng không có vật thể là điều hợp lý, bởi vì chúng ta không có ý niệm rõ ràng và phân biệt nào về bản thể vật chất, cũng giống như nói rằng không có tinh thần, bởi vì chúng ta không có ý niệm rõ ràng và phân biệt nào về bản thể của một tinh thần.

30. *So sánh ý niệm của chúng ta về tinh thần và ý niệm về thân xác.* —Cho nên ý niệm của chúng ta về tinh thần so sánh với ý niệm về thân xác như sau: Chúng ta không biết gì về bản thể của tinh thần; chúng ta cũng không biết gì về bản thể của thân xác. Hai phẩm tính chính của thân xác là các thành phần gắn kết nhau và lực đẩy bên trong, chúng ta có các ý niệm rõ ràng và phân biệt về chúng: cũng thế chúng ta có các ý niệm rõ ràng và phân minh về hai thuộc tính chính của tinh thần, đó là suy nghĩ và khả năng hành động, nghĩa là khả năng bắt đầu hay chấm dứt các tư tưởng hay chuyển động. Chúng ta cũng có các ý niệm về nhiều phẩm tính nội tại trong thân xác, và có các ý niệm rõ ràng phân minh về chúng: các phẩm tính này chỉ là các sự thay đổi khác nhau về trương độ của các phần liên kết nhau và chuyển động của chúng. Cũng thế, chúng ta có các ý niệm về các hình thái suy nghĩ, đó là, tin, nghi ngờ, có ý, sợ, hi vọng; tất cả chỉ là các hình thái suy nghĩ khác nhau. Chúng ta cũng có các ý niệm về ý muốn, và cử động cơ thể theo sau ý muốn, và với chính cơ thể; bởi vì, như chúng ta đã nói, tinh thần có khả năng chuyển động.

33. *Ý niệm phức tạp của chúng ta về Thiên Chúa.* —Bởi vì nếu chúng ta xem xét ý niệm chúng ta có về Hữu Thể Tối Cao không thể hiểu nổi, thì chúng ta sẽ thấy rằng chúng ta cũng đạt tới ý niệm ấy bằng cùng một cách như trên; và các ý niệm phức tạp về Thiên Chúa và về các hữu thể thần thiêng được tạo thành bởi các ý niệm đơn giản mà chúng ta nhận được từ sự phản tỉnh của trí khôn: ví dụ, từ những gì chúng ta kinh nghiệm về mình, chúng ta có các ý niệm về sự hiện hữu và thời gian, về tri thức và khả năng, về khoái lạc và hạnh phúc, và về nhiều phẩm tính và khả năng khác mà có chúng thì tốt hơn không có chúng; khi chúng ta muốn làm thành một ý niệm thích hợp nhất về Hữu Thể Tối Cao, chúng ta khuyếch đại tất cả các phẩm tính ấy với ý niệm của chúng ta về sự vô hạn; và như thế, bằng cách gộp chung chúng lại, chúng ta làm thành ý niệm của chúng ta về Thiên Chúa. Về điều này, trí khôn có một khả năng to lớn để khuyếch đại một số ý niệm của nó, là các ý niệm nó đã nhận được từ cảm giác và phản tỉnh, như đã nói ở trên.

37. *Tóm tắt.* —Như thế chúng ta đã thấy chúng ta có các loại ý niệm nào về *bản thể*, chúng hệ tại gì, và chúng đến với chúng ta thế nào. Từ đó, theo tôi nghĩ, chúng ta có thể rút ra những kết luận hiển nhiên sau đây:

Thứ nhất, tất cả các ý niệm của chúng ta về các *loại bản thể* thực ra chỉ là tập hợp các ý niệm đơn giản, và chúng ta giả thiết có *một cái gì đó* nâng đỡ các ý niệm đơn giản ấy và chúng tồn tại trong đó; mặc dù chúng ta không có ý niệm rõ ràng phân minh nào về nó.

Thứ hai, tất cả các ý niệm đơn giản liên kết trong một cái *substratum* chung ấy tạo thành các ý niệm phức tạp của chúng ta về *các loại bản thể*, tất cả đều được chúng ta đón nhận từ cảm giác và phản tỉnh. . .

Thứ ba, hầu hết các ý niệm đơn giản hợp thành các ý niệm phức tạp của chúng ta, nói đúng ra, chỉ là các *khả năng*, tuy rằng chúng ta thường coi chúng là các phẩm tính tích cực, ví dụ, đa số các ý niệm đơn giản làm thành ý niệm phức tạp của chúng ta về vàng (kim loại) là chất vàng, trọng lượng, tính dẫn truyền, dễ chảy, và tan trong a-xít, v.v..., tất cả được kết hợp trong một *substratum*; tất cả các ý niệm này thực ra chỉ là các quan hệ với các bản thể khác, chứ không phải thực sự trong vàng được xét tự thân nó, mặc dù chúng lệ thuộc các phẩm tính chính và thực của cấu trúc nội tại của nó, nhờ đó nó có một sự thích hợp đặc trưng để tác động và được tác động bởi các bản thể khác.

Chương 27

Về sự đồng nhất và khác biệt

1. *Đồng nhất là gì.* —Trí khôn cũng làm công việc so sánh về chính hữu thể của các sự vật, đó là khi chúng ta nhìn *bất cứ cái gì như là hiện hữu ở một nơi và một lúc nhất định*, và đem nó so sánh với *chính nó hiện hữu ở một lúc khác*, và từ đó chúng ta có các ý niệm về *đồng nhất* và *khác biệt*. Khi chúng ta thấy bất cứ cái gì hiện hữu ở bất cứ một nơi nào và bất cứ một lúc nào, chúng ta chắc chắn nó là chính vật ấy, chứ không phải là một vật khác mà cùng lúc ấy ở một nơi khác, cho dù nó không thể phân biệt với vật kia và rất giống với vật kia về các phương diện khác: đó là sự *đồng nhất*, khi các ý niệm gắn cho nó hoàn toàn không thay đổi từ lúc chúng ta xem xét nó với lúc chúng ta so sánh nó. Vì vậy khi chúng ta hỏi xem một vật gì có phải *cùng là nó* hay không, chúng ta luôn luôn có ý hiểu nó là một vật hiện hữu ở một lúc và một nơi nhất định, và chắc chắn vào chính lúc đó nó là chính nó, chứ không là một cái gì khác. Do đó, cái gì có một khởi điểm thì là cùng một vật; và cái gì có một khởi điểm khác với nó về thời gian và nơi chốn thì không phải là vật ấy, nhưng là một vật khác.

2. *Sự đồng nhất của bản thể.* —Chúng ta có các ý niệm về ba loại bản thể mà thôi, đó là: 1. *Thiên Chúa.* 2. *Các trí tuệ hữu hạn.* 3. *Các vật thể.*

Thứ nhất, *Thiên Chúa* không có khởi đầu, vĩnh cửu, không thay đổi, và ở khắp nơi, vì vậy không có nghi ngờ gì về sự đồng nhất của Ngài.

Thứ hai, *các trí tuệ hữu hạn*, vì bắt đầu hiện hữu ở một nơi và thời gian nhất định, nên quan hệ với thời gian và không gian ấy là cái xác định sự đồng nhất của mỗi vật ấy, bao lâu nó còn tồn tại.

Thứ ba, điều trên đây cũng áp dụng đối với mọi *phân tử vật chất*, vì không thể thêm hay bớt gì cho nó, nên nó là đồng nhất. Bởi vì mặc dù ba loại bản thể này không loại trừ sự hiện hữu của nhau ở cùng một chỗ, nhưng chúng ta không thể quan niệm được chúng ngoại trừ phải hiểu chúng như là mỗi cái tất

yếu phải loại trừ cái kia ra khỏi cùng một chỗ, nếu không các ý niệm và tên gọi của sự đồng nhất và khác biệt sẽ là vô ích, và không thể có sự phân biệt giữa các bản thể, hay bất cứ cái gì khác.

3. *Nguyên lý cá thể hoá.* —Từ những điều nói trên, chúng ta dễ khám phá ra điều mà mọi người muốn tìm hiểu, đó là *nguyên lý cá thể hoá*; và rõ ràng nguyên lý này là chính sự hiện hữu; nó xác định một hữu thể thuộc bất cứ loại nào ở một thời gian và nơi chốn nhất định, không thể chia sẻ cho hai hữu thể của cùng một loại. Điều này tuy có vẻ dễ hiểu hơn đối với các bản thể đơn giản, nhưng nếu xét kỹ thì cũng không khó hiểu đối với các bản thể phức tạp: ví dụ, giả sử một nguyên tử, nghĩa là một vật thể liên tục ở một diện tích không thay đổi, tồn tại trong một thời gian và không gian nhất định; rõ ràng là dù xét ở bất cứ lúc nào của sự tồn tại của nó, nó vẫn là chính nó. Cũng thế, nếu hai hay nhiều nguyên tử kết hợp với nhau trong cùng một khối lượng, mỗi nguyên tử này vẫn là chính nó theo luật trên đây; và trong khi chúng tồn tại chung với nhau, khối lượng gồm cùng các nguyên tử ấy phải là cùng khối lượng hay vật thể ấy, cho dù các thành phần được sắp xếp khác biệt nhau đến đâu. Nhưng nếu lấy đi một nguyên tử, hay thêm vào một nguyên tử mới, nó không còn là cùng một khối lượng hay cùng một vật thể trước nữa.

4. *Sự đồng nhất của thực vật.* —Chúng ta phải xét xem một cây sồi khác với một khối vật chất ở chỗ nào, và theo tôi đó là một cái chỉ là sự kết hợp gắn gó của các phân tử vật chất bất kể chúng được kết hợp với nhau như thế nào, trong khi cái kia là một sự sắp xếp tạo thành các phần của một cây sồi; và một sự sắp xếp các thành phần như thế để có thể đón nhận và phân phối sự dinh dưỡng nhằm duy trì và hình thành gỗ, vỏ cây, và lá cây,v.v... của một cây sồi, đó chính là sự sống thực vật.

5. *Sự đồng nhất của động vật.* —Đối với các động vật cũng không khác mấy, ngoại trừ cái làm nên một con vật và tiếp tục làm cho nó luôn là chính nó. Chúng ta thấy có cái gì đó giống với một cái máy, và chúng ta có thể dùng nó để minh hoạ ở đây. Ví dụ, một cái đồng hồ là gì? Rõ ràng nó không là gì khác hơn một sự sắp xếp hay cấu trúc thích hợp các bộ phận nhằm một mục đích nào đó, mà khi có đủ lực đưa vào nó, thì có thể đạt mục đích ấy. Nếu chúng ta giả sử cái máy này là một cơ thể liên tục, mọi bộ phận của nó được sửa chữa, tăng thêm hay giảm bớt bởi các bộ phận không nhìn thấy được, và có chung một sự sống, thì chúng ta đã có một cái gì rất giống với thân xác của một động vật, chỉ khác là nơi động vật, sự thích hợp của tổ chức và chuyển động của sự sống bắt đầu cùng một lúc, và chuyển động phát sinh từ bên trong; nhưng trong các cái máy thì rõ ràng lực tạo chuyển động đến từ bên ngoài, và thường không có mặt khi bộ máy chạy ổn định.

6. *Sự đồng nhất của con người.* —Điều này cũng cho thấy sự đồng nhất của con người hệ tại điều gì, đó là sự tham dự vào cùng một sự sống liên tục, nhờ các phân tử vật chất không nhìn thấy nhưng nối kết nhau một cách sống động trong cùng một cơ thể có tổ chức. Ai đặt sự đồng nhất của con người vào bất cứ điều gì khác ngoài những điều trên đây thì sẽ thấy rất khó để gọi một bào thai là *cùng* một người, bằng bất cứ giả thiết nào, mà không làm cho Seth, Ismael, Socrates, Pilate, St. Austin, và Caesar Borgia, là cùng một người. Bởi vì nếu sự đồng nhất của *linh hồn mà thôi* làm cho thành cùng một *người*; và không có gì trong bản chất của vật chất khiến cho tại sao cùng một tinh thần cá thể lại không thể kết hợp với các thân xác khác, thì có thể rằng những người ấy, sống vào các thời rất xa cách nhau, và có các tính cách khác nhau, có

thể cũng chỉ là cùng một người: cách nói như thế hẳn phải là do một cách sử dụng từ *người* rất kỳ lạ, được áp dụng cho một ý niệm mà trong đó thân xác và hình dáng bị loại trừ.

9. *Sự đồng nhất nhân vị.* —Với tiền đề trên, để xem sự đồng nhất nhân vị là gì, chúng ta phải xét xem *nhân vị* là gì; theo tôi nghĩ, đó là một hữu thể thông minh, có lý trí và suy tư, và có thể coi mình là mình, cùng một sự vật suy nghĩ, ở những thời gian và không gian khác nhau; tất cả chỉ nhờ sự ý thức không tách rời với suy nghĩ, và theo tôi, là cốt yếu cho suy nghĩ: bởi vì không ai có thể nhận thức nếu không *nhận thức* rằng mình nhận thức. Khi chúng ta nghe, nhìn, ngửi, nếm, cảm, suy niệm, hay muốn bất cứ điều gì, chúng ta biết là chúng ta đang làm điều ấy. Như thế nó luôn luôn được nhìn như là các cảm giác và tri giác hiện tại của chúng ta: và vì vậy mọi người đối với chính mình là cái mà họ gọi là *bản ngã*.

10. *Ý thức làm nên bản ngã.* Nhưng người ta phải hỏi thêm, nó có phải là cùng một bản thể không. Điều này ít người nghĩ có lý do nào để nghi ngờ, nếu các tri giác này, với sự ý thức của chúng, luôn luôn hiện diện trong trí khôn, nhờ đó cùng một sự vật suy nghĩ sẽ luôn luôn luôn hiện diện một cách ý thức, và hiển nhiên là chính nó. Nhưng khó khăn có thể xuất hiện khi sự ý thức này luôn luôn bị cắt đứt bởi tính hay quên, vì không có lúc nào trong đời sống mà chúng ta có tất cả chuỗi các hành động quá khứ của chúng ta trước mắt chúng ta trong một cái nhìn duy nhất, nhưng thậm chí những trí nhớ tốt nhất cũng có lúc quên một số điều khi đang nghĩ đến những điều khác; và đôi khi trong phần lớn cuộc đời, chúng ta cũng không suy tư về các cái bản ngã quá khứ của chúng ta, vì chúng ta quá bận tâm vào các tư tưởng hiện tại của mình, và trong khi ngủ say chúng ta không có tư tưởng nào cả, hay ít nhất không có tư tưởng nào mà ý thức nhận ra rằng chúng ta đang có tư tưởng,—trong tất cả những trường hợp này, ý thức của chúng ta bị gián đoạn, và chúng ta không nhìn thấy các bản ngã quá khứ của chúng ta, trong những trường hợp như thế, các hoài nghi được nêu lên là liệu chúng ta có phải là cùng một sự vật suy nghĩ hay không, nghĩa là có phải là cùng một *bản thể* hay không. Thế nhưng những nghi ngờ này, dù hợp lý hay không, cũng không liên quan gì đến sự đồng nhất *bản ngã*, bởi vì vấn đề là cái gì làm nên một bản ngã, chứ không phải cái gì làm nên cùng một bản thể luôn luôn suy nghĩ trong cùng một bản ngã, là điều hoàn toàn không liên quan ở đây: lý do là vì các bản thể khác nhau, nhờ có cùng một ý thức (được chia sẻ trong đó), được kết hợp trong cùng một người, cũng như các vật thể khác nhau nhờ cùng một sự sống được kết hợp trong cùng một động vật, mà sự đồng nhất của nó được duy trì trong sự thay đổi các bản thể nhờ sự duy nhất của cùng một đời sống liên tục.

22. *Một người say và một người tỉnh có phải cùng một người?* —Tại sao một người bị trừng phạt vì một tội họ phạm khi say rượu, mặc dù sau khi say rượu họ không ý thức gì về hành vi phạm tội ấy? Một người đi bộ và làm các việc khác trong khi ngủ cũng chỉ là cùng một người, và phải chịu trách nhiệm về mọi hành vi xấu họ làm khi ngủ. Các nhân luật trừng phạt cả hai loại hành vi phạm tội này, với sự công bằng thích hợp với cách nhận thức *của họ*, bởi vì, trong các trường hợp này, họ không thể phân biệt chắc chắn điều gì là thật điều gì là giả; và vì thế sự không ý thức trong lúc say hay ngủ không được chấp nhận như là một lý do chữa lỗi. Bởi vì mặc dù sự trừng phạt gắn liền với bản ngã, và bản ngã gắn liền với ý thức, và người say rượu có thể không ý thức điều họ làm, nhưng

luật pháp con người trừng phạt họ một cách đúng đắn: bởi vì sự kiện chống lại họ thì chứng minh được, còn sự thiếu ý thức thì không thể chứng minh để bênh vực họ. Nhưng đến ngày tận thế, khi mọi bí mật của mọi tâm hồn được mở ra, sẽ có thể có lý để nghĩ rằng, không ai sẽ phải chịu trách nhiệm về những gì họ không biết; nhưng sẽ lãnh nhận thưởng hay phạt tuỳ theo lương tâm họ kết tội hay không kết tội họ.

Quyển III

Về các từ

Chương 3

Về các từ tổng quát

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 hoá 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.

9. *Các bản tính tổng quá 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, khi 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.

Quyển IV

Về tri thức và xác suất

Chương 1

Về tri thức nói chung

1. *Tri thức của chúng ta chỉ liên quan đến các ý niệm mà thôi.* —Vì trong mọi tư tưởng và lý luận của nó, trí khôn không có đối tượng trực tiếp nào ngoài các ý niệm của chính nó, mà chỉ một mình nó chiêm ngắm hay có thể chiêm ngắm, nên rõ ràng tri thức của chúng ta chỉ liên quan đến chúng mà thôi.

2. *Tri thức là tri giác về sự hoà hợp hay không hoà hợp giữa hai ý niệm.* — Theo tôi tri thức có vẻ chỉ là *tri giác về mối liên quan và hoà hợp, hay bất hoà hợp và đối chọi, giữa bất cứ ý niệm nào của chúng ta.* Tri thức chỉ hệ tại điều này mà thôi. Ở đâu có tri giác này, thì cũng có tri giác; và ở đâu không có tri giác, thì dù chúng ta có thể tin, tưởng tượng hay đoán, chúng ta vẫn luôn luôn không có tri thức. Bởi vì khi chúng ta biết rằng trắng không phải là đen, chúng ta làm điều gì nếu không phải là tri giác rằng hai ý niệm này không hoa hợp nhau? Khi chúng ta có sự bảo đảm chắc chắn nhất về chứng minh rằng ba góc của hình tam giác bằng hai góc vuông, chúng ta có làm gì khác hơn là tri giác rằng bằng với hai góc vuông nhất thiết là hoà hợp với, và không thể tách rời ba góc của một tam giác?

3. *Sự hoà hợp hay không hoà hợp này có thể là một trong bốn loại.* Nhưng để hiểu rõ hơn sự hoà hợp hay không hoà hợp này hệ tại điều gì, tôi nghĩ chúng ta có thể giản lược nó vào bốn loại: (1) *đồng nhất*, hay *khác biệt*. (2) *Quan hệ*. (3) *Cùng tồn tại*, hay *liên kết tất yếu*. (4) *Tồn tại thực*.

8. *Tri thức có thể là hiện thực hay thường xuyên.* —Có nhiều cách thức mà trí khôn có chân lý, mỗi cách thức này đều gọi là tri thức.

(1) Có *tri thức hiện thực*, nghĩa là trí khôn có cái nhìn hiện tại về sự hoà hợp hay không hoà hợp giữa bất cứ ý niệm nào của nó, hay về sự quan hệ chúng có với nhau.

(2) Một người được nói là biết bất cứ mệnh đề nào mà một khi đã được đặt trước các tư tưởng của họ, họ rõ ràng tri giác được sự hoà hợp hay không hoà hợp của các ý niệm của nó; và được giữ lại trong trí nhớ, khiến cho bất cứ khi nào mệnh đề này trở lại để được suy tư, thì người ấy không hoài nghi hay do dự, sẽ chọn đúng, đồng ý và chắc chắn về sự thật của nó. Tôi nghĩ chúng ta có thể gọi loại tri thức này là *tri thức thường xuyên*. Bởi vì trí khôn chúng ta chỉ có khả năng suy nghĩ một cách rõ ràng và phân minh mỗi lúc về một điều mà thôi, nếu mỗi người không có tri thức nào khác ngoài tri thức họ đang có lúc hiện tại, thì tất cả họ đều rất ngu dốt; và người biết nhiều nhất thì cũng chỉ biết một điều mà thôi, vì họ chỉ có thể nghĩ mỗi lúc đến một điều mà thôi.

Chương 2

Về các mức độ tri thức

1. *Về mức độ, hay những khác biệt về sự rõ ràng của tri thức chúng ta.* [1] *Tri thức trực giác* - Tất cả tri thức của chúng ta, như tôi đã nói, hệ tại cái nhìn của trí khôn chúng ta vào trong các ý niệm của

chính nó, cái nhìn này là ánh sáng và sự chắc chắn lớn nhất chúng ta có thể có với các khả năng của chúng ta và trong cách hiểu biết của chúng ta, cho nên sẽ không phải là vô ích để tìm hiểu một chút các mức độ của tri thức này. Theo tôi, có vẻ như các mức độ khác nhau của tri thức chúng ta hệ tại các cách thức khác nhau mà trí khôn có về sự hoà hợp hay không hoà hợp của bất cứ ý niệm nào của nó. Bởi nếu chúng ta suy tư về cách chúng ta suy nghĩ, chúng ta sẽ thấy rằng thỉnh thoảng trí khôn tri giác sự hoà hợp hay không hoà hợp của hai ý niệm *một cách trực tiếp bởi chính các ý niệm ấy*, mà không cần sự can thiệp của ý niệm nào khác, và tôi nghĩ có thể gọi đây là *tri thức trực giác*. Bởi vì trong tri thức này trí khôn không cần cố gắng chứng minh hay xem xét, nhưng tri giác chân lý, giống như con mắt nhìn thấy ánh sáng, bằng cách chỉ cần hướng nhìn về nó. Chẳng hạn trí khôn thấy rằng *trắng* không phải là đen, rằng một *hình tròn* không phải là một *tam giác*, rằng *ba* không phải là *hai*, và bằng *một cộng hai*. Loại tri thức này trí khôn nhận ra ngay khi nhìn thấy các ý niệm chung với nhau, nhờ trực giác thuần tuý, mà không cần sự can thiệp bởi bất cứ ý niệm nào khác; và đây là loại tri thức rõ ràng và chắc chắn nhất mà sự yếu hèn của con người có thể có. Loại tri thức này là tất yếu không thể cưỡng lại và giống như ánh sáng chói loà của mặt trời, nó bắt buộc trí khôn phải lập tức thấy nó ngay khi trí khôn quay cái nhìn về nó; và không có chỗ cho một sự do dự, hoài nghi, hay xem xét nào, nhưng trí khôn ngay lúc đó được đổ đầy ánh sáng rõ ràng của nó. *Mọi sự chắc chắn và rõ ràng của mọi tri thức chúng ta đều lệ thuộc trực giác này.*

2. [II] *Tri thức chứng minh*. Mức độ kế tiếp của tri thức là khi trí khôn nhận thức sự hoà hợp hay không hoà hợp của các ý niệm, nhưng không trực tiếp. . . Trong trường hợp này, khi trí khôn không thể tập hợp các ý niệm một cách trực tiếp bằng so sánh và đặt ý niệm này đứng cạnh ý niệm kia hay áp dụng ý niệm này cho ý niệm khác, nó đành phải sử dụng các ý niệm khác (một hay nhiều tuỳ trường hợp), để thấy được sự hoà hợp hay không hoà hợp mà nó đang tìm kiếm; cách tri thức này chúng ta gọi là *suy luận*. Ví dụ, khi muốn biết sự hoà hợp hay không về độ lớn giữa ba góc của một tam giác và hai góc vuông, nó không thể thấy trực tiếp hay so sánh mà biết được: bởi vì ba góc của một tam giác không thể ngay lập tức đến với trí khôn để so sánh với góc nào khác hay hai góc nào khác; vì thế trí khôn không có tri thức trực tiếp hay trực giác. Trong trường hợp này trí khôn đành phải tìm ra một số góc khác bằng với ba góc của một hình tam giác; và khi tìm thấy các góc ấy bằng với hai góc vuông, nó mới biết được ba góc của tam giác bằng với hai góc vuông.

3. *Tri thức chứng minh phải dựa vào các chứng cớ được nhận thấy một cách rõ ràng.* —Các ý niệm trung gian này dùng để chứng minh sự hoà hợp giữa hai ý niệm khác, và được gọi là các *chứng cớ*; và ở đâu sự hoà hợp hay không hoà hợp được tri giác một cách rõ ràng và chắc chắn bằng cách này, thì được gọi là *chứng minh*, nghĩa là nó được *tỏ lộ* cho trí năng, và trí khôn được làm cho thấy rằng đúng như thế. Một trí khôn nhanh nhậy trong việc tìm ra các ý niệm trung gian này và áp dụng chúng một cách đúng đắn, thì tôi gọi là *thông minh*.

4. *Cũng chắc chắn, nhưng không dễ và sẵn sàng bằng trực giác.* Tri thức nhờ các chứng cớ trung gian này, mặc dù là chắc chắn, nhưng sự rõ ràng của nó không được trông thấy ngay lập tức, và cũng không được ưng thuận ngay như trong tri thức trực giác. Vì mặc dù trong chứng minh, trí khôn cuối cùng cũng nhận ra sự hoà hợp hay không hoà hợp của các ý niệm mà nó xem xét, nhưng nó phải vất vả và tập trung chú ý: cần

phải xem đi xem lại để tìm ra nó. Sự khám phá này đòi hỏi sự chuyên cần và bền bỉ, và phải có sự tiến triển từng bước và từng cấp trước khi trí khôn có thể đạt mức độ chắc chắn. . .

5. *Kết luận được chứng minh là điều bị hoài nghi trước khi nó được chứng minh.* —Một khác biệt nữa giữa tri thức trực giác và chứng minh, đó là mặc dù trong tri thức chứng minh, mọi hoài nghi đã bị loại bỏ, khi nhờ sự can thiệp của các ý niệm trung gian trí khôn thấy được sự hoà hợp hay không hoà hợp; nhưng trước khi chứng minh, nó có sự hoài nghi mà trong tri thức trực giác không thể xảy ra, vì trí khôn có khả năng tới một mức độ tri giác được các ý niệm phân minh, giống như không thể có sự hoài nghi đối với con mắt (khi phân biệt rõ ràng đen và trắng), nó phân biệt ngay lập tức mực này và tờ giấy này có phải cùng một màu hay không. . .

6. *Không rõ ràng bằng tri thức trực giác.* —Đúng là tri thức chứng minh cũng rất rõ ràng; nhưng sự rõ ràng này thường luôn luôn thua kém sự sáng ngời và hoàn toàn bảo đảm của trì thức trực giác; giống như một khuôn mặt được phản chiếu lần lượt từ tấm gương này đến tấm gương kia, trong đó nó vẫn giữ lại được hình ảnh khuôn mặt ấy, và như thế ta nói nó tạo ra tri thức; nhưng sau mỗi lần phản chiếu, nó lại làm yếu đi sự rõ ràng và sáng sủa của lần phản chiếu đầu tiên, cho tới lần phản chiếu cuối cùng, thì nó đã bị pha trộn với sự mờ ảo, và mắt không thể nhận ra ngay được, đặc biệt đối với mắt yếu. Tri thức đạt được sau những chuỗi chứng minh dài cũng gặp tình trạng như thế.

7. *Mỗi bước chứng minh phải có chứng cớ trực giác.* —Trong mọi bước mà lý trí tạo ra tri thức chứng minh, có một tri thức trực giác về sự hoà hợp hay không hoà hợp mà nó tìm kiếm với ý niệm trung gian tiếp theo, mà nó dùng như một chứng cớ: bởi vì nếu không như thế, thì nó vẫn cần một chứng minh; bởi vì nếu không có nhận thức về sự hoà hợp hay không hoà hợp như thế, thì không có tri thức nào được tạo ra. . . Nhận thức trực giác này về sự hoà hợp hay không hoà hợp của các ý niệm trung gian, trong mỗi bước tiến của chứng minh, cũng phải được thực hiện chính xác trong trí khôn, vàmột người phải chắc chắn rằng không bỏ sót phần nào: bởi vì trong các chuỗi diễn dịch dài, và sử dụng nhiều chứng minh, trí nhớ không luôn luôn giữ lại được chúng một cách sẵn sàng và chính xác; vì vậy tri thức này bất toàn hơn tri thức trực giác, và người ta thường có những chứng minh sai.

Chương 3

Về phạm vi tri thức của con người

1. *Phạm vi tri thức của chúng ta.* —Như đã nói, vì TRI THỨC hệ tại việc khám phá ra sự hoà hợp hay không hoà hợp của các ý niệm của chúng ta, nên

Nó không vượt ra ngoài các ý niệm mà chúng ta có. —Thứ nhất, chúng ta chỉ có tri thức trong phạm vi các ý niệm mà chúng ta có.

2. *Nó không đi xa hơn việc chúng ta nhận ra sự hoà hợp hay không hoà hợp giữa các ý niệm ấy.* —Thứ hai, chúng ta chỉ có tri thức trong phạm vi nhận ra sự hoà hợp hay không hoà hợp giữa các ý niệm: sự nhận ra này là (1) do *trực giác*, hay sự so sánh trực tiếp giữa hai ý niệm; hay (2) do *lý trí*, bằng cách xem xét sự hoà hợp hay không hoà hợp giữa hai ý niệm nhờ sự trung gian của các ý niệm khác; hay (3) do *cảm giác*, nhận ra sự hiện hữu của các sự vật đặc thù; vì thế hệ quả là

3. *Tri thức trực giác không vươn tới tất cả các quan hệ của tất cả các ý niệm của chúng ta.* —Thứ ba, chúng ta không thể có một *tri thức trực giác* vươn tới mọi ý niệm của chúng ta, và tới mọi

cái mà chúng ta có thể biết; bởi vì chúng ta không thể xem xét và nhận ra mọi quan hệ chúng có với nhau bằng cách đặt chúng đứng cạnh nhau, hay một sự so sánh trực tiếp giữa cái này với cái kia. Chẳng hạn có các ý niệm về một tam giác có góc tù và một tam giác có góc nhọn, cả hai cùng vẽ từ hai cạnh đáy bằng nhau, và giữa hai đường song song, tôi có thể nhận ra nhờ tri thức trực giác rằng cái này không phải là cái kia, nhưng không thể bằng trực giác biết được chúng có bằng nhau hay không: bởi vì sự hoà hợp hay không hoà hợp về khía cạnh bằng nhau của chúng không bao giờ có thể được nhận ra bằng cách so sánh chúng trực tiếp; sự khác biệt về hình dạng của chúng khiến cho các phần của chúng không thể đem áp dụng chính xác trực tiếp; vì vậy cần phải có các lượng trung gian để đo chúng, đó là tri thức chứng minh hay lý luận.

4. *Tri thức chứng minh cũng thế.* — Thứ bốn, như đã thấy ở trên, *tri thức bằng lý luận* của chúng ta không thể đạt tới tất cả phạm vi các ý niệm của chúng ta. Bởi vì giữa hai ý niệm mà chúng ta xem xét, chúng ta không thể luôn luôn tìm thấy các trung gian như chúng ta có thể nối kết cái này với cái kia bằng một tri thức trực giác, trong mọi phần của lý luận diễn dịch; và khi nào điều này thất bại, chúng ta không có tri thức và không có chứng minh.

5. *Tri thức cảm giác có phạm vi hẹp nhất.* —Thứ năm, *tri thức cảm giác,* vì không vượt ra xa hơn sự hiện hữu của các sự vật đang hiện diện trước giác quan chúng ta, nên nó có phạm vi hẹp hơn cả tri thức trực giác lẫn chứng minh.

Chương 9

Tri thức của chúng ta về ba loại hiện hữu

1. *Các mệnh đề phổ quá tvà chắc chắn đều khổng nói về hiện hữu.* —Cho đến đây chúng ta mới chỉ bàn về các yếu tính của sự vật; nhưng vì chúng chỉ là các ý niệm trừu tượng, và do đó trong tư tưởng chúng bị lược bỏ sự hiện hữu đặc thù, nên chúng hoàn toàn không cho chúng ta chúng ta tri thức về hiện hữu thực sự. Hơn nữa, chúng ta cũng thấy rằng các mệnh đề phổ quát và cho chúng ta tri thức chắc chắn thì đều không liên quan đến hiện hữu: hơn nữa, mọi câu khẳng định hay phủ định mà được tổng quát hoá thì sẽ không chắc chắn, và chúng chỉ liên quan đến hiện hữu; bởi vì chúng chỉ tuyên bố sự kết hợp hay phân biệt một cách ngẫu nhiên các ý niệm trong các vật hiện hữu, mà trong các bản tính trừu tượng của chúng, không có sự kết hợp hay phân biệt tất yếu mà chúng ta có thể biết.

2. *Tri thức về ba loại hiện hữu.* — Nhưng chúng ta hãy tạm gác sang một bên bản chất của các mệnh đề để sẽ bàn tới ở một chỗ khác, bây giờ chúng ta hãy bắt đầu việc tra cứu về tri thức của chúng ta liên quan đến sự *hiện hữu của các sự vật*, và xem chúng ta có tri thức ấy như thế nào. Vậy, tôi cho rằng chúng ta có tri thức về sự hiện hữu *của chính chúng ta* nhờ trực giác; sự hiện hữu của *Thiên Chúa* nhờ chứng minh; và sự hiện hữu của *các vật khác* nhờ cảm giác.

3. *Tri thức về sự hiện hữu của chúng ta là tri thức trực giác.* —Về sự hiện hữu của chính chúng ta, chúng ta thấy nó quá hiển nhiên và chắc chắn, khiến không cần cũng không thể có chứng minh nào cả. Bởi vì không thể có gì hiển nhiên hơn đối với chúng ta cho bằng sự hiện hữu của chính chúng ta. Tôi nghĩ, tôi suy luận, tôi cảm thấy sướng và khổ: có gì trong những cái này hiển nhiên đối với tôi hơn là chính sự hiện hữu của tôi? Nếu tôi hoài nghi mọi cái khác, thì chính sự hoài nghi này cho tôi thấy tôi hiện hữu, và tôi sẽ không phải nghi ngờ gì điều này. Vì nếu tôi biết tôi cảm thấy đau, thì hiển nhiên tôi nhận thức về sự hiện hữu của tôi

cũng chắc chắn như tôi cảm thấy sự đau đớn của tôi; hay nếu tôi biết rằng tôi hoài nghi, tôi có nhận thức về sự hiện hữu của vật đang hoài nghi này cũng chắc chắn như sự hiện hữu của tư tưởng mà tôi gọi là *hoài nghi*. Rồi kinh nghiệm thuyết phục chúng ta rằng chúng ta có *tri thức trực giác* về sự hiện hữu của chính chúng ta, và một nhận thức không thể sai lầm bên trong rằng chúng ta hiện hữu. Trong mọi hành vi cảm giác, lý luận, hay suy nghĩ, chúng ta ý thức về sự hiện hữu của chính mình; và trong vấn đề này, chúng ta có sự chắc chắn ở mức độ cao nhất.

Chương 10

Tri thức của chúng ta về sự hiện hữu của Thiên Chúa

1. *Chúng ta có khả năng biết chắc chắn rằng có một Thiên Chúa.* —Mặc dù Thiên Chúa không cho chúng ta các ý niệm bẩm sinh về Ngài; mặc dù Ngài đã không in vào trí khôn chúng ta các hình ảnh gốc để từ đó chúng ta đọc ra hữu thể của Ngài; nhưng Ngài đã phú bẩm cho chúng ta các khả năng của trí khôn và để các khả năng ấy làm chứng cho chúng ta về Ngài: bởi vì chúng ta có cảm giác, tri giác, và lý trí, và không thể thiếu một chứng minh rõ ràng về ngài, nếu chúng ta vận dụng *chính bản thân mình*. Vì vậy, để chứng minh rằng chúng ta có khả năng *biết*, nghĩa là *chắc chắn* rằng có một Thiên Chúa, và *làm thế nào chúng ta đi đến sự chắc chắn ấy*, tôi nghĩ chúng ta không cần đi đâu xa, chỉ cần đi vào *chính bản thân mình*, và đi vào tri thức chắc chắn mà chúng ta có về sự hiện hữu của chính mình.

2. *Vì con người biết mình hiện hữu.* —Tôi nghĩ điều này không cần bàn cãi, con người có ý niệm rõ ràng về sự hiện hữu của mình; họ biết chắc chắn họ hiện hữu, và biết họ là một cái gì. Người mà có thể hoài nghi - liệu mình có phải là cái gì hay không, tôi không nói với người ấy; tôi cũng không muốn tranh cãi với cái không không, hay tìm cách thuyết phục một vô thể rằng nó là một cái gì. Nếu ai cho rằng mình hoài nghi đến độ phủ nhận hiện hữu của chính mình (vì không thể nào thực sự hoài nghi điều này), thì theo tôi cứ để họ sung sướng với cái hư vô của họ, cho tới khi cơn đói hay một sự đau đớn nào đó thuyết phục họ tin điều ngược lại. Chỉ khi ấy, tôi nghĩ tôi có thể coi là chân lý, mà sự chắc chắn của mọi người bảo đảm cho họ rằng họ là một cái gì thực sự hiện hữu, và họ không thể tự do hoài nghi được.

3. *Con người cũng biết rằng mình không thể làm ra một hữu thể; vì vậy phải có một cái gì hiện hữu từ vĩnh cửu.* —Tiếp đến, nhờ sự chắc chắn của trực giác, con người biết một cái gì thuần tuý *hư vô thì không thể tạo ra một hữu thể thực sự, cũng giống như nó không thể làm ra hai góc vuông.* Nếu một người không biết rằng cái gì không hiện hữu, hay sự thiếu mọi hữu thể, không thể bằng với hai góc vuông, thì người ấy cũng không thể nào biết một chứng minh nào trong hình học Euclid. Vì vậy, nếu chúng ta biết có một hữu thể nào đó, và biết rằng cái gì không hiện hữu thì không thể tạo ra hữu thể thực sự nào, thì đó là một chứng minh hiển nhiên rằng *từ vĩnh cửu đã có một cái gì đó*; bởi vì cái gì không có từ vĩnh cửu thì đều đã có một khởi đầu; và cái gì đã có một khởi đầu thì phải được tạo ra bởi một cái gì khác.

4. *Và Hữu thể vĩnh cửu ấy phải là toàn năng.* —Tiếp đến, rõ ràng là cái gì có hữu thể và khởi đầu của mình từ một cái gì khác, thì cũng phải có tất cả mọi sự từ một cái khác. Mọi sức mạnh nó có phải là nhờ và nhận được từ cùng một nguồn ấy. Vì thế nguồn vĩnh cửu của mọi hữu thể này cũng phải là nguồn gốc của mọi sức mạnh; vì thế *Hữu thể vĩnh cửu này cũng phải là toàn năng.*

5. *Và là toàn trí.* —Hơn nữa, một người thấy nơi *bản thân mình* tri giác và tri thức. Như thế chúng ta đã tiến xa hơn một bước; và chúng ta bây giờ chắc chắn rằng không chỉ có một hữu thể nào đó, mà là một hữu thể có tri thức và thông minh trên thế giới. Vậy đã có một lúc mà không có hữu thể tri thức và không có tri thức; nếu không, cũng đã phải có một *hữu thể tri thức từ vĩnh cửu*. Nếu có ai nói rằng, có một lúc mà không hữu thể nào có tri thức nào, và hữu thể vĩnh cửu ấy hoàn toàn không có tri thức; tôi xin đáp, nếu thế thì sẽ không bao giờ có thể có tri thức nào: bởi vì không thể nào những sự vật hoàn toàn không có tri thức và hoạt động một cách mù quáng và không có tri giác nào mà lại có thể tạo ra một hữu thể tri thức, cũng như không thể nào một hình tam giác lại có thể tự làm cho mình ba góc lớn hơn hai góc vuông.

6. *Và vì thế có Thiên Chúa.* —Cho nên, từ những suy xét về bản thân chúng ta, và từ những gì chúng ta thấy một cách hoàn toàn chắc chắn nơi cấu trúc của chúng ta, suy luận dẫn chúng ta tới tri thức về chân lý chắc chắn và hiển nhiên này, - *Có một Hữu thể vĩnh cửu, toàn năng, và toàn trí*; người ta có thể gọi Hữu thể này là Thiên Chúa hay không, điều đó không quan trọng. Đây là điều hiển nhiên, và từ sự suy xét thích đáng về ý niệm này, có thể dễ dàng rút ra mọi thuộc tính khác mà chúng ta phải gán cho Hữu thể vĩnh cửu này.

Từ những gì nói trên, rõ ràng chúng ta có một tri thức chắc chắn hơn về sự hiện hữu của một Thiên Chúa, hơn là về bất cứ điều gì mà giác quan của chúng ta đã không trực tiếp khám phá ra cho chúng ta. Hơn nữa, tôi dám nói rằng, chúng ta biết chắc chắn rằng có một Thiên Chúa, hơn là có bất cứ cái gì khác ở ngoài chúng ta. Khi tôi nói chúng ta *biết*, tôi muốn nói rằng có một tri thức nằm trong tầm với của chúng ta mà chúng ta không sai trật, chỉ cần chúng ta sử dụng trí khôn mình để tìm hiểu, như chúng ta tìm hiểu các điều khác.

Chương 11

Tri thức của chúng ta về sự tồn tại của các vật khác

1. *Tri thức về sự hiện hữu của các vật hữu hạn khác chỉ có được nhờ cảm giác hiện thực.* —Chúng ta có tri thức về sự hiện hữu của chính mình nhờ trực giác. Sự hiện hữu của Thiên Chúa được lý trí cho chúng ta biết rõ ràng, như đã chứng minh ở trên.

Tri thức về sự hiện hữu của *mọi vật khác*, chúng ta chỉ có được nhờ cảm giác: vì không có sự liên kết tất yếu nào về sự hiện hữu thực sự với bất cứ ý niệm nào mà người ta có trong trí nhớ họ; cũng không có sự hiện hữu nào khác ngoài sự hiện hữu của Thiên Chúa với sự hiện hữu của bất cứ con người đặc thù nào: không một con người đặc thù nào có thể biết sự hiện hữu của một hữu thể khác, chỉ trừ khi sự hiện hữu ấy tác động trên người này và làm cho người này biết được nó. Bởi vì có ý niệm về bất cứ điều gì trong trí chúng ta không chứng minh được sự hiện hữu của điều ấy, cũng như hình ảnh của một người không chứng minh người ấy hiện hữu trên thế giới, hay các cảnh tượng trong giấc mơ không chứng minh rằng có một chuyện thật.

2. *Ví dụ: màu trắng của tờ giấy này.* —Vì vậy chính việc *tiếp nhận hiện thực* các ý niệm từ bên ngoài là cái làm ta nhận thấy sự hiện hữu của các vật khác, và làm chúng ta biết rằng có một vật gì đó hiện hữu vào lúc đó và ở ngoài chúng ta, tạo ra ý niệm ấy trong chúng ta: mặc dù có thể chúng ta không biết hay không hiểu điều này xảy ra như thế nào. Bởi vì không phải vì sự chắc chắn của các giác quan chúng ta, và các ý niệm mà chúng ta nhận được bởi giác quan, mà chúng ta

không biết cách thức chúng được tạo ra: ví dụ, trong khi viết những câu này, nhờ tờ giấy tác động trên mắt tôi, tôi làm cho ý niệm ấy được tạo ra trong trí tôi, và tôi gọi ý niệm ấy là *trắng*, bất kể đối tượng nào tạo ra; nhờ đó tôi biết rằng cái phẩm tính hay tuỳ thể ấy (nghĩa là sự xuất hiện của nó trước mắt tôi luôn luôn tạo ra ý niệm ấy) thực sự hiện hữu, và có một hữu thể ở ngoài tôi. Và về điều này, sự bảo đảm lớn nhất tôi có thể có và các khả năng tôi có thể đạt được, là chứng cớ của mắt tôi, chúng là người phân xử thích hợp duy nhất cho điều này; chứng cớ của chúng tôi có thể tin cậy dựa vào như là quá chắc chắn khiến tôi không còn nghi ngờ gì, khi viết điều này, rằng tôi thấy trắng và đen, và có cái gì thực sự hiện hữu tạo ra cảm giác ấy nơi tôi, cũng như tôi không hoài nghi việc tôi viết và cử động bàn tay tôi; đó là một sự chắc chắn cũng lớn như khả năng của bản tính con người, liên quan đến sự hiện hữu của bất cứ điều gì, ngoại trừ sự hiện hữu của con người và của Thiên Chúa.

3. *Nhận thức này của giác quan, tuy không chắc chắn bằng chứng minh, nhưng có thể gọi là tri thức, và chứng minh sự hiện hữu của các sự vật bên ngoài chúng ta.* —Nhận thức chúng ta có nhờ giác quan về sự hiện hữu của các sự vật bên ngoài chúng ta, tuy không chắc chắn bằng tri thức trực giác của chúng ta, hay các suy luận của lý trí chúng ta về các ý niệm trừu tượng và rõ ràng của trí khôn chúng ta; thế nhưng nó là một sự bảo đảm xứng với tên gọi là *tri thức*.

Nhưng ngoài sự bảo đảm chúng ta có từ chính các giác quan, nghĩa là chúng không sai lầm khi cung cấp cho chúng ta các thông tin về sự tồn tại của các vật ở ngoài chúng ta khi các sự vật này tác động trên chúng ta, chúng ta còn được chắc chắn hơn về sự bảo đảm này nhờ các lý do đi kèm sau đây: —

4. [I]. *Được xác nhận bởi các lý do đi kèm sau: —Thứ nhất, bởi vì chúng ta không thể có các ý niệm của cảm giác nhưng là của đường dẫn truyền của các giác quan.* Rõ ràng các nhận thức được tạo ra trong chúng ta bởi các nguyên nhân bên ngoài tác động trên giác quan chúng ta: bởi vì những người thiếu các cơ quan cảm giác nào đó thì không bao giờ có thể có các ý niệm thuộc về giác quan được tạo ra trong trí khôn. Cũng rõ ràng là chính các giác quan không tạo ra chúng: vì nếu không, mắt của một người trong bóng tối sẽ có thể tạo ra các màu sắc, và mũi của họ sẽ tạo ra hương hoa hồng vào mùa đông; nhưng chúng ta thấy không ai biết mùi vị của một quả dứa là thế nào, trừ khi họ đã đến vùng thổ dân da đỏ và thưởng thức mùi vị dứa tại đây.

5. [II]. *Thứ hai, Bởi vì chúng ta thấy rằng một ý niệm từ cảm giác hiện thực, và một ý niệm khác từ trí nhớ, là hai tri giác rất khác nhau.* —Bởi vì đôi khi tôi thấy rằng *Tôi không thể tránh việc có các ý niệm được tạo ra trong trí khôn.* Vì mặc dù khi mắt tôi nhắm lại, hay cửa sổ đóng, tôi có thể tuỳ ý nhớ lại trong trí khôn các ý niệm về ánh sáng, hay mặt trời, mà các cảm giác trước kia đã để lại trong trí nhớ của tôi; cho nên tôi có thể tuỳ ý ở lại trong ý niệm *ấy*, và thưởng thức hương thơm của một bông hồng hay nếm vị ngọt của đường. Nhưng nếu tôi đưa mắt nhìn lên mặt trời chính ngọ, tôi không thể tránh các ý niệm mà ánh sáng hay mặt trời tạo ra trong tôi lúc ấy. Cho nên rõ ràng có một sự phân biệt giữa các ý niệm được cất giữ trong trí nhớ tôi, với các ý niệm tự áp đặt trên tôi mà tôi không thể nào tránh khỏi.

6. [III]. *Thứ ba, vì sự sung sướng hay đau khổ đi kèm theo cảm giác hiện thực thì chỉ đi kèm với sự trở lại của các ý niệm ấy khi có các đối tượng bên ngoài.* —Hơn nữa, nhiều ý niệm được *tạo ra trong chúng ta đi kèm với sự đau khổ*, nhưng

sau đó chúng ta nhớ lại chúng mà không cảm thấy chút đau khổ nào. Ví dụ, cảm giác đau đớn vì nóng hay lạnh, khi ý niệm về nó được gợi lại trong trí khôn chúng ta, nó không gây sự khó chịu nào cho chúng ta, đang khi trước đó nó làm chúng ta rất khó chịu khi chúng ta thực sự cảm thấy nó. Về ý niệm *sung sướng* cũng thế, nó luôn đi kèm các cảm giác hiện thực. Và mặc dù chứng minh toán học không lệ thuộc cảm giác, nhưng việc xem xét chúng bằng đồ thị tạo sự tin tưởng lớn cho thị giác của chúng ta, và có vẻ như cho nó một sự chắc chắn gần với sự chắc chắn của chứng minh. Bởi vì sẽ rất lạ nếu có ai trong khi chấp nhận một cách chắc chắn rằng trong hai góc của một hình mà họ đo bằng các đường thẳng và các góc của một đồ thị, một góc phải lớn hơn góc kia, mà lại có thể nghi ngờ sự hiện hữu của các đường thẳng và các góc mà họ dùng để đo chúng.

7. [IV]. *Thứ bốn, bởi vì các giác quan của chúng ta hỗ trợ lẫn cho nhau trong việc làm chứng về các vật bên ngoài, và giúp chúng ta có thể đoán trước.* —Trong nhiều trường hợp, các giác quan của chúng ta *làm chứng lẫn cho nhau về các sự thật mà mỗi giác quan trình bày* liên quan đến sự hiện hữu của các vật bên ngoài chúng ta. Người nhìn thấy lửa, nếu muốn xác nhận xem có phải là thật hay chỉ là một sự tưởng tượng, thì cũng có thể *cảm thấy* nó; và để tin chắc, họ có thể lấy tay sờ vào nó. Sự chắc chắn về cảm giác đau này không bao giờ có thể chỉ do một ý niệm đơn thuần hay một tưởng tượng tạo ra, trừ khi chính cảm giác đau ấy cũng là một sự tưởng tượng.

8. *Sự chắc chắn này lớn đủ mức mà hoàn cảnh chúng ta đòi hỏi.* —Nhưng nếu bất chấp tất cả những điều trên, có người vẫn cố chấp hoài nghi và không tin vào các giác quan của mình, và cho rằng tất cả những gì chúng ta thấy, nghe, ngửi, nghĩ, và làm trong suốt cuộc đời chúng ta chỉ là một chuỗi những hình ảnh ảo tưởng của một giấc mơ dài, trong đó không có một thực tại nào; và vì thế người ấy sẽ đặt câu hỏi về sự hiện hữu của mọi vật, hay tri thức của chúng ta về bất cứ điều gì: Tôi rất muốn người ấy xét kỹ rằng, nếu tất cả chỉ là một giấc mơ, thì việc người ấy đặt câu hỏi cũng chỉ là một giấc mơ, nên chẳng cần một người đang tỉnh thức phải trả lời cho họ làm gì. Nhưng nếu họ muốn, họ có thể mơ rằng tôi trả lời cho họ như thế này. Sự chắc chắn về việc các sự vật hiện hữu trong thực tế khi chúng ta có bằng chứng của giác quan là một sự chắc chắn không chỉ lớn tới mức mà cơ cấu của chúng ta có thể đạt tới, nhưng còn lớn đủ mức mà hoàn cảnh chúng ta đòi hỏi. Bởi vì các khả năng của chúng ta không có mục đích thích ứng với toàn thể phạm vi hữu thể, cũng không để thích ứng với một sự hiểu biết hoàn hảo, rõ ràng và toàn diện về các sự vật mà không có chút nghi ngờ hay do dự nào; nhưng là để thích nghi cho sự bảo tồn của chúng ta, và chúng nằm ở trong chúng ta; và thích nghi với việc sử dụng đời sống: chúng đáp ứng đầy đủ mục đích của chúng ta, chỉ cần chúng cho chúng ta nhận thấy chắc chắn các điều gì là tốt hay không tốt cho chúng ta. Bởi vì người nhìn thấy một ngọn nến cháy, và đã từng có kinh nghiệm về sức mạnh của ngọn lửa bằng cách đặt ngón tay lên nó, thì sẽ không chút hoài nghi rằng nó là một cái gì hiện hữu thực sự bên ngoài họ, làm họ bị bỏng, bị hại: như thế đủ để bảo đảm sự chắc chắn cho họ rồi, khi mà, để điều khiển các hành động của mình, không ai đòi hỏi một sự chắc chắn nào lớn hơn là sự chắc chắn của chính hành động của họ.

9. *Nhưng không đi xa hơn cảm giác hiện có.* Tóm lại, khi các giác quan của chúng ta truyền đạt vào trí khôn chúng ta một ý niệm gì, chúng ta chỉ có thể bằng lòng rằng có một cái gì *vào chính lúc ấy* thực sự hiện hữu ngoài chúng ta, nó tác động trên giác quan chúng ta, và nhờ giác

quan thông báo cho các khả năng lãnh hội của chúng ta, và thực sự tạo ra ý niệm mà chúng ta tri giác được: và chúng ta không thể nghi ngờ bằng chứng của chúng, không thể nghi ngờ rằng các *tập hợp* của các ý niệm đơn giản như chúng ta quan sát được nhờ giác quan được liên kết lại với nhau và hiện hữu thực sự chung với nhau. Nhưng tri thức này chỉ ở mức độ của bằng chứng hiện tại của các giác quan chúng ta, được sử dụng về các vật cụ thể đang tác động trên các giác quan ấy, chứ không đi xa hơn. Vì vậy, mặc dù rất có thể là bây giờ đang có hàng triệu người tồn tại trên mặt đất, nhưng khi tôi ở một mình, đang viết những dòng này, tôi không có sự chắc chắn về điều ấy theo nghĩa là sự chắc chắn của tri thức; mặc dù khả năng rất lớn ấy làm tôi không hoài nghi, và tôi có lý để làm nhiều chuyện dựa vào sự tin tưởng rằng hiện đang có hàng triệu người sống trên mặt đất này (và cả những người tôi quen biết nữa), nhưng đây chỉ là xác suất, không phải là tri thức.

10. *Ngu xuẩn khi đòi mọi cái phải được chứng minh.* —Nhưng chúng ta có thể nhận thấy quả là ngu xuẩn và vô bổ khi một người có đầu óc thiển cận, được lý trí ban cho khả năng phán đoán về các chứng cớ và sự xác suất khác nhau của các sự vật, tôi nói, thật vô bổ khi người ấy đòi có chứng minh và sự chắc chắn trong các điều không thể chứng minh - và từ chối chấp nhận các mệnh đề rất hợp lý, và hành động ngược lại các chân lý rất đơn sơ và rõ ràng, bởi vì không thể làm chúng hiển nhiên đến độ có thể gạt bỏ mọi lý do để hoài nghi. Trong đời sống hằng ngày, người nào mà chỉ chấp nhận điều gì có thể chứng minh trực tiếp một cách hiển nhiên thì chắc chắn không thể tồn tại trên thế giới này nhưng sẽ sớm bị tiêu diệt. Tính chất lành mạnh của thịt hay nước không cho họ đủ lý do chắc chắn để họ dám dùng. Tôi rất muốn biết họ có thể làm gì dựa trên những cơ sở ấy để có thể hết hoài nghi, hết phản đối.

GOTTFRIED LEIBNIZ 1646 - 1716

Gottfried Wilhelm Von Leibniz sinh ra và được giáo dục trong giới hàn lâm. Cha ông là một giáo sư đạo đức học tại Đại học Leipzig và mẹ ông là con gái một giáo sư luật ở cùng đại học này. Sự tiến bộ của ông là phi thường: Mười lăm tuổi, ông bắt đầu học lịch sử triết học tại đại học; mười bảy tuổi, sau khi bảo vệ luận án, ông vào Đại học Jena và học toán và luật tại đây; mười tám, ông xuất bản khảo luận về luật; hai mươi, ông đã sẵn sàng tự giới thiệu như một ứng sinh để lấy bằng tiến sĩ, nhưng bị từ chối vì thiếu tuổi. Vì thế ông chuyển sang Đại học Altdorf, tại đây ông không chỉ đậu bằng tiến sĩ nhưng còn được mời làm giáo sư. Ông từ chối đề nghị này và đến làm việc cho Johann Philipp von Schonborn, thị trưởng thành phố Mainz.

Trong thời gian phục vụ tại toà thị trưởng Mainz, Leibniz có một thời sống tại Paris, tại đây ông có dịp làm quen với các nhà tư tưởng hàng đầu thời ấy, như nhà vật lý học Christian Huygens và các nhà triết học Antoine Arnauld và Nicolas Malebranche. Một phần sứ mạng của Leibniz tại Paris là chuẩn bị một kế hoạch xâm chiếm Ai Cập cho vua Lui XIV (với hi vọng làm cho vua Lui từ bỏ hoạt động quân sự tại Châu Âu). Tuy Lui không bao giờ hành động theo kế hoạch này, nhưng nhiều nhà nghiên cứu tin rằng Napoléon đã sử dụng kế hoạch này 120 năm sau đó.

Ngoài các sáng kiến ngoại giao, Leibniz cũng làm việc rất nhiều về toán học trong thời gian ở Paris. Ông đã sáng chế ra một máy tính có thể cộng, trừ, nhân, chia, và rút căn số. Khi ông trưng bày máy tính này ở Luân Đôn, ông được nhận làm thành viên của Hội Hoàng Gia (1673). Ông cũng khám phá ra phép tính vi phân và tích phân - mặc dù ít năm sau đã có cuộc tranh cãi rắc rối về việc Leibniz hay Newton là tác giả của phép tính này. Phải chăng một trong hai danh nhân này đã ăn cắp ý niệm của người kia? Hội Hoàng Gia chính thức phủ nhận quyền tác giả của Leibniz (về sau các nhà nghiên cứu cho rằng đây là một phán quyết khá bất công đối với ông). Người ta kể rằng cuộc tranh cãi này dẫn đến kết quả là "*phủ nhận quyền tác giả của cả hai người liên quan.*" Tốt nhất nên nhìn nhận quyền tác giả của cả hai danh nhân này. Điều thú vị là các ký hiệu của Leibniz thuận tiện hơn và là hệ thống được sử dụng hiện nay.

Năm 1676, Leibniz đến phục vụ cho Công tước Brunswick ở Hanover, và ở lại đây cho tới cuối đời. Ông từng đi đây đó rất nhiều và gặp các danh nhân như Spinoza và nhà hoá học Robert Boyle. Năm 1700 ông được bầu làm thành viên người nước ngoài của Viện Hàn Lâm Pháp. Cùng năm, do sáng kiến của ông, Viện *Academie der Wissenschaften* được sáng lập tại Berlin và ông được bầu làm chủ tịch đầu tiên của viện. Ông là bạn thân với Sophie Charlotte, vợ của thị trưởng Brandenburg (ông này sau đó trở thành vua đầu tiên của Phổ). Tác phẩm triết học lớn duy nhất của ông được ông xuất bản, *Thần Lý Học* (1710), được ông khai triển từ các thảo luận của ông với bà Sophie Charlotte.

Tuy có những thành tựu to lớn, Leibniz không được nhiều người ưa thích. Như sau này Bertrand Russell bình luận, "*Leibniz là một trong số những trí tuệ ưu việt của mọi thời, nhưng không được ngưỡng mộ.*" Cái chết của Leibniz năm 1716 không chỉ bị làm ngơ bởi Hội Hoàng Gia ở Luân Đôn, mà cả bởi Viện *Academie* ở Berlin và toà thị trưởng thành phố Hanover. Người ta nói người duy nhất để tang ông là viên thư ký của ông, và một chứng nhân tận mắt đã ghi lại trong hồi ký của mình rằng Leibniz "*được chôn cất giống như một tên trộm hơn là con người thực sự làm vẻ vang cho đất nước ông.*"

Lúc qua đời, ông còn để lại vô số lá thư và bản thảo chưa được công bố. Một tác phẩm lớn của ông được xuất bản năm 1765: phê bình chi tiết của ông về tác phẩm *Essay* của Locke, với tựa đề *Nouveaux essais sur L'entendement humain*. Leibniz đã viết xong tác phẩm này từ năm 1704 nhưng hoãn xuất bản nó vì Locke qua đời cùng năm ấy. Tác phẩm này đã kích thích Immanuel Kant rất nhiều, đặc biệt thể hiện trong tác phẩm *Phê Bình Lý Trí Thuần Tuý*. Vào thế kỷ 20, các nhà tư tưởng như Bertrand Russell và Ernst Cassirer đã tập trung chú ý vào công trình của Leibniz về lô gích. Việc người ta không quan tâm đến Leibniz lúc sinh thời đã mở đường cho sự ngưỡng mộ sâu xa về mức độ rộng lớn và tính độc đáo của tư tưởng của ông.

Triết học của Leibniz bắt đầu bằng việc bác bỏ khái niệm cho rằng trương độ là một bản thể (Descartes) hay một thuộc tính của bản thể (Spinoza). Thay vì hiểu bản tính như là tập hợp các thực thể có trương độ và biệt lập, như các nguyên tử, Leibniz nói bản thể là một "Đơn tử," hay một đơn vị lực tâm linh. Các đơn tử không có thành phần (nghĩa là đơn giản) và không có tương tác với nhau. Như Leibniz diễn tả, chúng "*không có cửa sổ để bất cứ cái gì có thể đi vào hay ra qua đó.*" Mỗi đơn tử mang trong mình một nguyên lý nội tại gọi là "đam mê" làm cho nó thay đổi. Mặc dù không có sự tương tác nhân quả giữa các đơn tử, nhưng chúng *tỏ vẻ* ảnh hưởng lẫn nhau. Sự liên kết này chỉ là phản chiếu "sự hài hoà tiền định" mà Thiên Chúa đã đặt trong các đơn tử như các "gương" để chúng phản chiếu lẫn nhau. Quá khứ và hiện tại của một đơn tử được chứa đựng trong đó khiến cho bất cứ nó làm gì, nó đều làm vì tất yếu. Nếu chúng ta biết được toàn thể quá khứ của một đơn tử, chúng ta có thể tiên đoán tất cả tương lai của nó.

Tất cả các đơn tử đều khác nhau về phẩm và chiếm các góc nhìn khác nhau. Có nghĩa là mỗi đơn tử "phản chiếu" thế giới một cách hơi khác nhau một chút và có những mức độ rõ ràng khác nhau. Đá và bụi được làm bởi các chuỗi đơn tử "mức thấp" chỉ có các tri giác mờ nhạt và lộn xộn khi chúng phản chiếu thế giới. Nói về đá hay bụi như là những vật có tri giác có thể xem ra kỳ lạ, nhưng theo Leibniz, mọi đơn tử đều có một loại đời sống tâm linh nào đó. Mỗi đơn tử có một "trạng thái bên trong [qua đó nó] biểu thị các vật bên ngoài. Các đơn tử nào có các tri giác "*rõ ràng hơn và có trí nhớ kèm theo*" thì ở một mức cao hơn. Chẳng hạn, đơn tử mạnh của một con vật thì có những tri giác rõ ràng và trí nhớ về các tri giác ấy: "*Nếu bạn cho con chó thấy một cây gậy, nó nhớ lại sự đau đớn do cây gậy tạo ra và kêu la và bỏ chạy.*" Đơn tử mạnh này Leibniz gọi là một "hồn" để phân biệt với các đơn tử mức thấp hay đơn tử "trần." Con người là những tập hợp đơn tử ở mức cao hơn nữa. Trong khi thân xác con người là các chuỗi đơn tử mức thấp, đơn tử mạnh trong một người là một "tinh thần," bởi vì nó có khả năng làm các "*hành vi phản tỉnh.*" Tinh thần cũng có khả năng biết vũ trụ và đi vào quan hệ với Đơn tử chủ yếu là, Thiên Chúa.

Có vẻ như siêu hình học của Leibniz loại trừ khả năng tự do. Nếu mỗi đơn tử có toàn thể tương lai trong nó, và nếu nó tỏ lộ tương lai ấy một cách tất yếu, thì làm thế nào chúng ta có thể là tự do, bởi lẽ chúng ta là những tập hợp bao gồm một đơn tử "tinh thần" mạnh và các đơn tử "thân xác" ở mức thấp? Theo Leibniz, tự do không có nghĩa là "*tự do dửng dưng.*" Ngược lại, chúng ta "tự do" theo nghĩa các hành động của chúng ta xuất phát từ ý chí và không có mâu thuẫn lô gích nào trong việc chúng ta muốn khác với chúng ta làm. Như Leibniz diễn tả, "*luôn luôn có một lý do mạnh hơn để thúc đẩy ý chí chọn lựa, và để duy trì tự do cho ý chí, chỉ cần lý do ấy hướng về nó mà không bắt buộc nó.*" Tất nhiên ông cũng nói rằng ý chí chúng ta được tạo dựng bởi Thiên Chúa và Thiên Chúa biết trước tất cả những gì chúng ta sẽ muốn làm. Nhưng hành động của ý chí chúng ta không tất yếu theo nghĩa rằng muốn một điều gì khác là một sự mâu thuẫn lô gích; vì vậy, có thể nói ý chí của chúng ta "tự do."

Leibniz không bao giờ viết một *kiệt tác* xác định chính xác lập trường của ông về các vấn đề triết học. *Luận về Siêu hình học* (1686) cho chúng ta các ý niệm ban đầu của ông về siêu hình học. *Thuyết Đơn Tử* (1714) trình bày lập trường chín muồi hơn của ông về siêu hình học. Dưới đây là phần trích hai tác phẩm này của ông.

Luận về siêu hình học

1. Về sự hoàn hảo của Thiên Chúa: Thiên Chúa làm mọi sự cách tốt nhất

Khái niệm được chấp nhận phổ biến nhất về Thiên Chúa, và là khái niệm ý nghĩa nhất, được diễn tả khá rõ như sau: Thiên Chúa là một hữu thể hoàn thiện tuyệt đối. Tuy nhiên, chúng ta chưa suy nghĩ đủ về hệ quả của cách diễn tả này. Nếu chúng ta muốn tiến bộ, cần lưu ý rằng trong thiên nhiên có những sự hoàn thiện hoàn toàn khác nhau, Thiên Chúa có mọi sự hoàn thiện ấy, và Ngài có mỗi sự hoàn thiện ở mức cao nhất.

Chúng ta cũng cần hiểu một sự hoàn thiện nghĩa là gì. Một dấu hiệu chắc chắn về sự hoàn thiện là các mô thể hay bản tính mà không có mức độ cao nhất thì không phải là sự hoàn thiện, ví dụ bản tính của các con số hay hình thù. Bởi vì con số lớn nhất của mọi con số (tốt hơn có thể nói con số của mọi con số), và hình thù lớn nhất của mọi hình thù thì bao hàm sự mâu thuẫn, trong khi sự toàn trí và toàn năng thì không có mâu thuẫn. Do đó, khả năng và tri thức là các sự hoàn thiện, và khi chúng thuộc về Thiên Chúa, chúng không có giới hạn.

Vì vậy, chúng ta suy ra rằng, bởi vì Thiên Chúa có sự khôn ngoan tuyệt đối và vô hạn, Ngài hành động một cách hoàn hảo nhất, không chỉ theo nghĩa siêu hình học, nhưng cũng theo nghĩa đạo đức học. Xét theo quan điểm chúng ta, chúng ta có thể diễn tả như sau: chúng ta càng được soi sáng và thông tin nhiều về các công trình của Thiên Chúa, thì chúng ta càng có khả năng thấy rằng các công trình của Ngài là tuyệt vời và thoả mãn hoàn toàn như chúng ta có thể mong đợi.

2. Chống lại những người cho rằng không có sự tốt lành trong các công trình của Thiên Chúa hay các qui luật về cái tốt và cái đẹp là tuỳ tiện

Tôi hoàn toàn chống lại ý kiến của những người cho rằng không có qui luật nào của sự tốt lành hay hoàn thiện trong bản tính các sự vật hay trong ý niệm mà Thiên Chúa có về các sự vật, và các công trình của Thiên Chúa chỉ tốt đối với lý do hình thức mà Thiên Chúa làm ra họ. Vì nếu đúng như ý kiến ấy, vì Thiên Chúa biết Ngài là tác giả của chúng, Ngài chỉ cần nhìn vào chúng sau khi tạo dựng nên chúng là đã thấy chúng tốt đẹp, theo như lời mô tả của Kinh

Thánh. Nhưng có vẻ như Kinh Thánh chỉ dùng kiểu nói nhân hình này để giúp chúng ta hiểu rằng chúng ta nhận ra sự tuyệt vời của các công trình của Thiên Chúa bằng cách nhìn vào chúng, cả khi chúng ta không xét đến tên gọi thuần tuý bề ngoài để chỉ về nguyên nhân của chúng. Điều này lại càng đúng bởi vì chính nhờ việc nhìn ngắm công trình mà chúng ta có thể khám phá ra Tác Giả, vì thế các công trình phải mang nơi chúng dấu ấn của Tác Giả. Tôi nghĩ rằng ý kiến ngược lại có vẻ vô cùng nguy hiểm, và rất gần với kiểu mà những người thuộc trường phái Spinoza nghĩ về sự tốt lành và sự hài hoà. Theo ý kiến của họ, vẻ đẹp của vũ trụ và sự tốt lành mà chúng ta gán cho các công trình của Thiên Chúa thực ra chỉ là những ảo giác của con người khi họ quan niệm Thiên Chúa theo cách suy nghĩ của họ. Cũng vậy, nếu chúng ta nói rằng các sự vật là tốt lành không theo một qui luật nào về sự tốt lành ngoại trừ ý muốn của Thiên Chúa mà thôi, chúng ta vô tình tiêu diệt mọi tình yêu và vinh quang của Thiên Chúa. Bởi vì tại sao chúng ta cần phải ca tụng Thiên Chúa vì những gì Ngài đã làm, nếu như Ngài cũng đáng ca tụng như vậy vì làm những điều ngược lại? Sự công bằng và khôn ngoan của Ngài ở đâu, nếu tất cả những gì nơi Ngài chỉ là một quyền năng độc đoán, nếu ý muốn của Ngài lấy chỗ của lý trí, và nếu, theo định nghĩa về sự độc đoán, cái gì Đấng Tối Cao thích thì *tự động* là đúng? Cho nên tôi vẫn lấy làm lạ về cách diễn tả của Descartes khi ông nói rằng thậm chí các chân lý vĩnh cửu về siêu hình học và hình học, và do đó cả các qui luật về sự tốt lành, công bằng và hoàn thiện cũng chỉ là những hiệu quả của ý muốn của Thiên Chúa. Đúng hơn theo tôi, chúng không là gì khác hơn các hệ quả của trí năng của Ngài, và trí năng này chắc chắn không lệ thuộc ý chí của Ngài, cũng như bản tính Ngài không lệ thuộc ý chí Ngài.

3. Chống lại những người nghĩ rằng Thiên Chúa đã có thể làm tốt hơn

Tôi cũng không nhất trí với ý kiến của một số nhà triết học kinh viện khi họ táo bạo nói rằng những gì Thiên Chúa đã làm thì không tuyệt đối hoàn hảo, và Ngài đã có thể làm tốt hơn rất nhiều. Vì theo tôi hình như các hậu quả của ý kiến này hoàn toàn đi ngược lại vinh quang của Thiên Chúa. "*Cũng như một cái xấu ít hơn thì chứa một phần cái tốt, thì một cái tốt ít hơn cũng chứa một phần cái xấu.*" Hành động với sự hoàn hảo kém hơn khả năng mình tức là hành động bất toàn. Chứng minh rằng một kiến trúc sư đã có thể làm tốt hơn thì có nghĩa là tìm ra các khuyết điểm trong công trình của người ấy. Nó cũng đi ngược với việc Kinh Thánh quả quyết chắc chắn rằng các công trình của Thiên Chúa đều hoàn toàn tốt lành.

Họ cũng nghĩ rằng họ chủ trương như thế là đề cao tự do của Thiên Chúa, như thể hành động phù hợp với lý trí tuyệt đối thì không phải là tự do cao nhất vậy. Bởi vì, tin rằng Thiên Chúa hành động trong một số điều mà không có lý do nào cho hành vi ý chí của Ngài thì khó có thể phù hợp với vinh quang của Ngài. Ví dụ, giả sử Thiên Chúa chọn giữa A và B, và Ngài chọn A mà không có lý do gì để thích A hơn B; tôi nói rằng hành động ấy của Thiên Chúa ít ra cũng không đáng khen. Bởi vì mọi sự khen ngợi đều phải dựa trên một lý do nào đó và ở đây *theo giả thiết* thì không có lý do nào cả. Ngược lại, tôi cho rằng Thiên Chúa không làm điều gì mà Ngài không đáng được ca tụng vì nó.

4. Yêu mến Thiên Chúa đòi hỏi phải hoàn toàn bằng lòng và chấp nhận điều ngài làm, nhưng không phải vì thế mà chúng ta phải là những con người cam phận

Sự nhìn nhận phổ quát về chân lý lớn này - rằng Thiên Chúa luôn luôn hành động cách hoàn hảo nhất và đáng

ao ước nhất - theo tôi là cơ sở để chúng ta yêu mến Thiên Chúa vì mọi sự Ngài đã làm nên. Vì người yêu thì tìm kiếm sự thoả mãn trong hạnh phúc hay sự hoàn hảo của người được yêu và hành động của người ấy. "*Tình bạn đích thực là có những cái thích giống nhau và những cái ghét giống nhau.*" Và tôi nghĩ khó có thể yêu mến Thiên Chúa khi ta không sẵn sàng muốn điều Ngài muốn, nếu chúng ta có khả năng thay đổi. Thực vậy những người không bằng lòng với những việc Ngài làm thì tôi thấy họ có vẻ giống như những người dân bất mãn với một ông vua hay một nước cộng hoà mà các ý định của họ không khác gì mấy so với các kẻ nổi loạn.

Vì vậy, theo các nguyên tắc này, tôi cho rằng để hành động phù hợp với tình yêu Thiên Chúa, thì cam tâm chịu đau khổ mà thôi không đủ. Chúng ta phải thực sự bằng lòng với tất cả những gì xảy đến cho chúng ta do ý muốn của Ngài. Tôi muốn nói đến việc bằng lòng với những gì đã xảy ra trong quá khứ. Còn về những gì trong tương lai, chúng ta không được là những con người cam phận hay ngồi khoanh tay chờ đợi Thiên Chúa sẽ làm gì cho chúng ta, theo lối nguỵ biện từng được các triết gia cổ đại gọi là *logon aegon*, "lý do lười biếng." Ngược lại, chúng ta phải hành động theo điều mà chúng ta nghĩ là ý muốn của Thiên Chúa, trong mức độ khả năng phán đoán của chúng ta, bằng cách cố gắng hết sức lực mình để góp phần tạo ích lợi chung, đặc biệt cho việc làm đẹp và hoàn thiện những gì liên quan đến chúng ta hay ở gần chúng ta, trong tầm khả năng chúng ta. Bởi vì khi kết quả cho thấy rằng Thiên Chúa có lẽ không muốn thiện chí của chúng ta có kết quả trong hiện tại, thì không có nghĩa là Ngài không muốn chúng ta làm điều chúng ta đã làm. Ngược lại, vì Ngài là ông chủ tốt nhất trong mọi ông chủ, Ngài không bao giờ đòi hỏi chúng ta điều gì hơn là các ý hướng ngay thẳng, còn việc biết giờ nào, nơi nào các kế hoạch của chúng ta mang lại kết quả thì hoàn toàn là phần của Ngài.

5. Các qui luật về sự hoàn hảo của hành động Thiên Chúa là gì; và phương tiện đơn sơ thì được cân bằng bởi các hiệu quả phong phú

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 Thiên 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 hoà chung lớn nhất. Chúng ta sẽ nói thêm về điều này dưới đây.

Còn về việc Thiên Chúa làm hành động một cách đơn sơ, điều này được áp dụng rất thích hợp liên quan đến các phương tiện mà 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 toà 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.

6. Thiên Chúa không làm gì ngoài trật tự và thậm chí không thể có các sự kiện tưởng tượng mà xảy ra không đều đặn

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 một trật tự tạo vật có sẵn mà thôi. Bởi vì, 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 đã tạo dựng nên vũ trụ 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 giả thuyết vừa đồng thời phong phú 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.

7. Các phép lạ phù hợp với trật tự tổng quát mặc dù chúng ngược với các qui luật phụ

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 qui 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.

8. Để phân biệt các hành động của Thiên Chúa với các hành động của tạo vật, đây là một giải thích về khái niệm bản thể cá thể

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 khi 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 ngữ, nên chúng ta cần xét xem thế nào là gán cho một chủ thể đặc thù.

Người ta nhìn nhận rằng 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 bản thể cá thể hay một hữu thể hoàn 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 tuỳ 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 Alexander 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 cụ thể này của Alexander thì Ngài đồng thời nhìn thấy nền tảng và lý do của mọi thuộc tính có thể được gán đúng cho Alexander, 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 Alexander luôn luôn có mọi dấu hiệu về mọi sự đã xảy ra cho ông, và dấu hiệu của mọi sự sẽ 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.

9. Mỗi bản thể độc nhất diễn tả toàn thể vũ trụ theo kiểu của nó, và bao gồm trong khái niệm của nó mọi sự kiện xảy ra cho nó với mọi hoàn cảnh và toàn thể chuỗi sự vật bên ngoài

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 [species] 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 huỷ 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 bao có thể. Bởi vì nó diễn tả, dù chỉ mơ hồ, tất cả những gì xảy ra trong vũ trụ, quá khứ, hiện tại và 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 Hoá.

10. Có một sự hợp lý trong niềm tin về các Mô thể của bản thể, nhưng chúng không làm thay đổi các hiện tượng, và không được dùng để cắt nghĩa các hiệu quả đặc thù

Đối với các nhà triết học cổ, việc phân biệt *ens per se* (*'hữu thể tự thân'*) và *ens per accidens* (*'hữu thể tuỳ thuộc'*) và việc đưa ra khái niệm về các mô thể bản thể, cũng như đối với nhiều nhà trí thức vốn quen với suy niệm và dạy thần học và triết học nhiều thế kỷ trước, nhiều người trong số họ đáng ngưỡng mộ vì đời sống đạo đức thánh thiện, các vị ấy đã thấu triệt một số điều chúng ta vừa trình bày trên kia. Chính vì thế họ đã đưa ra và bênh vực quan niệm về các mô thể bản thể không được con người ngày nay ưa thích. Nhưng họ không sai sự thật, cũng không lố bịch như tưởng tượng của nhiều nhà triết học của chúng ta thời nay.

Tôi đồng ý rằng tri thức về các mô thể không có công dụng gì trong lãnh vực vật lý học và không được dùng chúng để cắt nghĩa các hiện tượng đặc thù. Đây là chỗ sai của các nhà triết học kinh viện, và cùng với họ là các nhà vật lý học trong quá khứ đã theo gương họ, khi nghĩ rằng chỉ cần nêu ra các mô thể và phẩm tính là đủ để cắt nghĩa các thuộc tính của vật thể mà không xem xét kỹ xem cách thức chúng hoạt động ra sao. Chẳng khác gì chúng ta bằng lòng với việc nói rằng một cái đồng hồ có tính năng chỉ giờ là do mô thể của nó mà không xét xem nó hệ tại cái gì. Đương nhiên với một người mua chiếc đồng hồ thì chỉ cần như thế cũng đủ, với điều kiện là người ấy giao việc bảo trì đồng hồ cho một người khác.

Nhưng khuyết điểm và sự lạm dụng các mô thể này không được làm chúng ta bác bỏ một điều mà sự hiểu biết về nó là vô cùng cần thiết trong siêu hình học, đến nỗi nếu thiếu nó, tôi cho rằng chúng ta không thể nào hiểu đúng các nguyên lý cơ bản của nó, và trí khôn cũng không thể vươn lên tới các bản tính phi vật thể và các điều kỳ diệu của Thiên Chúa.

11. Không nên hoàn toàn coi nhẹ các suy niệm của các nhà thần học và triết học "kinh viện"

Tôi biết rằng khi chủ trương phục hồi khoa triết học cổ và tái tạo các mô thể bản thể hầu như đã bị xoá sổ hoàn toàn, tôi đang đưa ra một nghịch lý lớn. Nhưng tôi chỉ đưa ra đề nghị này với giả thiết rằng chúng ta có thể nói về các vật thể như là bản thể. Nhưng có lẽ tôi sẽ không bị kết án quá vội vàng nếu người ta biết rằng từ lâu tôi đã suy nghĩ về triết học mới, và bỏ ra khá nhiều thời giờ làm các thí nghiệm vật lý và chứng minh hình học, và từ lâu tôi đã tin chắc về sự vô bổ của những vật ấy. Nhưng cuối cùng tôi đã buộc phải thực hiện chúng trở lại và hầu như bị cưỡng ép ngược với ý muốn của chính mình. Chính việc thực hiện các nghiên cứu đã khiến tôi phải nhìn nhận rằng người thời nay không công bằng đối với thánh Thomas và các bậc vĩ nhân khác của thời ấy, và các ý kiến của các nhà triết học và thần học kinh viện có giá trị hơn người ta tưởng rất nhiều, miễn là người ta sử dụng các ý kiến ấy một cách thích hợp và đúng chỗ. Tôi thậm chí tin rằng nếu có ai có đầu óc đủ chính xác và chuyên cần để làm sáng tỏ và sắp xếp lại một cách hệ thống các tư tưởng của các vị ấy theo kiểu của khoa

hình học phân tích, người ấy sẽ tìm thấy một kho tàng châu báu gồm những chân lý quan trọng có thể chứng minh được hoàn toàn.

12. Các khái niệm định nghĩa bằng trương độ mắc phải tính tưởng tượng và không thể là yếu tính của vật thể

Nhưng, để tiếp tục dòng suy tư trên của 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 bán thể theo nghĩa chặt của siêu hình học (quan niệm của các nhà triết học Plato), hoặc là tất cả bản tính của vật thể không chỉ hệ tại trương độ, nghĩa là kích thước, hình thù, và chuyển động. Ngược lại, phải nhìn nhận trong vật thể có cái gì đó liên quan đến linh hồn mà thường được gọi là "*mô thể bản thể*," mặc dù điều ấy không làm thay đổi các hiện tượng, 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 thù và chuyển động không rõ ràng như người ta tưởng, và chúng có cái gì đó tưởng tượng 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.

13. 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 *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 vì 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 được 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 nói 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 sự liên kết của vũ trụ.

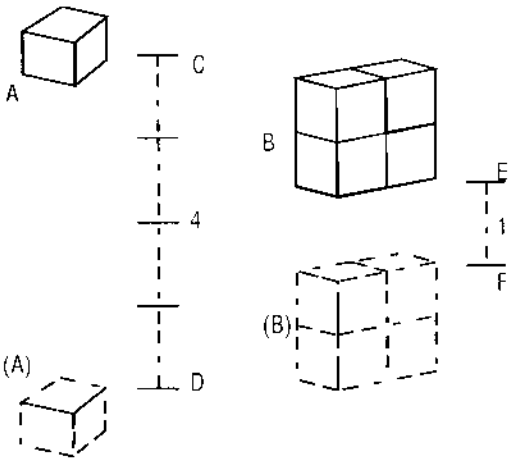
17. Ví dụ về qui luật phụ hay luật tự nhiên, trong đó chứng minh rằng Thiên Chúa luôn luôn duy trì cùng một lực, nhưng không cùng một lượng chuyển động... chống lại trường phái Descartes và một số nhà triết học khác

Tôi đã nhiều lần nhắc đến các qui luật phụ hay các luật tự nhiên, và sẽ ích lợi để đưa ra đây một ví dụ. Các nhà triết học mới của chúng ta thường sử dụng qui luật nổi tiếng của Descartes rằng Thiên Chúa luôn luôn duy trì cùng một lượng chuyển động trên thế giới. Nghe có vẻ rất hợp lý, và trong quá khứ tôi đã tin đó là chắc chắn không thể hoài nghi. Nhưng từ đó tôi đã nhận ra nó có sai lầm. Đó là vì Descartes và nhiều nhà toán học lỗi lạc nghĩ rằng lượng chuyển động (nghĩa làtốc độ nhân với độ lớn của vật di chuyển) cũng chính là lực, hay ít là diễn tả lực một cách hoàn hảo, hay nói theo kiểu hình học, các lực có tỷ lệ kép với tốc độ và các vật thể. Vậy mà trên thực tế rõ ràng cùng một lực luôn luôn được duy trì trên thế giới. Cho nên, khi chúng ta quan sát kỹ các hiện tượng, chúng ta thấy rõ rằng chuyển động cơ học vĩnh cửu không xảy ra, bởi vì khi ấy lực của một cái máy, vốn luôn luôn giảm nhẹ dần do ma sát, và do đó rốt cuộc phải dừng lại, lực ấy sẽ được thay thế và vì vậy tự mình sẽ tăng lên mà không cần một lực đẩy từ bên ngoài. Chúng ta cũng thấy rằng lực của một vật thể chỉ suy giảm theo mức nó truyền một phần lực của nó sang cho vật thể bên cạnh hay cho các phần của chính nó tuỳ theo mức chúng có các chuyển động độc lập.

Như thế họ nghĩ rằng điều gì có thể nói về lực thì cũng có thể nói về lượng của chuyển động. Nhưng để chứng minh có sự khác biệt, tôi giả thiết một vật rơi từ một độ cao nhất định sẽ nhận được một lực cần thiết để leo lên trở lại, nếu hướng đi của nó đưa nó theo cách ấy, trừ khi có các vật cản. Ví dụ, một con lắc sẽ đi lên trở lại điểm cao mà nó đã đi xuống nếu sức cản của không khí và các vật cản khác không làm giảm lực mà nó đã nhận được.

Tôi cũng *giả thiết* rằng để nâng một vật A nặng một cân lên một độ cao CD dài bốn sải thì cần một lực bằng với một lực để nâng một vật B nặng bốn cân lên một độ cao dài một sải. Mọi nhà triết học mới của chúng ta đều công nhận điều này.

Vì vậy, rõ ràng là vật (A), sau khi rơi từ độ cao CD, đã nhận một lực chính xác bằng vật (B) sau khi rơi từ độ cao EF. Vì khi vật (B) đã tới điểm F và có lực để leo ngược trở lại điểm E (theo giả thiết thứ nhất), nó có lực để đưa một vật nặng bốn cân, nghĩa là bằng trọng lượng của nó, lên độ cao EF dài một sải, và tương tự như thế, khi vật (A) đã đến D và có lực để leo trở lại điểm C, nó có lực để đưa một vật nặng một cân, nghĩa là bằng trọng lượng của nó, lên độ cao CD dài bốn sải. Do đó (theo giả thiết thứ hai), các lực của hai vật bằng nhau.



Bây giờ chúng ta thử xem lượng chuyển động có bằng nhau trong cả hai trường hợp hay không: nhưng đây chính là chỗ chúng ta sẽ ngạc nhiên khi thấy

có khác biệt rất lớn. Vì như Galilêô đã chứng minh rằng tốc độ nhận được trong lần rơi CD bằng hai lần tốc độ nhận được trong lần rơi EF, mặc dù độ cao là gấp bốn. Nếu vậy, chúng ta nhân vật (A), theo tỉ lệ 1, với tốc độ, theo tỉ lệ 2, tích hay lượng chuyển động sẽ là 2, và nếu ngược lại, chúng ta nhân vật (B), là 4, với tốc độ của nó, là 1, thì tích hay lượng chuyển động sẽ là 4. Do đó lượng của chuyển động của vật (A) ở điểm D bằng một nửa lượng chuyển động của vật (B) ở điểm F, mặc dù lực của chúng bằng nhau. Do đó có sự khác biệt rất lớn giữa lượng chuyển động và lực, như phải được chứng minh.

Từ đó có thể thấy rằng lực phải được đo bằng lượng của hiệu quả nó có thể tạo ra, nghĩa là, bằng chiều cao mà một vật nặng có một độ lớn và thuộc loại nhất định nào đó có thể được nâng lên, là điều rất khác với tốc độ có thể cho nó, và để tạo cho nó tốc độ gấp đôi, thì lực cần phải hơn gấp đôi.

Thuyết đơn tử

1. Đề tài của khảo luận này, *Đơn Tử*, không là 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 là gì khác hơn 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 huỷ 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 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 huỷ 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 đơn 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 mọi đơn tử khác. Vì trong thiên nhiên không bao giờ có hai vật giống hệt nhau về mọi phương diện, và giữa chúng không có 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 phải 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 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 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" của 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 lý trí nhưng phải phân biệt với lý 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 được 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 động 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 ba phần tư 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 lý 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 *lý 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 hoá 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 lý do đủ 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 *lý 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 tuỳ 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 nhờ phân tích, nghĩa là bằng cách chia nhỏ nó thành các ý niệm và các chân lý nhỏ hơn cho tới 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 lý lý thuyết và các qui 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 đồng 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 tuỳ 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 đang 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 của tôi.

37. Vậy mà, tất cả chi tiết này đòi hỏi các nguyên nhân tuỳ 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 tuỳ 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*.

39. Vậy mà, bản thể này là lý do đủ cho tất cả sự hiện hữu đặc thù này nhưng trong đó có sự nối kết toàn thể. Vì vậy chỉ có một Thiên Chúa, và một Thiên Chúa này là đủ.

40. Bản Thể Tối Cao này là độc nhất, phổ quát, và tất yếu. Không có gì hiện hữu ngoài nó có thể độc lập với nó, và sự hiện hữu của hữu thể này một hậu quả đơn giản của khả thể của nó. Do đó bản thể này không chịu giới hạn nào và phải chứa thực tại tối đa.

41. Do đó, Thiên Chúa là hoàn hảo tuyệt đối, *hoàn hảo* có nghĩa là số lượng của thực tại tích cực. Trong những vật hữu hạn, nghĩa là những vật có giới hạn, sự hoàn hảo này phải được hiểu theo nghĩa hẹp, nghĩa là số lượng thực tại tích cực trong các giới hạn chúng có. Nhưng ở đâu không có giới hạn, nghĩa là ở Thiên Chúa, sự hoàn hảo này là vô hạn.

42. Do đó các tạo vật có sự hoàn hảo của chúng nhờ ảnh hưởng của Thiên Chúa, nhưng các khuyết điểm của chúng là do chính bản tính riêng của chúng, là bản tính không thể không có giới hạn. Bởi vì đây chính là điều phân biệt các tạo vật với Thiên Chúa. Sự *khiếm khuyết nguyên thuỷ* của các tạo vật được thấy lập tức qua *quán tính* của mọi vật thể.

43. Hơn nữa đúng là nơi Thiên Chúa có nguồn gốc không chỉ của mọi hiện hữu, mà còn của mọi yếu tính được gắn vào thực tại, nghĩa là, nguồn gốc của những gì là hiện thực trong những cái có thể có. Vì tri thức của Thiên Chúa là vùng của các chân lý vĩnh cửu và của các ý niệm mà chúng lệ thuộc, và không có Ngài thì không thể có cái gì hiện thực trong các cái khả thể; nghĩa là, không có Ngài thì không chỉ không có gì hiện thực, mà thậm chí không có gì khả hữu.

45. Như vậy, chỉ một mình Thiên Chúa (hay hữu thể tất yếu) có ưu tiên hiện hữu một cách tất yếu, với điều kiện Ngài là khả hữu. Vậy mà, vì không gì có thể ngăn cản tính khả hữu của một bản thể không có giới hạn, không có phủ định, và do đó không có mâu thuẫn, điều này tạo một lý do đủ cho sự hiểu biết tiên nghiệm (*a priori*) về sự hiện hữu của Thiên Chúa. Ngoài ra, chúng ta cũng đã chứng minh điều này bằng thực tại của các chân lý vĩnh cửu. Hơn nữa, chúng ta cũng đã chứng minh sự hiện hữu này một cách hậu nghiệm (*a posteriri*) bằng sự hiện hữu của các hữu thể tuỳ thuộc. Bởi vì lý do đủ và tối hậu của các hữu thể này chỉ có thể nằm trong hữu thể tất yếu mà tự nó có lý do đủ về sự hiện hữu của chính mình.

46. Tuy nhiên, không được nghĩ như một số tác giả đã tưởng tượng rằng, bởi vì các chân lý vĩnh cửu lệ thuộc Thiên Chúa, nên chúng là tuỳ tiện và lệ thuộc ý muốn của Ngài. Có lẽ Descartes và sau ông là Poiret đã từng nghĩ như thế. Điều này chỉ đúng về các chân lý tuỳ thuộc dựa trên nguyên lý về sự thích hợp, nghĩa là, sự lựa chọn cái tốt nhất có thể; trong khí các chân lý vĩnh cửu chỉ lệ thuộc tri thức của Ngài, mà chúng là đối tượng nội tại của tri thức ấy.

47. Như thế Thiên Chúa là đơn vị đầu tiên duy nhất hay bản thể đơn giản nguyên thuỷ duy nhất, từ đó mọi đơn tử thụ tạo hay phát sinh đều là các sản phẩm, có thể nói là được sinh ra từng giây từng phút bởi những sự phát quang liên tục từ Thiên Chúa, và được giới hạn bởi các khả năng thụ tạo, mà đối với tạo vật thì sự giới hạn là cơ bản.

48. Nơi Thiên Chúa có *quyền năng* của Ngài là nguồn mọi sự, *tri thức* Ngài là cái chứa mọi đặc thù của các ý niệm, và sau cùng *ý chí* Ngài là nguồn mọi thay đổi hay sản phẩm hay hành vi theo nguyên lý chọn cái tốt nhất. Tương ứng với các thuộc tính này của Thiên Chúa, trong các đơn tử thụ tạo có chủ thể hay nền tảng, đó là khả năng tri giác và khả năng thèm muốn. Tuy nhiên, nơi Thiên Chúa các thuộc tính

này là tuyệt đối vô hạn và hoàn hảo, còn nơi các đơn tử hay các hiện thể thụ tạo, các thuộc tính này chỉ là sự giống với khuôn mẫu, mà các đơn tử có tỉ lệ với các sự hoàn hảo của chúng.

49. Các tạo vật được nói là hành động hướng ngoại khi xét theo sự hoàn thiện của chúng, và *chịu đựng* các tạo vật khác khi xét theo sự khiếm khuyết của chúng: Như thế ta nói đơn tử có *tính hoạt động* khi nó có các tri giác rõ ràng, và *tính thụ động* khi nó có các tri giác lẫn lộn.

50. Một tạo vật hoàn hảo hơn một tạo vật khác theo nghĩa là trong tạo vật thứ nhất có lý do để cắt nghĩa *a priori* cho những gì xảy ra trong tạo vật thứ hai; chính vì vậy ta nói rằng tạo vật trước tác động trên tạo vật sau.

51. Nhưng trong các bản thể đơn giản, ảnh hưởng này của một đơn tử trên một đơn tử khác chỉ ở trong *ý niệm* và chỉ có hiệu quả nhờ sự can thiệp của Thiên Chúa; thật vậy, trong các ý niệm của Thiên Chúa, mọi đơn tử đều đòi hỏi một cách hợp lý rằng trong việc cai quản mọi vật, Thiên Chúa từ ban đầu đã xem xét đơn tử ấy. Vì không một đơn tử nào có thể tạo một ảnh hưởng vật lý vào bên trong một đơn tử nào khác, đây là cách duy nhất mà một đơn tử có thể lệ thuộc một đơn tử khác.

74. Các nhà triết học trước đây từng tỏ ra rất bối rối về nguồn gốc của các mô thể, hiện thể, hay linh hồn. Nhưng ngày nay nhờ các quan sát trên thực vật, côn trùng, và động vật, người ta đã phát hiện ra rằng các cơ thể có tổ chức của thiên nhiên không bao giờ là sản phẩm của sự hỗn mang hay thối rữa, nhưng luôn luôn phát sinh từ các hạt giống trong đó chắc chắn đã phải có một sự *tiền hình thành* nào đó rồi. Do đó người ta kết luận rằng, không chỉ cơ thể có tổ chức đã hiện hữu trong hạt giống trước khi thụ thai, nhưng còn có một hồn trong cơ thể này, và nói tóm, là chính động vật. Hơn nữa, qua sự thụ thai, động vật đã chỉ được đặt trong tình trạng sẵn sàng có biến đổi lớn, đó là để trở thành một động vật thuộc một loài khác. Một cái gì tương tự có thể được quan sát ngoài sự sinh sản, như chẳng hạn khi sâu bọ trở thành con ruồi, hay sâu bướm trở thành con bướm.

76. Cho đến đây chúng ta mới nói được một nửa sự thật. Vì vậy tôi đã kết luận rằng nếu đúng là động vật không bao giờ bắt đầu một cách ngẫu nhiên, nó cũng không bao giờ kết thúc một cách ngẫu nhiên, và do đó nói đúng ra sẽ không có sự sinh ra hay tận diệt, nghĩa là chết. Các luận cứ này được đưa ra một cách *a posteriori* và được rút ra từ kinh nghiệm, chúng hoàn toàn phù hợp với các nguyên lý của tôi được diễn dịch *a priori* trên kia.

77. Cho nên có thể nói rằng không chỉ linh hồn (tấm gương phản chiếu một vũ trụ không thể huỷ diệt) là bất diệt, nhưng cả con vật cũng không thể bị huỷ diệt, mặc dù bộ máy của nó thường bị tiêu diệt một phần, và thay đổi hay lấy thêm những thành phần mới.

78. Các nguyên lý này đã giúp tôi đề nghị một sự giải thích tự nhiên về sự kết hợp hay hoà hợp của linh hồn với thân xác. Linh hồn theo các luật riêng của nó, và thân xác cũng thế. Chúng gặp nhau nhờ *sự hoà hợp tiền định* có nơi mọi bản thể, vì tất cả chúng đều là những biểu thị về cùng một vũ trụ.

79. Linh hồn hoạt động theo các luật nguyên nhân cứu cánh, thông qua các đam mê, mục đích và phương tiện. Thân xác hoạt động theo các luật nguyên nhân hiệu quả, nghĩa là luật chuyển động. Và hai lãnh vực này, nguyên nhân hiệu quả và nguyên nhân cứu cánh, hoà hợp với nhau.

80. Descartes đã nhận ra rằng linh hồn không thể truyền lực sang cho thân xác, vì luôn luôn có cùng một lực trong vật chất. Nhưng ông tin rằng linh hồn có thể thay

đổi hướng của thân xác. Vì vào thời ông người ta chưa biết rằng có một luật tự nhiên theo đó hướng toàn thể của vật chất cũng được bảo tồn. Giả như ông đã biết điều này, ông đã có thể khám phá ra hệ thống hoà hợp tiền định của tôi.

81. Hệ thống này cho rằng thân xác hành động như thể không có linh hồn (giả thiết điều không thể có); và linh hồn hành động như thể không có thân xác; và cả hai hành động như thể cái này ảnh hưởng cái kia.

82. Về *tinh thần* hay linh hồn lý tính, tôi thấy rằng cơ bản mọi sinh vật và động vật đều có cùng bản tính, như tôi đã nói trên, đó là động vật và linh hồn bắt đầu hiện hữu cùng với thế giới và kết thúc không hơn gì thế giới. Tuy nhiên, linh hồn có điểm đặc thù này, đó là các động vật phôi thai nhỏ bé của nó chỉ có các hồn bình thường hay hồn cảm giác, bao lâu chúng còn chưa phát triển. Nhưng ngay khi các hồn được tuyển chọn đạt tới bản tính người qua một sự thụ thai hiện thực, các hồn cảm giác của chúng được nâng lên địa vị của bản tính người và các đặc quyền của tinh thần.

87. Trên kia chúng ta đã thiết lập sự hoà hợp hoàn hảo giữa hai lãnh vực tự nhiên, lãnh vực các nguyên nhân hiệu quả và lãnh vực các nguyên nhân cứu cánh. Bây giờ chúng ta phải thêm vào một sự hoà hợp nữa, đó là giữa lãnh vực vật lý của tự nhiên và lãnh vực đạo đức của ân sủng, nghĩa là giữa Thiên Chúa được coi như kiến trúc sư của bộ máy vũ trụ, và Thiên Chúa như chủ tể của đô thị thần linh các tinh thần.

88. Sự hoà hợp này dẫn tới kết quả là các sự kiện dẫn tới ân sủng thông qua chính qui trình tự nhiên, và quả đất của chúng ta, chẳng hạn, phải bị huỷ diệt và sửa chữa thông qua các qui trình tự nhiên vào những lúc mà việc cai quản các tinh thần đòi hỏi điều đó, để trừng phạt một số và ân thưởng một số khác.

89. Chúng ta có thể nói thêm rằng vị Thiên Chúa xét như là kiến trúc sư thoả mãn về mọi phương diện vị Thiên Chúa xét như là nhà lập luật. Vì vậy tội cần phải bị trừng phạt theo trật tự tự nhiên và như là kết quả của cấu trúc cơ giới của vũ trụ; và tương tự, các hành vi tốt sẽ kéo theo phần thưởng thông qua các qui trình thể chất giống như một bộ máy. Tất nhiên các kết quả này không thể luôn luôn đạt được như là một hậu quả trực tiếp.

90. Sau cùng, dưới sự cai trị hoàn hảo này, không một hành động tốt nào mà không có phần thưởng, không hành vi xấu nào mà không bị trừng phạt. Mọi biến cố trong đô thị này đều nhằm mang lại lợi ích cho người tốt, nghĩa là cho những người không bất mãn trong Vương Quốc vĩ đại này; những người tốt này, một khi đã chu toàn bổn phận mình, họ phó thác vào sự quan phòng và tình yêu chân chính và noi gương tác giả của mọi sự tốt lành; họ vui hưởng sự chiêm ngắm các sự hoàn hảo của Ngài như đòi hỏi của bản tính *tình yêu tinh tuyền* đích thực, đó là vui mừng vì hạnh phúc của người mình yêu. Tình yêu tinh tuyền này làm cho người khôn ngoan và đức hạnh làm mọi sự theo ý muốn của Thiên Chúa, nhưng đồng thời làm họ bằng lòng với mọi biến cố mà Thiên Chúa thực sự mang đến cho họ qua ý muốn bí ẩn, hiệu quả và quyết định của Ngài. Họ nhận ra rằng chỉ cần chúng ta hiểu đủ về trật tự của vũ trụ, chúng ta có thể thấy rằng trật tự này vượt quá mọi mong ước của những người khôn ngoan nhất và không thể nào tốt hơn nữa; đó là điều tốt nhất không chỉ cho toàn vũ trụ nói chung, mà cả cho chính chúng ta nói riêng. Cho chúng ta, nghĩa là với điều kiện chúng ta gắn bó mật thiết với tác giả của mọi sự, không chỉ như là kiến trúc sư và nguyên nhân hiệu quả của đời sống chúng ta, nhưng còn như là chủ và nguyên nhân cứu cánh cung cấp cho chúng ta mục tiêu duy nhất của ý chí chúng ta và là đấng duy nhất có thể ban cho chúng ta hạnh phúc.

GEORGE BERKELEY 1685 - 1753

George Berkeley sinh gần Kilkenny, Ai Len, và tuy là một tín đồ Anh giáo thuộc dòng giống Anh, ông luôn nhấn mạnh mình là người Ai Len. Ông học tại Kilkenny College và năm 1700 sang học tại Trinity College, Dublin. Tại đây ông nghiên cứu về Descartes, Newton và Locke. Năm 1707 ông trở thành phụ giảng của trường và được thụ phong giám mục Anh giáo. Sáu năm tiếp theo là những năm sung sức nhất trong sự nghiệp triết học của ông. Năm 1709 ông xuất bản *Lý Thuyết Mới về Thị Giác*, và năm sau ông xuất bản tác phẩm triết học quan trọng nhất của ông, *Khảo Luận về Các Nguyên Lý của Tri Thức Con Người*. Năm 1711 ông viết *Luận về Sự Vâng Phục Thụ Động*. Hai năm sau, ông xuất bản một tác phẩm bình dân hơn về lý thuyết của quyển *Các Nguyên Lý* dưới dạng *Ba Đối Thoại giữa Hylas và Philonous*.

Trong mười một năm tiếp theo, Berkeley đi đây đó rất nhiều, thăm viếng nhiều nhà tư tưởng lớn thời ấy. Ông trở thành khoa trưởng của Derry năm 1724, mặc dù phần lớn sức lực ông có vẻ dành cho việc lập một trường trung học tại Bermuda. Sau khi nhận được những lời hứa tài trợ tài chính, ông đáp tàu đi Rhode Island năm 1728 để thiết lập các nông trại nhằm cung cấp lương thực cho trường học tương lai của ông. Berkeley qua 2 năm rưỡi tại Rhode Island với bà vợ mới và các bạn của ông, trong khi chờ số tiền 20 ngàn bảng Anh mà chính phủ đã hứa. Khi biết rằng khoản tài trợ không bao giờ đến, ông bỏ cuộc và về lại Luân Đôn.

Năm 1733, ông xuất bản *Alciphron*, hay *Nhà Triết Học Tinh Tế*, chống lại các nhà tư tưởng tự do (những người theo thuyết bất khả tri), và năm sau là quyển *Nhà Phân Tích*, một phê bình về Newton. Cùng năm ấy ông thụ phong giám mục của Cloyne. Trong 18 năm tiếp theo, ông hăng say phục vụ giáo phận héo lánh nghèo nàn của ông. Trong số các tác phẩm viết vào thời này, có *Người Tìm Tòi* (1737), dùng các câu hỏi để đề nghị các công trình công cộng và nền giáo dục như phương thuốc chống lại cảnh đói nghèo ông nhận thấy, và *Siris* (1744), một tác phẩm kỳ lạ bàn về giá trị y học của nước nhựa đường. Năm 1751 ông mất cậu con trai cả và năm sau ông chuyển đến Oxford, nơi một cậu con trai khác đang bắt đầu học. Ngày 14 tháng 1, 1753, Berkeley đột ngột qua đời; ông được an táng tại Christ Church, Oxford.

Cũng như Locke trước ông, Berkeley chấp nhận thuyết duy nghiệm rằng chúng ta chỉ biết các ý niệm của chúng ta và ý niệm đến từ cảm giác hay phản tỉnh. Nhưng Berkeley nhìn thấy vấn đề trong khẳng định của Locke rằng một thế giới các "bản thể" vật chất bên ngoài làm phát sinh tri giác. Nếu tất cả những gì chúng ta biết chỉ là các ý niệm của chúng ta, làm thế nào chúng ta có thể biết rằng có một thế giới "ở ngoài kia" làm phát sinh các ý niệm của chúng ta? Locke đã nói rằng các phẩm tính chính của một "vật bên ngoài" (như trương độ và sự cứng chắc) là "*hoàn toàn không thể tách rời*" với chính các sự vật, trong khi điều này không đúng đối với các

phẩm tính phụ (như màu, mùi, vị, v.v...). Nhưng Berkeley cho rằng triết học của Locke sẽ dẫn đến thuyết hoài nghi, do đó chúng ta phải nhìn nhận rằng chúng ta không thể thực sự biết điều gì về thế giới "ở ngoài kia."

Để tránh thuyết hoài nghi, Berkeley đưa ra tuyên bố cơ bản rằng không có cái "ở ngoài kia," hay chính xác hơn, không có *vật chất*. Lập trường của Berkeley, gọi là thuyết duy tâm, có thể tóm tắt trong câu nổi tiếng của ông, "*esse esse percipi*," ("*hiện hữu là được tri giác*"). Cái mà chúng ta gọi là các vật thể, hay sự vật vật lý, chỉ là những tập hợp vững bền các tri giác mà chúng ta đặt tên cho là "quả táo," "cây cối," v.v... Các tập hợp tri giác này không có hiện hữu biệt lập với một trí khôn đang tri giác chúng. Câu trả lời cho câu đố nổi tiếng "*Nếu một cây đổ trong rừng và không ai nghe tiếng nó, nó có gây tiếng động không?*" có nghĩa là nếu không ai đang tri giác nó, nó không chỉ không tạo tiếng động, thậm chí cây ấy cũng không hiện hữu.

Berkeley coi triết học của ông như là một sự tấn công của lương tri vào những điều quá đáng của các nhà Kinh Viện thời Trung Cổ, các nhà Duy lý Châu Âu, và cả các đồng nghiệp duy nghiệm như Hobbes và Locke. Mặc dù Berkeley hiểu triết học của ông như là triết học của lương tri, các độc giả của ông rút ra những kết luận khác nhau. Một bác sĩ nổi tiếng thời ấy cho rằng ông mắc bệnh tâm thần. Tiến sĩ Samuel Johnson thời danh đã bác bỏ các ý niệm của Berkeley bằng câu nói nổi tiếng sau: "*Tôi bác bỏ Berkeley như thế này*" và rồi ông lấy chân đá một hòn đá. Tất nhiên như thế chẳng bác bỏ Berkeley gì cả. Nó chỉ chứng tỏ Johnson đã không nắm được ý niệm của Berkeley. Berkeley không chủ trương sự không tồn tại của hòn đá hay việc đá hòn đá không tạo cảm giác gì. Ông tuyên bố hòn đá không tồn tại biệt lập với tri giác về sự cứng chắc của nó hay tri giác về cái đau khi đụng vào hòn đá, v.v... Phản ứng chung đối với Berkeley có thể tóm tắt bằng câu nói thời danh: "*Các lý luận của ông không có sức thuyết phục, nhưng cũng không thể nào phi bác chúng.*"

Trong tác phẩm *Ba Đối Thoại giữa Hylas và Philonous* được trích dưới đây, Hylas lý luận bênh vực duy vật, còn Philonous trình bày lập trường của Berkeley. Hình thức đối thoại cho phép Berkeley giảng giải triết học của ông trong khi đối diện với các vấn nạn khác nhau được dự kiến trước.

Ba đối thoại giữa Hylas và Philonous

[H=*Hylas;* P = *Philonous*]

Bài đối thoại một

P Chào buổi sáng, Hylas. Tôi không nghĩ anh ra ngoài sớm thế này.

H 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 kín ẩn. Buổi sáng sớm thật là thích hợp để suy tư, chiêm ngắm, 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?



Trái Cây và Đĩa Trên Bàn, tranh của Davids de Heem (1606-1683).

Chủ đề về *Sự Phù Vân* trong đời sống phẳng lặng của người Hà Lan trình bày một thông điệp nhị nguyên trong việc sắp đặt các vật đẹp và hiếm. Một đàng nó diễn tả niềm vui chiếm hữu và đời sống tốt đẹp, nhưng chiếc bánh ăn mất một nửa và trái cây đã gọt vỏ tạo sự suy tư về cuộc đời vắn vỏi của con người và bản chất phù du của sự vật. Berkeley đẩy ý nghĩa này xa hơn một bước bằng cách phủ nhận bản thể vật chất và cho rằng các đồ vật này không tồn tại biệt lập với một tri khôn đang tri giác chúng. (*Lauras-Giraudon/Art Resource*)

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 truyện 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 của 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 tại 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 có thể dễ dàng lãnh hội được rất nhiều điều mà trước đây tôi thấy hoàn toàn bí ẩn và rắc rối.

H Tôi mừng là không thấy có gì 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 các 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 ghê tởm 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 khác?

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 vô hạn? Tôi tự hỏi liệu điều này tự nó có là 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 nguỵ biện nào đó. Tôi vừa chợt nhận ra rằng cơ sở của mọi sai lầm của chúng ta là ở việc bạn xét mỗi 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 dùa, 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 không tồn tại độc lập, nhưng chúng hoàn toàn không thể tồn tại ngoài trí khôn. Thực ra khi đề cập tới hình dạng và chuyển động, chúng ta đã kết luận rằng chúng không thể tồn tại ngoài trí khôn, vì ngay cả trong tư 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 phải 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 mà 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 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 thể 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 là 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 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. . .

Bài 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 bài 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 hi vọng nếu bạn thấy còn những gì sai sót trong các 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 nhoáng 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 thoả 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 thoả 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 ra trên 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 tuỳ 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 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 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 đây, 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 mọi ý niệm khác không? Và nếu bạn nghĩ như vậy, bạn cắt nghĩa thế nào về nguồn gốc của ý niệm khởi thuỷ 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 dổi 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 có 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; còn tôi, ngược lại, tôi trực tiếp và tất yếu kết luận rằng có một Thiên Chúa, vì mọi sự 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 trí khôn vô hạn: vì vậy có một trí khôn 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 mọi nghi ngờ rằng, từ vẻ đẹp và sự ích lợi của các tạo vật, ta thấy được đó là công trình của Thiên Chúa. Nhưng việc suy ra một trí khôn 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 nào 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 có thể chống lại những người bênh vực mạnh mẽ nhất của thuyết vô thần. Họ chỉ cần nhìn vào tư tưởng của chính họ, và thử 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 tuý, 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 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 Thiên Chúa, 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 tuỳ 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.

Bài 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 đời 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 sự suy tư cho 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 và nước đến với 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 sự 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 là 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 trong đời sống họ một cách rất 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 thế 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 nói 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 khác 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 nào 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 về 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 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 ông nói, tôi thấy có vẻ như theo cách suy nghĩ của riêng ông và theo các nguyên tắc của ông, hệ quả tất yếu là ông chỉ là 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 là 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 thực sự 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, mà anh ta gọi là một thực thể, và nói nó *có* hay *tồn tại;* nhưng cái gì không được tri giác, thì anh ta 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 những 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 qui 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 tiền trí 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 nguỵ luận gọi là *ignoratio elenchi*, nghĩa 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. Hãy 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 các 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 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 hoà 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 hoàn thấu triệt. Bạn đã bắt đầu với cùng các nguyên lý mà các trường phái Plato, 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.

DAVID HUME 1711 - 1776

David Hume sinh tại Edinburgh, Tô Cách Lan, năm 1711. Cha ông là một luật sư, đã qua đời khi ông chưa đầy hai tuổi. Ông được nuôi dạy bởi mẹ ông, một người đàn bà ngoan đạo, với một cơ ngơi của gia đình tuy nhỏ bé nhưng khá xinh đẹp tại Ninewells, gần Berwick, thuộc miền Nam Tô Cách Lan. David hồi nhỏ rất ngoan đạo, cậu thường viết ra một danh sách các tội ông phạm để xin Chúa tha thứ. Nhưng chỉ một thời gian ngắn sau khi vào Đại học Edinburgh, ở tuổi 12, có vẻ như cậu đã mất đức tin.

Mặc dù gia đình không nghèo, nhưng cũng không đủ dư giả để lo cho cậu ăn học thoải mái. Vì vậy gia đình đã quyết định cho cậu theo nghề luật của cha. Tuy nhiên cậu sẽ không đi theo con đường này, vì sau này ông viết, *"Tôi ác cảm với tất cả mọi sự trừ việc theo đuổi triết học và tri thức."*

Năm 1729, năm ông mới chỉ 18 tuổi, Hume đã có bước đột phá bằng việc phát hiện ra điều mà ông gọi là *"một Khoa học mới về Tư tưởng."* Ông từ bỏ mọi triển vọng trở thành luật sư và dồn hết sức lực cho trực giác mới của ông. Để bảo toàn vốn tài chính eo hẹp hiện có, ông chuyển đến ở tại một thành phố nhỏ ở Pháp, La Flèche, nơi Descartes từng học. Tại đây ông hoàn tất tác phẩm đầu tiên của ông, *Khảo Luận về Bản Tính Con Người, Thử Đi Vào Phương Pháp Thực Nghiệm trong Lý Luận về các Đề Tài Đạo Đức*, được ông xuất bản năm 1739 và 1740. Hume hi vọng tác phẩm này có thể giúp ông *"nổi tiếng về lòng say mê văn học"* - đồng thời giúp ông thoải mái hơn về tài chính. Nhưng, như ông nói sau này, tác phẩm *"chết yếu ngay khi vừa ra khỏi nhà in, thậm chí cũng không kích thích được một lời xì xầm giữa những người nhiệt tình."*

Trong mười ba năm sau đó, Hume giữ nhiều chức vụ khác nhau, bao gồm việc làm gia sư cho một nữ hầu tước khùng và thư ký cho một ông tướng. Trong thời gian này, Hume viết và xuất bản cuốn *Tiểu Luận, Đạo Đức và Chính Trị* (1741-42). Thành công của cuốn sách đã khiến ông viết lại Quyển I của tác phẩm *Khảo Luận* trước kia, lần này với tựa đề *Tra Cứu về Trí Năng Con Người* (1748). Ông thêm các chương về các phép lạ, tự do, và luận cứ dựa trên mục đích, mà ông đã bỏ qua trong tác phẩm trước, và ông đã bỏ đi nhiều suy tư tâm lý. Quyển sách này đạt được một ít thành công, mặc dù bản chất chống tôn giáo của nó có thể đã khiến ông bị từ chối trong hai dịp ông được đề nghị chức vị giáo sư. Năm 1751, ông cũng hiệu đính Quyển III của tác phẩm *Khảo Luận* trước kia, dưới tựa đề *Tra Cứu về Các Nguyên Tắc Đạo Đức*.

Hume được mời làm Quản thủ thư viện cho Phân Khoa Luật tại Edinburgh năm 1752. Trong chức vụ này, ông viết một lịch sử nước Anh nhiều tập. Ông cũng làm những người quản lý thư viện phải tức giận vì việc lựa chọn sách của ông, và năm 1757 ông bị buộc từ chức khi ông từ chối loại bỏ những quyển sách mà những người quản lý thư viện

cho là tục tĩu. Cùng năm, ông xuất bản *Bốn Nghị Luận,* gồm "*Lịch sử Tôn Giáo Tự Nhiên*," "*Các Đam Mê,*" (một bản rút gọn của Quyển II cuốn *Khảo Luận*), "Bi Kịch," và "*Tiêu Chuẩn về Sở Thích.*" Lúc này các tác phẩm của Hume đã giúp ông trở thành nổi tiếng tại Châu Âu lục địa, và khi ông trở lại Pháp năm 1763 trong phái đoàn đại sứ quán Anh, ông được giới trí thức Pháp hết lời ca ngợi. Ông được ưa thích tại các buổi dạ hội ở Pháp: là con người lịch thiệp và hoạt bát, ông được các bạn người Pháp gọi là "*ngài David hảo tâm.*"

Khi Hume trở lại nước Anh năm 1766, ông thấy các tác phẩm của ông đã làm ông nổi tiếng trong giới văn học, là điều ông từ lâu đã từng mơ ước. Năm 1767, ông giữ một chức vụ khác trong chính quyền, nhưng hai năm sau ông từ chức và về nghỉ hưu tại Edinburgh. Tại đây ông sống những năm cuối đời trong cảnh yên tĩnh cho tới lúc ông mất năm 1776, có lẽ vì bệnh ung thư. Tác phẩm *Các Đối Thoại về Tôn Giáo Tự Nhiên*, ông viết vào những năm 1750, đã được xuất bản năm 1779, sau khi ông qua đời.

Triết học của Hume, như được triển khai trong *Tra Cứu về Trí Năng Con Người*, bắt đầu bằng việc bác bỏ các "suy tư khó hiểu" và "mê tín" của tư tưởng đương thời. Hume đồng ý với Locke rằng không có các ý niệm bẩm sinh; mọi tri thức đều đến từ kinh nghiệm giác quan. Nhưng khi ông triển khai các hệ quả của sự tin tưởng này, Hume đi đến các kết luận rất khác với các kết luận của người tiền bối.

Theo Hume, mọi tri giác của trí khôn đều có thể được chia thành các "ấn tượng" và "ý niệm." Sử dụng các cách phân biệt dựa trên kinh nghiệm, Hume tin rằng các ấn tượng thì sinh động hơn là các ý niệm. Các ấn tượng và ý niệm này lại được chia thành hai loại đơn giản và phức tạp, các ấn tượng của cảm giác và các ấn tượng của phản tỉnh, v.v... Nguồn gốc các ấn tượng không thể biết được bằng kinh nghiệm, vì thế Hume không bàn đến vấn đề này. Các ý niệm đơn giản, ngược lại, phải bắt nguồn từ các ấn tượng. Thực vậy, để một ý niệm có ý nghĩa, nó phải bắt nguồn từ một ấn tượng hay một sự phối hợp các ấn tượng. Nếu tôi có ý niệm về quả núi vàng, chẳng hạn, chính là vì tôi trước đó đã có các ấn tượng làm phát sinh các ý niệm "vàng" và "quả núi" mà bây giờ tôi liên kết chúng lại. Sử dụng tiêu chuẩn kinh nghiệm về ý nghĩa này, rõ ràng các ý niệm như "bản thể," "Thiên Chúa," hay thậm chí "bản ngã" cũng đều không có ý nghĩa rõ rệt nào. Vì vậy theo Hume, ý niệm của Locke về một thế giới vĩnh cửu các "bản thể" và ý niệm của Berkeley về một vị Thiên Chúa tri giác mọi sự đều là vô nghĩa.

Sau đó Hume xem xét sự liên kết giữa các ý niệm và ông lý luận rằng "*chỉ có ba nguyên lý liên kết các ý niệm, đó là Giống nhau, Liên tục trong thời gian không gian, và Nguyên nhân hay Hậu quả.*" Các liên tưởng này thực ra chỉ là thói quen hay "tập tục" và vì thế không tất yếu phản ánh "thế giới thực." Ví dụ như nguyên lý nhân quả. Người ta có thể tưởng tượng rằng con chó của Pavlov nghe tiếng chuông, lấy thức ăn, nghe tiếng chuông, lấy thức ăn, nghe tiếng chuông. . . và sau một thời gian đi đến kết luận, "*tiếng chuông tạo ra thức ăn.*" Nhưng rõ ràng không có sự liên hệ tất yếu nhân quả trong trường hợp này. Không có lý do lô gích tại sao có thể chuông không kêu nhưng thức ăn không xuất hiện. Hume lý luận rằng mọi trường hợp người ta cho là có liên hệ nhân quả đều thuộc loại này. Chúng ta quá quen nhìn thấy hai sự kiện đi đôi với nhau khiến chúng ta kết luận rằng cái này tạo ra cái kia. Như thế, theo Hume, tuyên bố của Locke rằng "thế giới ngoại tại" tạo ra các cảm giác và lý luận của Thomas về Nguyên nhân khởi

thuỷ để chứng minh sự hiện hữu của Thiên Chúa không có cơ sở kinh nghiệm. Nó cũng có nghĩa là các "luật tự nhiên" đều chỉ dựa trên kinh nghiệm quá khứ và chúng ta không có chứng cớ tiên nghiệm (*a priori*) rằng ngày mai sẽ giống như hôm nay.

Phần còn lại của quyển *Tra Cứu* triển khai những hệ quả của thuyết duy nghiệm cực đoan của Hume và bàn về thuyết hoài nghi phát sinh từ đó. Ông nhìn nhận rằng việc thực hành của chính ông không luôn luôn phản ánh lập trường triết học của ông. Hume nhìn nhận rằng tuy ông hoài nghi về nhân quả, "*ném mình qua cửa sổ*" sẽ là thiếu khôn ngoan. Như ông viết ở phần đầu tác phẩm này, chúng ta "*phải khiêm tốn trong sự tự mãn của mình; và thậm chí chính chúng ta phải khám phá ra khó khăn trước khi nó bị phi bác đối với chúng ta. Bằng cách này chúng ta biến chính sự ngu dốt của chúng ta thành một thứ có giá trị.*"

Các nhà triết học có những đánh giá khác nhau về hai tác phẩm lớn của Hume, *Khảo Luận* và *Tra Cứu*, là bản hiệu đính tác phẩm *Khảo Luận*. Nhiều tác giả cho rằng *Tra Cứu* chín chắn hơn; các tác giả khác nghĩ rằng *Khảo Luận* xuất sắc hơn. Bản thân Hume nói *Tra Cứu* chứa đựng các "*tình cảm và nguyên lý triết học của ông,*" chứ không phải *Khảo Luận*. Phần trích dưới đây là từ cuốn *Tra Cứu* của ông.

Tra cứu về trí năng con người

Tiết I

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 anh 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 thoả 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 hoà tình cảm của chúng ta; và như thế họ có thể uốn nắn quả tim chúng ta để chỉ yêu mến sự lương thiện và danh dự, họ nghĩ như thế là họ đã đạt được mục đích của 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 trí 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 không 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 kín 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 quả 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



Thí nghiệm trên một Con Chim trong Ống Bơm Khí, 1767-1768, tranh của Joseph Wright of Derby (1734-1797). Hoạ sĩ diễn tả sự giao thoa giữa phân tích lý trí và cảm xúc con người, giữa lý trí và tình cảm. Nhà khoa học ở giữa hình đang chứng minh rằng một con chim không thể bay trong một chân không. Làm như thế ông cũng đang giết con chim - các bé gái ở bên phải cũng để ý thấy điều này.

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, sự khuấy động của 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 hi vọng đạt sự thoả 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.

Tiết II

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 giác quan; nhưng chúng không bao giờ có thể hoàn toàn đạt tới cường độ và sự sinh động của tình cảm nguyên thuỷ. 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 khác nhau. Loại ít mãnh liệt và ít 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 lý không đòi trí tưởng tượng nhiều khó nhọc hơn tưởng tượng những vật tự nhiên và quen thuộc. Và trong khi thân xác này bị gắn liền với một hành tinh, trên đó nó bò lê đau đớn và khó nhọc, thì tư tưởng lại có thể ngay tức thì mang chúng ta đi đến những miền xa xôi trong vũ trụ, vào những khoảng không vô tận, ở nơi còn hỗn mang. Chúng ta còn có thể hình dung ra được cả những điều chúng ta chưa bao giờ xem thấy, nghe thấy, hay thậm chí hình dung ra; cả những gì vượt quá khả năng tư duy, không kể điều ẩn chứa sự mâu thuẫn tuyệt đối.

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

Tiết III

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 hoàn toàn 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 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 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 toà 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.

Tiết IV

Các mối hoài nghi về các hoạt động của trí năng

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

Các chất liệu của sự kiện, loại đối tượng thứ hai của lý trí con người, thì không được bảo đảm chắc chắn như vậy. Cũng thế, sự thật hiển nhiên của chúng cũng không được chắc chắn như những điều đã đề cập trên đây. Vẫn có thể xảy ra những điều trái ngược với chất liệu của sự kiện vì chuyện đó không bao giờ ẩn chứa một mâu thuẫn nào và vẫn được lý trí hình dung ra một cách dễ dàng và rõ rệt cứ như là đã rập khuôn cùng thực tại từ đời nào rồi. Nói rằng *ngày mai mặt trời sẽ không mọc* là một mệnh đề có tính khả tri không kém, và không có mâu thuẫn hơn là mệnh đề *ngày mai mặt trời sẽ mọc*. Vì thế chúng ta sẽ uổng công chứng minh rằng nó sai. Cho dù có chứng minh rõ ràng mệnh đề đó là sai, thì vẫn còn ẩn chứa một

mâu thuẫn mà lý trí sẽ không bao giờ hình dung ra một cách rõ rệt được.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Tiết V

Giải pháp hoài nghi về những mối nghi ngờ này

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

Một lần nữa, giả sử rằng người ấy đã có thêm kinh nghiệm và đã sống

trên đời này khá lâu đủ để quan sát những vật thể và biến cố quen thuộc thường xuyên được liên kết với nhau. Kết quả của kinh nghiệm này là gì? Người ấy ngay lập tức suy ra sự hiện hữu của một vật thể này qua dáng vẻ của một vật thể khác. Thế là người ấy vẫn chưa dùng hết mọi kinh nghiệm của mình để có được một ý niệm hay tri thức nào về năng lực bí mật giúp vật thể này phát sinh ra sự vật khác, cũng không phải là nhờ vào bất kỳ quá trình lý luận nào mà người đó tham gia vào việc rút ra suy diễn này; nhưng người ấy vẫn thấy mình kiên quyết suy diễn cho bằng được, và mặc dầu người ấy có chấp nhận rằng sự hiểu biết của mình không góp phần vào hoạt động này, người ấy vẫn sẽ tiếp tục suy nghĩ theo cùng một cách như vậy thôi. Có một nguyên tắc khác giúp người ấy đưa ra một kết luận như thế.

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

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

hay suy nghĩ hoặc quan niệm nào có khả năng sản sinh hoặc ngăn cản được.

Tiết VI

Về tính xác suất

Mặc dù trên thế giới này không có sự *ngẫu nhiên*; nhưng vì chúng ta không biết nguyên nhân thực của một biến cố nào đó, nên chúng ta thường tin là có một sự ngẫu nhiên như thế.

Chắc chắn có một sự xác suất, phát sinh từ khả năng một khía cạnh ngẫu nhiên nào đó trội vượt hơn một khía cạnh khác; và sự trội vượt này càng tăng và lấn lướt khía cạnh ngược lại, thì tỉ lệ xác suất cũng tăng, và cũng phát sinh một mức độ tin tưởng cao hơn nữa về khía cạnh mà chúng ta thấy trội vượt hơn. Nếu một con súc sắc được vẽ một hình hay con số bằng các dấu chấm trên bốn mặt, và với một hình hay con số bằng các dấu chấm trên hai mặt còn lại, thì khả năng các mặt trước lật lên sẽ nhiều hơn hai mặt kia; tuy nhiên, nếu nó có một nghìn mặt được đánh dấu theo cùng kiểu như trên, và chỉ có một mặt khác, thì khả năng xác suất sẽ cao hơn nhiều, và dự đoán của chúng ta sẽ chắc chắn hơn nhiều. Qui trình tư tưởng hay lý luận này có thể là tầm thường và hiển nhiên, nhưng đối với những ai xem xét vấn đề kỹ hơn, có lẽ nó có thể cung cấp chất liệu suy tư rất thú vị.

Có vẻ hiển nhiên rằng, khi trí khôn hướng tới việc khám phá sự kiện về kết quả của việc thấy con súc sắc, nó coi việc mỗi mặt lật ngửa lên đều có một tỉ lệ xác suất ngang nhau; và đây là chính bản chất của sự ngẫu nhiên, đó là làm cho mọi sự kiện đặc thù bao gồm trong đó là có khả năng hoàn toàn ngang nhau. Nhưng khi nhận thấy một số mặt ngửa lên nhiều lần hơn một số mặt khác, trí khôn bị lôi kéo tới sự kiện ấy nhiều hơn, và gặp nó thường xuyên hơn, khi lặp đi lặp lại các khả năng hay sự ngẫu nhiên mà kết quả cuối cùng lệ thuộc chúng. Sự xảy ra trùng hợp một số lần xuất hiện trong cùng một sự kiện đặc thù làm phát sinh ngay lập tức một cảm giác tin tưởng do một bản năng tự nhiên không thể cắt nghĩa, và tạo cho sự kiện ấy ưu thế hơn sự kiện trái ngược với nó vì sự kiện này xảy ra ít lần hơn, và đến với trí khôn kém thường xuyên hơn. Nếu được phép, chúng ta có thể nói niềm tin này không là gì khác hơn một khái niệm vững chắc về một đối tượng hơn là những gì mà trí tưởng tượng mong đợi, hoạt động này có lẽ có thể cắt nghĩa phần nào đó cho sự kiện. Sự xảy ra trùng hợp một số lần xuất hiện này in vào trí tưởng tượng một ý niệm sâu đậm hơn, cho nó nhiều sức mạnh hơn, làm cho ảnh hưởng của nó đối với các tình cảm và đam mê trở nên dễ cảm thấy hơn; và nói tóm, làm phát sinh sự tin cậy hay bảo đảm, tạo nên bản chất của niềm tin và ý kiến.

Tiết VII

Ý niệm về sự liên kết tất yếu

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 một hình tròn, hay một hình hyperbol 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 thuỷ 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 hi 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 bi-da 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 tuý 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 tiếp nối một vật khác trong một chuỗi không dứt đoạn; nhưng sức mạnh hay lực kích động toàn thể bộ máy thì hoàn toàn kín ẩn 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 về sức mạnh hay lực không bao giờ có thể xuất phát từ việc xem xét các vật thể trong các 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.

Tiết VIII

Về tự do và sự 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 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 qui 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 ý niệm này bắt nguồn từ đâu khi chúng ta áp dụng nó cho hoạt động của các vật thể.

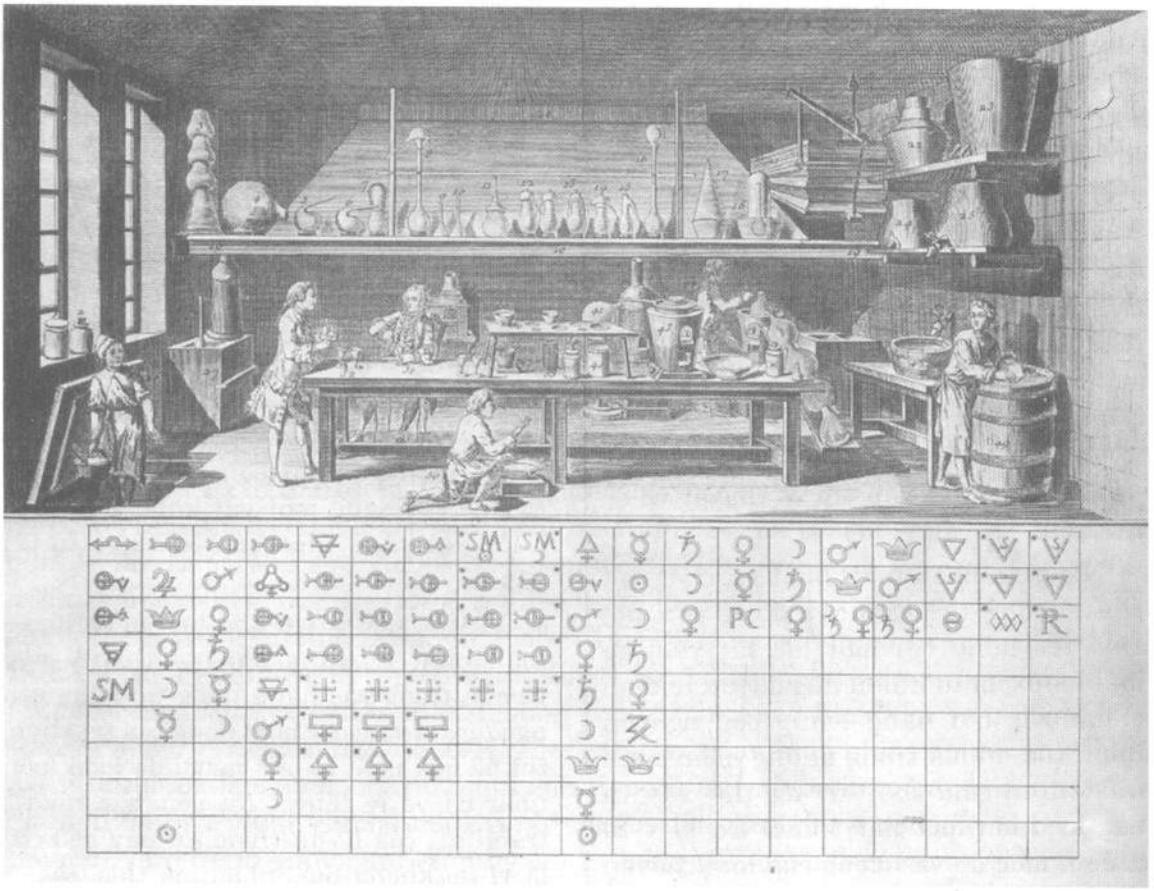
Có vẻ như hiển nhiên là, nếu mọi cảnh tượng tự nhiên liên tục thay đổi tới mức không có hai sự kiện nào giống nhau, nhưng mỗi đối tượng là hoàn toàn mới, thì chúng ta không bao giờ có thể có một chút ý niệm gì về sự tất yếu, hay sự liên kết giữa các vật này. Trong giả thiết như thế, chúng ta có thể nói 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 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 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 thưởng hay chê trách. Bởi vì các hành động chỉ là 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 bức bên ngoài, thì chúng không thể nào làm phát sinh sự khen hay chê.



Một phòng thí nghiệm hoá học, trong bộ Bách Khoa *Encyclopedia* (1751-1772) của Denis Diderot, minh hoạ tình trạng khoa học thực nghiệm vào thời Hume. Các ký hiệu bên dưới là một bảng tuần hoàn thời kỳ đầu. (*The Bettmann Archive*)

Tiết IX

Về trí khôn loài vật

Tất cả suy luận của chúng ta về sự kiện thực tế đều dựa trên một thứ Loại suy, dẫn chúng ta tới chỗ kết luận rằng cùng một nguyên nhân sẽ dẫn tới cùng một hiệu quả. Khi các nguyên nhân là hoàn toàn giống nhau, sự loại suy là hoàn hảo, và kết luận rút ra từ đó được coi là chắc chắn và dứt khoát. Nhưng khi các vật không có sự giống nhau hoàn toàn, thì sự loại suy kém hoàn hảo hơn, và kết luận kém chắc chắn hơn, mặc dù nó vẫn có phần nào giá trị tỉ lệ với mức độ giống nhau. Qua loại suy luận này, các quan sát giải phẫu thực hiện trên một động vật thì được mở rộng ra cho mọi loài động vật; và khi sự tuần hoàn máu chẳng hạn được quan sát thấy có trong một con vật, như con ếch, con cá, chẳng hạn, thì nó tạo ra một giả định mạnh rằng cùng một nguyên tắc ấy có mặt trong mọi con vật. Các quan sát loại suy này có thể được đẩy đi xa hơn, thậm chí đến khoa học mà chúng ta đang bàn đến: và bất cứ lý thuyết nào mà chúng ta dùng để cắt nghĩa hoạt động của trí năng, hay nguồn gốc và sự liên kết của các đam mê nơi con người, mà được xác nhận là có giá trị, thì lý thuyết ấy cũng cần để cắt nghĩa các hiện tượng tương tự nơi mọi loài vật khác.

Thứ nhất, có vẻ như rõ ràng là loài vật cũng như loài người học biết nhiều điều từ kinh nghiệm, và suy ra rằng cùng sự kiện luôn luôn theo sau cùng nguyên nhân. Nhờ nguyên lý này chúng trở thành quen thuộc hơn với các thuộc tính hiển nhiên hơn của các vật bên ngoài, và dần dần, từ khi sinh ra, chúng tích lũy một sự hiểu biết về bản chất của lửa, nước, đất, đá, chiều cao, chiều sâu, v.v... và của các hiệu quả phát sinh từ hoạt động của chúng. Ta thấy rõ ràng sự dốt nát và thiếu kinh nghiệm của các con vật non so với sự mưu mô quỉ quyệt của các con vật già, các con vật này nhờ học hỏi và quan sát lâu năm nên biết tránh những gì gây hại cho chúng, và tìm kiếm những gì làm chúng thoải mái thích thú. Một con ngựa đã được tập quen với công việc đồng áng thì biết rõ độ cao nào nó có thể nhảy qua, và sẽ không bao giờ cố gắng vượt quá sức lực và khả năng của nó. Một con chó săn già sẽ giao phó công việc mệt nhọc hơn của cuộc rượt bắt cho con chó trẻ hơn, và sẽ chờ sẵn để tóm lấy con mồi; và những phỏng đoán của chúng mà chúng học được trong những dịp này chỉ dựa trên quan sát và kinh nghiệm của chúng.

Điều này được thấy hiển nhiên hơn từ các hiệu quả của việc kỷ luật và dạy dỗ dành cho loài vật, nhờ áp dụng thích hợp các phần thưởng và hình phạt, những con vật này có thể được dạy bất cứ loại hành động nào, cả những hành động trái ngược nhất với bản năng và khuynh hướng tự nhiên của chúng. Không phải là kinh nghiệm đã dạy cho con chó biết sợ đau khi bạn đe doạ nó, hay giơ cây roi lên đánh nó sao? Không phải là kinh nghiệm làm cho nó biết trả lời khi người ta gọi tên nó, và suy ra từ một âm thanh tuỳ tiện như thế, rằng bạn đang gọi nó chứ không phải một con vật bạn nó, và có ý gọi nó khi bạn nói tên nó với một giọng điệu đặc biệt nào hay sao?

Trong những trường hợp này, chúng ta có thể nhận thấy rằng con vật suy ra một số sự kiện vượt quá những gì trực tiếp đập vào giác quan nó; và sự suy diễn này cũng hoàn toàn dựa trên kinh nghiệm quá khứ, trong khi con vật chờ đợi ở đối tượng hiện tại cùng những hậu quả, mà nó đã luôn luôn thấy trong các quan sát của nó là phát sinh từ những đối tượng tương tự.

Thứ hai, không thể nào sự suy diễn này của con vật có thể dựa trên bất kỳ qui trình lập luận hay suy luận nào, để nhờ đó nó kết luận rằng cùng một sự

kiện phải theo sau cùng một đối tượng, và qui trình của tự nhiên sẽ luôn luôn đều đặn trong các hoạt động của nó. Bởi vì nếu trên thực tế có những lý luận nào như thế, chúng chắc chắn sẽ là quá cao siêu đối với sự quan sát của những trí khôn thiếu hoàn hảo như thế; bởi vì nó cũng có thể sử dụng sự cẩn thận và chú ý cao độ nhất của một thiên tài triết học để khám phá và quan sát chúng. Vì vậy các loài vật không được hướng dẫn bởi lý trí trong các sự suy diễn này. Trẻ con cũng thế: và đa số loài người cũng thế, trong các hoạt động và kết luận thường ngày của họ: Và cả các nhà triết học cũng thế, trong phần lớn đời hoạt động của họ, chung chung họ đều giống như người bình dân, và được hướng dẫn bởi cùng các nguyên tắc như người thường. Chắc hẳn tự nhiên đã phải cung cấp một số nguyên tắc khác để sử dụng và áp dụng một cách dễ dàng hơn.

Nhưng mặc dù loài vật học rất nhiều phần hiểu biết của chúng từ quan sát, cũng có nhiều phần mà chúng học từ chính bản tính tự nhiên; và chúng cải thiện dần dần hoặc không cải thiện gì cả, dựa trên thực hành và kinh nghiệm của chúng. Những điều này chúng ta gọi là bản năng, và rất đáng chúng ta thán phục như là một điều gì rất kỳ diệu, và không thể cắt nghĩa bởi mọi tra cứu của trí khôn con người. Nhưng có lẽ sự ngạc nhiên của chúng ta sẽ hết hay giảm thiểu khi chúng ta xét rằng chính sự suy luận bằng kinh nghiệm mà chúng ta có chung với loài vật, và toàn thể hạnh kiểm đời sống chúng ta dựa trên đó, thì không là gì khác hơn là một thứ bản năng hay sức mạnh cơ học, nó hoạt động trong chúng ta mà chúng ta không biết, và trong các hoạt động chính của nó, nó không được hướng dẫn bởi bất cứ tương quan hay so sánh các ý niệm nào, như các đối tượng của các khả năng tri thức của chúng ta. Mặc dù bản năng là khác, nhưng nó vẫn là bản năng, nó dạy một người biết tránh lửa; cũng giống như thế, và một cách cũng chính xác như thế, nó dạy một con chim biết ấp trứng, và tất cả công việc chăm lo và thứ tự của việc nuôi con của nó.

IMMANUEL KANT 1724 - 1804

Trong khi đa số nhà triết học cận đại (như Descartes, Berkeley, và Hume) đạt tới lập trường triết học chính của họ từ rất sớm, Immanuel Kant mãi đến tuổi trung niên mới triển khai các quan điểm của ông. Trong khi các nhà tư tưởng tiền bối viết các tác phẩm lớn của họ từ thời còn trẻ, các tác phẩm quan trọng của Kant được viết khi ông ở độ tuổi từ 57 đến 67. Trong khi các tác phẩm kia được viết cho công chúng và tương đối dễ đọc đối với những độc giả có học, thì Kant viết theo phong cách hàn lâm rất khó đọc. Trong khi đa số các nhà triết học tiền bối của ông đi đây đó rất nhiều, Kant chưa một lần ra khỏi tỉnh nhà từ lúc mới sinh. Khác với các tiền bối của ông là những người từng giữ những chức vụ khác nhau và làm triết học như một thú vui, Kant sống bằng nghề giảng dạy triết học. Thế nhưng Kant là nhà triết học quan trọng và ảnh hưởng nhất trong số các nhà triết học cận đại.

Kant sinh ra, lớn lên, sống và chết tại thành phố Konigsberg thuộc miền Đông nước Phổ. Gia đình ông thuộc giai cấp trung lưu nghèo, chăm chỉ làm việc và là những người dân chất phác. Họ thuộc giáo phái Sùng Đạo Luthêran, vun trồng những chuẩn mực đạo đức cao và hết lòng yêu mến phụng thờ Thiên Chúa nơi Chúa Kitô. Giống như Hume, Kant sau này cũng phê bình cái nền tôn giáo của ông, nhưng khác với Hume, ông vẫn là một người luôn duy trì tâm tình tôn giáo sâu xa cho tới chết.

Năm 16 tuổi, Kant được nhận vào đại học và dự định học văn học cổ điển tại đây. Nhưng dưới ảnh hưởng của một giáo sư danh tiếng là Martin Knutzen, Kant đổi sang học triết học và được thu hút bởi hệ thống kinh viện của Christian Wolff (1679-1754), người đã triển khai triết học của Leibniz thành một hệ thống duy lý.

Sau khi xong đại học, Kant đến làm gia sư cho một gia đình giàu có. Năm 1755, ông trở lại đại học, tại đây ông được nhận làm giảng viên không ăn lương trong 15 năm tiếp theo. (Tuy viết rất khó đọc, các bài giảng của ông lại rất được ưa thích.) Các bài giảng thời kỳ đầu của ông tập trung vào thế giới bên ngoài, liên quan đến các vấn đề trong vật lý học và địa lý hình thể. Ông xuất bản một tác phẩm quan trọng trong thời kỳ đầu này, *Lịch Sử Tự Nhiên Phổ Quát và Lý Thuyết các Tầng Trời* (1755), giải thích cấu trúc của vũ trụ theo vật lý học của Newton, mà không nhắc gì đến Thiên Chúa. Trong thời kỳ này tư tưởng của Kant bắt đầu chuyển sự nhấn mạnh vào thế giới nội tâm của tinh thần và bản chất của đạo đức. Thời kỳ này ông cũng gặp các tác phẩm của Hume, các tác phẩm này thách thức thuyết duy lý mà ông đã chịu ảnh hưởng của Wolff. Sau này ông nói rằng Hume *"đã đánh thức tôi khỏi giấc ngủ giáo điều, và đã tạo một hướng đi mới cho việc tra cứu của tôi trong lãnh vực triết học lý thuyết."*

Năm 1770, Kant được đề nghị điều mà ông từng ao ước bấy lâu - ghế giáo

sư lô gích và siêu hình học tại đại học Konigsberg. Trong bài giảng khai mạc, *Nghị Luận Về Mô Thể Và Các Nguyên Lý Về Các Thế Giới Khả Giác Và Khả Trí*, Kant tuyên bố ý định của ông là xây dựng lại triết học. Trong mười năm tiếp theo, ông cẩn thận và âm thầm suy tư về mọi ý niệm của mình. Sau cùng ông viết tác phẩm chính của ông, *Phê Bình Lý Trí Thuần Tuý*. Như sau này ông kể lại, ông viết tác phẩm này "*trong vòng bốn hay năm tháng, hết sức chú ý đến nội dung, nhưng rất ít quan tâm tới hình thức hay làm cho tư tưởng của ông dễ đọc.*" Thật đáng tiếc, khi quyển sách được xuất bản, việc ông không quan tâm tới người đọc đã khiến đa số độc giả không thể hiểu nổi tư tưởng ông. Năm 1783, ông nhắc lại các tư tưởng chính của ông trong một tác phẩm "*vì lợi ích của các người dạy học,*" đó là cuốn *Mở Đầu Khoa Siêu Hình Học Tương Lai*, và năm 1787 ông viết lại chính quyển *Phê Bình*.

Tác phẩm đầu tiên của Kant về Đạo đức học, *Các cơ sở của siêu hình học đạo đức*, được xuất bản năm 1785. Các quan điểm về đạo đức học được Kant khai triển thêm trong *Phê Bình Lý Trí Thực Hành*, xuất bản năm 1788. Năm 1790, Kant xuất bản tác phẩm phê bình thứ ba và cuối cùng của ông, *Phê Bình khả năng Phán Đoán*, đề cập tới các phán đoán thẩm mỹ và vấn đề mục đích trong tự nhiên. Các tác phẩm quan trọng khác của Kant gồm *Các Nền Tảng Siêu Hình Học Của Khoa Học Tự Nhiên* (1786), *Tôn Giáo Trong Giới Hạn Của Lý Trí Đơn Thuần*(1793), *Hướng Tới Hoà Bình Trường Cửu* (1795), và *Các cơ sở của siêu hình học đạo đức* (1797).

Trong khi các tác phẩm của Kant là một cuộc cách mạng về thế giới triết học, thì đời sống cá nhân của ông khá êm đềm, thậm chí nhàm chán. Trừ một vài chuyện lặt vặt xảy ra vào cuối đời, còn trong suốt đời ông không hề vướng mắc điều tiếng gì. Suốt dời sống độc thân, ngày nào ông cũng thức dậy và đi ngủ đúng giờ nhất định. Người ta kể rằng ông đi bộ mỗi ngày một cách đều đặn và đúng giờ đến nỗi người ta có thể chỉnh đồng hồ theo giờ giấc của ông. Là một người có thân hình khá mảnh dẻ, ông rất quan tâm chăm sóc sức khoẻ mình nên đã sống rất thọ và trước tác phong phú. Nhưng ông cũng rất vui vẻ trong các cuộc chuyện trò và hiếu khách, và ông có nhiều bạn bè và người ngưỡng mộ. Vào lúc ông mất năm 1804, ông là nhà triết học nổi tiếng nhất tại Đức, và được cả Châu Âu đọc sách của ông, dù không hiểu.

Trả lời cho thuyết duy nghiệm hoài nghi của Hume, Kant lý luận rằng trí khôn không chỉ đơn giản là một kho chứa các ấn tượng và ý niệm, nhưng nó tích cực tham gia vào việc biết các đối tượng mà nó kinh nghiệm. Trước Kant, đa số các nhà tư tưởng tin rằng trong tri thức, trí khôn trở nên phù hợp với các đối tượng: các ý niệm của trí khôn mặc lấy "hình thù" của thế giới bên ngoài trí khôn. Kant lý luận ngược lại rằng các đối tượng phù hợp với trí khôn khiến cho việc người ta kinh nghiệm thế giới thế nào thì là do kết quả của cách mà trí khôn hoạt động. Tri thức là một kết quả của trí khôn con người được áp dụng vào kinh nghiệm cảm giác.

Không gian và thời gian là hai cách mà trí khôn hoạt động. Chúng không phải là các "đồ vật" trong thế giới, được rút ra từ kinh nghiệm cảm giác; đúng hơn, chúng là những điều kiện tiên quyết để chúng ta có kinh nghiệm cảm giác: chúng là các nền tảng *a priori* ('tiên nghiệm,' nghĩa là "*được biết độc lập với kinh nghiệm giác quan,*" "*không thể hoài nghi*") của cảm giác. Không gian và thời gian phải được giả thiết để có kinh nghiệm.

Kant tiếp tục suy xét về các nền tảng *a priori* của trí năng con người.

Ông lý luận rằng phải có các phạm trù của trí khôn, như các phạm trù nhân quả và bản thể, để thống nhất các tri giác của chúng ta. Các phạm trù này không được tìm thấy trong kinh nghiệm giác quan; chúng là những cấu trúc bẩm sinh của trí khôn và là những điều kiện tất yếu để có tri thức. Nếu không có các phạm trù này, thế giới kinh nghiệm sẽ hoàn toàn là sự hỗn độn và không thể nào biết được.

Tất nhiên tri thức này chỉ là tri thức về sự vật như chúng ta kinh nghiệm trong "*thế giới hiện tượng.*" Chân tướng của sự vật, ngoài kinh nghiệm của chúng ta về chúng, "*thế giới bản thể*" của các "vật tự thân" thì chúng ta không biết được nhờ lý trí thuần tuý. Theo Kant điều này có nghĩa là chúng ta không thể có tri thức về Thiên Chúa, thế giới, và cả bản ngã của ta nữa. Nhưng thay vì để cho điều này dẫn đến thuyết hoài nghi của Hume, Kant gợi ý rằng ba "*ý niệm của lý trí*" này (Thiên Chúa, thế giới, bản ngã) kích thích và thống nhất tri thức. Chúng hướng chúng ta vượt qua chúng để đến với các khả thể trong thế giới bản thể mà lý trí thuần tuý không thể đạt đến. Bao lâu chúng ta không nghĩ rằng chúng ta có tri thức thực sự về các đối tượng của chúng, ba ý niệm này của lý trí có thể phục vụ một cách hữu ích.

Quay sang lãnh vực lý thuyết đạo đức, Kant triển khai một lý thuyết đạo đức "*bắt buộc,*" hay "*dựa trên bổn phận.*" Một hành động là tốt không phải vì nó tạo ra các hậu quả như sung sướng hay hạnh phúc, nhưng vì nó được làm vì bổn phận và bởi một ý chí tốt. Để thiết lập bổn phận của một người là gì, Kant triển khai cái gọi là "*mệnh lệnh tuyệt đối.*" Trong *Các cơ sở của siêu hình học đạo đức,* Kant thảo luận một số phát biểu về mệnh lệnh tuyệt đối này, phát biểu quan trọng nhất là: "*Chỉ hành động dựa trên nguyên tắc mà từ đó bạn có thể đồng thời muốn rằng nó phải trở thành một luật phổ quát.*"

Mặc dù Kant được biết đến nhiều nhất do công trình của ông về tri thức học và đạo đức học, ông cũng viết về nhiều đề tài khác nữa. Tiểu luận thời kỳ đầu của ông, "*Khái niệm về một Lịch sử Thế Giới với Ý Hướng Hoàn Vũ*" (1784) là một ví dụ điển hình về sự lỗi lạc của Kant trong lãnh vực không chuyên. Con người ẩn dật của Konigsberg tỏ ra mình là một công dân xuất sắc của thế giới khi ông đưa ra ý niệm về một Liên Minh các Quốc Gia:

"Bằng các phương tiện chiến tranh và các căng thẳng cao độ của các cuộc chạy đua vũ trang cho các cuộc chiến này, và bằng các phương tiện của sự đau khổ mà mỗi quốc gia phải chịu như thế, thậm chí trong thời bình, [Bản tính] thúc đẩy con người trước tiên thử những cố gắng không hoàn hảo, nhưng sau cùng, sau nhiều sự tàn phá và rối loạn và thậm chí sự cạn kiệt của mọi sức mạnh, nó thúc đẩy tới một tình huống mà lý trí lẽ ra đã có thể dự kiến trước mà không phải xảy ra quá nhiều kinh nghiệm đau thương: Con người từ bỏ tình trạng vô luật pháp của những người man rợ và đi vào một Liên Minh các Quốc Gia. Như thế, mỗi quốc gia, kể cả các quốc gia nhỏ nhất, có thể tìm thấy sự bảo đảm cho an ninh và quyền lợi của mình, không phải ở sức mạnh của chính mình hay ở các quan điểm riêng của mình về điều gì là chính đáng, nhưng ở Liên Minh các Quốc Gia vĩ đại này. . ."

Phần trích dưới đây là bản có đọng hai tác phẩm của Kant, *Mở Đầu Khoa Siêu Hình Học Tương Lai*, và *Các cơ sở của siêu hình học đạo đức.*

Mở Đầu Khoa Siêu Hình Học Tương Lai (Prolegomena)

Nhập đề

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 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 cùng 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 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 để 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 hi vọng không bao giờ nguội, 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 thoả 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 dọi 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 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, ví 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 của nó sẽ thuần tuý 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 của 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 bảng bổ chứng minh cái mà ông không hoài nghi, cho nên họ đã không thấy được gợi ý quí giá của ông rằng mọi sự vẫn còn ở nguyên trạng cũ của chúng, như thể không có gì đã 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; nhưng 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 thú 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 triển khai mà một người khác đã để lại

cho chúng ta, chúng ta có thể hi 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.



Quang cảnh lâu đài Konigsberg, phía trước là nhà của Kant. (*British Museum*)

Prolegomena

Mở đầu về các đặc trưng của mọi tri thức siêu hình học

§ 1. Về các nguồn của Siêu hình học

Nếu muốn tổ chức một tri thức nào như là khoa học, trước tiên cần phải xác định chính xác các tính năng đặc thù mà không khoa học nào khác có chung với nó, tạo thành nét đặc trưng của nó; nếu không, các ranh giới giữa mọi khoa học sẽ trở thành lẫn lộn, và không một khoa học nào có thể được trình bày thấu đáo theo bản chất của nó.

Nét đặc trưng của một khoa học có thể hệ tại một sự khác biệt đơn giản về đối tượng, hay về các nguồn tri thức, hay về loại tri thức, hay có lẽ về cả ba thứ kể trên kết hợp lại. Vì vậy ý niệm về một khoa học khả hữu và phạm vi của nó dựa trên ba nét đặc trưng này.

Thứ nhất, liên quan đến các nguồn tri thức siêu hình, chính khái niệm của nó hàm ý rằng chúng không thể là kinh nghiệm. Các nguyên lý của nó (không chỉ gồm các tiên đề mà cả các khái niệm cơ bản của nó) không bao giờ được lấy từ kinh nghiệm. Nó không thể là tri thức vật lý nhưng là siêu hình, nghĩa là tri thức vượt quá kinh nghiệm. Vì vậy nó không thể dựa trên cơ sở là kinh nghiệm ngoại tại, nguồn của vật lý học đúng nghĩa, cũng không thể là kinh nghiệm nội tại, cơ sở của tâm lý học thực nghiệm. Vì vậy nó là tri thức *a priori*, bắt nguồn từ trí năng thuần tuý và lý trí thuần tuý.

Nhưng cho tới điểm này, siêu hình học vẫn chưa phân biệt với toán học thuần tuý; vì vậy nó phải gọi là tri thức *triết học thuần tuý*; và về ý nghĩa của thuật ngữ này, độc giả có thể xem trong *Phê Bình Lý Trí Thuần Tuý*, ở đó có cắt nghĩa khá đủ về sự phân biệt giữa hai cách sử dụng lý trí. Trên đây là những điều cần nói về các nguồn của tri thức siêu hình.

§ 2. Các loại tri thức có thể được gọi là Siêu hình

a. Phân biệt giữa các phán đoán phân tích và tổng hợp nói chung.

—Đặc điểm của các nguồn đòi hỏi rằng tri thức siêu hình chỉ được bao gồm các phán đoán *a priori* mà thôi. Nhưng bất kể chúng có nguồn gốc hay hình thức lô gích nào, vẫn luôn luôn có một sự phân biệt trong các phán đoán, về nội dung của chúng, theo đó chúng có thể là *giải thích* đơn thuần, không thêm gì cho nội dung tri thức, hay *mở rộng*, tăng thêm cho tri thức có sẵn. Loại thứ nhất gọi là phán đoán *phân tích*, loại thứ hai gọi là phán đoán *tổng hợp*.

Phán đoán phân tích không diễn tả gì trong vị ngữ ngoài những gì đã là tư

tưởng hiện có trong khái niệm của chủ ngữ, mặc dù không rõ ràng bằng hay có cùng ý thức đầy đủ. Khi tôi nói: "*Mọi vật thể đều có trương độ,*" tôi không mở rộng thêm gì cho khái niệm về vật thể, mà chỉ phân tích nó, vì trương độ đã thực sự được nghĩ đến là thuộc về khái niệm ấy trước khi có phán đoán, mặc dù không diễn tả ra. Vì vậy phán đoán này gọi là phân tích. Ngược lại, phán đoán sau đây: "*Mọi vật thể có trọng lượng,*" chứa trong vị ngữ một cái gì đó không được nghĩ tới trong khái niệm phổ quát về vật thể; nó mở rộng tri thức của tôi bằng cách thêm vào cái gì đó cho khái niệm, và vì vậy phải gọi là tổng hợp.

b. Nguyên lý chung về mọi phán đoán phân tích là luật mâu thuẫn.

Mọi phán đoán phân tích hoàn toàn lệ thuộc luật mâu thuẫn, và tự bản chất chúng là các tri thức *a priori*, dù các khái niệm cung cấp chúng chất liệu có là các khái niệm của kinh nghiệm hay không. Vì vị ngữ của một phán đoán phân tích khẳng định đã chứa trong khái niệm của chủ ngữ, mà phủ nhận nó sẽ là mâu thuẫn. Cũng thế cái đối nghịch với nó bị phủ nhận về chủ ngữ trong một phán đoán phân tích phủ định, cũng bởi luật mâu thuẫn. Bản chất của các phán đoán là như thế: "*Mọi vật thể đều có trương độ,*" và "*Không vật thể nào mà không có trương độ (nghĩa là đơn giản).*"

Chính vì lý do này mọi phán đoán phân tích đều là phán đoán *a priori* cả khi các khái niệm là thường nghiệm, ví dụ như "*Vàng là một kim loại màu vàng*"; bởi vì để biết điều này, ngoài khái niệm về vàng như là một kim loại màu vàng, tôi không cần phải có kinh nghiệm gì khác. Thực vậy, nó là chính khái niệm, và tôi chỉ cần phân tích khái niệm ấy mà không phải nhìn ra ngoài nó.

c. Các phán đoán tổng hợp cần có một Nguyên lý khác với luật mâu thuẫn.

Có các phán đoán tổng hợp *a posteriori* có nguồn gốc từ kinh nghiệm; nhưng cũng có các phán đoán khác chắc chắn một cách *a priori*, và chúng phát xuất từ trí năng và lý trí đơn thuần. Thế nhưng cả hai cùng nhất quán ở điểm này, đó là chúng không thể xuất phát từ nguyên lý phân tích, nghĩa là từ luật mâu thuẫn mà thôi. Chúng đòi hỏi một nguyên lý khác từ đó chúng có thể được suy diễn, đương nhiên luôn luôn bị chi phối bởi luật mâu thuẫn, và không bao giờ được vi phạm luật mâu thuẫn, mặc dù không phải mọi sự được suy diễn từ luật mâu thuẫn. Tôi sẽ phân loại các phán đoán tổng hợp như sau.

1. *Các phán đoán của kinh nghiệm* luôn luôn là tổng hợp.

Bởi vì sẽ vô lý nếu dựa một phán đoán phân tích trên kinh nghiệm, vì khái niệm của chúng ta đủ cho mục đích mà không đòi hỏi bất cứ bằng cớ nào từ kinh nghiệm. Nói rằng vật thể là cái có trương độ là một phán đoán được thiết lập *a priori*, chứ không phải là một phán đoán kinh nghiệm. Vì trước khi dựa vào kinh nghiệm, chúng ta đã có tất cả các điều kiện của phán đoán trong khái niệm rồi, từ đó chúng ta chỉ việc gợi ra vị ngữ theo luật mâu thuẫn, và nhờ đó trở thành ý thức về sự tất yếu của phán đoán, mà kinh nghiệm hoàn toàn không thể dạy chúng ta.

2. *Các phán đoán toán học* tất cả là tổng hợp.

Cho tới nay sự kiện này hầu như đã hoàn toàn vượt ra ngoài sự quan sát của những người từng phân tích lý trí con người: nó thậm chí có vẻ còn trái ngược hẳn với mọi phỏng đoán của họ, mặc dù nó là chắc chắn hoàn toàn và hết sức quan trọng trong các hệ quả của nó. Vì như người ta thấy rằng các kết luận của các nhà toán học tất cả đều tiến hành theo luật mâu thuẫn, nên người ta tin rằng các nguyên lý cơ bản cũng được biết từ cùng luật mâu thuẫn này. Đây là một sai lầm lớn, vì một mệnh đề tổng hợp có

thể được thiết lập trên thực tế bởi luật mâu thuẫn, nhưng chỉ nhờ việc giả thiết một mệnh đề tổng hợp khác mà từ đó nó theo sau, chứ không bao giờ chỉ bởi luật mâu thuẫn ấy mà thôi.

Trước hết, chúng ta phải thấy rằng mọi phán đoán toán học đúng nghĩa đều là phán đoán *a priori*, chứ không phải phán đoán kinh nghiệm, bởi vì chúng có sự tất yếu, là điều không thể có trong kinh nghiệm. Nhưng nếu có ai không nhất trí với tôi về điều này cũng không sao; tôi sẽ giới hạn khẳng định của tôi vào lãnh vực *toán học thuần tuý*, mà chính khái niệm của nó có nghĩa là nó chứa tri thức thuần tuý *a priori* chứ không phải tri thức kinh nghiệm.

Thoạt nhìn có thể ta nghĩ mệnh đề 7 + 5 = 12 chỉ là một phán đoán phân tích, phát xuất từ khái niệm về tổng của 7 và 5, theo luật mâu thuẫn. Nhưng khi xem xét kỹ, có vẻ như khái niệm 7 + 5 chỉ chứ sự kết hợp của chúng trong một con số duy nhất, mà không được nghĩ rằng con số đặc thù kết hợp chúng là gì. Khái niệm 12 hoàn toàn không được nghĩ chỉ như là kết hợp của 7 và 5; và cho dù chúng ta có thể phân tích số tổng này như thế nào, chúng ta sẽ không thể tìm ra con số 12 trong khái niệm. Chúng ta phải vượt qua các khái niệm này, bằng cách nhờ sự trợ giúp của một trực giác nào đó tương ứng với một trong các khái niệm - nghĩa là, năm ngón tay hay năm điểm (như Segner đã dùng trong sách *Số học* của ông) - và chúng ta phải cộng liên tiếp các đơn vị của số 5 được cho trong trực giác vào với khái niệm 7. Do đó khái niệm của chúng ta đã được mở rộng thêm bởi mệnh đề 7 + 5 = 12, và chúng ta thêm vào khái niệm thứ nhất một khái niệm thứ hai không được nghĩ trong khái niệm thứ nhất. Vì vậy các phán đoán số học là các phán đoán tổng hợp, và điều này càng rõ hơn khi chúng ta lấy các con số càng lớn; bởi vì trong các trường hợp này, rõ ràng là cho dù chúng ta phân tích kỹ các khái niệm của chúng ta đến đâu đi nữa mà không nhờ đến sự trợ giúp của trực giác của chúng ta, thì chúng ta cũng không bao giờ có thể tìm ra số tổng bằng các phân tích thuần tuý ấy.

Các nguyên lý hình học cũng không phải là các phán đoán phân tích. Đường thẳng là đường ngắn nhất giữa hai điểm là một mệnh đề tổng hợp. Vì khái niệm thẳng của tôi không chứa ý niệm nào về lượng, mà chỉ về phẩm. Khái niệm "ngắn nhất" vì thế hoàn toàn là một cái gì được thêm vào và không thể suy ra từ phân tích khái niệm "đường thẳng." Ở đây cũng thế, trực giác phải xen vào để giúp chúng ta. Chỉ có nó làm cho có thể có sự tổng hợp trong phán đoán.

[3.] *Các phán đoán siêu hình* đúng nghĩa. tất cả đều là các phán đoán tổng hợp.

Chúng ta phải phân biệt các phán đoán liên quan đến siêu hình học và các phán đoán siêu hình đúng nghĩa. Nhiều phán đoán thuộc loại thứ nhất là phân tích, nhưng chúng chỉ cung cấp phương tiện cho các phán đoán siêu hình, là mục đích duy nhất của khoa học và luôn luôn có tính tổng hợp. Bởi vì nếu có khái niệm nào liên quan đến siêu hình học (như chẳng hạn khái niệm về bản thể), thì các phán đoán phát xuất từ phân tích thuần tuý về chúng cũng thuộc về siêu hình học, chẳng hạn bản thể là cái chỉ tồn tại như là chủ ngữ, v.v...; và nhờ một số các phán đoán phân tích như thế mà chúng ta tìm cách đạt tới định nghĩa của các khái niệm. Nhưng vì sự phân tích một khái niệm thuần tuý của trí năng (loại khái niệm liên quan đến siêu hình học) không đi từ phân tích bất cứ khái niệm nào khác, cả các khái niệm thường nghiệm, không thuộc về siêu hình học (ví dụ như không khí là một chất lỏng giãn nở, tính giãn nở của nó không bị

phá huỷ bởi bất cứ mức độ lạnh nào), cho nên chính khái niệm chứ không phải phán đoán phân tích, mới thực sự là siêu hình. Khoa học này có nét đặc biệt trong sự sản xuất các nhận thức *a priori* của nó, vì vậy nó phải được phân biệt với các tính năng mà nó có chung với các tri thức lý trí khác. Chẳng hạn, phán đoán rằng mọi bản thể trong sự vật là thường hằng là một phán đoán tổng hợp và siêu hình đúng nghĩa.

Nếu các khái niệm *a priori* tạo thành chất liệu và dụng cụ của siêu hình học đã được thu thập trước tiên theo các nguyên lý cố định, thì sự phân tích chúng sẽ có giá trị rất lớn; nó có thể được dạy như là một phần đặc thù (như một *philosophia definitiva*, 'triết học thực thụ'), không chứa gì khác ngoài các phán đoán phân tích thuộc về siêu hình học, và có thể được khai triển biệt lập với các phán đoán tổng hợp tạo thành khoa siêu hình học đúng nghĩa. Bởi vì thực ra những phân tích này không có giá trị bao nhiêu ngoại trừ ở trong siêu hình học, nghĩa là liên quan đến những phán đoán tổng hợp phải được phát sinh bởi các khái niệm phân trích trước đó.

Vì vậy, kết luận rút ra từ đoạn này là: siêu hình học đích thực quan tâm tới các mệnh đề tổng hợp *a priori*, và chỉ các mệnh đề này mới tạo thành mục đích của nó, vì nó đòi hỏi các sự phân tích khác nhau về các khái niệm của nó, đó là các phán đoán phân tích, nhưng trong đó tiến trình không khác với tiến trình trong mọi loại tri thức khác, trong đó chúng ta chỉ thuần tuý tìm cách làm cho các khái niệm của chúng ta rõ nghĩa nhờ phân tích. Nhưng sự phát sinh một tri thức *a priori* bởi trực giác cũng như bởi các khái niệm, tóm lại, của các mệnh đề tổng hợp *a priori*, đặc biệt trong tri thức triết học, tạo thành chủ đề cơ bản của siêu hình học.

§ 3. Một nhận xét về Sự phân chia tổng quát phán đoán thành phân tích và tổng hợp

Sự phân chia này là cần thiết liên quan đến việc phê bình trí năng con người, và vì vậy đáng gọi là kinh điển trong sự tra cứu phê bình như thế, mặc dù về những phương tiện khác thì không có ích bao nhiêu. Nhưng đây là lý do tại sao các nhà triết học giáo điều, vốn luôn luôn tìm kiếm các nguồn của phán đoán siêu hình trong chính siêu hình học, chứ không phải biệt lập với siêu hình học trong các luật của lý trí nói chung, họ đã hoàn toàn không để ý đến sự phân biệt rất hiển nhiên này. Chẳng hạn nhà triết học nổi tiếng Wolff và người học trò sâu sắc của ông, Baumgarten đã đi tìm bằng chứng của nguyên lý túc lý, rõ ràng có tính tổng hợp, trong nguyên lý mâu thuẫn. Tuy nhiên, trong *Tiểu Luận* của Locke, tôi thấy có một chỉ dẫn về sự phân chia của tôi. Bởi vì trong quyển bốn (Chương II, § 9, tt.), sau khi thảo luận về các liên kết khác nhau của các biểu thị trong phán đoán, và các nguồn của chúng, trong đó một nguồn được ông đồng hoá với nguyên lý "*đồng nhất hay mâu thuẫn*" (phán đoán phân tích) và một nguồn được ông cho là cùng tồn tại với các ý niệm trong một chủ ngữ (phán đoán tổng hợp), ông thú nhận (§ 10) rằng tri thức (*a priori*) của chúng ta về loại thứ hai này thì rất hẹp và hầu như không có gì. Nhưng trong nhận xét của ông về loại tri thức này, có rất ít những gì xác định và giản lược vào các qui luật mà chúng ta không thể tự hỏi liệu có một ai, thậm chí cả Hume, được thúc đẩy để có những tra cứu liên quan đến loại mệnh đề này hay không. Bởi các nguyên tắc tổng quát nhưng xác định như thế không dễ học được từ những người khác, vì họ chỉ hiểu chúng rất mù mờ trong trí óc họ. Người ta phải đạt tới nó trước hết bằng suy tư của chính

mình; sau đó họ sẽ đi tìm thấy ở một chỗ nào khác, ở đó họ khó có thể tìm thấy chúng ngay lập tức bởi vì bản thân các tác giả cũng đã không biết rằng có một ý niệm như thế nằm ở nền tảng của các quan sát của họ. Tuy nhiên những người không bao giờ suy nghĩ một cách độc lập vẫn có sự sâu sắc để khám phá mọi sự, sau khi đã có lần họ được thấy nó, trong những gì đã từng được nói đến từ lâu, mặc dù trước đó chưa bao giờ có ai có thể thấy nó.

§ 4. Câu hỏi tổng quát của 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 Euclid để có thể nói: "*Đây là siêu hình học; ở đây bạn có thể tìm thấy những đối tượng cao quí 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 tuý.*" 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 tuý 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 huỷ 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 thoả 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 dụng 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 dời của mọi tri thức mà chúng ta tin rằng mình có hay tưởng là có nhân danh lý trí thuần tuý, 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, dù mới chỉ ở bước đặt vấn đề mà thôi.

Trong *Phê Bình Lý Trí Thuần Tuý*, tôi đã khai triển câu hỏi này một cách tổng hợp, bằng cách tra cứu về chính lý trí thuần tuý 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 thuỷ của nó, chứ không dựa trên một sự kiện nào khác. Tuy nhiên, cuốn *Prolegomena* ("Mở Đầu") 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.

§ 5. Vấn đề tổng quát: Làm thế nào có thể có tri thức từ Lý trí thuần tuý?

Chúng ta đã biết sự phân biệt quan trọng giữa các phán đoán phân tích và tổng hợp. Khả năng có các mệnh đề phân tích dễ dàng được lãnh hội, vì nó hoàn toàn dựa trên luật mâu thuẫn. Khả năng có các phán đoán tổng hợp *a posteriori*, nghĩa là các phán đoán dựa trên kinh nghiệm, cũng không đòi cắt nghĩa đặc biệt nào, vì kinh nghiệm không là gì khác hơn một sự tổng hợp các tri giác. Vì vậy chỉ còn lại các mệnh đề tổng hợp *a priori*, là cái chúng ta phải tìm kiếm hay tra cứu, vì hẳn chúng phải dựa trên các nguyên lý khác với luật mâu thuẫn.

Nhưng ở đây chúng ta không cần chứng minh tính khả hữu của các mệnh đề ấy trước rồi mới có thể hỏi xem chúng có thể có hay không. Bởi vì có khá nhiều mệnh đề như thế được chúng ta coi là hoàn toàn chắc chắn không thể hoài nghi; và vì phương pháp của chúng ta là phân tích, chúng ta sẽ bắt đầu từ sự hiện hữu thực sự của tri thức tổng hợp nhưng thuần lý ấy; nhưng bây giờ chúng ta phải tìm hiểu cơ sở của tính khả hữu này và hỏi xem *bằng cách nào* có thể có tri thức như thế, để chúng ta có thể dựa trên các nguyên lý về tính khả hữu của nó mà xác định các điều kiện sử dụng nó, phạm vi và giới hạn của nó. Vấn đề thực sự mà mọi vấn đề khác lệ thuộc, khi được diễn tả với sự chính xác hàn lâm, đó là: "*Làm thế nào có thể có các mệnh đề tổng hợp a priori?*"

Để cho vấn đề được dễ hiểu, trên đây tôi đã diễn tả một cách hơi khác đi, như một sự tìm hiểu sâu về tri thức thuần lý, là điều tôi đã có thể làm ít là một lần mà không gây hại cho điều chúng ta muốn hiểu, vì ở đây chúng ta chỉ bàn về siêu hình học và các nguồn gốc của nó, nên tôi hi vọng độc giả, sau

những lời nhắc nhở trên đây, sẽ lưu ý rằng khi chúng ta nói đến tri thức bằng lý trí thuần tuý, chúng ta không muốn nói đến tri thức phân tích nhưng là tri thức tổng hợp.

Siêu hình học có đứng vững được hay không là ở việc giải quyết vấn đề này; nó có tồn tại hay không là tuỳ ở giải pháp này. Cứ để cho bất cứ ai đưa ra các khẳng định siêu hình một cách hợp lý, cứ để họ cống hiến cho chúng ta bao nhiêu kết luận tuỳ ý; nhưng nếu trước đó họ đã không chứng tỏ họ có khả năng trả lời thoả đáng câu hỏi này, thì tôi có quyền nói: Tất cả là vô ích, chỉ là triết học vô căn cứ và là khôn ngoan sai lạc. Bạn nói qua lý trí thuần tuý và tuyên bố như thể bạn tạo ra tri thức *a priori* không chỉ bằng cách phân tích các khái niệm có sẵn, mà còn bằng cách khẳng định những mối liên hệ không dựa trên luật mâu thuẫn, và bạn tuyên bố bạn quan niệm về chúng hoàn toàn độc lập với kinh nghiệm; làm thế nào bạn đạt đến điều này, và bạn sẽ biện minh cho các lời tuyên bố của bạn bằng cách nào? Không thể vin vào sự nhất trí của nhận thức thông thường của loài người, bởi vì nó là một chứng cớ chỉ dựa trên lời đồn thổi, như Horace có nói:

Quodcunque ostendis mihi sic, incredulus odi.

(Bất cứ điều gì bạn chứng minh cho tôi bằng cách ấy, tôi đều ghét và không tin).

Trả lời cho câu hỏi này vừa cần thiết nhưng cũng vừa khó khăn; và mặc dù lý do chính là từ lâu tính khả hữu này không được ai đặt thành vấn đề, nhưng còn một lý do khác nữa, đó là một trả lời thoả đáng cho câu hỏi duy nhất này đòi hỏi sự suy tư bền bỉ, sâu và vất vả hơn rất nhiều so với tác phẩm siêu hình học phổ biến nhất mà vừa xuất bản đã mang lại ngay lập tức danh tiếng cho tác giả của nó.

Bây giờ khi chúng ta tiến hành tìm giải pháp cho vấn đề này theo phương pháp phân tích, theo đó chúng ta giả thiết rằng các tri thức như thế từ lý trí thuần tuý là thực sự tồn tại, chúng ta chỉ có thể dựa vào hai khoa học lý thuyết (và ở đây chúng ta chỉ xem xét hai khoa học ấy mà thôi), đó là toán học thuần tuý và khoa học tự nhiên thuần tuý. Bởi vì chỉ hai khoa học này có thể cho chúng ta thấy các đối tượng trong trực giác, và do đó có thể cho thấy chân lý hay sự phù hợp của nhận thức với đối tượng *in concreto*, nghĩa là đối tượng cụ thể, hiện thực, từ đó chúng ta có thể đi tới cơ sở của tính khả hữu của nó bằng phương pháp phân tích. Điều này sẽ giúp công việc của chúng ta dễ dàng hơn, bởi vì ở đây các suy xét phổ quát không chỉ áp dụng cho các sự kiện, nhưng còn xuất phát từ chúng, trong khi ở phương pháp tổng hợp, chúng phải hoàn toàn được rút ra từ các khái niệm *in abstracto*, nghĩa là một cách trừu tượng.

Nhưng để đi từ các nhận thức hiện thực và đồng thời có cơ sở và thuần tuý *a priori* này đến một tri thức khả hữu thuộc loại mà chúng ta đang tìm kiếm, đó là siêu hình học như một khoa học, chúng ta phải hiểu được cái tạo ra nó - tôi muốn nói là tri thức tự nhiên thuần tuý *a priori* nằm ở nền tảng của khoa học này, mà việc triển khai nó mà không có tra cứu phê bình về tính khả hữu của nó thường được gọi là siêu hình học. Tóm lại, chúng ta phải thấu triệt các điều kiện tự nhiên của một khoa học như thế như một phần việc tra cứu của chúng ta, và như thế vấn đề siêu nghiệm sẽ tuần tự được trả lời bằng cách chia nhỏ thành bốn câu hỏi:

1. Làm thế nào có thể có toán học thuần tuý?

2. Làm thế nào có thể có khoa học tự nhiên thuần tuý?

3. Làm thế nào có thể có siêu hình học tổng quát?

4. Làm thế nào có thể có siêu hình học như là một khoa học?

Phần một của vấn đề siêu nghiệm chính

Làm thế nào có thể có toán học thuần tuý?

§ 6. Đây là một ngành tri thức lớn và khả kính, ngay bây giờ đã bao quát một lãnh vực rộng lớn đáng kinh ngạc và còn hứa hẹn mở rộng vô hạn trong tương lai, nhưng lại mang theo một sự chắc chắn hoàn toàn hiển nhiên, nghĩa là một sự tất yếu tuyệt đối, và vì vậy không dựa trên các cơ sở của kinh nghiệm. Do đó nó là một sản phẩm thuần tuý của lý trí; hơn thế nữa, nó hoàn toàn có tính tổng hợp. [Vì vậy phát sinh câu hỏi:] "*Làm thế nào lý trí con người có thể tạo ra một tri thức hoàn toàn a priori như thế?*"

Liệu khả năng này [khả năng tạo ra toán học], vì không dựa trên kinh nghiệm và cũng không thể dựa trên kinh nghiệm, có giả thiết một cơ sở tri thức *a priori* nào rất thâm sâu kín ẩn nhưng có thể tự bộc lộ bằng các hiệu quả của nó nếu ta chịu khó truy tìm các khởi điểm đầu tiên của nó hay không?

§ 7. Nhưng chúng ta thấy rằng mọi tri thức toán học có đặc điểm này: trước tiên nó phải bộc lộ khái niệm của nó trong trực giác và thực sự là *a priori*; vì vậy phải bộc lộ trong một trực giác thuần tuý chứ không dựa trên kinh nghiệm. Thiếu điều này, toán học không thể tiến dù chỉ một bước; do đó các phán đoán của nó luôn luôn là *trực giác*; trong khi triết học phải bằng lòng với các phán đoán *suy luận* từ các khái niệm thuần tuý, và mặc dù nó có thể minh hoạ các học thuyết của nó qua một trực giác, nhưng không bao giờ có thể rút ra chúng từ trực giác. Quan sát này về bản chất của toán học cho chúng ta một gợi ý về điều kiện đầu tiên và cao nhất của tính khả hữu của nó, đó là phải có một trực giác thuần tuý nào đó làm cơ sở cho nó, trong đó mọi khái niệm của nó có thể được tỏ lộ hay xây dựng, một cách cụ thể (*in concreto*) nhưng lại là tiên nghiệm (*a priori*). Nếu chúng ta có thể khám phá ra trực giác thuần tuý này và tính khả hữu của nó, chúng ta có thể từ đó dễ dàng cắt nghĩa làm thế nào các phán đoán tổng hợp *a priori* có thể có được trong toán học thuần tuý, và do đó làm thế nào chính khoa học này có thể là khả hữu.

§ 8. Nhưng với bước đầu tiên này, sự hoang mang của chúng ta có vẻ còn gia tăng hơn là giảm bớt. Bởi vì câu hỏi bây giờ là, "*Làm thế nào có thể trực giác được điều gì một cách a priori?*" Một trực giác là một biểu thị mang tính chất lệ thuộc trực tiếp sự hiện diện của đối tượng. Do đó xem ra không thể nào tự nhiên có thể trực giác *a priori*, bởi vì trực giác trong trường hợp ấy sẽ phải xảy ra mà không có một đối tượng nào có trước đó hay đang hiện diện để qui chiếu vào, và do đó không thể là trực giác. Thực vậy, bản chất các khái niệm là chúng ta có thể dễ dàng hình thành một số chúng một cách *a priori*, nghĩa là, sao cho chúng không chứa đựng gì khác ngoài tư tưởng về một đối tượng nói chung; và chúng ta không cần phải ở trong quan hệ trực tiếp với đối tượng. Lấy ví dụ khái niệm về lượng, nguyên nhân, v.v... Nhưng ngay cả những khái niệm này nếu muốn có ý nghĩa thì cũng đòi hỏi một sự sử dụng cụ thể nào đó - nghĩa là một sự áp dụng vào một trực giác mà nhờ đó một đối tượng của chúng được cung cấp cho chúng ta. Nhưng làm thế nào trực giác về đối tượng có thể có trước chính đối tượng được?

§ 9. Nếu bản chất trực giác của chúng ta là biểu thị sự vật tự thân, thì sẽ không thể có trực giác *a priori* nào, nhưng trực giác sẽ luôn luôn phải là từ kinh nghiệm. Bởi vì tôi chỉ có thể biết có gì chứa trong đối tượng tự thân nếu nó hiện diện và được cung cấp cho chúng

ta. Nhưng cả khi ấy chúng ta cũng không thể hiểu được làm thế nào trực giác về một sự vật hiện diện lại phải làm tôi biết sự vật ấy tự thân, vì các thuộc tính của nó không thể di chuyển vào khả năng biểu thị của tôi. Nhưng cả khi cho là có khả năng này đi nữa, thì một trực giác loại ấy cũng không thể xảy ra *a priori*, nghĩa là, trước khi đối tượng hiện diện trước mặt tôi; bởi vì nếu không có sự kiện thứ hai này, thì không thể nào tưởng tượng ra một lý do nào để có một sự quan hệ giữa sự biểu thị của tôi và đối tượng, trừ khi nó được trực tiếp cấy trồng vào trong tôi.

Vì thế chỉ có một cách duy nhất mà trực giác của tôi có thể đi trước sự hiện diện của đối tượng, và có thể là một nhận thức *a priori*, đó là: *nếu trực giác của tôi không chứa gì khác ngoài mô thể của cảm giác, có trước trong trí khôn tôi mọi ấn tượng hiện thực mà qua đó tôi bị tác động bởi các đối tượng.*

Vì vậy các đối tượng của cảm giác chỉ có thể được trực giác theo mô thể này của cảm giác, đó là điều tôi có thể biết *a priori*. Do đó hệ quả là các mệnh đề liên quan đến hình thức trực giác giác quan này chỉ có thể khả hữu và có giá trị đối với các đối tượng của giác quan; và cũng vậy, ngược lại, các trực giác khả hữu *a priori* không bao giờ có thể liên quan đến bất cứ điều gì khác ngoài các đối tượng của giác quan chúng ta.

§ 11. Như thế chúng ta đã giải quyết xong vấn đề của mục này. Toán học thuần tuý, xét như là tri thức tổng hợp *a priori*, chỉ có thể khả hữu nhờ dựa trên các đối tượng của giác quan mà thôi. Ở cơ sở của trực giác kinh nghiệm về chúng là một trực giác thuần tuý (về không gian và thời gian) mang tính *a priori*, bởi vì loại trực giác thuần tuý này không là gì khác hơn mô thể thuần tuý của cảm giác, nó đi trước sự xuất hiện hiện thực của các đối tượng, bởi vì trong thực tế nó làm cho các đối tượng trở nên khả hữu. Nhưng khả năng trực giác *a priori* này không ảnh hưởng tới chất thể của hiện tượng (nghĩa là cảm giác trong đó, vì nó tạo thành cái thường nghiệm), nhưng ảnh hưởng tới mô thể của nó, nghĩa là thời gian và không gian. Nếu như có ai dám hoài nghi rằng đây là những tính chất không gắn liền với chính các sự vật, mà nằm trong tương quan của chúng với cảm giác của chúng ta, thì tôi rất muốn biết làm thế nào người ấy có thể biết được một cách *a priori* bằng cách nào trực giác về chúng sẽ có những đặc tính trước khi chúng ta biết được bất cứ điều gì về chúng và trước khi chúng hiện diện trước chúng ta. Tuy nhiên, đây lại chính là trường hợp của không gian và thời gian. Nhưng điều này vẫn có thể hiểu được nếu ta hiểu cả không gian và thời gian như chỉ là các điều kiện mô thể của cảm giác chúng ta, trong khi các đối tượng chỉ được coi như là những hiện tượng; bởi vì khi ấy mô thể của hiện tượng, nghĩa là trực giác, hoàn toàn có thể được hiểu như là phát sinh từ chính chúng ta, nghĩa là *a priori*.

Phần hai của vấn đề siêu nghiệm chính

Làm thế nào có thể có Khoa học tự nhiên thuần tuý?

§ 14. Thiên nhiên là sự hiện hữu của các sự vật, theo nghĩa là nó được xác định theo các luật vũ trụ. Giả như hiểu thiên nhiên như là sự hiện hữu của các sự vật tự thân, chúng ta sẽ không bao giờ có thể biết được nó dù là một cách *a priori* hay *a posteriori*. Không thể biết *a priori*, bởi vì làm thế nào chúng ta có thể biết được cái gì thuộc về các sự vật tự thân, khi mà điều này không bao giờ có thể có được nhờ mổ xẻ các khái niệm của chúng ta (trong các mệnh đề phân

tích)? Bởi vì tôi không muốn biết cái gì chứa đựng trong khái niệm của tôi về một sự vật (vì nó thuộc bản chất lô gích của khái niệm), nhưng tôi muốn biết cái gì chứa trong chính sự vật mà khái niệm của tôi biểu thị và là cái mà sự vật tự thân được xác định trong sự hiện hữu của nó ngoài khái niệm của tôi.

Nhưng cũng không thể có tri thức *a priori* về bản tính của sự vật tự thân, bởi vì nếu kinh nghiệm dạy chúng ta các qui luật chi phối sự hiện hữu của sự vật, thì các qui luật này, nếu chúng chỉ về các sự vật tự thân, chúng phải chứa nó một cách tất yếu mà không liên quan gì với kinh nghiệm của chúng ta. Nhưng kinh nghiệm dạy chúng ta cái gì hiện hữu và hiện hữu thế nào, nhưng không bao giờ dạy chúng ta rằng nó phải hiện hữu như thế một cách tất yếu chứ không thể hiện hữu cách khác. Vì vậy kinh nghiệm không bao giờ có thể dạy chúng ta về bản tính của sự vật tự thân.

§ 15. Tuy nhiên chúng ta hiện có một khoa học tự nhiên thuần tuý trong đó các qui luật chi phối tự nhiên được trình bày *a priori* và với tất cả sự tất yếu cần thiết đối với các mệnh đề chắc chắn tuyệt đối. Tôi chỉ cần dẫn chứng sự chuẩn bị cho khoa học tự nhiên mà, dưới tên gọi khoa học tự nhiên phổ quát, nó dẫn trước mọi khoa vật lý học (đặt nền trên các nguyên tắc thường nghiệm). Trong đó chúng ta có toán học được áp dụng cho các hiện tượng và cũng có cả các nguyên lý suy luận thuần tuý (hay rút ra từ các khái niệm), chúng tạo nên phần triết học của tri thức thuần tuý về tự nhiên. Nhưng có một số điều trong đó không phải là thuần tuý và độc lập với các nguồn kinh nghiệm, như khái niệm về *chuyển động*, về tính *không thể thấm nhập*, về *quán tính*, và nhiều khái niệm khác, khiến nó không thể được gọi là một khoa học tự nhiên thuần tuý. Ngoài ra, nó chỉ nói về các đối tượng của giác quan, và vì thế không cho một ví dụ về khoa học tự nhiên phổ quát, theo nghĩa hẹp, vì một khoa học như thế phải dựa tự nhiên vào các qui luật phổ quát, dù là liên quan đến đối tượng của giác quan bên ngoài hay bên trong. Nhưng giữa các nguyên lý của khoa vật lý học phổ quát này có một ít nguyên lý thực sự đã có được tính phổ quát; ví dụ, các mệnh đề nói rằng "*bản thể thì thường hằng,*" rằng "*mọi sự kiện đều được quyết định bởi một nguyên nhân theo các qui luật thường hằng,*" v.v... Chúng thực sự là các luật phổ quát của tự nhiên, hoàn toàn có tính *a priori*. Vì vậy trên thực tế có một khoa học tự nhiên thuần tuý, và câu hỏi phải nêu lên là, *Làm thế nào có thể có nó?*

§ 16. Từ *tự nhiên* còn mang một nghĩa khác để định nghĩa đối tượng, trong khi theo nghĩa trước nó chỉ có nghĩa là sự phù hợp với luật xác định sự hiện hữu của các sự vật nói chung. Nếu chúng ta xét vấn đề này *về nội dung*, "*tự nhiên là sự phức hợp mọi đối tượng của kinh nghiệm.*" Và bây giờ chúng ta chỉ quan tâm tới điều này mà thôi, bởi vì bất kể các sự vật nào mà không bao giờ có thể là đối tượng của kinh nghiệm, nếu chúng phải được biết về bản tính của chúng, đều buộc chúng ta phải nhờ tới các khái niệm mà ý nghĩa của chúng không bao giờ có thể được cung cấp cho chúng ta *một cách cụ thể* (bằng bất cứ ví dụ nào có thể có trong kinh nghiệm). Do đó chúng ta sẽ phải tự hình thành cho mình một danh sách các khái niệm về bản chất chúng, mà thực tại của chúng không bao giờ có thể được xác định. Nghĩa là, chúng ta không bao giờ có thể biết được liệu chúng thực sự chỉ về các sự vật hay chỉ là các sáng tạo thuần tuý của tư tưởng. Tri thức về cái gì không thể là một đối tượng của kinh nghiệm thì sẽ là siêu vật lý, và ở đây chúng ta không quan tâm tới những sự vật siêu vật lý, mà chỉ quan tâm tới tri thức về tự nhiên,

mà sự hiện thực của nó có thể được xác nhận bởi kinh nghiệm, mặc dù tri thức này có thể là *a priori* và có trước mọi kinh nghiệm.

§ 21. Vì vậy, để chứng minh sự khả hữu của kinh nghiệm trong mức độ nó dựa trên các khái niệm thuần tuý của trí năng *a priori*, chúng ta trước hết phải biểu thị những gì thuộc về phán đoán nói chung và các chức năng của trí năng trong một bảng đầy đủ. Bởi vì các khái niệm thuần tuý này của trí năng phải đi song song với các chức năng này, vì chúng không là gì khác hơn là các khái niệm của trực giác nói chung, theo mức độ chúng được xác định bởi một trong các chức năng phán đoán này một cách tự thân, nghĩa là một cách tất yếu và phổ quát.

BẢNG LÔ GÍCH CÁC PHÁN ĐOÁN

1 *Về Lượng* Phổ quát Đặc thùTừng cái	2 *Về Phẩm* Khẳng định Phủ định Vô hạn
3 *Về Quan hệ* Tuyệt đối Giả thiết Phối hợp	4 *Về Hình thái* Có vấn đề Khẳng định Tuyệt đối

BẢNG SIÊU NGHIỆM CÁC KHÁI NIỆM CỦA TRÍ NĂNG

1 *Về Lượng* Một (Đo lường) Nhiều (Đại lượng) Toàn thể (Toàn phần)	2 *Về Phẩm* Thực tại Phủ định Giới hạn
3 *Về Quan hệ* Bản thể Nguyên nhân Chung	4 *Về Hình thái* Khả hữu Hiện hữu Tất yếu

BẢNG VẬT LÝ THUẦN TUÝ VỀ CÁC NGUYÊN LÝ PHỔ QUÁT CỦA KHOA HỌC TỰ NHIÊN

1 Các Tiên đề của Trực giác	2 Các dự kiến của Tri giác
3 Các Loại suy của Kinh nghiệm	4 Các Hệ luận của Tư duy thường nghiệm nói chung

§ 21a. Để bao gồm toàn thể vấn đề trong một ý niệm, trước hết cần nhắc nhớ độc giả rằng ở đây chúng ta không bàn về nguồn gốc của kinh nghiệm, nhưng về cái gì nằm trong kinh nghiệm. Nguồn gốc kinh nghiệm thuộc về tâm lý học thực nghiệm và vì vậy không bao giờ có thể cắt nghĩa đầy đủ nếu không có loại thứ hai này, là cái thuộc về phê bình tri thức, và đặc biệt phê bình trí năng.

Kinh nghiệm gồm các trực giác, vốn thuộc lãnh vực cảm giác, và các phán đoán, vốn là công việc hoàn toàn của trí năng. Nhưng các phán đoán mà trí năng tạo thành chỉ từ các trực giác cảm



Harmonia Macrocosmica ("*Sự hài hoà của Đại vũ trụ*," 1661), tranh vẽ của Andreas Cellarius, với tên tuổi của một số nhà thiên văn học và vũ trụ học vĩ đại, gồm (từ trái sang phải): Tycho Brahe (1546-1601), Ptolemy (nổi tiếng 130), St. Augustine (354-430), Nicholas Copernicus (1473-1543), Galileo Galilei (cầm cây) (1564-1642), và Andreas Cellarius (ngồi bên phải). (*Library of Congress*).

giác thì không hoàn toàn là các phán đoán của kinh nghiệm.

Phần ba của vấn đề siêu nghiệm chính

Làm thế nào có thể có siêu hình học tổng quát?

§ 40. Toán học thuần tuý và khoa học tự nhiên thuần tuý, để có sự an toàn và chắc chắn, thì không cần có một sự diễn dịch như chúng ta đã nói. Bởi vì toán học thuần tuý dựa trên sự hiển nhiên của chính nó, và khoa học tự nhiên thuần tuý (mặc dù bắt nguồn từ các nguồn thuần tuý của trí năng) thì dựa trên kinh nghiệm và sự xác nhận đầy đủ của nó. Khoa học tự nhiên thuần tuý hoàn toàn không thể bác bỏ và từ chối chứng cớ của kinh nghiệm; bởi vì, cũng như triết học, với tất cả sự chắc chắn của nó, nó không bao giờ sánh bằng toán học. Thế nên cả hai khoa học đều cần sự tra cứu này, không phải vì bản thân chúng, nhưng vì một khoa học khác: siêu hình học.

Siêu hình học không chỉ liên quan đến các khái niệm về tự nhiên là các khái niệm luôn luôn được ứng dụng trong kinh nghiệm, nhưng còn liên quan đến các khái niệm lý trí thuần tuý mà bất kỳ kinh nghiệm nào cũng không thể cung cấp. Do đó nó liên quan đến các khái niệm mà thực tại khách quan của chúng (nghĩa là chúng không phải là ảo tưởng) và các khẳng định mà sự đúng hay sai của chúng không thể được khám phá hay xác nhận bởi bất kỳ kinh nghiệm nào. Tuy nhiên phần này của siêu hình học chính là cái tạo thành mục đích chính của nó, mà tất cả những cái khác chỉ là phương tiện, và vì thế khoa học này cần có một sự diễn dịch như thế vì chính nó. Câu hỏi thứ ba được đề nghị bây giờ vì vậy liên quan đến cơ bản và tính đặc trưng của siêu hình học, nghĩa là, sự quan tâm tới lý trí chỉ vì lý trí và tri thức phát sinh trực tiếp từ lý trí được biểu thị trong các khái niệm của chính nó, mà không đòi hỏi kinh nghiệm hay cần có kinh nghiệm để đạt tri thức.

Nếu không giải quyết vấn đề này, lý trí không bao giờ có thể được thoả mãn. Việc sử dụng kinh nghiệm mà lý trí làm cho trí năng bị hạn chế không hoàn toàn thoả mãn nhiệm vụ riêng của lý trí. Mọi kinh nghiệm đặc thù chỉ là một phần của toàn thể lãnh vực của nó, nhưng cái toàn thể tuyệt đối của mọi kinh nghiệm thì tự nó không phải là kinh nghiệm. Thế nhưng nó là một vấn đề cần thiết cho lý trí, mà sự biểu thị của nó đòi hỏi các khái niệm hoàn toàn khác với các khái niệm thuần tuý của trí năng, mà sự sử dụng chỉ là *nội tại*, hay chỉ về kinh nghiệm, theo mức mà nó có thể cung cấp. Trong khi các khái niệm của lý trí nhắm tới sự hoàn bị, nghĩa là, sự duy nhất tập thể của mọi kinh nghiệm có thể có, và vì vậy vượt qua mọi kinh nghiệm nhất định nào. Vì thế chúng trở thành *siêu nghiệm*.

§ 41. Sự phân biệt các ý niệm - nghĩa là, các khái niệm của lý trí - với các phạm trù, hay các khái niệm thuần tuý của trí năng, như là các nhận thức, nguồn gốc, và việc sử dụng thuộc một loại hoàn toàn khác, là một điểm quá quan trọng trong việc thiết lập một khoa học phải chứa hệ thống của mọi nhận thức *a priori* này, khiến cho nếu không có sự phân biệt này, siêu hình học hoàn toàn không thể có, hay cùng lắm cũng chỉ là một công dã tràng không dẫn đến một tri thức nào về các chất liệu hay sự thích hợp của nó cho bất cứ mục đích nào. Chỉ cần *Phê Bình Lý Trí Thuần Tuý* vạch ra được sự phân biệt đầu tiên này cũng dủ để nó góp phần nhiều hơn vào việc làm sáng tỏ khái niệm của chúng ta về lãnh vực siêu hình học hơn là mọi cố gắng vô ích đã từng được thực hiện cho tới nay nhằm thoả mãn

các vấn đề siêu nghiệm của lý trí thuần tuý, nhưng đã không bao giờ rút ra được kết luận chắc chắn nào khiến chúng ta có thể ở một lãnh vực khác với lãnh vực của trí năng, và vì thế chúng đã xếp chung các khái niệm của trí năng với các khái niệm của lý trí như thể là hai thứ này thuộc cùng một loại.

§ 44. Trong những suy tư tổng quát này chúng ta cũng nhận thấy rằng các Ý niệm của lý trí, khác với các phạm trù, không có ích gì cho trí năng của chúng ta trong kinh nghiệm, nhưng có thể bị bỏ qua và thậm chí trở thành một trở ngại cho các nguyên tắc của một tri thức thuần lý về tự nhiên. Nhưng trong một khía cạnh khác còn cần được xác định, các ý niệm ấy là cần thiết. Linh hồn có là một bản thể đơn giản hay không, điều này không có hậu quả gì đối với chúng ta trong việc giải thích hiện tượng của nó. Bởi vì chúng ta không thể làm cho khái niệm về một hữu thể đơn giản trở thành khả giác và khả tri một cách cụ thể bởi bất cứ kinh nghiệm nào. Vì vậy khái niệm này khá trống rỗng về phương diện nhận thức được mong đợi về nguyên nhân của các hiện tượng và hoàn toàn không thể dùng làm một nguyên lý giải thích những gì mà kinh nghiệm bên trong hay bên ngoài cung cấp. Tương tự, các Ý niệm vũ trụ học về sự khởi đầu hay vĩnh cửu của thế giới không thể giúp chúng ta được gì trong việc giải thích bất cứ sự kiện nào trong chính vũ trụ. Và sau cùng, theo một nguyên tắc đúng của triết học tự nhiên, chúng ta phải tránh cắt nghĩa mục đích của tự nhiên như được rút ra từ một Hữu Thể Tuyệt Đối, bởi vì như thế sẽ không phải là triết học tự nhiên, mà là sự thú nhận rằng chúng ta đã đặt dấu chấm hết cho nó. Vì vậy việc sử dụng các Ý niệm này hoàn toàn khác với việc sử dụng các phạm trù mà nhờ đó chính kinh nghiệm bắt đầu trở thành khả hữu. Nhưng sự phân tích cẩn thận của chúng ta về trí năng sẽ là thừa nếu chúng ta không nhắm đến một cái gì khác hơn là tri thức thuần tuý về tự nhiên như được cung cấp cho chúng ta trong kinh nghiệm; vì lý trí làm công việc của nó, cả trong toán học và khoa học tự nhiên, một cách khá tốt và chắc chắn mà không cần sự suy diễn tinh vi này. Do đó việc xem xét có phê phán của chúng ta về trí năng thì được kết hợp với các Ý niệm của lý trí thuần tuý vì một mục đích vượt quá việc sử dụng thường nghiệm về trí năng; nhưng việc sử dụng trí năng một cách mở rộng như thế chúng ta đã tuyên bố là hoàn toàn không thể chấp nhận và không có đối tượng hay ý nghĩa gì. Thế nhưng vẫn phải có sự hoà hợp giữa bản chất của lý trí và của trí năng, và cái thứ nhất phải góp phần hoàn thiện cái thứ hai và không thể đảo lộn nó.

Giải pháp cho câu hỏi này như sau: Trong các Ý niệm của nó, lý trí thuần tuý không chỉ về đối tượng đặc thù nào vượt quá lãnh vực kinh nghiệm, nhưng chỉ đòi hỏi sự hoàn bị của việc sử dụng trí năng trong hệ thống kinh nghiệm. Nhưng sự hoàn bị này chỉ có thể là sự hoàn bị về nguyên tắc mà thôi, chứ không phải về các trực giác và đối tượng. Tuy nhiên, để biểu thị các Ý niệm một cách nhất định, lý trí quan niệm về chúng theo kiểu của tri thức về một đối tượng. Tri thức này, trong những gì liên quan đến các qui tắc này, thì hoàn toàn được xác định; nhưng đối tượng chỉ là một Ý niệm [được chế ra vì mục đích] đưa tri thức của trí năng đến gần tối đa sự hoàn bị được chỉ ra bởi Ý niệm ấy.

Nhận xét mở đầu về biện chứng của lý trí thuần tuý

1. Các Ý niệm tâm lý học

Vậy mà có vẻ như chúng ta có bản thể này trong ý thức về chính mình

(trong chủ thể suy nghĩ), và thực ra trong một trực giác: vì mọi thuộc tính của một cảm giác bên trong đều chỉ về *ego*, 'cái tôi', như một chủ thể, và tôi không thể quan niệm mình như là thuộc tính của một chủ thể nào khác. Do đó sự hoàn bị trong biểu thị của các khái niệm đã cho như là thuộc tính của một chủ thể - không chỉ là một Ý niệm, nhưng một vật - nghĩa là, chính chủ thể tuyệt đối, có vẻ như được cho trong kinh nghiệm. Nhưng sự mong đợi này không được thực hiện. Vì cái *ego* không phải là một khái niệm, mà chỉ là dấu chỉ về đối tượng của nội cảm giác, vì chúng ta không biết nó bằng một thuộc tính khác. Do đó trên thực tế nó không thể là một thuộc tính của bất cứ vật gì; nhưng chỉ có thể là một khái niệm nhất định của một chủ thể tuyệt đối. Nhưng ý niệm này do sự ngộ nhận rất tự nhiên đã tạo cơ hội cho một lý luận có vẻ hợp lý bề ngoài, rút ra bản chất của nó từ tri thức giả thiết này về bản thể của hữu thể suy nghĩ của chúng ta. Nó có vẻ hợp lý bề ngoài vì tri thức của chúng ta về nó không có sự phối hợp của kinh nghiệm.

§ 47. Nhưng mặc dù chúng ta có thể gọi cái bản ngã suy nghĩ (linh hồn) này là "bản thể," như là chủ thể cơ bản của suy nghĩ mà không thể biểu thị xa hơn như là thuộc tính của một vật khác, nó vẫn là trống rỗng và không có nghĩa gì cả nếu ta không chứng minh được tính thường hằng của nó - nghĩa là tính chất làm cho khái niệm về các bản thể trong kinh nghiệm có kết quả.

Nhưng không bao giờ có thể chứng minh sự thường hằng của khái niệm về một bản thể như là một sự vật tự thân, nhưng chỉ vì các mục đích của kinh nghiệm mà thôi. Điều này được thấy rõ bởi sự loại suy đầu tiên của kinh nghiệm, và bất cứ ai không chấp nhận chứng minh này có thể tự mình cố gắng xem có thể chứng minh, từ khái niệm về một chủ thể không tự mình tồn tại như là một thuộc tính của một vật khác, nghĩa là sự tồn tại của nó là thường hằng tuyệt đối và nó không thể tự mình hay bởi một nguyên nhân tự nhiên nào phát sinh hay bị huỷ diệt. Các mệnh đề tổng hợp *a priori* này không bao giờ có thể được chứng minh tự thân, mà chỉ có thể chứng minh khi chỉ về các sự vật như là đối tượng của kinh nghiệm.

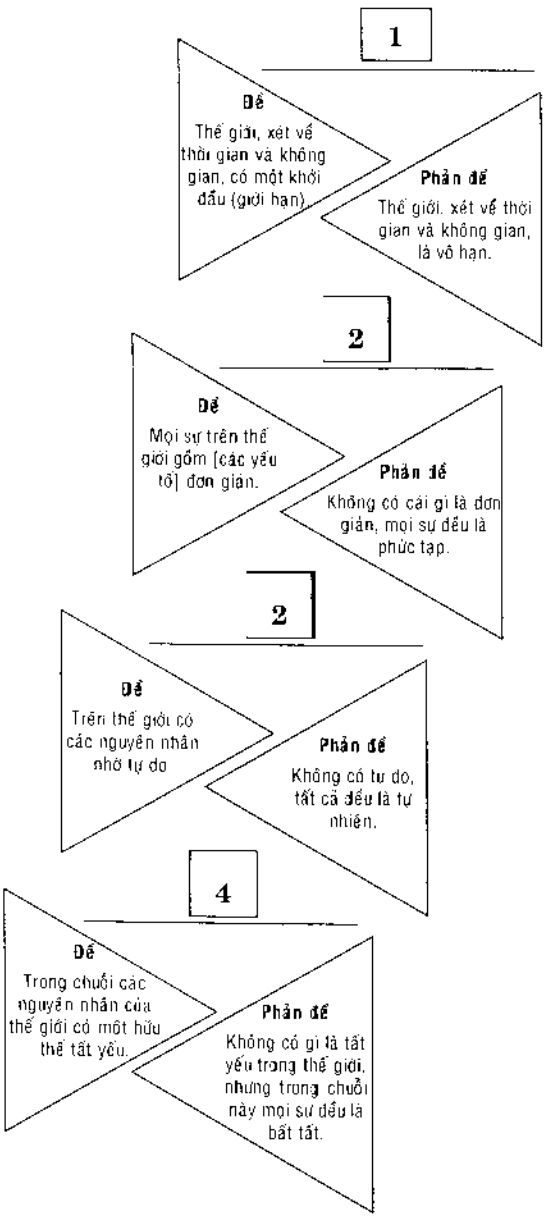
2. Các Ý niệm vũ trụ học

§ 50. Sản phẩm này của lý trí thuần tuý trong việc sử dụng siêu nghiệm của nó là hiện tượng nổi bật nhất của nó. Nó được dùng như một tác nhân mạnh để làm thức tỉnh triết học khỏi giấc ngủ giáo điều của nó và kích thích nó vào công việc nặng nhọc là thực hiện một cuộc xem xét phê phán về chính lý trí.

Tôi gọi Ý niệm này là ý niệm vũ trụ học bởi vì nó luôn luôn chỉ lấy đối tượng của nó trong thế giới khả giác và không cần bất kỳ thế giới nào khác hơn là thế giới mà đối tượng được cung cấp cho giác quan; do đó về phương diện này nó vẫn ở trong phạm vi tự nhiên của nó, không trở thành siêu nghiệm, và vì thế vẫn chưa là một Ý niệm; trong khi ngược lại, quan niệm linh hồn như một bản thể đơn giản có nghĩa là quan niệm một đối tượng (đơn giản) như không thể trình bày cho giác quan. Tuy nhiên ý niệm vũ trụ học này mở rộng sự liên kết cái bị chi phối với điều kiện chi phối nó (dù là điều kiện toán học hay năng động) tới mức mà kinh nghiệm không bao giờ có thể theo kịp nó. Vì vậy, ở điểm này nó luôn luôn là một Ý niệm, mà đối tượng của nó không bao giờ được cho đầy đủ trong bất cứ kinh nghiệm nào.

§ 51. Trước hết, việc sử dụng một hệ phạm trù ở đây trở thành quá hiển nhiên và không thể sai lầm khiến cho chỉ điều này thôi đã đủ chứng minh nó là không thể thiếu trong một hệ thống của lý trí thuần tuý. Chỉ có bốn Ý niệm

siêu nghiệm như thế, cũng nhiều bằng con số các loại phạm trù; tuy nhiên, trong mỗi loại phạm trù này, chúng chỉ gợi ra sự hoàn bị tuyệt đối của chuỗi điều kiện cho một phạm trù nhất định bị chi phối. Tương ứng với các Ý niệm vũ trụ học này, chỉ có bốn loại khẳng định biện chứng của lý trí thuần tuý, mà vì là biện chứng, chúng cho thấy rằng với mỗi một khẳng định đều có một khẳng định ngược lại. Vì mọi nghệ thuật siêu hình của sự phân biệt tinh tế nhất



không thể ngăn cản sự đối chọi này, nó buộc nhà triết học phải nhờ đến các nguồn đầu tiên của chính lý trí thuần tuý. Sự đối chọi này, không được sáng tạo một cách tuỳ tiện nhưng đặt nền trên bản chất của lý trí con người, và do đó là tất yếu và không bao giờ hết, nó chứa đựng bốn đề cùng với các phản đề của chúng như sau:

§ 51. Đây là hiện tượng độc đáo nhất của lý trí con người, không có trường hợp nào khác có thể được thấy trong bất cứ cách sử dụng nào khác của lý trí. Nếu chúng ta vẫn thường quan niệm về các biểu hiện bề ngoài của thế giới như là các sự vật tự thân, nếu chúng ta giả thiết các nguyên lý của sự phối hợp chúng như là các nguyên lý có giá trị phổ quát về các sự vật tự thân chứ không chỉ là các sự vật của kinh nghiệm, thì nếu không có *Phê Bình* được thực hiện một cách tất yếu, sẽ nảy sinh một xung đột bất ngờ mà không bao giờ có thể loại trừ theo cách thức giáo điều bình thường; bởi vì đề, cũng như phản đề, có thể chứng tỏ là những chứng minh cũng rõ ràng, hiển nhiên và không thể cưỡng lại như nhau - vì tôi đoan chắc về sự đúng đắn của tất cả các chứng minh này - và vì vậy lý trí nhận ra rằng nó bị chia rẽ với chính nó, một tình trạng mà người hoài nghi rất thích thú, nhưng nó phải làm cho nhà triết học phê bình phải dừng lại và cảm thấy bức xúc.

3. Ý niệm thần học

§ 55. Ý niệm siêu nghiệm thứ ba, cái cung cấp chất liệu cho việc sử dụng lý trí quan trọng nhất nhưng (nếu chỉ theo đuổi trên bình diện lý thuyết) cũng mang tính siêu nghiệm và biện chứng, đó là Ý niệm của lý trí thuần tuý. Khác với trường hợp các Ý niệm tâm lý và vũ trụ học, lý trí trong trường hợp này không bắt đầu từ kinh nghiệm và bị sai lầm bởi việc cưỡng điệu các nền tảng của nó để tìm cách đạt tới sự hoàn bị tuyệt đối

của chuỗi ý niệm của nó. Ngược lại, nó hoàn toàn cắt đứt với kinh nghiệm và các khái niệm thuần tuý về điều gì tạo nên sự hoàn bị tuyệt đối của một sự vật nói chung; và như thế, nhờ Ý niệm về một Hữu Thể khởi thuỷ hoàn hảo nhất, nó tiến hành xác định tính khả hữu và do đó xác định tính hiện thực của mọi sự vật khác. Và như thế giả thiết thuần tuý về một Hữu thể được quan niệm không phải trong chuỗi kinh nghiệm nhưng vì mục đích của kinh nghiệm, vì mục đích thấu triệt sự liên kết, trật tự và sự duy nhất của nó - nói tóm, Ý niệm - nó được phân biệt dễ dàng hơn với khái niệm của trí năng phát sinh từ việc chúng ta làm cho các điều kiện chủ quan của tư duy chúng ta trở thành các điều kiện khách quan của chính các đối tượng, và cũng phát sinh từ việc đưa ra một giả thiết tất yếu nhằm thoả mãn lý trí của chúng ta để đi tới giáo điều. Vì những nhận xét trong *Phê Bình* về các tham vọng của thần học siêu nghiệm đã khá dễ hiểu, rõ ràng và có tính quyết định, tôi sẽ không nói gì thêm về chủ đề này.

Kết luận

Về sự xác định các giới hạn của Lý trí thuần tuý

§ 57. Sau khi đã đưa ra những lý luận rõ ràng nhất, sẽ vô lý nếu chúng ta hi vọng rằng mình có thể biết về bất kỳ sự vật gì nhiều hơn là những điều thuộc về kinh nghiệm hay tuyên bố chúng ta có sự hiểu biết về bất cứ điều gì không phải là một đối tượng của kinh nghiệm để xác định nó theo cơ cấu tự thân của nó. Vì làm thế nào chúng ta có thể xác định bất kỳ điều gì theo cách này, bởi vì thời gian, không gian và mọi khái niệm của trí năng, hơn nữa mọi khái niệm được hình thành bởi trực giác thường nghiệm (tri giác) trong thế giới khả giác này, đều không có và không thể có ứng dụng nào khác hơn là làm cho kinh nghiệm có thể có được? Và nếu điều kiện này bị loại trừ khỏi các khái niệm thuần tuý của trí năng, thì chúng không xác định bất cứ đối tượng nào và không có bất kỳ ý nghĩa nào.

Nhưng ngược lại, sẽ càng vô lý hơn nếu chúng ta không chấp nhận có các sự vật tự thân hay coi kinh nghiệm của chúng ta như là hình thái duy nhất chúng ta có thể có để hiểu biết sự vật, hay coi trực giác của chúng ta về không gian và thời gian như là trực giác duy nhất có thể có và sự hiểu biết bằng lý luận như là nguyên mẫu của mọi sự hiểu biết có thể có; vì như thế sẽ là muốn làm cho các nguyên lý về tính khả hữu của kinh nghiệm được coi như là các điều kiện phổ quát của các sự vật tự thân.

Thực ra, vượt lên trên mọi kinh nghiệm mà chúng ta có thể có, chúng ta không thể hình thành một khái niệm nhất định về các sự vật tự thân có thể là thế nào. Thế nhưng chúng ta không thể tuỳ ý gác bỏ hoàn toàn việc tra cứu về chúng; vì kinh nghiệm không bao giờ thoả mãn lý trí hoàn toàn, nhưng khi trả lời các câu hỏi, nó đưa chúng ta ngày một xa hơn trở lại phía sau và làm chúng ta mãi mãi không bằng lòng với giải pháp hoàn hảo của chúng. Điều này ai cũng có thể thấy được từ biện chứng của lý trí thuần tuý, là cái có các cơ sở chủ quan tốt. Về bản chất của linh hồn chúng ta, một khi có ai đã đạt được một khái niệm rõ ràng về chủ thể, và đã tin chắc rằng các biểu hiện của linh hồn không thể được cắt nghĩa theo cách duy vật, liệu người ấy có thể thôi không tìm hiểu xem linh hồn thực sự là gì, và nếu không một khái niệm nào của kinh nghiệm cung cấp đủ câu trả lời, liệu người ấy có sẽ thôi không đi tìm sự cắt nghĩa bởi một khái niệm của lý trí thuần tuý (khái niệm về một hữu thể phi vật chất), mặc dù chúng ta không thể bằng

bất cứ cách nào chứng minh thực tại của nó không? Và sau cùng, ai mà không thấy trong tình trạng hoàn toàn bất tất và lệ thuộc của mọi tư tưởng và giả định của mình dựa trên các nguyên lý thuần tuý của kinh nghiệm rằng mình không thể dừng lại ở đây? Và ai mà không cảm thấy rằng, bất chấp mọi cấm đoán không để mình bị mất hút vào các Ý niệm siêu nghiệm, nhưng vượt lên trên mọi khái niệm mà họ có thể chứng minh bằng kinh nghiệm, họ buộc phải tìm sự yên nghỉ và hài lòng trong khái niệm về một Hữu Thể mà Ý niệm về nó không thể được quan niệm như là khả hữu nhưng cũng không thể bác bỏ, bởi vì nó chỉ liên quan tới một hữu thể đơn thuần của trí năng và không có nó thì lý trí sẽ mãi mãi phải thất vọng?

Các ranh giới (trong các vật có trương độ) luôn luôn giả thiết một không gian tồn tại ở ngoài một chỗ nhất định và đóng khung nó lại; các giới hạn không đòi hỏi điều này, nhưng chỉ là những phủ định ảnh hưởng tới một lượng xét như là nó không tuyệt đối hoàn bị. Nhưng lý trí chúng ta, trong tình trạng của nó, nhìn thấy xung quanh nó một không gian cho sự hiểu biết về các sự vật tự thân, mặc dù chúng ta không bao giờ có thể có các khái niệm nhất định nào về chúng và bị giới hạn vào các biểu hiện bề ngoài của chúng mà thôi.

Nhưng siêu hình học dẫn chúng ta tới các ranh giới trong các cố gắng biện chứng của lý trí thuần tuý (không được thực hiện một cách tuỳ tiện hay phóng túng, nhưng được kích thích bởi bản tính của chính lý trí). Và các Ý niệm siêu nghiệm, vì chúng không chấp nhận sự lẩn tránh nhưng không bao giờ có khả năng thể hiện, nó được dùng để thực sự vạch cho chúng ta thấy không chỉ các giới hạn của lý trí trong việc sử dụng nó một cách đơn thuần, nhưng cũng chỉ cho chúng ta cách để xác định các giới hạn ấy. Đó chính là mục đích và ứng dụng của tình trạng tự nhiên này của lý trí chúng ta, là cái làm phát sinh khoa siêu hình học như đứa con cưng của nó, mà sự sinh ra này, giống như mọi sự sinh ra khác trên thế giới, không phải là kết quả của sự tình cờ nhưng là của một mầm mống nguyên thuỷ, được tổ chức một cách khôn ngoan nhằm các mục đích vĩ đại. Bởi vì hơn mọi khoa học khác, siêu hình học trong các tính năng cơ bản của nó, nó được đặt trong chúng ta bởi chính tự nhiên và không thể nào được coi như là sản phẩm của một sự chọn lựa tuỳ tiện hay một sự mở rộng tình cờ trong tiến trình của kinh nghiệm hoàn toàn khác loại với nó.

Giải đáp cho câu hỏi chung của *Prolegomena*

Làm thế nào có thể có Siêu hình học như là một Khoa học?

Xét như một tình trạng tự nhiên của lý trí, siêu hình học là hiện thực; nhưng nếu chỉ xét nguyên một mình nó (như giải đáp phân tích của câu hỏi chính thứ ba đã cho thấy), thì nó có tính biện chứng và ảo tưởng. Nếu chúng ta nghĩ lấy ra các nguyên lý từ nó, và khi sử dụng các nguyên lý ấy chúng ta đi theo sự ảo tưởng tự nhiên và vì thế cũng sai lạc không kém, thì chúng ta không bao giờ có thể tạo ra một khoa học, mà chỉ là một nghệ thuật biện chứng vô bổ, trong đó một trường phái có thể loại bỏ một trường phái khác nhưng không trường phái nào có thể đạt được một sự tán thành công bằng và lâu dài bao giờ.

Để siêu hình học có thể xứng danh là một khoa học, không chỉ là một sự tán đồng lệch lạc mà là một nhận thức sâu sắc và xác tín, thì một phê bình về chính lý trí phải cho thấy toàn bộ các khái niệm *a priori*, sự phân loại chúng theo các nguồn khác nhau (cảm giác, trí

năng, và lý trí), với tất cả các hậu quả của chúng, và đặc biệt tính khả hữu của tri thức tổng hợp *a priori* thông qua sự diễn dịch về các khái niệm này, các nguyên tắc và giới hạn của việc ứng dụng chúng, tất cả trong một hệ thống hoàn bị. Vì vậy phê bình và chỉ có phê bình mới chứa đựng trong chính nó một chương trình toàn thể được chứng minh và trắc nghiệm đầy đủ, và thậm chí mọi phương tiện cần thiết để thiết lập siêu hình học như một khoa học; bằng bất cứ cách nào khác đều không có thể. Do đó vấn đề ở đây không phải là làm thế nào có thể thực hiện cho bằng làm thế nào để tiến hành và thuyết phục người ta rửa sạch não trạng sai lạc cố hữu và vô bổ của họ để đi theo một khoa học không lừa dối họ, và làm thế nào có thể qui hướng một sự hợp nhất như thế về một mục đích chung.

Điều này là chắc chắn, đó là bất cứ ai từng một lần nếm thử phê bình sẽ mãi mãi nhàm chán mọi giáo điều bấp bênh mà họ từng chấp nhận trước kia bởi vì lý trí của họ chắc chắn phải có một cái gì đó và không thể tìm thấy điều gì tốt hơn để nâng đỡ nó.

Phê bình có quan hệ với siêu hình học chung của các trường phái giống như quan hệ của hoá học với thuật hoá kim, hay của thiên văn học với thuật chiêm tinh của những thày bói. Tôi cam đoan rằng bất cứ ai đã từng suy nghĩ thấu đáo và nắm được các nguyên lý của phê bình, dù chỉ trong cuốn *Prolegomena* này thôi, cũng sẽ không bao giờ quay trở về với thứ giả - khoa học cũ và nguỵ biện nữa, nhưng sẽ thích thú hướng tới siêu hình học, bây giờ đã nằm trong khả năng của họ, không còn đòi hỏi những khám phá dự bị nào thêm nữa và cuối cùng cung cấp sự thoả mãn thường xuyên cho lý trí.

Khi tôi nói tôi hi vọng cuốn *Prolegomena* này sẽ kích thích sự tra cứu vào lãnh vực phê bình và cung cấp một đối tượng mới đầy hứa hẹn để nâng đỡ tinh thần chung của triết học, tôi có thể hình dung trước rằng mọi người đã từng mệt mỏi và mất hứng thú vì những con đường gai góc của cuốn *Phê Bình* của tôi sẽ hỏi tôi rằng tôi tìm thấy niềm hi vọng này ở đâu. Câu trả lời của tôi là: ở luật tất yếu bất khả kháng.

Việc liệu tinh thần con người có khi nào từ bỏ nghiên cứu siêu hình hay không là điều khó có thể xảy ra, cũng giống như chúng ta, để tránh hít thở không khí ô nhiễm, chúng ta cũng không thể nào bỏ hít thở hoàn toàn vậy. Vì vậy sẽ luôn luôn có siêu hình học trên thế giới; hơn nữa, mọi người, đặc biệt những người có suy nghĩ, sẽ có siêu hình học và vì muốn có một tên tuổi được nhìn nhận, sẽ hình thành nó cho mình theo kiểu cách riêng của mình. Cái mà từ trước nới nay vốn được gọi là siêu hình học không thể thoả mãn bất cứ tinh thần phê bình nào, nhưng không thể nào từ bỏ nó hoàn toàn được; vì vậy bây giờ phải thử làm một *Phê Bình Lý Trí Thuần Tuý*, nếu có cái gì như thế, tra cứu và thử nghiệm đầy đủ, bởi vì không có phương tiện nào khác để cung cấp sự thiếu hụt cấp bách này, một sự thiếu hụt còn trầm trọng hơn cả sự khao khát tri thức.

Từ khi bắt đầu biết đến phê bình, cứ mỗi khi đọc xong một cuốn sách có nội dung siêu hình học vừa hấp dẫn vừa bổ ích vì sự chính xác của các khái niệm, sự thay đổi, trật tự, và văn phong dễ đọc, tôi đều tự hỏi, *"Nhà triết học này có thực sự đẩy siêu hình học lên được một bước nào không?"* Các tác giả mà tác phẩm của họ đã tỏ ra hữu ích đối với tôi về các phương diện khác và đã cống hiến cho văn hoá của khả năng tinh thần của tôi, tôi hi vọng các vị ấy xá lỗi cho tôi khi tôi nói rằng tôi chưa bao giờ có thể thấy dù là các tiểu luận của họ hay các tác phẩm ít quan trọng hơn của chính tôi (mặc dù lòng tự ái có thể làm tôi đề cao chúng) đều không hề

làm cho khoa học siêu hình tiến thêm được một bước nhỏ bé nào hết.

Có một lý do rất hiển nhiên cho sự kiện này: siêu hình học lúc đó chưa tồn tại như một khoa học, cũng không thể tập hợp từng mảnh; nhưng mầm mống của nó phải đã được hình thành trong phê bình. Nhưng, để tránh mọi ngộ nhận, chúng ta phải nhớ điều đã được nói ở trên - đó là, bằng việc phân tích các khái niệm của chúng ta, trí năng thực sự đạt được rất nhiều; nhưng khoa học siêu hình học thì hoàn toàn không đạt được tiến bộ gì, bởi vì sự phân tích các khái niệm của chúng ta không là gì khác hơn các chất liệu được dùng để hình thành khoa học của chúng ta. Cứ để cho các khái niệm về bản thể và tuỳ thể được mổ xẻ và xác định; tất cả đều rất tốt để chuẩn bị cho một sự sử dụng tương lai. Nhưng nếu chúng ta không thể chứng minh rằng trong tất cả những gì hiện hữu, chỉ bản thể là tồn tại còn các tuỳ thể thay đổi, thì khi ấy khoa học của chúng ta không tiến được một bước nào nhờ các phân tích của chúng ta.

Vì vậy trong siêu hình học, xét như là một khoa học lý thuyết của lý trí thuần tuý, chúng ta không bao giờ có thể nại tới lương tri, trừ khi chúng ta buộc phải nhìn nhận nó và từ bỏ mọi tri thức lý thuyết thuần tuý mà luôn luôn chỉ là tri thức lý thuyết, và do đó trong một số hoàn cảnh từ bỏ chính siêu hình học và sự hướng dẫn của nó để chấp nhận một niềm tin thuần lý mà chỉ có nó mới có thể khả hữu đối với chúng ta, đủ cho các nhu cầu của chúng ta, và có lẽ có ích hơn cho chính tri thức. Bởi vì trong trường hợp này tình trạng vấn đề đã thay đổi. Siêu hình học phải là một khoa học, không chỉ xét như toàn thể, nhưng trong mọi thành phần của nó; nếu không nó sẽ không là gì cả; bởi vì, xét như là sự suy tư của lý trí thuần tuý, nó chỉ có chỗ đứng dựa trên các niềm xác tín chung. Tuy nhiên, vượt lên trên lãnh vực này, tính xác suất và lương tri có thể được sử dụng một cách đúng đắn và hữu ích, nhưng là dựa trên các nguyên lý đặc biệt, mà tầm quan trọng của chúng luôn luôn lệ thuộc vào sự liên quan của chúng đối với đời sống thực hành.

Đây là điều tôi thấy mình có lý khi đòi hỏi siêu hình học có thể là một khoa học.

Các cơ sở của siêu hình học đạo đức

Nhập đề

Triết học Hi Lạp Cổ Đại được chia thành ba khoa học: tự nhiên học, đạo đức học, và lô gích học. Sự phân chia này hoàn toàn phù hợp với bản chất của đề tài, và có lẽ người ta chỉ cần cải thiện nó bằng cách cung cấp nguyên lý của nó để vừa bảo đảm tính đầy đủ vừa xác định đúng các sự phân chia phụ cần thiết.

Mọi tri thức thuần lý đều hoặc là chất thể, và liên quan tới một sự vật nào đó, hay là mô thức, và chỉ quan tâm tới mô thức của trí năng và chính lý trí và với các luật phổ quát của tư duy, mà không để ý tới các sự khác biệt giữa các đối tượng. Triết học hình thức được gọi là lô gích học. Tuy nhiên triết học chất thể liên quan tới các sự vật xác định và các luật chi phối các sự vật ấy, thì được chia thành hai phần. Đó là vì các luật này đều hoặc là luật tự nhiên hay là luật của tự do. Bởi vì trong trường hợp ấy nó sẽ không phải là lô gích học (nghĩa là một bộ luật cho trí năng hay lý trí và có giá trị cho mọi tư duy và phải được chứng minh). Ngược lại, triết học tự nhiên và đạo đức, mỗi thứ đều có phần kinh nghiệm của nó. Triết học tự nhiên phải là như thế bởi vì nó phải xác định các luật tự nhiên như một đối tượng của kinh nghiệm, và triết học đạo đức cũng phải như thế bởi vì nó phải

xác định ý chí con người như là ý chí ấy bị chi phối bởi tự nhiên. Các luật của loại triết học thứ nhất là các luật theo đó mọi sự xảy ra; các luật của loại thứ hai là các luật theo đó mọi sự phải xảy ra, nhưng cho phép có các điều kiện mà trong đó điều phải xảy ra lại không thường xảy ra.

Mọi loại triết học, xét về phương diện nó dựa trên kinh nghiệm, có thể được gọi là thường nghiệm; nhưng xét về phương diện nó trình bày các lý thuyết của nó chỉ dựa trên các nguyên lý *a priori* mà thôi, thì có thể gọi là triết học thuần tuý. Triết học thuần tuý, khi chỉ là mô thức, thì gọi là lô gích học; khi được giới hạn vào các đối tượng của trí năng, thì gọi là siêu hình học.

Bằng cách này phát sinh ý niệm về một siêu hình học kép - một siêu hình học tự nhiên và một siêu hình học đạo đức. Vì vậy tự nhiên học sẽ có một phần thường nghiệm và một phần thuần lý, và đạo đức học cũng thế. Tuy nhiên, trong đạo đức học, phần thường nghiệm có thể được gọi chuyên biệt hơn là nhân loại học thực hành; còn phần thuần lý là đạo đức học đúng nghĩa.

Vì mục đích của tôi ở đây là nhắm tới triết học đạo đức, nên tôi giới hạn câu hỏi đề nghị của tôi như sau: Có phải là tối cần thiết xây dựng một triết học đạo đức thuần tuý hoàn toàn không quan tâm tới bất cứ cái gì chỉ là thường nghiệm và thuộc về nhân loại học hay không? Phải có một triết học như thế là điều hiển nhiên từ ý niệm chung về bổn phận và luật đạo đức. Mọi người phải nhìn nhận rằng một luật, nếu nó có giá trị đạo đức (nghĩa là nó là một cơ sở của sự bó buộc), phải có tính tất yếu tuyệt đối; họ phải nhìn nhận rằng lệnh truyền: Ngươi không được nói dối, không chỉ áp dụng cho con người, như thể là những vật có lý trí khác không cần phải tuân giữ nó. Điều này cũng đúng đối với mọi luật đạo đức đúng nghĩa. Họ phải nhìn nhận rằng cơ sở của sự bó buộc ở đây không thể được tìm kiếm trong bản tính con người hay trong các hoàn cảnh mà họ được đặt vào, nhưng phải được tìm kiếm một cách *a priori* trong các khái niệm của lý trí thuần tuý mà thôi, và mọi giới luật dựa trên các nguyên lý của kinh nghiệm thuần tuý, dù là một giới luật có tính phổ quát về một số phương diện nào đó, nếu ít là nó dựa trên các cơ sở thường nghiệm (có thể chỉ liên quan đến động cơ trong đó) thì giới luật ấy có thể được coi là một qui luật thực hành chứ không bao giờ có thể gọi là một luật đạo đức.

Như thế các luật đạo đức cùng với các nguyên lý của chúng không chỉ khác với mọi tri thức thực hành có yếu tố thường nghiệm, nhưng mọi triết học đạo đức đều chỉ dựa trên phần thuần tuý của nó mà thôi. Áp dụng vào con người, nó không vay mượn điều gì từ tri thức về con người (nhân loại học), nhưng cho con người có lý tính những qui luật *a priori*. Chắc chắn các qui luật này đòi hỏi một khả năng phán đoán bén nhọn phần nào nhờ kinh nghiệm để quyết định trong những trường hợp nào chúng áp dụng được, và phần nào cung cấp cho họ sự tiếp cận ý chí con người và tạo sức đẩy cho việc thực hành của họ. Bởi vì con người bị chi phối bởi quá nhiều khuynh hướng khiến họ mặc dù có thể có Ý niệm về một lý trí thuần tuý thực hành, nhưng họ không dễ có thể biến nó thành hiệu quả cụ thể trong hạnh kiểm đời sống của họ.

Một siêu hình học đạo đức vì vậy là cần thiết, không chỉ vì các động cơ tư duy về nguồn mạch của các nguyên lý thực hành *a priori* nằm trong lý trí chúng ta, nhưng cũng vì chính đạo đức chịu sự chi phối của mọi loại hư hỏng khi nó thiếu sự hướng dẫn của qui tắc tuyệt đối để có thể đánh giá đúng. Vì nguyên chỉ việc hợp với luật mà thôi không đủ để một hành vi là tốt về đạo đức, nó còn

phải được làm vì luật nữa. Nếu không, sự hợp luật chỉ có tính phụ thuộc và nông cạn bởi vì, mặc dù trên thực tế đôi khi một lý do phi đạo đức có thể tạo ra hành động hợp pháp, nhưng thường là nó tạo ra các hành động phi pháp.

Tôi xuất bản quyển *Các Cơ Sở Của Siêu Hình Học Đạo Đức* này như phần mở đề cho một quyển *Siêu Hình Học về Đạo Đức* mà tôi có ý định sẽ xuất bản trong tương lai. Chắc chắn không có cơ sở nào khác cho một siêu hình học như thế ngoài sự tra xét phê bình về lý trí thực hành thuần tuý, cũng như không có cơ sở nào khác cho siêu hình học ngoài những gì đã được nói trong phê bình lý trí lý thuyết thuần tuý mà tôi đã xuất bản. Nhưng trước hết, sự phê bình lý trí thực hành thuần tuý không tối quan trọng bằng phê bình về lý trí lý thuyết thuần tuý, bởi vì lý trí con người, cho dù ở người bình thường nhất, có thể dễ dàng đi đến mức độ đúng đắn và đầy đủ cao nhất trong các vấn đề thực hành, trong khi ngược lại, về mặt sử dụng lý thuyết nhưng thuần tuý, nó có tính chất biện chứng. Thứ hai, tôi đòi hỏi rằng một sự tra xét phê bình về lý trí thực hành thuần tuý, nếu muốn hoàn bị, thì sự duy nhất của nó với phần lý thuyết phải được trình bày theo cùng một nguyên tắc chung, bởi vì xét cho cùng chỉ có thể có cùng một lý trí duy nhất, còn sự phân biệt chỉ là về mặt ứng dụng của nó. Nhưng tôi không thể đưa nó về một mối duy nhất như thế nếu không đưa vào các quan sát thuộc một loại hoàn toàn khác và vì thế có thể làm độc giả lẫn lộn. Vì những lý do này, tôi đã sử dụng tiêu đề, *Các Cơ Sở của Siêu Hình Học Đạo Đức*, thay vì *Phê Bình Lý Trí Thực Hành Thuần Tuý*.

Thứ ba, bởi vì một *Siêu hình học Đạo Đức*, tuy là một tiêu đề khó nghe, nhưng có thể giúp người đọc bình thường dễ hiểu; vì vậy tôi thấy ích lợi để soạn riêng quyển mở đầu đặt cơ sở này, để không phải nhắc lại những phân biệt tinh tế này trong một cuốn sách sau, đầy đủ hơn.

Tuy nhiên, những cơ sở này không là gì khác hơn sự tra cứu và thiết lập nguyên tắc tối cao về đạo đức. Đây là một nhiệm vụ hoàn toàn đầy đủ trong kế hoạch và phải tách riêng ra khỏi mọi tra cứu đạo đức khác. Các kết luận của tôi liên quan đến vấn đề quan trọng này, vốn chưa được thảo luận đầy đủ, sẽ được làm sáng tỏ bởi sự áp dụng nguyên tắc cho toàn thể hệ thống đạo đức, và sẽ nhận được sự xác nhận nhiều hơn bởi nhiều ý niệm đầy đủ hơn.

Khi viết quyển này tôi đã chọn phương pháp mà tôi nghĩ là thích hợp nhất nếu ta muốn tiến hành một cách phân tích từ sự hiểu biết chung tới sự xác định nguyên tắc tối cao của nó, và rồi một cách tổng hợp từ việc xem xét nguyên tắc này và các nguồn mạch của nó để đi ngược trở về sự hiểu biết chung mà nó tìm thấy những ứng dụng trong đó. Vì vậy quyển này sẽ có bố cục như sau:

> ***1.*** *Tiết Một. Đi Từ Tri Thức Thường Nghiệm Về Đạo Đức Tới Tri Thức Triết Học Về Đạo Đức*
>
> ***2.*** *Tiết Hai. Đi Từ Triết Học Đạo Đức Bình Dân Đến Siêu Hình Học Đạo Đức*
>
> ***3.*** *Tiết Ba. Bước Cuối Cùng Từ Siêu Hình Học Đạo Đức Tới Sự Tra Xét Phê Bình Về Lý Trí Thực Hành Thuần Tuý*

Tiết I

Đi từ tri thức thường nghiệm về đạo đức tới tri thức triết học về đạo đức

Không gì có thể được quan niệm trong thế giới, hay thậm chí ngoài thế giới, mà có thể được gọi là tốt vô điều kiện,

trừ 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 thoả mãn với số phận của mình vốn được gọi là *hạnh phúc*, thường khơi dậy tính kiêu ngạo và tự phụ, nếu không có 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 là điều kiện thiết yếu thậm chí để đáng được hạnh phúc.

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, 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 - nghĩa là nó tốt tự tại, và được đánh giá cao hơn bất cứ điều gì có thể được chính nó thực hiện cho một khuynh hướng nào, thậm chí cho toàn thể các khuynh hướng. Thậm chí trong trường hợp do khiếm khuyết tự nhiên khiến nó không thể hiện được mục đích của nó, và dù với tất cả cố gắng nó vẫn không đạt được gì, và vẫn chỉ còn lại 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 quí, nó vẫn lấp lánh bởi ánh sáng của chính nó, như một vật có toàn thể giá trị tự tại. Tính hữu ích hay vô ích của nó không thể 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 cố định cho mọi người, khiến một đứa bé cũng mua của người ấy giống như bất cứ ai khác. Người ta hưởng lợi *một cách lương thiện*; nhưng điều này không đủ để làm chúng ta tin rằng người bán hàng này hành động vì bổn phận và vì các nguyên tắc của sự lương thiện; lợi ích riêng của anh ta bắt buộc anh ta phải làm thế. Ở đây cũng không có vấn đề anh bán hàng có khuynh hướng trực tiếp thích làm lợi cho người mua, như

thể vì yêu thương người mua mà anh không cho người này lợi hơn người khác. Như vậy, hành động của anh ta không phải vì bổn phận hay khuynh hướng trực tiếp, mà chỉ vì một mục đích ích kỷ.

Ngược lại, bảo tồn sự sống mình là một bổn phận; và hơn nữa, mọi người đều có khuynh hướng trực tiếp để làm điều này. Nhưng về phương diện này, sự chăm sóc mà đa số người ta làm cho bản thân không có giá trị nội tại, và nguyên tắc hành động của họ không có ảnh hưởng đạo đức. Họ bảo tồn sự sống họ *như bổn phận đòi hỏi,* chắc chắn là thế rồi, nhưng không phải *bởi vì bổn phận đòi hỏi.* Ngược lại, nếu nghịch cảnh và sự đau buồn thất vọng đã làm cho họ mất hết sự ham sống, nếu con người bất hạnh này có ý chí mạnh, tức giận với số phận mình thay vì buông xuôi, muốn được chết, nhưng vẫn duy trì sự sống mà không yêu nó - không phải vì khuynh hướng hay sợ hãi, nhưng vì bổn phận - lúc đó nguyên tắc của họ có một giá trị đạo đức.

`Làm phúc khi chúng ta có thể là một bổn phận; ngoài ra, có nhiều người tự nhiên có lòng cảm thông với người khác, khiến họ cảm thấy vui khi làm cho những người xung quanh họ được vui, và cảm thấy hài lòng khi người khác hài lòng, mà không phải vì một động cơ nào khác như khoe khoang hay vị lợi. Nhưng tôi cho rằng trong trường hợp như thế, một hành động loại này dù đúng đắn hay đáng yêu đến mấy, cũng không có giá trị đạo đức đích thực, mà chỉ ở cùng bình diện với các khuynh hướng khác. Vì nguyên tắc hành động này thiếu ảnh hưởng đạo đức, nghĩa là, các hành động phải được làm *vì bổn phận,* không phải vì khuynh hướng. Đặt trường hợp tâm trí nhà từ thiện này đang có nỗi đau buồn riêng, làm tắt ngúm mọi sự cảm thông ông vốn có đối với số phận của người khác, và trong khi ông vẫn có khả năng giúp đỡ những người khác trong hoạn nạn, nhưng ông không hề thấy cảm động vì sự đau khổ của người khác vì chính ông đang có nỗi khổ của mình; và giả sử bây giờ ông bứt ra khỏi sự vô cảm lạnh lùng của mình và thực hiện hành vi mà không có sự ham thích, mà chỉ vì bổn phận, thì lần đầu tiên hành động của ông có giá trị đạo đức chân chính.

[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 không tuỳ thuộc việc thể hiện đối tượng của hành động, mà chỉ vì nguyên tắc của ý muốn nhờ đó hành động đã diễn ra, mà không lệ thuộc đối tượng nào của ước muốn. Các mục đích mà chúng ta có thể nhắm tới trong các hành động, hay các kết quả của chúng mà chúng ta coi như mục đích của ý chí, không thể làm cho hành động có giá trị vô điều kiện hay đạo đức nào. Vậy giá trị của các hành động này nằm ở đâu? Nó không thể nằm ở đâu khác ngoài chính *nguyên tắc của ý chí,* và không lệ thuộc vào các mục đích mà hành động có thể đạt được.

Mệnh đề thứ ba là một hệ quả của hai mệnh đề trên, và tôi muốn diễn tả như sau: *Bổn phận là nhu cầu hành động vì tôn trọng luật.* 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 hoàn toàn loại trừ ảnh hưởng của khuynh hướng, và cùng với nó, mọi đối tượng của ý chí, để cho không còn cái gì khác có thể xác định ý chí ngoại trừ về mặt khách quan là *luật*, về mặt chủ quan là *sự kính trọng thuần tuý* đối với luật thực tế này, và do đó nguyên tắc là tôi phải theo luật này cho dù phải đi ngược lại các khuynh hướng của mình.

Như thế, giá trị đạo đức của một hành động không hệ tại hiệu quả được mong đợi từ hành động đó, cũng không hệ tại một nguyên tắc hành động nào đòi hỏi sự vay mượn lý do từ hiệu quả mong đợi này. Vì tất cả các hiệu quả này - đời sống dễ chịu, ngay cả việc giúp cho người khác được hạnh phúc - cũng có thể đạt được nhờ các nguyên nhân khác, nên không cần đến ý chí của một hữu thể có lý trí; trong khi sự thiện tối thượng và vô điều kiện chỉ có thể tìm được trong ý chí này mà thôi. Do đó, sự thiện tuyệt hảo mà chúng ta gọi là đạo đức chỉ duy nhất hệ tại *khái niệm về luật* tự tại, *là điều chỉ có thể có nơi một hữu thể có lý trí*, vì khái niệm này, chứ không phải hiệu quả mong đợi, mới là cái xác định ý chí. 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 thoát khỏi khó khăn hiện tại bằng cách lẩn tránh thì không đủ, nhưng tôi phải suy xét kỹ xem liệu sau lời nói dối này tôi có thể sẽ gặp rắc rối còn lớn hơn cái mà tôi muốn tránh bây giờ, và vì, dù tôi có *mưu mẹo* đến đâu, tôi cũng không dễ gì thấy trước được các hậu quả ngoại trừ sự 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 làm lời hứa dối trá khi gặp hoàn cảnh khó khăn không thể giải quyết được*"? Rồi tôi nhận ngay ra rằng, trong khi tôi có thể muốn lời nói dối, tôi hoàn toàn không thể muốn rằng lời nói dối phải trở thành một luật phổ quát. Vì với một luật như thế, sẽ không có lời hứa nào, vì sẽ vô ích khi viện cớ ý hướng của tôi về các hành động tương lai của tôi đối với những ai không tin vào lời viện cớ này, hay nếu họ hấp tấp tin như thế, họ sẽ lại đối xử với tôi theo kiểu đồng cắc ném qua đồng xu ném lại. Do đó, nguyên tắc của tôi, ngay khi tôi muốn nó trở thành một luật phổ quát, sẽ tất yếu tự huỷ diệt chính nó.



Immanuel Kant và các Khách mời, 1893, tranh của E. Doestling. Trong khi Kant sống một nếp sống giản dị đều đều, ông lại nổi tiếng là người rất hiếu khách và thích trò chuyện, và ông có nhiều bạn bè và những người hâm mộ. (*The Bettmann Archive*)

Tiết II

Đi từ triết học bình dân sang siêu hình học đạo đức

Mọi sự trong tự nhiên đều hoạt động theo qui luật. Chỉ có các hữu thể có lý trí mới có khả năng hành động theo *khái niệm* về luật (nghĩa là, theo các nguyên tắc). Khả năng này là *ý chí*. Vì cần có lý trí để rút ra các hành động từ luật, nên ý chí không là gì khác hơn là lý trí thực hành. Nếu lý trí không thể sai lầm trong việc xác định ý chí, các hành động mà một chủ thể như thế nhìn nhận là cần thiết một cách khách quan thì cũng là cần thiết một cách chủ quan.

Khái niệm về một nguyên tắc khách quan theo nghĩa nó bắt buộc ý chí, là mệnh lệnh (của lý trí), và công thức của lệnh truyền này gọi là một *mệnh lệnh* (*imperative*). 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 qui 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 nó phải trở thành một luật phổ quát.*

Vậy nếu mọi 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). 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 được tuỳ 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 chính các khuynh hướng, vì là nguồn gốc của ước muốn, thì rất khó có một giá trị tuyệt đối để đáng ước muốn, ngược lại, ước muốn phổ quát của mọi hữu thể có lý trí phải là được hoàn toàn giải thoát khỏi các khuynh hướng ấy. Như vậy giá trị của mọi đối tượng mà hành động của chúng ta nhắm tới thì luôn luôn là có điều kiện. Tuy nhiên, các hữu thể mà sự tồn tại của chúng không tuỳ thuộc ý muốn của chúng ta nhưng tuỳ thuộc ý muốn của thiên nhiên, nếu chúng không phải là hữu thể có lý trí, thì chỉ có một giá trị tương đối như là phương tiện, và vì thế được gọi là các *sự vật;* ngược lại, các hữu thể có lý trí được gọi là *con người,* vì chính bản tính của con người cho thấy họ là những mục đích tự tại, nghĩa là không được sử dụng như chỉ là phương tiện. Vì vậy đây không phải là các *mục đích chủ quan* mà sự tồn tại của chúng có một giá trị *cho chúng ta* như một hiệu quả của hành động, nhưng là các *mục đích khách quan,* nghĩa là sự tồn tại của chúng là một mục đích tự tại - hơn nữa, là mục đích mà không gì khác có thể thay thế nó, nếu không, sẽ chẳng có gì có thể có *giá trị tuyệt đối;* nhưng nếu mọi giá trị đều là có điều kiện và tuỳ thuộc, thì sẽ không thể có một nguyên tắc thực hành tối thượng của lý trí nào cả.

Vì vậy, nếu có một nguyên tắc thực hành tối thượng, hay, trên bình diện ý

chí con người, một mệnh lệnh tuyệt đối, thì nó phải là cái tạo thành một nguyên tắc *khách quan* của ý chí, và có thể dùng làm một luật thực hành phổ quát, bởi vì nó được rút ra từ khái niệm về cái tất yếu là mục đích cho mọi người bởi nó là một *mục đích tự tại*. Nền tảng của nguyên tắc này là: bản tính của hữu thể có lý trí tồn tại như một mục đích tự tại. Con người tất yếu quan niệm sự tồn tại của chính mình như một mục đích tự tại; cho nên đây là một nguyên tắc *chủ quan* của hành động của con người. Nhưng mọi hữu thể có lý trí khác cũng coi sự tồn tại của họ như thế, cũng dựa trên cùng nguyên tắc lý trí giống như tôi; cho nên nó đồng thời là một nguyên tắc khách quan từ đó mọi luật của ý chí phải có thể được rút ra như là một luật thực hành tối thượng. Do đó mệnh lệnh thực hành sẽ là thế này: Hãy hành động thế nào để 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.

Tiết III

Đi Từ Siêu Hình Học Đạo Đức Tới Sự Tra Xét Phê Bình Về Lý Trí Thực Hành Thuần Tuý

Khái niệm Tự do là chìa khoá cắt nghĩa tính tự trị của Ý chí

Vì ý chí là một loại nguyên lý nhân quả của con người trong tư cách là loài có lý trí, nên tự do phải là thuộc tính của nguyên lý nhân quả này mà nhờ đó nó có thể hiệu quả mà không chịu sự lệ thuộc các nguyên nhân bên ngoài nó, cũng như sự tất yếu tự nhiên là thuộc tính của nguyên lý nhân quả của mọi hữu thể vô lý tính nhờ đó chúng được quyết định hành động bởi ảnh hưởng của các nguyên nhân bên ngoài chúng.

Định nghĩa trên đây mang tính tiêu cực và vì thế không cung cấp nhận thức sâu sắc nào về yếu tính của nó. Nhưng một khái niệm tích cực về tự do xuất phát từ nó thì phong phú và hiệu quả hơn nhiều. Vì khái niệm về nhân quả bao hàm khái niệm về luật theo đó một điều gì đó (nghĩa là hiệu quả) phải được thiết lập nhờ một cái gì khác mà chúng ta gọi là nguyên nhân, cho nên tự do hoàn toàn không có nghĩa là vô luật mặc dù nó không phải là một thuộc tính của ý chí theo luật tự nhiên. Đúng hơn, nó phải là một nguyên lý nhân quả thuộc loại đặc biệt theo các luật bất biến. Nếu không ý chí tự do sẽ là một sự vô lý. Như ta đã thấy, luật tất định tự nhiên là sự chi phối của các nguyên nhân hiệu quả ngoại tại (*sự dị trị*), vì mọi hiệu quả chỉ có thể có theo luật nói rằng một cái gì khác quyết định việc nguyên nhân hiệu quả làm ra nó. Vậy thì tự do của ý chí chỉ có thể là *tự trị* (nghĩa là ý chí phải là luật của chính nó). Tuy nhiên, mệnh đề nói rằng ý chí là luật của chính nó chỉ diễn tả nguyên tắc rằng chúng ta không được hành động theo nguyên tắc nào khác ngoài nguyên tắc mà tự nó có thể là một luật phổ quát cho đối tượng của nó. Và đây chính là công thức của mệnh lệnh tuyệt đối, và nguyên tắc của đạo đức. Do đó ý chí tự do và ý chí dưới luật đạo đức cũng chỉ là một.

Phải giả thiết Tự do như là thuộc tính của mọi hữu thể có lý trí

Gán tự do cho ý chí của chúng ta, dù dựa trên cơ sở nào, cũng vẫn không đủ nếu chúng ta không đồng thời có các cơ sở đủ để gán nó cho mọi hữu thể có lý trí. Bởi vì đạo đức chỉ là luật đối với chúng ta trong tư cách là những hữu thể có lý trí, nên nó phải có giá trị cho mọi hữu thể có lý trí, và vì nó phải bắt nguồn duy nhất từ thuộc tính của tự do, nên ta phải chứng minh rằng tự do là

thuộc tính của mọi hữu thể có lý trí. Và cũng không đủ nếu chỉ chứng minh điều này từ những kinh nghiệm nào đó về bản tính con người (là điều trên thực tế không thể, vì chỉ có thể chứng minh *a priori*), nhưng ta phải chứng minh nó một cách phổ quát như là thuộc về hoạt động của các hữu thể có lý trí và có ý chí. Vậy tôi nói rằng mọi hữu thể nào mà không hành động cách nào khác ngoài ý niệm về tự do, thì hữu thể ấy thực sự là tự do theo nghĩa thực hành. Nghĩa là, mọi luật gắn liền với tự do có giá trị đối với nó y hệt như các ý muốn của nó được chứng minh là tự do tự tại bởi triết học lý thuyết. Bây giờ tôi khẳng định rằng chúng ta tất yếu phải nhìn nhận rằng mọi hữu thể có lý trí và có ý chí thì cũng có Ý niệm về tự do và chỉ hành động theo ý niệm này mà thôi. Vì trong một hữu thể như thế chúng ta nghĩ về một lý trí thực hành (nghĩa là một lý trí có nguyên lý nhân quả liên quan tới các đối tượng của nó). Vậy mà chúng ta không thể nào quan niệm một lý trí mà khi làm các phán đoán lý trí ấy ý thức tuân theo một lệnh truyền từ bên ngoài, bởi vì khi ấy chủ thể sẽ gán sự xác định khả năng phán đoán của nó không phải cho lý trí mà cho một động cơ thúc đẩy. Lý trí phải tự coi mình như là tác giả các nguyên lý của mình, độc lập với các ảnh hưởng bên ngoài; do đó, xét như là lý trí thực hành hay ý chí của một hữu thể có lý trí, nó phải tự coi mình là tự do. Nghĩa là ý chí của một hữu thể có lý trí có thể là một ý chí tự tại dựa theo ý niệm về tự do mà thôi, và vì vậy, xét trên quan điểm thực hành, ý chí ấy phải được gán cho mọi hữu thể có lý trí.

Về lợi ích của việc gắn liền với các Ý niệm đạo đức

Sau cùng chúng ta đã giản lược khái niệm đạo đức vào ý niệm tự do, nhưng chúng ta đã không thể chứng minh tự do là hiện thực trong chúng ta và trong bản tính nhân loại. Chúng ta mới chỉ thấy rằng chúng ta phải giả thiết nó nếu chúng ta muốn nghĩ về một hữu thể có lý trí và ý thức về nguyên lý nhân quả liên quan tới các hành động của nó, nghĩa là như một hữu thể có ý chí; và vì thế chúng ta thấy rằng dựa trên chính các cơ sở này chúng ta phải gán cho mỗi hữu thể có lý trí và ý chí thuộc tính tự quyết định hành động của mình theo ý niệm về tự do của nó.

Có vẻ như chúng ta mới chỉ giả thiết có luật đạo đức, nguyên tắc tự trị của ý chí trong ý niệm tự do, như thể chúng ta không thể chứng minh thực tại của nó và sự tất yếu khách quan tự thân của nó. Cả khi như vậy, chúng ta cũng vẫn đã đạt được điều gì đó bởi vì chí ít chúng ta cũng đã định nghĩa được nguyên tắc chân chính một cách chính xác hơn trước kia; nhưng về giá trị của nó và tính tất yếu thực hành của nó, chúng ta đã không tiến thêm được bước nào, vì chúng ta không thể trả lời thoả đáng cho bất cứ ai hỏi chúng ta tại sao giá trị phổ quát của nguyên tắc của chúng ta như là luật lại phải là sự hạn chế hành động của chúng ta. Chúng ta không thể nói cái giá trị của hành động thuộc loại này dựa trên cái gì - một giá trị quá lớn khiến không thể có sự quan tam nào cao hơn nó - và chúng ta cũng không thể nói làm thế nào có chuyện con người tin rằng chỉ nhờ điều này họ mới cảm thấy giá trị riêng của họ, ngược lại, tình trạng thích thú hay khó chịu được coi là không có giá trị gì.

Là một hữu thể có lý trí, và do đó là hữu thể thuộc về thế giới khả tri, con người chỉ có thể nghĩ về nguyên lý nhân quả của ý chí của họ ở trong ý niệm về tự do, bởi vì độc lập với các nguyên nhân quyết định của thế giới cảm giác chính là tự do. Khái niệm tự trị liên quan chặt chẽ với ý niệm tự do, và với khái niệm tự trị có một sợi dây gắn bó không thể

tách rời với nguyên lý đạo đức phổ quát, là cơ sở của ý niệm của mọi hoạt động của hữu thể có lý trí, giống như luật tự nhiên là nền tảng của mọi hiện tượng.

Làm thế nào có thể có Mệnh lệnh tuyệt đối?

Thông qua trí thông minh, hữu thể có lý trí kể mình như thuộc thế giới khả tri, và chỉ như là một nguyên nhân hiệu quả thuộc về thế giới ấy thì họ mới gọi nguyên lý nhân quả của họ là ý chí. Nhưng xét về mặt khác, họ ý thức mình thuộc thế giới khả giác trong đó các hành động của họ được thấy như chỉ là những biểu hiện bề ngoài của nguyên lý nhân quả ấy. Nhưng chúng ta không hiểu được làm thế nào có thể có các hành động ấy dựa trên cơ sở nhân quả mà chúng ta không biết; đúng hơn, các hành động ấy phải được coi là bị quyết định bởi các biểu hiện bề ngoài khác, đó là các ước muốn và khuynh hướng thuộc thế giới cảm giác. Là thành phần của thế giới khả tri mà thôi, mọi hành động của tôi sẽ hoàn toàn phù hợp với nguyên lý tự trị của ý chí thuần tuý, và là thành phần của thế giới khả giác mà thôi, chúng phải hoàn toàn phù hợp với luật tự nhiên của các ước muốn và khuynh hướng và như thế là chịu sự lệ thuộc sự cai trị của tự nhiên. Nhưng vì thế giới khả tri chứa đựng cơ sở của thế giới khả giác và của các luật của nó, nên thế giới khả tri là (và phải được quan niệm như là) trực tiếp làm luật cho ý chí của tôi, là cái hoàn toàn thuộc thế giới khả tri. Vì vậy tôi nhận ra mình, thông qua trí thông minh, chịu sự cai trị của luật của thế giới trí năng và quyền cai trị của ý chí. Nghĩa là tôi nhận ra mình chịu sự chi phối của luật lý trí chứa trong ý niệm tự do luật của thế giới khả tri, trong khi đồng thời tôi cũng phải nhìn nhận rằng tôi là một hữu thể thuộc về thế giới khả giác. Vì vậy tôi phải coi các luật của thế giới khả tri như là các mệnh lệnh đối với tôi, và coi các hành động phù hợp với nguyên tắc này như là các bổn phận.

Như thế có thể có các mệnh lệnh tuyệt đối bởi vì ý niệm tự do làm tôi trở thành phần tử của một thế giới khả tri. Do đó, nếu tôi là một phần tử của thế giới khả tri mà thôi, mọi hành động của tôi *sẽ* luôn luôn phù hợp với tính tự trị của ý chí. Nhưng vì tôi nhận ra mình đồng thời là thành viên của thế giới khả giác, các hành động của tôi *phải* phù hợp với nó, và cái "phải" tuyệt đối này nêu lên một mệnh đề tổng hợp *a priori*, bởi vì ngoài ý chí của tôi chịu ảnh hưởng của các ước muốn cảm tính, còn có ý niệm về cùng một ý chí ấy như là thuần tuý, thực hành, và thuộc về thế giới khả tri, mà theo lý trí chứa đựng điều kiện cao nhất của cái ý chí chịu chi phối của cảm giác. Nó cũng tương tự như cách thức mà các khái niệm của trí năng, tự chúng không có nghĩa gì khác ngoài một hình thức hợp pháp nói chung, được thêm vào với các trực giác của thế giới khả giác, và như thế làm cho có thể có các mệnh đề tổng hợp *a priori* là cơ sở của mọi tri thức về một hệ thống tự nhiên.

Về ranh giới cuối cùng của mọi triết học thực hành

Về phương diện ý chí, mọi người nghĩ mình là tự do. Do đó phát sinh mọi phán đoán về các hành động như lẽ ra đã phải làm, mặc dù đã không làm. Nhưng tự do này không phải là và không thể là một khái niệm thường nghiệm, vì nó tiếp tục có giá trị cả khi kinh nghiệm cho thấy điều ngược lại với các đòi hỏi được nghĩ một cách tất yếu như là hậu quả của giả thiết về tự do. Ngược lại cũng tất yếu là mọi sự xảy ra đều nhất định bị quyết định bởi các luật tự nhiên, và sự tất yếu tự nhiên này cũng không phải là một khái niệm thường nghiệm vì nó bao hàm khái niệm về sự tất yếu và như thế nó là tri thức *a priori*.

Nhưng khái niệm này về hệ thống tự nhiên thì được xác định bởi kinh nghiệm, và nó phải được giả thiết một cách tất yếu để có thể có kinh nghiệm, bởi vì kinh nghiệm chính là tri thức về các đối tượng của giác quan gắn liền với các luật phổ quát. Do đó tự do chỉ là một ý niệm của lý trí mà thực tại khách quan tự thân của nó còn chưa chắc chắn, trong khi tự nhiên là một khái niệm của trí năng bộc lộ ra và tất yếu phải bộc lộ ra thực tại của nó bằng các ví dụ của kinh nghiệm.

Bây giờ phát sinh một biện chứng của lý trí, vì tự do được gán cho ý chí có vẻ như đi ngược lại sự tất yếu tự nhiên. Ở chỗ rẽ ngang này, lý trí trong khía cạnh lý thuyết của nó tìm thấy con đường của sự tất yếu tự nhiên có sẵn và dễ sử dụng hơn con đường của tự do, nhưng trong khía cạnh thực hành nó thấy con đường của tự do là con đường duy nhất để sử dụng lý trí trong hành vi của chúng ta. Vì vậy cả đối với triết học tinh tế nhất lẫn đối với sự suy luận thông thường nhất, đều không thể nào loại bỏ tự do. Triết học vì vậy phải chấp nhận rằng sẽ không có sự mâu thuẫn nào giữa tự do và tất yếu tự nhiên trong cùng các hành động của con người, vì nó không thể từ bỏ khái niệm về tự nhiên cũng như khái niệm về tự do.

Vì vậy nếu chúng ta muốn có thể quan niệm làm thế nào có thể có tự do, ít nhất chúng ta phải chắc chắn loại bỏ được sự mâu thuẫn bề ngoài này. Bởi vì nếu tư tưởng về tự do tự mâu thuẫn với chính nó hay tự nhiên, nó sẽ phải thua trong cuộc tranh giành với sự tất yếu.

Nhưng chúng ta không thể nói ở đây rằng chúng ta đã đi đến ranh giới tận cùng của triết học thực hành. Bởi vì việc giải quyết cuộc tranh luận không nằm trong lãnh vực triết học thực hành, vì triết học thực hành chỉ đòi hỏi ở lý trí lý thuyết rằng nó chấm dứt sự mâu thuẫn mà nó vướng mắc vào trong các vấn đề lý thuyết, để cho lý trí thực hành có thể yên tâm trước những tấn công từ bên ngoài có thể tranh cãi nó về cơ sở mà nó muốn dựng lên toà nhà của nó trên đó.

Như thế câu hỏi *Làm thế nào có thể có một mệnh lệnh tuyệt đối?* có thể trả lời ở mức độ này: Chúng ta có thể kể ra giả thiết duy nhất mà theo đó nó có thể có. Đó là ý niệm về tự do, và chúng ta có thể có nhận thức về sự tất yếu của giả thiết này là giả thiết đủ cho lý trí thực hành sử dụng (nghĩa là cho sự xác tín về giá trị của mệnh lệnh này và cũng của luật đạo đức). Nhưng làm thế nào chính giả thiết này có thể có thì lý trí con người không bao giờ có thể biết được. Tuy nhiên, dựa trên giả thiết về tự do của ý chí như là trí thông minh, thì tính tự trị của nó như là điều kiện mô thể mà chỉ dựa trên đó nó có thể được xác định, là một hệ quả tất yếu. Giả thiết sự tự do của ý chí không những rất có thể, như chính triết học lý thuyết có thể chứng minh, vì nó không có mâu thuẫn với nguyên tắc của sự tất yếu tự nhiên trong mối liên kết của các biểu hiện bề ngoài trong thế giới khả giác. Nhưng làm thế nào lý trí thuần tuý có thể tự nó là thực hành (nghĩa là, làm thế nào nguyên lý đơn giản về giá trị phổ quát của nguyên tắc của nó như là luật mà không có chất liệu (đối tượng) nào của ý chí trong đó chúng ta có thể quan tâm trước), và làm thế nào tự nó có thể cung cấp một động lực và tạo ra một sự quan tâm có thể gọi là thuần tuý đạo đức; hay nói cách khác, *làm thế nào lý trí thuần tuý có thể là thực hành* - để giải thích điều này,mọi lý trí con người đều hoàn toàn không có khả năng và mọi cố gắng vất vả dì tìm sự giải thích chỉ là uổng công vô ích.

Cho nên, chỗ này chính là ranh giới tận cùng của mọi tra cứu đạo đức. Định nghĩa nó là rất quan trọng, vừa để lý trí một mặt không phải tìm kiếm loanh

quanh trong thế giới khả giác, là công việc có hại cho đạo đức, để tìm ra động cơ cao nhất và một sự quan tâm có thể lành hội nhưng vẫn là thường nghiệm; và mặt khác để nó không phải vỗ cánh một cách bất lực trong không gian (đối với nó là một không gian trống rỗng) của các khái niệm siêu nghiệm mà chúng ta gọi là thế giới khả giác, mà không thể tiến được một bước nào và vì thế tự đánh mất mình giữa các hình tượng. Hơn nữa, ý niệm về một thế giới khả tri như là một toàn thể tất cả các trí tuệ mà chúng ta là thành phần trong đó vì chúng ta là những hữu thể có lý trí (mặc dù mặt khác chúng ta đồng thời là thành phần của thế giới khả giác) luôn luôn là một ý niệm hữu ích và hợp pháp vì mục đích của một niềm tin thuần lý. Điều này đúng là như thế mặc dù mọi tri thức đều kết thúc ở ranh giới của nó, vì lý tưởng vinh quang của một lãnh vực phổ quát các mục đích được nhìn theo thực chất của chúng (các hữu thể có lý trí) có thể đánh thức nơi chúng ta một sự quan tâm sống động về luật đạo đức. Chúng ta thuộc về thế giới này trong tư cách là thành viên chỉ khi chúng ta cẩn thận hành xử bằng các nguyên tắc của tự do như thể chúng là các luật của tự nhiên.

Nhận xét kết thúc

Sử dụng lý trí lý thuyết vào tự nhiên dẫn tới một nguyên nhân tối cao tất yếu của thế giới. Việc sử dụng lý trí thực hành vào tự do cũng dẫn tới một sự tất yếu tuyệt đối, nhưng chỉ là sự tất yếu của các luật hành động của một hữu thể có lý trí. Vậy mà một nguyên tắc cơ bản của mọi việc sử dụng lý trí là thúc đẩy tri thức của nó đi tới ý thức về sự tất yếu của nó, vì nếu không nó sẽ không phải là tri thức thuần lý. Nhưng một giới hạn cơ bản của lý trí này cũng là nó không thể nhận ra sự tất yếu của cái gì hiện hữu hay xảy ra hay phải làm trừ khi giả thiết trước một điều kiện để nó hiện hữu hay xảy ra hay phải làm. Tuy nhiên, bằng cách này, sự thoả mãn của lý trí chỉ ngày càng bị lùi xa hơn bởi sự tìm kiếm không ngừng cái điều kiện ấy. Do đó, khi không ngừng tìm kiếm cái tất yếu vô điều kiện, lý trí thấy mình buộc phải giả thiết nó mặc dù nó không có phương tiện nào để làm cho nó có thể hiểu được; nó khá bằng lòng nếu nó có thể chỉ cần khám phá ra khái niệm thích hợp với giả thiết này. Vì vậy, nó không phản đối việc chúng ta suy diễn ra nguyên lý tối cao của đạo đức, nhưng chúng ta phải trách cứ lý trí con người nói chung bởi vì nó không thể làm cho chúng ta lãnh hội được sự tất yếu tuyệt đối của một luật thực hành vô điều kiện (như mệnh lệnh tuyệt đối). Chúng ta không thể trách cứ lý trí vì không muốn cắt nghĩa nó bằng một điều kiện (nghĩa là, bằng việc làm cho một sự quan tâm nào đó trở thành cơ sở của nó), vì như thế luật sẽ không còn là luật đạo đức và sẽ không còn là luật tối cao của tự do nữa. Và vì thế trên thực tế chúng ta không lãnh hội được sự tất yếu thực hành vô điều kiện của mệnh lệnh luân lý; nhưng chúng ta hiểu được tính chất không thể lãnh hội của nó, là điều duy nhất có thể đòi hỏi ở một triết học mà trong các nguyên tắc của nó, nó cố gắng đạt đến những ranh giới của lý trí con người.

PHẦN V

TRIẾT HỌC THẾ KỶ XIX

Thế kỷ 19 thường được mô tả là Thời Đại Tiến Bộ. Các khám phá khoa học của thế kỷ 17 và 18 đã dẫn tới các tiến bộ kỹ thuật tại Châu Âu và Châu Mỹ. Rồi các tiến bộ này lại tạo ra cuộc Cách Mạng Kỹ Nghệ và nhờ đó tăng nhanh tốc độ sản xuất hàng hoá đại trà. Hàng triệu người rời bỏ nếp sống khổ cực của đồng ruộng, chuyển đến các thành phố và làm việc tại các nhà máy. Ở Anh, chẳng hạn, năm 1800 chỉ có 21 phần trăm dân số sống ở thành thị với khoảng hơn mười ngàn người. Đến 1890, các cư dân thành thị đã chiếm 62 phần trăm dân số. Đời sống thành thị tỏ ra nhiều hứa hẹn, và nếp sống sung túc có vẻ nằm trong tầm tay của mọi người.

Các triết thuyết của Hegel và Mill ở đầu thế kỷ 19 làm nổi bật sự lạc quan này về tương lai. Hegel tuyên bố rằng "Ý Niệm" (hay "Tinh Thần" hay "Trí Tuệ") đang dẫn dắt toàn thể lịch sử. Các mâu thuẫn trong tư tưởng và thực hành sẽ có thể được vượt qua khi lịch sử tiến tới. Về phần mình, Mill viết trong tác phẩm lớn của ông, *Thuyết Vị Lợi*, về "*sự tiến bộ khoa học mở ra nhiều hứa hẹn cho tương lai.*" Mill lý luận rằng các cá nhân tự do biểu thị sự "*khôn ngoan của xã hội*" có thể khắc phục các vấn đề xã hội của thế kỷ 19.

Thế nhưng vào giữa thế kỷ, một số nhà tư tưởng bắt đầu cho thấy có những mối hoài nghi. Kierkegaard chất vấn các giả định lạc quan của Hegel và biểu lộ thái độ hoài nghi về tính tất yếu của tiến bộ. Cơ bản hơn, Kierkegaard cho rằng toàn bộ hệ thống của Hegel là sai lầm, vì nó giả thiết một tính khách quan hiện không có và một tính mục đích không tồn tại trong lịch sử. Về phần mình, Marx ghi nhận hiệu quả của cuộc Cách Mạng Kỹ Nghệ đối với các công nhân nhà máy và kêu gọi sự thay đổi trật tự xã hội và kinh tế. Marx cũng đưa ra các phê bình về Hegel, tập trung công kích khái niệm "Ý Niệm" của Hegel.

Vào cuối thế kỷ, Nietszche đưa thêm tiếng nói của ông vào với tiếng nói của các nhà tư tưởng hoài nghi khác về tiến bộ của thế kỷ 19. Nietzsche chê trách sự thiếu niềm đam mê mà các tiện nghi của cuộc Cách Mạng Kỹ Nghệ đã dẫn

đến. Ông kêu gọi những nhà tư tưởng hãy nhìn nhận rằng không có chuẩn mực nào cả, rằng "*Thượng Đế đã chết,*" và ông muốn họ khẳng định "*ý chí quyền lực*" để khắc phục sự tầm thường tiện nghi của thời đại ông.

Tuy Nietzsche mất năm 1900, thế kỷ 19 về mặt tư tưởng phải đến năm 1914 mới kết thúc. Năm ấy, mọi kỹ thuật ấn tượng từng được phát triển trong thế kỷ trước đã được đưa ra sử dụng trong cuộc Thế Chiến I với mục đích tàn sát con người. Một hệ thống liên minh đã được thiết lập vào giữa thế kỷ 19 dựa trên những suy xét hợp lý, thực dụng đã bảo đảm rằng hầu như toàn thế giới đã dính líu vào cuộc chiến. Khi Thế Chiến kết thúc, thì cũng là lúc chấm dứt thái độ tin tưởng lạc quan vào tiến bộ của thế kỷ 19.



G.W.F HEGEL 1770 - 1831

Georg Wilhelm Friedrich Hegel sinh tại Stuttgart, miền nam nước Đức. Cả gia đình Hegel gồm cha ông, một viên chức nhà nước cấp nhỏ; mẹ ông, một bà nội trợ hết lòng thương yêu chồng con; và em trai và em gái ông; tất cả sống một đời sống đầy yêu thương gắn bó thuận hoà. Vì vậy không lạ gì sau này Hegel mô tả gia đình như là *"Bản Thể Đạo Đức trực tiếp."* Sau khi tốt nghiệp trung học tại Stuttgart năm 18 tuổi, Hegel được một học bổng theo học tại Đại học Tubingen, tại đây ông học thần học. Trong thời gian ở đây, ông đã gặp và kết bạn với Johann Christian Friedrich Holderlin và nhà triết học Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Các bài ông nộp cho các giáo sư ở đại học không có dấu hiệu gì cho thấy ông sẽ theo đuổi một sự nghiệp triết học vẻ vang sau này. Thật vậy, bằng tốt nghiệp đại học của ông ghi nhận rằng tri thức thần học của ông tương đối khá, nhưng tri thức về triết học của ông rất thiếu sót. Tuy nhiên, Hegel đã bắt đầu viết các tiểu luận sâu sắc, không phải các bài nộp ở trường, nhưng là để làm sáng tỏ các tư tưởng của chính ông.

Sau khi tốt nghiệp đại học năm 1793, Hegel trải qua bảy năm làm gia sư cho một gia đình giàu có ở Bern và Frankfurt. Trong thời gian này ông tiếp tục viết các tiểu luận - đa số về đề tài tôn giáo - cho thấy ông đã rời bỏ khá xa Kitô giáo chính thống. Ví dụ, một tiểu luận lúc đầu của ông so sánh Chúa Giêsu với Socrates, và ông cho rằng giáo huấn đạo đức của Socrates cao hơn của Chúa Giêsu.

Sau khi cha ông qua đời năm 1799, Hegel được kế thừa một món tiền nho nhỏ, ông bỏ nghề gia sư và theo bạn ông là Schelling đến đại học Jena. Tại đây Hegel trở thành một *Privatdozent* (giảng viên không ăn lương) và ông đồng biên tập một t ạp chí triết học với Schelling. Trong thời gian ở Jena, Hegel viết tác phẩm lớn của ông, *Hiện Tượng Học về Tinh Thần* (1807), phác hoạ các chủ đề lớn của triết học của ông. Tác phẩm này bao gồm một phê bình về các ý niệm của Schelling, và chấm dứt tình bạn giữa hai người.

Trước khi tác phẩm quan trọng này được xuất bản, đã nổ ra cuộc chiến của Napoleon với nước Phổ, và Đại học Jena bị đóng cửa; lúc này món tiền thừa kế của Hegel đã cạn kiệt, ông lại buộc phải tìm một việc làm mới.

Sau một thời gian ngắn làm chủ biên một nhật báo, Hegel đến Nurnberg làm hiệu trưởng một trường trung học trong 8 năm. Tại đây ông xuất bản tác phẩm quan trọng thứ hai, *Khoa học Lô gích* (1812-1816). Ông cũng gặp gỡ và cưới một cô gái con một gia đình quyền quí, nhỏ bằng nửa tuổi ông, và họ có hai con trai. Năm 1816 Hegel nhận một ghế giáo sư tại đại học Heidelberg. Ông tiếp tục thói quen viết một quyển sách quan trọng tại mỗi nơi ông làm việc, và xuất bản *Bách Khoa Triết Học Đại Cương* năm 1817. Năm 1818 ông chuyển đến Đại học Berlin, nơi ông ở và làm việc cho tới cuối đời. Tại đây ông xuất bản *Triết Học về Quyền* (1821) - và trở nên

nổi tiếng khắp Châu Âu. Ông ở lại Berlin cho tới khi ông qua đời vì bệnh tả năm 1831.

Sau khi ông mất, một nhóm bạn bè ông đã xuất bản bộ sưu tập 18 quyển các tác phẩm của ông, gồm cả các tiểu luận thời kỳ đầu của ông và các giảng trình về thẩm mỹ học, lịch sử triết học, triết học lịch sử, và triết học tôn giáo.

Như mọi triết gia khác đương thời, Hegel chịu ảnh hưởng rất mạnh của Kant. Kant đã tìm cách tổng hợp hai thực tại trước kia biệt lập nhau - thế giới thuần lý của các ý niệm (nhấn mạnh bởi các nhà duy lý) và thế giới hiện tượng của tri giác (nhấn mạnh bởi các nhà duy nghiệm). Nhưng khi làm như vậy, Kant đã phân biệt thế giới bản thể của "*các sự vật tự thân*" với thế giới hiện tượng của kinh nghiệm và tuyên bố rằng chúng ta không thể nào biết được thế giới bản thể. Theo một nghĩa nào đó, ông đã hoà giải hai lập trường tri thức cạnh tranh nhau - thuyết Duy Lý của Châu Âu Lục Địa và thuyết Duy Nghiệm của Anh - dẫn đến sự từ bỏ khoa siêu hình học. Hegel muốn đi một bước xa hơn Kant và tạo ra một tổng hợp hoàn bị để không chỉ làm cho hai khoa tri thức cạnh tranh trở về gặp gỡ nhau mà còn cho thấy sự liên kết giữa tri thức luận và siêu hình học. Chìa khoá của sự tổng hợp này là sự nhìn nhận rằng ý thức là thực tại tối hậu, hay nói theo câu nói thời danh của ông, "*Cái gì hiện thực thì thuần lý - cái gì thuần lý thì hiện thực.*" Nghĩa là, thực tại siêu hình học (cái hiện thực) *là* Ý Niệm hay Tinh Thần hay Trí Tuệ (cái gì biết). Kết quả là sự ra đời của triết học gọi là "*Thuyết Duy Tâm Tuyệt Đối*" bởi vì mọi sự tồn tại đều có liên quan cơ bản với Ý Niệm tuyệt đối hay Tinh Thần hay Trí Tuệ.

Theo Hegel, thuyết duy lý truyền thống có khuynh hướng phân loại mọi kinh nghiệm một cách hình thức thành các phổ quát thể trừu tượng, không có sự sống. Đẩy tới lô gích cực độ của nó, thuyết duy lý dẫn tới sự trừu tượng hoá "Hữu Thể": "*Những cái Hữu Thể thuần tuý và trừu tượng này chỉ là phủ định tuyệt đối: hay nói một cách dễ hiểu, chỉ là Vô Thể.*" Bằng cách trừu tượng hoá cái cụ thể hay đặc thù hay kinh nghiệm hiện thực, người ta chỉ còn lại một hữu thể là Vô Thể. Bài viết ngắn nhan đề "*Ai Suy Nghĩ Trừu Tượng?*" (1807-1898?), được trích dẫn dưới đây theo bản dịch của Walter Kaufmann, rõ ràng chuyển đạt sự khinh rẻ của Hegel đối với qui trình trừu tượng hoá.

Trong khi Hữu Thể và Vô Thể vừa đồng nhất vừa mâu thuẫn, theo Hegel, "*chân lý của Hữu Thể và Vô Thể là. . . sự thống nhất của cả hai: vì sự thống nhất này là BIẾN DỊCH.*" Sự thống nhất của Biến dịch không làm mất đi Hữu Thể và Vô Thể nhưng giữ cả hai ở một trạng thái căng thẳng ở một chân lý cao hơn. Hai phần của mâu thuẫn, cùng với cái thống nhất hay vượt qua chúng, tạo thành một bộ ba. Phương pháp vượt qua mâu thuẫn bằng cách di chuyển lên một cấp độ chân lý cao hơn thì được gọi là "biện chứng." Hegel đề nghị triển khai một hệ thống biện chứng hoàn bị của thực tại dựa trên 3 bộ ba cơ bản là "*Hữu Thể - Vô Thể - Biến dịch,*" "*Hữu Thể - Bản thể - Khái niệm,*" và "*Ý niệm - Bản tính - Trí tuệ.*" Mặc dù ông đã khai triển một số đề nghị cho hệ thống này, ông chưa bao giờ hoàn tất một phần nào.

Mặc dù Hegel chưa bao giờ triển khai một hệ thống hoàn bị nào, nhưng ông đã sử dụng phương pháp biện chứng để cắt nghĩa ý thức. Trong đoạn nhan đề "*Quan hệ Chủ và Tớ*" của tác phẩm *Hiện Tượng Học về Tinh Thần* (1807) được trích dưới đây, Hegel cắt nghĩa một giai đoạn trong sự phát triển biện chứng của ý thức. Ông bắt đầu vạch ra rằng chỉ khi nhìn nhận một 'tha nhân' thì lúc đó mới có thể có ý thức. Nhưng nếu có một tha nhân, thì cái ý thức tự ngã cảm thấy bị đe doạ, nên nó tìm cách

khẳng định tự do của nó bằng việc ra sức thống trị cái tha nhân kia và bắt buộc nhìn nhận sự thống trị của nó. Cuộc đấu tranh tiếp diễn dẫn đến kết quả là một người chủ thống trị và một người tôi tớ bị trị. Sau đó ông chủ cưỡng bức người tôi tớ sản xuất ra của cải vật chất để phục vụ sự hưởng thụ của ông chủ.

Nhưng tới chỗ này, ông chủ bắt đầu lệ thuộc người tôi tớ mà ông đã thống trị. Trước hết, sự tự y thức của ông như là ông chủ phải chịu người nô lệ nhìn nhận ông là chủ. Nhưng quan trọng hơn, trong khi ông chủ đã tiêu xài hết hay phá huỷ hết những gì người tôi tớ làm ra, thì người tôi tớ đã học được cách sáng tạo - uốn nắn bản tính theo ý mình - và vì thế đã thiết lập được sự tự ý thức của chính mình trong tương quan với cái mà mình đã tạo ra. Hơn nữa, lao động của người tôi tớ có một chất lượng thường hằng trong khi sự tiêu thụ của ông chủ lại lệ thuộc vào sự sản xuất của người tôi tớ. Vì thế bằng việc thống trị người tôi tớ, ông chủ bị thống trị.

Giải pháp cho mâu thuẫn này là nhìn nhận rằng cả ông chủ lẫn người đầy tớ đều không ai tự do và tự do không thể có trong quan hệ thống trị. Giai đoạn kế tiếp trong biện chứng là công việc của tinh thần tìm kiếm tự do trong chính nó.

Các ý niệm của Hegel vừa được nhiều người khen lẫn người chê. Các nhận thức sâu sắc của ông về quan hệ chủ – tớ đã gây ấn tượng mạnh đối với Marx và Nietszche. Thực vậy, sự nhận thức của Hegel về phát triển biện chứng đã trở thành một đặc điểm nòng cốt của tư tưởng Marx - mặc dù Marx bác bỏ ý niệm về Tinh Thần Tuyệt Đối. Hiện tượng học triển khai nhận thức của Hegel về các loại ý thức khác nhau. Xã hội học về tri thức đã triển khai các khái niệm của ông về sự liên quan giữa ý thức và văn hoá của một thời đại nhất định. Người phê bình chính về Hegel là Kierkegaard, ông này đã kịch liệt phản đối sự đánh giá thấp cá nhân, chất vấn thái độ lạc quan mặc nhiên của biện chứng pháp, và chế giễu sự dở dang của "Hệ thống" Hegel. Có lẽ di sản lớn nhất mà Hegel để lại không phải là một ý niệm đặc biệt nào, mà là tầm nhìn của ông về sự phát triển lịch sử đầy đủ của tư tưởng.

Hiện tượng học về tinh thần

Tính độc lập và lệ thuộc của sự tự ý thức: Quan hệ chủ và tớ

Sự tự ý thức *trong* và *cho chính nó* là trong và qua việc ở trong và cho chính nó đối với một sự tự ý thức khác, nghĩa là, nó chỉ là một cái gì được nhận biết hay nhìn nhận. Khái niệm về sự duy nhất này của sự tự ý thức trong tính lưỡng diện của nó, sự vô hạn tự thể hiện trong tự ý thức, là một phức hợp đa diện và đa nghĩa, khiến cho các giai đoạn của phức hợp này phải vừa được xem xét biệt lập một cách kỹ lưỡng, vừa đồng thời phải được hiểu trong sự khác biệt này như là không phân biệt, hay cũng luôn luôn theo nghĩa đối lập của chúng. Tính lưỡng nghĩa của cái được phân biệt nằm trong yếu tính của sự tự ý thức, của tính vô hạn, hay vô biên, nghĩa là trực tiếp trái ngược với sự xác định mà nó được thiết lập. Sự tách rời khái niệm về sự duy nhất này của tinh thần trong tính lưỡng diện của nó trình bày cho chúng ta chuyển động của sự *nhận biết*.

Có một sự tự ý thức khác cho sự tự ý thức; nó đã đến *ngoài chính nó*. Điều này mang hai ý nghĩa: *thứ nhất*, sự tự ý thức đã tự đánh mất mình, vì nó thấy chính mình như một hữu thể *khác*; *thứ hai*, vì thế nó đã gạt bỏ cái khác kia, vì nó không thấy cái khác kia là hữu thể cơ bản, nhưng thấy *chính nó* trong *cái khác* kia.

Sự tự ý thức phải gạt bỏ *cái khác* mà nó có; đây là sự gạt bỏ nghĩa thứ nhất của hai nghĩa, và vì thế cũng gạt bỏ nghĩa thứ hai: *thứ nhất*, nó phải bắt

đầu gạt bỏ hữu thể độc lập *khác* để trở thành chắc chắn về *chính nó* như là hữu thể cơ bản; *thứ hai*, làm thế nó bắt đầu gạt bỏ *chính nó*, vì hữu thể khác kia là chính nó. . .

Trong kinh nghiệm tự ý thức này có sự nhận ra rằng đời sống cũng cơ bản đối với nó như chính sự tự ý thức thuần tuý là cơ bản. Trong sự tự ý thức trực tiếp, cái "tôi" đơn giản là khách thể tuyệt đối, nhưng đối với chúng ta hay trong chính nó, nó là sự trung gian tuyệt đối và có sự độc lập như một lúc cơ bản. Sự tan rã của sự duy nhất đơn giản này là kết quả của kinh nghiệm đầu tiên; qua đó một sự tự ý thức đơn thuần được thiết lập, và một sự ý thức không chỉ thuần tuý cho chính nó, nhưng cho một ý thức khác, nghĩa là, như là *hiện hữu*, hay ý thức trong hình thức của *sự vật*. Cả hai chuyển động đều là cơ bản; nhưng vì chúng phải bắt đầu không bằng nhau và đối lập nhau, và sự phản ánh của chúng trong sự duy nhất vẫn chưa thành một thực tại, nên chúng là hai hình thức đối lập của ý thức: một là ý thức độc lập, mà hiện-hữu-cho-mình là yếu tính đối với ý thức ấy; hình thức thứ hai là ý thức lệ thuộc, đối với nó sự sống hay hiện hữu cho một cái khác là yếu tính; ý thức thứ nhất là ý thức *ông chủ*, ý thức thứ hai là ý thức *tôi tớ*.

Ông chủ là ý thức hiện hữu *cho chính mình*, mặc dù không còn chỉ là khái niệm về chính mình, nhưng là một ý thức hiện hữu cho chính mình trong quan hệ gián tiếp với chính mình qua một ý thức *khác*, nghĩa là qua một ý thức mà bản thể của nó phải được tổng hợp với *hữu thể* độc lập hay sự vật nói chung. Ông chủ ý thức về cả hai lúc này, về một *vật*, đối tượng của ước muốn, và về ý thức mà đối với nó sự vật là cái cơ bản; và vì ông chủ (a), *xét như là* khái niệm về sự tự ý thức, là quan hệ trực tiếp về *hiện-hữu-cho-chính-mình*, nhưng (b) bây giờ ông chủ cũng là một trung gian, hay như là một hiện-hữu-cho-chính-mình mà chỉ cho chính mình thông qua một cái khác, nên ông chủ ý thức (a) trực tiếp về cả hai và (b) một cách gián tiếp về mỗi cái qua trung gian của cái khác.

Trong hai lúc này ông chủ được sự nhận biết hay nhìn nhận của một ý thức khác; bởi vì ý thức khác tự thiết lập trong những lúc này như là không cơ bản, thứ nhất, trong việc làm của sự vật, thứ hai, trong sự lệ thuộc một hiện hữu đặc thù; trong cả hai nó không thể đạt tới vai trò làm chủ đối với hữu thể và đạt tới sự phủ định tuyệt đối. Vì vậy ở đây có sự hiện diện của lúc nhìn nhận, rằng ý thức khác kia gạt bỏ chính nó như là hiện-hữu-cho-chính-nó, và vì thế chính nó làm điều mà cái khác làm cho nó. Cũng thế, có sự hiện diện của lúc kia, đó là hành động này của ý thức thứ hai là hành động của chính lúc thứ nhất bởi vì cái mà người tôi tớ làm thực sự là cái mà ông chủ làm.

Ở đây sự ý thức không cơ bản đối với ông chủ là đối tượng tạo ra *sự thật* về sự chắc chắn về chính mình. Nhưng rõ ràng là đối tượng này không phù hợp với khái niệm của nó, và chỗ mà ông chủ đã hoàn thành chính mình, thì ngược lại ông đã có một cái gì rất khác với một ý thức độc lập phải trở thành. Nó không là một ý thức dành cho ông, nhưng là một ý thức lệ thuộc; do đó ông không chắc chắn về *hiện-hữu-cho-chính-mình* như là sự thật, và sự thật của ông là ý thức không cơ bản, và hành động không cơ bản của ý thức này.

Sự thật của ý thức độc lập do đó là *ý thức lệ thuộc* hay nô lệ. Hiển nhiên ý thức này lúc đầu xuất hiện *ở ngoài* chính nó, và không như là sự thật của sự tự ý thức. Nhưng cũng như tư cách làm chủ hay thống trị cho thấy rằng yếu tính của nó là cái đối lập với cái nó phải là, thì cũng thế, sự lệ thuộc sẽ chuyển thành cái ngược lại với cái nó đang là; *xét như là* ý thức *bị dẫy trở về* trong chính nó, nó sẽ đi vào chính nó và trở thành độc lập.

Ai suy nghĩ trừu tượng?

Suy nghĩ? Trừu tượng? *Sauve qui peut!* Mạnh ai nấy bỏ! Ngay lúc này tôi vẫn còn nghe tiếng một kẻ phản bội, được kẻ thù mua chuộc, thốt lên câu nói này, tố giác bài tiểu luận này bởi vì nó đề cập một cách rõ ràng về siêu hình học. Bởi vì *siêu hình học* là một từ, không thua kém gì *trừu tượng*, và hầu như cũng không thua kém gì *suy nghĩ*, từ đó mọi người ít nhiều bỏ chạy thoát thân giống như tránh một người bị dịch.

Nhưng ý định của tôi không đến nỗi tệ như thế, cứ như thể tôi muốn giải thích ở đây ý nghĩa của suy nghĩ và trừu tượng. Không có gì mà thế giới xinh đẹp thấy khó tha thứ cho bằng những lời giải thích. Tôi cũng thế, tôi thấy kinh khủng khi ai đó bắt đầu giải thích, bởi vì khi điều gì tồi tệ nhất xảy ra, bản thân tôi hiểu được mọi sự. Ở đây sự giải thích về suy nghĩ và trừu tượng sẽ hoàn toàn là dư thừa; bởi vì chính vì thế giới xinh đẹp này biết trừu tượng có nghĩa là gì khiến nó bỏ chạy. Cũng như một người không muốn điều mà người ta không biết, thì họ cũng không thể ghét nó. Tôi cũng không có ý tìm cách khôn khéo để hoà giải cái thế giới xinh đẹp này với suy nghĩ hay với cái trừu tượng như thể suy nghĩ và trừu tượng được hoãn lại cho tới khi cuối cùng chúng tìm được lối vào trong xã hội vô danh, mà không khơi dậy sự chán ghét nào đó; thậm chí như thể chúng được xã hội chấp nhận một cách mặc nhiên, hay, như người thổ dân Swabi nói, *heringezaunselt*, trước khi tác giả của sự phức tạp này bất ngờ tiết lộ người khách lạ, đó là cái trừu tượng, mà cả bữa tiệc đã khoản dãi và nhìn nhận dưới một danh hiệu khác như thể là đã quen biết từ lâu. Các cảnh nhìn nhận như thế có mục đích dạy cho thế giới làm trái với ý nó, chúng phạm sai lầm không thể tha thứ là chúng đồng thời hạ nhục trong khi kẻ bị làm nhục tìm hết cách khôn khéo để gỡ chút ít danh dự cho mình; nhưng sự nhục nhã này và sự hão danh huỷ diệt hiệu quả, vì chúng đẩy xa một sự hướng dẫn đã nhận được bằng cái giá ấy.

Bất luận thế nào, một kế hoạch như thế chắc chắn phải hỏng ngay từ đầu, bởi vì nó sẽ phải đòi hỏi rằng từ chủ chốt của câu đố không được nói ra ngay từ đầu. Nhưng điều này đã xảy ra ngay trong tựa đề rồi. Nếu tiểu luận này chơi với mánh khoé ấy, các từ này không thể được phép đưa vào ngay từ đầu; nhưng giống như một bộ trưởng trong một vở hài kịch, chúng phải đi đi lại lại trong suốt vở diễn với bộ áo khoác của chúng, và chỉ cởi bỏ vào cảnh cuối cùng, để tiết lộ tia sáng của sự khôn ngoan. Sự cởi bỏ chiếc áo khoác của siêu hình học chắc chắn sẽ kém hiệu quả hơn là việc ông bộ trưởng cởi bỏ áo khoác của ông: nó sẽ không làm sáng tỏ gì hơn là một vài từ, và phần hay nhất của câu nói đùa phải là nó cho thấy xã hội đã từ lâu nắm được chính vấn đề rồi, vì thế điều mà họ đạt được cuối cùng chỉ là tên gọi suông, trong khi danh tiếng của ông bộ trưởng có một nghĩa thực sự - một túi tiền.

Việc mọi người có mặt phải biết suy nghĩ là gì và trừu tượng là gì là điều được giả thiết là có trong một xã hội có hiểu biết, và chúng ta chắc chắn đang sống trong một xã hội có hiểu biết. Vấn đề chỉ là *ai* suy nghĩ trừu tượng. Như đã nói trên, ý định của tôi ở đây không phải là hoà giải xã hội với các điều này, mong đợi nó đề cập đến một điều gì khó, kêu gọi ý thức của nó để đừng lãng quên một vấn đề có lợi cho địa vị và thân phận của các con người được phú bẩm lý trí. Đúng hơn ý định của tôi là hoà giải cái thế giới xinh đẹp này với chính nó, mặc dù nó không bị cắn rứt lương tâm vì sự sao lãng này, nhưng ít là ở sâu thẳm, nó có một sự kính trọng nào đó đối với sự suy nghĩ

trừu tượng như là một điều gì cao sang, và nó có thái độ khác không phải vì nó tỏ ra quá thấp hèn nhưng vì nó tỏ ra quá cao sang, không phải vì nó tỏ ra quá bần tiện nhưng là quá cao thượng, hay ngược lại vì nó tỏ ra là một *Espèce*, một loại gì đặc biệt; nó tỏ ra là một cái gì đó không tạo cho người ta sự nổi bật trong xã hội nói chung, giống như các bộ áo mới, nhưng như một cái gì - giống như các bộ quần áo tồi tàn, hay sang trọng nếu chúng được trang điểm bằng những viên đá quí lấy từ những đỉnh núi cao hay được thêu thùa khiến cho, mặc dù đắt tiền đến mấy, nhưng đã trở thành kiểu Tàu từ lâu - nó gạt người ta ra khỏi xã hội hay làm cho người ta trở thành lố bịch trong xã hội.

Ai suy nghĩ trừu tượng? Những người vô học, chứ không phải những người có học. Xã hội phong lưu không suy nghĩ trừu tượng vì nó quá dễ, vì nó quá thấp hèn (không chỉ về tình trạng bề ngoài) - không phải từ một sự phô trương trống rỗng của sự quí tộc tự đặt mình vượt quá khả năng mình, nhưng vì sự thấp kém bên trong của vấn đề.

Thành kiến và sự tôn trọng suy nghĩ trừu tượng quá lớn khiến cho các lỗ mũi rất thính của chúng ta bắt đầu ngửi thấy một sự châm biếm hay trào phúng ở điểm này; nhưng vì họ đọc trong tờ báo buổi sáng nên họ biết rằng có một cái giá phải trả cho các sự châm biếm và vì vậy tôi phải sớm chiếm lấy nó bằng cách giành giật hơn là dễ dàng bỏ cuộc.

Tôi chỉ cần nêu ra một vài ví dụ cho điều tôi nói: mọi người sẽ nhìn nhận rằng các ví dụ này xác nhận nó. Một kẻ sát nhân bị đưa đến nơi hành quyết. Đối với người dân thường, nó chỉ là một kẻ giết người. Các quí bà có thể nhận xét là anh ta là một người đàn ông khoẻ mạnh, đẹp trai. Dân chúng thấy nhận xét này là quái dị: Sao? Một tên sát nhân mà đẹp trai? Làm thế nào người ta có thể suy nghĩ quái gở đến độ coi một kẻ sát nhân là đẹp trai? Chắc chắn bản thân bạn cũng không khá gì hơn! Đây là sự sa đoạ của đạo đức đang thịnh hành trong giới thượng lưu, một ông linh mục có thể nói thêm, vì ông biết tận đáy lòng con người và đáy thẳm của sự việc.

Một người mà biết về con người thì sẽ đi lần các dấu vết sự phát triển của kẻ tội phạm: họ có thể tìm thấy trong tiền sử của kẻ tội phạm này, trong nền giáo dục của hắn, một quan hệ gia đình xấu giữa cha và mẹ hắn, một sự trừng phạt ghê gớm sau khi con người này đã phạm một điều sai lỗi nho nhỏ, khiến hắn trở thành thù hận với trật tự xã hội - một phản ứng đầu tiên của sự thù hận này là trục xuất hắn ra khỏi xã hội và vì thế khiến hắn không thể tự bảo tồn mình nếu không phạm pháp. - Cũng có thể có người khi nghe điều này sẽ nói: ông ấy muốn chữa lỗi cho tên sát nhân. Dù sao tôi cũng nhớ lại hồi tôi còn trẻ đã từng nghe một thị trưởng than phiền các nhà văn đã đi quá xa và muốn nhổ tận gốc rễ Kitô giáo và sự chính trực; có nhà văn đã viết bảo vệ việc tự tử; thật kinh khủng, kinh khủng! - Các câu hỏi khác cho thấy tác phẩm *Sự đau khổ của Werther* [Goethe, 1774] muốn nói gì.

Đây là suy nghĩ trừu tượng: không thấy gì nơi kẻ giết người ngoại trừ sự kiện trừu tượng rằng anh ta là kẻ giết người, và xoá bỏ mọi bản chất con người khác nơi anh ta bằng một phẩm chất đơn giản này. . .

Trong quân đội chúng ta cũng thấy có cùng sự khác biệt này. Tại Áo, một người lính có thể bị đánh đập, anh ta thuộc giai cấp tiện dân; bởi vì bất cứ cái gì có quyền thụ động bị đánh đập đều là tiện dân. Như thế đối với sĩ quan thì người lính quèn là cái *trừu tượng* của một kẻ thuộc cấp có thể bị đánh đập mà một nhà quí tộc với quân phục và khí giới phải để mắt tới người ấy - và điều đó có thể làm người ta liên minh với ma quỉ.

JOHN STUART MILL 1806 - 1873

John Stuart Mill sinh tại Luân Đôn, là con cả trong 9 người con của James và Harriet Burrow Mill. Cha ông, một triết gia nổi tiếng và là đồ đệ của Jeremy Bentham, đã dạy dỗ ông tại nhà. Bắt đầu học tiếng Hi Lạp lúc ba tuổi và Latinh lúc tám tuổi, cậu bé Mill lúc mười tuổi đã đọc sáu bài đối thoại của Plato. John gần như suốt ngày ở trong phòng học với cha ông, lúc ấy đang viết lịch sử Ấn Độ. Buổi sáng, hai cha con thường đi bách bộ và James thường ra cho cậu con trai các câu đố về những gì cậu đã học hôm trước. Trong những cuộc đi bách bộ này, James thường giảng giải về các đề tài khác nhau và sau đó yêu cầu cậu con trai tóm lược các điểm chính để trình bày cho ông ngày hôm sau. Với một sự học hành nghiêm khắc như thế - và với một ông bố không tỏ ra *"dấu hiệu tình cảm"* nào như thế - không lạ gì sau này John đã kết luận, *"Tôi chưa từng bao giờ là một đứa trẻ."*

Việc xuất bản tác phẩm của Mill bố về Ấn Độ năm 1818 đã giúp ông được bổ nhiệm chức vụ Phụ tá Thanh Tra cho công ty East India House của chính phủ. Năm năm sau, James cũng thành công thu xếp để cậu con trai 17 tuổi của ông cũng được một chức vụ như thế. John làm việc cho East India House trong 34 năm tiếp theo, cuối cùng trở thành thủ trưởng của công ty. Trong những năm đầu làm thư ký, John là một đồ đệ của thuyết vị lợi của Bentham giống như cha ông trước kia. John lập Hội Vị Lợi, viết các bài cho tạp chí *Westminster Review*, và là thành viên tích cực trong Hội London Debating Society. Ông ngày càng nổi tiếng như một nhà bút chiến bênh vực những người *"cực đoan triết học"* - những người tìm cách thay đổi xã hội dựa theo thuyết của Bentham.

Nhưng năm 1826, năm ông 29 tuổi, Mill bị suy sụp thần kinh và trải qua một thời kỳ trầm cảm nặng. Ông kinh hãi phát hiện ra rằng cho dù tất cả những thay đổi xã hội mà ông hô hào được thực hiện và mọi ý niệm ông đã học được về hạnh phúc được chứng minh là đúng, thì điều đó cũng không làm cho *ông* hạnh phúc. Như ông sẽ viết trong *Tiểu Sử Tự Thuật*, *"Mọi hạnh phúc của tôi đã phải được tìm thấy trong sự theo đuổi liên tục mục đích này. Mục đích đã không còn gì hứng thú, vậy thì quan tâm tới phương tiện làm gì? Có vẻ như tôi không còn gì để sống."* Cuối cùng ông đi đến kết luận rằng sự đào tạo tri thức khắt khe của ông đã làm suy yếu khả năng cảm xúc của ông. Khi đọc các tác giả như Wordsworth và Coleridge, ông bắt đầu tự học để biết cảm xúc giống như cha ông đã dạy ông để biết suy nghĩ. Trong thời kỳ này, ông gặp nhiều loại triết học khác nhau, như triết học của triết gia xã hội Claude-Henry Saint-Simon và nhà triết học thực chứng Auguste Comte, và ông bắt đầu phát hiện một số điều bất cập trong phương pháp định lượng khắt khe của Bentham.

Năm 1831, Mill được giới thiệu với Harriet Taylor, vợ của một doanh nhân rất thành đạt. Hai người mau chóng phát triển một tình bạn sâu xa và hợp tác trong một số tác phẩm gồm *Các*

Nguyên Tắc kinh tế chính trị, *Về Tự do*, và *Sự Lệ thuộc của Phụ nữ*. Mill nói rằng một số ý niệm quan trọng nhất ông có được là nhờ Taylor, trong đó gồm lý thuyết tự do nữ quyền, và ông còn nói rằng, sau cha ông, người có ảnh hưởng chính đối với tri thức của ông trong cuộc đời chính là bà Taylor. Ông thậm chí tuyên bố rằng bà là nguồn cảm hứng cho tác phẩm tri thức luận quan trọng của ông, *Hệ thống Lô gích* (1843). Sau khi chồng bà chết năm 1849, hai người chính thức cưới nhau năm 1851.

John và Harriet Mill chuyển đến Avignon, Pháp, năm 1858, cả hai đều không khoẻ. Một thời gian ngắn sau đó bà Harriet qua đời, và con gái bà đến chăm sóc cho bố dượng. Trong bảy năm tiếp theo, Mill xuất bản *Về Tự do* (1859), *Thuyết Vị lợi* (1861), *Các suy tư về Chính quyền đại nghị* (1861), *Auguste Comte và thuyết thực chứng* (1865), và *Sự Lệ thuộc của Phụ nữ* (viết 1861, xuất bản 1869). Năm 1865, Mill bất ngờ được đề nghị ra ứng cử Quốc hội. Không vận động, nhưng ông đã đắc cử và làm việc trong hai năm để bênh vực quyền đầu phiếu của phụ nữ, cải cách ruộng đất ở Ai Len, và các quyền của người da đen tại Jamaica. Một lần nữa trở lại miền nam nước Pháp, ông viết *Tiểu sử tự thuật* ngay trước khi ông mất năm 1873.

Mặc dù Mill viết về nhiều đề tài khác nhau và tác phẩm của ông về phép qui nạp ngày nay vẫn còn được sử dụng, ông nổi tiếng nhất qua việc hiệu đính thuyết vị lợi của Bentham và việc ông bênh vực quyền tự do cá nhân. Bentham dạy rằng đạo đức học phải đặt nền tảng trên sự tạo hạnh phúc tối đa và giảm thiểu đau khổ, hơn là dựa trên các sự trừu tượng như "bổn phận" hay lương tâm của Kant. Do đó, Bentham khai triển một sự "*tính toán lạc thú*," một phương pháp toán học để xác định hành động nào sẽ có khả năng hơn trong việc cung cấp một lượng lạc thú lớn hơn so với đau khổ và nhờ đó đem lại hạnh phúc. Trong khi hệ thống này có vẻ vị kỷ và theo chủ nghĩa cá nhân, Bentham tuyên bố rằng nó tạo ưu thế cho mỗi cá nhân để tìm kiếm "*hạnh phúc nhiều nhất cho nhiều người nhất.*"

Trong *Thuyết Vị lợi* của ông, Mill chấp nhận thuyết lạc thú định lượng của Bentham và lý luận rằng hạnh phúc hay lạc thú là điều duy nhất mà mọi người tìm kiếm. Nhưng trong khi hệ thống của Bentham chỉ đo lường số lượng hạnh phúc và đau khổ, Mill chủ trương rằng *chất lượng* cũng phải được xét đến. Mặc dù một con lợn có thể đạt một lượng khoái lạc lớn khi đắm mình trong bùn, nó có một *chất lượng* khoái lạc rất thấp; và "*Thà làm người không thoả mãn hơn là làm con lợn thoả mãn; thà làm Socrates không thoả mãn hơn làm một người ngu thoả mãn.*" Theo Mill, người có khả năng nhất để quyết định chất lượng giữa các khoái lạc đối chọi nhau là người có kinh nghiệm về cả hai loại này. Giả sử một người vừa kinh nghiệm đắm mình trong bùn *và vừa* nghiên cứu triết học, người ấy sẽ thích những khoái lạc tuy khó nhưng thoả mãn hơn của triết học.

Các nhà phê bình về Mill vạch ra những bất đồng giữa triết học của *Thuyết vị lợi* và của các tác phẩm khác của Mill trong đó ông ủng hộ tự do cá nhân. Ví dụ, theo nguyên tắc hạnh phúc nhiều nhất của tác phẩm *Thuyết vị lợi*, phải chăng có thể có ý nghĩa khi xã hội làm tăng hạnh phúc chung bằng cách xâm phạm quyền tự do cá nhân? Mill phản lại vấn nạn này bằng cách lý luận rằng cuối cùng chủ nghĩa tự do cá nhân sẽ có lợi cho xã hội, sự khác biệt của các chọn lựa cá nhân có lợi cho hạnh phúc chung của xã hội hơn bất cứ tiêu chuẩn được áp đặt nào. Các nhà phê bình gần đây hơn đã chất vấn sự phân biệt của Mill giữa cái tư và cái công - ví dụ, điều mà bạn chọn làm cho bản thân bạn trong gia đình tư của bạn có thể tiêu phí tiền

bạc công cộng nếu bạn phải đi vào một nhà thương do tiền thuế của nhân dân. Các nhà phê bình nữ quyền đã vạch ra sự áp bức tiềm tàng trong sự phân biệt giữa tư và công, họ chất vấn khả năng có "*bình đẳng hoàn hảo*" nếu xã hội vẫn tiếp tục cơ cấu trọng nam khinh nữ, và họ công kích học thuyết của Mill về "*cơ hội đồng đều cho tới khi lập gia đình.*" Nhưng không ai không thừa nhận rằng xét như là một động cơ cải cách, các niềm tin của Mill về các quyền cá nhân, các quyền của phụ nữ và của các nhóm thiểu số, tự do không bị xã hội xâm phạm vào công việc riêng tư, và lợi ích hơn là truyền thống - đã có một ảnh hưởng vô cùng to lớn.

Thuyết vị lợi

Chương 1

Các nhận xét tổng quát

Trong số các hoàn cảnh tạo nên tình trạng hiện tại của tri thức con người, ít có hoàn cảnh nào khác hơn với những điều người ta mong đợi, hay có ý nghĩa hơn về tình trạng lạc hậu mà suy tư về các đề tài quan trọng nhất vẫn dậm chân tại chỗ, hơn là bước tiến bộ quá ít đã được thực hiện trong việc giải quyết cuộc tranh luận về tiêu chuẩn đánh giá đúng và sai. Từ khi bắt đầu có triết học, vấn đề liên quan đến *sự thiện cao nhất*, hay liên quan đến nền tảng của đạo đức, đã từng được coi là vấn đề chính trong tư duy lý thuyết, đã làm bận tâm những đầu óc lỗi lạc nhất, và đã phân chia họ thành các bè phái và trường phái, dẫn đến những cuộc chiến chống lại lẫn nhau. Và sau hơn hai ngàn năm tình trạng tranh cãi vẫn còn tiếp tục, các nhà triết học vẫn đang đứng dưới những lá cờ đối lập nhau, và cả các nhà tư tưởng lẫn toàn thể nhân loại đều không tiến gần hơn tới chỗ nhất trí về đề tài này, vẫn giống như thời kỳ chàng thanh niên Socrates ngồi nghe cụ già Protagoras, và (nếu đối thoại của Plato dựa trên một cuộc trò chuyện có thực) bênh vực lý thuyết vị lợi chống lại nền đạo đức bình dân của người được mệnh danh là nhà ngụy biện.

Đúng là tình trạng lẫn lộn và thiếu chắc chắn giống như thế, và trong một vài trường hợp, cả sự đối chọi như thế, cũng tồn tại liên quan đến các nguyên lý cơ bản của mọi khoa học, kể cả khoa học được coi là chắc chắn nhất, toán học; nhưng không làm tổn hại, trên thực tế thường không gây tổn hại gì cho sự đáng tin cậy của các kết luận của các khoa học ấy. Các chân lý cuối cùng được chấp nhận như là nguyên lý cơ bản của một khoa học đều thực sự là những kết quả cuối cùng của phân tích siêu hình học, được áp dụng trên những khái niệm sơ đẳng mà khoa học sử dụng; và quan hệ của chúng với khoa học không phải là quan hệ của những nền tảng cho một toà nhà, nhưng là quan hệ của rễ cây đối với cây, chúng có thể có tác dụng cũng tốt như thế mặc dù chúng không bao giờ bị đào sâu và đưa ra ánh sáng. Nhưng mặc dù trong khoa học các chân lý đặc thù thường đi trước lý thuyết tổng quát, điều ngược lại thường xảy ra đối với các học thuật thực hành, như đạo đức học và luật học. Mọi hành động đều nhằm một mục đích, và có vẻ tự nhiên để giả thiết rằng các qui luật hành động phải có nét đặc trưng toàn thể được rút ra từ mục đích mà chúng phục vụ. Khi chúng ta đi vào nghiên cứu, một khái niệm rõ ràng và chính xác về điều chúng ta đang nghiên cứu có vẻ như là điều đầu tiên chúng ta cần, thay vì là điều cuối cùng chúng ta phải tìm kiếm. Một trắc nghiệm về đúng và sai phải là phương tiện để xác định điều gì là đúng hay sai, chứ không phải là hậu quả của việc đã xác định nó.

Cũng không tránh được khó khăn bằng việc nại tới lý thuyết bình dân về một khả năng tự nhiên, như cảm giác hay bản năng cho chúng ta biết điều gì là đúng hay sai. Bởi vì - không kể việc có một bản năng đạo đức như thế hay không vẫn còn là đề tài tranh cãi - những người tin vào nó đều đã buộc phải từ bỏ ý niệm rằng nó phân biệt điều gì là đúng hay sai trong trường hợp cụ thể, giống như các giác quan khác của chúng ta phân biệt ánh sáng hay âm thanh hiện đang có. Theo tất cả những người cắt nghĩa về khả năng đạo đức của chúng ta, khả năng đạo đức chỉ cung cấp cho chúng ta những nguyên tắc phán đoán đạo đức chung; nó là một ngành của lý trí chúng ta, chứ không phải là khả năng cảm giác của chúng ta; và phải được dựa vào để tìm ra các lý thuyết đạo đức trừu tượng, chứ không phải vì tri giác về nó trong cụ thể. Trường phái đạo đức học trực giác, cũng như trường phái gọi là qui nạp nhấn mạnh về tính tất định của các nguyên lý chung. Cả hai đều cho rằng đạo đức của một hành động cá nhân không phải là một vấn đề tri giác trực tiếp, nhưng là vấn đề áp dụng một luật vào một trường hợp cá thể. Họ cũng nhìn nhận phần lớn cùng các luật đạo đức; nhưng họ khác nhau về các bằng chứng, và về nguồn từ đó họ rút ra thẩm quyền của họ. Theo một ý kiến, các nguyên tắc đạo đức là hiển nhiên *a priori*, không đòi hỏi điều gì để chấp nhận, trừ việc phải hiểu các thuật ngữ. Theo ý kiến khác, đúng và sai, cũng như thật và giả, là những vấn đề thuộc quan sát và kinh nghiệm. Nhưng cả hai đều cho rằng đạo đức phải được diễn dịch từ các nguyên tắc; và trường phái trực giác khẳng định cũng mạnh như trường phái qui nạp rằng có một khoa học đạo đức. Nhưng họ ít khi minh nhiên nêu ra một danh sách các nguyên tắc *a priori* để dùng làm tiền đề cho khoa học ấy; họ càng hiếm khi cố gắng để giản lược các nguyên tắc khác nhau ấy về một nguyên tắc cơ bản, hay một cơ sở chung của sự bó buộc. Nhưng để bênh vực các lập trường của họ, họ phải hoặc là có một nguyên tắc hay luật cơ bản, làm nền tảng cho mọi đạo đức học, hay nếu có nhiều, thì phải có một trật tự nhất định trên dưới giữa chúng; và nguyên tắc duy nhất, hay qui luật để quyết định giữa các nguyên tắc khác nhau khi chúng mâu thuẫn, phải là nguyên tắc hiển nhiên.

Chương 2

Thuyết vị lợi là gì

Tín điều lấy Lợi Ích hay Nguyên Tắc 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, 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 sự sung sướng. Để có cái nhìn rõ về tiêu chuẩn đạo đức do lý thuyết này đề ra, còn nhiều điều cần nói nữa; đặc biệt, các ý 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 sự sung sướng nội tại trong chính những điều ấy, hay như phương tiện để đạt sự sung sướng và tránh đau khổ.

Một lý thuyết về đời sống như thế khơi dậy sự ghê tởm đối với nhiều người. Giả thiết rằng cuộc đời không có mục đích nào cao hơn là lạc thú - không có đối tượng nào tốt hơn và cao thượng

hơn để ao ước và theo đuổi - bị họ coi là một lý thuyết hoàn toàn thấp hèn và bần tiện; một lý thuyết bẩn thỉu chỉ đáng với loài lợn, và ngay từ xưa những người theo phái Epicurus đã từng bị ví như những con lợn; và những người theo lý thuyết này ngày nay cũng thường bị so sánh như thế bởi các triết gia đối thủ người Đức, Pháp, và Anh.

Khi bị so sánh như thế, các triết gia theo phái Epicurus thường trả lời không phải họ, mà chính những người tố cáo họ đã diễn tả bản tính con người một cách thấp hèn, vì lời tố cáo này giả thiết rằng con người không có khả năng đạt lạc thú nào khác ngoài những lạc thú thích hợp với loài lợn. Nếu giả thiết này đúng, thì không thể bác bỏ lời tố cáo này, nhưng nó sẽ không còn là một lời qui tội; bởi vì nếu nguồn gốc của lạc thú nơi loài người cũng chỉ là một với loài lợn, thì qui tắc sống thích hợp với loài lợn cũng thích hợp với loài người. Sự so sánh đời sống theo kiểu Epicurus với đời sống của loài lợn được cảm thấy là thấp hèn, chính là vì các khoái lạc của loài lợn không đủ thoả mãn những khái niệm của con người về hạnh phúc. Con người có những khả năng cao hơn các bản năng của loài vật, và khi họ ý thức được điều này, họ sẽ không coi điều gì là hạnh phúc nếu nó không đem lại sự thoả mãn. Thực ra tôi không cho rằng các triết gia Epicurus hoàn toàn không có lỗi khi rút ra những hệ quả cho hệ thống của họ từ nguyên tắc vị lợi. Để làm được điều này một cách thích hợp, cần phải bao gồm nhiều yếu tố của thuyết Khắc kỷ và cả của Kitô giáo nữa. Nhưng không có lý thuyết Epicurus nào mà không gán cho những lạc thú của trí tuệ, của tình cảm và trí tưởng tượng, và của các tình cảm đạo đức, một giá trị của các lạc thú cao hơn nhiều sánh với các lạc thú của cảm giác. Tuy nhiên, cũng phải nhìn nhận rằng các nhà triết học vị lợi nói chung đã đặt sự trổi vượt của lạc thú tinh thần trên lạc thú thể xác chủ yếu là về tính bền vững, an toàn, không tốn kém của các lạc thú tinh thần - nghĩa là ở các lợi thế bên ngoài hơn là ở bản chất nội tại của chúng. Và trong tất cả các điểm này, các triết gia vị lợi đều đã chứng minh đầy đủ luận điểm của họ; nhưng lẽ ra họ đã có thể dựa trên cơ sở cao hơn kia một cách hoàn toàn hợp lý. Nhìn nhận sự kiện rằng một số loại lạc thú thì đáng 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.

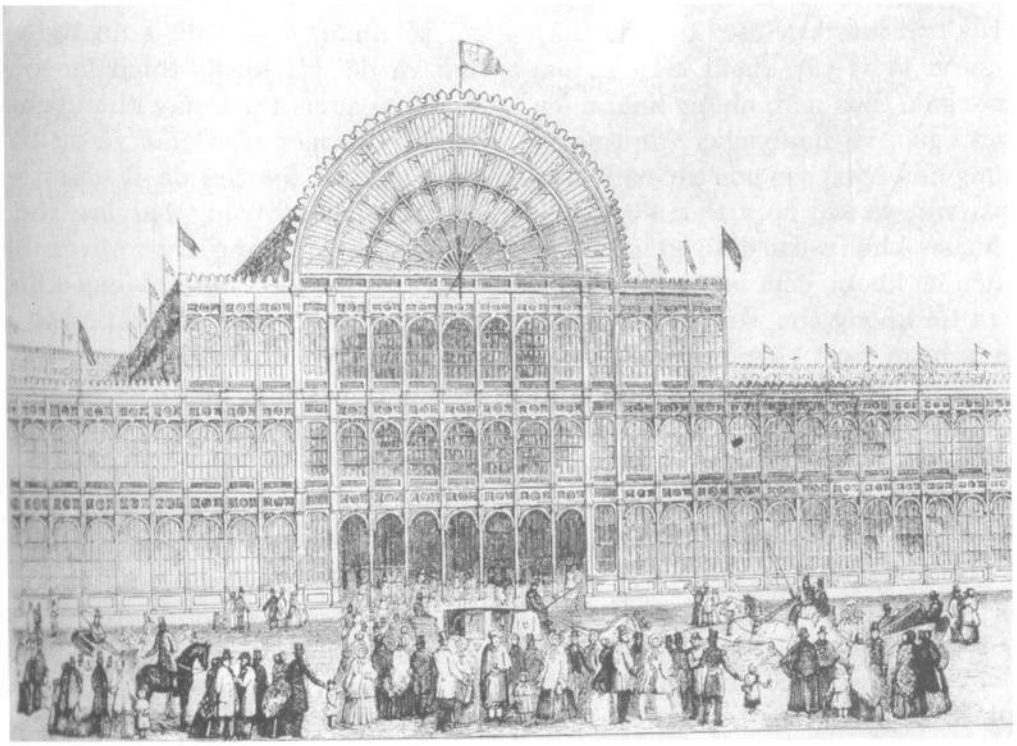
Nếu tôi được hỏi rằng tôi hiểu sự khác biệt chất lượng trong các lạc thú là gì, hay cái gì làm cho một lạc thú đáng giá hơn một lạc thú khác, xét như là lạc thú thuần tuý, trừ việc nó lớn hơn về số lượng, tôi thấy chỉ có thể có một câu trả lời duy nhất. Trong hai lạc thú, nếu có một lạc thú mà mọi người hay đa số những người đã kinh nghiệm cả hai và đã dứt khoát thích lạc thú này hơn, mà sự ưa thích này không chịu ảnh hưởng bởi một cảm giác về sự bó buộc đạo đức, thì lạc thú đó là đáng ao ước hơn. Nếu một trong hai lạc thú được những người thông thạo về cả hai lạc thú đó đánh giá nó rất cao khiến họ thích nó hơn, mặc dù biết rằng nó có thể dẫn đến nhiều sự không hài lòng hơn, và sẽ không đánh đổi nó với bất cứ số lượng lạc thú nào khác mà khả năng của họ cho phép, thì chúng ta có lý khi đánh giá sự trổi vượt của nó về phẩm trên lượng.

Bất cứ ai giả thiết rằng sự ưa thích này làm thiệt hại cho hạnh phúc¾rằng hữu thể cao hơn không phải là hạnh phúc 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 thoả

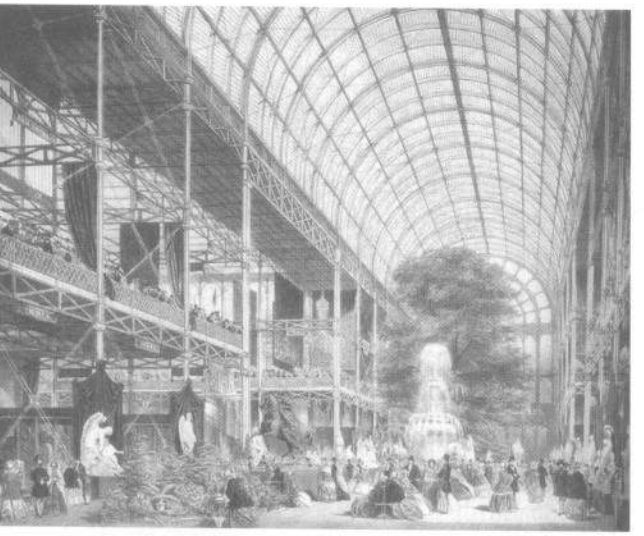
mãn hoàn toàn; ngược lại, một người có khả năng thụ hưởng cao cũng sẽ cảm thấy rằng bất cứ hạnh phúc nào mà họ có thể tìm kiếm trên đời này đều không hoàn hảo. Nhưng họ có thể tập để biết chịu đựng những sự bất toàn đó, nếu chúng có thể chịu đựng được; và những điều bất toàn này sẽ không làm họ ganh tị với người không ý thức những sự bất toàn đó, mà chỉ vì họ hoàn toàn không cảm thấy sự tốt lành trong các điều thiếu hoàn hảo đó. Thà là một con người không hài lòng còn hơn là một con lợn hài lòng. 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.

Theo Nguyên tắc Hạnh phúc Lớn nhất như đã cắt nghĩa ở trên, mục đích cuối cùng của các hoạt động là một đời sống thoát khỏi đau khổ đến mức tối thiểu, và có nhiều lạc thú đến mức tối đa, cả về phẩm lẫn lượng. Theo thuyết vị lợi, vì điều này là cùng đích của hoạt động con người, nên tất yếu nó cũng là tiêu chuẩn của đạo đức, có thể được định nghĩa một cách thích hợp là *"các qui tắc và giới luật 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 hợp lý của đời sống và hoạt động của con người; bởi vì, trước hết, nó không thể nào đạt được; và những người phê bình thuyết này 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* hạnh phúc; rằng mọi con người cao thượng đều đã từng cảm thấy điều này, và họ đã chỉ trở thành cao thượng nhờ học bài học từ bỏ; họ khẳng định rằng nếu học



Crystal Palace, London, 1851, do Joseph Paxton (1801-1865) thiết kế. Được xây dựng cho cuộc triển lãm các công trình Kỹ Nghệ của Mọi Quốc Gia, toà nhà này toạ lạc trên một khu đất rộng 19 hécta và chiếm khoảng 30 triệu feet khối. (*The Bettman Archive*)



Crystal Palace, Bên trong. Cung điện là một thánh điện của khoa học, công nghiệp hoá và tiến bộ. Kỳ công kiến trúc này biểu thị một cách cụ thể thái độ lạc quan của Mill khi ông nói về "*sự khôn ngoan của xã hội*" và "*sự tiến bộ của khoa học mang nhiều hứa hẹn cho tương lai.*" (*Victoria and Albert Museum, London*)

đầy đủ và sống theo bài học ấy, nó sẽ là điều kiện khởi đầu và cần thiết của mọi nhân đức.

Đạo đức học vị lợi cũng nhìn nhận rằng con người có khả năng hi sinh lợi ích lớn nhất của mình vì lợi ích của người khác. Nó chỉ từ chối chấp nhận rằng hi sinh là một điều thiện. Hi sinh mà không gia tăng hay giúp gia tăng hạnh phúc toàn diện thì bị coi là sự phí phạm. Sự từ bỏ mình duy nhất được đạo đức học vị lợi ca ngợi là sự dấn mình cho hạnh phúc của người khác, hay 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.

Các người bênh vực thuyết vị lợi thường cũng phải trả lời cho những vấn nạn như sau - đó là trước khi hành động, chúng ta không có đủ thời gian để tính toán và cân nhắc các hiệu quả của bất cứ hành vi nào đối với hạnh phúc nói chung. Câu trả lời cho vấn nạn này là đã 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.

Chương 3

Về sự tán thành tối hậu của nguyên tắc vị lợi

Vì mục đích lúc này, không cần xác định rằng cảm giác về bổn phận đạo đức có là bẩm sinh hay là do học được. 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 nhưng là thủ đắc, 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 thủ đắc. 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 nơi 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 siêu việt của họ. Giống như các khả năng thủ đắc 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 đi 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 một sức mạnh ấy không có trong nguyên tắc vị lợi, cho dù nó không có cơ sở trong bản tính con người, sẽ là trốn tránh đối mặt với mọi kinh nghiệm.

Chương 4

Có thể có loại chứng minh nào cho nguyên tắc vị lợi

Như đã nhận xét trên kia, các vấn đề về các mục đích tối hậu không chấp nhận sự chứng minh, theo nghĩa thông thường của từ này. Không thể chứng minh bằng lý luận là chuyện thông thường của mọi nguyên tắc cơ bản; đối với các tiền đề cơ bản của tri thức chúng ta, cũng như của hành vi chúng ta. Nhưng loại thứ nhất, vì là chất liệu của sự kiện, có thể trực tiếp dựa trên các khả năng để phán đoán về sự kiện - đó là các giác quan của chúng ta, và ý thức bên trong của chúng ta. Có thể dựa trên những khả năng ấy để chứng minh các vấn đề về các mục đích thực hành không? Hay cần phải có những khả năng nào khác?

Nói khác đi, các vấn đề về mục đích là các câu hỏi về điều gì đáng ao ước. Lý thuyết vị lợi cho rằng hạnh phúc là điều đáng ao ước, và là điều duy nhất đáng ao ước, như một mục đích; mọi cái khác chỉ đáng ao ước như là phương tiện đưa tới mục đích ấy. Lý thuyết này cần phải có điều gì - đâu là điều kiện cần có mà lý thuyết này phải thực hiện - để khẳng định của nó đáng tin?

Chứng minh duy nhất có thể đưa ra để nói một vật có thể thấy được, đó là người ta trông thấy vật ấy trên thực tế. Chứng minh duy nhất để nói một âm thanh có thể nghe được, đó là người ta nghe thấy nó; và về các nguồn kinh nghiệm khác của chúng ta cũng vậy. Tương tự, tôi hiểu rằng chứng minh duy nhất có thể có để nói rằng một điều gì đáng ao ước, đó là người ta thực sự ao ước nó. Nếu mục đích mà thuyết vị lợi đề nghị mà trên lý thuyết và thực hành không được nhìn nhận như là một mục đích, thì không gì có thể thuyết phục người ta tin rằng nó là mục đích. Không lý do nào có thể đưa ra để chứng minh tại sao hạnh phúc nói chung lại là điều đáng ao ước, trừ việc mỗi người, khi tin rằng nó có thể đạt được, thực sự ao ước hạnh phúc của mình. Tuy nhiên vì đây là một sự kiện, nên chúng ta không những có tất cả chứng minh mà trường hợp ấy có thể áp dụng, nhưng mọi chứng minh có thể có, rằng hạnh phúc là một điều tốt: rằng hạnh-phúc của mỗi người là tốt cho người ấy, và vì vậy hạnh phúc nói chung là một điều tốt cho tập hợp mọi người. Hạnh phúc đã tỏ ra đủ điều kiện để là một trong các mục đích của hành vi, và do đó là một trong các tiêu chuẩn của đạo đức.

Chương 5

Về sự liên hệ giữa công bằng và lợi ích

Trong mọi thời đại tư tưởng, một trong những chướng ngại mạnh nhất cho sự tiếp nhận lý thuyết rằng Lợi ích hay Hạnh phúc là tiêu chuẩn để đánh giá đúng và sai, đã được rút ra từ ý niệm về Công bằng. Cái tình cảm mạnh, và cái trực giác có vẻ rõ ràng mà từ này gợi ra một cách mau chóng và chắc chắn giống như một bản năng, đã có vẻ như khiến đa số nhà tư tưởng coi nó như một phẩm

chất nội tại trong sự vật; chứng tỏ rằng Công bằng phải có một sự tồn tại trong Tự nhiên như một điều gì tuyệt đối, khác biệt về chủng loại với mọi hình thức khác của tính Thiết thực, và về ý niệm, trái ngược với nó, mặc dù (như thường được nhìn nhận) không bao giờ tách rời khỏi nó trong thực tế.

Để làm sáng tỏ vấn đề này, cần phải cố gắng chắc chắn rằng đâu là nét đặc trưng của công bằng hay của bất công; đâu là tính chất, hay có tính chất nào được gán chung với mọi hình thái của hành vi được gọi là bất công hay không (vì công bằng, giống như nhiều thuộc tính đạo đức khác, được định nghĩa tốt nhất bằng cái trái ngược với nó), và phân biệt chúng với các hình thái hành vi bị khiển trách, nhưng không có tính từ riêng của sự khiển trách được áp dụng cho chúng. Nếu trong mọi sự mà người ta quen mô tả là công bằng hay bất công, một thuộc tính chung nào đó hay một tập hợp thuộc tính nào đó luôn luôn có mặt, chúng ta có thể đánh giá rằng thuộc tính đặc thù này hay sự phối hợp các thuộc tính này có thể qui tụ quanh nó một tình cảm về cái tính chất đặc thù ấy do các luật chung của cơ cấu cảm xúc của chúng ta hay không, hay tình cảm này không thể cắt nghĩa được, và buộc phải được coi là một điều gì đặc biệt mà Thiên nhiên phú ban. Nếu chúng ta thấy đúng là trường hợp thứ nhất, thì khi giải quyết vấn đề này, chúng ta cũng sẽ giải quyết được vấn đề chính; còn nếu là trường hợp thứ hai, chúng ta phải tìm kiếm một cách thức tra cứu khác về nó.

Để tìm ra những thuộc tính chung của các đối tượng khác nhau, cần bắt đầu bằng việc khảo sát chính các đối tượng trong cụ thể. Vì vậy chúng ta hãy để ý tuần tự đến các hình thái hành động khác nhau, và các lối sắp xếp công việc của con người, được phân loại bởi ý kiến chung hay được chấp nhận rộng rãi, như Công bằng hay Bất công. Các điều được biết rõ là kích thích các tình cảm gắn liền với các tên gọi ấy thường có những tính chất rất đa dạng.

Tôi nghĩ rằng các suy tư trên đây giải quyết được sự khó khăn duy nhất trong lý thuyết đạo đức vị lợi. Điều luôn luôn hiển nhiên là các trường hợp công bằng cũng là các trường hợp thiết thực: sự khác biệt là ở tình cảm đặc thù được gán cho công bằng, làm nó tương phản với tính thiết thực. Nếu tình cảm đặc trưng này đã được cắt nghĩa thoả đáng; nếu không có sự cần thiết phải giả thiết một nguồn gốc nào cho nó; nếu nó chỉ là tình cảm tự nhiên của sự khó chịu, được đạo đức hoá bằng cách làm cho nó cộng sinh với các đòi hỏi của lợi ích xã hội; và nếu cảm giác này không chỉ tồn tại nhưng phải tồn tại trong mọi loại trường hợp tương ứng với ý niệm công bằng; thì ý niệm này không còn tỏ ra là một chướng ngại vật cho đạo đức học vị lợi nữa. Công bằng vẫn là tên gọi thích hợp cho một số lợi ích xã hội rất quan trọng, và vì thế tuyệt đối và bó buộc hơn bất cứ ý niệm nào khác xét theo loại (mặc dù xét theo mỗi trường hợp đặc thù thì không hơn các ý niệm khác); và vì vậy nó phải được giữ gìn bởi một tình cảm không chỉ khác về mức độ, nhưng cũng khác về loại; được phân biệt với tình cảm nhẹ nhàng hơn, là tình cảm gán cho ý niệm đơn thuần việc cổ võ lạc thú hay sự thiết thực của con người, vừa bởi bản chất xác định hơn của các mệnh lệnh của nó, vừa đồng thời bởi tính chất cứng rắn hơn của các sự tán thành hay khiển trách của nó.

SØREN KIERKEGAARD 1813 - 1855

Søren Aabye Kierkegaard sinh tại Copenhagen, Đan Mạch, là con út của một cặp vợ chồng ở tuổi trung niên. Cha ông, Michael, từng là một nông nô kiệt quệ tại một vùng quê hẻo lánh ở miền bắc Đan Mạch. Thuở nhỏ, Michael từng nguyền rủa Thiên Chúa vì sự khốn nạn ông phải chịu trong cuộc đời và từ lúc đó ông coi mình và dòng dõi mình như bị Thiên Chúa kết án. Các biến cố bên ngoài đời sống của Michael không cho thấy dấu hiệu gì của sự nguyền rủa ấy, vì ông đã lướt thắng số phận để trở thành một doanh nhân giàu có ở Copenhagen. Sau cái chết của người vợ thứ nhất, và trước khi hết tang bà, Michael buộc phải cưới Anne Lund, con hầu của vợ ông, và 5 tháng sau bà vợ này đã sinh ra cho ông đứa con đầu lòng trong số 5 người con của họ.

Khi Michael 56 tuổi và đã nghỉ công việc kinh doanh, lúc ấy ông mới sinh ra Søren năm 1813. Giống như James Mill, Michael đã dạy dỗ Søren tại nhà và cũng bắt con trai ông theo đuổi những nỗ lực tri thức khắt khe. Nhưng khác với James, Michael còn thông truyền cho con trai ông một tình cảm tôn giáo mạnh mẽ và những cảm xúc sâu đậm, tuy có lẽ bị lệch lạc. Michael thường đưa Søren vào các cuộc "*du lịch tưởng tượng*" bằng các cuộc trò chuyện với con trong thư viện của gia đình.

Năm 1830, theo sự thúc giục của cha ông, Kierkegaard vào Đại học Copenhagen để học thần học. Tại đây, ông gặp tác phẩm của Hegel và có phản ứng mạnh chống lại các tư tưởng này. Kierkegaard phản đối thái độ lạc quan của Hegel và sự "tiêu tan" các mâu thuẫn của biện chứng pháp Hegel. Nhưng điều quan trọng hơn, Kierkegaard cho rằng mặc dù "Hệ thống" của Hegel là một thành tựu triết học quan trọng, nó không liên quan đến đời sống thực của cá nhân - nó không đưa ra hướng dẫn nào về điều mà một cá nhân phải làm. Một đoạn dài trong nhật ký của Kierkegaard đáng được trích lại ở đây:

"Cái mà tôi thực sự thiếu là không biết tôi phải làm gì, chứ không phải tôi phải biết gì, trừ việc tôi cần một ít hiểu biết trước khi hành động. Điều cần là tôi phải hiểu bản thân mình, xem Thiên Chúa thực sự muốn tôi làm gì; điều cần là tìm ra một chân lý đúng cho tôi, tìm ra ý niệm mà tôi có thể sống và chết vì nó. . . Có lợi gì cho tôi nếu chân lý có trước mặt tôi, lạnh lùng và trần trụi, không cần tôi nhìn nhận nó hay không, và tạo ra nơi tôi một sự run sợ thay vì một lòng yêu mến tin tưởng? Chắc chắn tôi không phủ nhận rằng tôi vẫn nhìn nhận có một mệnh lệnh của tri thức và nhờ đó mà người ta có thể tác động trên người khác, nhưng nó phải được đưa vào đời sống tôi, và đó mới là điều tôi nhìn nhận như là điều quan trọng nhất."

Kierkegaard không tìm ra câu trả lời cho câu hỏi "phải làm gì" trong các bài thần học của ông và ông bắt đầu sống một nếp sống mà sau này ông gọi là đời sống "thẩm mỹ" trong thân phận đứa con trai của một thương gia giàu.

Ông tiêu những món tiền khổng lồ cho việc ăn uống và quần áo. Ông thường lui tới các điểm vui chơi và tỏ ra có một đời sống rất thoải mái. Nhưng sự thoả mãn lạc thú cũng không thực sự cho ông câu trả lời cho câu hỏi "phải làm gì," và ông rơi vào thất vọng. Một đoạn trích khác từ nhật ký của ông cho thấy rõ điều này:

*"Tôi vừa về nhà sau một cuộc liên hoan mà ở đó tôi là sự sống và linh hồn: sự dí dỏm tuôn trào từ môi tôi, làm mọi người cười to và thán phục - nhưng tôi đã rời khỏi đó - và gạch dài này phải dài bằng đường vòng quanh quả đất ———— ———— ————

và một cuộc theo đuổi một cách vô phương hướng những sự giải trí để loại bỏ sự nhàm chán ấy. Đó là đời sống của chính Kierkegaard trong những năm đầu của ông ở đại học.

Những người vượt qua giai đoạn thẩm mỹ để đến giai đoạn đạo đức chọn chấp nhận những chuẩn mực đạo đức và cố gắng làm bổn phận mình. Bằng cách dứt khoát chọn lựa và chấp nhận trách nhiệm về sự lựa chọn ấy, đời sống của một cá nhân trở nên tập trung và thống nhất. Ví dụ, một người đàn ông quyến rũ sống ở giai đoạn thẩm mỹ, ở giai đoạn này bất cứ phụ nữ nào anh ta gặp đều chỉ là một nguồn cho khoái lạc chung chung trong chốc lát. Anh không có quá khứ, không có tương lai, chỉ có ước muốn hiện tại cần thoả mãn. Anh không thực sự là một người bởi vì anh sống nếp sống của một chuỗi các cái "bây giờ" không liên hệ gì với nhau. Ngược lại, người đàn ông chọn chu toàn bổn phận của một người chồng chung thuỷ thì hoạt động trên bình diện đạo đức. Anh có một ký ức về quá khứ và một hi vọng về tương lai dựa trên các cam kết của anh, chúng tạo sự thống nhất cho tất cả hiện tại của anh.

Nhưng mặc dù các chuẩn mực đạo đức có thể trở thành cá vị khi được chọn lựa bởi một cá nhân, giai đoạn đạo đức không đủ để đưa một người tới chỗ tự thể hiện mình hoàn toàn. Giai đoạn đạo đức đưa tới một điểm mà một người nhận ra rằng mình không thể hoàn toàn thể hiện luật đạo đức, rằng mình có tội trước mặt Thiên Chúa. Chỉ trong giai đoạn tôn giáo, khi mà người ta làm một "bước nhảy" tới một sự gắn bó say mê với Thiên Chúa, bấy giờ người ấy mới hoàn toàn thoát khỏi sự vô nghĩa và sợ hãi. Trong giai đoạn tôn giáo, một người phải muốn từ bỏ mọi sự - thậm chí các phổ quát thể đạo đức trừu tượng - để chọn Thiên Chúa. Trong đoạn trích dưới đây từ *Sợ hãi và Run rẩy*, Kierkegaard minh hoạ bước chuyển động từ giai đoạn đạo đức sang giai đoạn tôn giáo bằng cách nêu lên sự tương phản giữa câu truyện về Agamemnon và về Abraham. Mặc dù cả hai được một thần kêu gọi hi sinh một đứa con của mình, hi sinh của Agamemnon chỉ phục vụ một mục đích đạo đức trong khi hi sinh của Abraham thì không. Abraham ở vào tình huống kỳ lạ là *bị cám dỗ* làm điều đạo đức: không giết/hi sinh Isaac con ông. Nhưng Abraham có lòng tin vào Thiên Chúa, hơn là sự cam lòng chịu dựng của Agamemnon trước các thần, và ông tiếp tục tin rằng Thiên Chúa sẽ trả lại đứa con cho ông. Abraham thực hiện một hành vi tạm treo cái đạo đức vì một mục đích cao hơn, từ bỏ điều quí báu nhất đối với ông, và một điều hoàn toàn không thể hiểu nổi, Thiên Chúa đã trả lại ông tất cả. Điều thú vị đáng ghi nhận là Kierkegaard viết tác phẩm này ngay sau khi ông đã từ bỏ điều quí báu nhất của ông: nàng Regina Olsen để chọn Thiên Chúa. Tuy rõ ràng ông tin rằng Thiên Chúa sẽ ban nàng cho ông trở lại, nhưng Kierkegaard vẫn sững sờ khi nàng đính hôn với một người khác.

Trong đoạn trích tác phẩm *Kết luận Phần tái bút không khoa học*, Kierkegaard lý luận rằng trong khi có thể có một hệ thống lô gích, thì lại không thể có một hệ thống hiện sinh. Toàn bộ công trình hệ thống của Hegel bị lạc đường bởi vì nó giả sử một tính mục đích mà đời sống thực không bao giờ có. Khi bàn đến các vấn đề quan trọng của đời sống, như tri thức về Thiên Chúa, thì không hệ thống nào, không tập hợp chân lý khách quan nào có thể cung cấp sự hướng dẫn thực sự. Theo Kierkegaard, chỉ có chân lý chủ quan, "*một sự hoang mang khách quan, kiên định trong sự đón nhận cái nội tâm đam mê nhất*," mới có thể là chân lý cho một con người hiện sinh. Trong khi người ta không bao giờ có thể có sự chắc

chắn khách quan rằng Thiên Chúa hiện hữu, người ta có thể làm cho điều này thành sự thật bằng cách dấn thân trong đời sống mình và sống như thể là đời sống thực sự.

Viết bằng tiếng Đan Mạch và trình bày quan điểm bi quan về lý trí khách quan là điều không phù hợp với tinh thần của thời ông, ta không lạ gì các tác phẩm của Kierkegaard đã bị lãng quên trong nhiều thập niên. Sự kinh hoàng của Thế Chiến I, cùng với tác phẩm của Martin Heidegger về triết học và của Karl Barth về thần học, đã làm người ta phát hiện trở lại giá trị sâu sắc của Kierkegaard trong sự đánh giá bi quan của ông về chủ nghĩa khách quan. Ngày nay Kierkegaard được nhìn nhận là "*cha đẻ của thuyết hiện sinh*" và được học hỏi khắp nơi.

Sợ hãi và run rẩy

Có một sự tạm treo cái đạo đức vì một mục đích cao hơn không?

Cái đạo đức tự thân là cái phổ quát, và vì là phổ quát nó áp dụng cho mọi người, và dưới một góc nhìn khác nó có nghĩa là nó áp dụng cho mọi thời. Nó nội tại thường hằng trong chính nó, không có gì ngoài nó làm *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, huỷ 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 hoà giải với cái phổ quát. Mỗi khi một cá thể, sau khi đã đi vào 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 [*Anfoegtelse*], mà nó chỉ có thể thoát khỏi đó bằng việc hối cải để trao hiến mình như một cá thể trong cái phổ quát. Nếu đây là điều cao nhất có thể nói về con người và hiện hữu của 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 vì một mục đích), bởi vì ngay khi nó được tạm treo thì nó bị 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 thì 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 bao giờ có mặt trên thế giới chính bởi vì nó đã 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 phổ quát), thì không cần thêm phạm trù nào khác ngoài các phạm trù mà triết học Hi Lạp đã có hay cái gì có thể diễn dịch từ chúng qua tư duy lô gích. Lẽ ra Hegel đã không được che giấu điều này, bởi vì dù sao ông đã từng học triết học Hi Lạp.

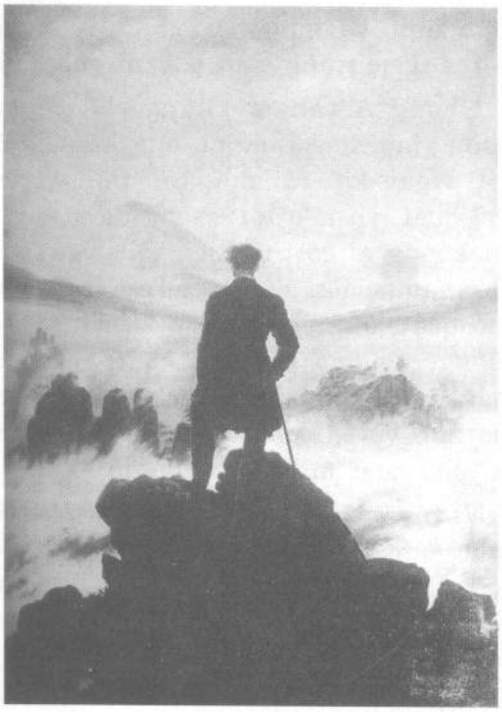
Những người ít học và thích các kiểu nói sáo thường hay nói rằng ánh sáng chiếu dọi trên thế giới Kitô giáo, trong

khi bóng tối bao trùm trên lương dân. 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 Hi 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 lương dân 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 một khái niệm về đức tin là gì, và người nào tin ở những lời ca ngợi vì sự 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 một tương quan tuyệt đối với cái 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 chỉ vì nó đã luôn luôn 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 [*Anfoegtelse*], 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 tính chất đặc trưng để có thể phân biệt nghịch lý này với sự thử thách tinh thần.

Câu truyện về Abraham chứa đựng một sự tạm treo 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 qui tắc rõ ràng nơi ông, và đời sống của ông không chỉ là đời sống nghịch lý nhất có thể nghĩ ra được mà còn là quá 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 lại 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 phải 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 với 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 đức tin. Abraham không có biện pháp ở giữa để cứu người hùng bi thảm. Chính vì thế tôi có thể hiểu được một 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.



Người ngao du trên sương mù, 1817-1818, tranh của Caspar David Friedrich (1774-1840). "*Đức tin chính là cái nghịch lý rằng cá thể trong tư cách cá thể thì cao hơn cái phổ quát. . . Địa vị này không thể có trung gian. . . nó là và mãi mãi là một nghịch lý, tư tưởng không thể đạt thấu.*" Kierkegaard, *Sợ hãi và Run rẩy*. (*Marburg/Art Resource*)

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 truyện 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 loan 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 cả nước biết sự đau khổ của ông, nhưng chẳng bao lâu cả nước sẽ bắt đầu được thúc đẩy để chia sẻ nỗi đau của ông và cả hành động của ông, chính là vì sự an toàn của mọi người mà ông sẽ hi sinh cô con gái yêu quí 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 về tới nhà cô gái, các nàng hầu xinh đẹp Hi Lạp sẽ đỏ ửng mặt vì phấn khởi, và nếu cô con gái đã đính hôn, người đính ước với cô 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 của 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 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 và ông đã tạm treo cái đạo đức vì mục

đích cao hơn này. Bởi tôi chắc chắn muốn biết 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 tuý 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 in sâu nơi Isaac, có thể nói là giấu kín ở thắt lưng của 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 chứng 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 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. Lương dân 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 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 giới hạn để nắm bắt cái vô hạn và được chắc chắn an tâm; người anh hùng của bi kịch từ bỏ cái chắc chắn để lấy cái còn 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 đồng thời họ ngăn cản chính họ khỏi niềm vui rất quí 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 sẽ 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, dầm đìa nước mắt. Họ đến với người ấy, phá vỡ sự mê hoặc của sầu khổ, cởi trói, khơi dậy nước mắt, và người đau khổ quên đi sự đau khổ của mình trong những đau khổ của người 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 truyện của Abraham chứa đựng một sự tạm treo 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 tình huống của Abraham, thì Abraham thậm chí 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 kỳ 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.

Kết thúc phần tái bút không khoa học

Mục II

Chương 2

Chân lý chủ quan, nội tâm; chân lý là chủ quan

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 dựa nó vào nội tâm say mê nhất, là chân lý*, chân lý cao nhất có được cho một người đang hiện hữu.

Nhưng định nghĩa chân lý như trên là một cách diễn tả khác về 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 chắn khách quan, để ý để trong sự không chắc chắn khách quan 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 đã chú ý tới ý nghĩa cơ bản của

hiện hữu, của việc người biết là một người đang hiện hữu. Chính vì thế, trong sự ngu dốt của ông, Socrates ở trong chân lý theo nghĩa cao nhất trong lương dân. 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 thậm chí đã không lãnh hội được phương pháp Socrates - ít ra đó không phải là phương pháp Socrates.*" Xem "Đạo đức" trong *Tản Văn*.

Giống như trong *Tản Văn*, 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 thực 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 và năng động của tính nội tâm. Nghịch lý là 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 nó 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 là một giá trị tầm thường. Chúng ta phải luôn lưu tâm tới điều này và rồi xét xem liệu công thức có thể 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 đáng sợ 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 lãnh đạm của người Hi 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 hiện hữu, hẳn ông nhận thấy rằng khi con đường không rõ rệt, thì có một sự phóng 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 phóng chừng khách quan cũng giống như vở hài kịch *Misforstaaelse paa Misforstaaelse* [Ngộ nhận tiếp nối Ngộ nhận], thường được diễn bởi các phó giáo sư và các nhà tư tưởng lý thuyết.

KARL MARX 1818 -1883

Thật khó có thể nghĩ đến một nhà tư tưởng thế kỷ 19 có nhiều ảnh hưởng - hay gây nhiều tranh cãi - hơn là Karl Marx. Không bằng lòng với việc triển khai một lý thuyết thuần tuý, Marx còn tìm kiếm sự thay đổi cơ bản về các cơ cấu xã hội, kinh tế và chính trị. Như ông từng nói, *"Các triết gia đã chỉ cắt nghĩa thế giới bằng những cách khác nhau; điều quan trọng là phải thay đổi thế giới."*

Marx là con thứ ba của đôi vợ chồng Heinrich và Henrietta Marx tại Rhineland thuộc thành phố Trier. Cha mẹ ông gốc Do Thái nhưng đã theo đạo Tin Lành để Heinrich được tiếp tục làm một luật sư của nhà nước. Năm 1835, Karl vào đại học Bonn để học luật. Không phải một sinh viên gương mẫu, ông dành rất nhiều thời giờ cho việc nhậu nhẹt hay viết các lá thư tình cho mối tình đầu của tuổi thơ và rồi đính hôn với ông, cô Jenny von Westphalen. Do cha ông thúc giục, Marx chuyển sang đại học Berlin và bắt đầu tập trung vào việc học. Thời gian ở đây, ông bỏ học luật và chuyển sang học triết với ý định trở thành một giáo sư triết học. Ông viết một luận văn so sánh Democritus với Epicurus, được đại học Jena chấp nhận, và năm 1841 ông đậu bằng tiến sĩ triết học.

Nhưng lập trường chính trị cánh tả mà Marx theo khi ở Berlin đã khiến ông không được dạy tại đại học, vì thế năm 1842 ông nhận một chức vụ biên tập tờ *Rheinische Zeitung*, một nhật báo của giới trung lưu tự do ở Cologne. Marx là nhà tổng biên tập thành công - quá thành công khiến ban kiểm duyệt nhà nước đã đóng cửa tờ báo sau một bài viết của Marx về sự nghèo đói của các thợ làm rượu nho ở Mosel. Marx chuyển đến Paris và trở thành đồng biên tập cho tờ tạp chí mới tại đây, tờ *Deutsch-Franzosische Jahrbucher*. Tương lai có vẻ như bảo đảm, sau cùng Marx cảm thấy thong dong để cưới Jenny năm 1843. nhưng tờ *Jahrbucher* đóng cửa gần như ngay lúc ấy và một lần nữa Marx lại thất nghiệp. May thay, cùng thời gian này, Marx nhận được một khoản tiền khá khá từ các cổ đông của tờ *Rheinishe Zeitung*, và ông cùng cô vợ mới cưới có thể sống thoải mái. Không còn bận công việc biên tập, Marx bây giờ viết nhiều về các vấn đề kinh tế và chính trị. Ông cũng gặp người mà sau này sẽ là bạn thân suốt đời ông, là người cộng tác và nâng đỡ tài chánh cho ông: Friedrich Engels (1820-1895). Engels xuất thân từ một gia đình gồm các nhà công nghiệp dệt giàu có, và bản thân ông là giám đốc của chi nhánh Manchester của gia đình, tại Anh. Cùng với Marx, Engels viết quyển *Gia đình thần thánh* (1845), là quyển sách xuất bản đầu tiên của Marx, phê bình một số đồng chí cánh tả của họ.

Trong khi theo đuổi kế hoạch viết sách, Marx hoạt động chính trị tích cực trong hàng ngũ các người cộng sản sống tại Paris - hoạt động này đã khiến ông bị trục xuất khỏi Pháp năm 1845. Sống một thời gian ở Brussels, Marx xuất bản *Ý thức hệ Đức* (1846) và *Sự Nghèo nàn của triết học* (1847) trong khi vẫn tiếp

tục hoạt động chính trị. Năm 1847 ông dự đại hội Liên Hiệp Cộng Sản vừa mới thành lập ở Luân Đôn. Ông và Engels được uỷ thác viết một bài viết dễ đọc phác hoạ các lý thuyết của Liên hiệp. Kết quả là bản *Tuyên Ngôn Đảng Cộng Sản* (1848) có ảnh hưởng vô cùng to lớn.

Thêm một lần nữa thử lại công việc biên tập một tờ báo đối lập tại Cologne - và lần này cũng lại bị chính quyền trục xuất - cuối cùng Marx đến ở vĩnh viễn tại Luân Đôn. Tại đây ông viết *Phê bình kinh tế chính trị* (1859), và bắt đầu soạn kiệt tác của ông, *Das Kapital* ("Tư Bản"; 1867). Ông cũng tiếp tục hoạt động chính trị, trở thành lãnh tụ của Hiệp Hội Công Nhân Quốc Tế. Sau khi có tranh chấp bè phái trong Hiệp Hội, đặc biệt có xung đột với người chủ trương vô chính phủ Mikhail Aleksandrovich Bakunin (1814-1876), ông đã giải tán tổ chức này năm 1872.

Mãi những năm cuối đời Marx mới kiếm được số tài chính khá ổn định để sống nếp sống phong lưu. Nhưng những năm này cũng dẫn đến những bi kịch và đau thương thuộc một loại khác. Marx mắc chứng nổi mề đay khắp thân thể và phải dùng nhiều hoá chất, kể cả thuốc phiện để điều trị. Vợ ông qua đời năm 1881 và hai năm sau đến lượt con gái cả của ông. Một thời gian ngắn sau, Marx mắc chứng viêm phế quản và qua đời năm 1883.

Trong thời gian học tại Berlin, Marx chịu ảnh hưởng của triết học Hegel. Hegel đã hiểu *lịch sử* như là một sự thể hiện từ từ cái Tuyệt Đối, nhưng ông khá mơ hồ về tương lai. Một nhóm đệ tử trẻ của ông, gọi là Nhóm Hegel Già, lý luận một cách phản động rằng sự thể hiện này bây giờ đã hoàn tất và Kitô giáo là Tôn giáo Tuyệt đối, triết học Hegel là Triết học Tuyệt đối, và nước Phổ là Nhà Nước Tuyệt đối. Một nhóm khác, Nhóm Hegel Trẻ, do Bruno Bauer (1809-1882) lãnh đạo, lý luận rằng chuyển động biện chứng của lịch sử vẫn đang diễn tiến. Để chuyển sang giai đoạn tiếp theo trong biện chứng lịch sử này, họ tìm cách phơi bày những mâu thuẫn của trật tự hiện hành.

Mặc dù Marx chấp nhận lối hiểu biện chứng của Hegel về lịch sử, nhưng ông cũng bắt đầu tin rằng triết học của Hegel (và của nhóm Hegel Trẻ) đánh giá thấp loài người và quá đề cao cái Tuyệt Đối. Vì thế Marx dựa theo thuyết duy vật trong tác phẩm của Ludwig Feuerbach, *Bản Chất của Kitô giáo* (1841). Feuerbach đã lý luận rằng triết học Hegel không là gì khác hơn một tôn giáo được thuần lý hoá, bằng cách khẳng định rằng con người chỉ là sự "tha hoá," hay vong thân, của Thiên Chúa. Ngược lại, Feuerbach chủ trương một thuyết duy vật vô thần tuyên bố rằng "Thiên Chúa" chỉ là sự tha hoá của con người. Nghĩa là, mọi thuộc tính của Thiên Chúa chỉ là những nét đặc trưng con người được khách thể hoá và dọi phóng vào một hình ảnh thần linh mà thôi.

Marx sử dụng tác phẩm của Feuerbach để phê bình Hegel. Marx đánh giá cao cách hiểu biện chứng của Hegel về sự "*tự tạo dựng của con người như một tiến trình*" và vạch ra rằng Hegel quan niệm về "*con người khách quan*" *như là kết quả của "lao động của chính con người."* Nhưng Hegel hiểu lao động như là lao động "*tri thức trừu tượng,*" không phải sự tương tác tự nhiên, nhập thể với các vật hiện thực mà Marx quan tâm. Marx cho rằng Hegel không gắn liền phê bình của ông với sự phát triển lịch sử. "*Trong tư cách một nhà duy vật, Feuerbach không đề cập đến lịch sử, và khi xem xét lịch sử, Feuerbach không phải một nhà duy vật,*" Marx viết như thế. Bằng việc tổng hợp sự phát triển lịch sử của Hegel và thuyết duy vật của Feuerbach, lý thuyết của Marx thường được gọi là "*thuyết duy vật biện chứng*" (mặc dù chính Marx không sử dụng thuật ngữ này).

Marx cũng theo khái niệm vong thân của Feuerbach, áp dụng nó vào các tương tác xã hội, kinh tế, và chính trị. Trong đoạn về "*Tha hoá lao động*" của cuốn *Các Bản thảo kinh tế và triết học năm 1844*, được trích dưới đây, Marx cắt nghĩa hệ thống tư bản dẫn đến sự vong thân của công nhân như thế nào. Lao động của công nhân bị tha hoá đối với công nhân bởi vì nó thuộc về nhà tư bản. Để đổi lại lao động của công nhân, nhà tư bản trả cho công nhân tiền công - một tiền công mà tình trạng cạnh tranh luôn luôn kìm nó ở mức chỉ đủ sống. Nhưng công nhân vẫn phải tiếp tục lao động để sống. Có nghĩa là người công nhân bây giờ bị tha hoá bởi vì hoạt động đời sống, bản chất của công nhân, trở thành "*phương tiện đơn thuần để họ sống còn.*" Nhưng sự vong thân không chỉ giới hạn vào các cá nhân. Bởi vì họ có các lợi ích khác nhau, các công nhân với tư cách một giai cấp kinh tế, bị tha hoá khỏi những người sở hữu các phương tiện sản xuất. Điều này dẫn đến đấu tranh giai cấp bởi vì các lợi ích của một giai cấp luôn luôn đối lập với lợi ích của các giai cấp kinh tế khác. Chỉ khi có sự sở hữu tập thể các phương tiện sản xuất, nghĩa là bằng việc xoá bỏ tư hữu, thì xung đột ấy mới có thể được khắc phục. Chỉ khi ấy những người lao động mới làm chủ cả qui trình lao động và sản phẩm lao động của họ. Đoạn trích *Tuyên Ngôn Đảng Cộng Sản* dưới đây kêu gọi mọi công nhân trên thế giới đứng lên làm cuộc cách mạng thay đổi các phương thức sản xuất.

Trong tất cả phân tích về tình huống con người, Marx liên tục quay trở lại các lực lượng sản xuất, phân phối, trao đổi, và tiêu thụ vật chất này. Trong Lời tựa tác phẩm *Một Đóng góp cho phê bình kinh tế chính trị* được trích dưới đây, Marx cắt nghĩa các nền tảng thực sự của xã hội là các lực lượng sản xuất và các quan hệ sản xuất như thế nào. Cái nhìn tổng quan vắn tắt của ông về những lực lượng này là một dẫn nhập hữu ích về phương pháp và chương trình của ông.

Các bản thảo kinh tế và triết học

Lao động bị tha hoá

[**XXII**] Chúng ta đã bắt đầu từ những giả thiết về kinh tế chính trị. Chúng ta đã chấp nhận các thuật ngữ và qui luật của nó. Chúng ta đã giả thiết quyền tư hữu; sự phân chia lao động, tư bản và đất đai, cũng như tiền công, lợi nhuận và tiền thuê; sự phân loại lao động; sự cạnh tranh; khái niệm về giá trị trao đổi, v.v... Từ chính kinh tế chính trị, bằng các thuật ngữ của chính nó, chúng ta đã cho thấy công nhân chìm xuống mức độ của một thứ hàng hoá, và tới mức độ hàng hoá bần cùng nhất; sự bần cùng của người lao động gia tăng với sức mạnh và sản lượng của họ; kết quả tất yếu của sự cạnh tranh là sự tích luỹ tư bản trong tay một ít người, và như thế có sự phục hồi tình trạng độc quyền dưới một hình thức đáng sợ hơn; và sau cùng, sự phân biệt giữa nhà tư bản với địa chủ, giữa người nông dân với người công nhân phải biến mất, và toàn thể xã hội được chia thành hai giai cấp gồm các người *sở hữu* tài sản và các công nhân *vô sản*.

Kinh tế chính trị bắt đầu với sự kiện về quyền tư hữu; nó không cắt nghĩa quyền tư hữu. Nó quan niệm qui trình *vật chất* của quyền tư hữu, như xảy ra trong thực tế, bằng các công thức chung chung và trừu tượng được dùng làm qui luật cho nó. Nó không *thấu triệt* các qui luật này; nghĩa là nó không cho thấy chúng bắt nguồn như thế nào từ bản chất của quyền tư hữu. Kinh tế chính trị không cung cấp giải thích nào về cơ sở để phân biệt lao động và tư bản, tư bản và đất đai. Ví dụ, khi quan hệ giữa tiền

công và lợi nhận được định nghĩa, nó được cắt nghĩa theo lợi ích của các nhà tư bản; nói cách khác, nó giả thiết cái mà nó phải cắt nghĩa. Tương tự, sự cạnh tranh luôn luôn được nhắc đến và cắt nghĩa theo các điều kiện bên ngoài. Kinh tế chính trị không cho chúng ta biết tí gì về mức độ mà các điều kiện bên ngoài và có vẻ ngẫu nhiên này chỉ là sự diễn tả của một sự phát triển tất yếu. Chúng ta đã thấy làm thế nào chính sự trao đổi tự nó có vẻ là một sự kiện ngẫu nhiên. Những động cơ duy nhất mà kinh tế chính trị nhìn nhận là *sự tham lam* và *cuộc chiến giữa những kẻ tham lam, sự cạnh tranh.*

Cũng chính vì kinh tế chính trị không hiểu được các mối tương quan trong trào lưu này nên người ta có thể đối lập lý thuyết cạnh tranh với lý thuyết độc quyền, lý thuyết tự do hành nghề với lý thuyết của các phường hội, lý thuyết phân chia ruộng đất với lý thuyết về các lãnh địa lớn; bởi vì sự cạnh tranh, tự do hành nghề, và phân chia ruộng đất được quan niệm chỉ như là các hệ quả tình cờ phát sinh bởi ý muốn và sức mạnh, hơn là như các hệ quả tất yếu và tự nhiên của sự độc quyền, hệ thống phường hội và chế độ tư sản phong kiến.

Thế nên bây giờ chúng ta phải lãnh hội mối tương quan thực sự giữa toàn thể hệ thống tha hoá này - quyền tư hữu, sự chiếm đoạt, sự phân cách lao động, tư bản và đất đai, trao đổi và cạnh tranh, giá trị và sự hạ giá con người, sự độc quyền và cạnh tranh - và hệ thống *tiền tệ*.

Chúng ta không bắt đầu việc giải thích này theo kiểu của nhà kinh tế học, đi từ một điều kiện nguyên thuỷ truyền thuyết. Một điều kiện loại ấy không cắt nghĩa gì cả; nó chỉ đưa câu hỏi trở về với tình trạng mù mờ xa xôi. Nó coi như một sự kiện hay biến cố điều mà nó phải suy ra, đó là sự quan hệ tất yếu giữa hai sự vật; ví dụ, giữa sự phân chia lao động và sự trao đổi. Cũng theo cách ấy, thần học cắt nghĩa nguồn gốc sự ác bằng sự sa ngã của loài người; nghĩa là nó khẳng định như một sự kiện lịch sử điều mà nó phải cắt nghĩa.

Chúng ta sẽ bắt đầu cắt nghĩa từ một sự kiện kinh tế *đương thời*. Người công nhân càng làm ra nhiều của cải và càng gia tăng sản xuất thì họ càng trở nên nghèo hơn. Người công nhân càng tạo ra nhiều hàng hoá thì họ càng trở nên một thứ hàng hoá rẻ mạt hơn.Sự *đánh giá thấp* thế giới con người gia tăng theo tỉ lệ thuận với *sự gia tăng giá trị* của thế giới sự vật. Lao động không chỉ tạo ra hàng hoá; nó cũng tạo ra chính nó và người công nhân như một thứ *hàng hoá*, và trên thực tế theo cùng tỉ lệ với việc nó sản xuất hàng hoá.

Sự kiện này chỉ có nghĩa là đồ vật tạo ra bởi lao động, sản phẩm của nó, bây giờ đứng đối lập với nó như một *vật xa lạ*, như một *sức mạnh độc lập* với người sản xuất. Sản phẩm của lao động là lao động được nhập thể nơi một sự vật và trở thành một đồ vật; sản phẩm này là sự *khách thể hoá* lao động. Việc thể hiện lao động cũng đồng thời là vật thể hoá lao động. Trong lãnh vực kinh tế chính trị, lao động trở thành cái *làm biến chất* người lao động, việc vật thể hoá trở thành một *mất mát* và *nô lệ sự vật*, và sự chiếm hữu trở thành một sự *vong thân*.

Việc thể hiện lao động trở thành cái làm biến chất người lao động khiến người lao động bị biến chất tới mức chết đói. Vật thể hoá trở thành sự mất đối tượng khiến người lao động bị tước đoạt những thứ cơ bản nhất không chỉ của đời sống mà cả của công việc. Lao động trở thành một đối tượng mà người lao động phải cố gắng hết sức mới có được, nhưng cũng không luôn luôn chắc chắn. Sự chiếm đoạt đồ vật trở thành sự tha hoá khiến cho người lao động càng làm ra nhiều đồ vật thì họ càng có ít chúng

và càng rơi xuống sự thống trị của sản phẩm của mình, của tư bản.

Tất cả những hậu quả này bắt nguồn từ sự kiện rằng người lao động quan hệ với *sản phẩm lao động của họ* như với một vật *xa lạ*. Bởi vì rõ ràng dựa trên giả thiết này thì người lao động tiêu hao sức lực mình trong công việc càng nhiều thì thế giới đồ vật mà họ tạo ra càng mạnh trước mặt họ, họ càng trở nên nghèo nàn hơn trong đời sống nội tâm của họ, và họ càng thuộc về bản thân họ ít hơn. Trong tôn giáo cũng thế. Con người càng gán cho Thiên Chúa nhiều điều của mình bao nhiêu thì họ càng còn lại ít bấy nhiêu. Cái được nhập thể trong lao động của họ không còn là của họ nữa. Vì vậy sản phẩm càng lớn, họ càng trở nên bé nhỏ hơn. Sự vong thân của người lao động trong sản phẩm của họ không chỉ có nghĩa lao động của họ trở thành một đồ vật, có một hiện hữu *bên ngoài*, nhưng còn có nghĩa nó tồn tại độc lập, *bên ngoài chính họ*, và xa lạ với họ, và nó đứng đối lập với họ như một sức mạnh tự trị. Sự sống mà họ cung cấp cho sự vật tự đặt mình chống lại họ như một sức mạnh xa lạ và thù nghịch.

[**XXIII**] Bây giờ chúng ta xét kỹ hơn về hiện tượng *vật thể hoá;* sản phẩm của người lao động và sự *tha hoá* và *mất* đồ vật mà nó tạo ra, có liên quan trong đó. Người lao động không thể tạo ra một điều gì mà không có *thiên nhiên*, không có *thế giới khả giác bên ngoài*. Thế giới bên ngoài này là vật liệu trong đó lao động của họ được thể hiện, trong đó nó trở thành hoạt động, từ đó và nhờ đó nó tạo ra các đồ vật.

Nhưng cũng như thiên nhiên cung cấp *phương tiện tồn tại* của lao động, theo nghĩa là lao động không thể *sống* nếu không có những vật mà nó có thể tác động trên đó, thì cũng vậy, thiên nhiên cung cấp *phương tiện tồn tại* theo một nghĩa hẹp hơn; đó là phương tiện tồn tại thể chất cho chính *người lao động*. Như thế, người lao động càng *chiếm hữu* thế giới khả giác tự nhiên bên ngoài bằng lao động của họ thì họ càng tự tước đoạt của họ *phương tiện tồn tại*, theo hai phương diện: thứ nhất, thế giới tự nhiên bên ngoài ngày càng trở thành một đồ vật ít thuộc về sức lao động của họ hay phương tiện tồn tại của họ hơn, và thứ hai, nó ngày càng ít trở thành một phương tiện tồn tại theo nghĩa trực tiếp, một phương tiện để sinh sống của người lao động.

Vì vậy, theo cả hai phương diện, người lao động trở thành nô lệ của đồ vật; thứ nhất, nghĩa là họ nhận một *đồ vật công việc*, nghĩa là nhận *công việc*, và thứ hai, họ nhận *phương tiện sinh sống*. Như thế đồ vật giúp họ có thể tồn tại, trước hết như một người lao động và thứ hai, như một *chủ thể vật lý*. Tột đỉnh của sự nô lệ này là họ chỉ có thể tự tồn như một *chủ thể vật lý* bao lâu họ còn là một *người lao động*, và nó chỉ là một *chủ thể vật lý* khi họ là một người lao động.

Kinh tế chính trị che giấu sự vong thân dưới bản chất của lao động vì nó không xem xét sự quan hệ trực tiếp giữa người lao động (công việc) và sản xuất. Lao động chắc chắn tạo ra những điều kỳ diệu cho người giàu nhưng nó tạo ra sự mất mát đối với người lao động. Nó tạo ra những cung điện, nhưng những túp lều thì dành cho người lao động. Nó tạo ra sắc đẹp, nhưng sự xấu xí cho người lao động. Nó thay thế lao động bằng máy móc, nhưng nó ném một số người lao động vào loại công việc mọi rợ và biến những người lao động khác thành những cái máy. Nó tạo ra trí thông minh, nhưng cũng tạo ra sự ngu si dần độn cho người lao động.

Quan hệ trực tiếp của lao động với sản phẩm của nó là quan hệ của người lao động với các đồ vật do họ sản xuất ra. Quan hệ của người chủ tư hữu với các

đồ vật sản xuất và với chính sự sản xuất chỉ là *một hệ quả* của quan hệ thứ nhất này và xác nhận nó. Chúng ta sẽ xét đến khía cạnh thứ hai này sau.

Như thế khi chúng ta hỏi quan hệ quan trọng của lao động là gì, là chúng ta quan tâm tới quan hệ của *người lao động* với sản xuất.

Cho đến đây chúng ta đã xét sự vong thân của người lao động chỉ dưới một khía cạnh, đó là *quan hệ của người lao động với sản phẩm lao động của họ*. Tuy nhiên, sự vong thân xuất hiện không chỉ trong kết quả nhưng cũng trong *tiến trình sản xuất*, trong chính *hoạt động sản xuất*. Làm thế nào người lao động có thể đứng trong một quan hệ xa lạ với sản phẩm của hoạt động của họ nếu họ không tự tha hoá mình trong chính hành vi sản xuất? Sản phẩm thực ra chỉ là *bản tóm tắt* của hoạt động, của sản xuất. Do đó, nếu sản phẩm của lao động là sự tha hoá, thì sản xuất tự nó phải là sự tha hoá tích cực - sự tha hoá của hoạt động và hoạt động của sự tha hoá. Sự tha hoá đối tượng của lao động chỉ đơn thuần là sự tóm tắt sự tha hoá trong hoạt động của lao động.

Cái gì tạo nên sự tha hoá của lao động? Thứ nhất, công việc thì *ở ngoài* người lao động, nghĩa là nó không phải là một phần của bản tính họ; và do đó, họ không thể hiện chính mình trong công việc của họ nhưng phủ nhận chính mình, có một cảm giác khốn nạn thay vì hạnh phúc, không phát triển một cách tự do các năng lực thể chất và tinh thần của họ nhưng bị cạn kiệt về thể chất và sa đoạ về tinh thần. Do đó người lao động chỉ cảm thấy thoải mái trong những giờ nghỉ ngơi, còn lúc làm việc thì họ cảm thấy không thoải mái. Lao động của họ không phải tự ý nhưng bị áp đặt, *lao động cưỡng bức*. Nó không phải là sự thoả mãn một nhu cầu, nhưng chỉ là một *phương tiện* để thoả mãn những nhu cầu khác. Tính chất xa lạ của nó được thấy hiển nhiên bởi sự kiện rằng, ngay khi không có sự cưỡng bức thể lý hay một sự bó buộc nào khác, họ lập tức tránh lao động như tránh dịch. Lao động bề ngoài, lao động mà trong đó họ trở thành vong thân, là lao động tự hi sinh, tự làm khổ mình. Sau cùng, tính chất bề ngoài của lao động đối với người lao động được thấy rõ bởi sự kiện nó không phải là lao động của chính họ mà là lao động cho một ai khác, trong lao động họ không thuộc về chính mình nhưng thuộc về một người khác.

Tuyên ngôn đảng cộng sản

Một bóng ma đang ám ảnh châu Âu - bóng ma của chủ nghĩa cộng sản. Mọi thế lực của châu Âu cũ đã đi vào một liên minh thần thánh để xua trừ bóng ma này: Giáo hoàng và Nga hoàng, Metternich và Guizot, những nhà Cực đoan Pháp và những mật vụ Đức.

Có nơi nào mà đảng chống đối không bị rêu rao là cộng sản bởi các phe đối thủ có quyền lực? Có nơi nào mà phe chống đối đã không đáp lại bằng cách chửi bới là Cộng sản chống lại mọi đảng đối lập tiến bộ hơn, cũng như chống lại các đối thủ phản động của họ?

Hai điều phát sinh từ sự kiện này:

I. Cộng sản đã được nhìn nhận như là một thế lực bởi mọi cường quốc châu Âu.

II. Đã đến lúc những người Cộng sản phải công khai trước toàn thế giới công bố các quan điểm, mục tiêu, khuynh hướng của mình, và trả lời cho câu truyện con nít về bóng ma Cộng sản bằng một Tuyên ngôn của chính đảng mình.

Nhằm mục đích này, các người Cộng sản thuộc nhiều quốc tịch khác nhau đã tập họp ở Luân Đôn và phác thảo bản tuyên ngôn sau đây, được xuất bản bằng các tiếng Anh, Pháp, Đức, Ý, Flamăng, và Đan Mạch.

Chương 1

Giai cấp tư sản và vô sản

Lịch sử của mọi xã hội hiện hữu từ xưa tới nay là lịch sử của các cuộc đấu tranh giai cấp.

Người tự do và nô lệ, quí tộc và bình dân, địa chủ và nông nô, chủ phường và thợ làm thuê, tóm lại, kẻ bóc lột và người bị bóc lột, không ngừng đối kháng nhau, liên tục đấu tranh với nhau, khi công khai lúc thầm kín, và bao giờ cũng kết thúc hoặc bằng một cuộc cách mạng tổ chức lại toàn thể xã hội, hay bằng sự huỷ diệt các giai cấp cạnh tranh.

Trong những thời kỳ đầu của lịch sử, chúng ta gặp thấy hầu như khắp nơi một sự sắp đặt xã hội phức tạp thành những trật tự khác nhau, một sự bố trí nhiều cấp bậc xã hội khác nhau. Thời Roma cổ, chúng ta có giới quí tộc, kỵ sĩ, bình dân, nô lệ; thời Trung Cổ có các lãnh chúa, chư hầu, chủ phường, thợ làm thuê, thợ tập nghề, nông nô; trong hầu hết các giai cấp này, lại có các cấp bậc lệ thuộc.

Xã hội tư sản thời mới phát sinh từ những tàn tích của xã hội phong kiến đã không xoá bỏ được những đối kháng giai cấp. Nó chỉ thiết lập thêm những giai cấp mới, những điều kiện bóc lột mới, những hình thức đấu tranh mới thế chỗ cho những giai cấp cũ.

Tuy nhiên, thời kỳ chúng ta, thời kỳ tư sản, có những nét đặc trưng rõ rệt: nó đã đơn giản hoá các đối kháng giai cấp. Xã hội xét như một toàn thể ngày càng chia thành hai phe lớn thù nghịch nhau, hai giai cấp lớn đối mặt nhau: Tư sản và Vô sản.

Từ giới nông nô của thời Trung Cổ phát sinh các dân thành thị đầu tiên. Từ các người dân thành thị này phát triển các yếu tố đầu tiên của giai cấp tư sản.

Cuộc khám phá châu Mỹ, hành trình vòng quanh mũi Cape, đã mở ra những cơ sở mới cho sự bành trướng của giai cấp tư sản. Các thị trường Đông Ấn và Trung Hoa, việc thuộc địa hoá châu Mỹ, việc buôn bán với các thuộc địa, sự gia tăng các phương tiện trao đổi và các tiện nghi nói chung, đã tạo cho nền thương mại, ngành hàng hải, kỹ nghệ, một đà thúc đẩy chưa từng có, và do đó tạo cho yếu tố cách mạng trong xã hội phong kiến đang lung lay một sự phát triển mau lẹ.

Hệ thống kỹ nghệ của xã hội phong kiến, trong đó sản xuất công nghiệp là độc quyền của các phường hội khép kín, giờ đây không đủ để đáp ứng các nhu cầu ngày càng gia tăng của các thị trường mới. Hệ thống sản xuất thay thế chỗ của nó. Các chủ phường bây giờ bị đẩy sang một bên bởi giai cấp trung lưu sản xuất; sự phân chia lao động giữa các liên phường biến mất trước sự phân chia lao động trong mỗi nhà máy riêng biệt.

Đồng thời các thị trường tiếp tục gia tăng, mức cầu ngày càng đi lên. Thậm chí việc sản xuất cũng không còn đủ nữa. Từ đó, hơi nước và máy móc đã cách mạng ngành sản xuất công nghiệp. Vị trí của sản xuất bị chiếm bởi Công nghiệp Hiện đại khổng lồ, vị trí của giới trung lưu công nghiệp bị chiếm bởi các triệu phú công nghiệp, là những lãnh tụ của toàn thể đạo quân công nghiệp, giai cấp tư sản mới.

Nền công nghiệp mới đã thiết lập thị trường thế giới, mà cuộc khám phá Châu Mỹ đã mở đường. Thị trường này đã tạo một sự phát triển vô cùng to lớn cho ngành thương mại, hàng hải, giao thông đường bộ. Đến lượt nó, sự phát triển này đã phản ứng trên lãnh vực công nghiệp rộng lớn; và theo đà phát triển của công nghiệp, thương mại, hàng hải, đường sắt, thành phần tư sản cũng phát triển theo với cùng mức độ, tăng vốn, và đẩy lùi ra đàng sau mọi giai cấp mà thời Trung Cổ đã để lại.

Như thế chúng ta thấy giai cấp tư sản mới tự nó là một sản phẩm của một cuộc phát triển lâu dài, của một chuỗi cách mạng dưới các dạng sản xuất và trao đổi.

Mỗi bước trong sự phát triển giai cấp tư sản được kèm theo một bước tiến bộ chính trị tương ứng của giai cấp ấy. Một giai cấp bị áp bức dưới sự thống trị của giai cấp quí tộc phong kiến, một liên hiệp tự vũ trang và tự quản trong công xã Trung Cổ; chỗ này là một cộng hoà thành phố độc lập (như ở Ý và Đức), chỗ kia là "giai cấp thứ ba" phải đóng thuế của nền quân chủ (như ở Pháp), sau đó, trong thời kỳ sản xuất đúng nghĩa, bằng cách sử dụng chế độ bán phong kiến hay quân chủ chuyên chế là đối trọng chống lại giới quí tộc, và trong thực tế, làm nền tảng cho các chế độ quân chủ lớn nói chung, cuối cùng, kể từ khi thiết lập Công Nghiệp mới và thị trường thế giới, giai cấp tư sản trong Nhà Nước đại nghị thời mới đã tự giành được cho mình độc quyền chi phối chính trị. Cơ quan hành pháp của Nhà Nước thời mới chỉ là một uỷ ban điều hành các công việc chung của toàn giai cấp tư sản.

Xét về lịch sử, giai cấp tư sản đã đóng một vai trò cách mạng lớn nhất.

Ở bất cứ đâu giai cấp tư sản nắm ưu thế, nó đều cắt đứt mọi tương quan phong kiến, quí tộc, và lãng mạn. Nó đã xé nát không thương tiếc những sợi dây trói chặt con người với các "*bề trên tự nhiên*" của mình, và đã không để lại một sự ràng buộc nào giữa người với người ngoại trừ cái tư lợi trắng trợn, ngoại trừ cái "trả tiền mặt" lạnh lùng. . . Nó đã hoán đổi giá trị con người thành sự trao đổi giá trị, và thay vào chỗ vô số các quyền tự do không thể huỷ bỏ, nó đã thiết lập cái tự do duy nhất và vô lương tâm - Thương Mại Tự Do. Tất một lời, thay vì sự bóc lột dưới chiêu bài các ảo tưởng tôn giáo và chính trị, nó đã thay bằng sự bóc lột tàn bạo trực tiếp, trắng trợn, vô liêm sỉ.

Giai cấp tư sản đã loại bỏ hào quang của mọi ngành nghề trước đây từng được coi là danh giá và được nhìn với sự kính cẩn. Nó đã thay đổi người y sĩ, luật sư, linh mục, thi sĩ, nhà khoa học, thành những người thợ ăn lương của nó.

Giai cấp tư sản đã xé bỏ tấm khăn che tình cảm của gia đình và đối các quan hệ gia đình thành một quan hệ thuần tuý tiền bạc.

Giai cấp tư sản không thể tồn tại nếu nó không liên tục cách mạng các phương tiện sản xuất, và từ đó cách mạng các quan hệ sản xuất, và với chúng là toàn thể các quan hệ xã hội. Ngược lại, sự duy trì y nguyên các hình thức sản xuất cũ là điều kiện đầu tiên để mọi giai cấp công nghiệp trước kia có thể tồn tại. Việc không ngừng cách mạng sản xuất, sự đảo lộn liên tục mọi điều kiện xã hội, sự hoang mang và rối loạn thường xuyên là những cái phân biệt thời kỳ tư sản với những thời kỳ trước đó.

Nhu cầu liên tục mở rộng thị trường cho các sản phẩm của nó đẩy giai cấp tư sản đi khắp mặt trái đất. Nó phải có mặt khắp nơi, đóng đô ở khắp nơi, thiết lập các quan hệ ở khắp nơi. . .

Trong gần một trăm năm thống trị của nó, giai cấp tư sản đã tạo ra các lực lượng sản xuất ngày càng đồng đúc và to lớn hơn mọi thế hệ trước nó góp lại. Việc con người bắt các sức mạnh Thiên nhiên khuất phục mình, máy móc, việc ứng dụng hoá học trong công nghiệp và nông nghiệp, chạy tàu bằng hơi nước, xe lửa, điện báo, khai hoang cả những châu lục để canh tác, đào kênh, đưa các dân tộc xuất hiện từ dưới đất - có thế kỷ nào trước dám hình dung ra rằng những lực lượng sản xuất như thế đang ngủ yên trong lòng xã hội?

Như thế chúng ta thấy: các phương tiện sản xuất và trao đổi, cơ sở mà từ đó giai cấp tư sản được xây lên, đã phát sinh trong xã hội phong kiến. Ở một

giai đoạn nào đó trong sự phát triển các phương tiện sản xuất và trao đổi này, các điều kiện trong đó xã hội phong kiến đã sản xuất và trao đổi, tổ chức phong kiến về nông nghiệp và công nghiệp chế tạo, tóm lại, các quan hệ phong kiến về tư hữu trở nên không còn thích hợp với các lực lượng sản xuất giờ đây đã phát triển; chúng trở thành vô số những sợi dây trói buộc. Chúng cần phải đứt tung; và chúng đã đứt tung.

Thay vào đó là sự cạnh tranh tự do, kèm theo việc thiết lập một cơ cấu xã hội và chính trị thích hợp với nó, và sự thống trị kinh tế và chính trị của giai cấp tư sản.

Giữa tất cả các giai cấp đối diện với giai cấp tư sản ngày nay, giai cấp vô sản là giai cấp duy nhất cách mạng thực sự. Các giai cấp khác tan rã và sau cùng biến mất trước nền Công Nghiệp Mới; giai cấp vô sản là sản phẩm đặc biệt và chính yếu của nó.

Giai cấp trung lưu bên dưới, nhà sản xuất nhỏ, chủ tiệm buôn, thợ thủ công, nông dân, tất cả những thành phần này đấu tranh chống lại giai cấp tư sản, để cứu sự tồn tại của họ như những thành phần của giai cấp trung lưu khỏi bị tiêu diệt. Vì vậy họ không phải là cách mạng, mà bảo thủ. Thậm chí họ là phản động, vì họ tìm cách quay bánh xe lịch sử trở lại. Nếu tình cờ họ là cách mạng, thì họ chỉ là như thế hướng tới sự chuyển đổi tất yếu thành giai cấp vô sản, và như thế không phải họ bảo vệ những quyền lợi hiện tại, mà là những quyền lợi tương lai của họ, họ rời bỏ vị trí của chính họ để đặt mình vào vị trí của người vô sản. . .

Trong các điều kiện của giai cấp vô sản, những gì thuộc xã hội cũ nói chung đã hầu như bị nhận chìm hết. Người vô sản không có của cải; quan hệ của họ với vợ con họ không còn có gì chung với các quan hệ gia đình tư sản; lao động công nghiệp mới, sự lệ thuộc tư bản mới, tại Anh cũng như tại Pháp, tại Mỹ cũng như tại Đức, đã lấy mất của họ mọi dấu vết của dân tộc tính. Luật pháp, đạo đức, tôn giáo đối với họ đều là những thành kiến tư sản, mà ẩn dàng sau là những quyền lợi của giai cấp tư sản.

Tất cả các giai cấp từng chiếm ưu thế trước kia, đều tìm cách củng cố tình trạng họ đã có bằng cách bắt toàn xã hội tuân theo các điều kiện chiếm hữu của họ. Các người vô sản không thể trở thành chủ của các lực lượng sản xuất của xã hội, ngoại trừ bằng cách xoá bỏ kiểu chiếm hữu trước kia của họ, và từ đó xoá bỏ mọi kiểu chiếm hữu khác. Bản thân họ không có gì phải bảo đảm hay củng cố; sứ mạng của họ là tiêu diệt mọi sự an toàn và mọi sự bảo đảm trước kia về tư hữu.

Mọi phong trào lịch sử trước đây đều là những phong trào của các nhóm thiểu số, hay vì quyền lợi của các nhóm thiểu số. Phong trào vô sản là phong trào tự ý thức, độc lập của đa số rộng lớn, vì các quyền lợi của đa số rộng lớn. Giai cấp vô sản, tầng lớp thấp nhất của xã hội chúng ta hiện nay, không thể khuấy động, không thể vùng lên, nếu toàn bộ tầng lớp bên trên của xã hội chính thức không bị hất tung trong không khí.

Tuy không phải nơi bản chất, nhưng nơi hình thức, cuộc đấu tranh của giai cấp vô sản với giai cấp tư sản lúc đầu là một cuộc đấu tranh trên phạm vi quốc gia. Tất nhiên giai cấp vô sản của mỗi nước phải trước tiên giải quyết các vấn đề với giai cấp tư sản của nước mình.

Khi mô tả những giai đoạn tổng quát nhất của sự phát triển giai cấp vô sản, chúng tôi đã cho thấy việc nội chiến hoành hành một cách âm ỉ ít nhiều trong lòng xã hội, cho tới mức mà chiến tranh nổ ra thành cách mạng, và tới mức mà cuộc lật đổ tư sản bằng vũ lực đặt nền móng cho sự thống trị của giai cấp vô sản.

Cho tới nay, như chúng ta đã thấy, mọi hình thức xã hội đều dã được dựa trên sự đối kháng giữa giai cấp áp bức và giai cấp bị áp bức. Nhưng để áp bức một giai cấp, một số điều kiện nào đó phải được bảo đảm để nhờ đó giai cấp này có thể ít là tiếp tục tồn tại một cách đông đảo. Người nông nô, trong thời kỳ nông nô, tự ngoi lên thành một thành viên trong công xã, giống như người tiểu tư sản, dưới ách thống trị của chế độ phong kiến chuyên chế, tự tìm cách phát triển thành một người tư sản. Người lao động thời đại mới, ngược lại, thay vì đi lên cùng với sự tiến bộ của công nghiệp, thì lại chìm ngày càng sâu hơn dưới những điều kiện sống của giai cấp mình. Họ trở thành một kẻ bần cùng, và tình trạng bần cùng phát triển nhanh hơn là dân số và của cải. Ở đây chúng ta thấy rõ giai cấp tư sản không còn thích hợp để là giai cấp cai trị trong xã hội, và để áp đặt các điều kiện sống cho xã hội như là một luật trổi vượt. Nó không thích hợp để cai trị, bởi vì nó không đủ khả năng để bảo đảm một đời sống cho người nô lệ của nó trong cảnh nô lệ của họ, bởi vì nó không thể không tự rơi xuống tình trạng là nó phải nuôi người nô lệ, thay vì được nuôi bởi người nô lệ. Xã hội không còn có thể sống dưới chế độ tư sản, nói khác đi, sự tồn tại của nó không còn phù hợp với xã hội.

Điều kiện cơ bản để giai cấp tư sản tồn tại và thống trị là tạo ra và tích luỹ tư bản; điều kiện của tư bản là chế độ lao động thuê mướn. Lao động thuê mướn hoàn toàn dựa trên sự cạnh tranh giữa các người lao động. Sự tiến bộ của kỹ nghệ, do giai cấp tư sản vô tình tạo ra, thay thế sự cô lập của các người lao động, do sự cạnh tranh, bằng sự phối hợp cách mạng của họ, do sự liên kết. Do đó, sự phát triển của Công Nghiệp Mới làm sụp đổ chính nền móng mà xã hội tư sản dựa trên đó để sản xuất và chiếm hữu sản phẩm. Do đó, cái mà giai cấp tư sản tạo ra trên hết là những người đào huyệt chôn chính nó. Sự sụp đổ của nó và sự chiến thắng của giai cấp vô sản là điều tất yếu phải xảy ra.

[Các biện pháp được Đảng Cộng Sản hô hào] tất nhiên sẽ khác nhau ở mỗi nước.

Tuy nhiên, tại những nước tiên tiến nhất, các biện pháp sau dây chung chung sẽ được áp dụng phổ quát:

1. Xoá bỏ quyền tư hữu và áp dụng mọi việc thuê đất đai cho các mục đích công.

2. Một thuế thu nhập cao tăng dần hay theo mức độ.

3. Xoá bỏ mọi quyền thừa kế.

4. Tịch thu tài sản của mọi dân di cư hay nổi loạn.

5. Tập trung tín dụng trong tay nhà nước thông qua ngân hàng nhà nước với vốn nhà nước và độc quyền tuyệt đối.

6. Tập trung các phương tiện truyền thông và vận tải trong tay nhà nước.

7. Mở rộng các nhà máy và công cụ sản xuất do nhà nước sở hữu; khai phá đất hoang để trồng trọt, và cải thiện đất nói chung theo một kế hoạch chung.

8. Bó buộc mọi người phải lao động. Thiết lập các lực lượng công nghiệp, đặc biệt về nông nghiệp.

9. Kết hợp nông nghiệp với các kỹ nghệ chế tạo; dần dần xoá bỏ phân biệt giữa thành thị và nông thôn bằng một sự phân phối đồng đều dân số trên khắp nước.

10. Giáo dục tự do cho mọi trẻ em trong các trường công lập. Xoá bỏ các nhà máy lao động trẻ em trong hình thức hiện hành. Kết hợp giáo dục với sản xuất công nghiệp, v.v...

Vị trí người cộng sản trong quan hệ với các đảng đối lập hiện hữu

Đoạn II đã làm sáng tỏ các quan hệ của người Cộng sản với các đảng hiện hữu của giai cấp công nhân, như đảng Chartists ở Anh và đảng Cải Cách Ruộng Đất ở Mỹ.

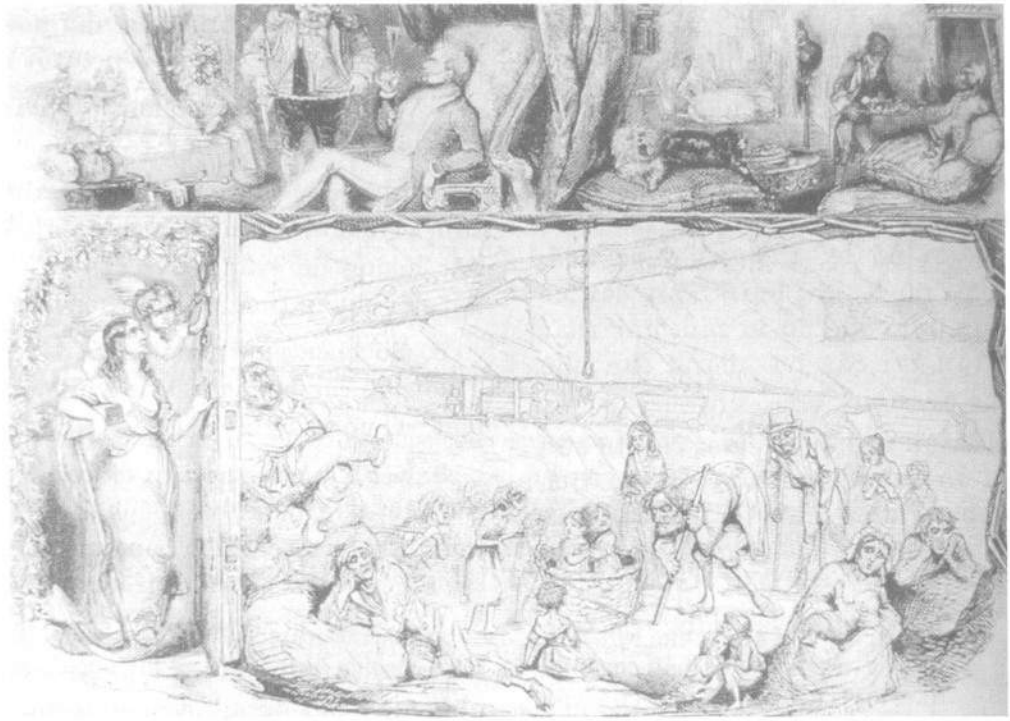
Người cộng sản đấu tranh để đạt những mục tiêu trước mắt, thúc đẩy những lợi ích tạm thời của giai cấp công nhân; nhưng trong phong trào hiện nay, họ cũng đại diện và chăm lo cho tương lai của phong trào ấy. Tại Pháp, những người cộng sản liên minh với phe Dân Chủ Xã Hội chống lại phe bảo thủ và tư sản cực đoan, tuy nhiên họ giữ lại quyền có một lập trường cơ bản đối với những tuyên truyền và ảo tưởng mà truyền thống để lại từ cuộc đại Cách Mạng.

Tại Thuỵ Sĩ, người cộng sản ủng hộ phe Cực Đoan mà không quên sự kiện rằng đảng này gồm những thành phần đối kháng nhau, một nhóm gồm những người Dân Chủ Xã Hội, theo nghĩa của Pháp, nhóm kia là những người tư sản cực đoan.

Tại Ba Lan, họ ủng hộ đảng chủ trương cách mạng ruộng đất như là điều kiện tiên quyết để giải phóng đất nước, đó là đảng đã nuôi dưỡng cuộc nổi dậy tại Cracow năm 1846.

Tại Đức, họ sát cánh với phe tư sản mỗi khi phe này hành động cách mạng chống lại chế độ quân chủ tuyệt đối, chế độ địa chủ phong kiến và giới tư sản bần tiện.

Nhưng họ không ngừng ghi khắc vào đầu óc giới công nhân sự nhìn nhận rõ nét nhất về sự đối đầu thù địch giữa tư sản và vô sản, để các công nhân Đức có thể thẳng thắn sử dụng những vũ khí chống lại giới tư sản, đó là sử dụng những



Tư bản và Lao động, tranh biếm hoạ của tạp chí *Punch*. Tranh mô tả nỗi thống khổ của công nhân và gia đình họ giúp cho các người tư sản có một đời sống sung túc. Phản ứng lại tình trạng này, Marx và Engels đã viết trong *Tuyên Ngôn Đảng Cộng Sản* (1848), "*Những người vô sản không có gì để mất ngoại trừ xiềng xích của họ. Họ có một thế giới để chinh phục. Hỡi công nhân trên khắp thế giới, hãy đoàn kết!*" (*Library of Congress*)

điều kiện chính trị và xã hội mà giới tư sản phải tất yếu đưa vào với địa vị bá chủ của họ, và để sau khi các giai cấp phản động tại Đức sụp đổ, cuộc chiến chống lại chính giai cấp tư sản có thể bắt đầu.

Người Cộng sản chủ yếu quan tâm tới nước Đức bởi vì nước này đang ở trước thềm cuộc cách mạng tư sản nhất định sẽ phải được thực hiện trong các điều kiện tiến bộ hơn của nền văn minh châu Âu và với một giai cấp tư sản tiến bộ hơn rất nhiều so với ở Anh vào thế kỷ 17 và ở Pháp vào thế kỷ 18, và bởi vì cuộc cách mạng tư sản ở Đức sẽ chỉ là phần mở màn cho một cuộc cách mạng vô sản trực tiếp sau đó.

Nói tóm, người cộng sản khắp nơi ủng hộ mọi phong trào cách mạng chống lại trật tự chính trị xã hội hiện hữu.

Trong tất cả các phong trào này, họ đưa vấn đề quyền tư hữu lên hàng đầu trong mọi trường hợp, bất luận nó đang ở mức độ nào lúc ấy.

Sau cùng, khắp nơi họ làm việc cho sự đoàn kết và nhất trí của các đảng dân chủ của mọi nước.

Người cộng sản không thèm che giấu các quan điểm và mục tiêu của họ. Họ công khai tuyên bố rằng các mục tiêu của họ chỉ có thể đạt được bằng việc sử dụng vũ lực để lật đổ mọi tình trạng xã hội hiện hữu. Hãy để cho các giai cấp thống trị run sợ trước cuộc cách mạng cộng sản. Những người vô sản không có gì để mất ngoại trừ xiềng xích của họ. Họ có một thế giới để chinh phục.

Hỡi những công nhân trên thế giới, hãy đoàn kết!

Một đóng góp cho phê bình kinh tế chính trị

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 tuỳ 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 hệ mà trong đó người ta trở nên 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 mùi 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.

FRIEDRICH NIETZSCHE 1844 - 1900

Friedrich Wilhelm Nietzsche sinh tại Rocken, nước Phổ, năm 1844. Ông được dặt tên để tôn vinh vua Phổ, Friedrich Wilhelm IV, mà ngày sinh trùng với ngày sinh của ông, 15 tháng 10. Cha ông, Ludwig Nietzsche, là một mục sư thuộc hệ phái Lutheran, và mẹ ông, Franziska Oehler Nietzsche, là con gái một mục sư Lutheran. Khi Nietzsche mới 5 tuổi, cha ông qua đời vì một chứng bệnh gọi là "chứng nhuyễn não," sau một năm bị rối loạn tâm thần. Phần còn lại tuổi thơ của Nietzsche sống trong một gia đình toàn là nữ, gồm mẹ ông, chị ông, bà nội và hai bà dì không lấy chồng.

Sau khi học hết cấp hai, Nietzsche được gửi đến học tại một trường nội trú nổi tiếng ở Pforta, tại đây ông học rất giỏi. Tuy nhiên những năm học ở đây Nietzsche bị chứng nhức nửa đầu, căn bệnh này tiếp tục hành hạ ông cho tới khi ông bị suy sụp thần kinh năm 1889. Thuốc ông uống để trị nhức đầu gây phản ứng cho bao tử và ông hay bị ói mửa. Phần lớn thời trưởng thành ông luân phiên bị nhức đầu và ói mửa, thỉnh thoảng mới được một thời gian mạnh khoẻ ngắn.

Năm 1864 ông vào đại học Bonn học thần học và ngôn ngữ học, nhưng chỉ sau một năm ông bỏ trường. Lúc này ông đã bỏ mọi đức tin tôn giáo trước kia và không còn quan tâm đến thần học nữa. Ông đến đại học Leipzig tiếp tục học ngôn ngữ học. Giáo sư của ông tại Leipzig, Friedrich Ritschl, quá ấn tượng vì việc học của ông nên đã xuất bản một số tiểu luận của ông và sau này giới thiệu ông làm giáo sư ngôn ngữ học tại Đại học Basel. Năm 1869, mới 24 tuổi, Nietzsche đã được chức phó giáo sư. Ông chưa từng viết một luận án tiến sĩ hay tác phẩm nào mà thông thường chức phó giáo sư đòi hỏi, nhưng Leipzig ngay lập tức trao tặng ông một bằng tiến sĩ mà không cần thi hay làm luận án, và chỉ sau một năm ông được tặng chức giáo sư chính thức tại Basel.

Năm 1872, Nietzsche xuất bản tác phẩm đầu tiên, *Sự ra đời của bi kịch*, trong đó có một đoạn ca ngợi âm nhạc của Richard Wagner. Trong bốn năm tiếp theo, Nietzsche viết bốn bài suy niệm (được xuất bản chung bằng tiếng Anh dưới tựa đề *Các tư tưởng trái mùa*), bài suy niệm cuối cùng là một bài ca ngợi Wagner. Trong thời kỳ này, Nietzsche và Wagner trở thành bạn thân thiết; và Nietzsche thường đến thăm Wagner tại biệt thự của ông này ở Hồ Lucerne. Nhưng năm 1878 họ cắt đứt tình bạn vì Wagner theo chủ nghĩa dân tộc và chống Do Thái.

Sức khoẻ Nietszche bắt đầu xấu đi, và ông buộc phải từ chức giáo sư đại học năm 1879. Trong mười năm tiếp theo, Nietszche đi đây đó và dành tất cả sức lực còn lại để viết và xuất bản các sách như *Zarathustra đã nói như thế* (1883-5), *Vượt qua thiện và ác* (1886), *Phả hệ của đạo đức* (1887), và bài tố giác người bạn thân cũ, *Vụ Wagner* (1888).

Cuối năm 1888, Nietzsche cho thấy dấu hiệu của bệnh điên, và tháng 1 năm 1889 ông ngã quị trên đường phố ở Turin, Ý, khi ôm cổ một con ngựa. Trong 11

năm tiếp theo cho tới khi ông mất năm 1900, ông sống trong sự săn sóc của mẹ và chị. Các tác phẩm ông viết năm 1888, gồm *Ý chí quyền lực, Hoàng hôn của các thần tượng, Phản Kitô,* và quyển tự thuật phi báng *Ecce Homo* ('Này là người') được chị ông xuất bản sau khi đã sửa đổi.

Người ta tranh cãi rất nhiều về nguyên nhân chứng điên của Nietzsche. Các nhà phê bình cho rằng các ý niệm của ông là nguyên nhân gây ra chứng điên này và họ cho rằng họ tìm thấy các chứng cớ của bệnh điên trong các tác phẩm của ông. Chị ông cắt nghĩa một cách lãng mạn rằng ông bị điên vì nước Đức đã ruồng bỏ ông. Các giải thích hợp lý hơn cho rằng ông mắc bệnh giang mai trong một cuộc tình thoáng qua khi ông còn trẻ hoặc chỉ đơn giản là ông mắc bệnh não di truyền từ cha ông.

Văn phong của Nietzsche khi viết các bài thơ biếm, các câu châm ngôn, truyện, thơ, và tiểu luận khiến các nhà biên tập gần như không thể nào tóm tắt được tư tưởng ông. Tuy Nietzsche không bao giờ tìm cách hệ thống hoá tư tưởng mình, ta vẫn thấy được những chủ đề lặp đi lặp lại và đan chằng vào nhau trong những đoạn trích dưới đây.

Trong *Sự ra đời của Bi kịch,* theo bản dịch tiếng Anh của Francis Golffing, Nietzsche trình bày một sự phân biệt giữa các khuynh hướng Apollonian và Dionysian trong nghệ thuật. Khuynh hướng Apollonian (gọi theo tên của vị thần mặt trời Hi Lạp, Apollo) biểu thị sự hài hoà và kiềm chế điển hình của ngành điêu khắc và kiến trúc Hi Lạp. Khuynh hướng Dionysian (gọi theo tên thần rượu và nhậu nhẹt Hi Lạp, Dionysos) biểu thị sự buông thả cuồng loạn điển hình của những cuộc truy hoan dâm loạn của các lễ hội tế thần Dionysian hay âm nhạc của bản giao hưởng thứ 9 của Beethoven. Bi kịch Hi Lạp ra đời như một sự tổng hợp của hình thức Apollonian và các bản năng Dionysian. Nhưng bi kịch Hi Lạp lại bị vượt qua bởi chủ nghĩa duy lý Hi Lạp như được điển hình bởi Socrates: con người lý thuyết lạc quan nhìn tri thức như tột đỉnh các vấn đề của đời sống. Theo Nietzsche, điều cần thiết bây giờ là một tổng hợp mới của hai khuynh hướng Apollonian và Dionysian này bởi một Socrates "nghệ thuật." Một diện mạo Socrates như thế sẽ là một thiên tài sáng tạo có khả năng thẳng thắng đối mặt với sự khắc nghiệt của đời sống mà không đánh mất viễn tượng phân tích hợp lý và rõ ràng.

Để đối mặt với cuộc đời một cách thẳng thắn và rõ ràng, thiên tài sáng tạo phải bắt đầu bằng việc tuyên bố cái chết của Thượng Đế. Với cái chết của thượng đế, mọi giá trị lệ thuộc một nhà lập luật bên ngoài sẽ sụp đổ và cá nhân được tự do để sáng tạo các giá trị do chính mình xác định. Khi nói *"cái chết của Thượng Đế,"* Nietzsche không muốn nói rằng xưa kia đã có một Thượng Đế bây giờ đã già nua và đã qua đi, hay người ta không còn phải sống đời sống thánh thiện nữa. Đúng hơn, Nietzsche cho rằng mọi cái *tuyệt đối* đã sụp đổ và không có nền tảng siêu việt trong bất cứ lãnh vực nào - tôn giáo, triết học, khoa học, hay chính trị - để tạo ý nghĩa cho đời sống. Đoạn trích ngắn dưới đây từ *Zarathustra đã nói như thế* là một trong số các đoạn trong đó Nietzsche tuyên bố cái chết của Thượng Đế.

Trong bài trích từ *Hoàng hôn của các thần tượng*, Nietzsche xem xét việc các nhà triết học đã cố gắng tìm kiếm một cái gì siêu việt, một cái gì vĩnh hằng như thế nào. Bắt đầu với nhà triết học tiền Socrates, Parmenides, các nhà triết học đã luôn luôn không muốn chấp nhận thế giới "biến dịch" chóng qua như hiện có. Ngược lại, họ đã hạ thấp bản chất của thế giới này, gọi nó là "hiện tượng" và họ thay vào đó thế giới bất

biến của "hữu thể." Nhưng, như Nietzsche cắt nghĩa, "*Mọi sự phân biệt giữa một thế giới 'thực' và 'hư' - dù theo kiểu Kitô giáo hay theo kiểu của Kant. . . đều chỉ là một gợi ý về sự sa đoạ, một triệu chứng của sự tàn lụi của đời sống.*"

Người thiên tài có khả năng chấp nhận "biến dịch," nhìn nhận cái chết của mọi giá trị ngoại tại, có thể trở thành một Ubermensch ("Siêu nhân"). Một siêu nhân như thế sẽ là một phản đề tại thế với Thượng Đế và sẽ khẳng định đời sống một cách không miễn cưỡng. Siêu nhân đối với loài người sẽ giống như loài người đối với loài vượn. Nhưng điều quan trọng hơn cả là siêu nhân sẽ là người nhìn nhận và ca ngợi *ý chí quyền lực.*

Theo Nietzsche, mọi thái độ của con người có thể hiểu dựa theo ý chí quyền lực và mọi quan hệ giữa con người với nhau là một quan hệ quyền lực. Nhưng người khẳng định quyền lực mình và xác định mình dựa trên quyền lực mình là biểu thị cho "*đạo đức ông chủ.*" ,Trong đạo đức này, người hùng khẳng định quyền lực bằng cách có hành động trực tiếp. Ngược lại, "đạo đức nô lệ" phủ nhận ý chí quyền lực bằng cách tuyên bố tìm thấy quyền lực "ở bên ngoài," được truyền ban bởi Thượng Đế hay một nhà lập luật siêu việt nào khác. Trong đạo đức nô lệ, như được cắt nghĩa trong đoạn trích dưới dây từ tác phẩm *Phản Kitô,* ý chí quyền lực bị biến chất thành sự miễn cưỡng để được lợi những quyền lực giả tưởng tượng là báo thù và thương xót. Khởi đầu với người Do Thái, và được hoàn thành bởi người Kitô giáo, đạo đức nô lệ này đã lây lan khắp Châu Âu với nọc độc của nó là đầu độc sự sống, như lời Nietzsche. Điều cần bây giờ là một sự "*tái đánh giá mọi giá trị,*" để khẳng định ý muốn chí lực của chúng ta và đưa chúng ta vượt qua "*bên kia thiện và ác.*"

Ý chí quyền lực này không có nghĩa là áp bức người khác; nó cũng có thể được diễn tả *bên trong* con người. Nghĩa là, vượt lên trên sự nắm quyền lực trên những người khác, ý chí quyền lực có thể dẫn tới quyền lực trên chính bản thân mình. Siêu nhân sẽ là người sử dụng quyền lực theo kiểu này để "*khắc phục thú tính nơi mình, tổ chức lại những đam mê hỗn loạn, thăng hoa những bản năng, và tạo phong cách cho mình,*" trở thành hoàn toàn tự do và tự tạo.

Điều mỉa mai là bất chấp việc ông ghét chủ nghĩa bài - Do Thái và việc ông nhấn mạnh khía cạnh *tự* khắc phục mình của ý chí quyền lực, Nietzsche được Đức Quốc Xã hoan nghênh như một người hùng. Họ lợi dụng sự nhấn mạnh của ông về đạo đức ông chủ và ý chí quyền lực để biện minh cho những hành động tàn bạo của họ. Elisabeth, chị Nietzsche, lấy một người chống bài - Do Thái và ở tuổi già bà đã hăm hở tiếp đón Adolph Hitler tại Văn Khố Nietzsche. Tuy nhiên, bất chấp việc ông liên kết với Đức Quốc Xã, tư tưởng của Nietzsche vẫn đã tiếp tục có ảnh hưởng lớn, vì các trực giác của ông đã được triển khai bởi những nhà hiện sinh, hiện tượng học, tâm lý học, hậu cơ cấu, và phi cơ cấu, cũng như các thi sĩ và tiểu thuyết gia.

Sự ra đời của bi kịch

I. Chúng ta sẽ làm lợi nhiều cho thẩm mỹ học nếu chúng ta thành công trong việc lãnh hội trực tiếp - hơn là chỉ *khẳng định* - rằng nghệ thuật tiến triển liên tục là nhờ tính nhị nguyên Apollonian-Dionysia, cho dù như là sự sản sinh giống nòi lệ thuộc sự lưỡng tính của giới tính, sự xung đột thường xuyên và những thời kỳ hoà giải của chúng. Tôi đã vay mượn hai tính từ này của người Hi Lạp, vì họ đã triển khai học thuyết bí nhiệm của họ về nghệ thuật bằng sự *nhập thể* hợp lý, chứ không phải bằng những

phương tiện thuần tuý khái niệm. Apollo và Dionysios 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 Apollonian với nghệ thuật âm nhạc không qua hình ảnh được gợi hứng bởi Dionysios. 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 một 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 Hi 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 Hi 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 lý có tương quan với nhau giống như tương quan giữa khuynh hướng Apollonian và Dionysiac. Theo Lucretius, 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 Hi 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 có vẻ như tự 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 Dionysiac, tương tự như khi người ta say rượu. Sự ngây ngất Dionysiac 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 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 Dionysiac 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 John và thánh Vitus hình ảnh của các đoàn ca múa trong men rượu của người Hi Lạp, và trước họ là những người của Tiểu Á và trước nữa là của Babylon 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 hay 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 Dionysiac băng ngang trước họ.



Đêm Sao, 1889, của Vincent van Gogh (1853-1890). Khó mà không nghĩ đến những bức tranh của hoạ sĩ đương thời với Nietzsche,Vincent van Gogh, khi đọc câu sau đây của Nietzsche: "*Nếu một người phải chuyển thể bản 'Pacan to Joy' của Beethoven thành một bức hoạ, và từ chối kiểm soát trí tưởng tượng khi đám đông ấy quì mọp trên mặt đất, người ấy có thể hiểu được phần nào nghi lễ Dionysiac.*" (© *The Museum of Modern Art, New York*)

II. Tới đây chúng ta đã xem xét các trạng thái Apollonian và Dionysiac 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 thoả 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 huỷ 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 Apollonian hay như nghệ sĩ xuất thần Dionysiac, hay (chẳng hạn trong bi kịch Hi 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 Dionysiac, 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 Hi 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 Hi Lạp với các nguyên mẫu của họ, hay nói theo kiểu của Aristotle, "*sự bắt chước thiên nhiên*" của họ. Về các giấc mơ mà người Hi 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 các 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 Hi Lạp mơ mộng như một sĩ Homer và một Homer như một người Hi Lạp mơ mộng; nghĩa là như thể người hiện đại tự sánh mình trong mơ như là một Shakespeare.

Nhưng có một điểm chúng ta không cần phải suy đoán gì cả: đó là hố cách biệt sâu thẳm giữa người Hi Lạp Dionysiac và người man rợ Dionysiac. Trong khắp nền văn minh cổ, chúng ta thấy có những chứng cớ về các cuộc truy hoan kiểu Dionysiac mà so với kiểu mẫu Hi Lạp thì chẳng khác gì lấy hình tượng của con *satyr* có râu, với tên gọi và các tính chất lấy từ con dê đực, để đem so với thần Dionysios. 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 luôn làm tôi ghê sợ như đứng trước cái chảo sôi sùng sục của các phù thuỷ. Có vẻ như người Hi 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 Hi Lạp được an toàn chính là hình ảnh kiêu hãnh, uy nghi của Apollo, vị thần đã giơ cao thủ cấp của Gorgon trước những sức mạnh tàn bạo và thô kệch và chế ngự chúng. Nghệ thuật uy nghi Doric đã bất tử hoá 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 Hi Lạp. Không lâu sau, chức năng của thần Delphe phát triển thành một cái gì rất khác và giới hạn hơn nhiều: điều duy nhất nó có thể hi vọng thực hiện lúc này là chiến đấu chống lại khi giới huỷ diệt, bằng một hành vi hoà giải đúng lúc, từ tay của đối thủ của nó. Hành vi hoà giải này biểu thị sự kiện quan trọng nhất trong nghi lễ Hi Lạp; mọi lãnh vực đời sống bây giờ cho thấy những triệu chứng của một cuộc thay đổi cách mạng. Hai kỳ phùng địch thù đã được giảng hoà. 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 Dionysiac dưới sức ép của thoả ước ấy, chúng ta sẽ thấy một sự khác biệt to lớn: thay vì cảnh nghi lễ Saccaea của Babylon với những con người hoá 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 huỷ bỏ *principium individuationis* ('nguyên lý cá thể') mới trở thành một sự kiện thẩm mỹ. Cái chảo sôi ghê sợ của phù thuỷ 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 hoà với tự nhiên mà chúng ta những người đến sau cảm thấy tiếc nuối, và 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 kỳ mà Emile của Rousseau là một nghệ sĩ và Homer 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 hoá Apollonian - là nền văn hoá luôn luôn phải chiến thắng trước hết trên những người khổng lồ, giết chết những quái vật, và khắc phục sự chiêm ngắm 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 hoá với cái đẹp của vẻ bề ngoài! Đây chính là thành tựu rực rỡ của Homer - Homer, một cá nhân duy nhất, có vị trí sánh với nền văn hoá dân gian Apollonian 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 Homer phải được coi là một chiến thắng hoàn toàn của ảo tưởng Apollonian. 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 giang 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 Hi 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 nhìn 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 tuý ấy hay thách thức chúng hay quở trách chúng là bất cập. Chính trong bình diện của cái đẹp mà người Hi 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 Hi 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 Homer đứng uy nghi như một tượng đài chiến thắng.

Zarathustra đã nói như thế

Lời mở đầu của Zarathustra

[1] Khi Zarathustra ba mươi tuổi, ông bỏ nhà và ao hồ ở nhà ông và đi lên núi. Ở đây ông thấy tinh thần thanh thoát trong cảnh cô tịch, và cứ như thế không chán trong suốt mười năm. Nhưng cuối cùng tâm trí ông có biến động, và một sáng sớm khi hừng đông vừa xuất hiện, ông thức dậy bước ra ngoài đứng trước mặt trời và nói như sau:

"Hỡi ánh dương vĩ đại, hạnh phúc của người ở đâu nếu người không có ai để mà chiếu sáng?"

"Trong suốt mười năm người đã leo lên hang nơi ta sống: có thể người đã nhàm chán chiếu sáng cho ta và cuộc hành trình nếu như không phải vì ta, vì con chim ưng và con rắn của ta".

"Nhưng mỗi sáng sớm chúng ta mong đợi người, đón nhận luồng sáng tràn trề của người và ca ngợi người".

"Người thấy đấy, ta đã chán ngán sự khôn ngoan của ta, giống như con ong đã làm quá nhiều mật; ta cần những bàn tay giang rộng để đón nhận nó".

"Ta muốn ban phát đi tất cả, cho tới khi những kẻ khôn ngoan giữa loài người lại tìm được niềm vui trong sự điên rồ của họ, và người nghèo tìm thấy nó trong sự giàu sang của họ".

"Vì thế ta phải xuống tận vực sâu, như người vẫn làm mỗi buổi chiều tà khi chìm xuống bên kia mặt đại dương và vẫn còn đem ánh sáng của người đến thế giới dưới lòng đất, trong khi người vẫn ngự trên các vì sao chói sáng".

"Giống như người, ta muốn đi xuống - đi xuống, như con người vẫn nói, con người mà ta muốn xuống với họ".

"Vậy xin người chúc phúc cho ta, người là con mắt hiền từ có thể nhìn xem hạnh phúc to lớn nhất mà không ghen tị".

"Xin hãy chúc phúc cho chén nước muốn đổ đầy, để nước được tràn ra vàng ánh và mang đi khắp nơi ánh khoái lạc của người".

"Người hãy xem, chén nước này lại muốn cạn đi, và Zarathustra muốn lại trở thành con người".

Thế là Zarathustra bắt đầu xuống núi.

[2] Zarathustra một mình xuống núi, không gặp ai. Nhưng khi ông đi vào rừng, ngay lập tức xuất hiện trước mặt ông một cụ già đã rời bỏ căn lều thánh của ông để vô rừng kiếm củi. Và cụ già nói với Zarathustra như sau:

"Con người lang thang này không xa lạ gì với ta: nhiều năm trước anh ta đã đi qua con đường này. Hồi ấy anh ta tên là Zarathustra, nhưng nay đã thay đổi. Hồi ấy anh mang tro tàn của anh lên núi; nay anh có thể mang lửa của anh xuống thung lũng không? Anh không sợ bị trừng phạt vì tội đốt rừng chứ?"

"Vâng, tôi nhận ra Zarathustra. Mắt của anh trong sáng, và quanh miệng anh không giấu ẩn điều gì ghê tởm. Anh ta đi không giống một vũ công sao?"

"Zarathustra đã thay đổi. Zarathustra đã trở thành một đứa trẻ, Zarathustra là một người giác ngộ; bây giờ anh muốn gì nơi những người đang ngủ? Anh sống trong cô tịch như dưới biển, và biển đã cuốn anh đi. Ôi, bây giờ anh có đi lên bờ không? Ôi, anh có muốn kéo lê thân xác anh không?"

Zarathustra trả lời: *"Tôi yêu con người."*

Sao! Thánh nhân hỏi, *"Ta đã không đi vào rừng và sa mạc sao? Không phải vì ta đã yêu thương con người quá sức sao? Bây giờ ta yêu Thượng Đế; con người thì ta không yêu. Con người đối với ta là một vật quá bất toàn. Yêu con người sẽ giết chết ta."*

Zarathustra trả lời: *"Tôi đã nói đến tình yêu sao? Tôi mang đến loài người một món quà."*

"Đừng cho họ gì cả!" thánh nhân nói. *"Tốt hơn, hãy chia sẻ gánh nặng với họ và giúp họ mang gánh nặng ấy - như thế là tốt nhất cho họ, chỉ cần nó có lợi cho anh! Và nếu anh muốn cho họ điều gì, đừng cho họ gì hết ngoài của bố thí, và hãy để họ cầu xin bố thí!"*

"Không," Zarathustra trả lời. *"Tôi không cho của bố thí. Tôi không nghèo đủ để cho điều đó."*

Thánh nhân cười Zarathustra và nói thế này: *"Vậy anh hãy liệu sao để họ chấp nhận kho báu của anh. Họ rất nghi ngờ các ẩn sĩ và không tin rằng chúng ta đến mang quà tặng cho họ. Bước chân chúng ta quá cô đơn giữa đường phố. Và điều gì xảy ra nếu đêm khuya họ nằm trên giường và nghe tiếng chân người bước đi trước khi mặt trời mọc - chắc họ sẽ tự nhủ, Tên trộm đang đi đâu?"*

"Đừng đến với con người. Hãy ở lại trong rừng! Tốt hơn hãy đến với thú rừng! Sao anh không muốn giống như tôi - một con gấu giữa bầy gấu, một con chim giữa bầy chim?"

"Vậy thánh nhân làm gì trong rừng?" Zarathustra hỏi.

Thánh nhân trả lời: *"Tôi làm ra những bài hát và hát lên; và khi tôi*

làm những bài hát, tôi cười, khóc, ngâm nga: tôi ca ngợi Thượng Đế như thế đấy. Với ca hát, khóc, cười, và ngâm nga, tôi ca ngợi Thượng Đế là Thượng Đế của tôi. Nhưng anh mang quà gì đến cho chúng tôi?"

Khi Zarathustra nghe xong những lời này, anh từ biệt thánh nhân và nói: *"Tôi có thể cho người điều gì? Nhưng hãy để tôi đi mau kẻo tôi lấy mất cái gì của ông đấy!"* Và thế là họ chia tay, cụ già và chàng thanh niên, cười vui như hai thằng bé.

Nhưng khi Zarathustra còn lại một mình, anh tự nhủ: *"Có thể như thế sao? Vị thánh già này trong rừng chưa từng nghe gì về điều này, rằng Thượng Đế đã chết!"*

[3] Khi Zarathustra đi đến thành phố đầu tiên ở sát bìa rừng, anh thấy đông người tụ tập ở phố chợ; vì người ta đã hứa sẽ có cuộc biểu diễn leo dây. Và Zarathustra nói với dân chúng:

"Tôi dạy cho các bạn về siêu nhân. Con người là cái gì phải bị vượt qua. Các bạn đã làm gì để vượt qua con người?"

"Mọi vật cho tới nay đều đã tạo ra những điều vượt quá bản thân chúng; và các bạn có muốn bị trôi đi theo dòng thác này và thậm chí trở về tình trạng cầm thú thay vì vượt qua con người không? Con vượn là gì sánh với con người? Một trận cười hay một sự giày vò đau đớn. Và con người cũng sẽ chỉ là như thế sánh với siêu nhân: một trận cười hay một sự giày vò đau đớn. Các bạn đã đi từ sâu bọ lên con người, và nhiều điều trong các bạn vẫn còn là sâu bọ. Xưa kia các bạn từng là vượn, và ngay cả bây giờ, con người còn là vượn hơn bất cứ con vượn nào".

"Bất cứ ai khôn ngoan nhất trong các bạn cũng chỉ là sự xung đột và pha trộn giữa cây cỏ và bóng ma. Nhưng có phải tôi muốn các bạn trở thành bóng ma hay cây cỏ không?"

"Đây, tôi dạy cho anh em về siêu nhân. Siêu nhân là ý nghĩa của trái đất. Hãy để cho ý chí của các bạn nói: siêu nhân sẽ phải là ý nghĩa của trái đất! Tôi van nài các bạn, người anh em tôi, hãy trung thành với trái đất, và đừng tin những kẻ nói với các bạn về những niềm hi vọng trần gian nào khác! Họ là những kẻ pha thuốc độc, dù họ biết điều đó hay không. Họ là những kẻ khinh bỉ đời sống, chính họ đang thối rữa và trúng độc, mà trái đất đã chán ngấy họ: vậy cứ để họ đi."

"Xưa kia tội chống lại Thượng Đế là tội ghê gớm nhất; nhưng nay Thượng Đế đã chết, và những kẻ tội lỗi ấy cũng đã chết. Bây giờ tội chống lại trái đất là tội đáng sợ nhất, và đánh giá những điều huyền bí không thể hiểu nổi cao hơn là ý nghĩa của trái đất".

"Xưa kia linh hồn nhìn thân xác với sự khinh bỉ, và sự khinh bỉ ấy là cao nhất: nó muốn thân xác gầy gò, mong manh, và chết đói. Như thế nó hi vọng thoát ra khỏi trái đất. Ô, chính linh hồn này vẫn còn gầy gò, mong manh và chết đói: và sự độc ác là đam mê của linh hồn này. Nhưng các bạn, những người anh em tôi, hãy cho tôi biết: thân xác các bạn nói gì về linh hồn các bạn? Có phải linh hồn các bạn là sự bằng lòng với sự nghèo khổ, bẩn thỉu và khốn nạn không?"

"Quả thật, con người là một dòng suối ô nhiễm. Phải là một biển cả mới có thể đón nhận giòng suối ô nhiễm mà không bị nhiễm bẩn. Đây, tôi dạy các bạn về siêu nhân: họ là biển cả ấy; sự đáng khinh to lớn của bạn có thể chìm dưới siêu nhân".

Sau khi Zarathustra đã nói như thế, một người trong dân chúng kêu lên: *"Bây giờ chúng ta đã nghe đủ về người leo dây; bây giờ chúng ta hãy xem anh ta biểu diễn."* Và mọi người chế nhạo Zarathustra. Nhưng người leo dây tin rằng lời nói ấy là nói về mình, nên anh bắt đầu biểu diễn.

Hoàng hôn của các thần tượng

Châm ngôn

1. Lười biếng là khởi điểm của mọi tâm lý học. Sao? Tâm lý học phải là một tật xấu?

2. Cả người can đảm nhất trong chúng ta cũng chỉ hiếm khi có can đảm vì cái mà chúng ta biết thực sự.

3. Aristotle nói, "Phải là một con thú hay một vị thần mới sống một mình. Còn một trường hợp thứ ba: người ta phải là cả hai - nhà triết học.

4. "*Mọi chân lý đều đơn giản.*" Một lời nói dối ghê gớm.

5. Tôi muốn dứt khoát một lần để *không* biết nhiều sự. Khôn ngoan cũng đặt những giới hạn cho tri thức.

6. Trong bản tính hoang dại của chúng ta, chúng ta tìm được sự giải trí tốt nhất từ cái phi bản tính của chúng ta, tinh thần.

7. Sao? Con người phải chăng chỉ là một sai lầm của Thượng Đế? Hay Thượng Đế chỉ là một sai lầm của con người?

8. *Từ trường học chiến tranh của cuộc đời:* Cái gì không tiêu diệt tôi thì làm tôi mạnh hơn.

9. Hãy tự giúp mình, rồi mọi người sẽ giúp bạn. Nguyên tắc của tình thương đồng loại.

10. Đừng kéo dài sự hèn nhát chống lại các hành động của chính mình! Đừng do dự trong các hành động. Lương tâm cắn rứt là điều không chấp nhận được.

11. Con lừa có thể bi thảm không? Chết dưới một gánh nặng mà người ta không thể mang hay quẳng đi ư? Trường hợp của nhà triết học.

12. Nếu chúng ta hiểu được lý do vì sao chúng ta sống, chúng ta sẽ xoay xở với mọi hoàn cảnh. Con người *không* tìm kiếm khoái lạc; chỉ người Anh làm điều đó.

13. Đàn ông đã tạo ra đàn bà - từ cái gì? Từ xương sườn của vị thần của nó - cái "lý tưởng" của nó.

14. Sao? Bạn tìm kiếm ư? Bạn muốn nhân bản bạn lên gấp mười, gấp trăm? Bạn tìm kiếm đồ đệ ư? Hãy tìm những con số không!

15. Những người đã chết - như *tôi* chẳng hạn - được người ta hiểu sai hơn lúc họ còn sống, nhưng được *nghe* tốt hơn. Chính xác hơn: chúng ta không bao giờ được hiểu đúng - ảnh hưởng của chúng ta *là ở chỗ đó.*

Vấn đề Socrates

[**1**] Về cuộc đời, mọi người khôn ngoan mọi thời đều có những đánh giá giống nhau: *không có gì tốt cả.* Mọi lúc mọi nơi chúng ta đều nghe cùng một tiếng nói từ miệng họ - đầy hoài nghi, đầy buồn phiền, đầy buồn chán cuộc đời, đầy chống đối cuộc đời. Thậm chí Socrates khi chết cũng nói: "*Sống, có nghĩa là bị bệnh dài dài: Tôi còn nợ anh Asclepius một con gà.*" Cả Socrates cũng chán ngán cuộc đời. Điều đó nói lên cái gì? Nó làm ta tin điều gì? Trước kia chúng ta thường nói: "*Ít ra trong tất cả những điều ấy, điều này phải đúng chứ! Sự nhất trí của những người khôn ngoan chứng minh sự thật.*" Ngày nay chúng ta có còn được nói như thế không? *Có thể không?* "*Ít ra có cái gì bệnh ở đây,*" *chúng ta* vặn lại. Những nhà khôn ngoan nhất mọi thời đại - họ phải bị kiểm tra nghiêm ngặt. Có thể họ bị vẹo chân không? Đến trễ không? Lảo đảo không? Té ngã không? Có thể nào sự khôn ngoan xuất hiện trên thế giới như một con quạ, được gợi hứng bởi một ít mùi thối của xác chết không?

[**2**] Tư tưởng thiếu kính trọng này cho rằng các bậc vĩ nhân là những *loại người biến chất* lần đầu tiên chợt đến với tôi chính trong một trường hợp bị chống đối bởi cả thành kiến của người

có học lẫn vô học: Tôi đã nhận ra Socrates và Plato như là những triệu chứng của sự biến chất, công cụ của sự suy đồi Hi Lạp, giả - Hi Lạp, phản - Hi Lạp (*Sự Ra đời của bi kịch,* 1872). Sự nhất trí của các bậc khôn ngoan không chứng minh gì hết rằng họ đúng trong các điều họ nhất trí: nó chỉ cho thấy rằng chính họ, các người khôn ngoan nhất này, nhất trí về một khía cạnh sinh lý nào đó, và vì vậy họ chấp nhận cùng một thái độ tiêu cực đối với cuộc đời - *phải* chấp nhận cuộc đời.

[3] Về nguồn gốc, Socrates thuộc giai cấp thấp hèn nhất: giai cấp bình dân. Chúng ta biết, chúng ta vẫn còn thấy, ông xấu xí thế nào. Nhưng vẻ xấu xí tự nó đã là một vấn nạn, đối với người Hi Lạp hầu như còn là một sự chối bỏ. Nhưng có chắc Socrates là người Hi Lạp không? Sự xấu xí thường đủ là biểu hiện của một sự phát triển đã được lai giống, *bị cản trở* bởi sự lai giống. Hay nó có vẻ như một sự phát triển bị biến chất. Các nhà nhân loại học trong số các nhà tội phạm học cho chúng ta biết rằng kẻ tội phạm điển hình thì xấu xí: *monstrum in fronte, monstrum in animo,* xấu hình thể, xấu tâm hồn. Nhưng kẻ tội phạm là một kẻ sa đoạ. Phải chăng Socrates là một tội phạm điển hình? Ít ra điều này cũng không mâu thuẫn với sự đánh giá nổi tiếng của nhà tướng số học gây xúc phạm đối với các bạn bè của Socrates. Một người nước ngoài biết về tướng mạo, có lần đi ngang qua Athens và nói thẳng mặt Socrates rằng ông là một quái vật - rằng trong lòng ông chứa đầy những tật xấu và những dục vọng xấu. Và Socrates chỉ trả lời vắn gọn: *"Ngài nói đúng đấy!"*

[5] Với Socrates, thị hiếu Hi Lạp đổi sang ưa thích biện chứng pháp. Điều gì đã thực sự xảy ra ở đây? Trước hết, một thị hiếu *cao thượng* bị chế ngự; với biện chứng pháp, giai cấp bình dân leo lên ngồi cao nhất. Trước thời Socrates, các cách ứng xử biện chứng bị tẩy chay trong xã hội quí tộc: chúng bị coi là bất lịch sự. Thanh thiếu niên được dạy phải chống lại chúng. Hơn nữa, mọi kiểu trình bày lý lẽ của mình như thế đều không đáng tin cậy. Những sự lương thiện, giống như những người lương thiện, không sử dụng lý lẽ kiểu ấy. Cho thấy cả năm ngón tay là bất lịch sự. Điều gì trước hết phải chứng minh thì giá trị ít. Ở đâu mà quyền bính vẫn là một phần của cách ứng xử tốt, ở đâu mà người ta không đưa ra các lý lẽ nhưng đưa ra các mệnh lệnh, ở đó người biện chứng chẳng khác gì một thằng hề: người ta cười nhạo hắn, người ta không coi trọng hắn. Socrates là anh hề *muốn người ta coi trọng:* điều gì đã thực sự xảy ra ở đây?

[6] Người ta chỉ chọn biện chứng pháp khi không còn phương pháp nào khác. Người ta biết rằng mình gây sự mất tín tưởng vì nó, rằng nó không mấy thuyết phục. Không gì dễ xoá sạch hơn là một hiệu quả biện chứng: kinh nghiệm về mọi cuộc hội họp mà có các bài diễn văn đều chứng minh điều này. Nó chỉ có thể là sự *tự vệ* cho những người không có khí giới nào khác. Người ta phải *cưỡng bức* quyền lợi của mình: khi đạt được rồi, họ không còn dùng tới nó nữa. Người Do Thái là những nhà biện chứng vì lý do đó; Reynard the Fox cũng là một - và cả Socrates nữa.

Bốn lỗi lớn

[1] *Lỗi lẫn lộn nguyên nhân và hiệu quả.* Không có lỗi nào nguy hiểm bằng lẫn lộn hiệu quả với nguyên nhân. Tôi gọi nó là sự sa đoạ thật của lý trí. Thế nhưng lỗi này thuộc về những thói quen cổ xưa nhất và mới đây nhất của loài người. Nó thậm chí được hoan nghênh giữa chúng ta và được gọi bằng cái tên "tôn giáo" hay "đạo đức." Mọi câu nói mà tôn giáo và đạo đức học phát biểu đều chứa những lỗi này; các linh mục và

các nhà làm luật đạo đức là những người làm phát sinh sự sa đoạ này của lý trí.

Tôi nêu một ví dụ. Mọi người đều biết cuốn sách nổi tiếng của Cornaro trong đó ông khuyên người ta theo lối ăn kiêng của ông để sống lâu và hạnh phúc - đáng quí lắm đấy chứ. Ít có sách nào được nhiều người đọc như thế; thậm chí bây giờ hàng ngàn bản đã được bán ở Anh mỗi năm. Tôi không nghĩ ngờ gì rằng rất hiếm có sách nào đã gây nhiều thiệt hại, đã *rút ngắn* cuộc đời của nhiều người cho bằng cuốn sách hiếu kỳ đầy thiện ý này. Lý do: lẫn lộn hiệu quả với nguyên nhân. Tác giả nổi tiếng người Ý này nghĩ rằng chế độ ăn kiêng của ông là *nguyên nhân* của tuổi thọ của ông, trong khi những điều kiện tiên quyết cho tuổi thọ của ông, mức chuyển hoá chậm chạp phi thường của ông, mức tiêu thụ năng lượng quá ít của ông, là nguyên nhân chế độ ăn kiêng của ông. Ông không được tự do ăn ít *hay* nhiều; sự ăn uống giản dị của ông không phải là vấn đề của "*ý chí tự do*": nếu ăn nhiều hơn, ông sẽ bị bệnh. Nhưng bất cứ ai bình thường thì ăn uống đầy đủ vẫn tốt, thậm chí cần phải ăn uống đầy đủ. Một nhà trí thức trong thời chúng ta, với mức tiêu thụ năng lượng cao, sẽ chỉ tự giết mình nếu áp dụng chế độ ăn kiêng của Conaro. *Crede experto* ["*Hãy tin người có kinh nghiệm!*"]

[3] *Lỗi nguyên nhân sai.* Người ta từ xưa đến nay vẫn luôn tin rằng họ hiểu nguyên nhân là gì; nhưng chúng ta có được sự hiểu biết đó từ đâu - hay chính xác hơn, chúng ta tin rằng chúng ta biết điều đó từ đâu? Từ những "*sự kiện nội tâm*" nổi tiếng mà cho tới nay chưa hề có bằng chứng nào cho thấy là các sự kiện cả. Chúng ta tin mình là nguyên nhân trong các hành vi ý muốn: chúng ta nghĩ rằng ít nhất chúng ta hiểu nguyên nhân trong hành động. Người ta cũng không nghi ngờ gì rằng mọi điều có trước một hành động, các nguyên nhân của nó, phải được tìm kiếm trong ý thức và một khi đã đi kiếm thì sẽ thấy ở đó như là những "động cơ," nếu không người ta sẽ không có tự do và không chịu trách nhiệm về các hành vi ấy. Sau cùng, có ai mà phủ nhận rằng một tư tưởng phải có một nguyên nhân không? Rằng chủ thể tạo ra tư tưởng không?

Trong số ba "*sự kiện nội tâm*" này mà ta tưởng là bảo đảm về nguyên nhân, sự kiện thứ nhất và thuyết phục nhất là về ý chí như là nguyên nhân. Khái niệm của một ý thức ("tinh thần") như là một nguyên nhân, và về sau cũng có khái niệm về ngã như là nguyên nhân ("chủ thể"), chỉ sau này mới có: trước tiên nguyên nhân ý chí được chấp nhận như là tất nhiên, như là *do kinh nghiệm.*

Đồng thời chúng ta cũng đã suy nghĩ tốt hơn về nó. Ngày nay chúng ta không còn tin một lời nào trong tất cả những điều này nữa. "*Thế giới nội tâm*" đầy những bóng ma chập chờn: ý chí là một trong những bóng ma ấy. Ý chí không còn chuyển động bất cứ cái gì, vì thế nó cũng không cắt nghĩa cái gì hết - nó chỉ đơn thuần đi kèm theo các sự kiện: nó cũng có thể không có mặt. Cái gọi là *động cơ:* một lỗi nữa. Chỉ là một hiện tượng bề mặt của ý thức, một cái gì bên cạnh hành động có khả năng bao gồm các yếu tố dẫn trước các hành động hơn là biểu thị chúng. Và còn về cái *ego!* Nó đã trở thành một ngụ ngôn, một hư cấu, một trò chơi chữ: nó đã hoàn toàn hết suy nghĩ, hết cảm giác, hết muốn rồi!

[4] *Lỗi về các nguyên nhân tưởng tượng.* Bắt đầu với các giấc mơ: *ex post facto,* cắt nghĩa sau sự kiện, một nguyên nhân được tìm kiếm dưới một cảm giác đặc thù (ví dụ, một nguyên nhân theo sau một tiếng đại bác từ dàng xa) - thường là cả một truyện tiểu thuyết nho nhỏ trong đó người mơ trở thành một người hùng. Cảm giác tồn tại đồng thời dưới dạng một âm vang: có thể nói nó chờ đợi, cho tới khi bản năng nhân quả

cho phép nó bước ra phía trước, bây giờ không còn như là một sự kiện tình cờ nhưng như là một "ý nghĩa." Tiếng dại bác có vẻ là một hình thái *nhân quả*, trong một sự quay ngược thời gian. Điều thực sự xảy ra sau, động cơ, thì được kinh nghiệm trước - thường với hàng trăm chi tiết thoáng qua như chớp - và tiếng bắn *theo sau*. Điều gì đã xảy ra? Các biểu thị được *tạo ra* bởi một trạng thái nhất định đã bị hiểu sai như là nguyên nhân của nó.

[7] *Lỗi về ý chí tự do.* Ngày nay chúng ta không còn tiếc thương khái niệm về "ý chí tự do" nữa: chúng ta biết quá rõ thực sự nó là gì - điều bẩn thỉu nhất của mọi sáng chế của các nhà thần học nhằm mục đích làm cho người ta "*chịu trách nhiệm*" theo ý của họ, nghĩa là, *lệ thuộc họ*. Ở đây tôi chỉ đưa ra tâm lý của mọi sự "*làm cho người ta chịu trách nhiệm.*"

Mỗi khi người ta tìm kiếm những người chịu trách nhiệm, thường là có vai trò của bản năng muốn phán xét và trừng phạt. Sự hoá thành đã bị tước mất tính đơn sơ của nó khi một hữu thể nhất định được đưa về với ý chí, mục đích, hành vi của trách nhiệm: lý thuyết về ý chí đã được sáng chế chủ yếu vì mục đích trừng phạt, nghĩa là, vì người ta muốn kết tội. Toàn thể khoa tâm lý học cổ, tâm lý học về ý chí, bị chi phối bởi sự kiện những tác giả của nó, các linh mục lãnh đạo các cộng đồng xưa, muốn tạo ra cho mình quyền trừng phạt - hay muốn tạo ra quyền này cho Thượng Đế. Người ta được coi là "tự do" để họ có thể được phán xử và bị trừng phạt - để họ có thể trở thành *có tội:* do đó, mọi hành vi phải được coi là cố ý, và nguồn gốc của mọi hành vi phải được coi là nằm trong ý thức (và như thế những điều sai lạc cơ bản nhất trong phân tích tâm lý được biến thành nguyên tắc của chính tâm lý học).

[8] Vậy, lý thuyết duy nhất *của chúng ta* có thể là gì? - Đó là không có ai ban tặng con người các đức tính của họ, dù là Thượng đế, xã hội, cha mẹ, tổ tiên, hay chính bản thân con người (ý tưởng vô nghĩa cuối cùng này từng được dạy như là "*sự tự do khả tri*" bởi Kant, và có lẽ đã được dạy bởi Plato). Không một ai chịu trách nhiệm về sự kiện con người hiện hữu, con người được cấu tạo như hiện có, và họ ngẫu nhiên tồn tại trong những hoàn cảnh nhất định và trong một môi trường đặc thù. Tính tất định của sự tồn tại của họ không thể tách rời khỏi tính tất định của tất cả các vật đã hiện hữu và sẽ hiện hữu. Đây không phải là kết quả của một sự chú ý cá nhân, của một ý chí, một mục tiêu, và không có một cố gắng nào để đạt tới một "*con người lý tưởng*" hay "*hạnh phúc lý tưởng*" hay "*đạo đức lý tưởng*" nào với họ - thật vô lý khi ước muốn họ lao mình về một loại mục đích nào. *Chúng ta* là người bịa ra khái niệm "mục đích"; trong thực tế, mục đích hoàn toàn không có. Người ta là tất yếu, người ta là số mệnh, người ta thuộc về cái toàn thể, người ta ở trong cái toàn thể - không có gì có thể xét đoán, đo lường, so sánh và kết án cái toàn thể. *Nhưng không có gì ở ngoài cái toàn thể?* Sự kiện rằng không một ai sẽ còn bị qui trách nhiệm, rằng bản chất của hiện hữu không thể có nguồn gốc là một *causa prima (nguyên nhân đệ nhất),* rằng thế giới là một thực thể không phải thể chất cũng không phải tinh thần - *duy chỉ có điều này là sự giải phóng vĩ đại. . .* Khái niệm "Thượng đế" đã là vấn nạn lớn nhất từ trước đến nay. . . Chúng ta phủ nhận Thượng đế, chúng ta phủ nhận trách nhiệm nơi Thượng đế: chỉ như thế chúng ta mới cứu rỗi thế giới.

Quyển I

Thử phê bình Kitô giáo

2. Cái gì tốt? Tất cả những gì làm nổi bật cảm giác quyền lực nơi con người, ý chí quyền lực, bản thân quyền lực.

Cái gì 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 là nhiều quyền lực hơn; không phải hoà bình nhưng là chiến tranh; không phải nhân đức nhưng là sự thích hợp.

Kẻ yếu và những thất bại sẽ bị tiêu diệt: nguyên lý đầu tiên của tình yêu con người. Và họ cũng sẽ được cống hiến mọi sự trợ giúp có thể có.

Cái gì có hại hơn mọi tật xấu? Lòng thương xót tích cực đối với mọi thất bại và mọi kẻ yếu: Kitô giáo.

3. 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*), nhưng là loại 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.

4. 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.

7. Kitô giáo được gọi là tôn giáo của *lòng thương xót*. Lòng thương xót thì đối lập với 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 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 Nadarét).

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 - những dân Cực Bắc chúng ta.

62. Tôi kết thúc ở đây và đưa ra phán quyết của tôi. Tôi *kết án* Kitô giáo. Tôi tố cáo Kitô giáo bằng những lời tố cáo kinh khủng nhất mà một người tố cáo có thể thốt ra. Đối với tôi nó là sự sa đoạ cao nhất của mọi sự sa đoạ có thể nghĩ ra. Nó có ý muốn đạt tới sự sa đoạ cùng cực. Giáo hội Kitô đã không chừa thứ gì mà nó có thể làm cho sa đoạ; nó đã đổi mọi giá trị thành những vật vô giá trị, mọi chân lý thành lời nói dối, mọi sự toàn vẹn thành một vết nhơ của linh hồn. Ai dám nói với tôi về những phước lành "nhân dạo" của nó không?

Và thời gian được tính từ cái ngày thê lương mà thảm hoạ này bắt đầu - sau ngày *đầu tiên* của Kitô giáo! *Tại sao đúng hơn không phải là sau ngày cuối cùng của nó? Sau ngày hôm nay?* Đánh giá lại mọi giá trị!

PHẦN VI

TRIẾT HỌC THẾ KỶ XX

Hans Bynagle

Trong một bài giới thiệu vắn tắt, tất nhiên rất khó xác định rõ nét đặc trưng các truyền thống triết học chủ yếu của thế kỷ 20. Đặc biệt các lối tổng quát hóa đều rất nguy hiểm và có thể gây hiểu lầm. Rất may là chúng ta đã có thể bắt đầu phác họa được một bản đồ đồ triết học, tuy có thể còn *rất* sơ sài. Một trong những đường ranh chính có thể vẽ trên bản đồ này là đường phân chia giữa một bên là truyền thống triết học thống lĩnh phần lớn lục địa Châu Âu - vì thế được gọi là triết học Lục Địa (*'Continental Philosophy'*) - và bên kia là truyền thống triết học trỗi vượt của Anh, Mỹ và một số nước khác chịu ảnh hưởng mạnh của Anh hay Mỹ (như Canada và Úc), được gọi là triết học Anh - Mỹ (*'Anglo-American philosophy'*).

Ở đây, tôi chỉ có thể đưa ra những đặc trưng khái quát nhất của một số mạch tư tưởng chính của triết học Tây phương, bắt đầu với Hiện tượng học. Hiện tượng học chủ yếu là một phương pháp triết học do Edmund Husserl thiết lập vào khoảng đầu thế kỷ này, và được Martin Heidegger triển khai; nó tập trung vào việc xem xét và mô tả những hiện tượng hoặc những vẻ bề ngoài, được định nghĩa là bất cứ đối tượng nào thuộc kinh nghiệm ý thức, nghĩa là những đối tượng mà chúng ta *ý thức được*. Người ta cho là việc xem xét và mô tả được thực hiện mà không hề có giả định nào, kể cả những giả định là liệu các đối tượng của ý thức có phải là "hiện thực" hay tương ứng với cái gì "bên ngoài" hay không, hay các nguyên nhân hay hậu quả của chúng có thể là gì. Người ta tin rằng nhờ phương pháp này, các cấu trúc cơ bản của kinh nghiệm và các đối tượng của nó có thể bộc lộ ra. Các loại kinh nghiệm và hiện tượng mà các nhà hiện tượng học tìm kiếm để mô tả thì rất đa dạng, chẳng hạn bao gồm: ý

Hans Bynagle, "*A Map of Twentieth-Century Philosophy*", Philosophy: A Guide to the Reference Literature, 2nd edition (Littleton, CO: Libraries Unlimited, 1997).

thức về thời gian, toán học và lô gích học, nhận thức, kinh nghiệm về thế giới xã hội, kinh nghiệm về cơ thể của chúng ta và kinh nghiệm về thẩm mỹ, đạo đức, tôn giáo.

Không giống như Hiện tượng học, thuyết Hiện sinh lúc đầu không phải là một phương pháp triết học. Chính xác đây cũng không phải là một tập hợp các học thuyết (ít nhất không có một tập hợp *duy nhất* nào), nhưng nói đúng hơn, đây là một quan điểm hoặc thái độ được cổ vũ bằng những học thuyết khác nhau, tập trung vào một số chủ đề chung. Những chủ đề này bao gồm tình trạng của con người, hoặc mối quan hệ của cá nhân đối với thế giới; phản ứng của con người đối với tình trạng đó (thường được diễn tả bằng những thuật ngữ tiêu cực gây xúc động mạnh và có ảnh hưởng lớn như "thất vọng", "khiếp sợ", "lo âu", "tội lỗi", "ý đồ xấu", "buồn nôn"); hữu thể, đặc biệt sự khác biệt giữa hữu thể của con người (đó là sự "hiện sinh") và hữu thể của các vật khác; tự do của con người; ý nghĩa (và khả năng tất yếu) của chọn lựa và quyết định trong sự hoang mang; tính cách cụ thể và chủ quan của cuộc sống như người ta vẫn sống, chống lại những sự trừu tượng hoá và khách quan hoá giả tạo.

Người ta thường nghĩ rằng thuyết hiện sinh mang tính phản - tôn giáo (đúng là thế trong một số lối giải thích), nhưng trên thực tế, có một mạch tư tưởng hiện sinh Kitô - giáo rất mạnh, bắt đầu với một tác giả thường được coi là người khai sinh ra thuyết hiện sinh, triết gia Kierkegaard, người Đan Mạch, thuộc thế kỷ 19. Mối quan hệ giữa thuyết hiện sinh và hiện tượng học là một vấn đề bị tranh cãi, nhưng ít nhất người ta có thể nói rằng nhiều nhà tư tưởng sau này của thuyết hiện sinh, trong số đó có triết gia Sartre, đã sử dụng những phương pháp của hiện tượng học để đạt được hoặc cổ vũ những sự đa dạng đặc trưng trong các chủ đề thuộc thuyết hiện sinh của họ. Tuy chủ nghĩa hiện sinh bắt đầu suy tàn từ thập niên 1960, đối với phong trào triết học, thuyết hiện sinh đã từng nổi tiếng, thậm chí được phổ biến đặc biệt, một phần nhờ những lối diễn tả văn chương của các tác giả như Sartre, Albert Camus, de Beauvoir và Marcel.

Cơ cấu luận là một phong trào bao gồm nhiều ngành học thuật, được liên kết bằng nguyên tắc cho rằng các hiện tượng xã hội và văn hóa, kể cả các hệ thống niềm tin và mọi loại nghị luận (văn chương, chính trị, khoa học v.v ...), đều được hiểu một cách hiệu quả nhất nhờ loại suy từ ngôn ngữ, vì bản thân ngôn ngữ được hiểu như một cấu trúc những mối quan hệ trong số các thành phần cấu tạo của nó. Cũng như trong ngôn ngữ, yếu tố quyết định chủ chốt của ý nghĩa (theo Ferdinand de Saussure, nhà ngôn ngữ học cơ cấu thời kỳ đầu) không phải là những từ ngữ riêng lẻ, cũng không phải là cách người ta ám chỉ các sự vật bên ngoài ngôn ngữ, nhưng là những mối quan hệ qua lại của từ ngữ với cấu trúc ngôn ngữ, tương tự, yếu tố cơ bản trong mọi hiện tượng xã hội và văn hóa chính là cấu trúc bên dưới xác định những chức năng của các thành phần khác nhau. Một số lớn các phân tích cơ cấu luận liên quan đến một loại tiết lộ, nghĩa là liên quan đến việc làm lộ ra các hiện tượng chính trị, xã hội hoặc tâm lý, không phải như là cái mà chúng tỏ ra hoặc người tham dự tin rằng chúng là như vậy, nhưng như là được quyết định bởi các cấu trúc thường bị che khuất dưới cái nhìn của ta.

Chúng ta gặp đi gặp lại động cơ của việc bộc lộ này nơi nhóm các nhà tư tưởng đôi khi được gọi là các nhà triết học hậu - Cơ cấu, những người đưa ra một số giả thiết của thuyết Cơ cấu và bổ sung thêm những ý niệm căn bản của riêng họ về vai trò cơ bản của ngôn

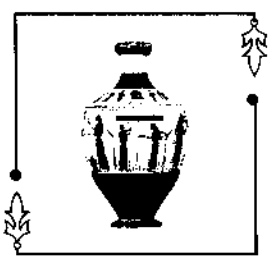
ngữ trong việc hình thành mọi nhận thức và khái niệm của con người về thực tại. Một hình thái đặc biệt của khuynh hướng bộc lộ này là phong trào gọi là giải - Cơ cấu, được thiết lập trong tác phẩm của Jacques Derrida, người thường được kể vào số những nhà hậu - Cơ cấu. Bất cứ nỗ lực nào để định nghĩa về sự giải - Cơ cấu đều phải lưu ý tới thái độ của Derrida là tiên thiên bác bỏ mọi cố gắng định nghĩa nó. Tuy nhiên, theo nhiều nhà chú giải, có vẻ là hợp lý khi mô tả thuyết giải Cơ cấu như là một hình thái phê bình hay chú giải văn bản, với mục đích làm bộc lộ và khắc phục cái "đặc quyền" che giấu thường xảy ra trong các bản văn thuộc đủ mọi loại. Đặc quyền này, chẳng hạn đặc quyền về lý trí, nam giới, thánh thiêng, nghĩa đen, khách quan, v.v ... , đưa đến sự ngăn chặn, dồn nén, hoặc loại trừ những gì đối lập với những yếu tố trên – đam mê, nữ giới, thế tục, ẩn dụ, chủ quan, v.v ... –, trong khi đáng lẽ nó phải bao hàm đồng thời cả những yếu tố đối lập này, để chấp nhận hoặc thậm chí làm cho khái niệm về đặc quyền có ý nghĩa. Bằng cách này, người ta cho rằng các bản văn thường xuyên làm cho những giả định riêng của chúng bị suy yếu. Xét như một kỹ thuật đọc làm lộ ra những ý hướng được coi là giấu ẩn đàng sau ý nghĩa bề ngoài của một bản văn, thuyết giải cơ cấu đi một bước xa hơn trong việc phủ nhận rằng bản văn có một ý nghĩa nhất định. Đây đã trở thành một luận đề cơ bản cho các trào lưu lý thuyết văn học và phê bình văn học theo sau sự khai mở của Derrida.

Chuyển sang truyền thống triết học thống lĩnh khác của thế kỷ 20, người ta có khi gọi triết học Anh - Mỹ là triết học phân tích. Nhưng thuật ngữ này cũng được dùng theo một nghĩa rộng hơn để bao gồm các phong trào khác đã phát triển chủ yếu trên vùng đất Anh và Mỹ, chẳng hạn thuyết thực dụng, thuyết tự nhiên và triết học tiến trình. Có nhiều điều để nói về nghĩa rộng hơn này, vì nó tránh sự gợi ý rằng triết học Anh và Mỹ mang tính thuần nhất hơn nó tỏ ra trên thực tế. Đồng hoá triết học Anh - Mỹ với triết học phân tích cũng có điều không thích hợp theo một quan điểm khác nữa, đó là triết học phân tích cũng đã trở thành dạng triết học nổi bật tại một số vùng khác, đặc biệt tại các quốc gia Scandinavia, ấy là chưa kể việc nó còn xâm nhập vào các vùng mà các phương pháp khác vẫn còn thống lĩnh, như ở Đức chẳng hạn. Tuy nhiên, với tất cả những nét đặc trưng ấy và những nét khác nữa, ta vẫn có lý do để nói rằng triết học phân tích là trào lưu triết học quan trọng nhất trong phạm vi Anh - Mỹ. Đây cũng là trào lưu rất thường được đặt tương phản (và tích cực đối lập) với các phong trào triết học Lục Địa đã mô tả ở trên.

Thật không dễ mô tả triết học phân tích là gì. Tôi tin rằng ít nhất có thể phân biệt được ba biến thể, mặc dù chắc hẳn chúng tiêu biểu cho những quan điểm trong một phạm vi rộng hơn là những chọn lựa khác nhau. Theo một nghĩa rộng và lỏng lẻo nhất,khó có thể coi triết học phân tích như một cái gì khác hơn một phong cách triết học, phong cách này chú trọng tuyệt đối đến ý nghĩa của các từ ngữ (có khi với những định nghĩa chính xác về các thuật ngữ và nhất quán trong việc sử dụng chúng, có khi với những sắc thái của ngôn ngữ thông thường), với khuynh hướng trình bày những lập luận một cách tỉ mỉ từng bước một (thường cố gắng hoàn toàn không bỏ qua điều gì), và đôi khi chú ý kỹ đến những mối quan hệ lô gích (thường sử dụng các ký hiệu lô gích hoặc hệ thống thuật ngữ lô gích được chuyên môn hóa để diễn tả những mối quan hệ rõ rệt như vậy). Theo một nghĩa hẹp hơn, "triết học phân tích" biểu thị một quan điểm triết học cho

rằng nhiệm vụ cơ bản hay thậm chí nhiệm vụ duy nhất thích hợp của triết học – phương pháp cơ bản hoặc thích hợp để giải quyết các vấn đề triết học – là phân tích theo kiểu này hay kiểu khác: ý nghĩa, khái niệm, những mối quan hệ về lô gích, hoặc tất cả những yếu tố này. Chúng ta có thể gọi đây là lối giải thích phương pháp luận. Sau cùng, đôi khi người ta có thể gặp thuật ngữ "*triết học phân tích*" trong những bối cảnh mà tại đó, nó được dành riêng cho một hoặc những học thuyết đặc trưng hơn liên quan đến kết quả của lối phân tích đúng về triết học. Trong khi truyền thống phân tích (theo cả hai nghĩa rộng hơn) lệ thuộc rất nhiều vào một số học thuyết đặc trưng nào đó – và vào những tác giả chủ yếu đã đề xuất ra chúng, như Bertrand Russell, Ludwig Wittgenstein, và các triết gia theo thuyết Lô gích thực chứng như A. J. Ayer, sẽ không chính xác khi cho rằng triết học phân tích là khuynh hướng chủ yếu giữa các triết gia Anh và Mỹ, nếu người ta hiểu theo nghĩa hẹp hơn. Trên thực tế, không rõ ràng khi cho rằng điều này đúng đối với bất cứ nghĩa nào, ngoại trừ nghĩa rộng nhất đã được phân biệt ở trên.

Những người chủ trương phương pháp phân tích, cho dù theo nghĩa rộng nhất hoặc theo một nghĩa hẹp hơn, đều có chung niềm tin rằng với một số mức độ đáng kể, các vấn đề triết học, nan giải và sai lầm đều phát xuất từ ngôn ngữ và có thể giải quyết hoặc tránh né được, trong trường hợp có thể xảy ra, nhờ sự hoàn toàn hiểu biết về ngôn ngữ và chú ý cẩn thận đến những hoạt động của nó. (Chẳng hạn, Willard Van Orman Quine đã trình bày chiến lược này trong bản xem xét cẩn thận của ông về cách phân biệt giữa phân tích - tổng hợp). Phương pháp này có khuynh hướng tập trung nhiều vào ngôn ngữ và lãnh vực liên quan với ngôn ngữ là lô gích, như là những đối tượng nghiên cứu tự thân. (Quan hệ giữa ngôn ngữ và lô gích tự nó cũng là vấn đề tranh luận). Những người chỉ trích phương pháp này thường thích nêu lên sự quan tâm này – có thể họ cho rằng đây là nỗi ám ảnh – với ngôn ngữ và lô gích như là một khía cạnh của sự tầm thường hóa triết học, là điều họ tố cáo phương pháp phân tích. Nói chung, nhiều người theo hoặc có thiện cảm với triết học phân tích có thể đồng ý rằng phương pháp này có khuynh hướng rút triết học ra khỏi những vấn đề "sâu xa". Trong bất cứ trường hợp nào, một mặt, hai hoặc ba thập niên gần đây đã chứng kiến việc đi tìm những giới hạn của phương pháp phân tích, và mặt khác, có nhiều nỗ lực hơn trong việc áp dụng phương pháp này vào những vấn đề sâu xa hơn – chẳng hạn như về ý nghĩa của cuộc đời, hoặc bản chất của cuộc sống đạo đức – coi đó là những vấn đề đáng nghiên cứu nghiêm túc.



EDMUND HUSSERL 1859 - 1938

Edmund Husserl sinh tại Prostejov (Prossnitz), Moravia, ngày nay là nước Cộng Hòa Séc; vào thời đó, đây là một phần của Đế Quốc Áo. Sau khi theo học tại trường tiểu học ở Prostejov, Husserl học tại trường trung học ở Vienna và Olmutz trước khi được vào học tại Trường Đại Học Leipzig năm 1876. Trong hai năm, ông theo học các môn toán, vật lý và thiên văn, ông chỉ tham dự những buổi thuyết trình về triết học khi rảnh rỗi. Năm 1878, ông chuyển sang Đại Học Friedrich-Wilhem ở Berlin, tại đây, ông tiếp tục nghiên cứu về toán học (với giáo sư nổi tiếng Karl Weierstrass) cũng như sở thích của ông về triết học. Sau ba năm, ông chuyển sang Trường Đại Học Vienna, nơi ông được nhận văn bằng Tiến Sĩ toán vào năm 1883.

Husserl đã được dành cho một ghế giáo sư toán tại Berlin, nhưng ông lại quyết định ở lại Vienna để có thể tiếp tục nghiên cứu triết học. Ông làm việc với triết gia tâm lý Franz Brentano (1838-1917) trong hai năm kế tiếp. Sau đó, theo lời khuyên của triết gia Brentano, Husserl chuyển đến Trường Đại Học Halle, tại đây, ông đã xuất bản cuốn sách đầu tiên của ông, *Triết Lý về Số Học* (1891). Năm 1901, ông chuyển đến Trường Đại Học Gottingen, nơi ông đã dành ra 16 năm kế tiếp và xuất bản một số tác phẩm quan trọng, bao gồm *Các Ý Niệm: Dẫn Nhập Tổng Quát vào Hiện tượng học Thuần Túy* (1913). Vị trí công tác cuối cùng của ông là Trường Đại Học Freiburg, nơi ông dạy học cho đến khi về hưu vào năm 1928. Trong số những người bạn cộng tác với ông có Martin Heidegger. Sau khi về hưu, Husserl viết rất nhiều sách – mặc dù trong suốt cuộc đời của ông, ít sách được xuất bản. Cho đến cuối cuộc đời của ông, Đức Quốc Xã đã ngăn cản những sinh hoạt chính thức của ông tại trường đại học, vì tổ tiên của ông là người Do Thái.

Sau khi ông qua đời vào năm 1938, người ta thành lập Văn Khố về Husserl tại Louvain, Bỉ. Văn Khố này được bảo quản, sao chép và trong nhiều thập niên, những ghi chú viết tốc ký của Husserl đã được xuất bản thành *Sưu Tập Husserl*. Văn Khố cũng tổ chức các cuộc hội nghị và xuất bản các tiểu luận về hiện tượng học.

Franz Brentano, thầy của Husserl, đã phê bình chủ nghĩa duy nghiệm Anh vì khuynh hướng của chủ nghĩa này là trình bày ý thức bằng những thuật ngữ về ý niệm hoặc hình dung. Brentano lý luận rằng thành phần yếu tính của các trạng thái tâm lý chính là sự cố ý – đó là mối quan hệ với tư tưởng hơn là trạng thái bất động của tâm lý. Người ta không thể chỉ suy nghĩ, mà phải *suy nghĩ về* cái gì; người ta không thể chỉ mơ ước, mà phải *mơ ước về* cái gì; người ta không thể chỉ ý thức, mà phải *ý thức về* cái gì. Trong từng trường hợp, "cái gì đó" chính là "đối tượng cố ý" của ý thức. Trái với Kant, Brentano cho rằng ý thức không *tạo ra* những đối tượng này, nhưng nó chỉ nhắm đến chúng mà thôi.

Cuối thế kỷ 19 đã mang lại cho Brentano hai lời giải đáp khá khác nhau.

Truyền thống của triết học phân tích, vốn có khuynh hướng chi phối nền triết học nói tiếng - Anh, hầu như tập trung một cách riêng biệt vào những đối tượng của ý thức, nhưng lại bỏ qua bản thân ý thức. Truyền thống của hiện tượng học, vốn chi phối lục địa châu Âu, khảo sát về bản chất của chính ý thức.

Husserl được thừa nhận là người sáng lập ra lời giải đáp về hiện tượng học này. Giống như Descartes, Husserl coi ý thức như là chủ đề chính của triết học. Trong khi khảo sát hình thái của ý thức, Husserl đã phát hiện ra cái mà ông gọi là "*lập trường tự nhiên*":

Tôi ý thức về một thế giới trải rộng trong không gian vô tận, cuối cùng đã và đang hoá thành, mà không có kết thúc. Trước hết, tôi ý thức về thế giới này, tôi phát hiện ra nó ngay lập tức, bằng trực giác, tôi cảm nghiệm về nó. Thông qua thị giác, xúc giác, thính giác v.v ..., một cách nào đó các vật thể được phân bố trong không gian *đối với tôi như chỉ đơn giản có đó*,... 'hiện diện' ở đó, cho dù tôi có chú ý đặc biệt đến chúng hay không, có bận bịu với chúng, quan tâm, suy nghĩ, cảm giác, mong ước hay không.*

Đây là thế giới mà cá nhân đang sống thực sự. Mặc dù chúng ta có thể phát triển "các thế giới" của toán học hoặc khoa học nhờ tri thức của chúng ta về các sự vật từ một lập trường đặc biệt, nhưng lập trường tự nhiên - cái thế giới mà cá nhân đang thực sự sống - luôn luôn có trước và là điều kiện chi phối mọi tri thức đặc thù mà chúng ta có thể có.

Tuy nhiên, theo Husserl, người ta có thể tạm treo quan điểm tự nhiên này, để nhận ra một cấu trúc cố ý bất biến. Husserl đã triển khai một phương pháp "đóng ngoặc", và ông đặt tên cho nó là *epochè* (từ Hy Lạp có nghĩa là không cam kết, tạm treo phán đoán). Chẳng hạn, tôi có thể thích thú nhìn vào một cây táo đang trổ hoa. Từ quan điểm tự nhiên, tôi có thể nhận thấy cây này tồn tại bên ngoài bản thân mình trong không gian, thời gian, và tôi đang vui hưởng trạng thái tâm lý trong sự thích thú của mình. Ngoài ra, từ quan điểm này, có một mối quan hệ được cho là có giữa tôi và cây táo. Nhưng Descartes đã chứng tỏ rằng nhận thức đó có thể sai lầm – tôi có thể bị ảo giác – Kết quả là tri thức của tôi về cây táo là không chắc chắn. Nhưng tôi vẫn có thể tạm treo phán đoán của mình về cây táo và thực hiện một *epoche*. Phương pháp "đóng ngoặc" này chuyển tôi từ một lập trường tự nhiên đến một lập trường theo hiện tượng học, từ đó, bây giờ tôi nhận ra "*một mối quan hệ giữa những kinh nghiệm kỳ lạ và giá trị của sự thích thú*". Nhờ mối quan hệ này đối với những kinh nghiệm dự kiến về thân cây, nên tôi tôi *chắc chắn*. Khi không còn dựa vào kinh nghiệm chủ quan, khi áp dụng phương pháp *epochè* hiện tượng học thay vào đó, tôi đã đạt được dữ kiện thuần túy để dự kiến kinh nghiệm.

Trong phần sau của tác phẩm *Các Ý Niệm* và trong vài tác phẩm khác, Husserl đã triển khai nhiều hơn về phương pháp này, bằng cách chứng tỏ cách làm thế nào để sử dụng dữ kiện về hiện tượng học được thừa nhận là mới xảy ra. Chẳng hạn, khi quan sát kinh nghiệm về thời gian, Husserl đã nhận thấy rằng "thời gian sống" không phải là thời gian của đồng hồ hoặc tấm lịch, nhưng luôn luôn được trải qua như thế ngay lúc này. Tương tự, trong kinh nghiệm về "không gian sống", người ta luôn luôn tìm thấy bản thân mình *ở đây*, và theo những mức độ khác nhau, mọi thứ khác đều *ở đó*. Trong bài viết

---

* Edmund Husserl, Các Ý Niệm: Dẫn Nhập Tổng Quát Vào Hiện Tượng Học Thuần Túy, bản dịch tiếng Anh của W. R. Boyce Gibson (Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1931).

của ông về "Hiện tượng học" cho bộ *Encyclopaedia Britannica* được trích dưới đây, 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 *epoche* 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 triển khai hữu thể học của ông, và Jean Paul Sartre còn sử dụng phương pháp này để triển khai lối giải thích mang tính cách "hiện sinh" riêng của ông về ý thức. Maurice Merleau-Ponty trau chuốt lại và áp dụng phương pháp hiện tượng học nhiều hơn nữa. Husserl vẫn tồn tại 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 lý 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 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

---

* Bài "Phenomenology" của Edmund Husserl, trong Encyclopaedia Britannica, 14th edition, © 1932 by Encyclopaedia Britannica, Inc.

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".

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 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 một 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 đối 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 của bản ngã và những dữ kiện thuần túy tâm linh chăng? Điều này thật khó, ngay cả từ khi khám phá của Bretano 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 *epoche*. 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 mái 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 tương phản với bản ngã và những thứ 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.



Người khoả thân xuống cầu thang, Số 2, 1912, tranh của Marcel Duchamp (1887-1968). Hình ảnh tản mác và thu hợp của người khoả thân bước xuống cầu thang với nhịp điệu rôbô có dụng ý thách thức người ngắm tranh tìm ra một giải thích cá nhân cho hình ảnh - vượt qua quan điểm tự nhiên với các phán đoán của nó về hiện hữu trong không gian và thời gian. (*Philadelphia Museum of Art: Louise and Walter Arensberg Collection*)

Như chúng ta nói, sự tạm bỏ 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 nào 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 bản ngã đến 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 này. Do đó, khi đã được biến đổi theo hiện tượng học và nhận thức một cách 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 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, nhưng 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 lược hiện tượng học bộc lộ những hiện tượng của kinh nghiệm nội tại hiện thực; sự giản lược 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 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 *Meditations (Các Suy Niệm)* vẫn còn thống trị nền triết học mà luận đề 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 xung lực để khích 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 Nghĩ) 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 nó về sự biến đổi và phân tích, trong 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 cái thế giới tổng quát này bộc lộ"vẻ bề ngoài" của nó trong ý thức với tư cách là "cái" 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 thế 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 dụng 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 siêu 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 theo kinh nghiệm hoặc tâm lý học hiện tượng - thấu niệm, mà không *petitio principiti* (yêu cầu hỏi), 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" theo tâm lý học, "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 "của tôi", thì tôi lại nhìn thấy nhờ sự phản ánh siêu nghiệm như là sự cụ thể hóa - bản ngã, hoặc chúng ta cũng có thể nói, như là được cụ 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 *epoche* 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 chú 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.

Hiện tượng học, khoa học phổ quát

Do đó, khi hiện tượng học phát triển, Leibnitzian báo trước một hữu thể học phổ quát được cải thiện và thực hiện dựa trên nền tảng mới và không mang tính cách giáo điều của phương pháp hiện tượng học, đây là sự hợp nhất của tất cả những khoa học *a priori* có thể hiểu được. Bởi vì với tư cách là khoa học về tất cả những hiện tượng cụ thể phù hợp với chủ thể tính và chủ thể tính - nội tại, hiện tượng học *eo ipso* là một khoa học *a priori* thuộc về mọi sự hiện hữu khả hữu và những sự hiện hữu. Hiện tượng học mang tính cách phổ quát trong phạm vi của nó, bởi vì không có cái *a priori* nào lại không tùy thuộc vào tính chất cố ý, phát xuất từ tính chất này, sức mạnh của những thói quen phát sinh trong ý thức nhận biết ý thức, sao cho sự hình thành bất cứ tính cách *a priori* nào đều phải bộc lộ quá trình chủ quan mà nhờ đó tính cách này được hình thành.

Một khi các bộ môn *a priori*, như các khoa học thuộc về toán, được sát nhập vào hiện tượng học, thì sau đó, chúng không thể bị bao vây bằng những "nghịch biện" hoặc những cuộc tranh luận liên quan đến các nguyên tắc: và khi đã trở nên *a priori* độc lập với hiện tượng học, thì các khoa học đó chỉ có thể hy vọng tạo ra được những phương pháp và giả thiết ngoài sự chỉ trích, bằng cách tự thiết lập dựa trên sự chỉ trích. Bởi vì chính yêu cầu của chúng trong việc phải trở nên những khoa học xác thực, giáo điều lại chỉ là bằng chứng cho sự độc lập của chúng, với tư cách là những ngành thuộc về hữu thể học thấu niệm, phổ quát, đó là hiện tượng học.

Công việc vô tận này, việc trình bày tính cách phổ quát của cái a priori, bằng cách ám chỉ tất cả các mục tiêu đối với "nguồn gốc" siêu nghiệm của chúng, có thể được coi như là một chức năng trong việc xây dựng một khoa học thực tiễn phổ quát, kể cả khoa học xác thực, mà tại đó, mỗi khoa sẽ được sắp xếp *a priori*. Sao cho cách phân chia cuối cùng của chúng ta về hiện tượng học đầy đủ là: hiện tượng học thấu niệm, hoặc hữu thể học phổ quát đối với hệ triết học đầu tiên; và đối với hệ triết học thứ hai, với tư cách là khoa học thuộc về chủ thể tính - nội tại siêu nghiệm hoặc tính cách phổ quát của thực tiễn.

Từ đó, khái niệm cổ xưa về triết học với tư cách là khoa học phổ quát, triết học theo Plato, triết học theo Descartes, về giác quan, sẽ bao gồm mọi tri thức một lần nữa được phục hồi một cách đúng đắn hơn. Vì lý do này hay lý do khác, tất cả những vấn đề duy lý, và tất cả những vấn đề đó đều được biết đến như là mang tính cách "triết học", đều có vị trí của chúng bên trong hiện tượng học, khi tìm được hình thái thực sự và phương tiện giải quyết của chúng từ nguồn gốc kinh nghiệm siêu nghiệm cuối cùng, hoặc trực giác thấu niệm. Chính hiện tượng học nghiên cứu chức năng thực sự của nó về "lối sống" siêu việt của con người từ toàn bộ mối tương quan với "bản ngã". Hiện tượng học có thể trực giác được những tiêu chuẩn tuyệt đối của cuộc sống và nghiên cứu cấu trúc cứu cánh nguồn gốc của sự sống. Hiện tượng học không gì khác hơn là toàn thể mối bận tâm của con người với chính mình trong việc phục vụ lý lẽ phổ quát. Trên thực tế, khi phát hiện ra những tiêu chuẩn của cuộc sống, con người tự do tạo nên một trào lưu ý thức mới chú ý đến ý niệm vô tận của toàn bộ con người, con người trong thực tiễn và sự thật.

Nói chung, những vấn đề về siêu hình, cứu cánh luận, đạo đức thuộc về lịch sử triết học, vấn đề phán đoán, tất cả những vấn đề có ý nghĩa, và mối quan hệ siêu việt liên kết chúng với nhau đều nằm trong khả năng của hiện tượng học.

Triết học hiện tượng chỉ là sự triển khai ảnh hưởng chính của triết học Hy Lạp cổ xưa, và động cơ khởi thuỷ của Descartes. Những ảnh hưởng này không bị mất đi. Chúng phân chia thành chủ nghĩa duy lý và chủ nghĩa duy nghiệm. Chúng mở rộng đến chủ nghĩa duy tâm của Kant và Đức (German), và đến tận thời nhiễu loạn ngày nay. Chắc hẳn chúng được thừa nhận lại tùy thuộc vào lối xử lý cụ thể và theo phương pháp. Chúng có thể gây cảm hứng cho một nền khoa học mà không có giới hạn.

Hiện tượng học đòi hỏi nhà hiện tượng học phải bỏ đi những hệ thống triết học đặc thù khép kín, và chia sẻ với những người khác công trình quyết định hướng đến nền triết học thường hằng.

BERTRAND RUSSELL 1872 - 1970

Bertrand Arthur William Russell sinh ra trong một gia đình danh giá tại Trelleck, xứ Wales. Ông Bà Huân Tước Amberley, cha mẹ của ông, đều là bạn thân của John Stuart Mill, và cụ John Russell, ông nội của ông, đã từng là thủ tướng thời Nữ Hoàng Victoria. Cha mẹ của Russell đều qua đời khi ông lên 3 tuổi, vì thế, cùng với người anh, ông được gửi đến sống với Ngài Russell, ông bà của ông. Vài năm sau, khi ông nội qua đời, bà nội nhận trách nhiệm giáo dục cháu. Không giống như hầu hết những cậu quý tử người Anh, Russell không chịu ở trong trường nội trú – Bà Russell không tán thành với hai anh em cậu. Bà sắp xếp một nhóm các cô giáo người Thụy Sĩ và Đức, theo sau là những giám hộ người Anh để giáo dục các cháu nội của bà. Do đó, mặc dù Russell được thừa hưởng hầu hết mọi đặc ân, nhưng sau này, ông vẫn thuật lại rằng dường như cuộc sống thời thơ ấu của ông thật trống trải, đến nỗi có lẽ ông đã tự tử nếu ông không *"bị ngăn cản bởi ước muốn hiểu biết nhiều hơn về toán học"*.

Năm 1890, Russell vào trường đại học Cambridge, nơi đây, cuối cùng ông đã có thể tự mình nghiên cứu về môn toán mà ông yêu thích. Những năm tháng ông học tại trường đại học hạnh phúc nhất trong cuộc đời của ông. Ông nhanh chóng tự xây dựng cho mình thành một trong những sinh viên sáng chói nhất, và ông còn hình thành vài tình bạn thân thiết, trong đó có tình bạn kéo dài cả đời với G. E. Moore (1873-1958). Sau khi tốt nghiệp, Russell phục vụ ở tòa đại sứ Anh tại Pháp trong một thời gian ngắn, trước khi chuyển sang Berlin để nghiên cứu về kinh tế và lý thuyết chính trị. Năm 1895, Russell được chọn làm nghiên cứu sinh tại phân khoa đại học Trinity, Cambridge, và hoạt động rộng rãi cho việc đặt nền tảng toán học. Ông đã xuất bản cuốn *Các Nguyên Lý Toán Học* (1903), và cùng với Alfred North Whitehead xuất bản kiệt tác *Principia Mathematica* (1910-1913). Trong thời gian này, Russell cũng thất bại lần đầu tiên trong ba lần chạy đua vào Nghị Viện.

Năm 1910, Russell được bổ nhiệm làm giảng viên đại học môn triết tại đại học Cambridge – ông giữ cương vị này cho đến năm 1916, khi ông bị sa thải vì bất đồng quan điểm trong cuộc chiến đấu liên tục thời Thế Chiến I. Ông cũng bị cầm tù trong vòng 6 tháng vì cho là quân đội Mỹ đã bị sử dụng để phá hoại cuộc đình công ở Mỹ. Năm 1919, ông được phục hồi lại cương vị của ông tại đại học Cambridge, nhưng chẳng bao lâu, ông xin từ chức và không bao giờ dám nhận chức vụ giảng dạy nào thường xuyên. Trong những năm làm giảng viên, Russell cũng đã soạn thảo vài trong số các công trình quan trọng nhất của ông về triết học và lô gích học, bao gồm các tác phẩm: *Các Vấn Đề Triết Học* (1912), *Sự Hiểu Biết Của Chúng Ta Về Thế Giới Bên Ngoài* (1914) và *Dẫn Nhập Vào Triết Lý Toán Học* (được viết trong thời gian ở tù và xuất bản năm 1919).

Trong thời kỳ sau khi giảng dạy, Russell đã viết và thuyết trình rộng rãi – ông thường đưa ra những luận điểm về các vấn đề xã hội và chính trị có thể gây tranh cãi. Chẳng hạn, năm 1920, sau chuyến thăm viếng Liên Bang Xô Viết, ông đã làm cho các bạn bè của ông theo chủ nghĩa xã hội xa lánh, khi ông xuất bản những nhận xét của ông trong *Lý thuyết Và Thực Tiễn Của Chủ Nghĩa Bôn-Sê-Vích*:

"Nước Nga là một nhà tù rộng lớn trong đó nhân viên cai tù là những người tin tưởng mù quáng. Khi tôi chứng kiến các bạn bè của tôi vỗ tay hoan hô các nhân viên cai tù này như là những nhà giải phóng và đánh giá chế độ mà họ đang tạo ra là thiên đường, tôi tự hỏi không biết đó có phải là các bạn của tôi không, hay là tôi bị mất trí".

Cuốn sách *Hôn Nhân và Luân Lý* (1929) của ông đã làm khuấy động khi giảm thiểu tính cách nghiêm trọng của những vấn đề ngoại tình và tán thành những cuộc hôn nhân thử nghiệm không chính thức. Những tác phẩm của ông về tôn giáo: *Điều Mà Tôi Tin Tưởng* (1925), *Tôn giáo và Khoa Học* (1935), *và Tại sao Tôi Không Phải Là Một Người Kitô Giáo* (1957) đã bộc lộ rõ chủ nghĩa vô thần của Russell. Ông cũng góp phần thực tiễn vào việc cải cách xã hội. Năm 1927, cùng với Dora, người vợ thứ hai của ông, Russell mở một trường học để thực hiện các lý thuyết giáo dục trong các tác phẩm của ông *Về Giáo dục: Đặc biệt đầu thời thơ ấu* (1926), và *Giáo Dục và Trật Tự Xã Hội* (1932).

Năm 1938, Russell nhận làm giáo sư thỉnh giảng tại trường Đại Học Chicago và sau này tại trường Đại Học California ở Los Angeles. Ông từ chối lời đề nghị từ UCLA trong việc giảng dạy thường xuyên, để chấp nhận một lời mời từ phân khoa Đại Học của thành phố New York; tuy nhiên, trước khi ông bắt đầu giảng dạy, bên cạnh những đánh giá khác, một thẩm phán cho rằng ông không thích hợp cho chức vụ này, và còn thêm rằng việc bổ nhiệm Russell sẽ tạo nên *"một diện mạo kém đạo đức"*. Russell đã chế giễu quyết định này trên trang bìa cuốn sách của ông: *Tra Cứu về Ý Nghĩa và Sự Thật*, được xuất bản vào năm sau, bằng cách liệt kê nhiều huân chương của ông, rồi ông còn bổ sung *"Tuyên Bố Không Xứng Đáng Về Mặt Pháp Lý Để Trở Thành Giáo Sư Triết Tại Phân Khoa Đại Học Của Thành Phố New York* (1940)". Danh sách dài những huân chương của ông sẽ được bổ sung bằng Giải Nobel văn học năm 1950.

Trong những năm cuối đời của ông, Russell tiếp tục viết nhiều đề tài đa dạng - và cũng gặp những vụ rắc rối với chính quyền. Ở tuổi 89, ông phải nhận một bản án tù khác - lần này vì sự dính líu của ông trong cuộc biểu tình về giải trừ vũ khí hạt nhân tại Luân Đôn. Năm 1970, khi ông qua đời, Russell đã được thừa nhận là triết gia người Anh hàng đầu của thế kỷ.

Thật khó mà tóm tắt được tư tưởng của Russell, một phần bởi vì trong suốt cuộc đời dài của ông, Russell đã triển khai và loại bỏ vài lý thuyết triết học. Triết gia C. D. Broad đã từng bình luận: *"Như tất cả chúng ta đều biết, cứ mỗi vài năm, Ông Russell lại đưa ra một hệ thống triết học khác nhau"*. Ngay cả cho dù những nét đặc trưng trong công trình triết học táo bạo của Russell đã mở ra ít nhất hai giả định cơ bản vẫn còn ở trong triết lý thuần thục của ông, phản ánh bộ óc phong phú và sáng tạo của Russell.

Trước hết, Russell tin rằng triết học phải có tính khoa học và phân tích. Như ông đã viết trong *"Thuyết nguyên tử lô gích"* (1924):

"Mặc dù ... lối giải thích bao hàm toàn diện là một phần nhiệm vụ của triết học, nhưng tôi không tin rằng đây là nhiệm vụ quan trọng nhất. Theo suy nghĩ của tôi, phần quan trọng nhất hệ

tại ở việc phê bình và làm sáng tỏ những khái niệm nào phù hợp được coi như cơ bản và được chấp nhận mà không bị chỉ trích. Chẳng hạn, tôi có thể đề cập đến: tinh thần, vật chất, ý thức, tri thức, kinh nghiệm, quan hệ nhân quả, ý chí, thời gian. Tôi tin rằng tất cả những khái niệm này đều không chính xác và rất gần nhau, chủ yếu đều mang tính cách mơ hồ, không thể tạo nên một phần của bất cứ khoa học chính xác nào."

Thứ hai, trong việc "*phê bình và làm sáng tỏ những khái niệm*", Russell trung thành gắn bó với nguyên tắc tiết kiệm được gọi là "*Lưỡi Dao Cạo của Ockham*" (lấy theo tên nhà tư tưởng thời trung cổ William Ockham). Nguyên tắc của Ockham phát biểu rằng "*Không được tăng nhiều các thực thể vượt mức cần thiết*", nghĩa là người ta nên luôn luôn tìm kiếm cách giải thích đơn giản nhất. Trong vài tác phẩm của ông, Russell giải thích về nguyên tắc này, ông nêu rõ rằng: "*Bất cứ khi nào có thể, hãy thay thế những lối giải thích bên ngoài những thực thể đã được biết đến bằng những suy luận về những thực thể không được biết đến*".

Trong phần trích từ tác phẩm: *Các Vấn Đề Triết Học* được in lại ở đây, Russell sử dụng lưỡi dao cạo này trong một bản phân tích về những đối tượng chung của nhận thức thuộc về giác quan và ngôn ngữ của chúng ta về những đối tượng đó. Russell vạch ra rằng các "*thực thể được biết*" trong kinh nghiệm thực sự chỉ là các dữ liệu cảm giác:

"*Điều mà các giác quan ngay lập tức nói với chúng ta không phải là sự thật về đối tượng như là nó được tách ra từ chúng ta, nhưng chỉ là sự thật về các dữ kiện - giác quan mà tới chừng mức chúng ta có thể nhìn thấy, chúng tùy thuộc vào những mối quan hệ giữa chúng ta và đối tượng*".

Thay vì suy luận một số "*thực thể không được biết đến*" (chẳng hạn "hữu thể" hoặc "thực thể") như là nguyên nhân gây ra các dữ kiện - giác quan của chúng ta, chúng ta có thể coi một đối tượng cho sẵn như là tầng lớp hoặc tập hợp tất cả các dữ kiện - giác quan mà chúng ta liên kết với đối tượng đó. Tri thức của chúng ta về những đối tượng hữu hình không trực tiếp, nhưng đạt được nhờ "quen biết" với các dữ kiện - giác quan tạo nên vẻ bên ngoài của một đối tượng.

Ngôn ngữ được sử dụng để hình thành những lời xác nhận về các đối tượng như vậy cũng tùy thuộc vào sự quen biết. Để sử dụng ngôn ngữ một cách có ý nghĩa, "ý nghĩa chúng ta gán cho những lời nói của mình phải là điều gì đó mà chúng ta quen biết, hoặc là bằng thuật ngữ của một sự vật, hoặc là một lối diễn tả. Khi sử dụng ví dụ của Russell, thì một lời nói về Julius Caesar có thể có ý nghĩa, bởi vì mặc dù chúng ta không quen biết "sự vật" (chẳng hạn chúng ta không hề gặp Caesar), nhưng chúng ta vẫn có trong tâm trí một số cách diễn tả về Caesar.

Trong khi phần trích này bao gồm một số luận đề chủ yếu của Russell, và đưa ra một số cảm giác về phong cách của ông, thì những đóng góp của Russell đối với nền triết học còn vượt quá những điều đã được kể đến. Công trình của Russell về toán học và lô gích học đã làm thay đổi cả hai bộ môn này; lý thuyết của ông về thuyết nguyên tử logic tiêu biểu cho một bước quan trọng trong nền triết học về ngôn ngữ; những lý thuyết của ông về cách diễn tả và phong cách đã giúp làm sáng tỏ một số lượng những vấn đề nan giải thuộc về lô gích học; ngoài ra, còn có các bài viết của Russell về giáo dục, xã hội học, chính trị và tôn giáo. Nói tóm lại, Russell đã thực sự đụng chạm vào tất cả những lãnh vực thuộc về sự hiện hữu của nhân loại, thậm chí cả những người khác biệt với các cách giải quyết của Russell vẫn không thể không bị ấn tượng vì tư tưởng rộng rãi và sâu xa của ông.

Các vấn đề triết học

Chương 1

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 và 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 cùng 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 tuỳ 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 hoạ sĩ, chúng vô cùng quan trọng: người hoạ 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 hoạ 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 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 tuỳ thuộc cái bàn và người quan sát nó, và cách thức mà ánh sáng chiếu trên nó. Trong đời sống hằng 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 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 qui 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 đội lại sức ép. Nhưng cảm giác mà chúng ta có thay đổi tuỳ theo chúng ta ấn vào cái bàn mạnh bao nhiêu và cũng tuỳ 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 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 chúng ta biết trực tiếp. Do đó, phát sinh ngay lập tức hai câu hỏi rất khó: (1) Có một cái bàn thực sự hay không? (2) 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 dữ 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: (1) Có cái gì gọi là vật chất hay không? (2) 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 thấy, tuỳ thuộc vào các tương quan giữa chúng ta 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 đàng 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 khả 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, vì sự hiện hữu của 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 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: (1) Liệu có một cái bàn thực sự không? (2) 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 lóe 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.

Chương 5

Tri thức do quen biết và tri thức do mô tả

Trong chương trước [về "Thuyết Duy Tâm"], chúng ta nhận thấy rằng có hai loại tri thức: tri thức về những sự vật, và tri thức về những sự thật. Trong chương này, chúng ta sẽ quan tâm đặc biệt đến tri thức về những sự vật, chúng ta sẽ lần lượt phải phân biệt hai loại sự vật. Khi tri thức về những sự vật, mà chúng ta gọi là tri thức nhờ sự *quen biết*, chủ yếu đơn giản hơn bất cứ tri thức nào về những sự thật, và độc lập một cách hợp lý với tri thức về những sự thật, mặc dù trên thực tế, sẽ hấp tấp khi cho rằng hữu thể con người đã làm quen với những sự vật mà không đồng thời nhận biết được một số sự thật về chúng. Trái lại, như chúng ta sẽ nhận thấy trong quá trình của chương này, nhờ sự *mô tả*, tri thức về những sự vật luôn luôn liên quan đến một số tri thức về những sự thật, như là nguồn gốc và nền tảng của nó. Nhưng trước hết, chúng ta phải bộc lộ rõ xem mình muốn nói gì qua sự "quen biết" và "mô tả".

Chúng ta sẽ nói rằng chúng ta có sự *quen biết* với bất cứ điều mà chúng ta trực tiếp ý thức, không qua trung gian của bất cứ quá trình suy luận nào, hoặc bất cứ tri thức nào về sự thật. Như vậy, trong hình dạng của cái bàn, tôi hiểu biết những dữ kiện - giác quan làm nên vẻ bên ngoài của cái bàn – màu sắc, hình dạng, độ cứng, sự trơn nhẵn v.v ...; tất cả đều là những sự vật mà tôi có ý thức ngay khi tôi nhìn thấy và đụng chạm vào cái bàn của tôi. Cái bóng đặc biệt của màu sắc mà tôi đang nhìn thấy có thể có nhiều điều nói về màu sắc – tôi có thể nói rằng nó màu nâu, đúng hơn nó sẫm màu v.v ... Nhưng mặc dù chúng làm cho tôi hiểu biết được sự thật *về* màu sắc, nhưng những lời phát biểu

như vậy vẫn không làm cho tôi nhận biết được tự thân màu sắc nào rõ hơn so với lúc tôi đã nhận biết trước đây: trong phạm vi liên quan đến tri thức về chính màu sắc, trái với tri thức đối với những sự thật về màu sắc, tôi nhận biết màu sắc một cách đầy đủ và hoàn toàn ngay khi tôi nhìn thấy nó, và thậm chí về mặt lý thuyết, tôi không thể có một tri thức nào xa hơn về chính màu sắc. Do đó, những dữ kiện - giác quan tạo nên vẻ bề ngoài của cái bàn đều là những điều mà nhờ vậy, tôi có sự hiểu biết, đó là những điều mà tôi trực tiếp hiểu biết đúng với bản chất của chúng.

Trái lại, tri thức của tôi về cái bàn như là một đối tượng vật chất không phải là tri thức trực tiếp. Chẳng hạn, tôi đạt được tri thức này thông qua sự hiểu biết những dữ kiện - giác quan tạo nên vẻ bề ngoài của cái bàn. Chúng ta nhận thấy không có gì là phi lý, chúng ta có thể nghi ngờ không biết có cái bàn hay không, trong khi không thể nghi ngờ những dữ kiện - giác quan. Tri thức của tôi về cái bàn thuộc loại mà chúng ta sẽ gọi là "*tri thức nhờ sự diễn tả*". Cái bàn là "*đối tượng vật chất tạo ra những dữ kiện - giác quan nào đó*". Tri thức này *diễn tả* cái bàn nhờ phương tiện là những dữ kiện - giác quan. Để nhận biết được bất cứ điều gì về cái bàn, chúng ta phải nhận biết những sự thật liên kết cái bàn với những sự vật mà nhờ đó chúng ta hiểu biết: chúng ta phải biết rằng "*những dữ kiện - giác quan nào đó do một đối tượng vật chất đưa đến*". Không có một trạng thái trí tuệ nào mà trong đó chúng ta trực tiếp ý thức về cái bàn; tất cả tri thức của chúng ta biết về cái bàn đều thực sự là tri thức về những *sự thật*, nói đúng ra, chúng ta không hề biết gì về sự vật thực sự là cái bàn. Chúng ta biết một cách diễn tả, và chúng ta biết rằng cách diễn tả này chỉ áp dụng cho một đối tượng, mặc dù chúng ta không trực tiếp biết gì về tự thân đối tượng. Trong trường hợp này, chúng ta nói rằng tri thức của chúng ta về đối tượng là tri thức nhờ sự diễn tả.

Tất cả tri thức của chúng ta, cả tri thức về các sự vật lẫn tri thức về các sự thật, đều dựa trên sự hiểu biết như là nền tảng của tri thức. Do đó, điều quan trọng là xét xem có các loại sự vật nào mà chúng ta hiểu biết.

Như chúng ta đã thấy, những dữ kiện - giác quan đều ở trong các sự vật mà chúng ta hiểu biết; trên thực tế, nhờ sự hiểu biết, các sự vật này cung cấp bài học rõ ràng và ấn tượng nhất về tri thức. Nhưng nếu các sự vật là bài học duy nhất, thì tri thức của chúng ta sẽ bị giới hạn hơn rất nhiều. Chúng ta sẽ chỉ nhận biết cái gì đang hiện diện lúc này đối với những giác quan của chúng ta: chúng ta không thể nhận biết được bất cứ điều gì thuộc về quá khứ – thậm chí chúng ta không nhận biết được rằng có một quá khứ – chúng ta cũng không thể nhận biết được bất cứ sự thật nào về những dữ kiện -giác quan của mình, bởi vì như chúng ta sẽ chứng minh, tất cả tri thức của chúng ta về sự thật đều đòi hỏi sự hiểu biết đối với các sự vật chủ yếu mang đặc điểm khác với những dữ kiện - giác quan, đôi khi các sự vật đó được gọi là "*những ý niệm trừu tượng*", nhưng chúng ta sẽ gọi là "phổ quát". Từ đó, nếu chúng ta phải nhận được bất cứ cách phân tích đầy đủ nào về tri thức của mình ở mức độ vừa phải, thì chúng ta phải xét đến sự hiểu biết đối với các sự vật khác ngoài những dữ kiện-giác quan.

Việc mở rộng đầu tiên bên ngoài những dữ kiện - giác quan mà chúng ta phải xem xét là sự hiểu biết nhờ trí nhớ. Rõ ràng chúng ta thường ghi nhớ điều gì chúng ta đã nhìn thấy, nghe thấy, hoặc có được, nói cách khác, đó là điều hiện diện đối với các giác quan của chúng ta, và trong trường hợp này, chúng ta vẫn còn ngay tức khắc ý thức được

điều mà chúng ta ghi nhớ, bất chấp điều này xuất hiện với tư cách là quá khứ và không xuất hiện với tư cách là hiện tại. Tri thức trực tiếp này nhờ trí nhớ là nguồn gốc của mọi tri thức liên quan đến quá khứ: khi không có tri thức này, có thể không có tri thức về quá khứ nhờ suy luận, bởi vì chúng ta không bao giờ nhận biết rằng phải suy luận bất cứ quá khứ nào.

Việc mở rộng kế tiếp mà chúng ta phải xem xét là sự hiểu biết nhờ *nội quan*. Chúng ta không chỉ ý thức về các sự vật, nhưng chúng ta còn ý thức rằng mình đang ý thức về các sự vật. Khi tôi nhìn thấy mặt trời, tôi thường ý thức được cái nhìn của tôi đối với mặt trời; do đó, "*cái nhìn của tôi đối với mặt trời*" chính là một đối tượng mà tôi hiểu biết. Khi tôi mong muốn có thức ăn, có thể tôi ý thức được lòng mong muốn của mình đối với thức ăn; do đó, "*lòng mong muốn của tôi đối với thức ăn*" chính là một đối tượng mà tôi hiểu biết. Tương tự, chúng ta có thể ý thức được cảm giác thích thú hoặc đau đớn của mình, và nói chung, chúng ta ý thức được tất cả những sự kiện xảy ra trong tâm trí mình. Loại hiểu biết này, mà chúng ta có thể gọi là ý thức về bản ngã của mình, chính là nguồn gốc của tất cả tri thức của chúng ta về những điều thuộc về trí tuệ. Do đó, rõ ràng chúng ta chỉ có thể nhận biết được ngay tức khắc điều gì đang diễn ra trong tâm trí của riêng mình. Chúng ta nhận biết điều gì đang diễn ra trong tâm trí của người khác thông qua nhận thức của chúng ta về cơ thể của họ, nghĩa là thông qua những dữ kiện - giác quan bên trong chúng ta liên kết với cơ thể của họ. Nhưng do sự hiểu biết của chúng ta đối với những nội dung thuộc về tâm trí của riêng mình, nên chúng ta sẽ không thể tưởng tượng được tâm trí của người khác, do đó, có thể không bao giờ chúng ta tiến tới sự hiểu biết được tâm trí của người khác. Dường như là điều tự nhiên khi giả thiết rằng ý thức về chính mình là một trong những điều phân biệt được con người với loài vật: chúng ta có thể giả thiết rằng mặc dù loài vật có sự hiểu biết đối với những dữ kiện - giác quan, nhưng chúng không bao giờ ý thức được sự hiểu biết này. Tôi không có ý nói rằng chúng *nghi ngờ* không biết mình có hiện hữu hay không, nhưng chúng không bao giờ tiến tới ý thức về sự kiện chúng có những giác quan và cảm giác, do đó, chúng cũng không ý thức được sự kiện rằng bản thân chúng, chủ thể của những giác quan và cảm giác của chúng, vẫn hiện hữu.

Chúng ta đã nói về sự hiểu biết về những nội dung thuộc về trí tuệ của chúng ta như là sự ý thức về *bản ngã của mình*, nhưng tất nhiên đó không phải là ý thức về bản ngã *của chúng ta*: đây là ý thức về những tư tưởng và cảm giác riêng biệt. Rất khó trả lời cho câu hỏi không biết chúng ta cũng hiểu biết về nguyên bản ngã của chúng ta, như là đối lập với những tư tưởng và cảm giác riêng biệt, sẽ là hấp tấp khi nói một cách quả quyết về điều này. Khi chúng ta thử nhìn vào bản thân mình, dường như chúng ta luôn luôn tiến tới một số tư tưởng và cảm giác riêng biệt, và không tiến tới "Cái Tôi" vốn có tư tưởng và cảm giác. Tuy nhiên, có một số lý do để nghĩ rằng chúng ta hiểu biết được "Cái Tôi", mặc dù sự hiểu biết đó thật khó thoát khỏi những điều khác. Để làm sáng tỏ xem có loại lý do nào, chúng ta hãy dành ra một lúc để xét xem sự hiểu biết của mình đối với những tư tưởng thực sự liên quan đến cái gì.

Khi tôi hiểu biết "cái nhìn của tôi vào mặt trời", dường như rõ ràng tôi hiểu biết hai điều khác nhau có liên quan đến nhau. Một mặt, có dữ kiện - giác quan mô tả cho tôi về mặt trời, mặt khác, có dữ kiện - giác quan nhìn vào dữ kiện - giác quan này. Tất cả sự hiểu biết, như sự hiểu biết của tôi đối với dữ

kiện-giác quan mô tả mặt trời, dường như rõ ràng là mối quan hệ giữa người hiểu biết và đối tượng mà người đó hiểu biết. Khi trường hợp hiểu biết là trường hợp mà nhờ đó tôi hiểu biết (khi tôi hiểu được sự hiểu biết của mình đối với dữ kiện - giác quan miêu tả mặt trời), thì rõ ràng người hiểu biết là chính bản thân tôi. Do đó, khi tôi hiểu biết cái nhìn của mình đối với mặt trời, thì toàn thể sự kiện mà nhờ đó tôi hiểu biết chính là "*Hiểu biết-về-bản ngã - của mình-cùng với - dữ kiện - giác quan*".

Hơn nữa, chúng ta biết sự thật rằng "*tôi hiểu biết dữ kiện - giác quan này*". Thật khó nhìn thấy làm thế nào chúng ta có thể biết được sự thật này, hoặc thậm chí hiểu được sự thật ý muốn nói gì, trừ phi chúng ta hiểu biết điều gì đó mà chúng ta gọi là "Cái Tôi". Dường như không nhất thiết phải đặt giả thiết là chúng ta hiểu biết một người ít nhiều thường xuyên có mặt, hôm nay cũng như hôm qua, nhưng dường như thể chúng ta phải hiểu biết điều đó, bất chấp bản chất của nó là gì, nó nhìn vào mặt trời và hiểu biết dữ kiện - giác quan. Do đó, trong ý nghĩa nào đó, dường như chúng ta phải hiểu biết Bản Ngã của chúng ta như là đối lập với những kinh nghiệm riêng biệt của chúng ta. Nhưng vấn đề này thật khó, và có thể viện dẫn đến những lý lẽ phức tạp từ cả hai phía. Do đó, mặc dù dường như sự hiểu biết về bản thân mình *chắc chắn* xảy ra, nhưng thật không khôn ngoan khi chúng ta khẳng định chắc chắn điều này xảy ra.

Như vậy, chúng ta có thể tóm tắt như sau điều gì đã được nói liên quan đến sự hiểu biết đối với các sự vật hiện hữu. Bằng cảm giác, chúng ta hiểu biết những dữ kiện về các giác quan bên ngoài, và bằng nội quan, chúng ta hiểu biết những dữ kiện về cái có thể được gọi là giác quan bên trong – những tư tưởng, cảm giác, ước muốn v.v ...; bằng trí nhớ, chúng ta hiểu biết các sự vật là những dữ kiện thuộc về các giác quan bên ngoài hoặc các giác quan bên trong. Hơn nữa, mặc dù không chắc chắn, nhưng chúng ta vẫn có thể hiểu biết Bản Ngã của mình, bởi vì bản ngã ý thức về các sự vật, hoặc ước muốn đối với các sự vật.

Ngoài sự hiểu biết của chúng ta về các sự vật riêng biệt đang hiện hữu, chúng ta cũng hiểu biết về cái mà chúng ta gọi là những điều phổ quát, nghĩa là những ý niệm tổng quát, như *sự trong trắng, tính đa dạng, tình anh em* v.v ... Mỗi câu đầy đủ đều phải chứa đựng ít nhất một từ có nghĩa là phổ quát, bởi vì tất cả các động từ đều có một ý nghĩa là sự phổ quát ... (Ở điểm này), chỉ cần đảm bảo chống lại giả thiết rằng bất cứ điều gì chúng ta có thể hiểu biết đều phải là điều gì đó đặc trưng và hiện hữu. Ý thức về những điều phổ quát được gọi là nhận thức, và điều phổ quát mà chúng ta ý thức được gọi là *khái niệm*.

Chúng ta sẽ nhận thấy trong số những đối tượng mà chúng ta hiểu biết, không bao hàm những đối tượng vật chất (đối kháng với những dữ kiện - giác quan), cũng không bao hàm trí tuệ của con người. Chúng ta nhận biết được điều này nhờ cái mà tôi gọi là "*tri thức nhờ diễn tả*" mà bây giờ chúng ta phải xem xét.

Nhờ sự "mô tả", ý tôi muốn nói đến bất cứ cụm từ nào dưới hình thức "một cái nào đó" hoặc "cái nào đó". Tôi sẽ gọi cụm từ dưới hình thức "một cái nào đó" là một lối diễn tả "mơ hồ"; tôi sẽ gọi cụm từ dưới hình thức "cái nào đó" là một lối diễn tả "xác định". Như vậy, "một người" là lối diễn tả mơ hồ, và "*người đeo mặt nạ bằng sắt*" là lối diễn tả xác định. Có nhiều vấn đề liên quan đến những lối diễn tả mơ hồ, nhưng tôi bỏ qua những lối diễn tả này, bởi vì chúng không trực tiếp liên quan đến vấn đề mà chúng ta đang thảo luận, đó là bản chất tri thức của chúng ta liên quan đến những đối tượng trong trường hợp chúng ta nhận biết rằng có một đối tượng đáp

ứng một lối diễn tả xác định, mặc dù chúng ta không *hiểu biết* bất cứ đối tượng nào như vậy. Rõ ràng đây là vấn đề liên quan đến những lối diễn tả *xác định*. Do đó, trong đoạn tiếp theo, tôi sẽ nói một cách đơn giản về những "*lối diễn tả*" khi tôi muốn nói về những "*lối diễn tả xác định*". Như vậy, một lối diễn tả sẽ có ý muốn nói đến bất cứ cụm từ nào dưới hình thức "cái nào đó" ở số ít.

Chúng ta sẽ nói rằng một đối tượng được "*biết đến nhờ sự diễn tả*" khi chúng ta biết rằng đây là "cái nào đó", nghĩa là khi chúng ta biết rằng một đối tượng, và không hơn, có một thuộc tính nào đó; và nói chung, điều này sẽ bao hàm rằng chúng ta không có tri thức về cùng một đối tượng nhờ sự hiểu biết. Chúng ta biết rằng người đeo mặt nạ bằng sắt hiện hữu, và chúng ta biết được nhiều lời xác nhận về người này; nhưng chúng ta không biết người này là ai. Chúng ta biết rằng ứng viên đạt được nhiều phiếu nhất sẽ được bầu chọn, và trong trường hợp này, trên thực tế, chắc hẳn chúng ta cũng biết (theo nghĩa duy nhất trong đó có thể nhận biết một người so với một người khác) người sẽ là ứng viên đạt được nhiều phiếu nhất; nhưng chúng ta không biết đó là ứng viên nào, nghĩa là chúng ta không biết bất cứ lời xác nhận nào dưới hình thức "*ông A là ứng viên sẽ đạt được nhiều phiếu nhất*", trong đó, A là tên của một trong những ứng viên. Mặc dù chúng ta biết rằng điều nào đó hiện hữu, và mặc dù chúng ta có thể hiểu biết đối tượng trên thực tế là điều nào đó, nhưng chúng ta sẽ nói rằng chúng ta có "*tri thức chỉ nhờ sự diễn tả*" về điều nào đó, khi chúng ta chưa biết bất cứ lời xác nhận nào về "*a là điều nào đó*", trong lời xác nhận này, *a* là điều nào đó chúng ta hiểu biết.

Khi chúng ta nói rằng "*điều nào đó hiện hữu*", ý chúng ta muốn nói rằng chỉ có một đối tượng là điều nào đó. Lời xác nhận "*a là điều nào đó*" nghĩa là *a* có thuộc tính của điều nào đó, và không điều nào khác có được. Câu "*Ông A là ứng viên theo Chủ Nghĩa Hợp Nhất thuộc khu vực bầu cử này*" có nghĩa là "*Ông A là ứng viên theo Chủ Nghĩa Hợp Nhất thuộc khu vực bầu cử này, và không một người nào khác là như vậy*". Câu "*Ứng viên theo Chủ Nghĩa Hợp Nhất thuộc khu vực bầu cử này hiện hữu*" có nghĩa là "*một người nào đó là ứng viên theo Chủ Nghĩa Hợp Nhất thuộc khu vực bầu cử này, và không một nào khác là như vậy*". Vì thế, khi chúng ta hiểu biết một đối tượng là điều nào đó, thì chúng ta biết rằng điều nào đó hiện hữu; nhưng có thể chúng ta biết rằng điều nào đó hiện hữu, khi chúng ta không hiểu biết bất cứ đối tượng nào mà chúng ta biết đây là điều nào đó, và thậm chí khi chúng ta không hiểu biết bất cứ đối tượng nào trên thực tế là điều nào đó.

Những từ phổ biến, ngay cả tên riêng, thường là những lối diễn tả thực sự. Nghĩa là nói chung, tư tưởng trong tâm trí của một người đang sử dụng tên riêng một cách đúng đắn chỉ có thể được diễn tả một cách rõ ràng, nếu chúng ta thay thế tên riêng bằng một lối diễn tả. Ngoài ra, lối diễn tả đòi hỏi phải diễn tả tư tưởng nào sẽ biến đổi đối với những người khác nhau, hoặc đối với cùng một người vào những thời điểm khác nhau. Điều duy nhất bền vững (miễn là danh xưng này được sử dụng một cách đúng đắn) chính là đối tượng được áp dụng danh xưng này. Miễn là điều này vẫn không thay đổi, lối diễn tả riêng biệt có liên quan thường không tạo ra khác biệt nào đối với sự thật hoặc điều sai lầm thuộc về lời xác nhận mà trong đó danh xưng xuất hiện.

Chúng ta hãy đưa ra vài minh họa. Hãy giả thiết một số lời phát biểu về Bismarck. Khi thừa nhận rằng có sự hiểu biết trực tiếp về bản thân, có thể chính Bismarck đã trực tiếp sử dụng tên mình để biểu thị một người đặc trưng

mà ông quen biết. Trong trường hợp này, nếu ông phán đoán về bản thân, có thể chính ông là một yếu tố tạo nên sự phán đoán. Ở đây, tên riêng có cách sử dụng trực tiếp mà nó luôn luôn mong ước có, như để đơn giản thay thế cho một đối tượng nào đó, không phải là một lối diễn tả về đối tượng. Nhưng nếu một người quen biết Bismarck nhận định về ông, thì đây lại là trường hợp khác. Chắc hẳn con người của Bismarck mà người này quen biết là dữ kiện - giác quan mà người này liên kết với cơ thể của Bismarck, (đúng ra, chúng ta sẽ giả thiết như vậy). Với tư cách là một đối tượng vật chất, và hơn nữa còn là trí tuệ của Bismarck, chúng ta chỉ nhận biết cơ thể của ông như là cơ thể và trí tuệ liên quan đến những dữ kiện - giác quan này. Nghĩa là chúng ta nhận biết về chúng nhờ sự diễn tả. Tất nhiên, đây chính là vấn đề cơ may, những đặc điểm nào nơi vẻ bề ngoài của Bismarck sẽ xuất hiện trong tâm trí của một người bạn khi người bạn này nghĩ đến ông; vì thế, sự diễn tả thực sự trong tâm trí của người bạn là phụ thuộc. Điểm chủ yếu là người này biết rằng tất cả những lối diễn tả khác nhau đều áp dụng cho cùng một thực thể, bất kể không quen biết với thực thể đang được nói đến.

Chúng ta vốn không hề quen biết Bismarck, khi chúng ta nhận định về ông, thì chắc chắn lối diễn tả trong tâm trí của chúng ta sẽ ít nhiều là một khối tri thức lịch sử mơ hồ – trong hầu hết các trường hợp, còn xa hơn mức độ đòi hỏi nhiều trong việc nhận dạng ông. Nhưng vì mục đích minh họa, chúng ta hãy giả thử rằng chúng ta nghĩ về ông như là "*vị Thủ Tướng của Vương Quốc Đức*". Ở đây, tất cả các từ ngữ đều trừu tượng, ngoại trừ từ "Đức". Một lần nữa, từ "Đức" sẽ có ý nghĩa khác với những người khác. Đối với một số người, từ này sẽ gợi lại những chuyến đi tại nước Đức, đối với những người khác, từ này sẽ gợi lại cái nhìn vào nước Đức trên bản đồ v.v ... Nhưng nếu chúng ta phải đạt được một lối diễn tả mà chúng ta biết rằng có thể áp dụng, thì ở điểm nào đó, chúng ta sẽ buộc phải đưa vào việc suy luận đối với một cá nhân mà chúng ta quen biết. Sự suy luận như vậy bao hàm bất cứ cá nhân nào được đề cập thuộc về quá khứ, hiện tại và tương lai (trái với những ngày tháng rõ rệt), hoặc thuộc về nơi đây và nơi kia, hoặc thuộc về điều mà những người khác đã nói với chúng ta. Do đó, dường như theo cách này hay cách khác, một lối diễn tả mà chúng ta biết rằng có thể áp dụng vào một cá nhân phải liên quan đến một số điều suy luận đối với một cá nhân mà chúng ta quen biết, nếu sự hiểu biết của chúng ta về cá nhân được diễn tả không phải chỉ là những gì đi theo lối diễn tả một cách *hợp lý*. Chẳng hạn, "*người sống lâu nhất*" là một lối diễn tả chỉ liên quan đến những điều phổ quát, chắc hẳn có thể áp dụng cho một số người, nhưng chúng ta không thể có nhận định nào liên quan đến người này, bao hàm sự hiểu biết về người này, ngoài những điều mà lối diễn tả đưa ra. Tuy nhiên, nếu chúng ta nói: "*vị Thủ Tướng của Vương Quốc Đức là một nhà ngoại giao sắc sảo*", thì chúng ta chỉ có thể được đảm bảo về sự thật thuộc về nhận định của chúng ta đối với điều nào đó mà chúng ta biết – thường là một bằng chứng đã nghe được hoặc đọc được. Ngoài thông tin mà chúng ta chuyển đến những người khác, ngoài sự kiện về nhân vật Bismarck có thật, đem lại tầm quan trọng cho nhận định của chúng ta, ý niệm mà chúng ta thực sự có chứa đựng một hay nhiều cá nhân hơn có liên quan, nói cách khác, bao hàm toàn thể các khái niệm.

Tương tự, khi được sử dụng, thì tất cả những danh từ về nơi chốn – Luân Đôn, nước Anh, châu Âu, Trái Đất, Thái Dương Hệ – đều bao hàm những lối diễn tả bất

đầu từ người nào đó hoặc những cá nhân mà chúng ta quen biết. Tôi ngờ rằng ngay cả Vũ Trụ, khi được quan sát bằng siêu hình học, vẫn bao hàm một mối quan hệ như vậy với các cá nhân. Trái lại, theo lô gích học, trong đó chúng ta có quan hệ không chỉ với sự vật nào đang hiện hữu, nhưng còn với bất cứ sự vật nào có thể hiện hữu hoặc tồn tại, không ám chỉ những cá nhân thực sự có liên quan.

Dường như khi chúng ta phát biểu về điều nào đó mà chúng ta chỉ biết nhờ sự diễn tả, thì chúng ta thường *dự định* đưa ra lời phát biểu của mình, không phải dưới hình thức liên quan đến sự diễn tả, nhưng là về sự vật thực sự được diễn tả. Nghĩa là khi chúng ta nói bất cứ điều gì về Bismarck, nếu có thể được, chúng ta sẽ thích có nhận định mà chỉ một mình Bismarck có thể có, nghĩa là nhận định mà qua đó chính ông là yếu tố tạo nên. Trong việc này, chắc chắn chúng ta bị thất bại, bởi vì chúng ta không hề quen biết Bismarck thực sự. Nhưng chúng ta biết rằng có một đối tượng B, tên là Bismarck, và nhân vật B này đã từng là một nhà ngoại giao sắc sảo. Từ đó, chúng ta mô *tả* lời xác nhận mà chúng ta muốn khẳng định, nghĩa là "*B là một nhà ngoại giao sắc sảo*", trong đó, đối tượng B chính là Bismarck. Nếu chúng ta đang diễn tả B như là "*vị Thủ Tướng của Vương Quốc Đức*", thì lời xác nhận mà chúng ta muốn khẳng định có thể được diễn tả như là "*quả quyết lời xác nhận, liên quan đến đối tượng thực sự đã từng là vị Thủ Tướng của Vương Quốc Đức, đối tượng này là một nhà ngoại giao sắc sảo*". Chúng ta có thể đặt quan hệ, bất chấp những lối diễn tả đa dạng mà chúng ta sử dụng, vì chúng ta biết rằng có một lời xác nhận thật liên quan đến nhân vật Bismarck thực sự, mặc dù chúng ta có thể biến đổi lối diễn tả (miễn là lối diễn tả này đúng), thì lời xác nhận được diễn tả vẫn như nhau. Lời xác nhận này được diễn tả và chúng ta biết rằng nó đúng, vì thế, đây là lời xác nhận gây thích thú cho chúng ta; nhưng chúng ta không quen biết tự thân lời xác nhận, và không nhận biết nó, mặc dù chúng ta biết rằng nó đúng.

Chúng ta sẽ nhận thấy rằng có những giai đoạn khác nhau trong việc di chuyển từ sự quen biết với các cá nhân: có một nhân vật Bismarck đối với những người quen biết ông; có một nhân vật Bismarck đối với những người chỉ biết ông thông qua lịch sử; người đàn ông với mặt nạ bằng sắt; người sống lâu nhất. Đây là những yếu tố được di chuyển dần dần xa hơn, từ sự quen biết với các cá nhân; yếu tố đầu tiên gần với sự quen biết có thể được đối với một người khác; trong yếu tố thứ hai, chúng ta vẫn sẽ được nghe nói "*Bismarck là ai*"; trong yếu tố thứ ba, chúng ta không biết ai là người đàn ông với mặt nạ bằng sắt, mặc dù chúng ta có thể biết nhiều lời xác nhận về người này, mà chúng ta không thể suy luận một cách logic từ sự kiện người đó mang mặt nạ bằng sắt; cuối cùng, trong yếu tố thứ tư, chúng ta không biết gì ngoài điều đã được suy luận một cách logic từ định nghĩa về người đàn ông. Trong lãnh vực những điều phổ quát, có một cấp độ tương tự. Giống như nhiều cá nhân, chúng ta chỉ nhận biết nhiều điều phổ quát nhờ sự diễn tả. Nhưng ở đây, cũng như trong trường hợp của các cá nhân, cuối cùng, tri thức liên quan đến điều mà chúng ta biết được nhờ diễn tả lại được biến đổi thành tri thức liên quan đến điều chúng ta nhận biết nhờ sự quen biết.

Nguyên tắc cơ bản trong việc phân tích những lời xác nhận chứa dựng những lối diễn tả là: *Mỗi lời xác nhận mà chúng ta có thể hiểu được đều phải bao gồm toàn bộ những yếu tố cấu tạo mà nhờ đó chúng ta hiểu biết.*

Ở giai đoạn này, chúng ta sẽ không cố gắng giải đáp tất cả những lời phản đối có thể được nêu ra để chống lại nguyên tắc cơ bản này. Hiện tại, chúng ta sẽ chỉ vạch ra rằng, bằng cách này hay cách khác, chúng ta phải có thể đương đầu với những lời phản đối này, bởi vì hầu như chúng ta không thể hiểu được rằng mình có thể nhận định hoặc tán thành một giả thiết mà không nhận biết được điều mà chúng ta đang nhận định hoặc tán thành là gì. Chúng ta phải liên kết *một số* ý nghĩa với những từ mà chúng ta sử dụng, nếu chúng ta phải nói một cách có ý nghĩa và không chỉ thốt ra tiếng ồn; và ý nghĩa mà chúng ta liên kết với những từ ngữ của chúng ta phải là điều gì đó mà chúng ta hiểu biết. Do đó, chẳng hạn, khi chúng ta phát biểu về Julius Caesar, rõ ràng chính Julius Caesar không tồn tại trước tâm trí chúng ta, bởi vì chúng ta không hề quen biết ông ta. Chúng ta có trong tâm trí một số *lời diễn tả* về Julius Caesar: "*một người đã bị ám sát vào ngày 15 tháng 3*", "*người sáng lập ra Đế Quốc Roma*", hoặc có lẽ chỉ là "người đàn ông có tên là *Julius Caesar*" (Trong lối diễn tả sau cùng này, *Julius Caesar* là một âm thanh hoặc hình dạng mà nhờ đó chúng ta nhận biết). Như vậy, lời phát biểu của chúng ta hoàn toàn không có nghĩa là điều gì có vẻ có ý nghĩa, nhưng thay vì nói về Julius Caesar, lời phát biểu này ý muốn nói đến điều gì đó liên quan đến lối diễn tả nào đó về ông ta, bao hàm toàn thể các cá nhân và những điều phổ quát mà chúng ta biết.

Tầm quan trọng chủ yếu của tri thức nhờ sự diễn tả là nó giúp chúng ta có khả năng vượt ra bên ngoài những giới hạn thuộc về kinh nghiệm riêng của chúng ta. Bất chấp sự kiện chúng ta chỉ có thể biết được những sự thật nào hoàn toàn bao gồm những thuật ngữ mà chúng ta đã có kinh nghiệm trong sự hiểu biết, tuy nhiên, chúng ta vẫn có thể có tri thức nhờ sự diễn tả các sự vật mà chúng ta không bao giờ có kinh nghiệm. Vì phạm vi rất chật hẹp thuộc về kinh nghiệm trực tiếp của chúng ta, nên kết quả này thật quan trọng, và cho đến khi chúng ta hiểu được nó, thì nhiều tri thức của chúng ta vẫn còn phải bí ẩn và do đó thật đáng nghi ngờ.

Chương 15

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 qua 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 tỏa 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 lương thực cho tâm trí. 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 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 đơn nhất 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 nhiên 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 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 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 phát biểu một cách giáo điều; nhưng nếu 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 hằng ngày nhất đều đưa đến vấn đề mà chúng ta chỉ có thể đưa ra được những lời giải đáp rất không đầy đủ. 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 khỏi tính cách chuyên chế của phong 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 có phần tiêu diệt chủ nghĩa giáo điều ngạo mạn của những người không bao giờ giải tỏa 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, 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 rất

nhỏ trong một thế giới mà tất cả 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 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.

MARTIN HEIDEGGER 1889 - 1976

Martin Heidegger sinh và mất tại Messkirch, một tỉnh nhỏ của nước Đức, trong khu vực Black Forest thuộc Baden - Wurttemberg. Cha ông là một người trông coi nhà thờ Công Giáo địa phương. Heidegger được dạy dỗ như một người Công Giáo và học trường trung học địa phương, nơi ông đặc biệt thích thú tiếng Hy Lạp cổ và các tác phẩm kinh điển. Di sản kinh điển này vẫn là nền tảng đối với cuộc sống tri thức của ông. Khi còn là một chủng sinh trong chủng viện Dòng Tên, ông đã say mê tác phẩm của Franz Brentano nói lên quan niệm của Aristotle về "Hữu Thể". Ông thực hiện nghiên cứu của mình về Hữu Thể và không bao giờ dao động đối với mục đích đó.

Sau một thời gian ngắn làm tập sinh Dòng Tên, Heidegger nghiên cứu triết học tại Trường Đại Học Freiburg. Ông được miễn tham gia vào Thế Chiến I vì lý do sức khỏe, năm 1916, ông đã kết thúc công trình nghiên cứu của mình với một luận án về nhà tư tưởng thời trung cổ John Duns Scotus. Trong 7 năm kế tiếp, ông giảng dạy tại trường đại học, 3 năm sau, ông làm phụ tá cho Edmund Husserl. Trong thời gian này, Heidegger tự học hỏi phương pháp hiện tượng học của Husserl, bằng cách áp dụng phương pháp này vào công trình nghiên cứu đặc biệt của riêng mình về Hữu Thể. Năm 1923, Heidegger chuyển sang Trường Đại Học Marburg, tại đây, năm 1927, ông đã xuất bản tác phẩm *Hữu Thể và Thời Gian*, được coi là kiệt tác (*magnum opus*) của ông. Tác phẩm này được đề tặng Husserl, thầy và bạn ông. Năm 1928, khi Husserl về hưu, Heidegger đảm nhận chức giáo sư triết của Husserl tại Trường Đại Học Freiburg.

Sự kiện theo sau đây là một trong những giai đoạn gây tranh cãi nhất trong nền triết học gần đây. Năm 1923, Đức Quốc Xã nắm quyền lực, hiệu trưởng Trường Đại Học Freiburg bị trục xuất, và Heidegger được chọn làm người thay thế. Khi đọc diễn văn khai mạc với tư cách hiệu trưởng, Heidegger đã có những nhận xét sau đây:

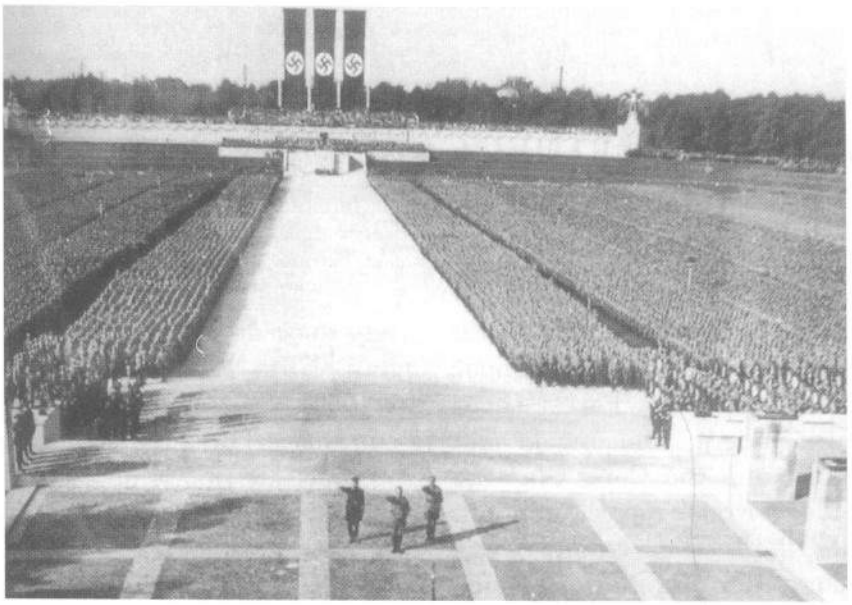
"Tự Do nghiên cứu" được ca tụng quá thường xuyên, nhưng lại bị ngăn cấm ở trường đại học của Đức; ... sự tự do này không chân chính, bởi vì nó chỉ mang tính tiêu cực ... Bây giờ, khái niệm tự do (dành cho) sinh viên Đức được đưa về lại với sự thật của nó. Từ sự thật này, sự ràng buộc và phục vụ của sinh viên Đức sẽ được tỏ lộ trong tương lai.

Sau này, cũng trong năm đó, Heidegger đã viết trong tờ nhật báo của sinh viên:

Học thuyết và những "ý tưởng" sẽ không còn chi phối sự hiện hữu của bạn nữa. Chính Quốc Trưởng, và chỉ một mình ông, là thực tại hiện thời và tương lai của nước Đức, và lời của ông chính là quy luật của bạn. Hãy học hỏi để ngày càng hiểu sâu xa hơn tự đáy lòng bạn: "Từ giờ trở đi, mỗi vấn đề đều đòi hỏi sự quyết tâm, và mỗi hành động đều đòi hỏi tinh thần trách nhiệm".

Heil Hitler!

MARTIN HEIDEGGER



Đại Hội Đảng Quốc Xã Đức tại Nuremberg, 1934 (Hitler đứng giữa). Cuộc đời của cả một thế hệ triết gia Đức trực tiếp chịu ảnh hưởng bởi sự kiện Hitler lên nắm quyền năm 1934. Husserl chết như một người tử tội vì ông thuộc gốc Do Thái; Heidegger lúc đầu là một cảm tình viên Quốc Xã Đức; Sartres là một tù nhân chiến tranh Đức và sau là một thành viên lực lượng kháng chiến; Wittgenstein là một tình nguyện viên phục vụ bệnh viện tại Anh; và Ayer và Quine phục vụ trong quân đội Đồng Minh. (*Văn Khố Quốc Gia*)

Các nhà phê bình cho rằng Heidegger luôn luôn có thiện cảm với mục đích của Đức Quốc Xã, và rõ ràng ông đã chối bỏ thầy Husserl của mình (một người Do Thái). Cũng cuối năm 1953, Heidegger đã khẳng định "*sự thật nội tại và tính cách vĩ đại*" của phong trào Đức Quốc Xã. Ông đã từng nói rằng triết học chỉ có thể được thể hiện một cách đúng đắn bằng tiếng Đức hoặc tiếng Hy Lạp, và trong số những người hiện đại, chỉ duy nhất người Đức, với tư cách là một dân tộc được lịch sử đặt vào giữa những người thiếu văn hóa thuộc nước Mỹ cho đến phía tây và nước Nga cho đến phía đông, mới có thể cứu vãn được tư tưởng của phía Tây.

Những người ủng hộ Heidegger nhấm đến việc ông từ chối tán thành bắn hai vị chủ nhiệm khoa chống - Đức Quốc Xã, điều này đưa đến việc ông xin từ chức hiệu trưởng trong vòng một năm. Ngoài ra, thật không công bình khi phê phán sự ủng hộ gần đây của Heidegger đối với Đức Quốc Xã từ một quan điểm trước - Chiến Tranh Thế Giới II. Năm 1933, người ta không thể mong đợi Heidegger nhận biết được những chuyện khủng khiếp không thể diễn tả được từ năm 1939 đến 1945. Cuối cùng, những người ủng hộ yêu cầu các triết gia đặc biệt nên tránh *argumentum ad hominem* ('lý luận dựa trên tình cảm con người'): Cho dù Heidegger có phần nào thoả hiệp, đó cũng không đủ là lý do để bác bỏ toàn bộ tư tưởng của ông.

Bất kể sự thật là gì trong cuộc tranh luận này, các thế lực xâm chiếm của phe Đồng Minh vẫn coi như chứng cứ của việc ông cộng tác với Đức Quốc Xã là đủ để ngăn cấm Heidegger trong việc giảng dạy trong thời gian từ giữa năm 1945 và 1951. Từ đó, sau chiến tranh, Heidegger trải qua nhiều thời gian trong túp lều đơn giản của ông tại Todtnauberg ở Black Forest. Năm 1959, ông vĩnh viễn rút lui khỏi công tác giảng dạy. Vào cuối cuộc đời của mình, ông thăm viếng Hy Lạp và Pháp, nhưng ông lại sống những năm cuối đời phần lớn trong cảnh ẩn dật yên tĩnh.

Trong tác phẩm *Hữu Thể và Thời Gian* (*Sein und Zeit*), Heidegger công bố sự quan tâm sẽ chi phối các tác phẩm của ông trong suốt cuộc đời: "*Câu hỏi về ý nghĩa của Hữu thể*". Theo Heidegger, những người trước thời của Socrates đã thấu hiểu về Hữu Thể, nhưng sau này, các nhà tư tưởng Phương Tây lại lãng quên chính Hữu Thể, khi quá tập trung chú ý vào những sự hiện hữu cá nhân. Hậu quả là Siêu Hình Học không còn gợi lại câu hỏi có tầm ảnh hưởng lớn về Hữu Thể nữa.

Nhằm đạt được một số hiểu biết về Hữu Thể, Heidegger đề nghị chúng ta xem xét hữu thể mà chúng ta đã thấu hiểu tường tận: hữu thể của con người. Phương pháp hiện tượng học (Husserl) "bộc lộ" dữ kiện kinh nghiệm bằng cách để cho những dữ kiện này "tự chứng tỏ", phương pháp này cung cấp một cách thức xem xét như vậy. Khi sử dụng phương pháp của hiện tượng học để xem xét bản ngã, người ta phát hiện được bản ngã của mình như là "*hiện-hữu-tại-thế*" hay *Dasein* ("*hiện-hữu-ở-đó*").

Dasein khác biệt với những thực tại khác. Trước hết, "chính trong Hữu Thể của nó, Hữu Thể đó là một vấn đề đối với nó); nghĩa là *Dasein* ý thức về Hữu Thể. Thứ hai, loại Hữu Thể mà *Dasein* ý thức được gọi là "sự hiện hữu". Sự hiện hữu của con người không nắm bắt được theo cách thức người ta hiểu về sự hiện hữu của những tảng đá hoặc các hành tinh, nhưng bằng những cách thức tiên liệu và quyết định về các khả năng. Khi bản ngã đối diện với những chọn lựa của mình, bản ngã đặc biệt nhận ra rằng với cái chết, cuối cùng, "*hiện-hữu-tại-thế*" lại trở nên "*không còn hiện hữu-ở đó*" nữa. Ý thức của *Dasein* khi "*hữu thể hướng đến cái chết*" tràn đầy *Angst* ('Lo âu'). Khi mượn cách phân tích của Kierkegaard về lo âu, Heidegger nói rằng bản ngã có thể cố gắng tránh né *Angst* này bằng cách đánh mất "cái Tôi" trong "người ta" – nghĩa là bằng cách bỏ qua tính cá thể và trở thành một phần của đám đông. Nhưng sự hiện hữu của "người ta" lại không đích thực và được rút ra từ Hữu Thể. Thay vào đó, hữu thể đích thực - "*hữu thể hướng đến cái chết*" – có thể bộc lộ cho *Dasein* một sự "tự do" giúp giải thoát nó khỏi "những ảo tưởng về 'người ta'" và cho phép nó chấp nhận *Angst*.

Trong phần trích từ *Dẫn Nhập vào Siêu Hình Học* (1953), được trình bày ở đây theo bản dịch tiếng Anh của Ralph Manheim, Heidegger nêu vấn đề về Hữu Thể một cách thẳng thừng: "*Tại sao lại phải có cái gì, thay vì không có gì cả?*". Dường như đây có vẻ là một câu hỏi kỳ cục đối với chúng ta, (Heidegger khẳng định) nhưng nó kỳ cục chỉ vì chúng ta đã đánh mất sự ngạc nhiên độc đáo về chính sự hiện diện của chính Hữu Thể. Sau một thảo luận dài về vấn đề này, Heidegger đặt ra một câu hỏi xa hơn: "*Tình trạng của hữu thể thế nào?*". Ông kết luận là hoàn toàn không tốt đẹp. Heidegger lý luận rằng "*tình trạng mê loạn thuật ngữ chuyên môn*" hiện đại đó đã đưa chúng ta đến bờ vực của tai họa, bởi vì nó gây ra sự quên lãng khủng khiếp về Hữu Thể. Nhưng Heidegger không kết thúc bằng thái độ bi quan. Ông kết luận rằng

> [Có thể] giành lại, nhắc lại bước khởi đầu trong sự hiện hữu tinh thần mang tính lịch sử của chúng ta, để biến đổi nó thành một bước khởi đầu mới ... để phục hồi sự hiện hữu - ở đó (*Dasein*) mang tính lịch sử của con người ... trở lại lãnh vực hiện hữu, là cái mà con người phải mở ra cho chính mình như là một phận sự từ ban đầu.

Heidegger cũng bị không ít người chỉ trích. Các triết gia phân tích đã đặc biệt phê bình cách ông sử dụng ngôn ngữ. Một triết gia kết luận rằng "*Lối giải thích của Heidegger về cuộc sống con người, chỗ nào không trống rỗng,*

thì đều sai một cách hiển nhiên"*. Tuy nhiên, bất chấp những lời chỉ trích về cuộc đời và tư tưởng của ông, Heidegger vẫn ảnh hưởng sâu xa đến nền triết học – đặc biệt trong lãnh vực mà ông hình thành: khoa chú giải triết học. Hơn nữa, những hiểu biết sâu sắc của ông đã được phát triển trong lý thuyết về phân tâm học, văn học, hiện tượng học và thần học, những hiểu biết này còn tiếp tục hình thành các quan điểm hiện hành của chúng ta.

Dẫn nhập vào siêu hình học

Chương 1

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 về 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

---

* Alasdair MacIntyre, "Thuyết hiện sinh", trong D. J. O' Connor, *Lịch Sử Phê Bình Triết Học Phương Tây* (New York: nxb. Free, 1964), trang 518.

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 tà 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 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 đều 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 rỗng 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 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 ra 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 là 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 được 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 nguồn gốc cơ bản hoặc nguồn gốc (*Ur-sprung*), đây là sự phát hiện ra nền tảng riêng 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 (*Ur-sprung*) của tất cả các câu hỏi, mà chúng ta phải nhận ra rằng đó là câu hỏi cơ bản nhất của mọi câu hỏi.

Đây là câu hỏi cơ bản nhất của mọi câu hỏi, bởi vì nó rộng lớn và sâu xa nhất, và ngược lại.

Trong ý nghĩa ba mặt này, câu hỏi thuộc vào loại đầu tiên – nghĩa là thứ nhất, theo trật tự của việc đặt thành vấn đề, bên trong phạm vi mà câu hỏi dẫn nhập này mở ra, bằng cách xác định phạm vi của nó, và từ đó, phát hiện ra nó. Câu hỏi của chúng ta là *câu hỏi* của tất cả mọi câu hỏi đích thực, nghĩa là của mọi việc đặt thành vấn đề, và cho dù một cách có ý thức hay không, các câu hỏi vẫn tiềm ẩn trong từng câu hỏi. Người ta không thể hoàn toàn thấu hiểu một cách phù hợp việc đặt thành vấn đề và "vấn đề" khoa học riêng lẻ nào, nếu việc này không bao hàm, nghĩa là hỏi, câu hỏi của mọi câu hỏi. Chúng ta hãy hiểu rõ điều này ngay từ đầu: việc này không bao giờ có thể xác định được một cách khách quan, cho dù bất cứ người nào, cho dù chúng ta thực sự đặt ra vấn đề này, nghĩa là cho dù chúng ta tạo ra một sự biến đổi đột ngột, hoặc không bao giờ vượt ra được một thể thức bằng lời. Trong một bối cảnh lịch sử không nhìn nhận việc đặt thành vấn đề như là sức mạnh cơ bản của con người, thì ngay tức khắc câu hỏi liền đánh mất thứ loại của nó.

Đối với bất cứ người nào mà Kinh Thánh là sự mặc khải thần thánh và chân lý, thì họ có được lời giải đáp cho câu hỏi "*Tại sao có những hiện thể này, thay vì không có gì cả?*", thậm chí cả trước khi câu hỏi này được đặt ra: mọi sự, nghĩa là ngoại trừ chính

Thiên Chúa, đều được Người tạo dựng nên. Chính Thiên Chúa, Đấng tạo hóa không được tạo dựng, vẫn "tồn tại". Người nào đi theo niềm tin này thì bằng cách nào đó, họ đều có thể tham gia vào việc đặt thành vấn đề đối với câu hỏi của chúng ta, nhưng người đó không thể thực sự đặt vấn đề mà không ngừng là một kẻ tin và nhận lấy tất cả những hậu quả của một bước đi như vậy. Họ sẽ chỉ có thể hành động "nếu như" ... Mặt khác, một đức tin không thường xuyên tự bộc lộ đối với khả năng không tin thì không phải là đức tin, nhưng chỉ là một sự thích nghi: kẻ tin sắp xếp tâm trí của mình một cách đơn giản để gắn bó với học thuyết truyền thống. Đây không phải là đức tin cũng không phải là việc đặt thành vấn đề, nhưng là thái độ lãnh đạm của những người có thể bận rộn với mọi sự, thậm chí đôi khi bằng cách bày tỏ một sự quan tâm mãnh liệt đối với đức tin cũng như đối với việc đặt thành vấn đề.

Chúng ta đã nói về sự an toàn trong đức tin như là một vị thế đối với chân lý, điều này không hàm ý rằng câu Kinh Thánh: "*Từ khởi thủy, Thiên Chúa đã dựng nên trời và đất*" là một lời giải đáp cho tất cả mọi câu hỏi. Cho dù những lời này từ Kinh Thánh đều đúng đắn hoặc sai lầm đối với đức tin, thì chúng vẫn không thể cung cấp được lời giải đáp nào cho câu hỏi của chúng ta, bởi vì không có cách nào chúng liên quan đến nó. Thật vậy, thậm chí chúng ta không thể đưa những lời đó vào câu hỏi của mình. Từ lập trường đức tin, câu hỏi của chúng ta là "sự điên rồ".

Triết học chính là sự điên rồ này. Nền "triết học Kitô giáo" là một hình vuông tròn trịa và là một sự hiểu lầm. Chắc chắn có việc soạn thảo bằng cách suy nghĩ và xem xét về thế giới của kinh nghiệm Kitô giáo, nghĩa là đức tin. Đó là thần học. Chỉ những thời đại nào không còn hoàn toàn tin tưởng vào tính cách vĩ đại thực sự trong công việc của thần học mới đi tới quan điểm tác hại rằng triết học có thể cung cấp một lý thuyết đã được cải tiến, nếu không phải là thay thế cho thần học, sẽ làm thỏa mãn những nhu cầu và những nếm trải của thời gian. Đối với đức tin Kitô giáo nguyên thủy, thì triết học là một sự điên rồ. Triết lý là nghi vấn: "*Tại sao có những hiện thể này, thay vì không có gì cả?*". Quả thật đặt ra vấn đề nghĩa là: dám cố gắng tìm hiểu câu hỏi không thể tìm hiểu được này, bằng cách bộc lộ điều mà câu hỏi này gợi ý cho chúng ta nghi vấn, để thúc đẩy câu hỏi của chúng ta cho đến tận cùng. Ở đâu xảy ra một nỗ lực như vậy, thì ở đó có triết học.

Triết học sẽ không phục vụ mục đích của chúng ta trong việc bắt đầu cuộc thảo luận với một bản báo cáo chi tiết về triết học. Nhưng có một ít điều mong sao liên quan đến triết học mà mọi người đều phải biết. Những điều này có thể được nêu lên một cách ngắn gọn.

Mọi cách đặt ra vấn đề chủ yếu mang tính cách triết học đều nhất định không hợp thời. Điều đó là bởi vì triết học luôn luôn được dự kiến từ xa trước thời điểm của nó, hoặc bởi vì triết học liên kết hiện tại với quá khứ, với điều *ban đầu* đã từng tồn tại. Triết học luôn luôn còn lại một tri thức không chỉ không thể điều chỉnh được đối với một thời đại có sẵn, nhưng trái lại, triết học áp đặt phương pháp của nó trên thời đại.

Triết học chủ yếu mang tính cách không hợp thời, bởi vì triết học là một trong vài điều không bao giờ có thể tìm thấy tiếng vang trực tiếp trong hiện tại. Khi một tiếng vang như vậy dường như xảy ra, khi một nền triết học trở nên hợp thời, thì hoặc đó không phải là triết học thực sự, hoặc triết học đã bị giải thích và sử dụng sai vì những mục đích xa lạ và phù phiếm.

Chúng ta không thể trực tiếp học triết, giống như học hỏi những kỹ năng công nghệ hoặc kỹ năng lao động bằng tay; triết học không thể được áp dụng trực tiếp, hoặc phán đoán qua sự hữu ích của nó, theo phương cách của kinh tế hoặc kiến thức chuyên môn khác.

Nhưng điều gì vô dụng vẫn có thể trở thành một sức mạnh, có lẽ chúng ta có thể liên kết chặt chẽ sức mạnh duy nhất thực sự không có tiếng vang trực tiếp trong cuộc sống hằng ngày với sự phát triển lịch sử sâu xa của một quốc gia, và thậm chí còn có thể có trước nó nữa. Điều gì không hợp thời đều sẽ có những thời điểm riêng của nó. Điều này thật đúng đối với triết học. Hậu quả là không có cách nào dứt khoát xác định được nhiệm vụ của triết học là gì, và vì thế, chúng ta không biết phải mong đợi gì từ triết học. Mỗi giai đoạn và mỗi bước khởi đầu trong sự phát triển của triết học đều mang bên trong nó quy luật riêng của nó. Tất cả những gì chúng ta có thể nói là những điều mà triết học không thể là và không thể hoàn tất.

Một câu hỏi được đặt ra: "*Tại sao có những hiện thể này, thay vì không có gì cả?*". Chúng ta đã nêu lên vị trí đầu tiên dành cho câu hỏi này và giải thích nó theo nghĩa được coi như là câu hỏi dẫn nhập.

Thậm chí chúng ta vẫn chưa bắt đầu đặt ra vấn đề này, nhưng đã lạc vào một cuộc thảo luận về nó. Một sự lạc đề như vậy là cần thiết. Bởi vì câu hỏi này không có gì giống như những quan niệm thông thường của chúng ta. Chúng ta không có cách nào làm quen với câu hỏi này, bằng cách dần dần chuyển từ những sự việc mà chúng ta quen thuộc. Do đó, khi trình bày câu hỏi này, chúng ta phải lựa chọn nó từ trước. Tuy nhiên, trong việc giới thiệu câu hỏi và nói về nó, chúng ta không được trì hoãn, hãy quên đi đừng đề cập đến chính việc đặt ra vấn đề.

Vậy thì ở đây, chúng ta hãy kết luận những nhận xét sơ bộ của chúng ta.

Mọi hình thái chủ yếu của cuộc sống tinh thần đều được đánh dấu bằng sự mơ hồ. Khi sự mơ hồ này càng ít tương xứng với những hình thái khác, thì nó càng bị hiểu sai.

Triết học là một trong số ít năng lực sáng tạo tự thân, và đôi khi, triết học còn là những nhu cầu thuộc về sự hiện hữu - ở đó* mang tính lịch sử của con người. Hiện nay, có rất nhiều lối giải thích sai về triết học, tất cả những lối giải thích này đều có một số sự thật về chúng. Ở đây, chúng ta sẽ chỉ đề cập đến hai lối giải thích sai, chúng thật quan trọng, vì ánh sáng mà chúng đưa ra trong tình hình hiện tại và tương lai của triết học. Lối giải thích sai đầu tiên nghi vấn quá nhiều về triết học. Lối giải thích sai thứ hai xuyên tạc chức năng của triết học.

Nói một cách khái quát, thì triết học luôn luôn nhắm đến những nền tảng đầu tiên và cuối cùng của hiện thể, với sự nhấn mạnh đặc biệt vào chính con người, ý nghĩa và những mục tiêu đối với sự hiện hữu - ở đó của con người. Điều này có thể gợi ý rằng triết học có thể và phải cung cấp một cơ sở mà trên đó, một quốc gia sẽ xây dựng cuộc sống lịch sử và nền văn hóa của họ. Nhưng điều này lại vượt ra ngoài năng lực của triết học. Thường thì, những đòi hỏi thái quá này mang hình thức của sự coi thường triết học. Chẳng hạn, khi nói rằng bởi vì Siêu Hình Học không làm

---

* Từ Dasein thường được dịch là "hiện hữu". Nó được sử dụng trong các cách nói "thông thường", bình dân. Nhưng Heidegger tách nó thành các thành tiểu tố: Da, "ở đó" và Sein, "hữu thể", và đưa ra định nghĩa riêng của ông về từ này. Khái quát, ông muốn nói đến sự hiện hữu ý thức và lịch sử của con người trong thế giới, luôn luôn được dọi phóng vào một cái bên kia cái ở đây của nó. Từ Dasein thường được giữ nguyên tiếng Đức trong nhiều bản dịch.

gì để mở đường cho cuộc cách mạng, vì thế, nó nên bị loại bỏ. Câu nói này không có gì khéo léo hơn là khi cho rằng bởi vì cái ghế của người thợ mộc vô dụng khi người ta muốn bay, vì thế, nó nên bị loại bỏ. Không bao giờ triết học có thể *trực tiếp* cung cấp những năng lực và tạo ra được những cơ hội và phương pháp đem lại một sự thay đổi lịch sử; bởi vì triết học luôn luôn là sự quan tâm của một số ít. Một số ít nào? Những kẻ sáng tạo, người dẫn xướng ra những thay đổi sâu xa. Triết học chỉ mở rộng một cách gián tiếp, bằng những đường lối xa lạ có thể không bao giờ được sắp xếp trước, cho đến khi cuối cùng, vào thời điểm nào đó trong tương lai, triết học bị chìm xuống ngang mức độ của một chuyện tầm thường; nhưng cho đến khi ấy, triết học đã bị quên lãng lâu dài như là triết học nguyên thủy.

Điều mà triết học chủ yếu có thể và phải trở thành là: một tư duy mở ra những đường lối và viễn cảnh của tri thức đặt ra được những tiêu chuẩn và đẳng cấp, của tri thức mà trong đó và nhờ đó, một dân tộc phát huy được hết mọi năng lực về mặt lịch sử và văn hóa, tri thức khơi gợi và cần phải có mọi cuộc thẩm vấn, do đó, đe dọa tất cả các giá trị.

Lối giải thích sai thứ hai liên quan đến việc xuyên tạc chức năng của triết học. Thậm chí nếu triết học không thể cung cấp được cơ sở nào cho một nền văn hóa, lý lẽ tiếp tục, mặc dù đây lại là một sức mạnh văn hóa, hoặc bởi vì triết học đem lại cho chúng ta một cái nhìn tổng thể, có hệ thống về những điều đang cung cấp một sơ đồ hữu ích mà nhờ đó, chúng ta tìm thấy đường lối của mình giữa những sự việc đa dạng có thể xảy ra, và những lãnh vực thuộc về các sự việc, hoặc bởi vì triết học làm nổi bật những ngành khoa học thuộc về công trình của chúng, bằng cách phản ánh các tiền đề của chúng, những khái niệm và nguyên tắc cơ bản. Người ta mong đợi triết học củng cố và thậm chí thúc giục vấn đề thực tiễn và chuyên môn của văn hóa, để làm cho nó trở nên dễ dàng hơn.

Nhưng chính bản chất của triết học lại không bao giờ làm cho các sự vật trở nên dễ dàng hơn, mà chỉ càng khó khăn hơn. Không chỉ vì ngôn ngữ của triết học thấm vào quan niệm hằng ngày, làm cho nó trở nên xa lạ, nếu không phải là điên cuồng. Nói đúng hơn, trong bản phân tích trước, chính chức năng đích thực của triết học là thách thức sự hiện hữu mang tính cách lịch sử ở đó, và vì thế, nó trở nên thuần túy và đơn giản. Nó phục hồi ảnh hưởng (hữu thể) cho các sự vật, cho các hiện thể. Làm thế nào lại như thế? Bởi vì thách thức là một trong những điều kiện tiên quyết chủ yếu đối với sự xuất hiện của toàn bộ tính cách vĩ đại, và khi nói về tính cách vĩ đại, trước hết chúng ta đang ám chỉ những hành động và vận mệnh của các quốc gia. Chúng ta chỉ có thể nói về vận mệnh lịch sử ở nơi nào mà tri thức đích thực về các sự việc chi phối sự hiện hữu - ở đó của con người. Và chính triết học mở ra những đường lối và viễn cảnh của tri thức như vậy.

Những lối giải thích sai lầm làm cho triết học thường xuyên bị trở ngại lại được củng cố trước hết bởi những người cùng giới với chúng ta, nghĩa là các giáo sư triết. Chính công việc quen thuộc của chúng ta – có thể nói là phải điều chỉnh và thậm chí trở nên hữu ích – để truyền đạt một tri thức nào đó của triết học về quá khứ, như là một phần của lối giáo dục tổng quát. Nhiều người cho rằng đây chính là triết học, trong khi đó may mắn lắm đây mới chỉ được là kỹ thuật của triết học.

Trong việc chấn chỉnh lại hai lối giải thích sai lầm này, tôi không thể ngay tức khắc đưa ra cho bạn một quan điểm rõ ràng về triết học. Nhưng tôi hy vọng bạn sẽ cảnh giác khi những phán đoán

phổ biến nhất và ngay cả những quan sát được cho là bất ngờ tấn công vào bạn. Những phán đoán như vậy thường mang tính cách xoa dịu, đúng là bởi vì dường như chúng quá tự nhiên. Bạn vẫn nghe những nhận xét như: "*Triết học đưa đến hư vô*", "*Bạn không thể làm được bất cứ điều gì với triết học*", và rõ ràng bạn tưởng tượng rằng chúng củng cố một kinh nghiệm của riêng bạn. Không có gì phủ nhận được tính cách hợp lý của hai lối nói này, đặc biệt phổ biến trong số các nhà khoa học và các giáo sư về khoa học. Mọi cố gắng bác bỏ chúng bằng cách chứng tỏ rằng cuối cùng, triết học "đưa đến hư vô" chỉ càng củng cố cho lối giải thích sai lầm phổ biến, đưa đến hậu quả là bằng những tiêu chuẩn hằng ngày, chúng ta phán đoán rằng có thể áp dụng xe đạp hoặc những lối tắm bằng lưu huỳnh vào triết học.

Tuyệt đối đúng đắn và thích đáng khi chúng ta nói rằng: "*Bạn không thể làm được bất cứ điều gì với triết học*". Chỉ sai lầm khi cho rằng đây là lời nói cuối cùng về triết học. Bởi vì lời đối đáp tác động mạnh trên chính nó: giả thử chúng ta không thể làm được bất cứ điều gì với triết học, nếu tự chúng ta quan tâm đến nó, thì phải chăng triết học không thể làm được điều nào đó *cho chúng ta*? Vì thế, triết học không đến mức độ như vậy.

Ban đầu, chúng ta nêu lên một câu hỏi: "*Tại sao có những hiện thể này, thay vì không có gì cả?*". Chúng ta đã xác nhận rằng việc đặt ra vấn đề này là để triết lý. Khi chúng ta mở tâm trí mình ra với câu hỏi này trong tư tưởng của mình, thì trước hết, chúng ta không ngừng lại ở bất cứ lãnh vực quen thuộc nào. Chúng ta đặt sang một bên tất cả mọi điều thuộc về tình hình hiện nay. Câu hỏi của chúng ta vượt ra ngoài phạm vi quen thuộc và những sự việc có chỗ của chúng trong cuộc sống hằng ngày. Nietzsche đã từng nói (*Werke* 7, 269): "*Triết gia là người không bao giờ ngừng thực nghiệm, nhìn ngắm, nghe ngóng, hoài nghi, hy vọng và mơ ước những điều kỳ lạ ...*".

Triết lý là thẩm vấn những điều đặc biệt - bình thường. Nhưng bởi vì khi chúng ta chỉ để nghị, nên việc đặt ra vấn đề tác động trở lại trên chính nó, không chỉ vì điều được đặt ra sau đó lại khác thường, mà còn vì tự thân việc đặt vấn đề nữa. Nói cách khác: việc đặt ra vấn đề này không thường xuyên xuất hiện, để rồi một ngày nào đó, chúng ta bất ngờ đụng chạm vào nó. Câu hỏi cũng không phải là một phần của cuộc sống hằng ngày: không có đòi hỏi hoặc quy định gì buộc chúng ta phải đặt vấn đề; nó không làm thỏa mãn nhu cầu cấp thiết hoặc phổ biến nào. Tự thân việc đặt ra vấn đề lại "ở bên ngoài trật tự". Nó hoàn toàn mang tính cách tự nguyện, hoàn toàn và duy nhất dựa trên bí ẩn của sự tự do, dựa trên cái mà chúng ta gọi là sự biến đổi đột ngột. Cũng chính Nietzsche đã nói: "*Triết học ... là một lối sống tự nguyện giữa những đỉnh cao của băng đá và núi non*" (*Werke* 15, 2). Bây giờ, chúng ta có thể nói rằng triết lý là thẩm vấn những điều đặc biệt - bình thường đưa đến những điều đặc biệt - bình thường.

Giữa thời đại bộc lộ sớm nhất và chủ yếu về triết học Tây phương, trong số những người Hy Lạp, là những người đầu tiên đưa ra câu hỏi đích thực đúng theo tính cách toàn vẹn của nó, hiện thể được gọi là *physis*. Từ cơ bản tiếng Hy Lạp mô tả hiện thể này, thường được dịch là "tự nhiên". Từ này phát xuất từ *natura* dịch từ tiếng La-tinh, chính xác có nghĩa là "được sinh ra", "sự ra đời". Nhưng với cách dịch này từ tiếng La-tinh, ý nghĩa nguyên thủy của từ Hy Lạp lại bị sai lệch, ảnh hưởng triết học hiện hành của từ Hy Lạp bị phá hủy. Điều này đúng sự thật, không chỉ đối với việc dịch *từ này* bằng tiếng

La-tinh, mà còn đối với tất cả những lối dịch khác của người Roma về ngôn ngữ triết học bằng tiếng Hy Lạp. Những gì đã xảy ra trong việc dịch thuật từ tiếng Hy Lạp sang tiếng La-tinh đều không bất ngờ và không phải là không có hại; nó đánh dấu giai đoạn đầu tiên trong quá trình mà qua đó, chúng ta tự cắt đứt và tự cách ly khỏi yếu tính nguyên thủy của triết học Hy Lạp. Sau này, Kitô giáo và Thời Trung Cổ của Kitô giáo đã tiếp nối cách dịch thuật của người Roma. Và Thời Trung Cổ của Kitô giáo còn kéo dài trong triết học hiện đại, khi di chuyển trong thế giới nhận thức của thời trung cổ, triết học hiện đại đã tạo ra những cách trình bày và những thuật ngữ mà nhờ đó, chúng ta vẫn thử tìm hiểu được những bước khởi đầu của nền triết học Tây phương. Những bước khởi đầu này đã được coi như điều gì đó mà các triết gia ngày nay làm như đã vượt quá và từ lâu đã bỏ chúng lại phía sau.

Nhưng bây giờ, chúng ta hãy bỏ qua toàn bộ quá trình của sự biến dạng và suy tàn này, và cố gắng phục hồi sức mạnh nguyên vẹn của tiếng nói và từ ngữ; bởi vì tiếng nói và từ ngữ không phải là những tờ giấy gói mà trong đó, các sự việc được đóng gói vì việc kinh doanh của những người nói và viết. Chính trong tiếng nói và từ ngữ mà lần đầu tiên, các sự việc được hình thành và tồn tại. Vì thế, việc sử dụng sai ngôn ngữ trong câu chuyện vu vơ, trong những khẩu hiệu và cách diễn đạt làm phá hủy mối quan hệ đích thực của chúng ta đối với các sự vật. Từ *physis* biểu thị điều gì? Nó biểu thị sự nổi bật niềm hy vọng của bản ngã (chẳng hạn sự trổ hoa của một bông hồng), mở ra, bộc lộ, bày tỏ chính mình trong sự cởi mở, bền bỉ và chịu đựng; nói ngắn gọn, đây là lãnh vực thuộc về các sự việc nổi bật và kéo dài. Theo từ điển, *phyein* có nghĩa là phát triển và làm cho phát triển. Nhưng phát triển có nghĩa là gì? Phải chăng từ này chỉ bao hàm việc gia tăng về số lượng, để trở nên nhiều hơn và rộng lớn hơn?

Chúng ta có thể quan sát *physis* như là sự nổi bật, chẳng hạn, trong những hiện tượng trên trời (mặt trời mọc), nước biển dâng lên cuồn cuộn, trong sự phát triển của những cây cối, trong sự tiến ra phía trước của con người và loài vật từ dạ con. Nhưng *physis*, lãnh vực thuộc về cái gì xuất hiện, lại không đồng nghĩa với những hiện tượng này, mà ngày nay chúng ta coi như một phần của "tự nhiên". Sự mở ra này và sự nhô ra - hướng vào phía trong-vượt xa hơn - chính nó (*in-sich-aus-sich-hinausstehen*) phải được coi như là một quá trình trong số những quá trình khác, mà chúng ta quan sát trong lãnh vực thuộc về hiện thể. *Physis* là tự tồn tại, nhờ đó, các hiện thể trở thành và vẫn còn có thể quan sát được.

Người Hy Lạp không học hỏi xem *physis* là gì thông qua các hiện tượng tự nhiên, nhưng thông qua cách thế khác ở khắp mọi nơi: thông qua một kinh nghiệm cơ bản mang tính cách thơ ca và tri thức của hữu thể, họ đã phát hiện được cái mà họ gọi là *physis*. Chính sự phát hiện này giúp họ có thể đạt được một ý niệm lờ mờ về tự nhiên theo nghĩa giới hạn. Do đó, từ lúc đầu, *physis* bao gồm cả bầu trời cũng như trái đất, đất đá cũng như cây cối, thú vật cũng như con người, và nó còn bao gồm cả lịch sử nhân loại như là một công trình của con người và các thần thánh; cuối cùng và trước hết, có nghĩa là chính các thần thánh như thể lệ thuộc vào vận mệnh. *Physis* có nghĩa là sức mạnh nổi lên và lãnh vực đang tồn tại dưới thế lực của nó. Sức mạnh nổi lên và tồn tại bao gồm sự "trở thành" cũng như "hữu thể" theo nghĩa giới hạn của khoảng thời gian trì trệ. *Physis* là quá trình của sự xuất hiện, nổi lên từ sự ẩn giấu, nhờ đó, lần đầu tiên, sự ẩn giấu được tạo ra để đứng vững.

Nhưng nếu, như thường là như thế, *physis* được hiểu không phải theo nghĩa nguyên thủy của sức mạnh nổi lên và tồn tại, nhưng được hiểu theo nghĩa sau này và hiện tại về tự nhiên; và ngoài ra, nếu chúng ta hiểu về sự chuyển động của các sự vật mang tính cách vật chất của các nguyên tử và điện tử, của cái mà vật lý học hiện đại nghiên cứu như là *physis*, như là biểu thị cơ bản của thiên nhiên, thì nền triết học đầu tiên của người Hy Lạp trở thành một triết học về thiên nhiên, trong đó, tất cả mọi sự vật đều được cho là thuộc về một thiên nhiên mang tính cách vật chất. Trong trường hợp này, bởi vì bước khởi đầu của nền triết học Hy Lạp hoàn toàn phù hợp với bước khởi đầu theo quan điểm thông thường, nên nó tạo ra cảm giác về cái mà một lần nữa bằng tiếng La-tinh, chúng ta biểu thị như là nguyên thủy. Do đó, người Hy Lạp chủ yếu trở thành một loại người Hottentot cao cả hơn, mà nền khoa học hiện đại đã bỏ họ lại xa phía sau. Khi không quan tâm đến những điều ít vô lý hơn, bao hàm trong quan điểm này về bước khởi đầu của triết học Tây phương như là nền triết học tiên khởi, thì chúng ta chỉ cần nói như sau: những người đưa ra lối giải thích như vậy quên rằng bên dưới cuộc thảo luận này là triết học, một trong số ít những thành tựu vĩ đại của con người. Nhưng điều vĩ đại chỉ có thể bắt đầu bằng sự vĩ đại. Quả thật, bước khởi đầu của triết học là điều vĩ đại nhất. Một bước khởi đầu tầm thường chỉ có thể thuộc về điều tầm thường, tính cách vĩ đại của điều này là phải thu nhỏ mọi sự; sự tầm thường là bước khởi đầu của tình trạng suy tàn, mặc dù sau này, có thể nó trở nên vĩ đại theo ý nghĩa về tính cách lớn lao của sự hủy diệt toàn diện.

Điều vĩ đại bắt đầu bằng sự vĩ đại, nó chỉ tự duy trì thông qua việc tự do trở lại của tính cách vĩ đại bên trong nó, và nếu nó cũng là những kết thúc vĩ đại trong sự vĩ đại. Như vậy, điều này nằm trong triết học của người Hy Lạp. Nó kết thúc trong sự vĩ đại cùng với Aristotle. Chỉ có khả năng phán đoán chung không sáng tạo và người tầm thường mới tưởng tượng rằng điều vĩ đại phải kéo dài mãi mãi, và đặt khoảng thời gian này ngang hàng với sự vĩnh cửu.

Người Hy Lạp gọi hiện thể như là toàn thể (*physis*). Nhưng chúng ta nên nói về điều này rằng khi thông qua nó, thậm chí trong triết học Hy Lạp, một nghĩa hẹp của từ ngữ ngay tức khắc được lập ra, mặc dù nghĩa cơ bản vẫn không biến mất khỏi kinh nghiệm, kiến thức, và khuynh hướng của triết học Hy Lạp. Kiến thức theo nghĩa nguyên thủy của nó vẫn còn sống động nơi Aristotle, khi ông nói về những nền tảng của các hiện thể theo đúng nghĩa của từ này (xem *Siêu Hình Học*, I, 1003a7).

Nhưng nghĩa hẹp này của *physis* theo khuynh hướng của "tự nhiên học" lại không xảy ra theo cách thức mà ngày nay chúng ta tưởng tượng. Chúng ta đặt những điều thuộc về tâm linh, đầy sinh khí, sống động đối kháng với những điều thuộc về "tự nhiên". Nhưng đối với người Hy Lạp, toàn bộ điều này đều thuộc về *physis* và tiếp tục là như vậy ngay cả sau thời của Aristotle. Họ đặt điều đó tương phản với cái mà họ gọi là *thesis*, luận đề, quy định, hoặc *nomos*, luật lệ, quy tắc theo nghĩa của từ *ethos*. Tuy nhiên, từ này không chỉ biểu thị những tiêu chuẩn, nhưng còn biểu thị những tập tục, dựa trên những nghĩa vụ và truyền thống được chấp nhận một cách tự do; điều đó liên quan đến lối cư xử và những thái độ tự do, việc hình thành hữu thể lịch sử của con người, sau này, dưới ảnh hưởng của đạo đức, *ethos* đã biến thành nguyên tắc xử thế.

Ý nghĩa của *physis* còn bị hạn chế hơn nữa bằng cách đối lập nó với *techne* – từ này không biểu thị nghệ thuật cũng như kỹ thuật, nhưng biểu thị kiến thức, khả

năng để lên kế hoạch và tự do sắp xếp, để làm chủ những thể chế (xem *Phaedrus* của Plato). *Techne* là tạo ra, thiết lập theo ý nghĩa của sự cố ý chế tạo. (Cần một nghiên cứu đặc biệt để giải thích cái gì chủ yếu giống nhau trong *physis* và *techne*.) Đối với người Hy Lạp, tính chất tự nhiên đối kháng với tính cách lịch sử, đây là một lãnh vực từ ban đầu đã từng là khái niệm mở rộng hơn của *physis*. Nhưng từ này không hề liên quan đến lối giải thích của chủ nghĩa tự nhiên về lịch sử. Lãnh vực của hữu thể theo đúng nghĩa của từ này và với tư cách một toàn thể chính là *physis* – nghĩa là yếu tính và đặc điểm của nó được định nghĩa như là yếu tính và đặc điểm nổi bật và tồn tại. Trước hết, chúng ta tìm ra được nó thông qua cái mà bằng cách nào đó, tự thân nó buộc chúng ta phải ngay tức khắc chú ý đến nó nhiều nhất, và đây là ý nghĩa sau này, hẹp hơn của *physis* : *ta physei onta, ta physika*, bản chất. Nếu nói chung, câu hỏi liên quan đến *physis* được phần nào đặt ra, nghĩa là nó được hỏi: Như vậy, lãnh vực của hữu thể là gì? Trước hết, đó là *ta physei onta* đã đưa ra điểm khởi đầu. Tuy nhiên, ngay từ ban đầu, câu hỏi không thể dừng lại ở điều này hoặc lãnh vực của tự nhiên, những vật thể vô tri vô giác, cây cối, thú vật, nhưng phải vượt ra bên ngoài *ta physika*.

Trong tiếng Hy lạp, "*vượt xa hơn điều nào đó*" được diễn tả bằng từ *meta*. Như vậy, về mặt triết học, câu hỏi đi vào lãnh vực của hữu thể là *meta ta physika*; câu hỏi này vượt ra ngoài hiện thể, đó là siêu hình học. Ở đây, điều quan trọng không phải là theo dõi chi tiết về nguồn gốc và lịch sử của thuật ngữ này.

Vì thế, câu hỏi mà chúng ta đã đưa vào loại đầu tiên "*Tại sao có những hiện thể này thay vì không có gì cả*" chính là câu hỏi cơ bản của siêu hình học. Siêu Hình Học là một danh xưng dành cho điểm chủ chốt và cốt lõi của toàn bộ nền triết học.

Trong phần giới thiệu này, chúng ta cố ý nghiên cứu toàn bộ chủ đề chỉ ở bề mặt, do đó, bản nghiên cứu chủ yếu mang tính cách mơ hồ. Theo lối giải thích của chúng ta, từ *physis* có nghĩa là hữu thể của hiện thể. Nếu câu hỏi là *peri physeos*, nếu nó liên quan đến hữu thể thuộc về hiện thể, thì phần thảo luận của chúng ta đã vượt ra ngoài *physis*, ngoài "vật lý học" theo nghĩa cũ, chủ yếu ngoài *ta physika*, ngoài các hiện thể, và giải quyết về hữu thể. Ngay từ đầu, "vật lý học" đã xác định hữu thể và lịch sử của siêu hình học. Ngay cả trong các học thuyết về hữu thể với tư cách là hiện thể thuần túy (Thomas Aquinas), là khái niệm tuyệt đối (Hegel), là sự vĩnh viễn trở lại của ý muốn đồng nhất với sức mạnh (Nietzsche), thì siêu hình học vẫn giữ nguyên tính cách "vật lý học" không thể thay đổi được.

Nhưng việc thẩm vấn về hữu thể đúng theo nghĩa của từ này lại thuộc về một bản chất và nguồn gốc khác.

Trong phạm vi hoạt động của siêu hình học và suy nghĩ về vị trí của bộ môn này, để chắc chắn, chúng ta có thể xem xét câu hỏi về hữu thể chỉ như là một sự lập lại câu hỏi về hiện thể đúng theo nghĩa của từ này. Như vậy trong trường hợp đó, câu hỏi về hữu thể chỉ là một câu hỏi mơ hồ khác, mặc dù đó là câu hỏi thuộc một trật tự cao hơn. Nhưng lối giải thích lại này đối với câu hỏi về hữu thể đúng theo nghĩa của từ này lại ngăn cản con đường dưa đến việc bộc lộ câu hỏi cho phù hợp.

Tuy nhiên, lối giải thích mới này lại dễ dàng đến với tâm trí; chắc chắn nó gợi ý về chính nó, đặc biệt khi chúng ta nói về "chân trời siêu việt" trong *Sein und Zeit*. Nhưng ý muốn nói về "tính cách siêu việt" ở đó lại không phải là tính cách siêu việt thuộc về ý thức chủ quan; nói đúng hơn, nó định nghĩa về chính nó bằng những thuật ngữ về thời gian tính thuộc hiện sinh thể - xuất

thần của con người đang hiện hữu - ở đó. Tuy nhiên, lối giải thích lại này đối với câu hỏi về hữu thể đúng theo nghĩa của từ này lại có khuynh hướng có cùng một hình thái như là câu hỏi về hiện thể đúng theo nghĩa của từ này, nhất là bởi vì nguồn gốc chủ yếu của câu hỏi về hữu thể và cùng với nó, yếu tính của siêu hình học vẫn còn mơ hồ. Và điều này lôi kéo tất cả các câu hỏi liên quan đến hữu thể bằng bất cứ cách nào vào sự không xác định.

Trong nỗ lực hiện nay đối với một "*lời dẫn nhập đưa đến siêu hình học*", tôi sẽ lưu giữ tình trạng rắc rối này của các vấn đề trong tâm trí.

Theo lối giải thích hiện hành, "*câu hỏi về hữu thể*" có nghĩa là thẩm vấn về hiện thể đúng theo nghĩa của từ này (siêu hình học). Nhưng từ quan điểm về *Sein und Zeit*, "*câu hỏi về hữu thể*" có nghĩa là thẩm vấn về hữu thể đúng theo nghĩa của từ này. Ý nghĩa của chủ đề cũng chính là ý nghĩa phát xuất từ quan điểm về vấn đề chủ thể và ngôn ngữ học; bởi vì "*câu hỏi về hữu thể*" theo nghĩa của câu hỏi thuộc về siêu hình học liên quan đến hiện thể đúng theo nghĩa của từ này lại *không thẩm vấn* liên quan đến chủ đề đưa đến hữu thể. Trong cách đặt vấn đề này, hữu thể vẫn còn bị quên lãng.

Nhưng sự "*quên lãng của hữu thể*" cũng hoàn toàn mơ hồ như "câu hỏi về hữu thể" được nói đến trong đầu đề. Điều này được vạch ra – một cách khá chính xác – rằng siêu hình học thẩm vấn hữu thể của hiện thể, như vậy, rõ ràng là phi lý khi quy cho siêu hình học sự quên lãng của hữu thể.

Nhưng từ đó, nếu chúng ta xem xét câu hỏi về hữu thể theo ý nghĩa của một cuộc thẩm vấn về hữu thể, thì điều này trở nên rõ ràng đối với bất cứ ai đi theo tư tưởng của chúng ta rằng hữu thể đúng theo nghĩa của từ này hoàn toàn bị ẩn khuất khỏi siêu hình học và vẫn còn bị quên lãng - và khi rơi vào tình trạng bị lãng quên, mặc dù tự thân sự quên lãng của hữu thể không được ai biết đến một cách cơ bản, nhưng nó lại kéo dài sự thúc đẩy việc đặt ra vấn đề đối với siêu hình học.

Nếu chúng ta chọn danh xưng "siêu hình học" để xử lý "câu hỏi về hữu thể" theo nghĩa không xác định, thì đầu đề của của công việc hiện tại vẫn không rõ ràng. Bởi vì thoạt nhìn, dường như việc đặt ra vấn đề vẫn còn ở trong lãnh vực của hiện thể đúng theo nghĩa của từ này, tuy nhiên, ngay từ câu đầu tiên, việc này lại cố gắng khởi đầu từ lãnh vực này, để xem xét và thẩm vấn lãnh vực khác. Trên thực tế, đầu đề của công việc lại mang tính cách mơ hồ một cách cố ý.

Câu hỏi chủ yếu của công việc này thuộc về một loại khác với câu hỏi chủ đạo của siêu hình học. Khi tiếp nhận điều đã được nói trong *Sein und Zeit* như là một điểm khởi đầu, thì chúng ta đã thẩm vấn được việc "*bộc lộ hữu thể*". "Bộc lộ hữu thể" có nghĩa là tiết lộ điều mà sự quên lãng hữu thể đã khép lại và che giấu. Và chính thông qua việc đặt vấn đề này, mà lần đầu tiên, ánh sáng chiếu vào yếu tính của siêu hình học cho đến nay cũng đã bị che giấu.

Do đó, "*Dẫn nhập vào siêu hình học*" có nghĩa là: dẫn nhập vào việc đặt vấn đề cơ bản. Nhưng các câu hỏi và đặc biệt các câu hỏi chủ yếu lại không chỉ xảy ra giống như những tảng đá và giòng nước. Người ta không tìm thấy các câu hỏi được làm sẵn giống như những đôi giày, quần áo và cuốn sách. Câu hỏi tồn tại, và chỉ tồn tại, khi chúng được thực sự đặt ra. Hậu quả là sự đưa vào việc đặt ra các câu hỏi chủ yếu không phải là sự tiến tới điều gì còn ở đâu đó; không, trước hết, sự đưa đến - điều phải đến đánh thức và tạo ra việc đặt vấn đề. Tự thân sự đưa đến là việc đặt vấn đề ra trước, là việc đặt vấn đề mở đầu. Đây là sự đưa vào chính bản chất của

các sự việc, vì thế, không thể có sự theo sau. Chẳng hạn, khi chúng ta nghe nói về các đồ đệ, "*những người theo sau*", như trong một trường phái triết học, điều này có nghĩa là bản chất của việc đặt vấn đề đã bị hiểu sai. Những trường phái như vậy chỉ có thể tồn tại trong lãnh vực của công trình khoa học và kỹ thuật. Ở đây, mọi sự đều có trật tự đẳng cấp rõ ràng của chúng. Công việc này cũng là một phần của triết học và ngày nay đã bị mất đi. Nhưng không bao giờ khả năng chuyên môn tốt nhất có thể thay thế được khả năng thực sự của việc nhìn thấy, thẩm vấn và nói năng.

"*Tại sao có những hiện thể này thay vì không có gì cả?*". Đó là một câu hỏi. Khi nêu lên một câu hỏi, ngay cả bằng giọng nghi vấn, thì vẫn chưa phải là đặt vấn đề. Không nhất thiết khi chúng ta liên tục lập lại câu hỏi vài lần là thổi sự sống vào việc đặt vấn đề; trái lại, khi chúng ta lập đi lập lại một câu, có thể điều này càng làm cho việc đặt vấn đề trở nên rất mờ nhạt.

Nhưng thậm chí mặc dù câu hỏi không phải là câu hỏi và không phải là việc đặt vấn đề, tuy nhiên, nó không chỉ được coi như là một hình thức thông tin của ngôn ngữ, chẳng hạn câu hỏi chỉ là một lời phát biểu "về" một câu hỏi. Khi tôi nói với bạn: "*Tại sao có những hiện thể này thay vì không có gì cả?*", thì mục đích câu nói và việc đặt vấn đề của tôi không phải là thông tin cho bạn sự kiện là một quá trình đặt vấn đề hiện đang diễn ra nơi tôi. Tất nhiên chúng ta có thể giải thích về câu hỏi được nói ra theo cách này, nhưng rõ ràng điều đó có nghĩa là chúng ta không nghe thấy việc đặt vấn đề. Trong trường hợp này, bạn không cùng tham gia với tôi trong việc đặt vấn đề, bạn cũng không tự nghi vấn chính mình. Không có dấu hiệu nào của thái độ đặt vấn đề hoặc trạng thái tâm trí được khơi gợi. Một trạng thái tâm trí như vậy bao gồm trong *ý muốn* hiểu biết. Ý muốn – đó không phải chỉ là mong ước hoặc cố gắng. Dường như những ai mong muốn biết cũng đặt vấn đề.; nhưng họ không vượt ra khỏi việc nêu lên câu hỏi; họ ngừng lại ngay vào lúc câu hỏi bắt đầu. Đặt vấn đề là mong muốn biết. Người nào mong muốn, người nào đặt toàn bộ sự hiện hữu của mình vào ý muốn, đó là người quyết tâm. Quyết tâm không thay đổi; quyết tâm không lẩn tránh, nhưng nó hành động bất cứ lúc nào và không bao giờ ngừng lại. Quyết tâm không chỉ là quyết định hành động, nhưng là bước khởi đầu chủ yếu của hành động, nó thúc đẩy và tiếp cận thông qua mọi hành động. Mong muốn là quyết tâm. (Ở đây, yếu tính của mong muốn được đưa trở lại với quyết tâm (*Ent-schlossenheit*, "*không bị ngăn chặn*"). Nhưng yếu tính của quyết tâm lại hệ tại ở sự bắt đầu, trở nên - vượt ra khỏi - vỏ bọc (*Ent-borgenheit*) đối với sự hiện hữu - ở đó của con người, đưa đến sự bày tỏ hữu thể, và không tích trữ năng lượng để "hành động". Xem *Sein und Zeit*, trang 44 và 60. Nhưng mối quan hệ của quyết tâm đối với hữu thể là một trong những sự cho phép - tồn tại, ý niệm rằng mọi ý muốn đều nên dựa trên sự cho phép - tồn tại xúc phạm đến sự hiểu biết. Bạn hãy xem bài thuyết trình *Vom Wesen der Wahrheit* của tôi, 1930).

Nhưng hiểu biết có nghĩa là: có khả năng giữ vững quan điểm trong chân lý. Chân lý là sự biểu lộ yếu tính. Hiểu biết là khả năng giữ vững quan điểm (*stehen*) trong sự biểu lộ yếu tính, kéo dài (*bestehen*) nó. Nếu chỉ để có thông tin, cho dù là thông tin phong phú, vẫn không phải là để hiểu biết. Ngay cả nếu các bản lý lịch và những yêu cầu quan sát đều tập trung thông tin này vào yếu tố thuộc về tầm quan trọng nhất mang tính cách thực tiễn, thì thông tin vẫn không có nghĩa là kiến thức. Ngay cả nếu sau khi kiến thức được giản lược

đến những nhu cầu cần thiết nhất cho "*gần gũi với cuộc đời*", thì kiến thức vẫn không thuộc về thông tin này. Người nào sở hữu thông tin như vậy và biết được một ít mánh lới thực tế vẫn sẽ bối rối trước sự hiện diện của thực tại có thật, luôn luôn khác biệt với những điều mà người ít học ý muốn nói là thực tế; người này sẽ luôn luôn là một người làm hỏng việc. Tại sao? Bởi vì họ không có kiến thức, bởi vì hiểu biết nghĩa là *có khả năng học hỏi*.

Theo quan điểm phổ biến, chắc hẳn kiến thức thuộc về người nào không có nhu cầu học hỏi thêm nữa, bởi vì họ đã kết thúc việc học hỏi. Không, chỉ một mình người đó mới biết ai là người hiểu biết khiến họ phải học hỏi liên tục và trên hết, dựa trên nền tảng của sự hiểu biết này, họ đã đạt được mức độ luôn luôn *có khả năng học hỏi*. Điều này khác hẳn việc sở hữu thông tin.

Có khả năng học hỏi hàm ý là có khả năng thẩm vấn. Thẩm vấn là ý muốn hiểu biết đã được phân tích trên đây: đó là quyết tâm giữ vững quan điểm trong sự cởi mở của hiện thể. Bởi vì chúng ta quan tâm đến việc đặt vấn đề nào thuộc vào loại đầu tiên, nên rõ ràng ý muốn cũng như sự hiểu biết đều thuộc vào loại rất đặc biệt. Ngay cả nếu câu nghi vấn được phát biểu bằng một giọng chất vấn đích thực và ngay cả nếu người nghe liên quan đến việc đặt vấn đề, thì câu nghi vấn vẫn mô phỏng lại câu hỏi một cách toàn diện. Quả thật câu hỏi được phát biểu thành một câu nghi vấn, nhưng nó vẫn còn chứa đựng, gói gọn trong những từ ngữ, vẫn chưa được bộc lộ ra. Tự thân thái độ đặt vấn đề phải làm sáng tỏ và đảm bảo trong quá trình này, nó phải được củng cố bằng cách rèn luyện.

Công việc kế tiếp của chúng ta hệ tại ở sự phát triển câu hỏi: "*Tại sao có những hiện thể này thay vì không có gì cả?*". Chúng ta có thể đặt ra vấn đề này theo khuynh hướng nào? Trước hết, chúng ta có thể tiếp cận được câu hỏi này qua câu nghi vấn, câu này đưa ra một kiểu tiếp cận với câu hỏi. Do đó, việc trình bày ngôn ngữ của câu hỏi phải được mở rộng và phát biểu một cách phù hợp. Chúng ta hãy xem xét câu nói của mình về phương diện này: "*Tại sao có những hiện thể này thay vì không có gì cả*". Câu này có một chỗ ngắt giọng. "*Tại sao lại có những hiện thể này?*". Với những lời đó, câu hỏi được thực sự đặt ra. Việc trình bày câu hỏi bao gồm: 1/ một sự biểu thị rõ ràng về điều được đặt vào câu hỏi, của điều được *chất vấn*; 2/ một sự biểu thị về điều mà câu hỏi nói về, về điều được hỏi. Bởi vì rõ ràng câu hỏi biểu thị điều mà nó nói về, nghĩa là hiện thể. Điều được hỏi thăm, điều được hỏi đến, đó là nguyên nhân tại sao, nghĩa là lý do. Điều theo sau trong câu nghi vấn này: "*thay vì không có gì cả*" chỉ là một phần phụ, có thể được nói ra để bộc lộ ý muốn riêng, nếu vì mục đích giới thiệu, chúng ta tự cho phép mình nói một cách buông thả, một sự bộc lộ từ ngữ không nói gì xa hơn về câu hỏi hoặc đối tượng của việc đặt vấn đề, đó là một lối diễn đạt hoa mỹ. Câu hỏi thực sự không hề mơ hồ và được xác định rõ ràng hơn, mà không cần có một phần phụ thuộc như vậy, phần này chỉ phát xuất từ sự rườm rà của một bài diễn văn lòng thòng. "*Tại sao lại có những hiện thể này?*". Phần bổ sung thêm: "*Thay vì không có gì cả?*" được nói ra không chỉ vì chúng ta đang cố gắng trình bày câu hỏi một cách rõ ràng chặt chẽ, nhưng thậm chí lại còn bởi vì phần phụ thuộc này không nói lên điều gì cả. Như vậy tại sao chúng ta nên tiếp tục hỏi về hư vô? Hư vô chỉ đơn giản là hư vô. Do đó, không còn hư vô nào nữa để thẩm vấn. Và trên hết, khi nói về hư vô hoặc hư không, chúng ta không đưa ra trước một cách nhẹ nhàng nhất hướng tới kiến thức về hiện thể.

Người nói về hư vô không biết mình đang làm gì. Khi nói về hư vô, người này biến điều này thành điều gì đó. Trong khi nói, họ nói ngược lại với điều mà họ đã có ý định. Họ chống lại chính bản thân. Nhưng cuộc đàm luận nào mâu thuẫn với chính nó đều phạm đến quy tắc cơ bản của cuộc đàm luận (*logos*), chống lại "tính cách logic". Nói về hư vô là phi logic. Người nào nói và suy nghĩ một cách phi logic thì phản khoa học. Nhưng người nào đi xa đến mức nói về hư vô trong lãnh vực triết học, nơi mà tính cách logic có mục tiêu thực sự của nó, thì người này lại tự bộc lộ một cách đặc biệt nhất cho việc tố cáo sự vi phạm đến quy tắc cơ bản của mọi tư tưởng. Lối nói về hư vô như vậy hoàn toàn bao gồm những vấn đề vô nghĩa. Hơn nữa, người nào nói về hư vô một cách nghiêm túc, thì đang tự liên kết mình với hư không. Rõ ràng người này đang đề xướng tinh thần phủ định và đáp ứng nguyên nhân của sự không hòa hợp. Không chỉ trong khi nói về hư vô một cách rõ ràng là có ý khước từ tư tưởng; nó cũng làm xói mòn toàn bộ nền văn hóa và tất cả niềm tin. Điều gì coi thường quy luật cơ bản của tư tưởng và cũng gây phá hoại niềm tin, và phá hoại cả ý muốn xây dựng, thì điều đó chỉ thuần túy thuộc về thuyết hư vô.

Dựa trên nền tảng của những nghiên cứu này, trong câu nghi vấn của mình, chúng ta sẽ làm cho câu nói trở nên hay, khi bỏ đi những từ ngữ thừa thãi: "*thay vì không có gì cả*", rồi giới hạn câu thành một hình thức đơn giản và chặt chẽ: "*Tại sao lại có những hiện thể này?*".

Tới đây, sẽ không có lý do phản đối nếu ... nếu trong khi trình bày rõ ràng câu hỏi của chúng ta, nếu trong khi cùng nhau đặt ra vấn đề này, chúng ta được tự do như thể chúng ta có thể có tự do cho đến thời điểm này. Nhưng khi đặt vấn đề, chúng ta ở trong một truyền thống. Bởi vì từ thời xa xưa, triết học đã luôn luôn chất vấn về nguyên nhân của những điều đang tồn tại. Với câu hỏi này, truyền thống bắt đầu, và với câu hỏi này, truyền thống sẽ kết thúc, miễn là nó kết thúc trong sự vĩ đại và không kết thúc trong sự suy tàn mất hiệu lực. Mãi mãi từ đó, câu hỏi về hiện thể bắt đầu, câu hỏi về sự không - hiện thể, về hư vô, đã cùng đi bên cạnh câu hỏi này. Và không chỉ hướng ra bên ngoài, theo cách thức của một sản phẩm phụ. Nói đúng hơn, câu hỏi về hư vô đã được đặt ra với cùng chiều rộng, chiều sâu và tính chất độc đáo như là câu hỏi về hiện thể. Có thể coi cách thức đặt vấn đề về hư vô như là một tiêu chuẩn để đánh giá và dấu hiệu để xác nhận tiêu chuẩn đối với cách thức đặt vấn đề về hiện thể.

Nếu chúng ta mang câu hỏi này trong tầm trí, thì câu nghi vấn được phát biểu từ đầu: "*Tại sao có những hiện thể này thay vì không có gì cả*" dường như diễn tả câu hỏi về hiện thể một cách đầy đủ hơn nhiều, so với lối giải thích vắn tắt. Câu hỏi này không phải là một bài diễn văn lòng thòng hoặc rườm rà, đưa chúng ta đến tình trạng không đề cập đến điều gì cả. Đó cũng không phải là một sáng kiến của chúng ta; không, đó chỉ là một sự quan sát chặt chẽ truyền thống độc đáo liên quan đến ý nghĩa của câu hỏi cơ bản.

Nói chung, lối nói này về hư vô vẫn còn phủ nhận tư tưởng và đặc biệt gây mất tinh thần. Nhưng nếu cả sự quan tâm của chúng ta đối với các quy tắc cơ bản của tư tưởng, lẫn nỗi sợ hãi của chúng ta đối với thuyết hư vô dường như đều khuyên chúng ta không nên nói về hư vô, phải chăng cả hai yếu tố này đều dựa trên sự hiểu lầm? Trên thực tế đúng vậy. Quả thật sự hiểu lầm này không phải là ngẫu nhiên. Điều này phát xuất từ sự thiếu hiểu biết câu hỏi về hiện thể trong suốt những năm tháng dài. Và tình trạng thiếu hiểu biết này lại phát xuất từ sự quên lãng hữu thể đang gia tăng mạnh mẽ.

Bởi vì không thể quyết định điều này ngay tức khắc, cho dù các quy tắc logic và cơ bản của nó đều có thể cùng nhau cung cấp một tiêu chuẩn để giải quyết câu hỏi về hiện thể đúng theo nghĩa của từ này. Có thể có cách khác đâu đó. Có lẽ toàn bộ phần chủ yếu của logic như chúng ta đều biết, có lẽ tất cả tính cách logic mà chúng ta coi như một món quà tặng từ thiên đàng đều đặt nền tảng ngay trong chính lời giải đáp xác định đối với câu hỏi về hiện thể; hậu quả là có lẽ mọi suy nghĩ chỉ theo sau các quy tắc về tư tưởng mà logic mang tính cách truyền thống đã quy định, mọi suy nghĩ này không thể phát xuất từ chính bước khởi đầu thậm chí của sự hiểu biết câu hỏi về hiện thể, nhờ những phương sách của nó, bỏ mặc việc thực sự bộc lộ câu hỏi và hướng câu hỏi đến một lời giải đáp. Thật vậy, đây chỉ là vẻ bề ngoài của một phương pháp khoa học, chặt chẽ, khi chúng ta gợi lên nguyên tắc của sự mâu thuẫn và logic nói chung, để chứng tỏ rằng mọi suy nghĩ và lối nói về hư vô đều mâu thuẫn, và do đó, đều vô nghĩa. Theo luận điểm như vậy, thì "logic" được coi như một tòa án, được xây dựng vĩnh viễn, những quyền của tòa án như là uy thế đầu tiên và cuối cùng, mà không người có lý trí nào sẽ bài bác được. Do đó, bất cứ người nào chống lại logic đều bị công khai và ngấm ngầm tố cáo là vô trách nhiệm. Và chỉ lời tố cáo được coi như chứng cứ và như lý lẽ giải tỏa một trong những nhu cầu đối với bất cứ suy tư nào chính đáng, sâu xa hơn.

Hoàn toàn đúng là chúng ta không thể nói về hư vô, mặc dù đó là một sự kiện, như bên ngoài trời mưa hoặc một ngọn núi, hoặc bất cứ thứ gì. Về nguyên tắc, khoa học vẫn chưa tiếp cận được hư không. Người nào thực sự mong muốn nói về hư vô nhất thiết phải trở nên phi khoa học. Nhưng đây là một điều rủi ro, chỉ với điều kiện người ta tin rằng tư tưởng khoa học là tư tưởng chính xác đích thực, và chỉ một mình khoa học mới có thể và phải được đưa vào tiêu chuẩn của tư tưởng triết học. Nhưng quả thật trái lại. Mọi tư tưởng khoa học đeu chỉ là một hình thức phát xuất từ tư tưởng triết học, tiếp tục làm đông cứng thành khuôn đúc mang tính cách khoa học. Triết học không bao giờ xuất hiện bên ngoài khoa học hoặc thông qua khoa học, và không bao giờ triết học có thể được đồng nhất cùng loại với các ngành khoa học. Không, triết học được ưu tiên về thứ loại, và không chỉ một cách "logic" hoặc ở trong một bản biểu thị hệ thống các ngành khoa học. Triết học thuộc về một lãnh vực và trật tự hoàn toàn khác hẳn. Chỉ có thi ca mới đứng cùng cấp bậc với triết học và suy tư của triết học, mặc dù thi ca và tư tưởng không phải là một thứ. Đối với khoa học, nói về hư vô sẽ vẫn luôn luôn là một điều khủng khiếp và phi lý. Nhưng ngoài triết gia, thi sĩ cũng có thể làm như vậy – và theo như quan niệm chung, không phải bởi vì thi ca không tuân theo những quy tắc chặt chẽ, nhưng còn bởi vì tinh thần thi ca (chỉ đề cập đến thi ca đích thực và vĩ đại) chủ yếu cao cấp đối với tinh thần nào phổ biến trong toàn bộ khoa học. Vì tính cách cao cấp này, thi sĩ luôn luôn nói, mặc dù lần đầu tiên hiện thể được diễn tả và viện dẫn đến. Giống như tư tưởng của triết gia, thi ca luôn luôn có quá nhiều không gian vũ trụ, đến nỗi trong thi ca – cây cối, mùi non, nhà cửa, tiếng kêu của chim chóc - mọi sự vật đều mất đi toàn bộ tính cách không quan trọng và tầm thường.

Khi thực sự nói về hư vô, đây vẫn luôn luôn là điều kỳ lạ. Chúng ta không thể tầm thường hóa hư vô. Điều này bị phân hủy nếu nó bị đặt trong môi trường acid xấu của một trí thông minh chỉ mang tính cách logic. Hậu quả là người ta không bao giờ có thể trực tiếp đưa ra

một bài diễn văn thực sự về hư vô, giống như mô tả một bức tranh chẳng hạn. Ở đây, tôi muốn trích dẫn một đoạn văn từ một trong những tác phẩm cuối cùng của Knut Hamsun, *Con Đường Đưa Dẫn*. Tác phẩm hình thành một bức tranh toàn cảnh về *Những Kẻ Phiêu Bạt* và *Nhân Vật August*. Tác phẩm diễn tả những năm dã qua và cuối cùng của August, nhân vật này là hiện thân của con người hiện đại đã ra đi khắp mọi nơi, người đó có thể làm được mọi sự một cách tốt đẹp như nhau, tuy nhiên, với tính cách khác thường, anh không thể đánh mất những mối quan hệ của mình, bởi vì thậm chí trong tình trạng yếu đuối và thất vọng, anh vẫn tốt đẹp và đáng tin cậy. Trong những ngày cuối cùng của đời mình, August sống cô độc trên những ngọn núi cao. Và thi sĩ nói: "*Đây, người đó ngồi lắng nghe, và tất cả những gì anh ta nghe được là sự trống rỗng. Quả thật đây là một khái niệm thú vị. Trên mặt biển, có cả sự chuyển động lẫn âm thanh, có điều gì đó để lỗ tai hấp thụ, có dàn đồng ca của những giòng nước. Ở đây, hư vô gặp gỡ hư vô và kết quả là con số không, thậm chí không có một lỗ hổng nào. Đủ để làm cho người ta lắc đầu, hoàn toàn lâm vào tình trạng bối rối*".

Chúng ta nhận thấy có điều gì đó rất thú vị về hư vô. Vậy chúng ta hãy trở lại với câu nghi vấn của mình; chúng ta hãy hỏi về điều này cho đến cùng, và nhận xét xem có phải câu: "*còn hơn không có gì cả*" chỉ là một câu phụ thuộc vô nghĩa, hoặc câu này không có một ý nghĩa chủ yếu, ngay cả trong lời phát biểu tạm thời của chúng ta về câu hỏi.

Chúng ta hãy bắt đầu bằng hình thức đặt vấn đề dường như đơn giản hơn, và có vẻ bề ngoài chặt chẽ hơn: "*Tại sao lại có những hiện thể này?*". Khi chúng ta thẩm vấn bằng cách này, thì chúng ta bắt đầu từ hiện thể. Hiện thể *tồn tại*. Hiện thể được đưa ra, nó đối diện với chúng ta; vì thế, chúng ta phải tìm ra nó bất cứ lúc nào, và trong những phạm vi nào đó, chúng ta biết về nó. Bây giờ, chúng ta bắt đầu từ hiện thể này, nó được đặt vấn đề trực tiếp về nền tảng của nó. Việc đặt vấn đề trực tiếp dễ xuất hướng tới một nền tảng. Ấy là chúng ta nói rằng phương pháp này chỉ là sự kéo dài và mở rộng của một phương pháp thực tiễn trong cuộc sống hằng ngày. Chẳng hạn ở nơi nào đó trong vườn nho, xảy ra căn bệnh đối với cây nho; rõ ràng có điều gì đó đang tồn tại. Chúng ta hỏi: tình trạng này phát xuất từ đâu, nguyên nhân, nền tảng của tình trạng này là gì và ở đâu? Tương tự, hiện thể với tư cách là toàn thể đang tồn tại. Chúng ta hỏi: nền tảng của tình trạng này là gì và ở đâu? Cách thức đặt vấn đề này được tiêu biểu trong công thức đơn giản: "*Tại sao có những hiện thể này?*". Nền tảng của tình trạng này là gì và ở đâu? Chúng ta đang ngấm ngầm hỏi thăm về một loại hiện thể khác cao hơn. Nhưng ở đây, bằng bất cứ cách nào, câu hỏi không liên quan đến hiện thể đúng theo nghĩa của từ này và với tư cách là toàn thể.

Nhưng nếu chúng ta đặt vấn đề dưới hình thức của câu nghi vấn độc đáo của chúng ta: "*Tại sao có những hiện thể này thay vì không có gì cả*", câu bổ sung này ngăn cản chúng ta trong việc trực tiếp đặt vấn đề từ đầu với một hiện thể được cho sẵn không thể đặt thành vấn đề, và khi vừa mới bắt đầu, nó còn ngăn cản chúng ta trong việc tiếp tục chuyển sang một hiện thể khác với tư cách là toàn thể như mong đợi. Thay vào đó, thông qua việc đặt vấn đề, hiện thể này được đưa vào khả năng không tồn tại. Bằng cách ấy, nguyên nhân tại sao lại mang một sức mạnh và sự thấm nhập rất khác biệt. Tại sao hiện thể được kéo ra từ khả năng không tồn tại? Tại sao nó không tiếp tục trở lại với tình trạng không tồn tại một cách đơn

giản? Bây giờ, xảy ra là hiện thể không chỉ tồn tại nữa; nó bắt đầu đong đưa và dao động, bất chấp chúng ta có nhận ra hay không nhận ra hiện thể trong mọi điều chắc chắn, bất chấp chúng ta có thấu hiểu được đầy đủ phạm vi của nó hay không. Do đó, hiện thể đúng theo nghĩa của từ này dao động, tới mức độ chúng ta lôi kéo nó vào câu hỏi. Khuynh hướng xen kẽ mở rộng đến tận cùng và khả năng trái ngược rõ ràng nhất mở rộng đến tình trạng không tồn tại và hư không. Và việc tìm kiếm nguyên nhân đồng thời trải qua một sự thay đổi. Sự thay đổi này không đơn giản nhắm đến việc cung cấp một nền tảng cũng đang tồn tại và giải thích cho điều đang tồn tại; bây giờ, một nền tảng được tìm kiếm sẽ giải thích cho sự cấp thiết của hiện thể như là một sự vượt qua của hư vô. Nền tảng hiện nay mà chúng ta đang hỏi thăm chính là nền tảng của quyết định đối với hiện thể chống lại hư vô, hoặc chính xác hơn, nền tảng đối với sự dao động của hiện thể, điều này duy trì và cởi mở chúng ta, phân nửa tồn tại, phân nửa không tồn tại, điều này cũng có nghĩa là tại sao chúng ta có thể hoàn toàn thuộc về hư vô, thậm chí không thuộc về bản thân chúng ta; tuy nhiên, trong mọi trường hợp, tồn tại-ở đó (*Dasein*) lại thuộc về tôi.

(Cách đánh giá "*thuộc về tôi trong mọi trường hợp*" có nghĩa là sự tồn tại-ở đó được giao cho tôi, mục đích để chính bản thân tôi tồn tại - ở đó. Nhưng tồn tại ở đó có nghĩa là: say mê quan tâm đến hữu thể của hiện thể đã được biểu thị, không chỉ hữu thể thuộc về sự tồn tại của con người. Tồn tại - ở đó "*thuộc về tôi trong mọi trường hợp*"; điều này có nghĩa là sự tồn tại-ở đó vừa không được "*đặt ở vị trí thông qua tôi*", cũng không "*chia ra từng phần thành một bản ngã cá nhân*". Nói chung, *tự thân* sự tồn tại - ở đó là vì mối quan hệ chủ yếu của sự tồn tại đối với hữu thể. Đây là ý nghĩa của câu nói thường xuyên xảy ra trong *Sein und Zeit*: Tồn tại - ở đó bao hàm ý thức về hữu thể).

Điều đã trở nên rõ ràng hơn, đó là câu "thay vì không có gì cả" này không phải là phần phụ thuộc không cần thiết đối với câu hỏi thực sự, nhưng đây là một thành phần chủ yếu thuộc về toàn thể câu nghi vấn "*Tại sao lại có những hiện thể này?*". Với câu hỏi của mình, chúng ta đặt chính bản thân chúng ta vào hiện thể, theo cách này, nó đánh mất đặc điểm rõ ràng thuộc về bản thân của nó *với tư cách là hiện thể*. Hiện thể trở nên dao động giữa những thái cực rộng lớn nhất và mạnh mẽ nhất: "*hiện thể hoặc hư vô*", do đó, tự thân câu hỏi mất đi toàn bộ nền tảng vững vàng của nó. Việc đặt vấn đề của chúng ta về sự tồn tại-ở đó trở nên lơ lửng, tuy nhiên, trong tình trạng đình chỉ này, tồn tại - ở đó chính là sự duy trì - bản ngã.

Nhưng hiện thể lại không bị thay đổi vì việc đặt vấn đề của chúng ta. Nó vẫn giữ nguyên điều nó tồn tại và theo đúng cách nó tồn tại. Sau hết, việc đặt vấn đề của chúng ta chỉ là một quá trình tâm lý - tinh thần nơi chúng ta, cho dù quá trình đó có thể nhận được bất cứ cách giải quyết nào, thì trong bất cứ cách nào, nó không thể ảnh hưởng đến chính hiện thể. Thật vậy, hiện thể vẫn còn giống như khi nó được biểu lộ cho chúng ta. Nó không thể vứt bỏ sự việc khó hiểu rằng có thể nó cũng không phải là điều nó tồn tại và theo đúng cách nó tồn tại. Chúng ta không có kinh nghiệm về khả năng này như là điều gì đó mà chúng ta bổ sung vào hiện thể bằng cách suy nghĩ; nói đúng hơn, tự thân hiện thể khơi gợi khả năng này, và trong khả năng này, nó bộc lộ chính nó. Việc đặt vấn đề của chúng ta chỉ mở rộng chân trời, sao cho hiện thể có thể trở nên rõ ràng trong tình trạng có vấn đề như vậy.

Chúng ta vẫn còn biết quá ít ỏi về quá trình của việc đặt vấn đề như vậy, và điều chúng ta biết lại quá thô thiển. Trong việc đặt vấn đề, dường như chúng ta hoàn toàn thuộc về bản thân mình. Tuy nhiên, chính việc đặt vấn đề này lại đưa chúng ta vào sự cởi mở, miễn là trong khi đặt vấn đề, nó thay đổi chính nó (đây là điều mà tất cả những việc đặt vấn đề thực sự đều làm được), và đưa ra một không gian mới ở trên mọi sự và ở trong mọi sự.

Điều chủ yếu là không tự để cho mình bị lạc lối vì những lý thuyết quá vội vàng, nhưng là có kinh nghiệm về mọi sự theo như chúng tồn tại, dựa trên nền tảng của điều đầu tiên đến tay chúng ta. Mẩu phấn này là một vật tương đối cứng, màu trắng xám với hình dáng rõ ràng, ngoài tất cả những điều đó, đây còn là một vật để viết. Vật đặc biệt này có thuộc tính đang ở đây; nhưng chắc chắn nó còn có thuộc tính mang tiềm năng không ở đây và không quá lớn. Khả năng được viết dọc theo tấm bảng và được sử dụng không phải là điều gì đó mà chúng ta bổ sung cho đồ vật bằng cách suy nghĩ. Với tư cách là hiện thể, tự thân nó ở trong khả năng này; nếu không, thì nó không phải là viên phấn với tư cách là một vật để viết. Do đó, mỗi hiện thể đều có tiềm năng nơi nó theo một cách khác biệt. Tiềm năng này thuộc về viên phấn. Tự thân nó có một khả năng rõ ràng dành cho việc sử dụng rõ ràng. Thật vậy, trong khi tìm kiếm tiềm năng này nơi viên phấn, chúng ta có thói quen và khuynh hướng nói rằng chúng ta không thể nhìn thấy hoặc đụng chạm vào tiềm năng đó. Nhưng đó là một thành kiến, nên việc loại trừ thành kiến là một phần của việc bộc lộ câu hỏi của chúng ta. Bởi vì hiện nay, câu hỏi của chúng ta chỉ mở ra hiện thể trong sự dao động của nó giữa tình trạng không tồn tại và tồn tại. Tới mức độ hiện thể kháng cự lại khả năng tột cùng của tình trạng không tồn tại, nó vẫn tồn tại, nhưng nó không bao giờ bắt kịp hoặc vượt qua được khả năng của tình trạng không tồn tại.

Chúng ta đột nhiên tự nhận thấy mình đang nói về tình trạng không tồn tại và tồn tại của hiện thể, mà không nói rằng tình trạng tồn tại hoặc không tồn tại này liên quan đến hiện thể như thế nào. Phải chăng cả hai thuật ngữ tương tự như nhau? Hiện thể và sự tồn tại của nó? Chẳng hạn "hiện thể" là gì trong mẩu phấn này? Chính câu hỏi này lại mơ hồ, bởi vì từ "hiện thể" có thể được hiểu theo hai khía cạnh, giống như từ (*to on*) bằng tiếng Hy Lạp. Trước hết, hiện thể có nghĩa là *hiện thể* vào bất cứ lúc nào, đặc biệt đó là một khối màu trắng xám, có hình dáng nào đó, nhẹ, giòn. Nhưng "hiện thể" cũng có nghĩa là hiện thể "*làm cho nó xảy ra*", đồ vật này là một hiện thể hơn là không - hiện thể, nó tạo nên sự tồn tại của nó nếu nó *tồn tại*. Tương ứng với nghĩa hai mặt của từ "hiện thể", từ (*to on*) bằng tiếng Hy Lạp thường có ý nghĩa thứ hai, không phải là tự thân hiện thể, không phải là hiện thể đang tồn tại, nhưng là "sự tồn tại", hiện thể. Đối lập với điều này, "hiện thể" theo nghĩa đầu tiên có nghĩa là tất cả hoặc chính những sự vật hiện thể đặc biệt, đối với tự thân chúng, chứ không đối với sự tồn tại của chúng, (*ousia*) của chúng.

Ý nghĩa đầu tiên của từ (*to on*) ám chỉ (*ta onta*) (*entia*), ý nghĩa thứ hai ám chỉ (*to einai*) (*esse*). Chúng ta đã liệt kê hiện thể là gì trong mẩu phấn. Điều này tương đối dễ thực hiện. Chúng ta cũng dễ dàng nhận thấy rằng đối tượng đã được đặt tên cũng có thể *không* tồn tại, cuối cùng, viên phấn này không cần ở đây và không tồn tại. Vậy thì cái gì đang tồn tại để phân biệt với cái gì có thể ở trong sự tồn tại hoặc rơi vào tình trạng không tồn tại – điều gì đang tồn tại để phân biệt với hiện thể? Có phải nó tương tự như hiện thể? Một lần nữa,

chúng ta lại đặt ra vấn đề. Nhưng như đã nói ở trên, chúng ta đã không liệt kê về hữu thể; chúng ta chỉ liệt kê một khối màu trắng xám, nhẹ, có hình dáng nào đó, giòn. Nhưng hữu thể được đặt vị trí ở đâu? Nó phải thuộc về viên phấn, bởi vì viên phấn này *tồn tại*.

Chúng ta gặp gỡ hiện thể ở bất cứ chỗ nào; nó duy trì và hướng dẫn chúng ta, làm cho chúng ta say mê và thỏa mãn, làm cho chúng ta phấn khởi và cả chán nản; nhưng với tất cả những điều này, hữu thể của hiện thể là gì và gồm có khía cạnh nào? Người ta có thể trả lời: đôi khi, sự phân biệt này giữa hiện thể và hữu thể của nó có thể có một tầm quan trọng từ quan điểm thuộc về ngôn ngữ và ngay cả thuộc về ý nghĩa; sự phân biệt này có thể chịu ảnh hưởng chỉ trong tư tưởng, nghĩa là trong ý niệm và ý kiến, nhưng có chắc chắn rằng bất cứ điều gì hiện thể nơi hiện thể phù hợp với sự phân biệt không? Và thậm chí chỉ sự phân biệt đã được tạo khái niệm này là có vấn đề; bởi vì nó vẫn còn không rõ ràng đối với việc chúng ta phải suy nghĩ gì dưới danh xưng "hữu thể". Trong khi chờ đợi, đủ để chúng ta nhận biết hiện thể và đảm bảo sự quán triệt của chúng ta về hiện thể. Đi xa hơn và giới thiệu về hữu thể như là khác biệt với hiện thể, đó là điều không tự nhiên và không đi đến đâu.

Chúng ta đã nói lên thực chất nào đó về câu hỏi thường xuyên này: Điều gì xảy đến từ những cách phân biệt như vậy? Ở đây, chúng ta đang tập trung vào công việc của mình. Chúng ta hỏi: "*Tại sao có những hiện thể này thay vì không có gì cả*". Và trong câu hỏi này, dường như chúng ta cứ bám vào hiện thể và tránh né tất cả những sự mở rộng trống rỗng về hữu thể. Nhưng chúng ta đang thực sự thắc mắc về cái gì? Tại sao lại là hiện thể đúng theo nghĩa của từ này? Chúng ta đang hỏi về nền tảng của hiện thể: rằng nó tồn tại và là điều mà nó tồn tại, và không có chuyện: còn hơn là không có gì cả. Chủ yếu chúng ta đang hỏi về hữu thể. Nhưng hữu thể như thế nào? Chúng ta đang hỏi về hữu thể của hiện thể. Chúng ta đang đặt vấn đề về hiện thể đối với hữu thể của nó.

Nhưng nếu chúng ta kiên trì trong việc đặt vấn đề của mình, thì chúng ta sẽ thực sự đặt vấn đề về tương lai, chúng ta hỏi về hữu thể đối với nền tảng của nó, thậm chí nếu câu hỏi này vẫn còn chưa phát triển, và chúng ta vẫn chưa quyết định xem có phải tự thân hữu thể không phải là một nền tảng nơi chính nó, và là một nền tảng đầy đủ hay không. Nếu chúng ta coi câu hỏi này về hữu thể như là câu hỏi dẫn nhập về thứ loại, thì liệu chúng ta có nên hỏi về nó, mà không nhận biết nó liên kết như thế nào với hữu thể, và hữu thể liên kết như thế nào trong sự khác biệt của nó đối với hiện thể? Làm thế nào chúng ta thắc mắc, không phải là tìm thấy, nền tảng đối với hữu thể của hiện thể, nếu chúng ta không quan tâm và thấu hiểu đầy đủ về tự thân hữu thể? Công việc này sẽ chỉ là vô vọng, như thể người nào đó thử đưa ra nguyên nhân và lý do của một đám cháy, tuy nhiên, người đó lại cho rằng mình không cần bận tâm đến diễn biến thực sự của đám cháy hoặc quan sát cảnh tượng của đám cháy.

Do đó, xảy ra tình trạng câu hỏi: "*Tại sao có những hiện thể này thay vì không có gì cả*" buộc chúng ta phải hỏi bằng một câu hỏi mở đầu: "*Nó liên kết như thế nào với hữu thể?*".

Ở đây, chúng ta đang hỏi về điều gì đó mà chúng ta thấu hiểu rõ ràng, đối với chúng ta, điều này chỉ hơn là âm thanh của một từ, và điều này đặt chúng ta vào tình trạng nguy hiểm trong việc cung cấp chỉ một từ theo quan niệm sai lầm, khi chúng ta tiến hành việc đặt vấn đề của mình. Do đó, toàn bộ điều cần thiết hơn là chúng ta cần làm sáng

tỏ điều này ngay từ đầu, xem hiện nay nó liên kết như thế nào với hữu thể và với sự hiểu biết của chúng ta về hữu thể. Và trong sự liên kết này, điều chủ yếu là ghi khắc nó vào kinh nghiệm của chúng ta, chúng ta không thể ngay tức khắc nắm bắt được hữu thể của tự thân hiện thể, cả thông qua hiện thể hoặc bên trong hiện thể – hoặc bất cứ ở chỗ nào khác.

Vài ví dụ có thể giúp ích cho chúng ta. Ở đằng kia, bên kia đường, có một ngôi trường cao. Đó là một hiện thể. Chúng ta có thể nhìn bao quát tòa nhà từ mọi phía, chúng ta có thể đi vào tòa nhà và khám phá nó từ tầng hầm đến mái nhà, rồi ghi chú mọi sự mà chúng ta bắt gặp trong tòa nhà đó: các hành lang, cầu thang, phòng học và trang thiết bị của các phòng. Chúng ta tìm thấy những hiện thể ở bất cứ chỗ nào, thậm chí chúng ta tìm thấy chúng trong cách sắp xếp rất rõ ràng. Bây giờ, hữu thể của ngôi trường cao này ở đâu? Bởi vì sau hết, ngôi trường vẫn tồn tại. Tòa nhà tồn tại. Nếu bất cứ điều gì đều tùy thuộc vào hiện thể này, thì đây là hữu thể của nó; tuy nhiên, chúng ta vẫn chưa tìm thấy hữu thể bên trong tòa nhà.

Hữu thể không hệ tại ở sự kiện chúng ta nhìn vào hiện thể. Tòa nhà vẫn đứng đó, ngay cả nếu chúng ta không nhìn vào nó. Chúng ta có thể tìm thấy nó chỉ vì nó đã tồn tại. Hơn nữa, bằng bất cứ cách nào, dường như hữu thể của tòa nhà này không tương tự như nhau đối với mọi người. Đối với chúng ta, chúng ta nhìn vào tòa nhà hoặc đi xe ngang qua nó, thì khác với những học sinh đang ngồi trong tòa nhà; không phải bởi vì các học sinh chỉ nhìn thấy tòa nhà từ bên trong, nhưng còn bởi vì đối với chúng, tòa nhà này thực sự là cái mà nó là và như là nó là. Bởi vì tòa nhà này tồn tại, nên bạn có thể ngửi được mùi nơi hữu thể của nó bằng hai lỗ mũi của bạn. Mùi thông truyền hữu thể của hiện thể này trực tiếp và đích thực hơn nhiều, so với bất cứ sự mô tả hoặc xem xét nào có thể thực hiện được. Nhưng mặt khác, hữu thể của tòa nhà không dựa trên mùi này, mùi này lại ở đâu đó trong không gian.

Nó liên kết như thế nào với hữu thể? Bạn có thể nhìn thấy hữu thể được không? Chúng ta nhìn thấy những hiện thể; chẳng hạn viên phấn này. Nhưng liệu chúng ta có nhìn thấy hữu thể giống như chúng ta nhìn thấy màu sắc, ánh sáng và bóng tối chăng? Hoặc liệu chúng ta có nghe, ngửi, nếm cảm thấy hữu thể được không? Chúng ta nghe thấy chiếc xe máy đang chạy băng qua đường phố. Chúng ta nghe thấy con gà gô đang lướt qua khu rừng. Nhưng chúng ta chỉ thực sự nghe được tiếng kêu vù vù của xe máy, âm thanh mà con gà phát ra. Như là một thực tế, thậm chí thật khó mà mô tả được âm thanh thuần túy, và chúng ta không thường xuyên làm như vậy, bởi vì đó *không phải là* cái mà chúng ta thường nghe thấy. (Từ quan điểm về âm thanh tuyệt đối), chúng ta luôn luôn nghe được *nhiều hơn*. Chúng ta nghe thấy con chim đang bay, mặc dù nói một cách nghiêm túc, chúng ta nên nói rằng: con gà gô không phải là vật có thể nghe thấy, không có cách nào âm thanh lại phù hợp với một cái cân. Và tương tự như vậy đối với các giác quan khác. Chúng ta sờ tay vào vải nhung, vải tơ; chúng ta trực tiếp nhìn thấy các loại vải như là loại này hoặc loại kia của hiện thể, vải này khác với vải kia. Hữu thể nằm ở điểm nào và hệ tại ở điểm nào?

Nhưng chúng ta phải có một cái nhìn rộng hơn ra chung quanh chúng ta, và quan sát phạm vi nhỏ hơn và lớn hơn mà trong đó chúng ta trải qua những ngày tháng và giờ giấc của mình, cách ý thức hoặc không ý thức, một phạm vi mà những giới hạn của nó liên tục thay đổi và đột ngột mở ra.

Một cơn bão nặng nề xảy đến trên những ngọn núi "đang tồn tại", hoặc điều gì ở đây rốt cuộc tương tự như vậy, "đã tồn tại" suốt đêm. Hữu thể của nó hệ tại ở điểm nào?

Một dãy núi đằng xa nằm bên dưới bầu trời rộng lớn ... Nó "đang tồn tại". Hữu thể hệ tại ở điểm nào? Hữu thể tự bộc lộ khi nào và bộc lộ cho ai? Cho người du khách đang thưởng ngoạn cảnh đẹp thiên nhiên, hoặc cho người nông dân đang kiếm sống trong đó và nhờ đó, hoặc cho nhà khí tượng học đang chuẩn bị làm bản báo cáo về thời tiết? Ai trong số những người này thấu hiểu hữu thể? Tất cả và không ai trong số họ. Hoặc phải chăng những người này chỉ thấu hiểu được một khía cạnh nào đó về dãy núi đằng xa nằm bên dưới bầu trời rộng lớn, không phải là tự thân dãy núi, bởi vì nó "tồn tại" đúng theo nghĩa của từ này, không phải tại nơi mà hữu thể thực sự của nó ở? Hoặc phải chăng đây là điều vô nghĩa, trái lại với ý nghĩa về hữu thể, để hỏi thăm điều gì tồn tại trong chính nó, đằng sau những khía cạnh đó? Hữu thể có nằm bên trong những khía cạnh đó không?

Cánh cửa của một ngôi nhà thờ ban đầu theo kiến trúc Roma là một hiện thể. Hữu thể của nhà thờ tự bộc lộ như thế nào và bộc lộ cho ai? Cho người am hiểu nghệ thuật, trong một chuyến tham quan, họ quan sát và chụp hình nhà thờ; hoặc bộc lộ cho linh mục tu viện trưởng, trong một ngày nghỉ, vị tu viện trưởng đi qua cánh cửa này cùng với các tu sĩ của mình; hoặc bộc lộ cho những đứa trẻ chơi dưới bóng nhà thờ vào một ngày mùa hè? Hữu thể của nhà thờ liên kết như thế nào với hữu thể của hiện thể này?

Một tình trạng – *đang tồn tại*. Phải chăng do sự kiện là tình trạng cảnh sát ngăn chặn một kẻ bị tình nghi, hoặc những người đánh máy nào đó đang gõ lóc cóc trong một tòa nhà của chính phủ, ghi chép những lời phát biểu của các bộ trưởng và các thư ký? Hoặc "tồn tại" là tình trạng trong một câu chuyện giữa thủ tướng và bộ trưởng ngoại giao Anh? Tình trạng tồn tại. Nhưng tình trạng đang được đặt vị trí ở đâu? Có phải nó được đặt vị trí ở bất cứ chỗ nào?

Một bức tranh của Van Gogh. Một đôi giày thô sơ của người nông dân, không có gì khác. Trên thực tế, bức tranh không biểu thị gì cả. Nhưng đối với điều đang *tồn tại* trong bức tranh đó, bạn trực tiếp chỉ có một mình với nó, mặc dù chính bạn đang một mỏi trên đường về nhà cùng với cái cuốc, vào một buổi tối cuối mùa thu. Cái gì ở đây? Tấm lều? Bàn chải? Những vết máu?

Trong tất cả những điều mà chúng ta vừa mới đề cập đến, điều gì là hữu thể của hiện thể? Chúng ta đi (hoặc đứng) trong cuộc đời với những tính cách khéo léo và tự phụ một cách lố bịch của mình. Nhưng trong toàn bộ điều này, hữu thể ở đâu?

Tất cả những điều mà chúng ta đã xác định đều *tồn tại*, tuy nhiên, khi chúng ta mong muốn thấu hiểu hữu thể, thì nó vẫn luôn luôn tồn tại, mặc dù chúng ta đang tiến gần đến tình trạng trống rỗng. Sau hết, hữu thể mà chúng ta điều tra hầu như không giống điều gì cả, tuy nhiên, chúng ta lại luôn luôn khước từ luận điểm rằng hiện thể trong trạng thái nguyên vẹn của nó *không tồn tại*.

Nhưng chúng ta vẫn chưa tìm thấy hữu thể, hầu như hữu thể không giống điều gì cả, hoặc cuối cùng, *hoàn toàn* giống như vậy. Thế thì rốt cuộc, từ "hữu thể" lại không hơn gì một từ trống rỗng. Nó không có ý nghĩa gì thực sự, hữu hình, thuộc về vật chất. Nó mang ý nghĩa là một vật hư ảo không có thật. Do đó, trong bài phân tích sau cùng, Nietzsche đã hoàn toàn đúng, khi gọi "*những khái niệm cao nhất*" như là hữu thể, "*đám mây cuối cùng của thực tại đang tan biến*". Ai muốn đi theo một vật hư ảo

như vậy, khi chính thuật ngữ này chỉ là một danh xưng dành cho một ảo tưởng lớn! *"Quả thật cho đến nay, không gì sử dụng sức mạnh sự thuyết phục đơn giản hơn so với sai lầm của Hữu thể ..."*.*

"Hữu thể" – phải chăng đó là một vật hư ảo và một ảo tưởng? Ở đây, điều mà Nietzsche nói về hữu thể không phải là nhận xét tình cờ được đưa ra trong tình trạng điên cuồng, khi ông chuẩn bị công trình chủ yếu, không bao giờ hoàn tất của mình. Không, đây là quan điểm hướng dẫn ông ngay từ những ngày đầu tiên nhất thuộc nỗ lực triết học của ông. Đây là sự cố vũ chủ yếu và là yếu tố quyết định đối với triết lý của Nietzsche. Tuy nhiên, thậm chí hiện nay, triết lý này vẫn chứa đựng nền tảng của nó, chống lại tất cả những sự thúc bách thô thiển của các nhà văn xoàng tụ tập chung quanh ông nhiều hơn trong từng ngày qua. Và cho đến nay, dường như không có điểm kết thúc khi nhìn vào tình trạng lạm dụng công trình của Nietzsche. Ở đây, khi nói về Nietzsche, chúng ta không có ý muốn đề cập đến tất cả những điều đó - hoặc nói đến sự khâm phục người anh hùng mù quáng vì vấn đề đó. Công việc trong tay chúng ta lại quá chủ yếu và đồng thời quá đứng mức. Trước hết, công việc này xem xét xem chúng ta có buộc phải đạt được sự thấu hiểu Nietzsche hay không, trong khi bộc lộ đầy đủ về thành tựu của ông. Phải chăng hữu thể là một vật hư ảo, một ảo tưởng? Nếu đúng là như vậy, thì hậu quả duy nhất có thể xảy ra sẽ là từ bỏ câu hỏi: *"Tại sao có những hiện thể này thay vì không có gì cả"*. Bởi vì câu hỏi này có gì là hay, khi đối tượng mà nó điều tra chỉ là một vật hư ảo, một ảo tưởng?

Nietzsche có nói lên sự thật không? Hoặc phải chăng chính ông chỉ là nạn nhân cuối cùng của một quá trình dài đầy sai lầm và cẩu thả, nhưng như vậy, điều mà không ai nhận ra lại làm chứng cho một nhu cầu mới?

Có phải là lỗi của hữu thể khi nó bị liên lụy như thế? Có phải là sự sai lầm của từ ngữ khi nó vẫn còn trống rỗng như thế? Hoặc liệu chúng ta có phải đổ lỗi rằng với tất cả những nỗ lực của mình, tất cả sự theo đuổi của chúng ta đối với hiện thể, chúng ta lại rơi vào tình trạng ở bên ngoài hữu thể? Và phải chăng chúng ta không nên nói rằng sai lầm không bắt đầu từ chúng ta, hoặc từ các vị tổ tiên trực tiếp hoặc xa xôi hơn của chúng ta, nhưng hệ tại ở điều gì đó xuyên suốt lịch sử phương Tây chính từ lúc bắt đầu. một sự kiện xảy ra mà đôi mắt của tất cả các sử gia trên thế giới sẽ không bao giờ nhận thấy, nhưng mặc dù vậy, sự kiện này vẫn xảy ra, nó đã xảy ra trong quá khứ và sẽ xảy ra trong tương lai? Nếu trong những hoạt động và truyền thống vĩ đại nhất của họ, con người đó, quốc gia đó liên kết với hữu thể, tuy nhiên, lại vẫn rơi vào tình trạng ở bên ngoài hữu thể mà không hề hay biết về tình trạng này, phải chăng đó là nguyên nhân mạnh mẽ và chủ yếu nhất gây ra sự suy thoái của họ?

Chúng ta không đặt ra những câu hỏi này một cách tình cờ, và những câu hỏi này lại càng không phát xuất từ bất cứ quan điểm nào đặc biệt hoặc tình trạng nào của tâm trí; không, đây là những câu hỏi mà câu hỏi mở đầu hướng dẫn chúng ta nhất thiết phát xuất từ câu hỏi chủ yếu của chúng ta: *"Nó liên kết với hữu thể như thế nào?"* – có lẽ đây là một câu hỏi đúng mức, nhưng chắc chắn câu hỏi này rất vô ích. Tuy nhiên, có một *câu hỏi*, đó là câu hỏi: phải chăng "hữu thể" chỉ là một từ, và từ này mang ý nghĩa là một vật hư ảo, hoặc phải chăng đây là vận mệnh tinh thần của thế giới Phương Tây?

Trong tình trạng mù quáng tai hại mãi mãi gây thiệt hại cho châu Âu, ngày nay, châu lục này nằm trong hai gọng kềm vĩ đại, một mặt, bị chèn ép giữa nước Nga, và mặt khác, giữa nước Mỹ.

Từ một quan điểm thuộc về siêu hình học, Nga và Mỹ tương tự như nhau; cùng một sự điên cuồng thè thăm về công nghệ, cùng tổ chức không hạn chế của con người bình thường. Vào cùng thời điểm, ở khi góc tận cùng xa xôi nhất của địa cầu được công nghệ chinh phục và mở ra cho sự khai thác kinh tế; khi bất cứ sự kiện nào, bất kể nó xảy ra ở đâu và khi nào, đều có thể được thông truyền đến phần còn lại của thế giới với bất cứ tốc độ nào mà người ta mong muốn; khi người ta có thể đồng thời "cảm nghiệm" được vụ ám sát một nhà vua ở Pháp và một buổi hòa nhạc giao hưởng tại Tokyo; khi thời gian đã ngừng lại để trở nên bất cứ điều gì khác với tốc độ; sự bộc phát và đồng thời, và thời gian với tư cách lịch sử đã biến mất khỏi cuộc sống của tất cả mọi người; khi một võ sĩ quyền Anh được coi như là một con người vĩ đại của đất nước; khi những cuộc biểu tình có hàng triệu người tham dự được coi như là một chiến thắng – vậy thì, vâng, vậy thì thông qua toàn bộ tình trạng náo động này, một câu hỏi vẫn còn ám ảnh chúng ta như một bóng ma: Để làm gì? – Đi đến đâu? – Và sau đó là cái gì?

Sự suy thoái tinh thần của trái đất đã gia tăng quá xa, đến nỗi các quốc gia có nguy cơ đánh mất một chút năng lực cuối cùng làm cho họ có khả năng để nhận thấy và từ đó đánh giá được tình trạng suy thoái (liên quan đến lịch sử của "hữu thể"). Sự quan sát đơn giản này không liên quan đến *Kulturpessimismus (chủ nghĩa bi quan của Đức)*, và tất nhiên, sự quan sát này cũng không liên quan đến bất cứ loại chủ nghĩa lạc quan nào; vì tình trạng đen tối của thế giới, sự truy đuổi các thần thánh, tàn phá trái đất, biến con người thành một khối, lòng hận thù và nghi ngờ của mọi thứ tự do và sáng tạo, tất cả đã thừa nhận những quy mô đó xuyên suốt trái đất, từ lâu nay, những phạm trù ngây ngô như chủ nghĩa bi quan và chủ nghĩa lạc quan đã trở nên phi lý.

Chúng ta bị kẹp trong hai gọng kìm. Ở vị trí trung tâm, đất nước chúng ta phải chịu đựng sức ép khắc nghiệt nhất. Đây là quốc gia với các nước lân bang gần gũi nhất và do đó, nguy hiểm nhất. Với tất cả tình trạng này, trong số các quốc gia, đây là quốc gia mang tính cách lý thuyết suông nhất. Chúng ta chắc chắn về khuynh hướng này, nhưng từ đó, dân tộc chúng ta sẽ chỉ có khả năng làm sai lệch vận mệnh, nếu dân tộc này tạo ra một sự cộng hưởng *bên trong chính nó*, một khả năng cộng hưởng đối với khuynh hướng này, và có một quan điểm sáng tạo thuộc về truyền thống của mình. Toàn bộ điều này bao hàm rằng với tư cách là một quốc gia mang tính cách lịch sử, quốc gia này phải tự chuyển động, và bằng cách ấy, lịch sử của phương Tây "xảy ra" bên ngoài trung tâm thuộc về tương lai của họ, và bên trong lãnh vực nguyên thủy thuộc về các sức mạnh của hữu thể. Nếu quyết định lớn lao liên quan đến châu Âu không phải là mang lại sự hủy diệt, thì quyết định đó phải được thực hiện bằng những thuật ngữ về những năng lực tinh thần mới, bộc lộ một cách lịch sử từ bên ngoài trung tâm.

Để hỏi: "*Nó liên kết với hữu thể như thế nào?*", có nghĩa là không có gì ít hơn để đoạt lại, để lập lại (*wieder-holen*) bước khởi đầu sự hiện hữu tinh thần mang tính cách lịch sử của chúng ta, để biến đổi nó thành một bước khởi đầu mới. Điều này có thể thực hiện được. Quả thật đây là hình thức chủ yếu của lịch sử, bởi vì lịch sử bắt đầu trong biến cố chủ yếu. Nhưng chúng ta không lập lại bước khởi đầu bằng cách thu gọn lịch sử thành điều nào đó thuộc về quá khứ và hiện nay không ai biết đến, mà chỉ cần bắt chước; không, bước khởi đầu phải được bắt đầu lại, một cách cơ bản hơn, với tất cả sự xa lạ, tối tăm, bất an đang chờ đợi một bước khởi đầu đích thực. Như chúng ta hiểu, sự lập lại là

bất cứ điều gì, ngoại trừ một sự kế tục được cải thiện, với những phương pháp kế tục xưa cũ vẫn được thực hiện cho đến nay.

Câu hỏi: "*Nó tồn tại như thế nào với hữu thể?*" được kể như một câu hỏi mở đầu trong câu hỏi chính của chúng ta: "*Tại sao có những hiện thể này thay vì không có gì cả*". Nếu hiện nay, chúng ta bắt đầu nhìn vào điều đang được đặt thành vấn đề trong câu hỏi mở đầu của chúng ta, nghĩa là hữu thể, thì ngay lập tức, toàn bộ sự thật trong lời quả quyết của Nietzsche trở nên rõ ràng. Bởi vì nếu nhìn gần, thì đối với chúng ta, phải chăng "hữu thể" còn là điều gì nữa, hơn là một từ duy nhất, một ý nghĩa không xác định, vô hình như là một vật hư ảo? Chắc hẳn phán đoán của Nietzsche được dành cho một ý nghĩa thuần túy coi thường. Đối với ông, "hữu thể" là một ảo tưởng không bao giờ đạt được. Vậy thì phải chăng "hữu thể" không thể xác định được, mơ hồ như là một vật hư ảo? Quả thật là như vậy. Nhưng chúng ta không có ý muốn tránh né đối với sự kiện này. Trái lại, nếu chúng ta phải thấu hiểu đầy đủ ẩn ý của nó, thì chúng ta phải nhận định xem hữu thể thuộc về sự kiện như thế nào.

Cách đặt vấn đề của chúng ta đưa chúng ta vào khung cảnh mà chúng ta phải sống như là một đòi hỏi cơ bản tiên quyết, nếu chúng ta phải chiếm lại những cội nguồn của mình trong lịch sử. Đối với chúng ta, "hữu thể" còn là điều gì nữa, hơn là một từ duy nhất và một vật hư ảo, chúng ta sẽ phải hỏi tại sao hiện nay sự kiện này xuất hiện một cách chính xác, hoặc trong bất cứ trường hợp nào và tại sao nó đã hiện hữu từ lâu. Chúng ta phải học hỏi để nhận thấy sự kiện này không phải là vô hại như nó có vẻ như vậy khi thoạt nhìn. Bởi vì cuối cùng, điều đáng kể không phải từ "hữu thể" vẫn còn là một âm thanh duy nhất và ý nghĩa của nó là một vật hư ảo, nhưng chúng ta đã từ bỏ điều mà từ này nói lên, và trong chốc lát, chúng ta không thể tìm thấy con đường trở lại; chính vì điều này, và không có lý do nào khác, mà từ "hữu thể" không còn áp dụng cho bất cứ thứ gì nữa, nếu chúng ta chỉ nắm giữ điều này, thì mọi sự đều tan biến giống như một đám mây dưới ánh sáng mặt trời. Vì thế, đó là lý do tại sao chúng ta hỏi về hữu thể. Chúng ta hỏi bởi vì chúng ta biết rằng các sự thật không bao giờ phát triển thành bất cứ chặng đường nào của quốc gia. Người ta vẫn không thể và không muốn hiểu câu hỏi này, ngay cả nếu nó được đặt ra bằng một hình thức lại còn cơ bản hơn, điều này ngăn cản người ta không hỏi điều gì thuộc về lập luận của câu hỏi.

Dường như với rất nhiều sáng suốt và khôn ngoan, dương nhiên chúng ta có thể khơi lại lý lẽ quen thuộc cũ, dựa đến kết quả "hữu thể" là khái niệm phổ biến nhất, lý lẽ này bao trùm lên bất cứ thứ gì và tất cả mọi thứ, theo chiều hướng hữu thể được suy nghĩ hoặc nói ra, ngay cả hư vô cũng "là" điều gì đó. Ngoài lãnh vực của khái niệm phổ biến nhất là "hữu thể", theo ý nghĩa chính xác nhất của từ này, không có gì hơn nữa, dựa trên nền tảng của khái niệm đó, chính hữu thể có thể được xác định cách chặt chẽ hơn. Khái niệm về hữu thể là điều cơ bản. Ngoài ra, có một quy luật về logic nói rằng: khi một khái niệm càng bao quát – và điều gì có thể bao quát hơn khái niệm về hữu thể – thì nội dung của khái niệm đó càng không xác định được và trống rỗng.

Đối với mỗi người có suy nghĩ bình thường – và tất cả chúng ta đều muốn trở thành con người bình thường – lối lý luận này có sức thuyết phục trực tiếp và hoàn toàn. Nhưng bây giờ lại xuất hiện câu hỏi: phải chăng việc chỉ rõ hữu thể như là khái niệm phổ biến nhất đụng chạm vào yếu tính của hữu thể, hoặc chẳng phải là chính từ lúc đầu, lối

giải thích sai lầm này nói rằng mọi cách đặt câu hỏi đều trở nên vô vọng sao? Vậy thì đây là câu hỏi: phải chăng chúng ta chỉ có thể coi hữu thể như là khái niệm phổ biến nhất không thể không xảy ra đối với tất cả các khái niệm đặc biệt, hoặc đây là hữu thể của một yếu tính hoàn toàn khác hẳn, do đó, hoàn toàn không phải là một đối tượng của "hữu thể học", với điều kiện chúng ta hiểu từ này theo nghĩa truyền thống của nó?

Từ "hữu thể học" được đặt ra lần đầu tiên vào thế kỷ 17. Nó đánh dấu sự phát triển của học thuyết truyền thống về hiện thể, thành một bộ môn của triết học và một ngành của triết học hệ thống. Nhưng học thuyết truyền thống là một cách phân loại theo trường phái triết học Plato, khi sắp xếp học thuyết này cho Plato, Aristotle, và lại sắp xếp cho Kant, đó là một vấn đề, mặc dù chắc chắn học thuyết này không còn cơ bản nữa. Ngày nay, từ "hữu thể học" được sử dụng theo ý nghĩa đó. Dưới danh xưng này, mỗi trường phái triết học đã lập ra và mô tả một ngành bên trong hệ thống của học thuyết đó. Nhưng chúng ta cũng có thể hiểu từ "hữu thể học" theo "nghĩa rộng nhất", "mà không ám chỉ những phương diện và khuynh hướng của hữu thể học". Trong trường hợp này, "hữu thể học" có nghĩa là nỗ lực làm cho hữu thể tự biểu lộ, và làm như vậy nhờ phương tiện của câu hỏi: "*Nó liên kết như thế nào với hữu thể?*" (và vì thế nó không chỉ liên kết với hiện thể). Nhưng từ lâu, thậm chí người ta không nghe thấy câu hỏi này, nó bị bỏ mặc cho vang vọng; bởi vì các trường phái triết học khác nhau của Plato rõ ràng đã khước từ câu hỏi đó, các trường phái này phấn đấu để đạt được một "hữu thể học" theo nghĩa truyền thống, có thể trong tương lai, người ta thích bỏ qua các thuật ngữ "hữu thể học" và "thuộc về hữu thể học" hơn. Như hiện nay chúng ta nhận thấy rõ, hai dạng thức đặt câu hỏi thuộc về những thế giới riêng, nên chúng không nên mang cùng một danh xưng.

Khi chúng ta đặt câu hỏi: "*Nó liên kết như thế nào với hữu thể?*", "*Ý nghĩa của hữu thể là gì?*", đó *không phải là* để lập ra một hữu thể học theo kiểu truyền thống, mà ít nhiều để chỉ trích những sai lầm đã qua của hữu thể học. Chúng ta quan tâm đến điều gì đó hoàn toàn khác hẳn: để phục hồi sự tồn tại - ở đó mang tính cách lịch sử của con người – và điều này luôn luôn bao hàm sự tồn tại - ở đó trong toàn bộ lịch sử được giao phó cho chúng ta, cho lãnh vực của hữu thể, con người có phận sự cơ bản là mở ra hữu thể cho chính mình. Chắc hẳn trong những giới hạn bên trong toàn bộ điều này, triết học có thể hoàn tất được bất cứ điều gì.

Ngoài câu hỏi cơ bản của siêu hình học: "*Tại sao có những hiện thể này thay vì không có gì cả*", chúng ta đã phân biệt với câu hỏi dẫn nhập: "*Nó liên kết như thế nào với hữu thể?*". Mối quan hệ giữa hai câu hỏi này được giải quyết trước và ngoài câu hỏi chính, mặc dù có liên quan đến câu hỏi đó. Nhưng về mặt nguyên tắc, không bao giờ giải quyết được các câu hỏi triết học, mặc dù một ngày nào đó, chúng ta có thể loại bỏ chúng. Ở đây, bằng bất cứ cách nào, câu hỏi dẫn nhập không nằm ngoài câu hỏi chính; nói đúng hơn, đây là ngọn lửa bốc cháy, khi câu hỏi này nằm trong việc hỏi về câu hỏi cơ bản; đây là trung tâm nổ ra tất cả những việc đặt câu hỏi. Nghĩa là: Đối với lần đầu tiên đặt câu hỏi cơ bản, điều chủ yếu là khi hỏi về câu hỏi *dẫn nhập*, chúng ta nhận được nguồn gốc từ thái độ chủ yếu mang tính cách quyết định, ở đây, thái độ này là yếu tố cần thiết. Đó là lý do tại sao chúng ta đã liên kết câu hỏi về hữu thể với vận mệnh của châu Âu, nơi quyết định vận mệnh của trái đất – trong khi

sự tồn tại - ở đó mang tính cách lịch sử của chúng ta lại chứng tỏ là trung tâm của chính châu Âu.

Câu hỏi là:

Phải chăng hữu thể chỉ là một từ, và ý nghĩa của nó là một vật hư ảo, hoặc điều gì được biểu thị bằng từ "hữu thể" đang nắm giữ bên trong nó vận mệnh lịch sử của Phương Tây?

Đối với nhiều người, có thể câu hỏi này nghe dữ dội và cường điệu: bởi vì trong một lúc bức thiết, có thể người ta cho rằng bằng cách thức rất xa vời và gián tiếp nào đó, một cuộc thảo luận đối với câu hỏi về hữu thể có thể liên quan đến câu hỏi mang tính cách lịch sử quyết định về trái đất, nhưng chắc hẳn người ta không cho rằng vị trí và thái độ cơ bản trong việc đặt câu hỏi của chúng ta có thể được lịch sử của tinh thần con người trên trái đất trực tiếp xác định. Tuy nhiên, mối quan hệ này vẫn hiện hữu. Bởi vì mục đích của chúng ta là vận động việc hỏi về câu hỏi dẫn nhập, bây giờ, chúng ta phải chứng tỏ tới phạm vi nào, rằng việc hỏi về câu hỏi này là một yếu tố trực tiếp và cơ bản trong câu hỏi chủ yếu mang tính cách lịch sử. Do việc chứng minh này, điều cần thiết là chúng ta phải tiên liệu một sự thấu hiểu chủ yếu, dưới hình thức khẳng định.

Chúng ta chủ trương rằng câu hỏi dẫn nhập này và cùng với nó, câu hỏi chủ yếu của siêu hình học đều là những câu hỏi hoàn toàn mang tính cách lịch sử. Nhưng phải chăng do đó, siêu hình học và triết học trở thành một khoa học lịch sử? Sau hết, khoa học lịch sử nghiên cứu về thời gian, trong khi triết học lại nghiên cứu về phi thời gian. Giống như mỗi công trình của tinh thần, triết học chỉ mang tính cách lịch sử tới mức độ nó tự thể hiện trong thời gian. Nhưng trong ý nghĩa này, thì sự chỉ định việc đặt câu hỏi thuộc về siêu hình học với tư cách lịch sử không thể biểu thị đặc điểm siêu hình học, nhưng chỉ diễn tả điều gì đó rõ ràng. Do đó, việc khẳng định vừa vô nghĩa và vừa không cần thiết, hoặc nói khác đi là không thể được, bởi vì nó tạo ra một hỗn hợp gồm hai loại khoa học khác nhau một cách cơ bản: triết học và khoa học lịch sử.

Để đáp ứng điều này, phải nói rằng:

Siêu hình học và triết học hoàn toàn không phải là khoa học, và việc đặt câu hỏi về chúng cơ bản mang tính cách lịch sử không thể làm cho chúng trở nên như vậy.

Khoa học lịch sử không xác định một mối quan hệ cơ bản đối với lịch sử, nhưng luôn luôn đặt giả thiết về mối quan hệ như vậy. Chỉ vì lý do này, khoa học lịch sử có thể làm sai lệch mối quan hệ của con người đối với lịch sử, mà tự thân mối quan hệ này luôn luôn mang tính cách lịch sử; hoặc giải thích sai về mối quan hệ này, và giảm giá trị mối quan hệ này chỉ thành một sự hiểu biết về những điều cổ xưa; hoặc nói cách khác, khoa học lịch sử có thể giải quyết những lãnh vực cơ bản dưới ánh sáng của mối quan hệ đã từng được thiết lập với lịch sử, và như vậy, là tạo ra lịch sử vững chắc. Mối quan hệ lịch sử giữa sự tồn tại - ở đó mang tính cách lịch sử của chúng ta và lịch sử có thể trở thành đối tượng của tri thức và đánh dấu một tình trạng tri thức tiến bộ; nhưng không nhất thiết. Hơn nữa, tất cả các mối quan hệ với lịch sử không thể được khách quan hóa một cách khoa học và dành cho một chỗ trong khoa học, chính xác là các mối quan hệ chủ yếu không thể như vậy. Khoa học lịch sử không bao giờ có thể tạo ra mối quan hệ lịch sử với lịch sử. Nó chỉ có thể soi sáng mối quan hệ một khi đã được cung cấp, và đặt nền tảng cho mối quan hệ này bên trong tri thức, quả thật đây là một nhu cầu chắc chắn đối với sự tồn tại - ở đó mang tính cách lịch sử của một dân tộc khôn ngoan, mối quan hệ này vừa không phải là một

"lợi thế", vừa không phải là một "điều bất lợi". Bởi vì chỉ trong triết học – với tư cách *khác biệt với mọi khoa học* -, những mối quan hệ chủ yếu đối với lãnh vực của điều đang tồn tại mới được hình thành, quả thật đối với chúng ta ngày nay, mối quan hệ này có thể, phải trở nên mối quan hệ chủ yếu mang tính cách lịch sử.

Nhưng do sự hiểu biết về khẳng định của chúng ta, rằng việc đặt câu hỏi mang tính cách "siêu hình học" đối với câu hỏi dẫn nhập là hoàn toàn mang tính cách lịch sử, trên hết, sự hiểu biết là cần thiết để xem xét điều này: đối với chúng ta, lịch sử không đồng nghĩa với quá khứ; bởi vì quá khứ chính xác là những gì không còn xảy ra nữa. Và quá khứ là lịch sử ít nhiều chỉ thuộc về người đương thời, quá khứ không bao giờ xảy ra, nhưng chỉ "trải qua", đến và đi. Khi xảy ra, lịch sử là một hiện thể và hữu thể hành động theo, hiện thể và hữu thể trải qua xuyên suốt *hiện tại*, được xác định từ bên ngoài tương lai, và kế tục quá khứ. Quả thật hiện tại biến mất trong khi xảy ra.

Khi chúng ta hỏi về câu hỏi cơ bản của siêu hình học, điều này mang tính cách lịch sử, bởi vì nó mở ra quá trình tồn tại - ở đó của con người trong những mối quan hệ chủ yếu của nó – nghĩa là những mối quan hệ với hiện thể đúng theo nghĩa của từ này và với tư cách là toàn thể – nó mở ra những khả năng không được hỏi đến, những ngày mai, và đồng thời ràng buộc nó với bước khởi đầu đã qua của nó, như vậy là làm cho nó trở nên sâu sắc và đem lại cho nó ảnh hưởng trong hiện tại. Trong việc đặt câu hỏi này, sự tồn tại - ở đó của chúng ta được tập trung vào lịch sử của nó, theo ý nghĩa đầy đủ của từ này, nó được kêu gọi đến với lịch sử và đến với một quyết định trong lịch sử. Sau sự kiện này, điều đó không mang ý nghĩa rằng từ đó, chúng ta rút ra được các bài học đạo đức, lý tưởng. Không, tự thân thái độ cơ bản của việc đặt câu hỏi lại mang tính cách lịch sử; nó tự liên kết và duy trì trong khi xảy ra, trong khi đưa đến việc xảy ra vì ích lợi của sự kiện.

Nhưng chúng ta vẫn chưa nói đến lý do cơ bản là tại sao việc đặt câu hỏi vốn mang tính cách lịch sử về hữu thể thực sự lại là một phần toàn vẹn thuộc về lịch sử trên trái đất. Chúng ta đã nói rằng thế giới đang trở nên tối tăm. Các giai đoạn chủ yếu của tình trạng tối tăm này là: sự rút lui của các thần thánh, sự tàn phá trái đất, sự tiêu chuẩn hóa con người, sự trội vượt của điều tầm thường.

Chúng ta muốn nói gì với từ thế giới khi chúng ta nói về tình trạng tối tăm của thế giới? Thế giới luôn luôn là thế giới của *tinh thần*. Loài vật không có thế giới cũng như bất cứ môi trường nào (*Unwelt*). Tình trạng tối tăm của thế giới nghĩa là sự nghèo nàn của tinh thần, sự yếu đuối, tan rã, ngăn chặn và giải thích sai về tinh thần. Chúng ta sẽ cố gắng giải thích sự nghèo nàn của tinh thần trong một khía cạnh, đó là khía cạnh về sự giải thích sai. Chúng ta đã nói rằng: châu Âu nằm trong hai gọng kềm giữa Nga và Mỹ, hai quốc gia này đồng thời mang tính cách lý thuyết suông, nghĩa là về vấn đề đặc điểm thế giới và mối quan hệ của họ đối với tinh thần. Điều làm cho tình hình của châu Âu trở nên thê thảm hơn, đó là sự suy yếu của tinh thần phát xuất từ chính châu Âu và – mặc dù đã được chuẩn bị bằng những yếu tố sớm hơn – châu Âu vẫn dứt khoát được xác định bằng tình hình tinh thần riêng của châu lục này trong nửa đầu thế kỷ 19. Vậy thì đã xảy ra sự kiện được gọi một cách phổ biến và ngắn gọn, đó là "*sự sụp đổ của chủ nghĩa duy tâm Đức*". Công thức này là một loại vật che chắn mà phía sau nó, tình trạng đã bắt đầu bị mất tinh thần, sự tan rã những năng lực tinh thần, khước từ mọi nghiên cứu độc đáo về các nền tảng và mối quan

hệ của con người với các nền tảng đều bị che đậy và giấu giếm. Không phải chủ nghĩa duy tâm của người Đức bị sụp đổ; nói đúng hơn, thời đại không còn đủ mạnh mẽ nữa để chịu đựng được sự vĩ đại, rộng lớn và độc đáo của thế giới tinh thần, nghĩa là thực sự thừa nhận thế giới này, bởi vì thừa nhận một triết lý nghĩa là điều gì đó rất khác biệt với những lý thuyết đang áp dụng và những sự thấu hiểu. Cuộc sống của con người bắt đầu trượt vào một thế giới bị thiếu mất chiều sâu, mà từ bên ngoài chiều sâu đó, điều chủ yếu luôn luôn đến với con người và trở về với con người, như vậy, tình trạng này buộc con người phải phải trở nên cao cấp và khiến họ phải hành động phù hợp với cấp bậc. Mọi sự đều chìm xuống cùng mức độ, một bề mặt tương tự như tấm gương mờ không còn phản chiếu nữa, không trở lại với cái gì. Chiều kích chiếm ưu thế là chiều kích của sự mở rộng và con số. Sự hiểu biết không còn có nghĩa là sự phong phú tài năng, vắt kiệt sức một cách hoang phí, và làm chủ các năng lực, nhưng chỉ là điều mà mọi người đều có thể học hỏi, là sự thực hành hằng ngày, luôn luôn liên kết với một số lượng mồ hôi phải đổ ra và một số lượng công việc nào đó. Tại Mỹ và Nga, sự phát triển này biến thành rất nhiều thái độ dửng dưng bất tận và luôn luôn-giống như vậy - quá nhiều sao cho số lượng thay thế chất lượng riêng của nó. Từ đó, trong các quốc gia này, sự thống trị của đa số dửng dưng đối với một bộ phận dân chúng chống đối đã trở thành điều gì đó còn hơn cả một tai nạn thảm khốc. Tình trạng này đã trở thành một sự công kích thực sự, làm phá hủy mọi cấp bậc và từng yếu tố thúc đẩy của tinh thần tạo nên - thế giới, và gọi đó là sự đối trá. Đây là sự công kích của cái mà chúng ta gọi là ma quỷ (theo ý nghĩa về sự dữ tàn phá). Có nhiều dấu hiệu nổi bật về sự sùng bái này đối với quỷ thần, đồng nhất với tình trạng không tự lực và bất an đang gia tăng của châu Âu, chống lại chính nó và bên trong nó. Một trong những dấu hiệu đó là sự nghèo nàn về tinh thần thông qua sự giải thích sai; chúng ta vẫn còn ở giữa quá trình này. Có thể mô tả ngắn gọn sự giải thích sai về tinh thần qua bốn khía cạnh:

Điểm then chốt của vấn đề là giải thích lại về tinh thần như là sự *hiểu biết*, hoặc chỉ là khéo léo trong việc quan sát và tính toán những cái cho sẵn, khả năng thay đổi chúng và bổ sung chúng để tạo nên những cái mới. Sự khéo léo này là một vấn đề chỉ thuộc về tài năng, thực hành và khối lượng phân chia lao động. Tự thân sự khéo léo là chủ thể của khả năng tổ chức, tính cách này không bao giờ thực sự thuộc về tinh thần. Thái độ của nhà văn học và nhà mỹ học chỉ là hậu quả và sự biến đổi muộn màng về tinh thần đã bị xuyên tạc thành sự hiểu biết. Sự hiểu biết chỉ giống như tinh thần, che giấu sự vắng bóng của tinh thần.

Do đó, khi bị xuyên tạc thành sự hiểu biết, tinh thần rơi xuống mức độ của một công cụ để phục vụ những người khác, một công cụ mà người ta có thể học hỏi và được hướng dẫn để vận dụng nó. Cho dù việc sử dụng sự hiểu biết liên quan đến sự điều hòa và chi phối của những điều kiện vật chất thuộc về sản xuất (như trong thuyết Macxít), hoặc nói chung, liên quan đến cách sắp xếp và giải thích một cách hiểu biết về mọi sự đang hiện diện và đã được thừa nhận vào bất cứ lúc nào (như trong thuyết duy thực), hoặc cho dù sự hiểu biết được áp dụng vào việc tổ chức và điều hòa chủng tộc và những tài nguyên sống còn của một quốc gia – trong bất cứ trường hợp nào, khi bị coi như sự hiểu biết, tinh thần trở thành kiến trúc thượng tầng yếu kém của điều gì đó khác nữa, bởi vì khi thiếu vắng tinh thần và thậm chí đối kháng với tinh

thần, kiến trúc thượng tầng này được hiểu là thực tại hiện hành. Nếu tinh thần bị coi như sự hiểu biết, như trong hình thái cực đoan của thuyết Macxít, thì hoàn toàn chính xác khi nói rằng, để bảo vệ chống lại thuyết này, trong trật tự thuộc về những sức mạnh có hiệu quả của sự tồn tại - ở đó của con người, tinh thần, nghĩa là sự hiểu biết, phải luôn luôn được sắp xếp bên dưới sinh hoạt và đặc điểm thể lý lành mạnh. Nhưng trật tự này lại trở nên sai trái, một khi chúng ta hiểu được yếu tính thực sự của tinh thần. Bởi vì toàn bộ sức mạnh và nét đẹp của cơ thể, toàn bộ sự chắc chắn và rõ ràng trong cuộc đấu tranh, toàn bộ sự chính xác và sáng tạo của sự hiểu biết đều đặt nền tảng trong tinh thần và xuất hiện hoặc bắt đầu thông qua sức mạnh hoặc sự bất lực của tinh thần. Tinh thần là nguyên tắc duy trì, chi phối, là yếu tố đầu tiên và cuối cùng, không chỉ là yếu tố thứ ba không cần thiết.

Ngay khi bắt đầu giải thích sai, thì tinh thần bị giảm giá trị thành một công cụ, những năng lực của phương pháp tinh thần, thi ca và nghệ thuật, cách quản lý nhà nước và tôn giáo đều trở thành đối tượng của sự trau dồi *ý thức* và lên kế hoạch. Những năng lực này được phân chia thành những ngành. Thế giới tinh thần trở thành văn hóa, và cá nhân phấn đấu để hoàn thiện bản thân, trong sự sáng tạo và bảo vệ nền văn hóa này. Những ngành đó trở thành lãnh vực của nỗ lực tự do, nỗ lực này tạo ra những tiêu chuẩn riêng của nó và đạt mục đích rõ ràng để sống theo những ngành này. Những tiêu chuẩn sản xuất và tiêu thụ được gọi là giá trị. Các giá trị văn hóa bảo vệ ý nghĩa của chúng chỉ bằng cách tự hạn chế thành một lãnh vực tự trị: thi ca vì thi ca, nghệ thuật vì nghệ thuật, khoa học vì khoa học.

Chúng ta hãy xem xét ví dụ về khoa học, đây là sự quan tâm đặc biệt đối với chúng ta tại trường đại học ở đây. Chúng ta dễ dàng nhận thấy trạng thái của khoa học từ khi chuyển sang thế kỷ mới – khoa học giữ nguyên không đổi, bất chấp một số lượng nào đó về việc dọn dẹp nhà cửa. Mặc dù hiện nay, dường như hai khái niệm khác nhau về khoa học vẫn đấu tranh với nhau – khoa học với tư cách là tri thức mang tính cách kỹ thuật, thực tiễn, chuyên môn, và khoa học với tư cách là giá trị văn hóa thực chất – cả hai đều chuyển động theo cùng sự đánh giá thấp của lối giải thích sai và sự yếu kém của tinh thần. Chúng chỉ khác nhau ở điểm này: Trong tình hình hiện nay, ít nhất khái niệm về kỹ thuật, thực tiễn được chuyên môn hóa có thể đưa đến đòi hỏi nhất quán thẳng thắn và rõ ràng, trong khi lối giải thích phản kháng về khoa học như là một giá trị văn hóa, hiện đang tái xuất hiện, lại tìm cách che đậy sự yếu kém của tinh thần phía sau một lời nói dối vô ý thức. Thậm chí sự bối rối mất tinh thần còn có thể đi xa đến mức đưa những người ủng hộ quan điểm khoa học về kỹ thuật, thực tiễn đến việc thừa nhận niềm tin của họ vào khoa học như là một giá trị văn hóa; rồi hai khái niệm này hoàn toàn hiểu nhau trong cùng một sự mất tinh thần. Chúng ta có thể chọn cách gọi cơ quan nơi mà các ngành khoa học đã chuyên môn hóa được quy tụ với nhau vì mục đích giảng dạy và nghiên cứu là trường đại học, nhưng đây không phải là một tên gọi nữa; "trường đại học" không còn là một thế lực chủ yếu vì sự thống nhất và trách nhiệm. Ở đây, điều tôi đã nói vào năm 1929 trong bài diễn văn khai mạc vẫn còn đúng đối với trường đại học Đức: "*Những lãnh vực khoa học vẫn còn xa vời. Các đề tài khoa học được giải quyết bằng những đường lối cơ bản khác nhau. Hiện nay, tình trạng hỗn hợp các bộ môn được duy trì với nhau chỉ nhờ tổ chức kỹ thuật của các trường đại học và các phân*

khoa và bảo vệ ý nghĩa nào mà tổ chức này có chỉ thông qua những mục tiêu thực tiễn của các ngành học khác nhau. Các ngành khoa học đã mất đi nguồn gốc trong nền tảng cơ bản của chúng" (*Was ist Metaphysik?* 1929, trang 8). Ngày nay, tất cả các ngành khoa học đều là công việc kỹ thuật, thực tiễn trong việc đạt được và chuyển giao thông tin. Một hành vi nhận thức của tinh thần không thể khởi đầu từ khoa học này. Chính khoa học cần đến hành vi nhận thức.

Lối giải thích sai cuối cùng về tinh thần dựa trên những sự xuyên tạc đã được đề cập đến ở trên, trình bày tinh thần như là sự hiểu biết, và sự hiểu biết như là một công cụ hữu ích, mà cùng với sản phẩm của nó, sự hiểu biết được đặt vị trí trong lãnh vực văn hóa. Cuối cùng, tinh thần như là sự hiểu biết thiết thực và tinh thần như là văn hóa đã trở nên những vật trang trí trong ngày nghỉ, được nghiên cứu cùng với nhiều điều khác. Chúng được đưa ra và trình bày như một bằng chứng rằng không hề có ý định đấu tranh với văn hóa hoặc ủng hộ lối nói thô lỗ. Ban đầu, Chủ Nghĩa Cộng Sản Nga có một thái độ thuần túy tiêu cực, nhưng chẳng bao lâu, đã sửa đổi thành những âm mưu truyền bá thuộc loại này.

Trái với lối giải thích sai này về tinh thần, chúng ta định nghĩa yếu tính của tinh thần một cách ngắn gọn như sau: (tôi sẽ trích dẫn từ bài diễn văn mà tôi đã đọc trong dịp tôi được bổ nhiệm làm hiệu trưởng, vì công thức cô đọng của nó): "Tinh thần không phải là sự khéo léo trống rỗng, không phải là trò chơi tắc trách của người hóm hỉnh, cũng không phải là công việc chia cắt bất tận được xúc tiến do sự hiểu biết thực tiễn; phải chăng ít nhiều đây là lý lẽ của mọi người? Không, tinh thần là sự giải quyết cơ bản, có hiểu biết đối với yếu tính của "hữu thể" (*Rektoratsrede*, trang 13). Tinh thần là sự huy động các sức mạnh của hiện thể đúng theo nghĩa của từ này và với tư cách là toàn thể. Ở đâu tinh thần chiếm ưu thế, thì ở đó, hiện thể luôn luôn và lúc nào cũng trở nên hiện thể hơn. Như vậy, việc nghiên cứu hiện thể đúng theo nghĩa của từ này và với tư cách là toàn thể, nghĩa là đặt câu hỏi về hữu thể, là một trong những điều kiện cơ bản và chủ yếu đối với một hành vi nhận thức của tinh thần, và là như vậy cả đối với một thế giới độc đáo của sự tồn tại - ở đó mang tính cách lịch sử. Đây là điều cần thiết, nếu phải giải quyết sớm tình trạng nguy hiểm của thế giới đang trở nên tối tăm, và nếu phải gánh vác sứ mạng lịch sử của đất nước chúng ta ngay tại trung tâm của thế giới phương Tây. Ở đây, chúng ta chỉ có thể giải thích bằng những đặc điểm chính là tại sao tự thân việc đặt câu hỏi về hữu thể lại hoàn toàn mang tính cách lịch sử, và do đó, tại sao câu hỏi của chúng ta về hữu thể không biết sẽ vẫn còn là một điều hư ảo đối với chúng ta, hoặc sẽ trở thành vận mệnh của phương Tây, hay là bất cứ điều gì, ngoại trừ một sự cường điệu và một hình thái tu từ học.

Nhưng nếu câu hỏi của chúng ta về hữu thể có được đặc điểm chủ yếu và rõ ràng này, thì trước hết, chúng ta phải thừa nhận một quan điểm tuyệt đối nghiêm túc về *sự kiện* đem lại cho câu hỏi tính cách cần thiết trực tiếp của nó, sự kiện mà đối với chúng ta, hữu thể đã trở thành nhỏ bé hơn là một từ, và ý nghĩa của nó trở thành một điều hư ảo phù du. Đây không phải là loại sự kiện chỉ đối đầu với chúng ta như là điều gì đó xa lạ và khác biệt, mà chúng ta chỉ cần ghi chú như là một chuyện xảy ra. Đây là một sự kiện mà chúng ta đứng trong đó. Đây là một trạng thái thuộc về sự tồn tại - ở đó của chúng ta. Tất nhiên, tôi không có ý muốn nói đến một phẩm chất có thể được chứng minh chỉ theo tâm lý học. Ở đây, trạng thái có nghĩa là toàn bộ thể chất của chúng ta, là cách thức mà trong đó, chính chúng

ta được tạo nên về mặt hữu thể. Ở đây, chúng ta không quan tâm đến tâm lý, nhưng quan tâm đến lịch sử của chúng ta trong một khía cạnh chủ yếu. Khi chúng ta gọi đó là một "sự kiện", thì đối với chúng ta, hữu thể chỉ là một từ và là một điều hư ảo, chúng ta đang nói một cách rất tạm thời. Chúng ta chỉ đang giữ vững, đang xây dựng điều gì đó hoàn toàn chưa tồn tại, mà chúng ta vẫn chưa có chỗ dành cho nó, ngay cả nếu điều này là một chuyện xảy ra giữa chúng ta, ở đây và bây giờ, hoặc "bên trong" chúng ta, như chúng ta muốn nói.

Người ta muốn kết hợp sự kiện cá nhân rằng đối với chúng ta, hữu thể vẫn không hơn gì một từ trống rỗng và một điều hư ảo phù du, với sự kiện mang tính cách tổng quát hơn, rằng nhiều từ, và chính xác là những từ chủ yếu, đều ở trong cùng vị trí; nói chung, ngôn ngữ bị hao mòn và tận dụng – đây là một phương tiện giao tiếp cần thiết nhưng không ai khống chế, mà người ta có thể sử dụng khi họ thích, nó bình thường như là một phương tiện di chuyển công cộng, như một chiếc xe mà người ta lái trên đường. Mọi người đều nói và viết bằng ngôn ngữ, không gặp trở ngại và trước hết, *không nguy hiểm*. Chắc chắn điều đó đúng. Và chỉ một ít người có thể suy nghĩ thông qua những điều gợi ý đầy đủ về mối quan hệ sai lầm và không có quan hệ của sự tồn tại - ở đó ngày nay đối với ngôn ngữ.

Nhưng sự trống rỗng của từ "hữu thể", sự hoàn toàn biến mất thuộc về sức mạnh chung của nó, không chỉ là một ví dụ đặc biệt về tình trạng kiệt quệ chung của ngôn ngữ; nói đúng hơn, mối quan hệ đã bị phá hủy đối với hữu thể đúng theo nghĩa của từ này chính là lý do thực sự của mối quan hệ sai lầm đối với ngôn ngữ.

Những tổ chức thanh lọc ngôn ngữ và bảo vệ ngôn ngữ chống lại tình trạng dần dần bị thô tục hóa thật xứng đáng được kính trọng. Nhưng toàn bộ các nỗ lực như vậy chỉ chứng tỏ một cách rõ ràng hơn rằng chúng ta không còn biết được điều gì đang bị đe dọa nơi ngôn ngữ nữa. Bởi vì số phận của ngôn ngữ được đặt nền tảng trong *mối quan hệ* của một quốc gia *đối với hữu thể*, câu hỏi về hữu thể sẽ đòi hỏi chúng ta phải để hết tâm trí vào vấn đề ngôn ngữ. Còn hơn cả một tai nạn bên ngoài, hiện nay, khi chúng ta chuẩn bị trình bày sự kiện hữu thể đang dần dần biến mất với tất cả hệ luỵ của nó, chúng ta thấy mình buộc phải lấy các suy tư ngôn ngữ học làm điểm xuất phát.

LUDWIG WITTGENSTEIN 1889 - 1951

Ludwig Wittgenstein sinh ra trong một gia đình đại phú ở Vienna. Cha ông, Karl, là một nhà công nghiệp thép giàu có và mẹ ông, bà Leopoldine, là một nhạc sĩ dương cầm. Johannes Brahams, Gustaf Mahler, và Pable Casals là những khách quí thường xuyên của gia đình Wittgenstein. Học tại nhà với các gia sư, Wittgenstein sớm cho thấy những dấu hiệu đầy hứa hẹn về toán học và chế tạo máy. Theo người ta kể lại, mới mười tuổi, cậu đã chế được một cái máy may bằng que diêm.

Wittgenstein ở với gia đình cho tới năm 15 tuổi, ông đăng ký vào học tại *Linz Realschule,* tại đây ông học nghề chế tạo máy trong hai năm trước khi chuyển tới Berlin. Năm 1908, Wittgenstein đăng ký vào Đại học Manchester, Anh, để học về khí động lực. Trong khi thiết kế một động cơ cánh quạt, Wittgenstein bắt đầu cảm thấy hứng thú với toán học, khiến ông chuyển sang đại học Cambridge. Tại đây, từ 1912 đến 1913, ông học với Bertrand Russell. 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 quí, 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 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 niệm vào các sổ ghi chép. Khi Thế Chiến I bùng nổ năm 1914, ông đăng ký làm pháo binh trong quân đội Áo. Thời gian trong quân ngũ, ông tiếp tục công việc triết học, và đã viết một khảo luận vắn năm 1918 dựa trên các ghi chép cũ của ông. Cùng năm, ông bị quân Ý bắt. Trong tù, ông đã tìm cách gửi được một bản thảo của ông cho Bertrand Russell, và được ông này đánh giá là một công trình của thiên tài và đã dàn xếp để xuất bản nó dưới tựa đề *Tractatus Logico-Philosophicus* ['*Khảo luận triết học lô gích*'](1921). Đây là tác phẩm triết học duy nhất Wittgenstein xuất bản lúc sinh thời.

Wittgenstein tin rằng *Tractatus* của ông cống hiến câu trả lời dứt khoát cho mọi vấn đề triết học. Vì vậy sau khi chiến tranh kết thúc, ông bỏ triết học hoàn toàn. Sau một khoá học tại trường đại học sư phạm, ông làm giáo viên trong sáu năm tại các làng vùng sâu vùng xa ở Áo. Nhưng ông thấy mình

---

* Bertrand Russell, *Portraits from Memory* (London: George-Allen & Unwin, 1957), pp. 26-27.

không thích hợp với công việc dạy học, nên năm 1926 ông bỏ dạy học và đến làm người làm vườn cho một tu viện trước khi trở lại Vienna thiết kế một ngôi nhà cho em gái ông. Trong thời gian ở Vienna, ông tiếp tục trò chuyện triết học với Moritz Schlick, giáo sư triết học tại đại học Vienna và với các giáo sư khác là những người hâm mộ cuốn *Tractatus* của ông.

Sống lại niềm say mê triết học, Wittgenstein trở lại Cambridge năm 1929, và sau khi đệ trình luận án tiến sĩ bằng tác phẩm *Tractatus* lúc ấy đã nổi tiếng, và trở thành nghiên cứu sinh của Trinity College. Bây giờ Wittgenstein lại tiếp tục viết các ghi chép về các suy tư triết học và chuẩn bị đưa đi xuất bản. Nhưng, trừ một tiểu luận, Wittgenstein không bao giờ thấy các ý tưởng mới của ông được in thành sách; ông luôn luôn coi các tư tưởng mới nhất của ông là chưa đầy đủ hay chưa được phát biểu thoả đáng.

Phần còn lại đời ông, Wittgenstein tiếp tục liên kết với Cambridge - mặc dù ông không bao giờ cảm thấy thoải mái với nếp sống của giới khoa bảng. Có đôi lần ông bỏ đại học, về sống cách ly tại căn nhà nhỏ của ông ở Na Uy. Năm 1939, ông được bổ nhiệm chức giáo sư triết học tại Cambridge, kế vị G. E. Moore. Nhưng trước khi ông nhận chức, Thế Chiến II bùng nổ và ông trở thành một tình nguyện viên phục vụ tại bệnh viện ở Luân Đôn. Sau Thế Chiến, ông trở lại Cambridge nhưng ông thấy công việc của ông tại đây quá kinh khủng nên đã từ chức hai năm sau đó. Sống cô độc tại Ai Len, ông hoàn thành tác phẩm lớn thứ hai, *Tra Cứu Triết học*, mặc dù một lần nữa ông không thể tự xuất bản nó. (Sách được xuất bản năm 1953, sau khi ông mất.)

Trong một dịp thăm nước Mỹ năm 1949, sức khoẻ ông bắt đầu xấu đi. Khi ông trở về Cambridge, các bác sĩ nói ông bị ung thư tuyến tiền liệt, và qua đời mười tám tháng sau, năm 1951. Từ sau khi ông mất, các người thừa kế văn học của ông đã xuất bản trên một chục tác phẩm các bản thảo, ghi chép, giảng khóa, và thư từ, tất cả ông đều còn bỏ dở.

Trong suốt thời kỳ trưởng thành, Wittgenstein say mê triết học như một hoạt động hơn là một tập hợp lý thuyết. Ông tin rằng mục tiêu của triết học là loại bỏ hay làm "tan" các vấn đề, và phương tiện hàng đầu để đạt mục tiêu này là phân tích ngôn ngữ. Theo Wittgenstein, đa số vấn đề triết học có thể phát sinh từ việc sử dụng sai ngôn ngữ. Trong một ghi chép thời kỳ đầu của ông, ông viết:

"Triết học không cống hiến các hình ảnh về thực tại và không thể xác nhận hay bác bỏ các tra cứu khoa học. Triết học dạy chúng ta hình thức lô gích của các mệnh đề: đó là nhiệm vụ cơ bản của nó."

Ba chục năm sau, ông vẫn giữ nguyên lập trường này: *"Triết học là một cuộc chiến chống lại sự mê hoặc của trí khôn chúng ta bằng phương tiện ngôn ngữ."*

Lý thuyết của Wittgenstein thời kỳ đầu được chấp nhận và chỉnh sửa bởi Moritz Schlick và "Nhóm Vienna" của ông. Nhóm này triển khai một triết học sẽ được gọi là *"thuyết thực chứng lô gích."* Giống như Wittgenstein, họ làm việc trên một ngôn ngữ lý tưởng, không vướng những sự hàm hồ của cách nói thông thường, để bộc lộ rõ hình thức lô gích của ngôn ngữ. Họ cũng cho rằng một ngôn ngữ lý tưởng như thế sẽ loại bỏ mọi mệnh đề của đạo đức học, siêu hình học, và tôn giáo. (Để biết thêm về thuyết thực chứng lô gích, xem phần dẫn nhập vào A. J. Ayer ở chương sau.)

---

* Ludwig Wittgenstein, Notebooks 1914-1916 (London: Basil Blacwell, 1961), p. 93.

* Ludwig Wittgenstein, Philosophical Investigations (New York: Macmillan, 1958), no.109, p. 47.

Tractatus logico-philosophicus (khảo luận triết học lô gích)

Lời tựa

Có lẽ quyển sách này chỉ có thể hiểu được bởi những người đã tự mình có những ý niệm được diễn tả trong đó - ít là các tư tưởng tương tự. - Vì vậy sách này không phải một sách giáo khoa. - Sách sẽ đạt được mục tiêu nếu nó tạo ra sự hứng thú cho người nào đọc và hiểu nó.

Sách này bàn về các vấn đề triết học, và tôi tin nó sẽ cho thấy rằng lý do tại sao các vấn đề này được đặt ra, đó là lô gích của ngôn ngữ chúng ta bị hiểu lầm. Tất cả ý nghĩa của cuốn sách này có thể được tóm tắt trong câu sau: cái gì có thể nói ra thì có thể nói một cách rõ ràng, và cái gì chúng ta không thể nói thì chúng ta phải giữ im lặng.

Mục tiêu của cuốn sách là đặt một giới hạn cho tư tưởng, hay đúng hơn - không phải cho tư tưởng, nhưng cho cách diễn tả tư tưởng: bởi vì để có thể đặt một giới hạn cho tư tưởng, chúng ta phải thấy rằng cả hai mặt của giới hạn là có thể nghĩ được (nghĩa là chúng ta phải có khả năng nghĩ những gì không thể nghĩ).

Vì vậy chỉ có thể đặt giới hạn trong ngôn ngữ, còn cái gì nằm ở mặt kia của giới hạn đều chỉ là cái vô nghĩa.

Tractatus logico-philosophicus

1* Thế giới là tất cả vấn đề phải nói tới.

1.1 Thế giới là toàn thể các sự kiện, không phải các sự vật.

1.11 Thế giới được xác định bởi các 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 lô gích 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 lô gích, 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.

3 Một hình ảnh lô gích 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.

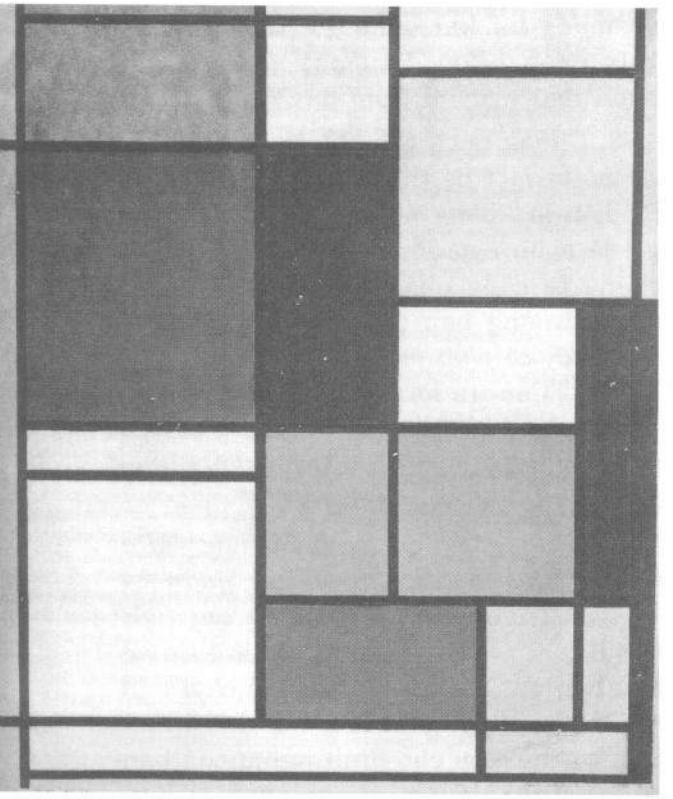
3.03 Tư tưởng không bao giờ có thể là cái gì phi lô gích, bởi vì nếu thế, chúng ta phải suy nghĩ phi lô gích.

3.031 Người ta thường nói Thiên Chúa có thể tạo ra bất cứ cái gì ngoại trừ cái nghịch với các luật lô gích. - Lý do là vì chúng ta không thể nói một thế giới phi lô gích sẽ là như thế nào.

3.032 Biểu thị trong ngôn ngữ một điều gì "phản lô gích" 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 điểm không hiện hữu.

---

* [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 n.1, n.2, n.3, v.v... là các cắt nghĩa về mệnh đề số n; các mệnh đề n.m.1, n.m.2, v.v... là các cắt nghĩa về mệnh đề số n.m.; v.v...]



Phối hợp màu Vàng, Đỏ, Lam và Đen, 1921, tranh của Piet Mondrian (1872-1944). Hoạ sĩ Mondrian thiết kế các bức hoạ không vật với sự chính xác toán học. Hình thể và cấu trúc rõ ràng, cùng với sự không có trang trí nào, tạo ra một ẩn dụ bằng hình ảnh về sự chính xác và nghiêm khắc của *Tractatus* của Wittgenstein. (*Giraudon/Art Resource*, NY)

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* không thể bác bỏ, nhưng rõ ràng nó vô nghĩa khi nó tìm cách nêu lên những hoài nghi 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.

7 Cái gì chúng ta không thể nói, chúng ta phải giữ im lặng.

Tra cứu triết học

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"* (Augustine, *Confessions*, 1, 8).

Theo tôi, các lời nói 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.

Augustine 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 cho 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 mô 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 thuỷ về cách mà ngôn ngữ hoạt động. Nhưng ta cũng có thể nói rằng nó là ý niệm về một ngôn ngữ nguyên thuỷ hơn ý niệm của chúng ta.

Chúng ta hãy tưởng tượng một ngôn ngữ mà mô tả của Augustine 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 thuỷ đầy đủ.

3. Chúng ta có thể nói Augustine 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 mặt bàn cờ theo một số qui 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 Augustine 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 thuỷ 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 thuỷ ấy của ngôn ngữ khi nó học nói. Ở đây 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 "con số 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 con số 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 số đếm 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 ngôn ngữ này *có ý nghĩa gì?* - Cái gì được giả thiết là chỉ cho thấy điều 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, d, c.

Nhưng đồng hoá 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 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 Olympích, 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 có 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 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 *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 trong triết học? - Chỉ cho con ruồi lối bay ra khỏi cái lọ đựng ruồi.

A.J. AYER 1910 - 1989

Alfred Jules Ayer sinh tại Luân Đôn, là con một của cặp vợ chồng di dân. Cha cậu, Jules Ayer, là một doanh nhân gốc Thuỵ Sĩ, và mẹ cậu, Reine Citroen Ayer, là một người Hà Lan gốc Do Thái mà người anh họ hàng xa của bà là người đã sáng lập hãng xe ô tô nổi tiếng Citroen. Năm lên bảy, Ayer được gửi đến một trường nội trú ở Eastbourne, và năm mười hai tuổi cậu được một học bổng vào học trường trung học nổi tiếng Eton College. Trong sáu năm tiếp theo, cậu học văn học cổ điển, ham thích kịch nghệ, và tích cực tham gia các hoạt động thể thao (cậu chơi quần vợt khá giỏi, và mơ trở thành một cầu thủ dã cầu chuyên nghiệp). Trong thời gian này cậu cũng bỏ mọi niềm tin tôn giáo.

Năm 1928, Ayer được một học bổng văn học cổ điển tại Christ Church College, Oxford. Tại đây ông học triết học cũng như lịch sử Hi Lạp và Rôma. Ông bị cuốn hút bởi triết học của Wittgenstein thời kỳ đầu và dành nhiều thời gian ở Cambridge với nhà triết học này. Sau khi tốt nghiệp, ông trở thành một giảng viên tại Christ Church; nhưng trường này đã dư người dạy, và ông được nghỉ phép hai học kỳ. Ông dùng thời gian này sang thăm nước Áo, tại đây ông gặp Moritz Schlick và trở thành một thành viên hăng say của "Nhóm Vienna," là nhóm các nhà thực chứng lô gích. Trở về Oxford với đầy nhiệt tình với triết học mới, ông viết tác phẩm nổi tiếng nhất của ông, *Ngôn Ngữ, Sự Thật, và Lô gích* (1936). Mới 26 tuổi, Ayer đã lập tức trở thành nhà biện hộ hàng đầu cho thuyết thực chứng lô gích trong thế giới nói tiếng Anh.

Sau năm năm làm nghiên cứu sinh tại trường Christ Church và sau khi phục vụ trong đội Vệ Binh xứ Wales trong Thế Chiến II, Ayer trở thành nhà nghiên cứu và trưởng khoa của Wadham, Oxford. Năm 1946 ông được bầu làm Giáo Sư Grote về Triết học tinh thần và lô gích tại University College, Luân Đôn. Trong thời gian này ông viết rất nhiều, hiệu đính một số phát biểu trong các tác phẩm trước kia của ông. Tác phẩm chính của ông trong thời kỳ này là lý thuyết về nhận thức, *Vấn đề nhận thức* (1956). Ngoài việc viết sách, Ayer cũng làm biên tập tờ Pelican Philosophy Series và chủ tịch Hội Aristotle, là một nhà hoạt động tích cực về các nguyên tắc chính trị theo chủ nghĩa tự do, và là một khách mời thường xuyên trên chương trình TV "Đầu tư cho Não" của đài BBC. Năm 1960 ông trở lại Oxford với chức vị Giáo sư Wykeham về Lô gích. Thời gian tại Oxford, ông cũng đi thuyết trình khắp thế giới. Mặc dù buộc phải nghỉ hưu ở Oxford ở tuổi 67, Ayer tiếp tục viết sách và dạy học cho tới khi ông qua đời năm 1989.

Một năm trước khi qua đời, Ayer có một "*kinh nghiệm khá ghê sợ nhưng rất lạ lùng*" khi tim ông ngừng đập trong bốn phút. Trong một bài viết nhan đề "*Tôi thấy gì khi tôi đã chết. . . .*" Ayer mô tả sự kiện này như sau:

Tôi đứng trước một ánh sáng đỏ rực, sáng chói, và cũng làm tôi rất đau đớn, cả khi tôi quay đi khỏi nó. Tôi ý thức rằng ánh sáng này chịu trách nhiệm điều khiển vũ trụ.

Cũng trong bài viết ấy, Ayer xác định rõ sự kiện ấy hoàn toàn không lay chuyển niềm tin vô thần của ông.

Thuyết thực chứng lô gích có nguồn gốc từ thuyết duy nghiệm của David Hume và thuyết ngôn ngữ của Wittgenstein thời kỳ đầu. Hume đã chia mọi ý niệm có ý nghĩa thành hai loại - các ý niệm liên quan đến các "*quan hệ của các ý niệm*" và các ý niệm liên quan đến các "*chất liệu của sự kiện.*" Các mệnh đề tiên nghiệm (*a priori*) của lô gích và toán học thuần tuý (được gọi là các mệnh đề "phân tích") tạo thành loại ý niệm thứ nhất và các mệnh đề lệ thuộc sự quan sát và thí nghiệm (được gọi là các mệnh đề "tổng hợp") tạo thành loại thứ hai. Nhưng các ý niệm siêu hình không tương ứng với loại nào trong hai loại này và vì thế được coi là trống rỗng hay vô nghĩa. *Tractatus* ban đầu của Wittgenstein kêu gọi loại bỏ các phát biểu vô nghĩa ấy khỏi ngôn ngữ triết học:

Phương pháp đúng trong triết học sẽ thực sự là như sau: không nói gì cả ngoại trừ cái có thể nói, nghĩa là các mệnh đề của khoa học tự nhiên - nghĩa là cái không liên quan gì đến triết học - và rồi, mỗi khi có ai muốn nói điều gì siêu hình, hãy cho họ biết họ đã thất bại trong việc gán một ý nghĩa cho một số ký hiệu trong các mệnh đề của họ. . . Phương pháp này sẽ là phương pháp duy nhất tuyệt đối có thể được coi là đúng.

Cùng với Moritz Schlick và các thành viên "Nhóm Vienna," Ayer tìm cách triển khai triết học đúng này. Các thành viên của nhóm tự xưng là các nhà triết học "thực chứng" bởi vì họ muốn loại bỏ mọi mệnh đề siêu hình và họ muốn chứng minh rằng chỉ có lô gích học, toán học và các khoa học tự nhiên mới cung cấp tri thức đích thực. Họ là các nhà thực chứng "lô gích" bởi vì họ cho rằng phân tích lô gích của các khẳng định siêu hình sẽ không chứng tỏ chúng là *sai* nhưng là *vô nghĩa.*

Để xác định những mệnh đề nào là có ý nghĩa và mệnh đề nào là vô nghĩa, các nhà thực chứng lô gích như Ayer đã triển khai một tiêu chuẩn kiểm chứng về ý nghĩa. Trong đoạn trích dưới đây từ *Ngôn ngữ, sự thật và lô gích*, Ayer đưa ra tiêu chuẩn sau đây cho các mệnh đề tổng hợp:

Chúng tôi nói rằng một câu có ý nghĩa thực đối với bất cứ người nào nếu, và chỉ nếu người ấy biết cách làm thế nào kiểm chứng mệnh đề mà nó muốn diễn tả - nghĩa là nếu họ biết các nhận xét nào sẽ hướng dẫn họ, trong một số hoàn cảnh nhất định, để chấp nhận mệnh đề như là đúng, hay bác bỏ nó như là sai.

Ngay sau đó Ayer đưa ra ba tính chất của nguyên tắc này. Thứ nhất, ông cho thấy rằng ông chỉ đang nói về "*tính có thể kiểm chứng trên nguyên tắc.*" Ví dụ, ngay lúc này có thể trên thực tế tôi không thể kiểm chứng là đúng hay sai sự hiện hữu của các yêu tinh Tasmania trên đảo Tasmania, nhưng không có gì *trên nguyên tắc* ngăn cản tôi làm điều này. Thứ hai, ông phân biệt giữa sự kiểm chứng "mạnh" và "yếu." Một mệnh đề được kiểm chứng theo nghĩa mạnh "*nếu, và chỉ nếu chân lý của nó có thể được thiết lập chắc chắn trong kinh nghiệm.*" Nhưng sự kiểm chứng "mạnh" này sẽ loại trừ mọi mệnh đề tổng quát như "*một vật thể có khuynh hướng dãn nở khi gặp nhiệt*" vì các chân lý như thế không thể được thiết lập "chắc chắn" bởi một số hữu hạn các quan sát. Ngược lại, Ayer chọn loại kiểm chứng theo nghĩa hẹp: "*Có quan*

Spectator, 16 tháng 7, 1988, như trích dẫn trong A.J. Ayer, The Philosophy of Ayer, do Lewis E. Hahn chủ biên (LaSalle, IL: Open Court, 1992), tr. 48.

sát nào thích hợp để xác định chân lý hay sự sai lầm của nó không?" Sau cùng, Ayer nói rõ rằng nguyên tắc của ông chỉ áp dụng cho các mệnh đề *tổng hợp*. Các mệnh đề của triết học, kể cả chính tiêu chuẩn kiểm chứng, "*được coi là cần thiết về mặt ngôn ngữ, và vì thế là phân tích.*"

Tính chất cuối cùng này làm phát sinh một vấn đề khiến các nhà thực chứng lô gích phải đau đầu. Làm thế nào để kiểm chứng chính tiêu chuẩn kiểm chứng? Có quan sát nào giúp người ta chấp nhận mệnh đề được cho trước ("*Chúng tôi nói rằng một câu có ý nghĩa thực sự. . .*") như là đúng, hay bác bỏ nó như là sai? Trong *Tractatus*, Wittgenstein đã nhận thấy khó khăn này liên quan đến chính ông và ông đã kết luận rằng các mệnh đề làm thành *Tractatus* tự chúng đều là "vô nghĩa" - nhưng người ta vẫn có thể dùng nó để "nhìn đúng thế giới." Ayer tìm cách tránh vấn đề bằng cách cho rằng tiêu chuẩn kiểm chứng có tính phân tích, chỉ là một điệp ngữ, vì thế tự nó không thể kiểm chứng. Nhưng nếu tiêu chuẩn chỉ là một điệp ngữ, thì nó sẽ chẳng nói được gì cho chúng ta về thế giới. Làm thế nào nó có thể là một kiểm nghiệm về ý nghĩa và có gì khiến nó không thể hoàn toàn chỉ là tuỳ tiện?

Trong các tác phẩm thời kỳ sau, Ayer đã thử những cách khác nhau để tìm một cơ sở cho tiêu chuẩn kiểm chứng, và các nhà thực chứng khác cũng đã làm như thế, nhưng không cố gắng nào thoả mãn các nhà triết học đương thời. Một phần như là kết quả của các vấn đề liên quan tới một tiêu chuẩn kiểm chứng đáng tin cậy, thuyết thực chứng lô gích ngày nay không còn là một phong trào nữa. Tuy nhiên tinh thần của chủ nghĩa duy nghiệm thực chứng nghiêm khắc vẫn còn ở lại với chúng ta.

Ngôn ngữ, sự thật và lô gích

Lời tựa cho ấn bản thứ nhất

Các quan điểm được đưa ra trong khao luận này bắt nguồn từ các lý thuyết của Bertrand Russell và Wittgenstein, tự chúng là kết quả của thuyết duy nghiệm của Berkeley và David Hume. Giống như Hume, tôi phân chia mọi mệnh đề đích thực thành hai loại: các mệnh đề, theo thuật ngữ của ông, liên quan đến các "*quan hệ của các ý niệm,*" và các mệnh đề liên quan đến các "*chất liệu của sự kiện.*" Loại thứ nhất gồm các mệnh đề *a priori* của lô gích và toán học thuần tuý, và tôi coi chúng là các mệnh đề tất yếu và chắc chắn chỉ vì chúng có tính phân tích. Nghĩa là, tôi cho rằng lý do tại sao các mệnh đề này không thể bác bỏ được trong kinh nghiệm, đó là chúng không đưa ra khẳng định nào về thế giới, mà chỉ ghi nhận sự quyết tâm của chúng ta trong việc sử dụng các ký hiệu theo một kiểu nhất định. Ngược lại, các mệnh đề liên quan đến các chất liệu thường nghiệm của sự kiện, tôi cho chúng là những giả thuyết, có thể đúng nhưng không bao giờ chắc chắn. Và khi đưa ra lý giải về phương pháp kiểm chứng chúng, tôi cũng cho là tôi đã cắt nghĩa bản chất của sự thật.

Để trắc nghiệm xem một câu có diễn tả một giả thuyết thường nghiệm đích thực hay không, tôi chấp nhận cái có thể gọi là một nguyên tắc kiểm chứng sửa đổi. Vì tôi cần một giả thuyết thường nghiệm, thực ra không phải để nó phải được chứng minh chắc chắn, nhưng để một số kinh nghiệm giác quan nào đó có thể giúp xác định nó là đúng hay sai. Nếu một mệnh đề giả thiết không thoả mãn được nguyên tắc này, và không phải là một điệp ngữ, thì tôi coi nó là mệnh đề siêu hình, và vì là siêu hình, nó không đúng cũng không sai nhưng là hoàn toàn vô nghĩa. Ta

sẽ thấy rằng phần lớn những mệnh đề được nói trong triết học đều là siêu hình theo tiêu chuẩn này, và cách riêng, nó không thể được khẳng định một cách có ý nghĩa rằng có một thế giới các giá trị không thuộc kinh nghiệm, hay con người có linh hồn bất tử, hay có một Thượng Đế siêu việt.

Còn về chính các mệnh đề của triết học, chúng được coi là tất yếu về ngôn ngữ học, và vì thế là phân tích. Và trong lãnh vực quan hệ giữa triết học và khoa học thực nghiệm, rõ ràng nhà triết học không ở trong vị trí để cung cấp các chân lý lý thuyết có thể sánh với các giả thuyết của khoa học, cũng không phải để đưa ra các phán đoán *a priori* về giá trị của các lý thuyết khoa học, nhưng vai trò của họ là làm sáng tỏ các mệnh đề của khoa học bằng cách phô bày các quan hệ lô gích của các mệnh đề này, và định nghĩa các ký hiệu có trong chúng. Do đó tôi cho rằng không có gì trong bản chất triết học bảo đảm sự tồn tại của các "trường phái" triết học xung khắc nhau. Và tôi cố gắng chứng minh điều này bằng cách cung cấp một giải pháp dứt khoát cho các vấn đề từng là nguyên nhân gây xung khắc chính giữa các nhà triết học trong quá khứ.

Quan điểm rằng làm triết học là một hoạt động phân tích được gắn liền với công trình của G.E. Moore và các đồ đệ ông ở Anh. Nhưng tuy tôi đã học được rất nhiều từ giáo sư Moore, tôi vẫn có lý để tin rằng ông và các đồ đệ ông không sẵn sàng chấp nhận một phương pháp hiện tượng học tới mức độ như tôi, và họ có một lập trường hơi khác về bản chất của phân tích triết học. Các nhà triết học mà tôi nhất trí nhiều nhất là các thành viên của "Nhóm Vienna," dưới sự lãnh đạo của Moritz Schlick, và thường được gọi là các nhà thực chứng lô gích. Và trong số các nhà triết học này tôi chịu ơn Rudolf Carnap nhiều nhất. Ngoài ra, tôi cũng muốn nói lên lòng biết ơn đối với Gilbert Ryle, thầy dạy triết học ban đầu của tôi, và Isaiah Berlin, người đã thảo luận với tôi về mọi điểm lý luận trong khảo luận này, và đã giúp tôi nhiều gợi ý quí báu, mặc dù cả hai vị này không đồng ý về nhiều điểm mà tôi khẳng định. . .

Chương 1

Loại bỏ siêu hình học

Các tranh cãi giữa những nhà triết học phần lớn đều không có cơ sở và không kết quả. Cách chắc chắn nhất để kết thúc những tranh cãi ấy là thiết lập một cách chắc chắn tuyệt đối cái phải là mục đích và phương pháp của việc tra cứu triết học. Và nhiệm vụ này không đến nỗi khó khăn như chúng ta tưởng trong lịch sử triết học. Vì nếu có những câu hỏi nào mà các khoa học dành lại cho triết học trả lời, thì một tiến trình loại bỏ phải dẫn họ tới chỗ khám phá ra chúng.

Chúng ta có thể bắt đầu bằng cách phê bình luận đề siêu hình học rằng triết học cung cấp cho chúng ta tri thức về một thực tại siêu việt trên thế giới khoa học và nhận thức thông thường. Sau này, khi chúng ta đi tới phần định nghĩa siêu hình học và lý giải sự tồn tại của nó, chúng ta sẽ thấy rằng có thể là một nhà siêu hình học mà không tin vào một thực tại siêu nghiệm; vì chúng ta sẽ thấy rằng nhiều câu nói của siêu hình học là do những sai lầm về lô gích, hơn là do các tác giả của chúng muốn một cách ý thức vượt ra ngoài các giới hạn của kinh nghiệm. Nhưng tốt hơn chúng ta nên lấy trường hợp của những người tin rằng có thể có một thực tại siêu nghiệm để làm điểm xuất phát cho thảo luận của chúng ta. Các lý luận mà chúng ta sử dụng để bác bỏ lý luận của họ sau này sẽ có thể được áp dụng cho toàn thể siêu hình học.

Một cách để tấn công một nhà siêu hình học chủ trương có tri thức về một thực tại siêu nghiệm trên thế giới hiện tượng sẽ là tra cứu xem các mệnh đề của họ xuất phát từ các tiền đề nào. Phải chăng họ bắt đầu, giống như mọi người khác, từ bằng chứng của giác quan họ? Và nếu thế, qui trình lý luận hợp pháp nào có thể dẫn họ tới khái niệm về một thực tại siêu nghiệm? Chắc chắn từ các tiền đề thường nghiệm, không thể nào suy ra một cách hợp pháp bất cứ điều gì liên quan đến các thuộc tính, hay thậm chí sự hiện hữu, của bất cứ cái gì siêu - nghiệm. Nhưng vấn nạn này có thể trả lời bằng một sự phủ nhận từ phía nhà siêu hình học rằng khẳng định của họ rốt cuộc vẫn dựa trên chứng cớ của giác quan họ. Họ sẽ nói rằng họ có một khả năng trực giác tinh thần giúp họ biết các sự kiện mà không thể biết được qua kinh nghiệm giác quan. Và thậm chí nếu có thể chứng minh rằng họ dựa trên các tiền đề thường nghiệm, và vì vậy cố gắng của họ để đi tới thế giới siêu - nghiệm là không thể biện minh, thì cũng không thể kết luận rằng các khẳng định mà họ làm liên quan tới thế giới siêu nghiệm này không thể nào đúng. Vì sự kiện một kết luận không theo sau tiền đề giả thiết thì không đủ để chứng minh rằng kết luận ấy sai. Do đó người ta không thể lật đổ một hệ thống siêu hình học siêu nghiệm chỉ bằng việc phê bình cách thức mà nó tồn tại. Đúng hơn, điều cần là phải có một phê bình về bản chất của các phát biểu tạo nên hệ thống ấy. Và đây là đường lối lý luận mà chúng tôi sẽ theo đuổi. Bởi vì chúng tôi sẽ chủ trương rằng không phát biểu nào về một "thực tại" siêu việt các giới hạn của mọi kinh nghiệm mà có thể có một ý nghĩa nào; từ đó hệ quả là các công sức của những người đã từng cố gắng mô tả một thực tại như thế đã trở thành một công việc sản xuất cái vô nghĩa.

Người ta có thể gợi ý rằng đây là một mệnh đề đã được Kant chứng minh rồi. Nhưng mặc dù Kant đã nói rằng trí năng con người được cấu tạo khiến nó tự đánh mất mình trong các mâu thuẫn khi nó tìm cách vượt ra khỏi những giới hạn của kinh nghiệm và cố gắng đi vào các sự vật tự thân. Và như thế ông coi chuyện không thể có siêu hình học không phải là một vấn đề về lô gích, nhưng là một vấn đề thực tế. Ông khẳng định rằng không phải trí khôn chúng ta không thể nào có khả năng đi vượt quá thế giới hiện tượng, mà chỉ là trên thực tế nó không có khả năng ấy. Và điều này đã khiến các nhà phê bình đặt câu hỏi là, nếu chỉ có thể biết những gì nằm trong ranh giới của kinh nghiệm giác quan mà thôi, thì làm thế nào tác giả có thể biện minh khi cho rằng có các vật thực sự tồn tại vượt bên kia kinh nghiệm giác quan, và làm thế nào ông có thể nói đâu là các ranh giới mà trí năng con người không thể vượt qua, trừ khi chính ông thành công trong việc vượt qua các ranh giới ấy. Như Wittgenstein nói, "*Để vẽ một giới hạn cho tư duy, chúng ta phải suy nghĩ về cả hai mặt của giới hạn này,*"* một sự thật được Bradley diễn tả một cách đặc biệt bằng cách nói rằng người sẵn sàng chứng minh rằng không thể có siêu hình học thì là nhà siêu hình học anh em với một lý thuyết đối lập của chính họ.**

Cho dù các vấn nạn này có sức mạnh như thế nào chống lại lý thuyết của Kant, chúng cũng không có một sức mạnh nào chống lại luận đề mà tôi sắp đưa ra. Không thể nói ở đây rằng tác giả đang vượt qua cái rào cản mà ông nói là không thể vượt qua. Bởi vì cái cố

---

* Tractatus Logico-Philosophicus, Lời tựa.

* Bradley, Bề ngoài và Thực tại, 2nd ed., tr. 1.

gắng vô hiệu nhằm vượt qua các giới hạn của kinh nghiệm giác quan sẽ được rút ra không phải từ giả thuyết tâm lý liên quan tới cơ cấu hiện có của trí năng con người, nhưng từ qui luật xác định nghĩa đen của ngôn ngữ. Chúng tôi chống lại nhà siêu hình học không phải vì họ cố gắng sử dụng trí năng trong một lãnh vực mà nó không thể đi vào một cách hiệu quả, nhưng vì họ tạo ra những câu nói không phù hợp với các điều kiện mà chỉ với những điều kiện ấy một câu mới có thể có ý nghĩa. Và chính chúng tôi cũng không buộc phải nói điều vô nghĩa để chứng minh rằng mọi câu nói thuộc một loại nhất định nào đó tất yếu phải là vô nghĩa. Chúng tôi chỉ cần phát biểu tiêu chuẩn giúp chúng tôi trắc nghiệm xem một câu nói có diễn tả một mệnh đề đúng về một sự kiện thực tế hay không, và rồi vạch ra rằng các câu nói được bàn đến này không đáp ứng được tiêu chuẩn ấy. Và chúng tôi sẽ bắt đầu tiến hành công việc này. Trước hết chúng tôi sẽ phát biểu tiêu chuẩn dưới một hình thức khá mơ hồ, rồi sau đó đưa ra các giải thích cần thiết để làm cho nó chính xác.

Tiêu chuẩn chúng tôi dùng để trắc nghiệm tính chân chính của các phát biểu rõ ràng về sự kiện là tiêu chuẩn về tính có thể kiểm chứng. Chúng tôi nói rằng một câu có ý nghĩa thực đối với bất cứ người nào nếu, và chỉ nếu người ấy biết cách làm thế nào kiểm chứng mệnh đề mà nó muốn diễn tả - nghĩa là nếu họ biết các nhận xét nào sẽ hướng dẫn họ, trong một số hoàn cảnh nhất định, để chấp nhận mệnh đề như là đúng, hay bác bỏ nó như là sai. Ngược lại, nếu mệnh đề ấy có một tính chất khiến sự giả định nó là đúng hay sai, phù hợp với bất cứ giả định nào liên quan đến bản chất của kinh nghiệm tương lai của người ấy, thì, riêng đối với người ấy, nếu nó không phải là một điệp ngữ, nó chỉ là một mệnh đề giả hiệu. Câu nói diễn tả nó có thể có ý nghĩa với họ về mặt cảm xúc; nhưng nó không có nghĩa thực. Và về các câu hỏi, tiến trình cũng tương tự. Chúng ta tìm hiểu trong mỗi trường hợp xem các quan sát nào sẽ dẫn chúng ta tới chỗ trả lời cho câu hỏi, bằng cách này hay cách khác; và nếu không thể phát hiện ra câu trả lời nào, chúng ta phải kết luận rằng câu nói ấy không diễn tả một câu hỏi đích thực, cho dù về ngữ pháp bề ngoài có thể tỏ ra đó là một câu hỏi đích thực.

Chúng tôi không cần đưa ra thêm ví dụ nữa về chức năng của tiêu chuẩn ý nghĩa của chúng ta. Vì mục tiêu của chúng ta chỉ là chứng minh rằng triết học, xét như một ngành tri thức đích thực, phải được phân biệt với siêu hình học. Bây giờ chúng tôi không quan tâm tới câu hỏi lịch sử rằng có bao nhiêu phần mà truyền thống chuyển giao cho triết học thực ra chỉ là siêu hình học. Tuy nhiên sau này chúng tôi sẽ cho thấy rằng đa số các "đại triết gia" của quá khứ không phải chủ yếu là các nhà siêu hình học, và vì thế làm an tâm những người sợ sử dụng tiêu chuẩn của chúng tôi vì tôn kính các bậc đại triết gia ấy.

Về giá trị của nguyên tắc kiểm chứng. . . chúng tôi sẽ cho thấy rằng mọi mệnh đề mà có nội dung thực tế đều là những giả thiết thường nghiệm; và chức năng của một giả thiết thường nghiệm là cung cấp một qui luật để dự kiến kinh nghiệm. Và điều này có nghĩa là mọi giả thiết thường nghiệm buộc phải liên quan tới một kinh nghiệm thực tế hay khả dĩ nào đó, khiến cho một phát biểu nào mà không liên quan tới kinh nghiệm nào thì không phải là một giả thiết thường nghiệm, và do đó không có nội dung thực tế. Nhưng đây chính là điều mà nguyên tắc kiểm chứng khẳng định.

Nhà siêu hình học không có ý viết ra những câu vô nghĩa. Họ rơi vào đó vì bị đánh lừa bởi ngữ pháp, hay vì mắc các sai lầm về lý luận, ví dụ như sai lầm dẫn tới quan điểm rằng thế giới khả

giác là thế giới không thật. Nhưng phạm những sai lầm này không phải là dấu hiệu họ là những nhà thơ. Thực ra, cũng có một số coi sự kiện các câu nói của các nhà siêu hình học vô nghĩa, như là một lý do chống lại quan điểm cho rằng chúng có một giá trị thẩm mỹ. Và tuy không đi xa như thế, chúng tôi có thể an tâm quả quyết rằng đó không phải là một lý do.

Tuy nhiên, mặc dù đa phần siêu hình học chỉ là sự tập hợp các sai lầm đủ loại, vẫn có một số trường đoạn siêu hình học là kết quả của những tình cảm thần bí đích thực; và chúng có thể dễ dàng được coi là có giá trị đạo đức hay thẩm mỹ. Nhưng trong phạm vi của chúng ta, sự phân biệt giữa loại siêu hình học được tạo ra bởi một nhà triết học bị lầm lẫn bởi ngữ pháp, với loại siêu hình học được tạo ra bởi một nhà thần bí đang cố gắng diễn tả cái không thể diễn tả, là sự phân biệt không mấy quan trọng: điều quan trọng đối với chúng ta là hiểu rằng thậm chí các câu nói của những nhà siêu hình học tìm cách diễn tả một thị kiến cũng là các câu nói vô nghĩa; cho nên từ đây chúng ta có thể theo đuổi việc tra cứu triết học của chúng ta mà không cần bận tâm nhiều đến họ cũng như đối với loại siêu hình học thấp hèn do không hiểu được hoạt động của ngôn ngữ.

JEAN-PAUL SARTRE 1905 - 1980

Ngoài danh tiếng là một nhà triết học hàng đầu của thế kỷ 20, Jean-Paul Sartre còn là một nhà viết tiểu luận, nhà văn, nhà viết kịch, và chủ biên. Tên ông đã trở nên đồng nghĩa với thuyết hiện sinh, một phong trào đã vượt ra ngoài các ranh giới của giới trí thức để đi vào hầu như mọi lãnh vực của nền văn hoá Phương Tây. Bản thân Sartre cũng đã trở nên nổi tiếng như triết học của ông, và khi ông mất năm 1980, có khoảng 50 nghìn người đã đến tiễn đưa ông tới Nghĩa Trang Montparnasse.

Jean-Paul Sartre sinh tại Paris năm 1905, là con một của sĩ quan hải quân Jean-Baptiste Sartre và vợ ông này, Anne-Marie Schweitzer Sartre. Cha ông mất khi ông vừa tròn một tuổi. Jean-Paul và mẹ về sống với ông bà. Ông nội của Sartre là một giáo viên dạy tiếng Đức, ông có một phòng học đầy sách; phòng này đã cuốn hút cậu bé Sartre. Cậu tự học đọc, và năm tám tuổi cậu đã đọc được các sách văn học cổ điển Pháp như *Madame Bovary*. Ngay từ nhỏ, thú đọc sách của cậu đã lấn át mọi sự đam mê khác - kể cả tôn giáo. Khoảng mười hai tuổi, Sartre nói cậu là một người vô thần. Cậu học hành rất xuất sắc, tỏ ra có một sự độc lập tinh thần. Một giáo viên của cậu cho nhận xét trong học bạ của cậu: "*Học sinh xuất sắc: tinh thần đã khá sắc bén, giỏi tranh luận các vấn đề, nhưng cần dựa vào chính mình ít hơn một chút.*"



Guernica, 1937, tranh Picasso (1881-1973). Năm 1973 thành phố Guernica bị tàn phá bởi máy bay thả bom của Đức với mục đích chỉ để thử các vũ khí của họ. Picasso bạn của Sartre vẽ bức hoạ này để tưởng nhớ sự hi sinh vô tội của nhân dân Tây Ban Nha. Hình ảnh các mảnh thân thể con người vỡ vụn bởi đau khổ và lo âu biểu thị đúng thực tại của sự chết và bạo lực. Sartre nhấn mạnh rằng để sống trọn vẹn, người ta phải can đảm đối diện với những đau khổ như thế. (*Museo de Prador, Madrid*)

Năm 1924, Sartre vào trường Đại Học Sư Phạm nổi tiếng. Trong bốn năm tiếp theo, cậu học lấy bằng thạc sĩ triết học (bằng cao nhất sau bằng tiến sĩ trong hệ giáo dục của Pháp), nhưng thật ngạc nhiên, lần đầu cậu bị rớt thi viết. Năm sau cậu thi lại và đậu hạng nhất.

Người đậu hạng nhì trong cùng cuộc thi năm 1929 ấy là bạn học của cậu, cô Simone de Beauvoir. Cùng năm ấy, Sartre đề nghị hai người sống *"hôn nhân thử hai năm."* Mặc dù cả hai đều không tin vào chế độ hôn nhân tư sản, và mỗi người đều có nhiều tình nhân riêng, nhưng cả hai đã chung thuỷ suốt đời với nhau.

Trong mười năm tiếp theo, Sartre có một thời gian ngắn phục vụ trong quân đội, học ở Berlin, dạy học ở một số trường trung học, và bắt đầu viết. Trong số các tác phẩm đầu của ông có tiểu thuyết triết học *Buồn nôn* (1938) và tuyển tập truyện ngắn *Bức tường* (1939).

Năm 1939, Sartre được gọi nhập ngũ trong quân đội Pháp. Sau một năm ông bị quân Đức bắt. Ít tháng sau ông được thả và bề ngoài ông tỏ ra là đang trở lại nếp sống giảng dạy và viết sách bình thường. Nhưng Sartre vẫn bí mật là một thành viên của quân kháng chiến Pháp. Ông không bao giờ đứng trong thành phần vũ trang của lực lượng kháng chiến nhưng ông hoạt động với nhóm trí thức kháng chiến gọi là nhóm Xã hội và Tự do. Cả trong chiến tranh, Sartre vẫn tiếp tục viết sách, và năm 1943 ông xuất bản tác phẩm triết học quan trọng nhất của ông, *Hữu thể và Hư vô*. Ba năm sau ông xuất bản tác phẩm triết học được nhiều người đọc nhất, *Thuyết hiện sinh là một thuyết nhân bản*.

Chiến tranh kết thúc, Sartre nghỉ giảng dạy và cùng với Merleau-Ponty và de Beauvoir lập tờ báo rất ảnh hưởng *Thời hiện đại (Les Temps Modernes)*. Ông được giải Nobel văn học năm 1964 nhưng từ chối nhận giải. Cùng với Simone de Beauvoir ông trải qua phần còn lại đời mình viết sách và cổ võ các lý tưởng chính trị cách mạng. Thường xuyên tham gia các cuộc mít tinh của sinh viên hay nghiệp đoàn, Sartre thậm chí còn giữ chức chủ tịch Toà Án Tội Phạm Chiến Tranh Quốc Tế, lên án sự can thiệp của Mỹ tại Việt Nam. Ông có thiện cảm với tư tưởng Mác xít - tuy ông cũng thường xuyên phê bình Đảng cộng sản Pháp vì sự bất cập của đảng này. Những bất đồng giữa tính tất định của thuyết Mác xít và tư tưởng hiện sinh của Sartre nhấn mạnh tự do triệt để là chủ đề nhiều cuốn sách của ông.

Suốt đời, Sartre thích các thú vui trong các quán rượu hơn là những niềm vui của mái ấm gia đình. Trong nhiều năm ông và de Beauvoir là những khách thường xuyên tại quán La Coupole, một quán toạ lạc ở bờ trái của Paris mà các nghệ sĩ thường lui tới. Nhưng cuối cùng sức khoẻ ông suy yếu, chủ yếu do lạm dụng chất amphetamin, và buộc phải về nghỉ tại căn hộ của ông. Sức khoẻ tàn dần, Sartre đã qua đời năm 1980.

Giống như Heidegger trước ông, Sartre bị thu hút bởi "Hữu thể." Theo Sartre, có hai phạm trù hữu thể: *"hữu thể tự nó"* (*être en-soi*) và *"hữu thể cho nó"* (*être pour-soi*). *Hữu thể tự nó* thì đầy đủ trong chính nó, "đặc," cố định, và được cho hoàn toàn: *"Tự có, không có lý do để hiện hữu, không có liên quan với hữu thể nào khác, hữu thể tự nó là cái thừa đối với tất cả vĩnh hằng."* Giống như Nhất thể của Parmenides, hữu thể tự nó của Sartre chỉ đơn giản hiện hữu. Đó là hữu thể của đất đá và cây cỏ. Hữu thể tự nó nay không có lý do đủ để hiện hữu, không mục đích hay ý nghĩa - nó là "vô lý."

Hữu thể cho nó, ngược lại, không đầy đủ, nhưng linh hoạt và không có một cấu trúc nhất định. Hữu thể cho nó là hữu thể của ý thức con người mà vào mọi lúc có tự do chọn lựa tương lai cho mình. Ý thức này phát sinh nhờ khả

năng phủ nhận của nó, dựa trên tự do: *"[Ý thức] tự thiết lập mình trong da thịt của chính nó như sự huỷ diệt một khả năng mà một thực tại con người khác đọi phóng ra như là khả thể của nó. Vì vậy nó phải xuất hiện trên thế giới như một cái Không."* Ý thức cá nhân tự thiết lập mình bằng việc tự do từ chối mọi vai trò mà người khác áp đặt trên nó. Chính trong hành vi nói "Không" trước mọi cố gắng biến tôi trở thành một hữu thể tự nó mà tôi tự tạo ra mình như một hữu thể cho nó.

Khi tự tạo ra mình, tôi không chọn tôi sẽ trở thành cái gì dựa trên những giá trị có sẵn. Không có giá trị vĩnh cửu nào, không có cái gì được ban cho tôi để tôi dùng. Nhân vật Ivan Karamazov của Dostoevsky đã tuyên bố, *"Nếu không có Thượng Đế, thì mọi sự được phép."* Sartre nhất trí và thêm rằng, bởi vì không có Thượng Đế, nên trên thực tế, mọi sự là được phép. Thực ra, không có một biện minh nào có thể có cho bất cứ chọn lựa nào tôi làm, vì sự biện minh bao hàm sự viện dẫn các giá trị có sẵn. Tôi được tự do chọn các giá trị của tôi mà không có sự biện minh bên ngoài nào.

Mặc dù tự do này là hoàn toàn, nó không phải là tuyệt đối. Trước hết, như là một hữu thể tự do, tôi gặp các hữu thể tự do khác. Thế giới tôi bị cắt ngang khi "người khác" ném "cái nhìn" vào tôi. Khi nhìn vào tôi, người khác biến tôi thành một đối tượng, làm tôi thành một phần thế giới của họ, một phần tự do của họ: *"Như thế, được nhìn khiến tôi trở thành một hữu thể không có sự bảo vệ cho tự do vốn không phải là tự do của tôi."* Nhưng tôi có thể lấy lại tự do của tôi bằng cách nhìn lại và bằng một hành vi ý chí biến đổi người khác thành một đối tượng cho tôi. (Thế giới các con người - đối tượng dẫn Sartre tới câu nói, *"Tha nhân là địa ngục."*)

Thứ hai, tôi phải nhìn nhận "tính sự kiện" có trong hiện hữu. Tôi không thể thay đổi sự kiện rằng cái cây này đang ở trước mặt tôi hay tôi không thể đi xuyên qua nó. Nhưng cả ở đây tự do của tôi vẫn thắng. Tôi tự do tạo ra *ý nghĩa* của cây này như một vật để trèo lên hay như một nguồn gỗ hay như một vật phải giữ gìn hay như một mẫu sinh vật. Khi tạo ra các ý nghĩa này, tôi tạo ra thế giới tôi sống.

Một số người không muốn đối diện với sự tự do triệt để này và quay sức mạnh phủ định này vào trong chính ý thức. Trong phần trích dưới đây từ cuốn *Hữu thể và Hư vô*, theo bản dịch tiếng Anh của Hazel E. Barnes, Sartre gọi sự quay vào phủ định này là "ý đồ xấu." Sống trong ý đồ xấu là phủ nhận chính mình như một *"hữu thể cho nó"* để trở thành một *"hữu thể tự nó"*; đó là đổ lỗi cho người khác hay hoàn cảnh vì những gì mình đã trở thành. Hình thái hiện hữu này là ý đồ xấu vì nó từ chối nhìn nhận rằng chỉ có cá nhân quyết định các ý nghĩa của các cái bên ngoài. Hơn nữa, người ta luôn luôn có những lựa chọn (ví dụ, bất kể hoàn cảnh ra sao, người ta luôn luôn có thể tự tử), và vì thế chọn lựa của người ta luôn luôn tự do.

Trong *Thuyết hiện sinh là một thuyết nhân bản*, theo bản dịch tiếng Anh của Bernard Frechtman, Sartre khai triển thêm về tự do này trong khi bảo vệ các ý niệm cơ bản của thuyết hiện sinh. Ông bắt đầu bằng việc thảo luận về các vật do con người làm ra, như một quyển sách hay một máy cắt giấy. Một vật như một máy cắt giấy bắt đầu như một yếu tính, nghĩa là như một *"tập hợp của cả các qui trình sản xuất lẫn các thuộc tính làm cho nó vừa được tạo ra vừa được xác định."* Người ta quan niệm về một máy cắt giấy (về yếu tính) và cách chế tạo nó rồi sau đó mới làm ra nó. Bản thể của máy cắt giấy đi trước hiện hữu của nó. Theo Sartre, các nhà hữu thần tin rằng Thiên

Chúa cũng làm như thế đối với con người. Trước tiên Thiên Chúa quan niệm về những con người rồi sau đó tạo ra họ. Nhưng Sartre nói rằng không có Thiên Chúa, và vì thế không có sẵn trước một yếu tính của con người: "*Không có bản tính người, vì không có Thiên Chúa để quan niệm về nó.*" Ngược lại, "*Con người không là gì khác hơn cái họ làm ra chính mình.*" Đối với con người, hiện hữu có trước yếu tính.

Khi người ta hiểu rõ những hệ luỵ của thuyết vô thần này và địa vị tối cao của tự do, người ta cảm thấy lo âu và cô đơn. Nhưng Sartre kiên quyết phủ nhận rằng tình trạng này tất yếu dẫn đến thất vọng. Mặc dù mọi hành động của tôi thực ra rốt cuộc trở thành vô ích vì cái chết của tôi, và hiện hữu thực ra là một sự vô lý, nhưng tôi vẫn có thể chọn các hành động của mình và nhờ đó tạo ý nghĩa cho cuộc đời mình. Như Sartre kết luận, "Theo nghĩa này, thuyết hiện sinh mang tính lạc quan, là một học thuyết về hành động.

Hữu thể và hư vô

Chương 2

Ngụy tín

I. Ngụy tín và sự giả trá

Con người không chỉ là hữu thể bộc lộ ra các sự phủ định trong thế giới; nó cũng là hữu thể có 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 hoá 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; nó giống 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, mà suốt cuộc đời trên thế giới này 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 làm chúng ta tin để không được tin; họ khẳng định để phủ nhận và phủ nhận để 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 thuỷ 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 nguỵ 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 qui 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 dụng đến các đối tượng mà do sự kiện này bị loại bỏ khỏi ý thức. Lời nói dối lúc ấy không cần 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 lừa dối. Tất 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 hoá 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 "*Mit-sein*" ["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 *bị giấu ẩn đối với người khác*; nó lợi dụng tính nhị nguyên bản thể của chính tôi và chính tôi trong con mắt của người khác.

II. Các kiểu mẫu ngụy tín

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 mình 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 và thái độ của người nói 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 tuý là kính trọng. Để thoả mãn cô, phải có một tình cảm được dành toàn 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, quí 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 là ưng thuận sự vuốt ve, là dấn thân. Rút tay ra là cắt đứt sự hài hoà 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 nóvề 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 chất của nó, và theo mức độ mà cô có 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 beaucoup 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 Plato, trực giác hoàn vũ 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 hoá 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.

III. "Niềm tin" của ngụy tín

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 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 niềm tin; và vấn đề của ngụy tín cũng là vấn đề của niềm tin.

Ngụy tín không có các qui 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 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 nó 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 lấy 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 doạ 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 là 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.

Thuyết hiện sinh là một thuyết nhân bản

Thuyết hiện sinh có nghĩa là gì?

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 ấy 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 cắt giấy: đây là một đồ vật đã được chế tạo bởi một người thợ lấy ý niệm từ một khái niệm. Anh ta nghĩ tới khái niệm một con dao cắt giấy là gì và

cũng nghĩ tới một phương pháp chế tạo đã biết, là một phần của khái niệm, một cái gì đã trở thành qui trình phổ biến. Như thế con dao cắt giấy vừa là một đồ vật được chế tạo theo một phương thức nhất định, vừa là một đồ vật có một công dụng đặc biệt; và không thể có một người làm ra con dao cắt giấy mà không biết nó dùng để làm gì. Vì vậy, chúng ta hãy nói rằng, đối với con dao cắt giấy, yếu tính - nghĩa là tập hợp của cả qui trình sản xuất lẫn các thuộc tính làm cho nó vừa được sản xuất vừa được xác định - có trước hiện hữu. Như thế, sự hiện diện của con dao cắt giấy hay quyển sách ở trước mặt tôi đây được xác định. Do đó chúng ta có ở đây một quan niệm kỹ thuật về thế giới mà theo đó có thể nói sản xuất đi trước hiện hữu.

Khi chúng ta quan niệm Thượng Đế như là Tạo Hoá, chúng ta thường nghĩ về Ngài như một người thợ thủ công thuộc loại siêu. Dù là theo học thuyết của Descartes hay Leibniz, chúng ta luôn giả thiết rằng 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 cắt 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 cắt 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 18, thuyết vô thần của các *philosophes* loại bỏ ý niệm về Thượng Đế, nhưng không phải vì khái niệm yếu tính có trước hiện hữu. Ở một mức nào đó, ý niệm 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 người, nghĩa là mỗi người là một ví dụ đặc biệt về một khái niệm phổ quát, Con Người. Trong Kant, kết quả của tính phổ quát này là: con người hoang sơ, con người tự nhiên, cũng như con người tư sản, đều được xác định bởi cùng một định nghĩa và có những tính chất cơ bản giống nhau. Như thế, ở đây cũng thế, yếu tính của con người có trước sự hiện hữu lịch sử mà chúng thấy trong thiên nhiên.

Thuyết hiện sinh vô thần mà tôi đại diện thì mạch lạc hơn. Nó phát biểu rằng nếu Thượng Đế không hiện hữu, thì ít là có một hữu thể mà ở đó hiện hữu có 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 có trước yếu tính ở đây có nghĩa là gì? Nó có nghĩa là, trước hết, con người hiện hữu, đứng dậy, xuất hiện trong khung cảnh, và chỉ sau đó mới định nghĩa chính mình. Nếu con người, như nhà triết học hiện sinh quan niệm, là không xác định, đó là vì ban đầu nó không là gì cả. Chỉ sau đó nó mới sẽ là một cái gì, và tự nó sẽ làm nó thành cái gì. Như thế, không có bản tính người, vì không có Thượng Đế để quan niệm về nó. Con người không chỉ là cái mà nó quan niệm về mình, nhưng nó cũng chỉ là cái mà nó muốn trở thành sau nỗ lực của nó về hiện hữu.

Con người không là gì khác ngoài cái mà tự nó làm thành chính mình. Đó là nguyên tắc thứ nhất của thuyết hiện sinh. Nó cũng là cái được gọi là chủ thể tính, là tên gọi được dán vào chúng ta khi chúng ta bị cáo buộc tội gì. Chúng ta muốn nói gì nếu không phải nói rằng con người có phẩm giá cao hơn một hòn đá hay một cái bàn? Vì chúng ta muốn nói rằng trước tiên con người hiện hữu, nghĩa là con người trước hết là một hữu thể ném mình tới một tương lai và là hữu thể ý thức về việc hình dung mình là hữu thể trong tương lai. Con người là khởi điểm của một kế hoạch tự ý thức về mình, hơn là một màng

rêu, một mớ rác, hay một cây cải; không có gì hiện hữu trước kế hoạch này; không có gì ở trên trời cả; con người sẽ là cái mà nó dự định trở thành. Nhưng nếu hiện hữu thực sự có 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' có nghĩa một đàng là một cá nhân chọn và làm thành chính mình; và đàng khác, là con người không thể vượt qua chủ thể tính con người. Đặc tính thứ hai này là ý nghĩa cơ bản của thuyết hiện sinh. Khi chúng ta nói con người chọn bản ngã của mình, chúng ta muốn nói rằng mọi người chúng ta đều làm giống như thế; nhưng chúng ta cũng muốn nói rằng khi làm sự chọn lựa này, họ cũng chọn lựa mọi người. Thực vậy, khi tạo ra con người như chúng ta muốn, không có một hành vi nào mà không đồng thời không tạo ra một hình ảnh của con người như chúng ta muốn nó phải thế nào. Chọn là thế này hay thế khác tức là khẳng định đồng thời giá trị của cái chúng ta chọn, vì chúng ta không bao giờ có thể chọn cái xấu. Chúng ta luôn luôn chọn cái tốt, và không có cái gì tốt đối với chúng ta mà không tốt đối với mọi người.

Mặt khác, nếu hiện hữu có 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 quan tâm tới bản thân tôi¼tôi muốn chịu nhẫn nhục vì mọi người. Kết quả là hành động của tôi đã bao gồm toàn thể nhân loại. Lấy một chuyện 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 sự chọn lựa riêng của tôi. Khi chọn bản thân tôi, tôi chọn con người.

WILLARD VAN ORMAN QUINE 1908 -

Willard Van Orman Quine sinh tại Akron, bang Ohio, là con út của hai vợ chồng Robert Quine và Harriet Van Orman Quine. Mẹ cậu là một giáo viên và cha cậu là công nhân kỹ nghệ nặng. Hồi còn nhỏ, Quine đã phát triển một niềm say mê suốt đời về du lịch và bản đồ. Vào các kỳ nghỉ, Quine thường vẽ các bản đồ tỉ mỉ của các hồ nước ở vùng xung quanh và bán các bản vẽ cho các chủ tàu thuyền. Chàng trai Quine cũng xuất sắc về toán học và ngôn ngữ. Năm 1926 cậu ghi danh vào đại học Oberlin, tại đây cậu học chuyên môn toán và bắt đầu học triết học. Công trình nghiên cứu của cậu cho cậu đến với triết học toán, lô gích, và triết học của Bertrand Russell. Nơi Russell cậu tìm thấy một tinh thần tương cận với cậu - họ chia sẻ chung một lối tiếp cận lô gích vào các vấn đề triết học và lập trường hoài nghi tôn giáo.

Quine đến học chương trình tốt nghiệp tại Đại học Harvard năm 1930. Ông cưới cô bạn gái thời trung học và miệt mài học hành với các nhà triết học nổi tiếng như C.I. Lewis và Alfred North Whitehead, kết thúc chương trình học, qua các đợt thi sơ khảo, và nhận bằng thạc sĩ - tất cả chỉ trong một năm. Năm sau ông hoàn tất một luận án dài 290 trang về lô gích và nhận bằng Ph. D. lúc mới 23 tuổi. *Một hệ thống hậu cần* (1934), một bản chỉnh sửa luận án này, đã trở thành quyển sách xuất bản đầu tiên trong số 15 quyển xuất bản của ông.

Cùng năm ông nhận bằng tiến sĩ, Quine cũng được giải Nghiên cứu sinh du lịch Sheldon của Havard. Ông nghiêm túc thực hiện danh hiệu này, và chỉ trong một năm ông cùng vợ đã đi thăm 27 nước. Quine từng gặp gỡ nhiều thành viên Nhóm Vienna và học lô gích tại Vác-sơ-va với các nhà lô gích học danh tiếng người Ba Lan Alfred Tarski, Stanislaw Lesniewski, và Jan Lukasiewicz. Cuối năm ấy ông được bầu làm thành viên Hội Nghiên Cứu Sinh Harvard, địa vị này cho cậu hưởng ba năm tiền lương cùng với các khoản thù lao khác mà không phải làm việc. Trong số các đồng sự nghiên cứu sinh của ông, có nhà tâm lý học trẻ đầy triển vọng B. F. Skinner.

Quine dạy tại đại học Harvard cho tới năm 1942. Trong Thế Chiến II, tài năng ngôn ngữ và thiên khiếu lô gích của ông được sử dụng vào việc dịch và giải mã các thông tin từ các tàu ngầm Đức. Năm 1946, Quine trở lại Harvard và tiếp tục dạy học. Ngoại trừ các ngày hưu lễ và các cuộc thăm viếng (và du lịch trên một trăm nước), Quine luôn luôn là giáo sư tại Harvard cho tới khi ông nghỉ hưu năm 1978. Hiện nay Quine đang sống tại Boston và sử dụng một văn phòng tại đại học Harvard - những lúc ông không đi du lịch.

Trong tiểu sử tự thuật của ông, Quine giải thích rằng ông luôn luôn coi thường các sự gò bó về khái niệm và đã từng "*vất vả để xoá bỏ những ranh giới giữa các khoa học tự nhiên, toán học, và triết học.*"

Không ở đâu sự mất kiên nhẫn này của ông đối với các sự phân chia này được thấy rõ cho bằng trong phê bình của Quine về sự phân biệt phân tích - tổng hợp.

Kể từ khi lần đầu tiên Hume phân biệt giữa "*các quan hệ của các ý niệm*" với "*các chất liệu của sự kiện,*" các nhà triết học đã phân chia mọi mệnh đề thành hai phạm trù: phân tích và tổng hợp. Nhưng trong tiểu luận nổi tiếng của ông, "*Hai giáo điều của thuyết duy nghiệm,*" được trích dưới đây, Quine lý luận dựa trên cơ sở các trắc nghiệm khác nhau về ý nghĩa, đồng nghĩa, định nghĩa, và ngữ nghĩa học, rằng sự phân chia như thế đã không bao giờ được làm sáng tỏ và không có lý do thuyết phục nào để tin rằng có thể làm một sự phân chia như thế.

Ví dụ, các mệnh đề nền tảng của lô gích và toán học đã từng được coi là đúng do qui ước bất chấp các chất liệu của sự kiện. Chẳng hạn mệnh đề (1) "*Không người đàn ông không kết hôn nào có vợ*" là đúng bất kể các lối giải thích khác nhau về "người đàn ông" và "có vợ." Nhưng cũng có các mệnh đề ngữ nghĩa học, như (2) "*Không người độc thân nào có vợ,*" cũng được coi là một mệnh đề phân tích. Như Quine cho thấy, người ta thường tin rằng mệnh đề thứ hai (được giả thiết là) phân tích này có thể đổi thành một sự chân lý lô gích bằng cách "*đặt các từ đồng nghĩa thay cho các từ đồng nghĩa; chẳng hạn (2) có thể đổi thành (1) bằng cách đặt 'người đàn ông không kết hôn' thay cho từ đồng nghĩa 'độc thân'.*" Nhưng đâu là tiêu chuẩn của chúng ta về tính đồng nghĩa và làm thế nào nó có thể rõ ràng hơn tiêu chuẩn của chúng ta về "tính phân tích"? Chúng ta có thể nói rằng các mệnh đề (1) và (2) là những từ đồng nghĩa nếu từ "độc thân" trong (2) được *định nghĩa* như là "*người đàn ông không kết hôn.*" Nhưng đâu là cơ sở cho một định nghĩa như thế? Tính phân tích có lệ thuộc các quan sát thường nghiệm của một nhà từ điển học hay của một chuyên gia từ điển hay không? Chúng ta có thể nói rằng các mệnh đề này đồng nghĩa nếu mệnh đề (2) là "*đúng một cách tất yếu.*" Tuy nhiên, như thế lại là lý luận theo cái vòng lẩn quẩn: nói rằng một mệnh đề là tất yếu thì cũng có nghĩa là nói rằng nó là một mệnh đề phân tích. Quine kết luận rằng tính phân tích xét như một khái niệm phân biệt rõ ràng là "*một giáo điều phi thực nghiệm của các nhà duy nghiệm, một tín điều siêu hình học.*"

Sau khi phê bình sự phân biệt phân tích - tổng hợp, Quine quay sự chú ý sang một giáo điều duy nghiệm khác: lý thuyết kiểm chứng ý nghĩa và thuyết giản lược mà nó giả thiết. Theo lý thuyết về ý nghĩa này, ý nghĩa của bất cứ phát biểu nào đều là "*phương pháp xác nhận hay suy diễn nó một cách thực nghiệm.*" Nhưng một lý thuyết như thế ngụ ý rằng mỗi phát biểu có ý nghĩa đều có thể giảm trừ thành một phát biểu tương đương chỉ chứa các chỉ dẫn về kinh nghiệm trực tiếp. Nhà thực chứng lô gích như Ayer tìm cách phát triển một ngôn ngữ giản lược như thế. Nhưng theo Quine, Ayer và những người khác đang dựa trên sự phân biệt không có thực giữa phân tích và tổng hợp để tách riêng các "thành phần ngôn ngữ" với các "thành phần sự kiện" trong bất cứ phát biểu nào. Hơn nữa, *không một* phát biểu nào tự nó có thể được xác nhận hay bác bỏ bởi kinh nghiệm giác quan bởi vì luôn luôn có thể có một kinh nghiệm khác làm đảo ngược phát biểu ban đầu.

Quine kết luận:

Toàn thể cái gọi là tri thức hay niềm tin của chúng ta, từ những sự việc ngẫu nhiên nhất của địa lý hay lịch sử tới những luật sâu nhất của vật lý học nguyên tử hay thậm chí của toán học thuần tuý và lô gích học, đều là sản phẩm của con người chỉ ghi dấu ấn trên kinh nghiệm ở các mép cạnh của nó mà thôi.

Các kinh nghiệm riêng lẻ "ở các mép cạnh" có thể được loại bỏ như là những sai lầm hay ảo giác nếu chúng làm đảo lộn các niềm tin trọng yếu. Nhưng ngay cả các niềm tin cơ bản của chúng ta về toán học và lô gích cũng phải chịu sự duyệt xét lại. Không có chân lý cuối cùng và thậm chí cũng không có một sự phân biệt rõ ràng giữa các chân lý của lô gích và các chân lý của kinh nghiệm, nghĩa là, giữa các chân lý phân tích và các chân lý tổng hợp.

Hai giáo điều của thuyết duy nghiệm

Thuyết duy nghiệm hiện đại bị chi phối chủ yếu bởi hai giáo điều. Một là niềm tin rằng có một sự phân cách cơ bản giữa các chân lý *phân tích*, hay dựa trên các ý nghĩa độc lập với các chất liệu sự kiện, và các chân lý *tổng hợp*, hay dựa trên sự kiện. Giáo điều khác là thuyết *giản lược*: niềm tin cho rằng mỗi phát biểu có ý nghĩa thì tương đương với một cấu trúc lô gích nào đó dựa trên các hạn từ chỉ về kinh nghiệm trực tiếp. Tôi sẽ lý luận rằng cả hai giáo điều này đều không có cơ sở. Như ta sẽ thấy, một hiệu quả của sự từ bỏ các giáo điều này là xoá bỏ ranh giới được giả thiết giữa siêu hình học lý thuyết và khoa học tự nhiên. Một hiệu quả khác nữa là sự chuyển đổi sang thuyết thực dụng.

1. Bối cảnh vấn đề về tính phân tích

Sự phân cách giữa các chân lý phân tích và tổng hợp của Kant đã được dự báo trước bởi Hume khi ông phân biệt giữa các quan hệ của các ý niệm và các chất liệu sự kiện, và bởi Leibniz khi ông phân biệt giữa các chân lý của lý trí và các chân lý của sự kiện. Leibniz nói về các chân lý của lý trí như là đúng trong mọi thế giới khả hữu. Ngoài việc quan điểm này rất ấn tượng, nó cũng có nghĩa là các chân lý của lý trí là các chân lý không thể nào sai. Cũng thế, chúng ta nghe các phát biểu phân tích được định nghĩa như là các phát biểu mà việc bác bỏ chúng sẽ là tự mâu thuẫn. Nhưng định nghĩa này có ít giá trị giải thích, bởi vì khái niệm tự mâu thuẫn, theo nghĩa khá rộng cần thiết đối với định nghĩa này về tính phân tích, tự nó cũng cần được làm sáng tỏ giống như chính khái niệm về tính phân tích. Hai khái niệm này là hai mặt của một đồng tiền hoài nghi.

Kant quan niệm một phát biểu phân tích như là một phát biểu không gán cho chủ ngữ của nó thuộc tính nào hơn là cái đã chứa sẵn trong khái niệm của chủ ngữ. Công thức này có hai khuyết điểm: nó tự giới hạn vào các phát biểu dưới dạng chủ ngữ - vị ngữ, và nó cần tới một khái niệm về sự chứa đựng được để lại ở bình diện ẩn dụ. Nhưng ý hướng của Kant mà ta thấy hiển nhiên qua việc ông sử dụng khái niệm về tính phân tích hơn là qua việc ông định nghĩa nó, có thể phát biểu lại như sau: một phát biểu là phân tích khi nó đúng do các ý nghĩa và độc lập với sự kiện. Đi theo hướng này, chúng ta hãy xem xét khái niệm về *ý nghĩa* được giả định trong đó.

Ý nghĩa, chúng ta nên nhớ, không được đồng hoá với việc đặt tên. Ví dụ của Frege về "Sao Hôm" và "Sao Mai," và ví dụ của Russell về 'Scott' và 'tác giả của *Waverley*,' minh hoạ rằng các từ có thể đặt tên cho cùng một vật nhưng mang nghĩa khác nhau. Sự phân biệt giữa ý nghĩa và việc đặt tên cũng không kém quan trọng trên bình diện các từ trừu tượng. Từ '9' và 'con số các hành tinh' kể tên cùng một thực thể trừu tượng nhưng giả thiết là phải được coi như là khác nhau về ý nghĩa; vì cần phải có các quan sát thiên văn, chứ không phải chỉ có suy tư thuần tuý về ý nghĩa, để xác định sự đồng nhất của thực thể được bàn tới.

Các ví dụ trên đây gồm các từ cá biệt, cụ thể và trừu tượng. Với các từ tổng quát, hay các vị ngữ, tình huống hơi khác nhưng song song. Trong khi một từ có mục đích đặt tên cho một thực thể, trừu tượng hay cụ thể, thì một từ tổng quát không phải như vậy; nhưng một từ tổng quát thì *đúng về* một thực thể, hay về từng thực thể, hay không đúng về thực thể nào cả. Loại của tất cả các thực thể mà một từ tổng quát đúng thì được gọi là sự *mở rộng* của từ. Vậy bây giờ so sánh sự tương phản giữa ý nghĩa của một từ cá biệt và thực thể được đặt tên, chúng ta phải phân biệt đồng đều giữa ý nghĩa của một từ tổng quát và sự mở rộng của nó. Ví dụ, các từ tổng quát 'tạo vật có quả tim' và '*tạo vật có quả thận*' có lẽ giống nhau về sự mở rộng nhưng không giống nhau về ý nghĩa.

Lẫn lộn giữa ý nghĩa và sự mở rộng, trong trường hợp các từ tổng quát, thì không phổ biến bằng sự lẫn lộn giữa ý nghĩa với việc gọi tên trong trường hợp các từ cá biệt. Quả thực trong triết học người ta thường xuyên đối lập giữa ý hướng (hay ý nghĩa) với sự mở rộng, hay theo một cách nói khác giữa nội hàm với nghĩa rộng.

Chắc hẳn khái niệm của Aristotle về yếu tính là tiền thân của khái niệm hiện đại về nội hàm hay ý nghĩa. Theo Aristotle, có lý trí là yếu tính của con người, còn có hai chân là tính chất phụ thuộc. Nhưng có một sự khác biệt quan trọng giữa thái độ này và học thuyết về ý nghĩa. Theo quan điểm sau, có thể chấp nhận (dù chỉ để lý luận) rằng lý tính nằm trong ý nghĩa của từ 'người' trong khi có hai chân thì không; nhưng có hai chân đồng thời có thể nằm trong ý nghĩa của 'loài hai chân' trong khi lý tính thì không. Như thế từ quan điểm của học thuyết về ý nghĩa, sẽ là vô nghĩa khi nói về một cá nhân cụ thể, vừa là một người vừa là một vật có hai chân, rằng lý tính của người ấy là cốt yếu còn có hai chân là tuỳ thuộc hay ngược lại. Theo Aristotle, sự vật có yếu tính, nhưng chỉ các hình thức ngôn ngữ mới có ý nghĩa. Ý nghĩa là cái mà yếu tính trở thành khi nó tách rời khỏi vật được qui chiếu và gắn liền với từ.

Đối với lý thuyết về ý nghĩa, một câu hỏi hiển nhiên là bản chất của các đối tượng của nó: loại sự vật nào là những ý nghĩa? Một nhu cầu sâu sắc về các thực thể có ý nghĩa có thể bắt nguồn từ một sự thất bại trước kia trong việc đánh giá rằng ý nghĩa và vật được qui chiếu là khác nhau. Một khi lý thuyết về ý nghĩa được tách biệt hẳn khỏi lý thuyết về sự qui chiếu, thì chúng ta sẽ đến rất gần sự nhìn nhận như là công việc chủ yếu của lý thuyết về ý nghĩa chỉ đơn giản là sự đồng nghĩa của các hình thức ngôn ngữ và tính phân tích của các phát biểu; có thể bỏ đi chính các ý nghĩa, vì chúng chỉ là những thực thể trung gian tối tăm.

Như thế chúng ta lại phải đối diện với vấn đề về tính phân tích. Không cần phải tìm ở đâu xa các phát biểu phân tích của các tuyên bố triết học. Chúng thuộc hai loại. Các phát biểu phân tích loại một, có thể gọi là *đúng lô gích*, được tiêu biểu bằng:

(1) Không người đàn ông không kết hôn nào là có vợ.

Đặc trưng của ví dụ này là nó không chỉ đúng trong cụ thể, nhưng luôn luôn đúng bất chấp mọi sự cắt nghĩa loại nào về 'đàn ông' và 'có vợ.' Nếu chúng ta giả sử một loạt các tiểu từ *lô gích*, gồm 'không,' 'nếu,' 'thì,' 'và,' v.v..., thì nói chung một chân lý lô gích là một phát biểu đúng và luôn luôn đúng với bất cứ cách cắt nghĩa nào về các yếu tố của nó khác với các tiểu từ lô gích.

Nhưng cũng có một loại phát biểu phân tích thứ hai, được tiêu biểu bằng:

(2) Không người độc thân nào có vợ.

Đặc trưng của phát biểu này là nó có thể đổi thành một chân lý lô gích bằng cách đặt các từ đồng nghĩa thay cho các từ đồng nghĩa; chẳng hạn (2) có thể đổi thành (1) bằng cách đặt 'đàn ông không kết hôn' thay cho từ đồng nghĩa của nó 'người độc thân.' Chúng ta vẫn còn thiếu một nét đặc trưng của các phát biểu phân tích, và của tính phân tích nói chung, bởi vì trong mô tả trên đây chúng ta đã dựa vào khái niệm về 'tính đồng nghĩa', là khái niệm cũng cần được làm sáng tỏ không kém khái niệm về tính phân tích.

2. Định nghĩa

Có những người thấy dễ chịu khi nói rằng các phát biểu phân tích loại thứ hai được giản lược về loại thứ nhất, các chân lý lô gích, nhờ *định nghĩa*; ví dụ, 'độc thân' được *định nghĩa* là 'người đàn ông không kết hôn.' Nhưng làm thế nào chúng ta thấy rằng 'độc thân' được định nghĩa là '*đàn ông không kết hôn*'? Ai định nghĩa như thế, và khi nào? Phải chăng chúng ta sẽ dựa vào quyển từ điển gần nhất, và chấp nhận cách diễn tả của nhà biên soạn từ điển như là luật? Rõ ràng như thế chẳng khác gì đặt cái cày trước con trâu. Nhà từ điển học là một nhà khoa học thực nghiệm, công việc của họ là ghi lại những sự kiện có trước; và nếu ông định nghĩa 'người độc thân' là '*người không kết hôn*', đó là vì ông tin rằng có một sự liên hệ đồng nghĩa giữa các dạng thức ấy, hàm ngụ trong cách sử dụng khái quát hay được ưa thích hơn đã có trước cuốn từ điển của ông. Khái niệm về đồng nghĩa được giả thiết ở đây vẫn còn cần làm sáng tỏ, có thể bằng những từ liên quan tới hình thái ngôn ngữ học. Chắc chắn "định nghĩa" mà nhà từ điển học ghi lại về một sự đồng nghĩa đã quan sát được không thể được coi như là cơ sở của sự đồng nghĩa.

Thực vậy, định nghĩa không phải là một hoạt động độc quyền của nhà ngôn ngữ học. Các nhà triết học và khoa học thường có cơ hội "định nghĩa" một từ khó hiểu bằng cách diễn tả lại nó bằng một từ vựng phổ biến hơn. Nhưng thông thường một định nghĩa như thế, giống như định nghĩa của nhà ngôn ngữ học, chỉ thuộc lãnh vực từ ngữ học thuần tuý, khẳng định một tương quan đồng nghĩa đã có trước rồi.

Trong các công trình chuyên môn cũng như phổ thông, chúng ta thấy rằng định nghĩa - trừ trong trường hợp bắt buộc phải giới thiệu những ý nghĩa mới - dựa trên các tương quan có sẵn về đồng nghĩa. Vì vậy khi nhận ra rằng khái niệm về định nghĩa không phải là chìa khoá để hiểu về đồng nghĩa và tính phân tích, chúng ta cần phải đi xa hơn vào trong tính đồng nghĩa và không nói gì thêm về định nghĩa nữa.

4. Các qui tắc ngữ nghĩa

Thoạt nhìn có vẻ như tính phân tích có thể được định nghĩa một cách tự nhiên bằng cách dựa vào lãnh vực các ý nghĩa. Xét kỹ hơn, việc dựa vào ý nghĩa dẫn tới sự dựa vào đồng nghĩa hay định nghĩa. Nhưng định nghĩa hoá ra lại trở thành cái vòng lẩn quẩn, và đồng nghĩa lại chỉ có thể hiểu rõ nhất bằng cách dựa vào chính tính phân tích. Rốt cuộc chúng ta lại quay trở về với tính phân tích.

Tôi không biết là liệu câu phát biểu 'Mọi cái gì xanh đều có trương độ' có phải là phát biểu phân tích hay không. Vậy phải chăng sự do dự của tôi về ví dụ này thực sự chứng tỏ một sự hiểu không đầy đủ, một sự nắm bắt không đầy đủ các "ý nghĩa," của 'xanh' và 'trương độ'? Tôi không nghĩ thế. Vấn đề không phải với 'xanh' hay 'trương độ,' nhưng với 'phân tích.'

Người ta thường gợi ý rằng khó khăn trong việc phân biệt các phát biểu phân tích với các phát biểu tổng hợp trong ngôn ngữ thường ngày là do sự mơ hồ của ngôn ngữ thường ngày và sự phân biệt được thấy rõ khi chúng ta có một ngôn ngữ nhân tạo với các "qui luật ngữ nghĩa" rõ ràng. Tuy nhiên, như tôi sẽ cố gắng chứng minh ngay bây giờ, đây là một sự lẫn lộn.

Khái niệm về tính phân tích mà chúng ta quan tâm là một tương quan hữu đích giữa các phát biểu và các ngôn ngữ: một phát biểu S được nói là *phân tích* đối với ngôn ngữ L, và vấn đề là làm cho tương quan này có nghĩa tổng quát, nghĩa là, đối với biến tố 'S' và 'L'. Sự nghiêm trọng của vấn đề này cũng không khó nhận ra đối với các ngôn ngữ nhân tạo hơn là đối với các ngôn ngữ tự nhiên. Vấn đề tạo ý nghĩa cho thành ngữ 'S là phân tích đối với L.' với biến tố 'S' và 'L' vẫn tồn tại cả khi chúng ta giới hạn phạm vi của biến tố 'L' vào các ngôn ngữ nhân tạo. Bây giờ tôi sẽ cố gắng làm sáng tỏ điểm này.

Đối với các ngôn ngữ nhân tạo và các qui tắc ngữ nghĩa chúng ta tự nhiên tìm đến các tác phẩm của Carnap. Các qui tắc ngữ nghĩa của ông có những dạng thức khác nhau, và để nêu quan điểm của mình, tôi sẽ phải phân biệt một số dạng thức ấy. Để bắt đầu, chúng ta hãy giả sử một ngôn ngữ nhân tạo L_0 mà các qui tắc ngữ nghĩa có dạng minh nhiên của một sự chuyên biệt hoá mọi phát biểu phân tích của L_0. Các qui tắc bảo chúng ta rằng các phát biểu nào đó, và chỉ các phát biểu ấy mà thôi, là các phát biểu phân tích của L_0. Bây giờ khó khăn ở đây chỉ đơn giản là các qui tắc chứa từ 'phân tích,' mà chúng ta không hiểu! Chúng ta hiểu các qui tắc gán tính phân tích cho những thành ngữ nào, nhưng chúng ta không hiểu các qui tắc gán cái gì cho những thành ngữ ấy. Nói tóm, trước khi chúng ta có thể hiểu một qui tắc bắt đầu bằng 'Một phát biểu S là phân tích đối với ngôn ngữ L_0 nếu và chỉ nếu. . .,' chúng ta phải hiểu từ tổng quát 'phân tích đối với'; chúng ta phải hiểu 'S là phân tích đối với L' khi 'S' và 'L' là những biến tố.

Mặt khác, chúng ta cũng có thể coi cái gọi là qui tắc như một định nghĩa qui ước về một ký hiệu đơn giản mới 'phân-tích-đối-với- L_0' mà có thể viết tốt hơn như là 'K' để nó không có vẻ nhấn mạnh từ thú vị 'phân tích.' Hiển nhiên bất cứ số các loại phát biểu K, M, N, v.v... nào của L_0 đều có thể được xác định chuyên biệt cho các mục đích khác nhau hay không cho mục đích nào cả; vậy nói rằng K, như đối lại với M, N, v.v..., là loại của các phát biểu 'phân tích' nào của L_0?

Khi nói các phát biểu nào là phân tích đối với L_0 chúng ta giải thích 'phân-tích-đối-với- L_0' chứ không giải thích 'phân tích,' không 'phân tích đối với.' Chúng ta không bắt đầu cắt nghĩa thành ngữ 'S là phân tích đối với L' với biến tố 'S' và 'L' cả khi chúng ta bằng lòng với việc giới hạn phạm vi của 'L' vào lãnh vực các ngôn ngữ nhân tạo.

Điều hiển nhiên là chân lý nói chung tuỳ thuộc cả vào ngôn ngữ và sự kiện không thuộc ngôn ngữ. Phát biểu 'Brutus giết Caesar' sẽ là sai nếu thế giới đã khác đi một cách nào đó, nhưng nó cũng sẽ vẫn sai nếu từ 'giết' lại mang nghĩa là 'sinh ra.' Như thế chúng ta có khuynh hướng giả thiết một cách chung chung rằng chân lý của một mệnh đề thì một cách nào đó có thể phân tích thành một thành phần ngôn ngữ và một thành phần sự kiện. Một khi chấp nhận giả thiết này, điều có vẻ hợp lý tiếp theo là trong một số phát biểu, thành phần sự kiện phải là không; và đây là những phát biểu phân tích. Nhưng, tuy nó rất hợp lý về phương diện *a priori*, một ranh giới giữa các phát biểu phân tích và tổng hợp cũng đã không được vẽ ra. Nói rằng có một sự phân biệt như thế là một giáo điều phi thực nghiệm của các nhà duy nghiệm, một tín điều siêu hình học.

JACQUES DERRIDA 1930 -

Trong tinh thần câu nói bất hủ rằng *"không có gì ở ngoài bản văn,"* Jacques Derrida một thời gian dài đã khước từ việc công bố các thông tin về cuộc đời ông. Trong 17 năm (1962-1979) ông thậm chí cũng đã từ chối có một hình chụp cá nhân kèm theo các bản văn của ông. Tuy nhiên, danh tiếng của ông như là nhà sáng lập 'thuyết giải cơ cấu' đã khiến ông cung cấp các "mảnh" tiểu sử ông.

Sinh năm 1930 gần Algiers, Jacques Derrida vì là người Do Thái nên buộc phải thôi học năm 1942 cho tới khi nước Pháp Tự Do hủy bỏ luật phân biệt chủng tộc. Năm 19 tuổi, ông chuyển đến Paris và vào trường Đại học Sư phạm, tại đây ông học và sau đó dạy triết học. Mặc dù tác phẩm xuất bản đầu tiên của ông (1962) - về tiểu luận của Husserl về hình học - đoạt một giải triết học, Derrida không được nổi tiếng cho tới năm 1966. Tại một hội nghị về thuyết cơ cấu mới của Pháp ở Đại học Johns Hopkins, Derrida đọc một bài tham luận - *"Cơ cấu, Ký hiệu và Kịch trong phát biểu của các khoa học nhân văn"* - trong đó ông mạnh bạo phơi bày các mâu thuẫn trong tư tưởng của nhà cơ cấu luận hàng đầu, Lévi-Strauss. Phê bình của Derrida trở thành một điểm mốc quan trọng trong cái sẽ được gọi là *"thuyết hậu cơ cấu."*

Năm sau, Derrida tiếp tục việc phê bình của ông, xuất bản không dưới ba quyển sách cho thấy các lập trường cơ cấu luận bác bỏ luận đề của chính họ như thế nào. Các quyển—*Ngữ Pháp Học; Viết và Sự Khác Biệt;* và *Lời nói và Hiện tượng* - đã tạo sóng gió trong tranh luận triết học tại Pháp. Trong các tác phẩm này, Derrida cho thấy phê bình của ông vượt qua thuyết cơ cấu và tấn công vào hoạt động của chính triết học. "Giải cơ cấu," như tên gọi ngày nay của phương pháp Derrida trong các tác phẩm này, chủ trương rằng chính bản chất của một bản văn viết - của mọi bản văn truyền thống chứ không riêng gì của nhà triết học cơ cấu luận - tự huỷ diệt chính nó. Do đó, 'giải cơ cấu' một bản văn là gỡ bỏ các hệ thống cấp bậc nội tại của tư tưởng, tìm ra các chi tiết bị coi nhẹ, tìm ra các "phần lề" của bản văn, trong đó có thể có những cách giải thích mới mẻ.

Năm 1972 Derrida xuất bản thêm ba tác phẩm được dịch sang tiếng Anh dưới tựa đề *Phân tán, Phần lề của triết học,* và *Các Lập trường*, tiếp tục ảnh hưởng thuyết hậu cơ cấu trong thập niên 1970. Khi Derrida ngày càng trở nên nổi tiếng, ông chấp nhận một chức giáo sư thỉnh giảng, trước tiên tại Đại học Yale, rồi sau tại Đại học California ở Irvine. Vào thập niên 1980, Derrida dấn thân bênh vực các chính nghĩa chính trị như sự xoá bỏ nạn kỳ thị chủng tộc. Ông cũng bắt đầu trở nên tích cực trong hoạt động kiến trúc mà ông cho là pháo đài cuối cùng của siêu hình học. Ông giúp kiến trúc sư Peter Eisenman thiết kế một công viên ở Paris để khai thác mối quan hệ giữa trung tâm và ngoại vi. Sinh ra tại vùng ngoại vi của thuộc địa Pháp, ở ngoại ô thành phố Algiers, là một người Do Thái bị gạt ra ngoài lề xã hội, Derrida thường

xuyên suy tư về mối quan hệ giữa ngoại vi và trung tâm (và thường sử dụng ngôn ngữ chỉ có thể hiểu được theo các điểm ngoài lề). Tất cả vì một mục đích.

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*, Derrida gọi việc đặt một trung tâm phán quyết về sự chắc chắn này là *logocentrism*, '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. *Ngược 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, các biểu thị ý nghĩa (*signifier*) của các hệ thống ngôn ngữ không thể chỉ về một *ý nghĩa được biểu thị* (*signified*) siêu nghiệm bắt nguồn từ trong trí khôn của người nói bởi vì "cái được biểu thị" tự nó được tạo ra bởi các biểu thị do qui ước và vì thế mang tính tuỳ tiện. Do đó các cái biểu thị chỉ đơn thuần chỉ về các cái biểu thị khác (ví dụ, các từ chỉ 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 về *différence* nhắc chúng ta nhớ rằng các biểu thị dời lại ý nghĩa bởi vì chúng vừa khác với các vật chúng chỉ, 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 Plato. Ví dụ, trong *Phaedrus*, Plato đã đặt từ viết rời xa Mô Thể Lý Tưởng hơn là từ nói. Tuy nhiên, Derrida cho thấy rằng cho dù Plato 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 *Phaedrus*, Plato 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 này như là "giàu ý nghĩa" hơn 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.

Bài trích dưới đây của chúng ta, "Chữ Ký, Sự Kiện, Bối Cảnh," theo bản dịch tiếng Anh của Samuel Weber và Jeffrey Mehlman, phô bày những chủ đề giải cơ cấu này. 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 bảo đảm hành vi lời nói.

Derrida kết luận phần trích này của chúng ta 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 một 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."*

"Chữ ký, sự kiện, bối cảnh"

"Chúng ta vẫn còn tự giới hạn mình vào các lời nói vì muốn sự đơn giản."

–Austin, How To Do Things with Words

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:* tôi đã buộc phải xác định trước truyền thông như một phương tiện chuyển tải, một phương tiện vận 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 các chuyển động không thuộc ngữ nghĩ 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 chúng ta rằng người ta có thể *truyền đạt một chuyển động* hay một sự rung chuyển (*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,

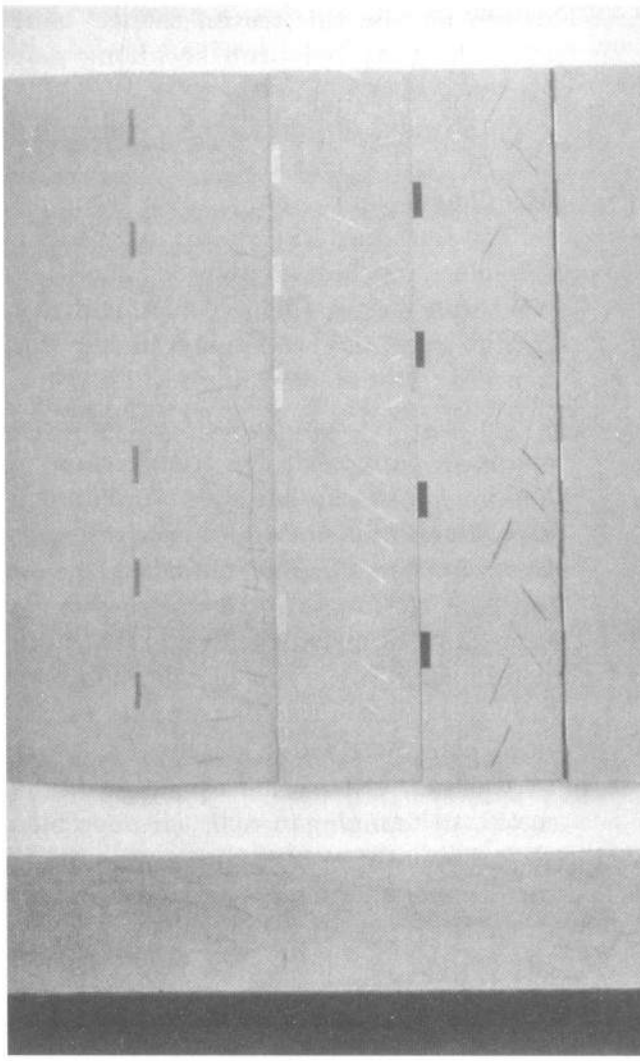
truyền thông, không bao hàm hiện tượng ý nghĩa. Trong những trường hợp ấy chúng ta không có một nội dung ngữ nghĩa học hay khái niệm, cũng không có một hoạt động ký hiệu học, và lại càng không có một trao đổi ngôn ngữ.

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



qui 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 được 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.

Chữ ký

Cái khoảng trống chung trước hết là mọi khoảng trống như là một sự hiện diện bị gián đoạn trong một ký hiệu, mà ở đây tôi gọi là chữ viết. Mọi khó khăn mà Austin gặp xen vào chỗ mà cả chữ viết và sự hiện diện đều bị đặt thành vấn đề theo tôi được chỉ ra trong một đoạn như đoạn ở Bài V trong đó xuất hiện trường hợp phân cách của chữ ký pháp lý [*seing*].

· Phải chăng là một sự tình cờ khi Austin buộc phải lưu ý: "*Tôi phải cắt nghĩa một lần nữa rằng chúng ta đang nhầm lẫn ở đây. Cảm thấy cái nền tảng chắc chắn của thành kiến bị lung lay là điều làm ta nhẹ nhõm, nhưng nó có sự báo thù của nó*" (tr. 61). Trước đó một ít, một "ngõ bí" đã xuất hiện, phát sinh từ việc tìm kiếm "*bất cứ tiêu chuẩn ngữ pháp và từ vựng đơn giản duy nhất nào*" trong việc phân biệt giữa các câu nói biểu hiện hay quan sát nào. Sau đó ông cố gắng biện minh, bằng các lý do phi ngôn ngữ, sự ưa thích của ông trong việc phân tích các câu nói biểu hiện cho các dạng của ngôi thứ nhất, thì hiện tại trực cách, thể chủ động. Sự biện minh trong ví dụ cuối cùng là sự chỉ về cái mà Austin gọi là *nguồn* (tr. 60) của câu nói. Khái niệm *nguồn* này - và cái gặp vấn đề trong đó thì rõ - thường xuất hiện lại trong cái theo sau và chi phối toàn thể phân tích trong câu mà chúng ta đang xét. Không những Austin không hoài nghi rằng nguồn của một câu nói miệng ở thể chủ động của hiện tại trực cách thì *hiện diện* đối với lời phát biểu [*énoncé*] và nội dung của nó [*énoncé*] (tôi đã cố gắng giải thích tại sao chúng ta không có lý do để tin như thế), nhưng ông thậm chí không nghi ngờ rằng tương đương của sự liên kết này với lời nói nguồn thì hiển nhiên một cách đơn giản và được bảo đảm bởi một *chữ ký*:

Trong công thức bằng miệng của lời phát biểu, ở đâu không có lời nhắc đến người nói câu nói đó và hành động, bằng đại từ "tôi" (hay bằng tên riêng của người ấy), thì trên thực tế người ấy sẽ được "nhắc đến" bằng một trong hai cách:

(**a**) Trong các câu nói miệng, *bằng việc người ấy chính là người nói ra* câu nói - điều mà chúng ta có thể gọi là lời nói - *nguồn* thường được sử dụng trong mọi hệ thống qui chiếu bằng lời.

(**b**) Trong các câu nói bằng chữ viết, *bằng việc người ấy đính kèm chữ ký* (phải làm điều này bởi vì các câu nói bằng chữ viết không được qui chiếu về nguồn của nó theo kiểu các câu nói miệng). (Austin, tr. 60-61)

Austin gán một chức năng tương tự cho công thức "đính kèm" trong các văn kiện chính thức.

Dựa trên quan điểm này, chúng ta hãy thử phân tích các chữ ký, quan hệ của chúng đối với hiện tại và với nguồn. Tôi sẽ xét nó như một hệ luận của phân tích mà mỗi thuộc tính được thiết lập sẽ có cùng giá trị giống như với "chữ ký" bằng miệng bởi sự hiện diện của "tác giả" như một "người nói," như một "nguồn," của sự sản sinh ra lời phát biểu.

Theo định nghĩa, một chữ ký bằng chữ ngụ ý sự không hiện diện thật hay thực nghiệm của người ký. Nhưng chúng ta sẽ nhìn nhận rằng chữ ký cũng đánh dấu và giữ lại việc người ấy đã hiện diện trong một quá khứ hay hiện tại

[*maintenant=bây giờ*] sẽ tiếp tục là một tương lai *bây giờ hay hiện tại* [*maintenant*], nghĩa là trong một cái bây giờ [*maintenant*] tổng quát, trong hình thức hiện tại siêu nghiệm [*maintenant*]. Cái *maintenance* ['tính chất bây giờ']tổng quát này một cách nào đó được ghi khắc vào cái tức thời của hiện tại duy nhất luôn luôn hiển nhiên của hình thức chữ ký. Đó chính là nguồn gốc bí ẩn của mọi chữ ký ngoáy. Để sự gắn liền với nguồn gốc xảy ra, cái cần phải giữ lại là tính độc đáo tuyệt đối của một chữ ký - sự kiện và một chữ ký-hình thức: tính chất có thể sao lại thuần tuý của một sự kiện thuần tuý.

Có điều gì như thế chăng? Tính độc đáo tuyệt đối của chữ ký xét như một sự kiện có bao giờ xảy ra không? Có chữ ký không?

Có, tất nhiên, hằng ngày. Các hiệu quả của chữ ký là điều thông thường nhất trên thế giới. Nhưng điều kiện để có các hiệu quả này đồng thời cũng là điều kiện để không thể có chúng, không thể có sự tinh tuyền khất khe của chúng. Để có tác dụng, nghĩa là để có thể đọc được, chữ ký phải có một hình thức có thể lặp lại, có thể bắt chước; nó phải có thể tách ra khỏi cái ý hướng hiện tại và độc đáo của việc sản xuất ra nó. Chính tính giống nhau này là cái tách biệt với dấu ấn [*sceau*] của nó, bằng việc phá bỏ sự đồng nhất và độc đáo của nó. Tôi đã trình bày ở trên nguyên tắc của sự phân tích này rồi.

(*Ghi chú:* Bản văn—viết—của bài—truyền thông—bằng miệng này đã được gửi cho *Liên Hiệp các Hiệp Hội Triết Học Nói Tiếng Pháp* trước hội nghị. Một bản gửi đi như thế tất nhiên phải có chữ ký. Tôi đã ký, và đã giả mạo nó ở đây. Ở đâu? Kia kìa. J. D. *(Chữ Ký: trang 1198)*J. DERRIDA

Mục Lục

Lời giới thiệu 5

PHẦN I - TRIẾT HỌC HI LẠP CỔ ĐẠI 7

◈ Socrates 470-399 tr. C.N 9

- Plato 428/7-348/7 tr. C.N 9
- Aristotle 384 - 322 tr. C.N 80

PHẦN II - TRIẾT HỌC THỜI KỲ HI LẠP 138

- Epicurus 341 - 270 tr. C.N 140
- Epictetus khoảng 51 - 130 C.N 148
- Plotinus khoảng 204 - 270 tr. C.N 160

PHẦN III – KITÔ GIÁO VÀ TRIẾT HỌC TRUNG CỔ 165

- Augustine 354 – 430 169
- Boethius khoảng 480 – 524 187
- Anselm (và Gaunilo) 1033 – 1109 192
- Moses Maimonides 1135 – 1204 199
- Thomas Aquinas 1225 – 1274 205
- William Ockham khoảng 1285 – 1349 231

LỜI BẠT - GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA 1463 – 1494 237

PHẦN IV – TRIẾT HỌC CẬN ĐẠI 243

- René Descartes 1596 - 1650 244
- Thomas Hobbes 1588 - 1679 293
- Blaise Pascal 1623 – 1662 318
- Baruch Spinoza 1632 – 1677 328
- John Locke 1632 – 1704 388
- Gottfried Leibniz 1646 – 1716 419
- George Berkeley 1685 – 1753 435
- David Hume 1711 – 1776 450
- Immanuel Kant 1724 - 1804 467

PHẦN V – TRIẾT HỌC THẾ KỶ XIX 503

- G.W.F Hegel 1770 – 1831 505
- John Stuart Mill 1806 – 1873 511
- Sϕ ren Kierkegaard 1813 – 1855 520
- Karl Marx 1818 –1883 530
- Friedrich Nietszche 1844 – 1900 543

PHẦN VI – TRIẾT HỌC THẾ KỶ XX 557

- Edmund Husserl 1859 – 1938 561
- Bertrand Russell 1872 – 1970 572
- Martin Heidegger 1889 – 1976 593
- Ludwic Wittgenstein 1889 – 1951 628
- A.J. Ayer 1910 – 1989 635
- Jean-Paul Sartre 1905 – 1980 642
- Willard Van Orman Quine 1908 - 653
- Jacques derrida 1930 - 659

TUYỂN TẬP DANH TÁC TRIẾT HỌC TỪ PLATO ĐẾN DERRIDA

Forrest E.Baird

Chịu trách nhiệm xuất bản
BÙI VIỆT BẮC

Chịu trách nhiệm bản thảo
PHẠM NGỌC LUẬT

Biên tập : Nguyễn Thế Vinh - Hà Nguyên Thạch
Trình bày : Hán Nghĩa
Vẽ bìa : Hs Nguyễn Hùng
Sửa bản in : Hà Nguyên Thạch

NHÀ XUẤT BẢN VĂN HÓA THÔNG TIN
43 Lò Đúc - Hà Nội
☆☆☆

Liên kết xuất bản :
CTY VĂN HÓA MINH TRÍ - NS. VĂN LANG
25 Nguyễn Thị Minh Khai, Q.I, TP.HCM
ĐT : 8.242157 - 8233022 - Fax : 84.8.235079

In 1000 cuốn khổ 19x27cm tại Xưởng in CN Trung Tâm Hội Chợ Triển Lãm Việt Nam. Giấy chấp nhận đăng ký KHXB số 451/XB-QLXB Cục xuất bản cấp ngày 01.04.2005. Trích ngang KHXB số 36-02/VHTT Nhà xuất bản Văn Hóa Thông Tin cấp ngày 31.05.2005. In xong và nộp lưu chiểu quý 1 năm 2006.

VĂN HÓA

FORREST E. BAIRD

tuyển tập

DANH TÁC TRIẾT HỌC

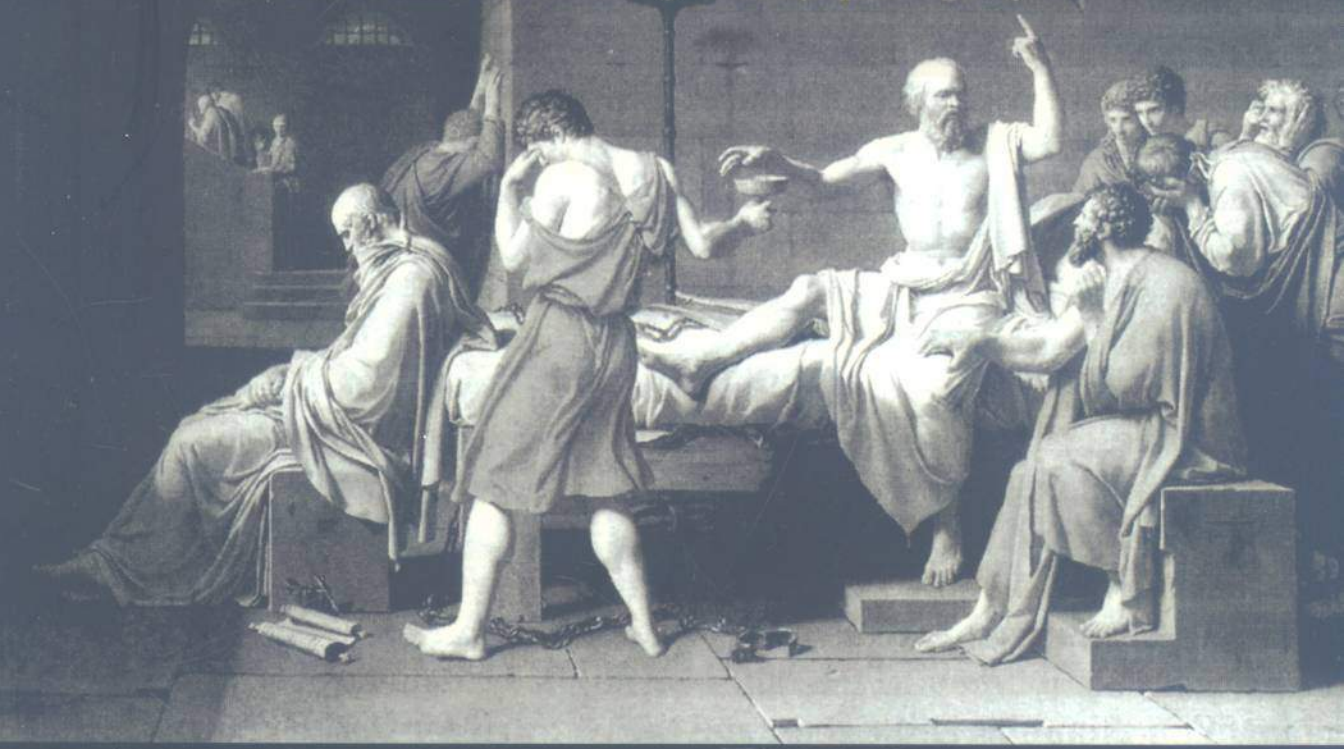
Từ Plato Đến Derrida

Chẳng có dẫn nhập triết học nào đầy đủ, chính xác và hay hơn là đọc trực tiếp chính những tác phẩm của một số đại triết gia. Sách được trình bày theo một bố cục đặc biệt:

★ Tái hiện rõ nét những dấu mốc quan trọng trong quá trình hình thành và phát triển tư tưởng phương Tây.

★ Dẫn nhập được chia thành 3 phần: tính tiểu sử (vài nét về cuộc đời), tính triết học (tóm tắt tư tưởng của từng triết gia) và tính thư mục (sách tham khảo thêm).

không khoa trương, lược bỏ những đoạn hoàn toàn không cần thiết, chuyển tự tất cả những từ Hy Lạp với mục đích giúp người đọc như lắng nghe - và có thể là tham dự - cuộc đàm thoại như đang diễn ra trên diễn đàn tư tưởng, triết học phương Tây.



Nhà Sách VĂN LANG
25 Nguyễn Thị Minh Khai, Q.1,TP.HCM
ĐT :8242157 - 8233022 - FAX :8235079
9 Phan Đăng Lưu, Q.BT,TP. HCM-ĐT:8413306
E-mail : vanlangmt@yahoo.com

8 935073 014987

Giá: 185.000đ